



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 1
39 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1979



BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

LETO 39

št. 1

LJUBLJANA 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

1979

leto 39

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 6100 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

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

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

Letna naročnina 320 din, posamezna številka 80 din; za inozemstvo 20 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.

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Tone Stres

Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom

Marksistična kritika religije je zgodovinski pojav in zgodovinska oblika človeškega kritičnega razmerja do svoje lastne religioznosti. V tem smislu je mogoče razlikovati in naštevati različne oblike kritičnih stališč do vernosti na splošno ali pa samo do posamezne in določene oblike vernosti. Sokrat je bil na primer obtožen brezbožnosti, toda njegova brezbožnost je bila samo odklanjanje določene, državne in uradne religije; v rimskem imperiju so veljali za ateiste kristjani, ker niso Cezarju in imperatorju izkazovali tistega češčenja, ki je bilo v imperiju v navadi in celo uzakonjeno. Sokrat in kristjani so bili kritiki religije: kritiki določene religioznosti. Prav tako eleat Ksenofán, ki je še posebej znan po svojem religiozno-kritičnem mišljenju. Tudi srednji vek ni bil brez filozofske kritike religije. Pomislimo samo na vpliv averoizma s pariške artistske fakultete. V nekem smislu pa je lahko kritična do religioznosti tudi sama teologija. Med spontano, samoniklo religioznostjo, njenimi predstavami, bolj ali manj vulgarnimi oblikami religioznosti ter zavestno, kultivirano in preiščeno religioznostjo lahko obstajajo dovolj močne napetosti, se pravi kritičen odnos. Uvodoma hočem torej poudariti, da kritičnost do religioznosti ni nujno brezbožniško razmerje, temveč je zelo razširjen in trajen človeški pojav. Kakor je torej treba demistificirati religiozni pojav, je treba od začetka demistificirati — ali bolje rečeno — dediabolizirati, razhudičiti tudi kritiko religije. Človek je razumno bitje. V moči tega *razuma* si hoče priti na jasno o vsem, kar počne, tudi o svoji religioznosti. Kritika religije je torej zadeva razuma; in dokler je zadeva razuma, je upravičena, človeško in moralno utemeljena in celo potrebna. Ko pa preneha biti zadeva razuma, postane *nasilje* in izgubi svojo moralno upravičenost. Ne izgubi je zato, ker je kritika religije, temveč zato, ker ni več razumna. Dokler pa je kritika religije zadeva razuma, je tudi zadeva *dialoga* in v bistvu ne more ljudi razdvajati in spreti za dalj časa in dokončno. Če pa se sprevrže v nasilje in se izneveri razumnosti, nujno ogroža človeška razmerja in skupnosti. Samo dve možnosti imamo: ali razumnost ali nasilje; ali dialog ali diktaturo.

Doslej sem govoril o najbolj splošnih, občečloveških osnovah vsake kritike, o človeški razumnosti, ki je podlaga in temelj tudi kritike religije. Če se pa ozremo sedaj na bližnje in bolj neposredne izvore marksistične kritike religije, pa moramo reči, da so predhodniki marksistične kritike religije dediči *razsvetljenstva*. Francosko razsvetljenje je na primer razvilo takó intenzivno kritiko religije, da je branje teh del še Lenin priporočal. Marxov oče je znal Voltaira skoraj na pamet. Francoski razsvetljenci pa so kritizirali bolj Cerkev kot religijo. Vendar je razsvetljenje absolutiziralo človeški razum, naredilo iz njega drzno kritizirajočo instanco, ki ji načelno ni bilo nič nedotakljivega in nespornega razen najvišje avtoritete — razuma samega. Od tod potem misel, da se more vse dati razložiti in razumeti iz stvarnosti same, iz *celote* vseh bitij. Nemški idealisti: Fichte, Schelling, predvsem pa Hegel so to načelo tudi filozofsko utemeljevali. Vse, kar je in s čimer ima človek opraviti, je dogajanje v *tem* svetu, ki ni nič drugega kot proizvod istega duha, ki deluje tudi v človeku. Zato svet ni in ne more biti odprt ničemur; vse dogajanje med človekom in svetom je zaprta celota. Vse se dogaja znotraj te celote, vse je *samo imanentno* tej celoti, ki že a priori, vnaprej izključuje vse, kar bi bilo takšno, da bi v to celoto ne moglo soditi. Sistem izključuje vsako transcendenco, vsako resnično presežnost, vsako radikalno drugačnost, skratka, Boga. Takó mišljeno celoto je kvečjemu moč odpreti njenim lastnim vnaprej predvidenim in nakazanim, še »ne« uresničenim možnostim. To, kar je v religiji *preseganje* samega sebe v smeri Boga kot nedosegljive popolnosti, se tukaj skrči na *razvoj*, evolucijo k še nedoseženim, a dosegljivim višjim stopnjam samega sebe.

Vse, kar se dogaja znotraj te celote — zunaj katere ni ničesar — je med seboj strogo povezano in v tem smislu nujno drugo drugemu *sorazmerno*. Ideja celote vodi k ideji popolne sorazmernosti. Svet je samo splet sorazmerij, korelacij. To pomeni, da je vsak posameznik znotraj take celote samo vsota razmerij ali odnosov. Zato je tudi mogoče posameznika razumeti iz celote, kot neznanko iz enačbe. Vedno bolj se tudi uveljavlja materialistično mehanicistično gledanje na svet.

V svetu golih sorazmerij pa ni prostora za nič absolutnega, se pravi *nesorazmerna*. Absolutna je *celota* narave in zgodovine. Zunaj nje a priori ni možna nobena absolutna stvarnost, nič, kar bi bilo povsem iz sebe, neodvisno in nepogojeno. To idealistično absolutiziranje celote narave in zgodovine bi lahko imel kdo za utemeljen podaljšek znanstvenega pristopanja k naravi in zgodovini, vendar je treba poudariti, da je omenjena absolutizacija celote več kot samo podaljšek znanstvene metode. To je *skok* z ene ravni na drugo. Od znanstvene metode in načela, da je treba naravo in zgodovino razlagati z naravnimi in zgodovinskimi vzroki, ne glede na to,

ali Bog je ali ga ni, se preskoči k izrečni teoretični, kategorični tezi ali trditvi, da Boga res ni in da Bog niti biti ne more, ker zunaj obstoječe celote ni in ne more ničesar biti. Gre torej za pravi *prehod* od *metodičnega ateizma znanosti* k *teoretičnemu kategoričnemu ateizmu filozofije in svetovnega nazora*. Ta prehod pa se ne da opravičiti s samo znanostjo, temveč so ga nemški idealisti naredili na podlagi svojih idealističnih filozofskih izhodišč.

Zanimivo pa se mi zdi omeniti, da je že veliki filozof I. Kant opozarjal na neutemeljnost takih prehodov in skokov od znanosti k filozofiji, le da svoje kritike takega dokazovanja ni naperil proti ateizmu, temveč proti metafiziki, ki je hotela podobno dokazati božji obstoj. I. Kant pravi, da človek nujno predpostavlja, da Bog obstaja. Brez Boga ne bi bilo jamstva, da je svet enoten, povezan in urejen. Če pa v svetu ni reda, nima smisla naravo znanstveno preučevati. Človeški um si torej nujno misli Boga, ko raziskuje naravo in predpostavlja, da je urejena in razumu dostopna. Toda takšna ideja Boga je po njegovem samo subjektivni pogoj našega mišljenja, ne pa objektivni pogoj stvari samih. Tudi on imenuje to idejo *hipotezo*, pri tem pa odločno poudarja, da je to »nujna hipoteza za zadovoljenje našega uma«, ki je nimamo pravice »spreminjati v dogmo«.¹ Hoče namreč reči, da iz same te subjektivne hipoteze še ne moremo sklepati, da Bog tudi objektivno obstaja. Enako pa lahko rečemo tudi o drugi znanstveni hipotezi, o tisti, ki pravi, da Boga ni. Tudi to je samo *usmerjevalna* misel ali predpostavka, neke vrste fikcija ali zgolj subjektivni pogoj znanstvenega mišljenja in raziskovanja, ki sama po sebi še nič ne dokazuje, da Boga v resnici ni. Smisel tega danes splošno sprejetega znanstvenega metodičnega ateizma je v tem, da stalno varuje človeški razum, da se ta ne odreče mučnemu raziskovanju in si reče: »Tu pa ni več kaj raziskovati, tu je na delu sam Bog.«

Iz povedanega je dosti razvidno, da je znanost naklonjena hkrati ateizmu in religioznosti. Hipoteza o urejenosti sveta vodi k hipotezi o resničnem obstoju Boga, hipoteza o tem, da se dajo vsi naravni pojavi razložiti z drugimi naravnimi pojavi, pa vodi k hipotezi o neobstoju Boga. In če sama subjektivna, usmerjevalna ideja o obstoju Boga ne zadošča za utemeljitev dejanskega obstoja Boga, se tudi iz same subjektivne usmerjevalne hipoteze, da Boga ni, ne da zatrjevati, da Boga resnično v nobenem pogledu ni. Znanost pušča vprašanje odprto in prepušča človeku, da se za ali proti Bogu odloči na podlagi drugih razlogov.

Za vero ali nevero se človek torej *odloča*. Odločamo pa se na podlagi ocenjevanja vrednot. Kaj so vrednote? Vrednote so vse tiste stvari, dejanja, doživetja in lastnosti, ki ustrezajo kaki upravičeni človeški potrebi. Zato

¹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, (hrsg. K. Vorländer), Hamburg 1969, 113 (§ 55).

se tudi ob pojavu religije in kritičnem pretresu njene vrednosti in pomembnosti zastavi vprašanje, ali je vernost vrednota ali ne, ali ustreza človekovim upravičenim potrebam ali ne, ali človeškost gradi ali pa jo ovira in ruši? Potem ko smo uvideli, da znanost kot takšna ne more odločiti, ali je religiozno prepričanje o obstoju Boga utemeljeno ali ne, razumemo, zakaj se tako pritrtilno kot odklonilno stališče do vernosti skuša čedalje bolj opreti na razmišljanje o človeku. Vprašanje vere postaja vprašanje o pomenu in vrednosti vere v Boga. Zato skuša ateistična kritika prikazati religijo kot človekovo odtujitev, kot razčlovečenje. Boga ima za nasprotnika človekove avtonomije in samostojnosti, svobode in dostojanstva.

Misel, da religiozno priznanje Boga nasprotuje dostojanstvu duha, se je pojavila že v nemškem idealizmu, vendar v dokaj subtilni in prikriti obliki. Nihče pa ni ne prej in ne pozneje takó poudaril nezdržljivosti vere v Boga in pravega človekoljublja kot mladoheglovec Ludwig Feuerbach. Po njegovem oblikuje religiozni človek v podobo sebi tuje, božje osebe to, kar ima sam v sebi božjega, najvišjega in najlepšega. To božje v človeku pa je to, kar pripada človeku kot vrsti, človeškemu rodu. Zato je verska, religiozna predstava o Bogu človekov vampir, krvoses. Teologija ni nič drugega kot človeku odtujen nauk o njem samem, o človeku kot človeštvu. Religiozna predstava Boga je samo odsev človeških popolnosti, a s to usodno posledico, da ima religiozni človek sedaj samega sebe za siromašnega, ker je vsa svojo plemenitost nekako oddal in prisodil tujemu bitju, Bogu.

Bistvena značilnost Feuerbachovega stališča do vernosti je potemtakem misel, da sta Bog in človek tekmeča, rivala in konkurenta. Religioznost in človeška zrelost in samozavest sta si v obratnem sorazmerju. Več kot je ene, manj je možnosti za drugo. Feuerbach pravi na primer: »Bolj ko je Bog človeški, bolj ko je subjektiven, bolj si človek odtuji svojo lastno subjektivnost, svojo človeškost, saj je v sebi in zase Bog le njegova odtujena samost, ki si jo človek s tem ponovno prisvoja. Tako kot žile arterije vodijo kri vse do okončin in jo potem pripeljejo vene spet nazaj, tako kot je življenje neprestano krčenje in širjenje, tako tudi v religiji: v religioznem krčenju (sistoli) izloči človek sam iz sebe svoje lastno bistvo, se izžene in samega sebe zavrže, v religioznem širjenju (diastoli) pa sprejme izgnano bistvo nazaj v svoje srce.«² Zato je razumljivo, zakaj je L. Feuerbach zahteval, da mora človek končno postati sam sebi Bog. Takó se bo dokončno vrnil k sebi in premagal svojo najglobljo, religiozno odtujitev. In znani izrek o človeku kot najvišjem bitju je K. Marx prevzel dobesedno od L. Feuerbacha.

² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Werke in sechs Bänden, V, Frankfurt a. M. 1976, 5, 45.

Upravičeno menimo, da je L. Feuerbach prvi v zgodovini izdelal celovit in sistematičen ateistični nazor. Še več: to je bil njegov življenjski cilj. L. Feuerbach stoji na koncu dolgega teoretičnega, miselnega procesa, ki se začenja najprej z znanstveno hipotezo o neobstoju Boga in se konča s praktičnim postulatom, da Bog ne sme obstajati, če hočemo, da bo obstajal človek, da je *pobožnost* treba odpraviti, če naj vzpostavimo človeškost.

Zato je razumljivo, da je K. Marx zapisal na začetku svoje Kritike Heglove filozofije prava: »Za Nemčijo je kritika religije v bistvu končana, . . .« K temu pa je še dodal: ». . . kritika religije pa je predpostavka vsake kritike.«³ Religija namreč po Marxu stori, da je svetovni red nedotakljiv, ko pa se teoretično izkaže ničnost religije, odpadejo zadnji razlogi proti kritiki drugih področij življenja.

Da je z L. Feuerbachom končana kritika religije, pomeni za Marxa, da je končana samo določena kritika religije: teoretična, filozofska kritika religiozne zavesti in religioznega razuma. Na tem področju je povedano vse, kar je bilo treba povedati. In res, še danes velja L. Feuerbach za vzor vsake kritike religioznosti. Misel, da so religiozne predstave projekcije in iluzijske podobe človekovih želja in neuresničenosti, preveva vso kritiko religije 19. in 20. stoletja. Zato na ravni, na kateri je ostal L. Feuerbach, se pravi na ravni filozofske, miselne kritike, ni več kaj bistveno novega povedati.

Marx je zaradi tega samo še bolj prepričan ateist, ne pa manj. Prepričan je, da je religioznost človeško, moralno in družbeno škodljiva. Odsotnost sistematične teorije in zaokrožene kritike religije pri K. Marxu kaže samo, da se mu ni zdelo vredno vračati se k tej problematiki, vsaj na filozofski ravni ne, na kateri je to delo zadovoljivo opravil L. Feuerbach. Feuerbachovo življenjsko delo je bilo po njegovem koristno in potrebno. V že navedenem Uvodu k Prispevku h kritiki Heglove filozofije prava pravi K. Marx, takrat še vedno s pretežno filozofsko humanističnega stališča: »Kritika religije iztrezni človeka zato, da bi mislil, da bi delal in da bi oblikoval svojo dejanskost kot iztreznjen, urazumljen človek; zato, da bi krožil okoli samega sebe in s tem okoli svojega dejanskega sonca. Religija je le iluzorno sonce, ki kroži okoli človeka toliko časa, dokler sam ne začne krožiti okoli sebe.«⁴ Ko je torej po L. Feuerbachu začel človek krožiti okoli samega sebe, je bilo mogoče človekovo pozornost usmeriti k resničnim in temeljnim vprašanjem konkretnega človeka, človeka kot političnega in družbenega bitja.

Zato pa je K. Marx začel zelo zgodaj razvijati kritiko religije v novo smer. Feuerbachovim trditvam in teoretičnim miselnim kategorijam je dal

³ K. Marx — F. Engels, Izbrana dela I, Ljubljana 1969, 191.

⁴ K. Marx — F. Engels, v op. 3 n. d., 192.

ново vsebino, novo razsežnost. Osrednje in glavno področje, kamor začne K. Marx zelo zgodaj postavljati bistveno človeško dogajanje, ni več teoretično abstraktno območje razmerja med posameznikom in človeštvom kot vrsto, temveč konkretno področje družbenega življenja, materialne proizvodnje in družbeno razrednih razmerij, ki se oblikujejo na podlagi te proizvodnje. Sprevrženost in človeško moralna iznakaženost proizvodnih in družbenih odnosov so zadnji povod vseh odtujitev na drugih področjih, se pravi predvsem na področju človeške zavesti, mišljenja in predstav. Zato prinašajo spremembe na področju družbenega življenja sebi ustrezne spremembe na področju človeške misli in zavesti. »Je mar treba posebne modrosti, da bi razumeli, da se z življenjskimi razmerami ljudi, z njihovimi družbenimi odnosi, z njihovim družbenim bivanjem spreminjajo tudi predstave, nazori in pojmi, z eno besedo, tudi njihova zavest? — Kaj drugega pa dokazuje zgodovina idej, če ne, da se duhovna produkcija preoblikuje z materialno? Vladajoče ideje kake dobe so bile vedno le ideje vladajočega razreda.«⁵

K. Marx in F. Engels sta bila prepričana, da sodobno, socialistično in komunistično preoblikovanje družbenoproizvodnih in razrednih odnosov ne bo morale in religije samo *preoblikovalo*, temveč tudi v celoti *odpravilo*. Komunistični manifest je dovolj jasen. Na ugovor, da misli komunizem odpraviti večne resnice svobode in pravičnosti, ko odpravlja religijo in moralo, namesto da bi ju samo na novo oblikoval, odgovarjata K. Marx in F. Engels z naslednjo trditvijo: »Zgodovina vse dosedanje družbe se je gibala v razrednih nasprotjih, ki so dobila v različnih epohah različno podobo. — A naj je bila njihova oblika taka ali taka, *da en del družbe izkorišča drugega* (podčrtal T. S.), je dejstvo, skupno vsem preteklim stoletjem. Ni torej čudno, da se družbena zavest vseh stoletij, navkljub vsej mnogoterosti in različnosti, giblje v nekih skupnih oblikah, formah zavesti, ki se *popolnoma razblinijo* (podčrtal T. S.) šele, ko docela izgine razredno nasprotje.«⁶

Če pa podrobneje analiziramo miselni potek Marxovega in Engelsovega sklepanja, da morata religija in morala *izginiti*, ne pa samo dobiti novo obliko, nam postane kaj kmalu razvidno, da je tudi tukaj v ozadju Feuerbachova misel o rivalstvu in konkurenci med Bogom in človekom ter obratnem sorazmerju njenega dostojanstva. Ponovno gre za predstavo o celoti, znotraj katere en del izkorišča drugega. Tako kot en razred izkorišča drugega, tako se znotraj celote vseh bitij bogovi ali Bog uveljavljajo na račun človekovega dostojanstva in svobode. Tudi kadar Marxova terminologija ni več filozofsko humanistična, je ostala formalna miselna shema ista.

⁵ K. Marx — F. Engels, Komunistični manifest, v: Izbrana dela II, Ljubljana 1971, 610.

⁶ K. Marx — F. Engels, v op. 5 n. d., 611.

Iz tega, menim, se da razumeti, zakaj je K. Marx tako odločno in skrajno nepopustljivo odklanjal vsakršno zблиževanje religioznosti in komunizma in zakaj je tako podcenjeval in zavračal vso takratno krščansko reševanje socialnega vprašanja. Nikoli ni kaj bolj upošteval, da se je socialistično gibanje začelo tudi iz religioznih, utopističnih, krščanskomilena-rističnih in mesianističnih komunističnih gibanj v Franciji, Angliji in severni Ameriki. Krščansko reševanje delavskega vprašanja pa ni imel samo za neučinkovito, nezadostno, neiskreno ali lažno, temveč za nepremagljivo nasprotno resničnemu človeškemu dostojanstvu. To zelo jasno vidimo iz njegovega članka Komunizem rajnskega opazovalca. Krščanstvo in njegovo moralo ocenjuje popolnoma negativno. »Socialna načela krščanstva so imela doslej osemnajst stoletij, da bi se bila lahko razvila, in ne potrebujejo več, da bi jih pruski konsistorialni svétniki razvijali še naprej.

Socialna načela krščanstva so opravičila staro suženjstvo, povelečevala srednjeveško tlačanstvo in se po potrebi tudi strinjajo s tem, da branijo — čeprav z nekoliko tožnim obrazom — zatiranje proletariata.

Socialna načela krščanstva pridigajo, da nujno obstajata vladajoči in zatirani razred. Za slednjega imajo samo pobožno željo, da bi se prvi blagovolil izkazati za dobrodelnega.

Socialna načela krščanstva postavljajo izravnavo za vse podlosti, o katerih govori konsistorialni svétnik, v nebesa in s tem opravičujejo trajanje teh podlosti na zemlji.

Socialna načela krščanstva razglašajo, da so vse nizkotnosti tlačiteljev ali pravična kazen za izvirni greh in druge grehe tlačenih ali pa preizkušnje, ki jih Gospod v svoji neskončni modrosti nalaga tistim, ki jih je odrešil.

Socialna načela krščanstva oznanjajo strahopetnost, prezir samega sebe, poniževanje, hlapčevstvo, ponižnost, skratka, vse lastnosti svojati. Proletariat pa noče, da bi ravnali z njim kot s sodrgo, zato so mu pogum, samozavest, ponos in čut za neodvisnost veliko bolj potrebni kot njegov kruh.

Socialna načela krščanstva so načela potuhnjenosti, proletariat je pa revolucionaren.

Toliko o socialnih načelih krščanstva.«⁷

Kot je jasno razvidno iz končnih misli, ni K. Marx odklanjal religioznosti *samo* zaradi tega, ker bi konkretna religiozna socialna gibanja premalo obetala, temveč je imel *religioznost kot táko* za človekovo bistveno odtujenost, razčlovečenost in razvrednotenje. Zato ni bil niti najmanj pripravljen sodelovati z njo. Še naprej se je bojeval proti vsem političnim in socialnim pobudam, ki so zrastle iz religioznih motivacij in so bile religiozno pobarvane. Dne 25. septembra 1869 je pisal Engelsu v Manchester: »Na tem potovanju po Belgiji, bivanju v Aachnu in vožnji po Renu navzgor sem prišel do prepričanja, da je treba proti farjem energično nastopiti, predvsem

⁷ MEW 4, 200.

v katoliških pokrajinah. V tem smislu bom ukrepal prek internacionale. Psi koketirajo (na primer škof Ketteler v Mainzu, farji na kongresu v Düsseldorfu), kjer se jim zdi primerno, z delavskim vprašanjem.«⁸ V istem smislu je s F. Engelsom poprej nastopal proti »krščanskemu komunizmu« Wilhelma Weitlinga in Hermanna Kriegeja. K. Marx je torej religijo povsem odklanjal. Zanj je bila vernost vseskozi, po svojem najglobljem bistvu, nasprotna resnični osamosvojitvi človeka. V svojem Renskem časniku je zapisal: »Krščanstvo ne odloča o tem, ali so ustave dobre, saj ne pozna razlike med ustavami, saj uči, kot mora religija učiti: bodite pokorni oblasti, zakaj vsaka oblast je od Boga.«⁹ K. Marx je torej prepričan, da je religioznost nezdržljiva s človeško samostojnostjo, svobodo in neodvisnostjo.

Tega prepričanja ni skušal Marx nikoli preveriti. O tem ni nikoli povdomil. To je bilo zanj samo po sebi umevno, to je sprejel kot nekaj dokončnega in je na tem temelju gradil dalje. Drugače pa F. Engels. Ta je imel tudi osebno drugačen odnos do religije, saj se je iz zelo intenzivne mladostne religioznosti prek branja Davida F. Straussa, Friedricha E. Schleiermacherja in Georga W. F. Hegla — ter seveda Ludwiga Feuerbacha — postopoma razvil v materialista in ateista. Zato pa je tudi razumljivo, da je prav on — sicer v popolnem soglasju z Marxom — izdelal in izoblikoval takšen celovit svetovni nazor, kjer ateizem ni zgolj samoumevno izhodiščno stališče kot pri K. Marxu, temveč pravi in integralni del sistema, del materialističnega svetovnega nazora. Področje pa, kjer je F. Engels ateizem sistematično razvijal in dokazoval, ni področje dialektike zgodovine, zgodovinskega materializma, temveč področje dialektike narave, materialističnega naravoslovja. Prav ta znanost pa, ki je bila v Engelsovem času res eklatantno in deklarirano ateistična, je danes, ko je konec pozitivizma in scien-tizma, najmanj dogmatično ateistična. Je metodično ateistična v smislu subjektivne, regulativne hipoteze, to pa enako sprejemajo verni in neverni znanstveniki. Naravoslovje, ki ga je Engels še upal uporabiti za dokaz o neobstoju Boga, je danes za takšno dokazovanje veliko manj primerno in uporabno; seveda ne zaradi tega, ker bi danes znanost neposredno zadevala ob božji obstoj, temveč zato, ker se danes bolj jasno zavedamo epistemoloških razlik med metodično *hipotezo* kot regulativno idejo in *tezo* o objektivnem obstoju oziroma neobstoju absolutnega bitja.

V nekem smislu paradoksalno pa je dejstvo, da je na področju zgodovinskega materializma glede vprašanja o družbenih posledicah in vplivih religioznosti F. Engels manj kategorično odklonilen. Ne ocenjuje tako negativno družbene vloge religije kot K. Marx. V svoji študiji o prvotnem krščanstvu ocenjuje njegovo vlogo sorazmerno pozitivno. S tem seveda ni rečeno, da je F. Engels spremenil svoje in Marxovo stališče glede vloge in

⁸ MEW 32, 371.

⁹ K. Marx — F. Engels, v op. 3 n. d., 53; MEW 1, 102.

prihodnosti religije v sodobnem svetu in delavskem gibanju. Vendar pa F. Engels izrečno priznava, da so se za nekaterimi religioznimi gibanji v zgodovini skrivali zelo »pozitivni interesi za ta svet«. ¹⁰ S tem je nekoliko že postavil pod vprašaj Marxovo prepričanje, da je mórala vsaka religija kot religija učiti vdanost in dosledno pokorščino oblasti, sprejemati družbene krivice kot kazen za greh in samo pričakovati odškodnino na drugem svetu.

Vladimir I. Lenin pa je imel do vernosti še bolj giblivo in paradokсно stališče. Po eni strani je v celoti sprejemal in celo naprej razvijal Engelsovo dialektično materialističen svetovni nazor, po drugi strani pa je v politični praksi zastopal mnenje, da religioznost ne sme postati ovira za vključevanje v revolucionarne in partijske vrste, kamor je bil pripravljen sprejeti celo duhovnike. To je še toliko bolj presenetljivo, ker je njegovo pojmovanje religije bolj siromašno kot Marxovo in Engelsovo. V vernosti ni videl drugega kot ideološko orodje, s katerim držijo izkoriščevalci izkoriščance v strahu in pokorščini. Očitno pa ga ta teorija ni ovirala, da ne bi bil v politični praksi včasih zavzel taktično spretnih strpnih stališč.

Danes se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da marksizem ni ponavljanje Marxovih in Engelsovih trditev niti jih ne kaže absolutizirati v dokončne in nespremenljive dogme. V določeni meri je nakazal že F. Engels v pismu Conradu Schmidtu 5. avgusta 1890. Tam se pritožuje čez tiste materialiste, ki jim je materialistično pojmovanje zgodovine pretveza, da zgodovine podrobneje sploh ne študirajo. Hkrati navaja zanimivo Marxovo izjavo, ki jo je dal Marx o francoskih »marksistih«, ki so enostransko pojmovali zgodovinski materializem kot ekonomizem. F. Engels pravi, da je Marx v tej zvezi rekel o sebi: »Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste.« ¹¹ Iz tega bi torej sledilo, da K. Marx ni imel namena iz svojih stališč in trditev narediti nekakšen dokončen in enkrat za vselej dovršen sistem večnih in nespremenljivih resnic. Če se torej po več kot sto letih danes vračamo k Marxovim (pa tudi Engelsovim in Leninovim) kritičnim trditvam o religiji, ima to smisel samó, če nam gre za nekaj drugega kot golo rekonstrukcijo in ponovitev starih izrekov. Danes je, kot sem že omenil, naravoslovna znanost prerasla neznanstveni, pozitivistični in scientistični ateizem, ker se je poglobilo razmišljanje o smislu in veljavnosti znanstvenega hipotetičnega, metodičnega ateizma. Zato je umestno in potrebno v zvezi z marksistično humanistično ateistično kritiko religioznosti razmisliti, če je tudi ta ateizem zgolj metodični ateizem ali pa vsebuje kaj več, zaradi česar je do religije nato tudi bolj nestrpen kot so (oziroma niso) nestrpne sodobne znanosti.

¹⁰ MEW 22, 450.

¹¹ »Vse, kar vem, je, da nisem marksist.« MEW 37, 436.

Hipotetičnost marksističnega ateizma

Če se torej vprašamo, kakšno znanstveno vrednost in kakšen znanstveni status ima ateizem v marksističnem pogledu na človeka in na človeško družbo, potem zasluži vso našo pozornost misel, da je tudi v marksizmu ateizem predvsem *hipoteza*. A to je navadno še vedno *programska* hipoteza, hipoteza kot ideal, hipoteza kot *merilo* in *zamisel*. Marksizem si prizadeva zgraditi družbo, kjer bo religioznost odpadla in usahnila, ker ne bo korenin in ne zemlje, iz katere bi črpala svojo življenjsko moč in svoj smisel. Ateizem kot odsotnost religioznosti sodi k podobi zamisli končnega, v nekem smislu idealnega stanja, ni pa on tisto, pri čemer je treba vzpostavljane novih družbenih odnosov šele začeti. Odsotnost Boga je mišljena kot posledica pozitivne, popolne človeškosti. Delovna, programska zamisel je zamisel ateistične družbe, vendar ne zaradi ateizma samega, temveč zaradi enačenja ateizma s humanizmom.

Jasno pa je, da ta hipoteza nujno vpliva na družbeno politično revolucionarno prakso, ki naj te nove družbene odnose vzpostavi. Saj vsi vemo, da zamisel idealnega končnega stanja nujno vpliva na izbiro sredstev, ki naj do tega cilja pripeljejo. Če ima kdo ateizem za popoln humanizem in za sestavni del počlovečene človeške družbe in počlovečenega posameznika, je razumljivo, da ne bo nikoli imel religioznosti za zaželeno in koristno pomoč pri oblikovanju nove družbe. Zato so tudi bili klasiki marksizma vseskozi skrajno nezaupni do religije in so vsako sodelovanje z njo kategorično, brez najmanjših ozirov odklanjali. Do današnjih dni je zato marksizem religioznost samo *toleriral* kot še ne odpravljen ostanek preteklih razrednih družbenih odnosov.

Potemtakem se bo moral dialog med marksisti in verniki vedno znova vračati k tej osnovni hipotezi o nujni istosti popolne počlovečenosti in ateizma. Pri tem pa je treba podrobneje preučiti izvor in značaj te marksistične hipoteze in preveriti, če je utemeljna. Tudi če nekatera zgodovinska dejstva na prvi pogled potrjujejo Marxovo hipotezo o družbeni odtujenosti kot izvoru religije in njeni posledični odtujevalni ideološki vlogi, se je še vedno treba vprašati, ali je to vse, kar lahko rečemo o vlogi religioznosti v človeškem življenju, ali to res zadene njeno najgloblje bistvo. Tudi napačna hipoteza lahko nekaj razloži. Spomnimo se na primer Ptolomejeve hipoteze geocentričnega vesolja. Ta hipoteza je omogočala in na videz razložila prenekateri astronomski pojav. V njenem okviru je bilo mogoče natančno napovedati sončni in lunin mrk. Pa se je vendar izkazala za napačno.

Marxova hipoteza o religiji je zgrajena na neki *analogiji*. To je zelo jasno na primer v *Kapitalu*. Ko opozarja Marx na podobnost med fetišističnimi blagovnimi odnosi in odnosi, ki jih religioznost vzpostavlja med predstavami tostranstva in onstranstva, se celo izrečno sklicuje na *analog-*

nost teh odnosov. »Če hočemo za to najti *analogijo* (podčrtal T. S.), se moramo zateči v megleno področje verskega sveta. Tu so produkti človeške glave videti kot samostojna bitja, ki so obdarjena s svojim lastnim življenjem in so v odnosih tako med seboj kot z ljudmi. Takó je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. To imenujem fetišizem . . .«¹² In spet: »Kakor gospoduje v religiji nad človekom produkt njegove lastne glave, tako gospoduje nad njim v kapitalistični produkciji produkt njegovih lastnih rok.«¹³ Pa tudi davno poprej, v Prispevku k judovskemu vprašanju, je K. Marx opozarjal na podobnost odnosov med državo in občansko družbo z ene strani in religioznimi predstavami med tostranstvom in onstranstvom z druge strani. Marx torej utemeljuje svojo hipotezo o nastanku in vlogi religije tako, da išče in odkriva med odtujeno, razčlovečeno družbo in njenimi religioznimi predstavami o nebeško-človeški družbi podobnosti ali analogije. In ker je ta človeški svet razčlovečen in odtujen, je tudi religioznost, ki je podoba, reprodukcija tega sveta, čista odtujenost in še dodatno odtujevanje že odtujenega človeka.

Pri tem bi rad najprej poudaril, da je za izdelavo znanstvenih hipotez analogija zelo pomembna. E. Durkheim pravi na primer: »Nikoli ni brez koristi, če skušamo poiskati, ali je kakšna zakonitost, ki jo ugotovimo na enem področju dejstev, mutatis mutandis tudi drugod; takšno primerjanje lahko celo pomaga, da se zakon potrdi in se bolje doume njegov pomen. Skratka, analogija je upravičena oblika primerjanja; primerjanje pa je praktično edino sredstvo, ki ga imamo, da nam stvari postanejo razumljive.«¹⁴ Zato bi bilo neumestno, če bi K. Marxu vnaprej očitali, da se je pri izdelavi svoje hipoteze o religioznem pojavu opiral na neko analogijo. Vendar pa isti E. Durkheim takoj opozarja, da je uporaba analogije zapeljiva in nevarna. Ko govori o biologizmu v sociologiji, pravi: »Napaka biologističnih sociologov ni v tem, da so analogijo uporabljali, temveč, da so jo slabo uporabljali. Niso hoteli samo kontrolirati zakone sociologije z zakoni biologije, temveč prve inducirati iz drugih (sklepati na sociološke zakonitosti iz bioloških, T. S.). Takšna sklepanja pa so brez veljave. Kajti če so biološki zakoni tudi v družbi, so tam v novih oblikah in s svojevrstnimi značilnostmi, česar se ne da domnevati na podlagi analogije, temveč je mogoče do tega priti samo z neposrednim opazovanjem.« Sklepanje na podlagi analogije zahteva torej previdnost in budnost. Primerjanje in odkrivanje podobnosti ne sme postati Prokrustova postelja, kjer bi to, kar se ne da stlačiti v izdelan kalup, odrezali in pustili ob strani, kar manjka, pa umetno dodali. Zdi se, da sta se tega nekoliko zavedala tudi K. Marx in F. Engels,

¹² K. Marx. Kapital I, Ljubljana 1961, 85.

¹³ K. Marx, v op. 12 n. d., 701.

¹⁴ É. Durkheim, Représentations individuelles et Représentations collectives, v: Sociologie et Philosophie, Paris 1963; nav. v: P. Bourdieu . . . , Le métier de sociologue, Paris 1968, 78.

ko se nista strinjala z ekonomističnim poenostavljanjem in na kar je F. Engels še posebej opozoril v znanem pismu J. Blochu 21. septembra 1890.¹⁵ In če je bistvo marksizma v posebni družbeno kritični metodi in ne v enkrat za vselej opredeljenih dogmah, bi tudi marksistom ne smelo biti prepovedano vprašati se, če Marxova hipoteza o bistvu religije in njeni radikalni nezdružljivosti s popolnim humanizmom res drži.

Nosilni steber Marxove hipoteze o religiji pa je Feuerbachova misel o konkurenčnem razmerju med Bogom in človekom, o njunem nepremostljivem ali — ali. Kot pravi Marx: Bog ne sme obstajati, da bo lahko človek sam sebi bog.¹⁶ Če bi torej radi kritično preverili Marxovo in marksistično hipotezo o nezdružljivosti religioznosti in pristnega humanizma, se moramo vprašati, ali je nekakšno konkurenčno razmerje med Bogom in človekom res jedro in bistvena značilnost religioznosti? Ali je res mitični Prometej pravzor zrelega, emancipiranega in svobodnega človeka? Prometej je moral nevoščljivim bogovom ogenj ukrasti, da si je lahko z njim pomagal. Ali je torej res religija omejevanje in ovira človekovega dostojanstva, sreče in časti?

Najprej je treba priznati, da je vulgarna, ideološko zlorabljen in popačena religiozna govorica nemalokrat človeka res poniževala z namenom, da bi laže in izraziteje poudarila božjo popolnost in slavo. Ni pa težko uvideti, da je s tem vendarle prihajala v navzkrižje z najbolj zrelo vernostjo in z osrednjimi resnicami judovske in krščanske vere. Iz njih veje globoko prepričanje, da je razmerje med Bogom in človekom izrazito medosebno razmerje, kjer se človeška osebnost lahko razvija do svojih najširših in najbolj vsestranskih perspektiv. Kot medosebno je to razmerje prepojeno s spoštovanjem vseh človeških pristojnosti. Božja in človeška dejavnost, božje ustvarjanje in človeška ustvarjalnost se ne izključujeta. Nasprotno. Bog omogoča, spodbuja in osmišlja človeško ustvarjalnost. Niso daleč od resnice tisti, ki pravijo, da Bog ustvarja tako, da ustvarja ustvarjalnega človeka. Človeška ustvarjalnost se sicer ne more enačiti z globinami in širinami božjega delovanja, katerega »predmet« je predvsem sama bit sveta.¹⁷ Ni pa težko pokazati, kako je neskončnost same biti prek svoje skrivnostne navzočnosti v človeškem duhu zadnje počelo vsega človeškega dinamizma. In končni namen človeškega prizadevanja ni večja božja, ampak človeška sreča, njegovo dovršenje. Za to je tudi Bog človeka »zastonj« ustvaril, ga odrešil in na novo poklical. Nadalje je prav v religioznem izkustvu vključeno priznanje, da je človek kot posamična oseba absolutna vrednota, ki je ne odtehta devetindevetdeset drugih. Svobodna in odgovorna oseba je.

¹⁵ Prim. MEW 37, 463.

¹⁶ Prim. MEW Erg. — Band I, 262.

¹⁷ »Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius« (S. th. I q. 8 a. 1, Resp.) Ker pa je po svojem bistvu Bog sama bit, je primerno, da je ustvarjena bit učinek, ki mu je lasten.

Poosebljajočih in počlovečevalnih vidikov religioznosti, predvsem krščanske, tukaj ni mogoče v celoti in izčrpno naštet. Vsaka prvina te vere ima tudi svojo poosebljajočo vsebino. Krščanstvo je bistveno personalistični pogled na človeka in izključuje vsako podrejanje človeka posameznika kakršnim koli abstraktnim celotam. Zato K. Marx povsem neutemeljeno postavlja analognost ali podobnost med religiozno in tisto družbeno izkustvo, kjer en del družbe izkorišča drugega. Feuerbachovska misel o obratnem sorazmerju med Bogom in človekom se ne more opreti na nobeno pristno religiozno izkustvo, najmanj pa na svetopisemsko razodetje. Človek, ki svojo duhovnost črpa iz svetega pisma stare in nove zaveze, doživlja Boga kot zaveznika, ki je za svojega »partnerja« — človeka naredil vse, kar je bilo mogoče. Svetopisemski Bog je tudi stvarnik, a povsem drugačen, kot so bili grški demiurgi — preoblikovalci kaosa v kozmos. Pravi Bog ustvarja iz nič. Ta misel je takó nenavadna in tako »revolucionarna«, da se je tudi med nastajanjem svetega pisma le postopoma uveljavila v vsej svoji čistosti in jasnosti. Njen pomen je izredno daljnosežen. Ko Bog ustvarja svet, nima pred seboj ničesar, kar bi preoblikoval in mu dal podobo v kakem ljubečem ali neljubečem boju z njim. *Stvarjenje ni spopad in še manj tekmovanje, ampak nesebičen dar in milost.* Če torej Bog ustvarja iz nič, daje on — po svoje — vse, kar kakšno bitje je, predvsem pa to, *da sploh je.* Da bi bil torej človek to, kar je, mu ni treba nastopiti proti Bogu, temveč bo z Bogom tembolj v soglasju, kolikor popolneje bo uresničil vse svoje sposobnosti. V vernosti in duhovnosti, ki se napaja iz svetopisemskega religioznega izkustva, ni nobenega moralnega razloga za prometejstvo. Bog se je razodel kot absolutni stvarnik, odrešenik in izvor vsega, ki daje vse in na koncu celo *sam sebe*, zato mu ni treba *ničesar krasti*. Kolikor pa se je kdaj krščanska vernost spridila in je prikazovala Boga kot varuha in zaščitnika izkoriščevalskih slojev, se je odtujila tudi sama sebi in jo mora imeti teologija sama za sprevrnjeno in iznakaženo religioznost.

Idealistični izvor Marxove hipoteze o bistvu in izginotju vernosti

Če gornje trditve držijo, se zastavlja kočljivo vprašanje, kako je mogel priti K. Marx do svoje hipoteze o vernosti kot odsevu izkoriščevalskih družbenih razmerij, o konkurenčnem razmerju med Bogom in človekom in podobno.

Pri tem se seveda lahko sklicujemo na zgodovinski položaj in družbene razmere takratnega časa. Predvsem protestantska (pietistična) teološka misel in splošna cerkvena praksa sta bili takšni, da sta lahko ustvarili videz, da vernost ovira človeški razvoj in napredek in ne dela drugega, kot da opozarja človeka na njegovo grešnost, nesposobnost in vsestransko ničvrednost.

Protestantska teologija je vse do današnjih dni gledala na človeka avguštinsko pesimistično. Avguštinizem je zaznamovan z nekakšno črnogledostjo, to pa je nato protestantizem še stopnjeval, tako da na koncu ni videl v človeku nič drugega kot sam nič in greh. Občutje človeka zgodnje industrijske tehnološke družbe, ki je evforično doživljal prve vidnejše uspehe svoje »ustvarjalnosti«, se zato nikakor ni moglo ujemati z avguštinskim in protestantskim pesimizmom. Družbeno in politično zadržanje večjega dela katoliških uradnih cerkvenih krogov pa, žal, tudi ni praktično postavljalo teorije o konkurenci med vernostjo in humanizmom na laž.

Vendar vse te in mnoge druge zgodovinske družbene in politične okoliščine ne razložijo edinstvene Marxove radikalnosti, odločenosti, doslednosti in nepopustljivosti v njegovem odklonilnem stališču do religije in kritiki *sleherne* oblike vernosti. To potezo Marxove teorije in poznejšega marksizma je treba vzeti takšno, kot je, in ji brez podcenjevanja gledati v oči. Njene korenine pa so v zadnji stopnji vendarle tam, kjer ima svoj pravi izvor velik del marksizma kot teoretične zgradbe: v nemški idealistični filozofiji, predvsem v heglovstvu, od katerega je tudi L. Feuerbach v celoti odvisen. Marx je bil najprej mladoheglovec, in to v svojih najbolj odločilnih mladeniških letih. V svojem razmerju do vernosti ni heglovstva nikoli popolnoma prerasel. Zato Marxove kritike religije ne bomo doumeli, če jo bomo razlagali *samo* kot kritiko takratne zgodovinske, torej prigodne in časovno pogojene povezanosti med tronom in oltarjem. Tudi to je res, vendar ni vse in ne razloži radikalnosti Marxove kritike religije, njegove zahteve po odpravi sleherne religioznosti ali vsaj pričakovanja, da bo sleherni religioznost izginila. Radikalnost in ostrina Marxove kritike religije je pogojena s Heglovim pojmovanjem tesne zveze med absolutno *religijo* — krščanstvom, absolutnim *znanjem* — njegovo filozofijo in absolutno *državo*, o kateri pa je zelo težko reči, da jo je Hegel videl v pruski državi, čeprav nekateri razlagalci to trdijo in je res verjetno, da je Heglova Filozofija prava »servilna knjiga«. ¹⁸ Toda brez Heglovega načela iz predgovora k Filozofiji prava: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist

¹⁸ Razprava o tem, ali je bil Hegel filozof restavracije ali pa filozof zmernega napredka in celo liberalizma, še ni končana. Medtem ko ga imajo eni za utemeljitelja takšnega totalitarizma, kot se je dokončno razcvetel pod Hitlerjem (prim. H. Kiese-wetter, Von Hegel zu Hitler, Hamburg 1974, 35. 475), in jim pri tem ne manjka dokazov za podkrepitev svojih stališč, se vendar večina sodobnih poznavalcev Hegla strinja s tem, da je bila Heglova teorija o državi — kot ves njegov sistem — dovolj dvoumna, da je bila lahko izhodišče različnih političnih teorij. Lahko rečemo, da se danes večina Heglovih poznavalcev strinja, da je bila za svoj čas, za čas restavracije po dunajskem kongresu, Heglova državniška teorija vendarle napredna. Heglova politična teorija ni teorija restavracije stare, predrevolucijske absolutistične monarhije, ampak je »napredna teorija ustavne monarhije. Toliko je tudi teorija, ki vsebuje postulate liberalizma« (H. Lübbe, Politische Philosophie in Deutschland, München 1974, 50).

vernünftig«¹⁹ (Kar je pametno, je stvarno; in kar je stvarno, je pametno), v katerem je izražena vsa njegova filozofija in nakazana tudi njegova politično religiozna in filozofska sinteza, si je težko predstavljati Marxov odnos do vernosti. Marx namreč ni samo kritik Heglove hkratne identifikacije in redukcije krščanstva na državo in spekulacijo, temveč še bolj in še globlje Heglov pristaš. Mislim, da ima popolnoma prav K. Löwith, ko pravi: »Marx v svoji Kritiki Heglove filozofije prava ne oporeka Heglovemu načelu, temveč samo temu, kako sta konkretno izpeljani enost razuma in stvarnosti in enost splošnega bistva in posamičnega bivanja.«²⁰

Nasproti Heglu Marx ne zahteva nič bistveno drugega kot to, da mora filozofija postati stvarnost, medtem ko je Hegel zahteval, da mora stvarnost postati filozofija. Obema pa je skupno načelo iz Predgovora k Heglovim Očrtom za filozofijo prava. »Kajti Heglovo načelo o enosti razuma in stvarnosti in o sami resničnosti kot o enosti bistva in biti je tudi Marxovo načelo,« pravi drugod isti K. Löwith.²¹

Načelo o enosti in istosti razumnosti in stvarnosti je eno pomembnih izhodišč tudi Marxove kritike religije. Po njegovem je religija vzniknila iz nerazumne stvarnosti, zato bo izginila, ko bo razum kot absolutno znanje in še bolj kot absolutna praksa postal »vse v vsem«, se pravi, ko bo stvarnost razumu v celoti prosojna. »Verski odsev resničnega sveta lahko vobče izgine šele tedaj, kadar odnosi praktičnega vsakdanjega življenja ljudem dan za dnem kažejo prozorno razumne odnose med njimi ter med njimi in naravo.«²² Religija se torej pojavlja zato, ker življenje ni *docela* logično. Predpostavlja se torej, da je življenje lahko *docela* prosojno razumu in da mora takšno tudi biti. Pri tem seveda ne moremo postaviti pod vprašaj upravičene zahteve po logičnosti, doslednosti in razumnosti zasebnega in družbenega življenja. Če Marx zahteva tako logiko, ki bo sposobna izriniti tudi vernost, pomeni, da zahteva *absolutno logiko*. Samo absolutna logika lahko izrine vsako drugo absolutnost. Absolutna logika pa je idealistična logika. Ta prav gotovo ni edini, je pa pomemben izvor Marxove teorije in kritike religije, pa tudi nekaterih poznejših iznakaženj marksizma.

Nemški idealizem se je namreč trudil povezati vse, kar obstaja in kar je predmet naše zavesti, v popoln sestav. Heglu je uspelo sestaviti sistem,

¹⁹ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede. Vendar pa je treba pri tem vedeti, da Heglov izraz »wirklich«, stvaren, ni isto kot tukaj in sedaj uresničen. To, kar je v polnem pomenu besede, to kar je prava resničnost in stvarnost in kar je lahko edino tudi razumno, je *celota*. Ta celota je tudi pogoj in resničnost svobode, ne pa osamljeni posameznik. Tudi filozofija je misel celote (prim. K. Rothe, Selbstein und bürgerliche Gesellschaft, Bonn 1976, 197). Do prave resničnosti pridemo samo v celoti, totaliteti. Tu pa postane jasno, zakaj je takšna filozofska misel lahko vedno bila totalitaristično interpretirana, saj se nagiblje k totalitarizmu.

²⁰ Die hegelsche Linke. Ausgewählt und eingeleitet von Karl Löwith, Stuttgart — Bad Cannstat 1962, 21.

²¹ K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1950, 109.

²² K. Marx, v op. 12 n. d., 92.

kjer je vse od znotraj povezano drugo z drugim in je drugo drugemu *popolnoma sorazmerno*, se pravi dialektično. S tem je onemogočena — vsaj teoretično — vsaka religioznost, ker takšen sistem ne dopušča nobene presežne, nesorazmerne, nepogojene, nedialektične, absolutne in neskončne resničnosti, nobenega »osebnega«, od tega sveta neodvisnega Boga. Zato je Hegel pojmoval vernost kot nižjo in prehodno, preseženo stopnjo življenja absolutnega Duha, njegovega absolutnega védenja. Naj ob tem samo mimogrede opozorim, da je že iz povedanega dosti razvidno, kako nesmiselno je enačiti vernost z idealizmom. Idealizem, ki *enači* stvarnost z idejo, z razumnostjo, pripelje prej ali slej do panteizma, ateizma in »metafizičnega« materializma, v politiki pa zaradi svoje namišljene pravice do absolutnega znanja, do diktature in totalitarizma.

Vpliv nemškega idealizma je čutiti še v nekih drugih Marxovih izjavah o religiji. Nemška romantika in za njo idealistična filozofija sta mitologijo in vso religiozno simboliko pojmovali izključno *estetično*. Religiozni simboli in mitološke zgodbe niso bili za njiju drugega kot *predstave*. Kot takšne niso imele drugega smisla in druge vloge, kot da zelo nepopolno izražajo obče filozofske in moralne resnice, ki jih filozofija lahko ustrezno izrazi v obliki *pojmovnega védenja*. Zato je filozofija nad religioznostjo. Tako sta nemška romantika in nemški idealizem nadaljevala tisto estetizacijo mitologije in religije, ki se je začela že v Grčiji, se razvijala v Rimu (Ovidove Metamorfoze), nato pa dosegla svoj vrhunec v renesansi in evropskem klasicizmu. Estetizacija mita pomeni redukcijo mitičnih predstav na lepo in umetniško, brez vsake relevantnosti na ontološkem področju, tam, kjer se človek vprašuje po zadnjih globinah vesoljne stvarnosti. Romantični in idealistični estetizem ne vidi nobenega globljega sporočila in posebne umestnosti mitične in religiozne simbolike nasploh. To se je začelo dogajati že v starem Rimu. Ko pa so bogovi ostali samo še upodabljajoča umetnost in literatura, so bili mrtvi za religioznost in so morali kaj kmalu izginiti ter se umakniti prihajajočemu krščanstvu.²³

Nemška romantika in idealizem²⁴ sta vso religiozno simbolično in predstavno izrazje zvedla na estetično razsežnost. Glede na razsvetljenstvo, ki je v mitologijah videlo samo bajke in pravljice, je bil to korak naprej. Vendar pa nista razumela, da je takšna govorica nujna in nenadomestljiva, kajti presežna stvarnost, ki jo imenujemo Bog, ne more biti predmet pojmovnega in dialektičnega absolutnega znanja. Nobeno védenje ne more bolj ustrezno dojeti in izraziti njegovo skrivnost, ki je neobvladljiva. *Nemški idealizem je vsakršno skrivnost, ki bi bila onstran sistema celotne stvar-*

²³ Prim. L. Dupré, *L'autre dimension*, Paris 1977, 127—128.

²⁴ Ko govorim tukaj o nemškem idealizmu, ne vključujem Schellinga. Njegova filozofija mitologije je manj redukcionistična kot se navadno misli. (Prim. X. Tillette, Schelling: la mythologie expliquée par elle-même, v: *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris 1977, 52—53).

nosti, kratko in malo zanikal. Zato ni mogel uvideti, da se religiozno čutenje in doživljanje izraža v simbolih prav zato, ker simbol ali znamenje že po svoji naravi vedno kaže onstran samega sebe na stvarnost, ki jo zelo nepopolno izraža.²⁵ Popolno enačenje razumnosti (pojmovnosti) in stvarnosti se je nujno odreklo vsemu, kar ni pojmovno, jasno in razločno pojmljivo. Zato religiozni simboliki ni ostalo drugega, kot da je postala oblika umetnosti, kjer so upodobitve, slike, predstave in znamenja same sebi namen. Njihov smisel je v njihovi lepoti.

Posledica estetizacije religiozne simbolike in izrazja je bila, da je vernost obveljala za olepševalno idealizacijo tukajšnjega življenja, za njegov odsev ali pa za predstavo ponazoritev vsega tistega, kar se da s pojmi celo ustrezneje izraziti. Religiozna simbolika in mit sta izgubila svojo nenadomestljivo vlogo in pomen. Razsvetljenstvo, romantika in idealizem niso za *religiozno simboliko* iskali nobene presežne stvarnosti. Niso dopustili, da bi jih to izrazje usmerjalo prek samega sebe k neizraznemu, nedoumljivemu in nepojmljivemu. Zato tej simbolični govorici niso prisodili drugega pomena in smisla kot to, da je bila *odsev* tega sveta in njegovo *estetično* olepšanje, ali pa celo pomanjkljiva in nepopolna upodobitev. Osnova in izhodišče pa sta jasna: prepričanje, da ni in ne more biti nobene onstranske, nadrazumne in neizrekljive, skrivnostne in presežne Resničnosti, *saj je vse, kar je razumno, stvarno, in kar je stvarno, razumno.*

Sedaj postane veliko bolj razumljivo, kakšen je pomen in kakšno ozadje znanih Marxovih besed o religiji, kjer pravi, da je religija »duhovna aroma« tega sveta, da je »svetniški sij« te solzne doline, da je »imaginarno cvetje na okovih«, ki jih v sedanjih razmerah nosi človek, in »svetniška podoba človeške samoodtujitve«. Izginilo je »onstranstvo resnice«, zatrjuje Marx.²⁶ S tem spominja na stavek iz uvoda k tisti Heglovi knjigi, ki jo neposredno kritizira, k Očrtom za filozofijo prava, kjer enačuje Hegel, kot smo že omenili, stvarnost in razumnost, kar pomeni, da načelno priznava samo tostranstvo popolnega sistema tega sveta in njegove logike. Religija torej ni nič nezvedljivega, nič izvorno človeškega in nič radikalno pristnega. Njenega ustreznega predmeta ni: ni pravega in bistvenega onstranstva. Nemški idealizem in romantika sta skrčila religijo na estetiko; marksizem je ta proces redukcije samo dopolnil in izpeljal do konca, ko je religijo, moralo, filozofijo in estetiko skrčil na odsev proizvodne prakse in celotnega družbenega življenja.

²⁵ Simbol je več kot samo predstava. Simbol pravzaprav ne kaže samo prek samega sebe, temveč že uvaja v stvarnost, ki ji sam tudi pripada. Simbol ni samo ponazoritev. (Prim. D. Dubarle, *Pratique du symbole et connaissance de Dieu*, v: *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris 1977, 212—215.)

²⁶ K. Marx — F. Engels, v op. 3 n. d., 191—192.

Tudi če se vedno bolj uveljavlja misel, da je marksizem po svojem bistvu teorija in praksa razrednega boja za socialistično preoblikovanje družbe, ne pa poseben svetovni nazor ali celo nekakšna antireligija, ima v marksizmu — vsaj do sedaj — ateizem pomembno vlogo. Velika večina marksistov še danes misli, da bi bil z odpovedjo ateizmu in materializmu marksizem bistveno okrnjen. Ker pa to dejstvo vendarle ovira sožitje med vernimi in nevernimi, kolikor so ti slednji tudi marksisti, nam zahteve in potrebe večjega sodelovanja in medsebojnega zaupanja narekujejo, da iščemo ne samo pragmatične in praktične politične rešitve, ampak tudi trajnejše in načelne, se pravi nazorske, ideološke in filozofske. Med te je treba uvrstiti dokaj novo in zelo pomembno misel, da *marksistični ateizem ni teza ali dogma, ampak samo hipoteza*. Trditev, da bo s socialističnim preoblikovanjem družbe skupaj z drugimi odtujitvami odmirala tudi religija, bi naj bila samo pogojna, samo hipotetična. Dokončno naj jo potrdi ali ovrže prihodnost, se pravi veliki družbeni eksperiment, ki se imenuje trajno socialistično in komunistično revolucioniranje družbe pod vodstvom njenega najbolj avantgardnega dela, partije. Trditev, da je marksistično stališče do religije samo hipoteza, je pomembna sprememba v marksističnem odnosu do vernosti. Vendar pa je to svojevrstna hipoteza, zato hipotetičnost takega marksističnega ateizma ni enaka in ni istorodna s tako imenovanim metodičnim ateizmom naravoslovnih in družboslovnih znanosti kot takih. Naravoslovni, metodični ateizem znanosti lahko imenujemo *hevristični ateizem*. Ko znanstvenik raziskuje in rekonstruira naravna dogajanja, hoče shajati brez podmene ali hipoteze o Bogu. Tudi laični politik shaja pri svojih političnih odločitvah brez teoloških interpretacij zgodovine in njenega smisla. Marksistični ateizem pa je tudi kot revolucijska hipoteza nekaj drugega kot metodični ateizem znanosti ali politični laicizem. To vidimo tudi po tem, da od članov avantgardne skupine — komunistične organizacije — zahteva, da morajo biti tudi »v svojem srcu« ateisti.²⁷ Kaj takega se za znanstvenost od znanstvenikov ne zahteva in tudi ne od zgolj laičnih politikov. Razlog je v tem, da je marksistični ateizem *programska* hipoteza in je *del* vseobsežnega akcijskega, dinamičnega in delovnega programa. Če

²⁷ Marksistično odklanjanje vernosti se ne more upravičevati z zahtevo po znanstvenosti. Znani biolog J. Rostand pravi: »Eni verujejo v Boga, jaz ne verujem, vendar pa delamo enako, po natanko istih metodah. Poznam verne znanstvenike, ki delajo zelo drzne poskuse. Nobene razlike ni videti med tem, kar dela veren, in tem, kar dela neveren znanstvenik, medtem ko je kakšna razlika mogoča med tem, kar dela marksističen, in tem, kar dela nemarksističen znanstvenik. Vera ustvarja med znanstveniki manj razlik kot pa marksizem« (Iz razgovora o knjigi Ch. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non...*, Paris 1973, 53). Treba pa je pripomniti, da misli z marksističnimi znanstveniki J. Rostand predvsem sovjetske znanstvenike. Povsem drugačno je marksistično mnenje o usposobljenosti vernika za drzno, se pravi avantgardno revolucionarno družbeno delovanje. F. Šetin pravi: »To, da ZK ne sprejema v svoje vrste vernikov,

znanstveni metodični ateizem ukazuje: »Raziskuj naravne pojave, kot da boga ni!«, ukazuje marksistični programski ateizem: »Preoblikuj družbo ne samo kot da boga ni, ampak tudi tako, da bo vera vanj postopoma izginila! Mogoče bo vernost kljub temu ostala, kar bo pa presenetljivo. Če bo ostala ali če hoče obstati, naj se prilagodi socialističnemu čutenju in marksističnemu nazoru.« V nobenem primeru pa se marksizem ne bo oziral na religijo ali jo upošteval. Širil bo svoj materialistični nazor, vero bo toleriral in bo prenašal njeno navzočnost samo toliko, kolikor ne bo preveč glasna v svojih zahtevah in preveč vplivna s svojim nazorom. Glede na svoj vpliv in na svojo navzočnost mora postati ali ostati manjšina.

Marksizem še vedno vztraja pri svojem lastnem svetovnem nazoru, pri svojem materializmu in ateizmu, ki ju pojmuje kot nepogrešljivi in nena-domestljivi del samega sebe, četudi ne za najbolj bistvenega. Pri vsem tem pa se vidi, da ne gre samo za nekakšno zgodovinsko pogojeno antipatijo ali zamero, ne gre samo za posledico krščanske zadolženosti zaradi njegove neučinkovitosti in nemoči pri reševanju pekočih in krivičnih družbenih redov in ustrojev. Na sedanji stopnji razvoja marksističnega nauka o religiji se vernost ne more tako rehabilitirati, da bi lahko bila enakovreden ideološki ali svetovnonazorski socialistični element. To pa je v zadnji stopnji pogojeno z dejstvom, da pojmuje marksizem družbenopolitično in družbenoekonomsko dejavnost kot absolutno dejavnost, ki ji morajo biti nato podrejene vse druge dejavnosti. Vse druge dejavnosti se opravičujejo v zadnji stopnji — samo v zadnji stopnji seveda, a v zadnji stopnji vendarle — s svojim pozitivnim prispevkom k družbenoekonomski dejavnosti, s katero se torej začne in sklone vase zaprt splet človeške dejavnosti. V nobenem primeru ni marksizem pripravljen upoštevati možnosti, da bi bil zadnji smisel človeškega življenja in njegove dejavnosti še kaj drugega poleg te dejavnosti same, poleg te celote, znotraj katere je človek. V tem je marksizem še vedno pod vplivom Heglovega idealizma in samo zato je lahko tako ambiciozen, da včasih misli, da ima absolutno znanje o človeku in ve za absolutno dejavnost, s katero to absolutno znanje tudi udejanja. Svoja izhodišča ima za absolutni kriterij, to pa so izhodišča njegove družbeno razredne in ekonomske analize. Zadnje obzorje resničnosti in moralnosti sta po njegovem dialektika razrednega boja. V to luč postavlja tudi

samo dokazuje, da je zvesta marksizmu kot celoti. ‚Brez nje ne bi mogel‘ pravi V. Rus, ‚uresničiti svojega deleža v sodobnem preporodu človeštva, ki je tako obsežen in zapleten, da zahteva prav tako celovitost‘ (Delo, 21. oktobra 1978, 25). Medtem ko na istem mestu J. Rostand še dodaja: »Nikoli nisem videl vernih znanstvenikov, ki bi jih njihova vera hromila« (v njihovi znanosti, T. S.), pa je B. Kidrič že leta 1942 zatrjeval v razpravi o mestu krščanskih socialistov v revoluciji: »Ne moremo ločiti nazora od politike. . . . Ne izključujemo, da postanejo krščanski socialisti revolucionarji v smislu socialne revolucije. Jasno pa je, da avantgarde socialnega boja ni mogoče graditi na čem drugem kot na dialektičnem materializmu« (Dokumenti ljudske revolucije v Sloveniji II, Ljubljana 1964, 260).

vernost. Njeno primernost ali neprimernost določa samo s temi merili. Zato tudi sam določa, kdaj je religija pristna, kdaj pa je popačena v klerikalizem, kdaj ji je treba »stopiti na prste« in ji »pristriči peruti«, kdaj pa lahko dobi pravico pod njegovim soncem. Vernost je pripravljena blagohotno prenašati, kolikor se je ta pripravljena podrediti njegovim pogledom, nikakor pa ni pripravljen deliti z njo nobene avtoritete, tudi moralne in idejne ne.

Marksizem bo tako dolgo nezaupljiv do vernosti, dokler ga bo prevečevalo — v jedru idealistično — hrepenenje, da zaobseže in obvlada vso stvarnost v celoti, totalno in brezpogojno. Marksistični ateizem je v svojem zadnjem jedru, ki ga dela nadčasovno, nadzgodovinsko povezanega z njim, in v svoji radikalni kritiki religije še pogojen z ostanki idealizma. Zato smemo in moramo — za marksistična ušesa nenavadno — reči: *marksizem bo opustil svojo navezanost na ateistični materializem, ko bo do konca opustil svoj idealizem*. Njegov materializem ni nasprotje idealizma, temveč samo zakrinkano nadaljevanje. To, kar jasno združuje enega in drugega, je njun ateizem, kolikor *izvira iz idealističnega pojmovanja celote ali totalitete*. Prav ta idealizem je tudi odgovoren za pojave marksističnega totalitarizma, kot je bil na primer stalinizem.

Marksističnemu ateističnemu materializmu stoji nasproti vera kot vera v obstoj Neskončnega in Skrivnostnega, vera v presežnega in v tem, ontološkem in ne samo časovnem smislu onstranskega Boga. Te vere v onstranstvo je ni treba biti prav nič sram in bilo bi katastrofalno, če bi jo zaradi očitkov o zagledanosti v onstranstvo začela tajiti, puščati ob strani ali omalovaževati. Brez odprtosti Onstranstvu ni več vere. Smisel te vere pa je med drugim tudi v tem, da prepoveduje vsako totalitaristično, vseobsegajoče zaključevanje in »zadržnjenje« stvarnosti v celoti in vsakega posameznika. Vera v neskončnega Boga je tudi vera v »neskončnega« človeka, ki prav zaradi svoje osebnosti in podobnosti Bogu ne more nikoli biti zreduciran na goli del celote in ga ni mogoče z vidika celote obvladati in celoti podrediti.²⁸ Vera v osebnega Boga je vera v človeško osebnost in subjektivnost. S tem pa se vera veliko bolj približa najsvetlejšim socialističnim idealom kot idealistično-materialistično ateistično izključevanje vsake korenite odprtosti v neskončnost in s tem Neskončnosti, Transcendence in Skrivnosti same.

²⁸ Kako bi se morala vernost upirati vsakemu totalitarizmu — torej tudi svojemu lastnemu integrizmu — je zelo dobro dojel in izrazil danes že znani judovski filozof E. Lévinas: »Če se totaliteta ne da konstituirati, je to zato, ker se Neskončnost ne da integrirati. Totalizacije ne onemogoča nezadostnost jaza, temveč Neskončnost drugega. ... Totaliteta in zaobjetje biti ali ontologija nista v posesti zadnje skrivnosti biti. Religija, kjer obstaja razmerje med Istim in Drugim kljub nemožnosti Vsega — Ideja Neskončnega — je poslednja struktura« (Totalité et Infini, La Haye 1971, 52—53). Globlja kot vzajemnost, sorazmernost in dialektičnost bitij, na osnovi česar je mogoče zgraditi popoln sistem, je izvornost, nesorazmernost in radikalna drugačnost vsakega človeka. Ta ima svoj zadnji temelj v drugačnosti, se pravi neskončnosti Absolutnega, Boga.

Povzetek: Tone Stres, Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom

Dialog med marksisti in kristjani zahteva, da tudi kristjani vedo, za kaj gre v marksistični kritiki vernosti. Ta kritika ima veliko povodov, med katerimi so mnogi zgolj zgodovinsko pogojeni. Treba pa je vedeti tudi za tiste, ki imajo strogo nazorski pomen, kajti še vedno je tudi marksistični materialistični nazor pomemben in marksisti se mu ne mislijo odreči. Pri tem pa je treba biti posebej pozoren na heglvske, idealistične izvore tega materializma, kajti samo zaradi nekaterih idealističnih primesi je mogoče biti dialektični materializem do religije tako načelno odklonilen.

Zusammenfassung: Tone Stres, Herkunft und Wesen der weltanschaulichen Unterschiede zwischen dem Christentum und Marxismus

Die marxistische Kritik der Religion ist mit der marxistischen, d. h. materialistischen Weltanschauung eng verbunden. Der dialektische Materialismus ist aber Erbe des Hegelianismus und insoweit ist auch die marxistische Kritik der Religion mit einer aprioristischen Ablehnung der Religion identisch.

Résumé: Tone Stres, Les sources et l'essence des divergences philosophiques entre le christianisme et le marxisme

La critique marxiste de la religion est étroitement liée à la conception matérialiste du monde, à la vision, qui a ses racines dans l'idéalisme hégélien. Ce n'est qu'à partir de certains postulats idéalistes qu'on peut comprendre pourquoi la vision marxiste du monde est restée fondamentalement athée et ne peut pas s'accorder à une coexistence pacifique avec la religion.

Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka

Dne 26. julija 1978 se je v Angliji rodila Louise Patricia Brown, ki je bila spočeta zunaj materinega telesa — v retorti.

Zakonca Brown zaradi neodstranljive blokade v ženinem jajcevodu nista mogla dobiti otrok. Močno pa sta si jih želela. Prosila sta za pomoč ginekologa Patricka Steptoeja in fiziologa Roberta Edwardsa, ki sta se že več let družno ukvarjala s prenosom jajčeca, osemjenega v retorti, v maternico.

Znanstvenika sta v bistvu napravila naslednji biotehnični postopek: v retorti sta oplodila ženino jajčece z moževim semenom, z ustreznimi sredstvi sta pripravila ženino maternico za sprejem tako dobljenega zametka, zametek sta prenesla v maternico in s primernimi posegi spremljala njegov razvoj. Do Brownovega primera so se jima vsi podobni poskusi ponesrečili: otrok, spočet v retorti, se ni rodil.

Prva poročila zatrjujejo, da se je plod v maternici normalno razvijal in je rojena deklica povsem normalna. Patricia Brown je prvi (znani) rojeni človek, ki je bil spočet zunaj materinega telesa. To dejstvo je zbudilo veliko pozornost svetovne javnosti in upanje tistim zakoncem, ne ravno redkim, ki po naravni poti ne morejo priti do otrok, npr. zaradi zraščenosti jajceveda, vaginizma, oligospermije, nezmožnosti ejakulacije. Povzročilo je tudi mnogo razprav strokovnjakov za antropološka in moralna vprašanja.

Kako katoliški moralni nauk ocenjuje umetno poseganje v nastajanje novega človeškega življenja? Kaj pravi k primeru Brown?

1. Izrazoslovna in zgodovinska pojasnila

Zaradi plastičnosti problema in boljšega razumevanja katoliškega nauka o omenjenem vprašanju je potrebno nekaj pojasnitev. To storimo tudi zato, ker pri moralistih ni enotnega izrazoslovja v zvezi z našim vprašanjem. Za označitve se bomo odločili po kriteriju jasnosti, čeprav bi pri tem morali tvegati kakšno izvirnost.

a) Najprej je treba dobro ločiti spočetje z naravnimi rodilnimi snovmi, torej z ženskim jajčecem in moško semenčico, od spočetja z nenaravnimi snovmi, to je oploditev naravnega ženskega jajčeca z mehaničnimi in kemičnimi sredstvi (partenogeneza). Le-ta se je pri živalih že posrečila, morda že tudi pri človeku; vsekakor jo pri ljudeh poskušajo.

Spočetje z naravnimi rodilnimi snovmi bomo imenovali *„umetno osemenitev“*, ono z nenaravnimi pa *„umetno oploditev“*.

b) Ko uporabljajo naravne rodilne snovi, moramo razlikovati med spočetjem, ki se zgodi s pomočjo biotehničnega posega v ženskem telesu, in tistim, ki se izvrši v laboratoriju. Prvo vrsto spočetja nekateri imenujejo umetno osemenitev, drugo pa umetno oploditev, npr. znani moralist J. Fuchs.¹ Moralisti nemškega jezikovnega področja navadno obema spočetjema pravijo umetna oploditev, teologi romanskega pa se zavzemajo za izraz umetna osemenitev. Mi predlagamo za spočetje v ženskem telesu izraz *„notranja umetna osemenitev“*, za spočetje zunaj ženskega organizma pa *„zunanja umetna osemenitev“*.

Prva notranja umetna osemenitev se je pri živalih posrečila L. Spallanzaniju leta 1780. Danes jo, kot je znano, na široko uporabljajo. Že pet let pozneje pa je Thouretu uspela tudi notranja umetna osemenitev pri poročeni ženski s semenom njenega moža. S to osemenitvijo pomagajo strokovnjaki zakoncem, pri katerih ne more priti do spočetja po normalni poti, npr. zaradi nezmožnosti moževe penetracije.

c) Dalje je treba skrbno ločevati tisto umetno osemenitev, naj bo notranja ali zunanja, pri kateri se osemi jajčece zakonske žene s semenom njenega moža, od tiste, pri kateri se jajčece poročene ženske osemi s semenčico tujega moškega ali jajčece samske ženske s semenom nekega moškega. V prvem primeru imamo *homološko umetno osemenitev*, v drugem pa *heterološko umetno osemenitev*.

Prvo znano heterološko notranjo umetno osemenitev je izvedel leta 1884 zdravnik Pancoast. Danes ni več ravno redka. Tudi pri nas jo uporabljajo. Želijo jo npr. ženske, ki se ne marajo poročiti, rade pa bi imele otroke, ali nekateri zakonci, če je mož popolnoma steril. Obstajajo celo t. i. semenke banke, kjer hranijo sperme moških v globokem zamrznjenju, da lahko ženske med njimi izbirajo s pomočjo katalogov, v katerih so biološki opisi dajateljcev.

č) Zdravnik D. Petrucci je 1961. v Bolgini kot prvi pripravil spočetje v retorti. Verjetno je bila to heterološka osemenitev. Zametek je čez nekaj dni »zaradi moralnih razlogov« uničil.

V primeru zakoncev Brown imamo homološko zunanjo umetno osemenitev.

¹ Prim. De castitate et ordine sexuali, Roma 1963, 164 sl.

2. Stališče cerkvenega učiteljstva in moralistov do homološke umetne osemenitve

a) *Cerkveno učiteljstvo zavrača homološko zunanjo osemenitev.* Že 1897. je Sv. oficij negativno odgovoril na vprašanje »Ali se sme uporabljati umetna osemenitev žene?«² Pij XII. je v govoru zdravnikom 1949. izjavil: »Kar pa zadeva umetno osemenitev v zakonski zvezi, je za sedaj zadosti, če spomnimo na naslednja načela naravnega prava: preprosto dejstvo, da se zaželeni uspeh doseže s tem sredstvom, ne opravičuje sredstva samega; prav tako ne more zadostovati za opravičenje zakonitosti umetno osemenitvenega postopka želja zakoncev, da bi dobili otroka, čeprav je ta želja popolnoma opravičena.«³ Dve leti pozneje je isti papež prepoved homološke zunanje osemenitve tako utemeljil: »Zakonsko dejanje je osebna dejavnost, je hkratno in neposredno sodelovanje zakoncev, ki po sami naravi izvrševalcev in po lastnosti dejanja izraža medsebojno podaritev in — po besedah sv. pisma — uresniči zedinjenje ‚v eno samo telo‘.«⁴ Nove elemente k utemeljitvi omenjene prepovedi sta prinesla Janez XXIII. in Pavel VI. Prvi v okrožnici Mater et magistra pravi: »Človeško življenje se predaja novim ljudem v osebнем in zavestnem dejanju; zato je to razmnoževanje vezano na svete, neomajne in nedotakljive božje postave, ki jih nihče ne sme prezirati ali kršiti. Zato so v tej zadevi nedopustne metode in sredstva, ki jih je dovoljeno uporabljati za razmnoževanje rastlin in živalih. — Človeško življenje mora vsakomur biti nekaj svetega, ker že od svojega izvora vključuje sodelovanje božje stvarilne moči. Kdor se torej oddalji od božjih postav, ne žali le samo božje veličanstvo ter ponižuje sebe in človeški rod, temveč tudi slabi najgloblje sile svojega naroda.«⁵ Pavel VI. dodaja: »Kakor človek nad svojim telesom na splošno nima neomejene oblasti, prav tako je nima iz posebnega razloga tudi ne nad svojimi rodilnimi sposobnostmi kot takimi, in to zaradi njihove notranje naravnave k porajanju življenja, čigar počelo je Bog.«⁶

Vsi pomembnejši katoliški moralisti resno upoštevajo nauk cerkvenega učiteljstva o homološki zunanji osemenitvi. Njegove utemeljitve za nedovoljenost te osemenitve so glede na sedanje spoznanje o porajanju človeškega življenja dovolj prepričljive, čeprav ne rešujejo vseh moralnih vprašanj, ki na tem področju obstajajo. Zaradi jasnosti povzemamo te utemeljitve: pravica zakoncev, da spočenjajo novo življenje s svojimi sposobnostmi; pravica novega človeškega življenja, da se poraja v medsebojni podaritvi zakoncev, da je sad osebne ljubezni staršev, saj so tako najbolj

² ASS, 29 (189—1897) 704.

³ AAS, 41 (1949) 560.

⁴ AAS, 43 (1951) 850.

⁵ Čl. 193—194.

⁶ Okr. Humanae vitae, čl. 12.

zagotovljeni njegova psihofizična integriteta, naravni razvoj in zdravje; narava spolnega dejanja, ki zahteva, da smisel porajanja in smisel zedinjenja zakoncev nista ločena; spoštovanje naravnih zakonitosti, ki jih je za porajanje življenja postavil Bog; velika možnost hudih zlorab z manipulacijo rodilnih snovi in s tem nevarnost za slabitev človeškega rodu.

Vendar pa številni moralisti opozarjajo, da obstoječi nauk cerkvenega učiteljstva o homološki osemenitvi ni nespremenljiv; gre namreč za redni in ne za nezmotljivi (dogmatični) nauk, gre za nauk, ki je sposoben razvoja, ker je pač odvisen od naravnih spoznanj. V okviru razlogov cerkvenega učiteljstva rešujejo moralisti predvsem vprašanje o pravici zakoncev do potomstva.

Nekateri znani teologi, npr. R. Egenter in F. Böckle, ne vidijo nedovoljenosti v postopku, kakršnega sta izvedla Steptoe in Edwards, če ni druge poti do zelo zaželenega otroka, če se postopek izvede moralno in strokovno ter je gotovo, da umetni poseg ne bo povzročil škode otrokovemu psihofizičnemu razvoju in zdravju.⁷ Pri tem podčrtujejo, kot npr. J. Gründl: »Najprej je treba dobro pomniti, da ne moremo vsega, kar je umetno, zaradi tega v moralnem smislu oceniti kot nenaravno in nemoralno. Nasprotno, oblikovanje tega sveta in osvajanje pa postavljanje narave v službo človeku se zgodi vedno znova z umetnimi posegi.«⁸ E. Chiavacci potem spomni na dejstvo: »Pri umetni osemenitvi, ki je res homološka, sta zedinjevalni in porajevalni namen (zakoncev) gotovo zadosti močna, celo močnejša kot v mnogih primerih naravnega porajanja. Otrok se zato rodi v obdanosti ljubezni in pričakovanja.«⁹ B. Häring, najuglednejši živeči moralist, ima podobne pomisleke: »Dokler ne moremo nuditi prepričljivih razlogov v okviru personalistične morale, moramo biti previdni z našo moralno sodbo, pa naj se naši tradicionalno pogojeni občutki še tako upirajo nenavajeni misli o umetni osemenitvi s semenom sozakonca. Res je, tukaj gre za primer manipulacije. Toda ta more biti izvršena v ozračju strokovnosti in more zakoncema pomagati, da sprejmejo lastno potomstvo v ozračju pristne ljubezni in medsebojnega spoštovanja.«¹⁰ Ko ima Häring pred očmi te razloge in poleg njih še nerešeno vprašanje o tem, kdaj dobi človeški zametek dušo, misli: »Danes še nismo v takšnem položaju, da bi mogli dati zaključno moralno sodbo« o homološkem spočenjanju v laboratoriju.¹¹ Končno pa ta moralist opozarja na veliko nevarnost desakralizacije naravnih dogajanj v porajanju življenja ter na nevarnost posledic za umetno spočete otroke;

⁷ Prim. Herderkorrespondenz, 1978, 459—462.

⁸ Zeugung in der Retorte — unsittlich?, v: Stimmen der Zeit, 1978, 679.

⁹ Problemi morali della manipolazione dell' uomo con particolare riguardo all' esperimentazione in embriologia, v: Medicina e morale III, 1970, 48.

¹⁰ Heilender Dienst, Mainz 1972, 85. Prim. J. Gründl, n. d., 680.

¹¹ Prav tam.

zato bi bilo treba postaviti umetnim posegom v porajanje življenja »jasne meje«. ¹²

b) Sedanji *nauk cerkvenega učiteljstva tudi ne dopušča vsake homološke notranje umetne osemenitve*. Vse njegove izjave, ki smo jih navedli za tovrstno zunanjo osemenitev, veljajo tudi za notranjo, če se le-ta zgodi brez vsaj nekega naravnega spolnega združenja zakoncev. Pri vsaki umetni osemenitev »je potrebno ne samo skrajna opreznost, pač pa jo je treba brez nadaljnega izključiti«, zahteva Pij XII. in nadaljuje: »Ko pa to pravimo, ne postavljamo nujno izven zakona uporabe umetnih sredstev, ki so namenjena samo za to, da olajšajo naravno dejanje ali da normalno izvršeno dejanje privedejo h koncu.«¹³ Cerkveno učiteljstvo tako dopušča samo umetna sredstva, ki pomagajo, da pride do spolnega združenja med zakoncema, npr. spolno vzburljivo tableto, ali pomagajo, da se izbrizgana sperma more v ženinem telesu združiti z jajčecem, npr. grezilo, aktivirajoče kemikalije, ter tako pride do naravne osemenitve. »Naravno dejanje«, o katerem govori papež, mora biti po mnenju mnogih moralistov vsaj t. i. copula ante portas (izbrizganje pred vhodom ženinega organa).

Zakonska notranja osemenitev s semenom, ki bi ga naravnost vzeli iz moževih mod ali ga dobili z moževo masturbacijo, po cerkvenem nauku ne bi bila dovoljena.

Številni sedanji moralisti pa skušajo utemeljiti moralno neoporečnost homološke notranje umetne osemenitve, pri kateri ni na razpolago naravnega spolnega dejanja zaradi neodpravljenih vzrokov, z razlogi, ki smo jih navedli, ko smo razpravljali o homološki zunanji osemenitvi; kajpada v primeru, da se moževo seme dobi na moralno dopusten način.

3. Stališče cerkvenega učiteljstva in moralistov do heterološke umetne osemenitve in umetne oploditve

a) *Vsako heterološko umetno osemenitev so cerkveno učiteljstvo in katoliški moralisti vedno imeli za nedovoljeno*. V njej so mnogi videli neko vrsto nečistovanja ali celo prešuštva.

Najpomembnejšo zavrnitev heterološke umetne osemenitve je izrekel Pij XII. v omenjenem govoru: »Brez izjeme je treba obsoditi izvenzakonsko umetno osemenitev kot nemoralno. Naravni in pozitivni zakon namreč določata, da porajanje novega življenja ne sme biti kaj drugega kakor sad zakonske zveze. Samo ta zveza varuje dostojanstvo zakoncev . . . Samo zakonska zveza zagotavlja dobro in vzgojo otroka. Zato ne more biti med katoličani nobene različnosti mnenj glede obsodbe umetne osemenitve zunaj zakonske zveze.«¹⁴

¹² Prav tam, 86.

¹³ AAS, 41 (1949) 560. Prim. AAS, 50 (1959) 732—740.

¹⁴ AAS, 41 (1949) 550.

Drugi razlogi cerkvenega učiteljstva in moralistov proti tej osemenitvi so razvidni iz citatov v zvezi z homološko osemenitvijo.

b) Po vsem, kar je bilo rečeno o umetni osemenitvi, je kar najbolj očitno, da tako *cerkveno učiteljstvo kot moralisti zavračajo vsako umetno oploditev kot skrajno nemoralno*, torej vsako spočenanje človeškega življenja, pri katerem uporabljajo namesto moškega semena umetno snov ali mehanična sredstva. Pri tej oploditvi ne gre več za pomoč človeški naravi, kar bi v širokem smislu mogli reči za umetno osemenitev, ampak za izrivanje te narave in s tem za škodovanje človeški naravi. Kakor je vsako naravno bitje manj popolno in manj vredno kot človek, tako je tudi z vsemi snovmi, ki hočejo nadomestiti človeške rodilne snovi. Brez teh snovi se morejo ustvarjati samo homunkulusi in monstri.

Sklep

a) Ko je svetovna javnost zvedela za uspeh Steptoeja in Edwardsa, je bila na splošno navdušena ob napredku znanosti. Velika večina je odobraval spočetje v retorti tudi zaradi zakoncev Brown, ki sta s pomočjo znanosti prišla do zaželenega otroka. To navdušenje in odobravanje se bosta ob rojstvu drugega človeka (15. jan. 1979), ki je bil spočet v retorti, najbrž utrdila. Pri tem pa svetovna javnost na splošno pozablja, koliko težkih moralnih in drugih problemov, npr. genetičnih, filozofskih, psiholoških, pravnih, je z obravnavanim spočetjem povezanih. Ne zaveda se dobro, koliko nevarnosti za človeka in človeštvo je združenih z umetnim poseganjem v porajanje človeškega življenja, npr. rasizem (strah pred uporabo umetne osemenitve v rasistične namene je bil eden važnih razlogov, da je Pij XII. tako odločno nastopil proti njej), ustvarjanje inteligentnih abulikov (ki bodo ubogljivo sredstvo v rokah diktatorjev in kriminalcev) ter drugih človeških pokvek, ne računa ta javnost z množico nemoralnih dejavnosti, ki se morajo narediti v zvezi z umetnim spočenjanjem (Petrucci je umetno spočeto človeško življenje ubil, ker ga ni mogel naprej razvijati, Steptoe in Edwards pa sta prav tako uničila veliko teh življenj, ker so se nenormalno razvijala v retorti ali v maternici), z izginjanjem čuta za svetost in skrivnost življenja, ki se z umetnim poseganjem v človeško porajanje močno pospešuje.

Nenaklonjenost cerkvenega učiteljstva umetni osemenitvi je dobro razumljiva vsakemu, ki vsestransko pozna njeno moralno problematiko. Ob primeru Brown je tudi mnogo znanstvenikov s področja antropoloških ved izrazilo, kot je znano, odklonilnost ali skrajno rezerviranost do spočetja v retorti.

b) In kako je treba razumeti neskladje med naukom cerkvenega učiteljstva in mišljenji mnogih uglednih moralistov glede umetne osemenitve?

Naloga moralistov je, da z znanstveno metodo, razmišljanjem, upoštevanjem novih znanstvenih dognanj itd. skušajo najti rešitve za nastale moralne probleme in tako s svojim delom pomagajo Cerкви in posebej cerkvenemu učiteljstvu pri iskanju popolnejše resnice in njenem besednem oblikovanju. K temu jih celo cerkveno učiteljstvo spodbuja, ko gre za njegov redni nauk.¹⁵ Pri tem pa morajo ohraniti spoštovanje do obstoječega cerkvenega nauka. Cerkveno učiteljstvo pa ima nalogo, da mišljenje moralistov sprejme ali zavrne ter izdeluje nauk, ki se ga mora krščansko ljudstvo držati.

Na področju moralnega ravnanja nas *veže nauk cerkvenega učiteljstva*, če kajpada obstaja, kakor je to primer pri umetni osemenitvi. Niso odločilna mišljenja moralistov. Dobro pa je ta mišljenja poznati, posebno če prihajajo od moralistov, ki so se v Cerкви uveljavili, ker nam morejo večkrat pomagati pri reševanju izjemnih moralnih problemov, posebno ko gre za t. i. perpleksne primere.

Povzetek: Štefan Steiner, Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka

Članek predstavlja razne vrste umetnega poseganja v človeško spočetje. Posrečeni poskus P. Steptoeja in R. Edwardsa služi pri tem za izhodišče. Avtor ocenjuje te posege v luči izjav cerkvenega učiteljstva in pomembnih moralistov ter opravičuje katoliško stališče.

Zusammenfassung: Stefan Steiner, Künstliche Besamung und Befruchtung vom Standpunkt der katholischen Morallehre

Der Beitrag stellt verschiedene Arten des künstlichen Eingreifens in die menschliche Zeugung dar. Der geglückte Versuch von P. Steptoe und R. Edwards dient als Ausgangspunkt. Der Verfasser bewertet diese Eingriffe im Lichte der lehramtlichen Verlautbarungen und der namhaften Moralisten. Die katholische Sicht wird gerechtfertigt.

Résumé: Štefan Steiner, Insémination et fécondation artificielles du point de vue de la morale catholique

L'étude présente les différentes méthodes d'intervention dans la conception de l'être humain. Elle prend pour point de départ les expériences réussies des professeurs P. Steptoe et R. Edwards. L'auteur juge ces interventions à la lumière des déclarations du Magistère de l'Eglise et des moralistes réputés, justifiant la position catholique.

¹⁵ Prim. CS 52,4 in okr. Humanae vitae, čl. 24.

Kako je z Marijino zaobljubo devištva pred oznanjenjem?

Ne gre za vprašanje, ali je bila Marija vedno devica ali ne. To kot katoličani verujemo. Čisto logično se nam zato zdi, da je Marija ob angelovem oznanjenju ali vsaj v zvezi z njim napravila vsaj sklep, da bo ostala zaradi Kristusa vedno devica. Gre za vprašanje, ali je Marija imela zaobljubo ali vsaj sklep devištva že pred angelovim oznanjenjem, in sicer kljub temu, da je bila s sv. Jožefom zaročena oziroma poročena, a ne še na skupnem domu.

1. Kaj nam pove sv. pismo?

a) Do nedavnega splošno mnenje

Marijino vprašanje angelu: »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?« (Lk 1,34) so do nedavnega splošno razlagali v smislu Marijine zaobljube ali vsaj sklepa, da ostane vedno devica. Od 12. stoletja naprej je bilo med katoliškimi teologi celo soglasje, da je imela Marija že pred angelovim oznanjenjem ne le sklep, temveč tudi zaobljubo devištva. Ta nauk je, kolikor je poznano, v neki velikonočni pridigi prvi učil sv. Gregor Niški,¹ štirideset let za njim pa ga je dobro utemeljil sv. Avguštín² in tako vplival na vso nadaljnjo tradicijo. Več teologov to mnenje še danes zagovarja. Smisel Marijinega vprašanja je po tem mnenju naslednji: Kako bom postala Mesijeva mati, ko sem trdno sklenila (naredila zaobljubo), da ne bom imela spolnih odnosov z možem?

Tisti, ki nasprotujejo temu mnenju, zastavljajo vprašanje: Zakaj pa je Marija bila sploh poročena z Jožefom? Zagovorniki prvega mnenja odgovarjajo: Marija se je poročila, ker je bilo pri Judih sramotno, če je dekle ostalo samsko. Globlji razlog pa je v tem, ker naj bi po božjem sklepu čudež spočetja ne bil takoj znan javnosti. Marija je morala biti zaročena

¹ Gregor Niški, v: PG 46, 1140 sl.

² Avguštín, De s. virg. 4: PL 40, 297—428.

oz. poročena z Jožefom, da bi je ne zadelo kako sumničenje, npr. da ima nezakonskega otroka, pa tudi zato, da bo za Kristusa dovolj preskrbljeno. Jožefova naloga je bila zakrivati skrivnost pred svetom, ko je za Kristusa storil vse, kar je očetova stvar, izvzemši sodelovanje pri spočetju. Zaroka oz. poroka z Jožefom ne izključuje Marijine zaobljube ali sklepa vednega devištva. Jožef je mogel spoznati Marijino zaobljubo (ali sklep) devištva in skupaj z Marijo je, pod vplivom božje milosti, tudi on napravil takšno zaobljubo. Bog, ki je Marijo in Jožefa za vzvišeno nalogo vnaprej pripravljaj, je mogel navdihniti misel na zaobljubo (ali sklep) devištva in na sklenitev zakonske zveze, ki bo ostala deviška. Edina možnost, da bi se zaobljuba vednega devištva sploh mogla uresničiti, je bil deviški zakon. Tudi v prvi Cerkvi je bilo precej zakonov, ki so bili sklenjeni zato, da bi zakonci mogli živeti deviško.

Marijino zaobljubo vednega devištva že pred angelovim oznanjenjem zagovarja tudi France Rozman: »Če Marijine zaobljube vednega devištva ni mogoče razbrati iz Lukovih besedi, še ni mogoče dvomiti o takšni zaobljubi. Sv. pismo ne posreduje razodetja samó z besedami, ampak celotno okolje, v katerega so vstavljene besede, posreduje božje sporočilo. Razodetje ni samo v besedah, ampak tudi v dejanskih okoliščinah, v katerih je živela Marija.

Marija je bila vsa odprta za Boga. To je pokazala s svojo popolno podrejenostjo Bogu. Sebe imenuje ‚deklo Gospodovo‘. Hotela je ostati vse življenje telesno nerodovitna, da bi bila bolj rodovitna v duhovnem življenju. Če gledamo na njen sklep s človeškimi očmi, se nam zdi nesmisel; če pa o njem razmišljamo s stališča odrešitvene zgodovine, ... uvidimo, da je bilo v Marijinem hotenem devištvu največ prostora za utelešenje njega, v katerem so blagoslovljeni vsi narodi.«³

b) Mnenje, da pred oznanjenjem Marija ni nameravala ostati devica

V novejšem času so mnogi katoliški eksegeti in teologi⁴ izrazili pomisleke zoper tradicionalno razlago Marijinih besed. Pravijo, da stara zaveza nikjer ne gleda v Bogu posvečenem devištvu višjega ideala kakor pa v zakonu. Tudi se jim zdi težko verjetno, da bi se Marija poročila, če je hotela ostati devica. Zato pred oznanjenjem niti trdnega sklepa ni imela glede devištva. To mnenje je prvi zagovarjal kardinal Kajetan.

³ F. Rozman, *Zveličavne resnice Jezusove mladosti*, v: BV 37 (1977) 517.

⁴ D. Haugg, *Das erste biblische Marienwort*, Stuttgart 1938; P. Gächter, *Maria im Erdenleben*, Innsbruck 1954; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V*, München 1955; isti, *Der Glaube der Kirche 2*, München 1970; K. Staab, *Das Evang. nach Markus und Lukas*, Würzburg 1956, K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers*, Düsseldorf 1967, 48 ss (ki navaja tudi druge: Romano Guardini, J. Schmidt, J. Weiger, J. Bauer, J. Schweiger, H. Kahlefeld, J. Auer); J. Ukmar, *Nauk o božji Materi ali mariologija*, Trst 1969, 94—100.

V slovenski izdaji sv. pisma, ki jo je založil lavantinski škofijski ordinarat v Mariboru (nova zaveza je izšla v Ljubljani 1961), je v opombi k Lk 1,34 rečeno: Marija je te besede izgovorila, ko je bila še zaročena, torej že Jožefova postavna žena, a še ne na njegovem domu. V času med zaroko in prihodom neveste na ženinov dom pa pri Judih tedanjega časa zakonsko občevanje med zaročencem in zaročenko ni bilo dovoljeno in je veljalo za nečastno. Marija je bila trdno odločena držati se tega pravila in med zaročno dobo ostati od moža nedotaknjena. S tega stališča je njena izjava, da »moža ne spozna«, t.j., ne živi z njim zakonsko, povsem razumljiva. Teže je misliti, da bi Marija imela obljubo ali trden sklep vednega devištva, kakor menijo nekateri cerkveni očetje in starejši eksegetje. Kajti vzgojena je bila v strogo judovskem duhu in je imela na zakon take poglede kakor takrat splošno vsako judovsko dekle . . . Z obljubo vednega devištva bi le težko privolila v zaroko z Jožefom.«

Drugemu mnenju se danes pridružuje vedno več eksegetov in teologov. K. H. Schelkle pravi, da je Marija razumela angela (Lk 1,31) v tem smislu, da bo takoj postala Mesijeva mati. Zato je razumljivo Marijino vprašanje: Kako se bo to zgodilo, ko zdaj v času zaročenosti ni skupaj z možem in ne živi v zakonu. Tedaj je Marija dobila tudi poklic in odločitev za devištvo zaradi Kristusa, za kar je bil šele sedaj pravi čas. V dostojanstvu Mesijeve matere je Marija izvolila in potrdila trajno devištvo. Marijino in Jožefovo devištvo je zaradi Kristusa. Drugega devištva tudi ni. Schelkle se sprašuje, ali ne bi bilo v nasprotju z zgodovino, če bi mislili, da sta Marija in Jožef izvolila devištvo zaradi Kristusa še pred Kristusovim učlovečenjem. Torej se je tudi Marija kot pobožna Izraelka vživela v življenjski red zakona. Že Romano Guardini je rekel, da je ura Kristusovega spočetja ura krščanskega devištva. Marijino devištvo, ki se je kot izrečen sklep rodilo šele v zvezi z angelovim oznanjenjem in spočetjem Kristusa, je prvo krščansko devištvo. Z Marijinim devištvom je bilo določeno tudi Jožefovo devištvo.⁵

Michael Schmaus tudi ugotavlja, da se danes teologi sprašujejo, zakaj se je Marija sploh zaročila, če ni hotela zakonsko živeti. Zato mnogi mislijo, da se je šele takrat, ko je sprejela nebeško sporočilo, odločila za deviško življenje. V tem trenutku se je brez pridržka in izključno postavila v službo božjega odrešenjskega načrta. V tej pripravljenosti je spočela božjega Sina tako v duhu kakor v telesu.⁶

c) Mnenje, da je pred oznanjenjem Marija imela le željo do devištva

Nekateri avtorji govorijo le o želji po devištvu, ki jo je Marija imela, a je na zunaj ni izrazila, kajti videla je, da ta želja ni uresničljiva. Šele božji

⁵ K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers*, 48 ss; nav. Sr. M. Lucia, *Maria Mutter Christi — Mutter der Kirche*, Linz 1974, 170—172.

⁶ M. Schmaus, *Maria*, v: SM 3, 336.

poseg z angelovim oznanjenjem je Mariji omogočil, da je v zvezi z božjim materinstvom to željo po devištvu mogla uresničiti.

Poznani nemški teolog Romano Guardini je svoje stališče takole razložil: Marija se je zaročila z Jožefom in mislila na pravo zakonsko življenje. V njeni duši pa je bila tudi tiha želja po deviškem življenju. Ta želja seveda ni bila zaobljuba. Tako je Marija živela v neki razdvojenosti: Rada bi živela deviško in rada bi z Jožefom postala mati. Bila je negotova, kako se bo to končalo. V teh dvomih se je s polnim zaupanjem izročila Bogu. Pričakovala je, da bo on kako razvozlat ta mučni položaj. Ko je bila v takšnem razpoloženju, je prišel angel Gabrijel. Ko ji je pojasnil, da bo mati in devica hkrati, se je Marija oddahnila. V njej ni bilo več mučne razdvojenosti.⁷

č) Mnenje, da besed pri Lk 1,34 Marija ni izrekla

Vsa tri doslej navedena mnenja priznavajo pristnost Marijinih besed: »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?« Znani katoliški ekseget Heinz Schürmann pravi glede našega vprašanja naslednje:

Marija veruje, zato jo sv. pismo povečuje (prim. Lk 1,45). Ne zahteva nobenega znamenja kakor Zaharija (1,18). Pri Marijinem vprašanju gre le za *kako*, ne za *dvom* kakor pri Zahariju. A pravzaprav niti ne gre za Marijino vprašanje, temveč za pisateljev vložek, da bi potem laže razložil vse tisto, kar hoče povedati v naslednjih vrsticah (1,35 ss). Takšno vprašanje ima Luka večkrat (prim. 1,18). Vprašanje pri Lk 1,34 je treba vzeti kot avtorjevo vprašanje, saj pri poročilu ne gre za ponavljanje zapisnika ali magnetofonskega posnetka.

Tudi utemeljitev vprašanja (»ker moža ne spoznam«) kaže na Lukov namen. Že pri 1,27 (»*k devici*, zaročeni možu, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in *devici* je bilo ime Marija«), 1,31 (»spočela boš in rodila sina, ki *mu* daj ime Jezus« — ime daje Marija, ne Jožef, kakor bi bilo pričakovati), zlasti pa pri 1,35 se kaže Lukov namen, da bi poudaril Marijino deviško spočetje Jezusa. To hoče Luka doseči tudi z utemeljitvijo vprašanja z dostavkom »ker moža ne spoznam«. Seveda Luka pove tudi to, da je Marija čas zaroke hotela preživeti brez spolnih odnosov. Luka hoče poudariti isto, kar ima Matej: »Ko je bila njegova mati Marija zaročena z Jožefom, je bila, *preden sta prišla skupaj*, noseča od Svetega Duha« (Mt 1,18).

Luku ne gre za to, da bi popisoval psihološko ravnanje Marije. Ves je usmerjen na to, da bi utemeljil Marijino deviško spočetje Jezusa. Zato niti ne opazi, da vprašanje, ki ga daje Mariji v usta, ni psihološko utemeljeno in je med 1,31 (tudi 1,27) in 1,35 nesoglasje. Če bi šlo za zgodovinske

⁷ R. Guardini, *Die Mutter des Herrn*, Würzburg 1955, 31—36. Podobno razlagajo P. Ceroke, v: *CBQ* 19 (1957) 463—477; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V*, 120; J. Auer, v: *GuL* 27 (1954) 331 sl.; 38 (1965) 265 sl.

in psihološko utemeljene Marijine besede, bi bilo treba reči: Marija je morala obljubo prihodnjega spočetja Jezusa (1,31) razumeti za čas, ko bo bivala skupaj z Jožefom. Marija torej ni razumela, da bo spočela Jezusa že v zaročenosti z Jožefom, kakor trdijo zagovorniki drugega navedenega mnenja. Sv. pismo za to mnenje ne govori in je tudi za zaročenko psihološko neverjetno. Da bo Marija spočela Jezusa, preden jo bo sv. Jožef odvedel na svoj dom, to je evangelistovo spoznanje. Stavek (1,34), ki je kot pisatelj literarni izraz razumljiv, je, če ga vzamemo kot dobesedno zgodovinsko Marijino vprašanje, psihološko nerazumljiv.

Upoštevati je treba tudi to, da Marija ne pravi v prihodnjem času: »ker moža *ne bom* spoznala«. Besedilo tudi ne daje vtisa, da hoče govoriti o Marijini zaobljubi ali sklepu devištva. Vsekakor nepristranski bralec, vsaj v Palestini, kjer je bil zakon v veliki časti, ne bi iz besedila samega mogel spoznati Marijin sklep ali zaobljubo devištva, zlasti še, ker je bila Marija z Jožefom zaročena.

Heinz Schürmann iz vsega tega sklepa, da psihološki razlogi kažejo, da ne gre za zgodovinski Marijin izrek. Ta izrek je treba zato razumeti v smislu, ki mu ga daje pisatelj Luka, torej v smislu deviškega spočetja. Zato vprašanje Marijine volje v času pred angelovim oznanjenjem, da ostane devica, ni eksegetsko, temveč zgodovinsko in dogmatično. Sv. pismo o tem ne govori. Če bi se Marija v nasprotju z judovsko visoko cenitvijo zakona odločila pod vplivom asketskih zgledov (npr. esenov) za deviško življenje, bi bilo njeno privoljenje v zaroko in s tem v zakon težko razumljivo. Šlo bi namreč za omejevanje zakonitih pravic moža. Težko si je misliti, da bi se bila Marija poročila z Jožefom, ne da bi mu bila o svoji zaobljubi devištva kaj povedala. Schürmann misli, da besedilo pri Mateju (1,18—25) kaže, da Jožef o kaki Marijini zaobljubi ni nič vedel.⁸

2. Presojanje v luči celotnega spoznanja o Mariji

a) »Kako se bo to zgodilo, ko moža *ne spoznam?*« Iz sv. pisma na podlagi tega vprašanja nikakor ne moremo z *gotovostjo sklepati*, da se je Marija še pred angelovim oznanjenjem zaobljubila ali vsaj sklenila ostati devica. Prav tako nam to mesto ne govori za to, da Marija kaj takšnega ni sklenila ali se celo zaobljubila. Ne samo Schürmann, temveč več eksegetov in teologov pred njim je obravnavani stavek razlagalo v smislu Lukovega dostavka, s katerim je hotel poudariti deviško spočetje Jezusa v naslednjih vrsticah.⁹ Ta razlaga se zdi precej utemeljena, a seveda bi bilo preuranjeno, če bi mislili, da je s tem eksegeza o vprašanju izrekla zadnjo besedo.

⁸ H. Schürmann, Das Lukasevangelium I. Freiburg im Br. 1969, 49—52.

⁹ Tako npr. H. J. Holzmann, J. Weiss — W. Bousset, Creed, Gewiess, Voos, Kraft. Navedena dela teh avtorjev glej v: H. Schürmann, n. d., 49, op. 68.

b) *Kaj pa cerkveni očetje?* Upoštevati moramo, da so začeli, kolikor nam je danes poznano, Lk 1,34 izrečno razlagati v smislu Marijine zaobljube devišstva še pred angelovim oznanjenjem razmeroma pozno, namreč od sv. Gregorja Niškega in sv. Avguština dalje. Vsekakor bi težko govorili, da gre glede našega vprašanja pri cerkvenih očetih za soglasno mnenje.¹⁰

Kljub temu mnenja cerkvenih očetov niso brez vsaj neke vrednosti. Res pa je, da glede našega vprašanja nimamo nobene obvezne dogmatične izjave cerkvenega učiteljstva.

c) *Kaj pa okolje, v katerem je rasla Marija?* Ali so na Marijo mogli vplivati zgledi zaradi Boga neporočenih ljudi? Elija, Elizij, Jeremija in Janez Krstnik so iz nadnaravnih razlogov živeli neporočeno. Vdova Judita je združevala »s srčnostjo čistost, tako da ni spoznala moža vse dni svojega življenja, odkar ji je umrl njen mož Manase« (Jdt 16,26). Sv. pismo hvali tudi čisto vdovstvo prerokinje Ane (Lk 2,36 sl.). Večji del ločine esenov ob Mrtvem morju je živel neporočeno, verjetno zaradi lažjega skupnega življenja in da ne bi bili obredno nečisti. Vendar iz najdenih dokumentov ni mogoče razbrati, kateri so bili glavni razlogi za neporočeno življenje.¹¹

R. Laurentin¹² pravi, da Marijinega sklepa devišstva ne moremo označiti kot nekaj anahronističnega. Jud Philon, Marijin sodobnik, govori o »terapevtkah«, pri katerih se je javljala ideal ženskega devišstva. Philon pravi, da so se te ženske odločile za skupno bivanje in za odpoved telesnim nasladam »zaradi iskanja modrosti in iz ljubezni do nje.«¹³

Vsa ta dejstva kažejo vsaj to, da neporočenost iz višjih razlogov ni bila popolnoma nepoznana. Koliko so vsi ti primeri vplivali na Marijo, je seveda drugo vprašanje. R. Laurentin in Zerwick računata z njimi. J. Gewiss pa misli drugače. Qumranci so se po njegovem odpovedovali zakonu, ker bi jih žene ovirale pri njihovem načinu življenja. Zakonu so se odpovedovali le moški. Spočetje in rojstvo so imeli Qumranci za nečista dejanja. J. Gewiss pravi, da se tudi na »terapevtke« ne moremo sklicevati.¹⁴

Zakon je bil pri Izraelcih v veliki časti. Izraelska dekleta in žene so pričakovale Odrašenika in upale, da bodo sodelovale v vrsti rodov, iz katerih je imel priti Mesija. Če ne bo Mesija njihov neposredni potomec, bo morda vsaj v prihodnosti kot njihov pravnuk. Če je ostala katera žena brez otrok, so to imeli za veliko nesrečo, včasih celo za božjo kazen. Nerodovitna in neporočena ženska tako nista dali tako zaželenega prispevka v pričakovanju Mesija. Jakob Ukmar pravi: »Marijina obljuba devišstva bi bila torej nekaj čisto novega, nekaj nezaslišanega, nekaj izrednega. Kdor torej vztraja

¹⁰ Tako sodijo npr. Haugg, Graystone; glej H. Schürmann, n. d., 51, op. 77.

¹¹ Prim. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I, 40 sl.; II, 112 sl.; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 169, op. 33.

¹² R. Laurentin, Structure et théologie de Luc 1—2, Paris 1957.

¹³ Philon, Quod omnis probus sit, št. 75; De vita contemplativa, št. 32—34, 68.

¹⁴ Glej H. Schürmann, n. d., 52, op. 79.

pri misli na Marijino obljubo vednega devištva, mora nekako predpostavljati, da ji je dal Bog sam tisto misel in tisto voljo, naj stori to obljubo. Seveda mora isto suponirati tudi o njenem zaročencu. Ni nemogoče ne eno ne drugo, toda v tedanji judovski religioznosti malo verjetno in v virih božjega razodetja neizpričano.«¹⁵

Vsekakor ni verjetno, da bi samo neki zunanji vplivi nagnili Marijo, da bi mislila in ravnala drugače kakor druga pobožna judovska dekleta in žene tedanjega časa. Po judovskem zakonskem pravu (Talmud, Mišnah) je bil sklep devištva v zakonu nekaj nemogočega in brezuspešnega. Le mož se je smel za nekaj časa odtegniti zakonskim dejanjem, npr. zaradi študija postave. Žena pa ni imela te pravice, ker je bila moževa služabnica.¹⁶

č) *Kaj pa večna določenost Marije za deviško materinstvo?* Vsekakor se je treba ozirati tudi na to. Pri tem bomo upoštevali celotno spoznanje o Mariji v luči sv. pisma, izročila in nauka cerkvenega učiteljstva. Dejstvo, da je Bog Marijo od vekomaj vnaprej določil za deviško božjo mater, marsikaj pove. Če jo je Bog obvaroval po posebnem privilegiju vsakega madeža izvirnega greha in jo napravil za milosti polno, kaže, da je bila Marija deležna posebnega vodstva božje previdnosti. Bog svoje stvari vnaprej pripravlja za njihovo nalogo. Velike in pomembne odločitve se navadno ne zgodijo v hipu, temveč so že dolgo prej vsaj nekako pripravljene. Tako je možno, da je v primerni starosti pod posebnim vplivom božje milosti še pred angelovim oznanjenjem Marija sklenila ali celo zaobljubila, da bo ostala devica. Upoštevati moramo, da je bila Marija visoko nad katerim koli takratnim judovskim dekletom ali ženo. Vendar popolne gotovosti glede našega vprašanja ne moremo imeti. H. K. Köster pravi: »*Dokazati* ni tu mogoče ničesar — ne v eni ne v drugi smeri. Kar je mogoče doseči, je le utemeljena verjetnost ali pa večje število verjetnosti; med tem dvojim ostane izbira odprta.«¹⁷

Glede na vse doslej povedano se zdi najbolj sprejemljivo stališče Karla Rahnerja, ki naglaša tisto, kar je bistveno: »Devištvo božje Matere nastopa v sv. pismu vedno v zvezi z njenim dostojanstvom božjega materinstva. Sv. pismo pozna Marijo pravzaprav le kot devico in božjo mater v eni sami enoti. Ali je milost božjega materinstva sv. Devico, ne da bi se tega izrečno zavedala, oblikovala že skoraj vse njeno življenje od početka, tako da se je sklep devištva prebudil pred angelovim oznanilom, ali pa je devištvo zavestno vzraslo šele od angelovega oznanjenja dalje iz njene naloge in njene usode Mesijeve matere, to vprašanje za zdaj lahko pustimo nerešeno. In to že zaradi tega, ker je v vsakem primeru v brezpogojni predanosti njenega celotnega poslušnega in verujočega bistva božji volji vsebovano vse

¹⁵ J. Ukmar, n. d., 95.

¹⁶ Prim. K. H. Schelkle, n. d., 48 ss; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 170.

¹⁷ H. M. Köster, *Unus Mediator*, Limburg-Lahn 1950. 63.

dostojanstvo Marijine volje, biti devica, tudi če bi v svoji zakoreninjenosti v duhovnem svetu stare zaveze pred oznanjenjem ne bila izrečno videla, da ta božja volja, kateri je bila popolnoma predana, pomeni zanjo tudi vedno devištvo. V vsakem primeru je jasno: Ta milost devištva je pri njej notranje izžarevanje, posledica njene poklicanosti k božjemu materinstvu, notranji moment pri tej centralni nalogi in dostojanstvu in jo je treba razumeti iz tega. Ta volja do devištva je v resničnem smislu v polnosti vsebovana v pripravljenosti prebl. Device, dati se brez pridržkov in brez pogojev vedno in povsod na razpolago sveti božji volji, kakor koli že pride; vključena je v njeni svobodi, njeni ljubezni, ko je govorila: ‚Glej, dekla sem Gospodova‘.¹⁸

Sklep

Kaj je glede zastavljenega vprašanja popolnoma jasno? Vsekakor Marijina popolna pripravljenost in odprtost za milost in za izpolnjevanje božje volje, naj bi bila kakršna koli. In to od trenutka, ko se je v njej prebudila zavest in ko je postala sposobna samostojnega odločanja. V tej pripravljenosti je tudi odprtost za karizmo devištva, ki je tesno povezana z božjim materinstvom in nanj naravnana. Zavestno jo je sprejela nase, ko je spoznala, da je takšna božja volja. Gotovo je Marijina odprtost najvažnejša. Da je imela Marija od angelovega oznanjenja naprej vsaj sklep devištva, je zunaj debate.

Če vse to upoštevamo, niti ni tako pomembno, ali se je Marija že pred angelovim oznanjenjem izrečno zaobljubila ali vsaj sklenila ostati devica. Vsak sme imeti o tem svoje mnenje. Tudi če misli, da Marija kaj takega ni sklenila ali se zaobljubila pred angelovim oznanjenjem, čeprav je seveda bila devica, s tem Marijini veličini nič ne odvzame.

Danes celo Kristusu v njegovi človeški naravi pripisujemo neki razvoj. Saj pravi sv. pismo po dogodku z dvanajstletnim Jezusom v temlju: »In Jezus je napredoval v modrosti in starosti in milosti pri Bogu in pri ljudeh« (Lk 2,52). Zato je tembolj razumljivo, da je tudi dvanajstletna Marija še napredovala. Če je šele med 13. in 14. letom (kajti v tej starosti je verjetno postala božja mati) *izrečno* sklenila ali se zaobljubila ostati devica, je to še vedno razmeroma zgodaj. Tudi v tem primeru je Marija zgled vsem tistim, ki žive posvečeno neporočeni zaradi božjega kraljestva, zaradi Kristusa. V tem primeru pravzaprav še bolj vidimo Marijino popolno usmerjenost na Kristusa, ne le v materinstvu, temveč tudi v devištvu, ki je izrečno devištvo zaradi Kristusa. Ekseget in teolog ob današnjem stanju vprašanja najde največ razlogov za to mnenje.

¹⁸ K. Rahner, Maria Mutter des Herrn, Freiburg ²1957, 65 sl.

Kdor bo še naprej prepričan, da je Marija že pred angelovim oznanjenjem (a gotovo ne v zgodnji otroški dobi, saj takrat niti vedela ni, kaj devištvo pomeni) zaobljubila vedno devištvo, bo za takšno prepričanje tudi mogel najti razloge. Eksegeza še ni izrekla zadnje besede. A prav zadnje pravzaprav niti ne more. Marija ima v odrešenijskem načrtu edinstveno mesto in pravzaprav spada že v novo zavezo, v katero devištvo predvsem sodi. Tudi ne bi bilo skladno z resnico, če bi o Mariji mislili kakor o vsakem vernem judovskem dekletu takratnega časa. Božja izvolitev za božje materinstvo in polnost milosti je stvarnost, ki se je zelo poznala v vsem Marijinem življenju.

Povzetek: Anton Nadrah, Kako je z Marijino zaobljubo devištva pred oznanjenjem?

Razprava obravnava vprašanje, ali se je Marija pred angelovim oznanjenjem zaobljubila ali sklenila ostati devica (Lk 1,34). Navaja različna stališča eksegetov in teologov. Vprašanja ni mogoče dokončno rešiti. Za eksegeta in dogmatika je najbolj sprejemljivo in z razlogi podprto mnenje, da je Marija šele od angelovega oznanjenja naprej izrecno sklenila ali se celo zaobljubila, da ostane vedno devica. Marija je bila vedno pripravljena izpolnjevati božjo voljo, naj bi bila ta volja kakršna koli. Zato je bila vsaj vključno vedno pripravljena sprejeti božjo voljo tudi glede devištva, čeprav je morda izrečno spoznala to voljo šele v zvezi z angelovim oznanjenjem. V tej luči niti ni tako pomembno, ali je Marija izrečno zaobljubila vedno devištvo že pred angelovim oznanjenjem ali ne.

Zusammenfassung: Anton Nadrah, Mariens Gelübde der Jungfräulichkeit vor der Verkündigung.

Es wird die Frage behandelt, ob Maria vor der Verkündigung die Jungfräulichkeit gelobt oder Jungfrau zu bleiben wenigstens sich entschlossen hat. Verschiedene Stellungnahmen der Exegeten und Theologen werden angeführt. Eine endgültige Lösung gibt es nicht. Den Exegeten und Dogmatikern scheint die Meinung, Maria war erst nach der Verkündigung fest entschlossen Jungfrau zu bleiben oder sogar sie hat das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt, am besten begründet zu sein. Maria war jedenfalls immer bereit den Willen Gottes zu erfüllen, möchte er Welch immer sein. So war sie wenigstens »inclusive« immer bereit Jungfrau zu bleiben, obgleich sie diesbezüglichen Gotteswillen erst nach der Verkündigung klar erkannt hat.

So ist es eben nicht wichtig, ob Maria das Jungfräulichkeitsgelübde vor der Verkündigung gehabt hat oder nicht.

Résumé: Anton Nadrah, Le voeu de virginité de Marie avant l'annonciation

L'étude traite de la question du voeu de virginité de Marie avant l'annonce de l'ange. L'auteur passe en revue les différentes positions des exégètes et des théologiens. Il est d'avis que la question ne peut pas être tranchée. Il semble que l'opinion la plus sûre soit celle-ci: il n'y a eu, chez Marie, la volonté de rester vierge ou même le voeu de virginité qu'après l'annonciation. En tout cas, elle était toujours prête à faire la volonté de Dieu, quelle qu'elle soit, même au sujet de la virginité. Dans cette perspective on peut juger secondaire la question du voeu de virginité avant ou après l'annonciation.

Anton Strlè

Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?

Ta sestavek bi lahko naslovili tudi drugače, npr.: Kaj je pri Newmanu razločilno za krščanskost?; ali: Newmanovo upoštevanje ‚hierarhije resnic‘. Vendar pa pri govorjenju o »hierarhiji resnic« mislimo naravnost le na spoznavno vsebino krščanskega razodetja, ki ima svoj višek v Kristusu. Čeprav ne smemo pozabljati, da tudi ta spoznavna vsebina sploh ni samo »spoznavna«, saj je v celoti odrešenjska. Bog se je namreč razodel ne ravno zaradi tega, da bi nam razširil področje in obseg tistih spoznav, do kakršnega se moremo povzpeti že z naravno lučjo razuma, ki iz ustvarjenega sveta sklepa na Stvarnika. Newman se je bistvene odrešenjskosti razodetja še posebno globoko zavedal, mnogo bolj kakor pa večina teologov v njegovem času in tudi še pozneje; obenem pa je k tej odrešenjskosti štel tudi spoznavne prvine razodetja in vere in niti malo ni podlegel iracionalizmu ali fideizmu ali sploh podcenjevanju vloge človekovega razuma v tisti veri, s katero odgovarjamo na odrešenjski božji nagovor in skušamo iz nje oblikovati svoje celotno življenje. Obenem je za Newmana značilno tudi to, da je v svojem mišljenju dajal prednost določenim stvarnostim — zlasti še osebnotnemu življenju — pred abstraktnimi pojmi in idejami. Zato je pač bolj primerno, da se vprašamo, kaj je po Newmanovem gledanju središčno in odločilno za kristjana, kakor pa če bi uporabljali abstrakten pojem »krščanskosti« ali »krščanstva«.

Seveda je mogoče v kratkem sestavku podati le glavne obrise vsega tistega, kar je v naslovu nakazano. Zdi se primerno, da najprej navedemo nekaj iz bolj teoretično usmerjenega Newmanovega dela, tj. iz Eseja o razvoju nauka¹ (čeprav tudi v tej knjigi Newman nikakor ni imel pred očmi le golo teorijo); nadaljnji korak nas bo vodil k Newmanovim verskim govorom; in končno se bomo nekoliko ustavili posebej ob Newmanovem pojmovanju Cerkve, ki tudi spada h krščanskosti.

¹ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. New Edition with a Preface and Introduction by Ch. Fr. Harrold, Longmans, Green and Co., New York-London-Toronto 1949, 456 str. — Navajal bom strani te izdaje (okr. Dev.) kar med tekstom samim. Podobno bo pri navajanju drugih Newmanovih del.

Pri tem ne smemo pozabiti, da o Newmanu govoriti pomeni govoriti o »preroškem mislecju«² in pač tudi »cerkvenem učitelju« prihodnosti,³ o možu, ki je bil več ko sto let pred 2. vatikanskim koncilom ves prežet z najznačilnejšimi mislimi in prizadevanji tega koncila.

1. Učlovečenje v Eseju o razvoju nauka

Študij cerkvenih očetov je v Newmanu polagoma omajal zaupanje v anglikanizem. Začel je raziskovati, ali je tisti razvoj verskega nauka in prakse, kakršen se kaže v rimskokatoliški Cerkvi, zakonit ali ne; ali je mogoče iz sodbe o tem sklepati na božjo resničnost oziroma božji izvor te Cerkve ali ne. Šlo je za več točk, med njimi tudi za češčenje Matere božje in svetnikov, pa tudi za vprašanje o nezmotnosti papežev kot naslednikov sv. Petra. Ali temelji vse to, kar se je razvilo v rimskokatoliški Cerkvi do sedanjega stanja, do sedanje oblike, na resničnih osnovah krščanstva ali ne? Če se izkaže, da je bil razvoj zakonit in je torej tisto, kar je danes uvedeno v tej Cerkvi, utemeljeno v začetkih krščanstva, potem ne bo ovir za prestop v to Cerkev.

In kaj je Newman ob raziskovanju tega vprašanja dognal? V kratkem je glavna misel Newmanovega Eseja o razvoju dogem tale: Katoliška vera 19. stoletja je bistveno ista kakor vera apostolov; samó da je zaradi stika z vedno novimi stvarnostmi, s katerimi se srečuje človeški duh, pomensko bolj določena tudi glede na te nove stvarnosti, ki jih je verujoči človek odkril na poti svojega napredujočega naravnega spoznavanja. — Newmanovo glavno spoznanje v tej knjigi bi mogli preprosto ponazoriti z »razvojem«, kakršnega najdemo pri fotografiranju. Tukaj kemični proces ne more spraviti na fotografski plošči ali na fotografiji ničesar na dan, kar bi ne bili že sončni žarki oziroma žarki kakšne umetne luči prvotno vtisnili na fotografsko ploščo — samo da postanejo nazadnje obrisi jasni. Newman pravi: »Stara načela se pojavljajo v novih oblikah. Živa ideja se spreminja, da bi ostala ista. V višjem svetu je to drugače. Toda živeti tu doli pomeni spreminjati se; in če je kaj popolno, pomeni, da se je pogosto spreminjalo.«⁴ Takó je Newman na poti v katoliško Cerkev na področju razvoja dogem ugotovil in bistro pojasnil to, kar je nekaj časa nato ugotavljal Darwin na področju biologije. To Newmanovo spoznanje, tako odločilno za njegovo konverzijo, je postalo tudi eno od najplodovitejših misli katoliške teologije v prvi polovici 20. stoletja, ko je bilo treba premagati zmotni modernizem,

² Glej W. Nigg, *Prophetische Denker*, Artemis-V., Zürich und Stuttgart 1957. O Newmanu str. 131—219.

³ Takó je izjavil papež Pij XII. v pogovoru z J. Guittonom: »Bodite prepričani, gospod moj, Newman bo nekoč cerkveni učitelj«. (J. Guitton, *Dialog mit Paul VI.*, Fischer-Bücherei, Frankfurt a. M. und Hamburg 1969, 107).

⁴ Dev. I. d. I. pogl. 1. sekc. št. 7.

ne da bi bilo treba podleči zmotnemu tradicionalizmu oziroma konservativizmu. Newman je olajšal pomembno spoznanje, da krščanstvo (in Cerkev) pri tem nenehnem duhovnem gibanju v sebi in v okolju ostaja vedno isto-
vetno samo s seboj in se ne oddalji od tistega, kar je bilo dano s Kristusom.⁵

a) V knjigi, ki je nastala l. 1845 od februarja do oktobra, je Newman svojo pažnjo usmeril z ene strani na to, kar je v vsebini krščanskega razodetja središčno, skupno vsem kristjanom že od prvih časov krščanstva naprej, z druge strani pa mu je bilo treba v luči tega središča in bistvenih značilnostih krščanstva presoditi »rimske« nauke in uredbe, ki jih druge krščanske skupnosti oz. Cerkve niso sprejemale, ampak so jim z večjo ali manjšo odločnostjo nasprotovale. Takšna je torej miselna zveza, v kateri Newman tukaj zastavlja vprašanje, kaj je v krščanstvu središčno in odločilno.

Pri odgovoru na to vprašanje je Newman zelo previden. »Povsem jasno je,« pravi že v začetnem poglavju, »da bi bila huda napaka, če bi dokazovali ali ravnali tako, kakor da bi bil ta ali oni vidik zadosti izčrpen za razlago oblike določene religije. Včasih imamo celo skušnjavo, da bi poizkusili določiti vodilno idejo krščanstva, kot temu navadno rečemo. To je zares drzen poizkus, kajti celo glede stvari, ki se tičejo vidnega sveta in človeških iznajdb, takšna naloga presega zmožnosti in je toliko bolj nemogoče, da bi jo opravili na področju nevidnega, nadnaravnega sveta. Tako nekateri pravijo o krščanstvu, da je njegova osnovna ideja obnova našega padlega človeškega rodu; drugi, da je to filantropija; ali oznanilo o nemumljivosti; ali celo duhovnost resnično religioznega služenja; ali zveličanje izvoljenih; ali duhovna svoboda (mental liberty); ali zedinjenje duše z Bogom. Če vse to počnemo zares samo zaradi olajšave, tako da pri tem uporabimo bodisi to ali drugo idejo kot središčno in ostale razvrstimo okoli te ideje, lahko rečemo, da v takšnem početju ni nič narobe. V tem smislu bi jaz sam kot *središčni vidik* (central aspect) predlagal *učlovečenje* (Incarnation). Iz tega središčnega vidika v nauku krščanstva pa pritekajo trije glavni vidiki — zakramenti, hierarhični in asketični. Toda pri tem ne sme biti dopuščeno, da bi en vidik razodetja izključeval ali zasenčeval drugega. Krščanstvo je dogmatično, pobožnostno (devotional) in praktično hkrati; ezoterično je in eksoterično; prizanesljivo in strogo; je luč in tema; je ljubezen in je strah« (33—34).

V 2. pogl. razlikuje Newman »med dejstvi razodetja in njegovimi načeli . . . Razodeta *dejstva* so posebna in posamezna, ne analogna, v skladu z vsakim primerom; drugače pa je z razodetimi načeli — ta so skupna vsem božjim delom . . . Nauk o učlovečenju je dejstvo in ga ne moremo vzporejati

⁵ Prim. J.-H. Walgrave OP, Newman. Le développement du dogme, Tournai-Paris 1957, 305—331; J. Artz, Newman-Lexikon, M.-Grünwald, Mainz 1975, 287—294 in 715—716.

z nikakršno rečjo v naravi; nauk o sredništvu je *načelo* in ima mnogo zgle-
dov v svojih uredbah« (78).

V 4. pogl. svojega Eseja Newman kaže v zvezi z arijanizmom daljno-
sežnost in odločilnost učlovečenja božjega Sina. V tej zvezi govori tudi o
»dostojanstvu svete Gospodove Matere in vseh svetnikov« ter razlaga, kako
so arijanci Kristusa pravzaprav ponižali na raven najvišje stvari, na tisto
raven, ki so jo pravoverni kristjani pripisovali Jezusovi materi. Nasprotniki
arijanizma — poudarja Newman — bi ne bili storili dovolj, če bi bili Kri-
stusa kot Logosa »postavljali nad vse stvari, češ da je prapodoba vseh del,
ki so izšle iz božje roke; ni zadosti napraviti ga za kralja vseh svetnikov,
človekovega priprošnjika pri Bogu, vrednega božjega češčenja, Očetovo
podobo; ni zadosti, ker to ni bilo vse; in med vsemi in nečem, kar je bilo
manjše ko vse, je bila neskončna razdalja. Najvišja med stvarmi je postav-
ljena na isto raven z najnižjim v primerjavi z edinim Stvarnikom . . . Mari-
jini častilci ne prestopajo prave vere, razen če so se zasramovalci povzpeli
do nje. Rimska Cerkev ni malikovalska, razen če je arijanstvo pravovernost«
(133—134) Tako se je Newmanu mimogrede pokazalo, da je Marija tudi
po katoliškem nauku neskončno manj kakor pa Bog.

b) Vse, kar smo doslej navedli, spada v *1. del Eseja*, ki obravnava raz-
voj nauka v njem samem. V *2. delu* (od str. 155 naprej) postavlja Newman
ta razvoj v odnos do raznih popačenj (corruptions). Tukaj postavlja *sedem*
znakov (notes) pravega razvoja. Ko v 7. poglavju razpravlja o »uporabi
drugega znaka pravega razvoja, tj. o »stalnosti načel« v krščanstvu, pravi:
»Zaradi primerne razporeditve bom vzel učlovečenje za *osrednjo resnico*
evangelija in za vir, odkoder naj izvajamo njegova načela. Ta veliki nauk
nedvomno oznanjajo nešteta mesta nove zaveze, posebno pri sv. Janezu in
sv. Pavlu, kakor nam je vsem dobro znano. »Beseda je meso postala in se
naselila med nami, polna milosti in resnice.« »Kar je bilo od začetka, kar
smo slišali, kar smo s svojimi očmi videli, kar smo gledali in so naše roke
tipale, o Besedi življenja, to oznanjamo vam.« »Saj poznate milost našega
Gospoda Jezusa Kristusa, kako je zaradi vas postal ubog, dasi je bil bogat,
da bi po njegovem uboštvu vi obogateli.« »Živim pa ne več jaz, ampak v
meni živi Kristus; kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v Sina božjega,
ki me je vzljubil in zame dal sam sebe.« (302—303).

Iz učlovečenja kot »osrednje resnice evangelija« Newman izvaja *devet*
načel. Na prvem mestu je 1. načelo *dogme*, »to se pravi nadnaravnih resnic,
nepreklicno izročeni človeški govoric; ta dogma je nepopolna, ker je člo-
veška, toda dokončna je in nujna, ker je dana od zgoraj«. Nadaljnja načela
so: 2. načelo *vere*, »ki je soodnosna dogmi, ker je to absoluten sprejem
božje besede . . .«; 3. načelo *teologije*; 4. *zakramentalno* načelo; 5. načelo
drugega ali *mističnega pomena* tekstov sv. pisma; 6. načelo milosti, »ki ni le
sveta, ampak tudi posvečujoča«, saj nas je Gospod hotel napraviti »za tisto,

kar je on sam«; 7. načelo *askeze*, ker nas »milost ne more dvigniti ali preoblikovati brez zatajevanja naše nižje narave«; 8. načelo, ki nam govori o *hudobiji greha*; 9. načelo, ki nas uči, da je *tvar sposobna posvečenja*. (303 do 304). Seveda pa potem Newman podrobneje razlaga daljnosežnost teh načel, ki so vsa le razvitje odločilnega odrešenjskega dejstva, ki je učlovečenje.⁶

Vsaj nekaj naj pripomnimo glede vsebine, na kakršno Newman misli, kadar govori o »učlovečenju«.

Motili bi se, če bi mislili, da Newman učlovečenje pojmuje brez ozira na Kristusovo smrt in vstajenje, zlasti brez upoštevanja Kristusovega vstajenja in poveličanja. Nikakor se Newman ne postavlja tukaj v neskladje z naukom 2. vatikanskega koncila, ki središčnost in odločilnost za odrešenjsko zgodovino in s tem za vsebino krščanskega razodetja in tudi krščanskega življenja prideva velikonočni skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja. Ko Newman govori o učlovečenju kot središčnemu dejstvu krščanstva, tedaj — podobno kakor sv. evangelist Janez — ne odmišlja od dejstva, da se je Jezus za učlovečenega božjega Sina in Odrešenika v polnosti izkazal šele z velikonočnim dogodkom. In ne le izkazal. S tem najodločnejšim dogodkom razodetja in odrešenja je »učlovečenje« samo doseglo svojo dovršitev: Sin božji je sprejel nase tudi najbridkejšo in najskrajnejšo »mejno situacijo« smrti, jo skupaj z grehom (ki je biblično kar najtesneje povezan s smrtjo) premagal in tisto človeško naravo, ki si jo je privzel iz Adamovega rodu, s poveličanim vstajenjem pritegnil v notranje območje troedinega Boga, da bi bilo na to pot pritegnjeno tudi celotno človeštvo, v zvezi s človekom pa tudi ostalo stvarstvo.⁷ *Učlovečenje* in s tem pobožanstvenje Jezusove človeške narave se je sicer začelo že ob Jezusovem spočetju in rojstvu, potem se nadaljevalo v vsem njegovem zemeljskem življenju, *svoj višek* pa je *doseglo v vstajenju in vnebohodu*. Zdaj »Kristus več ne umrje: smrt nad njim več ne gospoduje« (Rimlj 6,9). Z vstajenjem je postal »oživljajoč duh« (1 Kor 15,45), »orodje« za pobožanstvenje človeštva.⁸ Tako torej Newman pri izrazu »učlovečenje« ne misli le na privzem človeške narave po večni Besedi, marveč tudi na vse Kristusovo odrešenjsko delo, od njegovega rojstva do poveličanja; vendar pa se zaveda prav posebnega mesta, ki ga ima pri »učlovečenju« dogodek, v katerem je Oče z močjo Svetega Duha obudil Jezusa od mrtvih. V tem pogledu hodi Newman za cerkvenimi očeti, zlasti za vzhodnimi, za katere danes jasneje kakor pred dobrim desetletjem vemo,

⁶ Prim. tudi Dev., 86, 187, 310, 343, 394.

⁷ Prim. 2 Vat. C 48 in CS 22.

⁸ Prim. Newmanovo pridigo »Kristus, oživljajoči duh« z dne 3. 4. 1831, v nem. prev. Pfarr- und Volkspredigten (Parochial and Plain Sermons, okr. PPS) II. Bd., Schwabenverlag, Stuttgart 1950, 159—171; odlomki iz Newmanovih »Lectures on the Doctrine of Justification«, v: E. R. Fairweather, The Oxford Movement, Oxford University Press, New York 1964, 224, 238—239, 246—247.

da so pri »učlovečenju« redno mislili hkrati na Kristusovo vstajenje kot dovršitev učlovečenja.⁹

Takšno pojmovanje »učlovečenja« ima Newman pred očmi, ko v svojem »Eseju o razvoju nauka« v zvezi z namenom svojega iskanja ugotavlja, da je za krščanstvo *nekaj središčnega ne morda* ta ali ona *ideja*, ta ali oni »nauk, izveden iz delnega vidika sv. pisma (pa naj bo ta vidik še tako resničen in važen)«, marveč *dogodek (oziroma dejanje) učlovečenja*, kakor se je Newman izrazil vsaj petnajst let prej v enem od svojih »univerzitetnih govorov.«¹⁰

2. »Člen, s katerim Cerkev (in kristjan) stoji ali pade«, prikazan v Newmanovih govorih

Že kot anglikanec je Newman kmalu spoznal, da Kristusa in krščanstva ni mogoče ločiti od Cerkve (čeprav je seveda Kristusa in Cerkev potrebno razlikovati). Zato ni napak, če pri razpravljanju o tem, kaj je za kristjana (in za krščanstvo) odločilno, že v podnaslov vključimo tudi Cerkev.¹¹

Iz nakopičenega bogastva Newmanovih govorov, tj. konferenc in pridig, naj vzamemo le nekaj, kar pa nam lahko da vsaj nekoliko zaslutiti celotno bogastvo. To bogastvo do danes ni čisto nič izgubilo svoje vrednosti; zato je res mogoče reči, da je Newman »pridigar našega časa.«¹²

a) V svojem *drugem oxfordskem univerzitetnem govoru npr. je 13. 4. 1830* Newman obravnaval temo o »vplivu naravne in razodete religije na

⁹ Glej J. Jossua, *Le salut — incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Cerf, Paris 1968; posebej Predgovor, ki ga je napisal P. -A. Liégé, XI—XVI. Prim. J. Ratzingerja ko pravi: »Biti človek pomeni: biti za smrt. Biti človek pomeni: biti prisiljen umreti, biti tisto bitje nasprotja, v katerem je s stališča biologije smrt naravna in nujna; a hkrati se je v biosu odprlo neko duhovno središče, ki hrepeni po večnosti in ki z njegovega stališča smrt ni resnično naravna, marveč nelogična.« Takšno stanje človeške narave je sprejel nase Sin božji, ki je izkusil na križu smrtno bridkost in je v vstajenju »svojo človečnost pritegnil v zavetje trinitaričnega pogovora večne ljubezni same. Ta človečnost sploh ne more več propasti; onkraj praga smrti se je znova dvignila in si ustvarila nanovo svojo polnost. Tako odkrije šele vstajenje tisto poslednje, odločilno v členu vere ‚In je postal človek‘. Iz vstajenja vemo, da zdaj za večno velja: On [Sin božji] je človek. Za vedno to ostane. Človečnost je po njem pripuščena v lastno božje bitje: To je sad njegove smrti. V Bogu stojimo. Bog je Čisto-drug in hkrati Ne-drug. Če mu rečemo Oče, rečemo to v Bogu samem. To je človekovo upanje, krščansko veselje, evangelij.« (Der Gott Jesu Christi, Betrachtungen über den Dreieinigen Gott, Kösel, München, 68—69). Podobno tudi H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Benzinger, Einsiedeln 1963, zlasti 84—85.

¹⁰ J. H. Newman, *Sermons, preached before The University of Oxford* (okr. O. U. S.) New Edition, Longmans, London 1892, 35 (Sermon II, 30).

¹¹ Prim. L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu — Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Cerf, Paris 1970, 135—151 (odstavek *L'Ecclésiologie de Newman*).

¹² Tako pravi J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Seelsorge V., Freiburg 1969, 351—356, tu 352; prim. tudi J. Artz, *Newman-Lexikon* (gl. op. 5!) 862—877.

človekovo življenje«. ¹³ V tej zvezi navaja učlovečenje božjega Sina kot osrednje dejanje božjega Sina, tisto učlovečenje, ki ima za svoj namen spravo z Bogom in obsega tudi vstajenje od mrtvih (16—17).

»Bog filozofije je bil neskončno velik, toda abstrakcija; Bog poganstva je bil razumljiv, toda človeške zamisli so ga degradirale. Znanost in narava nista mogla napraviti povezave — to je bilo prihranjeno razodetju, ki je predložilo Predmet, v katerem je ono oboje bilo mogoče spraviti med seboj in je zadovoljilo želje obojega v realnem in razkritem učlovečenju Boga« (24). Razodetje nam prihaja naproti in nam pomaga »s preprostimi in razločnimi *dejstvi* in *dejanji*, ne z utrudljivimi sklepanji iz obstajajočih pojavov, ne s posplošenimi zakoni ali metafizičnimi domnevmami, marveč z *Jezusom in vstajenjem*; in ‚*če Kristus ni vstal*‘ — tako jasno izjavlja sv. Pavel — ‚tedaj je prazno naše oznanjevanje in prazna vaša vera‘. Dejstva, kakor so ta, niso preprosto razvidnost resnice razodetja, marveč so sredstva za prodornost [impressiveness] tega razodetja. Kristusovo življenje združuje in osredotoča resnice o prvenstvenem bogastvu [chief good] in zakonih našega bivanja, resnice, ki nemočno in izgubljeno blodijo nad površino moralnega sveta ter se pogosto medsebojno povsem razhajajo. Kristusovo življenje zbira tiste razpršene žarke luči, ki so bili v prvih dneh stvarjenja izliti na celotno obličje narave, v določena razumna središča, na nebesni oblok, da vladajo dnevu in noči ter ločijo luč od teme. Našemu Odrešeniku podeljuje sv. pismo vse tisto obilje abstraktnih naslovov moralne odličnosti, ki so jih iznašli filozofi: Beseda, Luč, Življenje, Resnica, Modrost, božja Slava . . .« (27—28).

»Toda filozofi težijo nasproti božjemu *načelu* [divine principle]; kristjan nasproti božjemu *Izvrševalju* [Divine Agent]. *Tako je posvečanje naših energij v služenju osebi prilika za najvišje in najplemenitejše kreposti, za nesebično privrženost, samožrtvovanje, iskrenost . . . Celo počelo dobrega, ko je vsajeno ter bolj in bolj uresničeno v naših srcih, se nam še neprestano razodeva kot Oseba . . . Tako npr. beremo o tem, kako se v nas upodablja Kristus . . . Ta metoda *personalizacije* (če smemo tako reči) je izvedena v vsem razodetju« (28—29). Vse v Krščanstvu mora biti postavljeno v luč in povezano z »življenjem in smrtjo božjega Sina Jezusa Kristusa« (34). Odločilno je v krščanstvu *osebnoten odnos do Osebe*, do Boga, s katerim se srečamo v Kristusa, vse drugo je s tem v zvezi.*

»Člen, s katerim Cerkev stoji ali pade, je učlovečenje božjega Sina; in sicer bolj kakor pa katerikoli nauk, izveden iz delnega vidika sv. pisma (pa naj bo še tako resničen in pomemben). ‚Sleherni duh, ki ne priznava, da je Jezus prišel v telesu, je od Boga, in noben duh, ki Jezusa ne priznava, ni od Boga . . . in to je duh antikrista‘ (1 Jan 4,2.3) . . . In zaradi tega govori

¹³ Newman, O. U. S. (gl. op. 10!) 16—36 (»Influence of natural and revealed religion respectively«).

apostolov v Apostolskih delih in prvotne veroizovedi skoraj izključno poudarjajo zgodovino, ne nauke krščanstva. To se pravi, da bi teologija svoje vélike nauke morala izvajati iz ojkonomije našega Gospoda, kajti dejanja te ojkonomije [odrešenijskega dogajanja] dajejo posebnost in moč razodetju« (35).

Paziti je treba na naslednje: Če Newman hkrati z opozarjanjem na odločilne točke krščanskega razodetja poudarja tudi njegovo absolutnost in neprekosljivost, ne trdi s tem, da nimajo »naravne« religije nikakršne odrešenijske pomembnosti. Gotovo, pravi Newman, bi bilo povsem zgrešeno, če bi »hoteli svet skrčiti« — sedaj, ko nam je dano razodetje v Kristusu — »na prav tisto stanje, v katerem je svet bival v dobi poganskega moralista«, namreč Aristotela. In zavedati se moramo »pomembnosti vidne Cerkve, ki gre za razsojanje mnenj človeštva, kar zadeva sredstva za pridobitev sreče; in ne smemo čakati, dokler ne bodo mnogi izobraženci, razočarani nad modrijani in državniki, sami začeli raziskovati človeško naravo, kakor da bi to bilo edino preostalo sredstvo za zadostitev svojemu iskanju« (33). — »Hkrati se moremo iz vsega tega učiti, kako je s stvarnim religioznim stanjem poganov. Ti pogani — to utemeljeno upamo — niso v nevarnosti, da bi se pogubili, razen kolikor so prav vsi ljudje v takšni nevarnosti, bodisi v poganskih bodisi v krščanskih pokrajinah; v nevarnosti za pogubljenje so namreč vsi tisti, ki ne gredo za skrivnostnim glasom vesti, kakršna jih vodi po zaupanju [faith, a v širšem pomenu] k resnični, čeprav nevidni dobrini. Kajti kristjani nimajo ravno izključnega spoznanja in duhovne pomoči, pač pa visoke in posebne darove; in čeprav je razkritje božjega značaja Učlovečenja edinstvena in neprecenljiva dobrot, vendar je njena odsotnost nadomeščena do neke stopnje ne le v navdihnjenem Mojzesovem dokumentu, marveč celo, z večjo ali manjšo močjo v skladu z okoliščinami, v tistih različnih izročilih glede božje previdnosti in božjih uredb, ki so razstlane v poganskih mitologijah« (33).

Čisto ob koncu tega govora pravi Newman: »Vedno naj bi si prizadevali za to, da bi koristno uporabljali to poslednje in popolno razodetje božjih lastnosti in božje volje, vsebovano v novi zavezi, ki vedno postavlja pred nas vzor božjega Sina; in trudili naj bi se delati tako, kakor da bi bil On sam vedno pred nami čutno navzoč, s svojim pogledom, glasom in kretnjo, zato navzoč, da bi nas odobral ali grajal v vseh naših skritih mislih in v vseh naših stikih s svetom!« (35—36).

b) Izmed mnogoterih »*Župnijskih in preprostih govorov*«, ki jih je v osmih zvezkih Newman ponovno objavil, je za naše vprašanje zanimiv npr. tisti, ki ga je Newman napisal l. 1835 (v jan. ali febr.) v naslonitvi na svetopisemsko vrstico: »In po tem vemo, da ga poznamo, če spolnjujemo njegove zapovedi«. ¹⁴ Naslov govora je »Odrešujoče spoznanje«.

¹⁴ Pfarr- und Volkspredigten (PPS) II. Bd. (gl. op. 8!) 174—184.

Tukaj se Newman obrača zoper usmerjenost, ki jo moremo včasih ugotoviti tudi med nami po 2. vatikanskem koncilu: »Na sleherno resnično in skrbno pažnjo na vsebino vere gledamo kot na nerodovitno ortodoksijo, tehnično dlakocepstvo in podobno; in vsako pravo resnobo glede dobrih del imamo za zgolj hladno in togo moralo. Zaradi tega menimo, da religija ali bolje (kajti to je tukaj poglavitna stvar) dokaz za našo zaresno vernost obstaja v našem čustvenem razpoloženju; zanemarjamo pa v primerjavi s tem predmet, iz katerega mora izvirati religija, in dela, ki bi morala iz tega izhajati« (175).

Nasproti temu mišljenju Newman naglaša: »Jasno vemo, kaj je predmet nadnaravnega gledanja, ki nam ga daje evangelij: ‚Bog je razodet v mesu‘ (1 Tim 3,16), On, ki je bil prej neviden, se je v Kristusu pokazal . . . *Pokorščina je preizkusni kamen vere*. Tako je celotna dolžnost in delo kristjana zgrajeno na teh dveh dejanjih, na veri in pokorščini: ‚na Jezusa gleda‘ [Hebr 2,9], na božji predmet kakor tudi na utemeljitelja našega verovanja, *in se ravna po njegovi volji*. Ne kakor da bi neka usmerjenost duha ne bila potrebna in ne kakor da bi ne bili potrebni določeni pojmi, občutja in čustva ter razpoloženje srca — vse to kot potreben pogoj odrešenjsko-zveličavnega stanja. Vendar pa apostol dejansko ne poudarja tega, kakor da bi to odrešenjsko-zveličavno stanje z gotovostjo sledilo; zadostuje le to, da naša srca rastejo v tehle dveh glavnih stvareh: da *gledamo Boga v Kristusu* in skrbno težimo za tem, da bi mu bili *poslušni v svojem življenju*. Mi smo danes v nevarnosti, da bi nobenemu od tega dvojega ne pripisovali tiste pomembnosti, ki bi jo morali« (174—175).

» . . . To je bila ena od dobrot Kristusovega prihoda: da je bil nevidni Bog tedaj razodet v liku in zgodovini ljudi, razodet po tisti strani, po kateri so grešniki poznanja o njem najbolj potrebovali, po tisti strani, po kateri je narava govorila o njem razločno — razodet kot sveti, pa vendar usmiljeni voditelj svojih stvari. In zato so evangeliji, ki vsebujejo spomine na to čudovito milost, naši najodličnejši zakladi. Smemo jih imenovati odločilni tekst razodetja, medtem ko so pisma, posebno pisma sv. Pavla, kakor razlaga k temu; ta pisma evangelije v njihovih različnih delih razvijajo in osvetljujejo; zgodovino dvigajo na raven nauka, obrede na raven zakramentov, kratke izreke ali posamezna dejanja povzemajo v doktrinalne verske stavke in tako z vso zvestobo oznanjajo Jezusovo osebo, njegovo delo in njegovo voljo. Sv. Janez je prerok in evangelist hkrati; Janez sporoča in razlaga Gospodovo javno delovanje. Vsekakor pa je pravi prerok Cerkve Kristus, in njegovi apostoli razlagajo le njegove besede in dejanja, in to v skladu z njegovimi lastnimi besedami o njim obljubljenem vodstvu, ki naj bi Njega poveljčalo. Enako nalogo v službi Njemu izvršujejo veroizpovedi in tiste doktrinalne razlage zgodnje Cerkve, ki jih ohranjamo pri svojem bogoslužju. Vse to ne govori o nikakršnem takem bitju, ki bi obstajalo le v ide-

jah in zamislih, marveč o resničnem božjem Sinu, o čigar življenju nam sporočajo evangelijski. Tako torej sleherni odsek odrešenjskega dela meri na razodetje Njega, ki je središče tega razodetja.

Če od Njega obrnemo pogled na nas, najdemo kratko pravilo, ki nam je dano v besedah: ‚Ako me ljubite, ohranite moje zapovedi‘ (Jan 14,15). ‚Kdor pravi, da v njem ostane, mora tudi sam živeti, kakor je on živel‘ (1 Jan 2,6). ‚Če ste torej vstali s Kristusom, iščite, kar je zgoraj, kjer je Kristus, sedeč na božji desnici‘ (Kol 3,1). To je vse, kar nam je naloženo; sicer je to težko izvedljivo, a lahko razumljivo; to je vse, kar nam je naloženo — in sicer iz preprostega razloga, ker je vse drugo storil Kristus. On nas je svobodno izvolil, je za nas umrl, nas je prerodil in živi zdaj vekomaj za nas. Kaj nam še preostane? Preprosto to, da naj bi delali, kar je On za nas storil, to je, razodevali naj bi z dobrimi deli njegovo veličastvo. Tako obstoji celotna človekova dolžnost v pravilnem, (ali kakor se navadno izražamo) v ortodoksnem verovanju in v življenju pokorščine zapovedim« (179).

Nato Newman navaja ugovor, ki pravi: »Takšno gledanje na religiozno dolžnost pospešuje samoprevaro; človek, ki ničesar več ne stori kakor to, da pravilno veruje in se drži božjih zapovedi, je ‚formalist‘; njegovo srce ni prav nič udeleženo pri stvari; njegova nagnjenja ostanejo neprenovljena; in dotlej, dokler ne nastopi predrugačenje, je vsa vera in vsa pokorščina, ki si jo more zamisliti duh, le nekaj zunanjega in nič ne koristi; morali bi se torej obrniti na človekovo srce, morali bi mu prigovarjati, naj se izpraša in naj pretehta svoje nagibe . . .« — Newman odgovarja: »Zastavljam nasprotno vprašanje: Kako naj človek ve, da so nagibi in nagnjenja nekaj pristnega, razen iz njihovih sadov? Ali morejo morda biti svoj lasten dokaz? Ali so kakor barve, ki jih človek takoj spozna, brez preiskovanja in pretehtavanja? Ali ne ustreza vsako čutenje in vsako mnenje o tej ali oni po-barvanosti — prijetno ali neprijetno, v skladu s sodbo vsakogar — notranji luči, ki sije v njegovi duši? Ali ni luč, ki prebiva v človeku, včasih celo tema, včasih somrak in včasih nosi na sebi ta ali oni odtенок? Kako je torej mogoče, da bi kdo svoja čustva in nagnjenja mogel pravilno presojati s svojo notranjo lučjo? . . . Torej je potrebno, da gre ven iz samega sebe, če naj dožene, kako je z načeli, katera ga vodijo. To je, *obrniti se mora k svojim delom in jih primerjati s sv. pismom* kot z edinim dokazom glede samega sebe, ali je njegovo srce popolno pred Bogom ali ne . . . S tem ne trdim, da to ali ono dobro delo kaj pove; a stalna pokorščina pove veliko. Mnogoteri dejanja, izvršena na različnih področjih dolžnosti, se medsebojno podpirajo in drugo za drugo pričujejo . . . Vestnost v vsem tem je edino možna gotovost, da imamo pravo duhovno usmerjenost . . . Kolikor nekdo more utemeljeno upati, da je *stanoviten*, toliko more ponižno zaupati, da ima pristno vero. Stanoviten biti ‚po vseh zapovedih in zakonih brez graje‘

(Lk 1,6), to edino je pomembno; vendar naj se človek med vsem časom spoštljivo ozira na véliko vsebino vere, na Očeta, Sina in Svetega Duha, tri božje osebe, enega Boga; in na Sina, ki se je zaradi našega zveličanja učlovečil« (178—181).

Tudi tukaj vidimo izrazito osebnostno in kristocentrično gledanje na krščansko vernost. Že iz tega lahko tudi vidimo, kako napačno je, če kdo misli, da Newmanovo poudarjanje vesti v človekovem življenju pomeni zavajanje v sentimentalnost in samovoljnost. Newman dalje pravi:

»Nepokorščina zasleplja vest; pokorščina napravlja vest ostrovidno in tenkočutno. Čim bolj sami *delujemo*, tem bolj bomo zaupali v Kristusa; in to gotovo ni nikakršen puščoben nauk — daje nam najprej nekoliko tiste gotovosti o našem odrešenju, kolikor nam sploh more biti dana, in nas potem vodi do tega, da pomirimo svojo sebično nemirnost ter pri pogledu na učlovečenega božjega Sina pozabimo na naš strah . . . Naša dolžnost obstaja v dejanjih — seveda v dejanjih vsake vrste: v dejanjih duha kakor v dejanjih jezika ali roke. A v vsakem primeru obstaja naša dolžnost v glavnem iz dejanj; nikakor ne obstaja neposredno v razpoloženjih in čustvih. Kdor teži za tem, da bi dobro molil, odkritosrčno ljubil, mirno disputiral, kakor pač nanesejo vsakokratne obveznosti, ta je moder in religiozen; a kdor je nedoločeno in splošno usmerjen na religiozna razpoloženja, se omreži z zvodljivimi besedami, katerih stvarni pomen je v tem, da so škodljive. Naša dolžnost, kakor nas srečuje! V tem je skrivnost našega pristnega verovanja in miru. Z božjo milostjo imamo oblast nad svojimi dejanji, a nimamo nikakršne neposredne moči nad svojimi krepostmi. Zagotovimo si le naša dejanja, kakor bi jih hotel imeti Bog; in naše kreposti bodo prišle same po sebi. Vzemite npr., da je vesten mož v družbi tujcev; reči jemlje, kakor prihajajo, govori naravno o njih, izraža stvarno svoje mnenje in dela dobro, če se mu ponudi prilika. Njegovo srce je v njegovem dejanju in njegove misli brez navora počivajo v njegovem Bogu in Odrešeniku. Takšno je ravnanje pravega kristjana: slabó poučenim prepušča, da se ženejo za (tako imenovanimi) religioznimi dušnimi razpoloženji, ki ne obstajajo v ničemer drugem kakor v praznem ubadanju in govoričenju. Resnično religiozna usmerjenost in miselnost je za človeka nevidna kakor duša sama, kateri ta usmerjenost pripada; in kakor je duša spoznatna po svojih učinkih, tako je notranja usmerjenost spoznatna iz njenih sadov. — Hočem še pristaviti, da obstaja naloga samopresojanja bolj v tem, da odkrijemo v sebi slabo, kakor pa da v sebi ugotovimo dobro. Nikakršna škoda ne more nastati iz pogleda na naše grehe, dokler se obdržimo pred Kristusovimi očmi in jih skušamo premagati; táko gledanje na samega sebe vodi le h kesanju in k veri . . .« (182—183).

»Naj končam: Bistvo vere obstaja v tem, da gledamo onkraj samih sebe; predstavite si torej, kakšen vernik je tisti, ki se zapre v svoje lastne

misli in se zanese na dejavnost svojega lastnega duha, na svojega Odrešenika pa misli kot na neko tvorbo svojih lastnih predstav, namesto da bi sam sebe izklopil in živel iz Njega, ki živi v evangelijih. — Toliko torej, da vam približam pogled na religiozno vero, pogled, ki je v katoliški Cerkvi vedno imel zastopnike in ki je gotovo odrešilen. Jutri hočem v podrobnostih več povedati o tistem drugem sistemu, ki so ga porodili novejši časi« (184).

c) Pridiga, katero je Newman vnaprej napovedal, ob koncu prejšnjega govora, ima naslov »*Ogledovanje samega sebe*«. ¹⁵ Naslanja se na svetopisemsko vrstico: »Glejmo na voditelja in dopolnitelja naše vere« (Hebr 12,2). V njej Newman še dalje in pač še prepričljiveje razvija glavno misel prejšnjega govora: Pri veri in pri krščanskem življenju, ki je vse zakoreninjeno v veri in pravzaprav v Kristusu križanem in vstalem, niso prvo in glavno čustva in burno ter globoko občutena doživetja; tudi ne »preiskovanje srca, da bi se človek prepričal, ali je v pravem duhovnem stanju, kakor imajo to dandanes med mešano množico religioznih sanjarjev za potrebno« (185). Seveda je pravo notranje razpoloženje potrebno; tisto namreč, ki se prebudi v nas pod neposrednim vplivanjem Svetega Duha in ob našem lastnem sodelovanju (prim. 188). Vendar je tisto glavno, kar se zahteva od nas, nekaj drugega — to namreč, da »gledamo stran od samih sebe v smeri na Jezusa in malo mislimo o sebi« (185). Ozirati se je treba na »resnico, ki je v Jezusu« (189). — In ni res, da je »nauk o opravičenju resnična os evangelija« (186). Ta nauk je sicer pomemben, a poglavitni ni. Evangelij odločno govori za »stari, splošni nauk Cerkve, ki naglašča resnice in sadove vere z vso močjo in gleda na nadnaravno naravo vere same kot na nekaj zadosti izkazanega, če so njeni sadovi to, kar bi morali biti« (188); glavno in odločilno je to, kar ugotovimo, če »se preprosto s pogledom na Kristusa oziramo za rešitvijo« (194).

Pravkar omenjena pridiga je bila napisana v začetku l. 1835. Pod drugačnim vidikom in z drugačne strani se Newman iste teme v marsičem dotika tudi v govoru, ki izvira iz konca l. 1834, čeprav je namenjena Kristusovemu vnebohodu. Ta govor nosi naslov »Religiozne skrivnosti«. ¹⁶ Proti njegovemu koncu beremo: »Kar sem povedal sedaj o vnebohodu našega Gospoda, je približno tole: Živimo v svetu skrivnosti, z eno sámo lučjo pred očmi, lučjo, ki zadostuje, da moremo potovati in se pretolči skozi vse težave. Odstranite to luč, in skrajno smo bedni — ne vemo, kje smo, kako smo vzdrževani, kaj bo iz nas in vseh tistih, ki so nam dragi; kaj naj verujemo in zakaj sploh bivamo. Toda z Njim imamo vsega v preobilju. Da sploh ne omenimo dolžnosti in modrosti, ki nas obvezujeta k brezpogojni veri v ljubezni do Njega, našega Stvarnika in Odrešenika — kaj drugega je, kar bi bilo plemenitejše; kaj je drugega, kar bi bilo bolj dvigajoče in

¹⁵ N. d., 185—197.

¹⁶ N. d., 230—241.

očarljivejše kakor pa velikodušnost srca, ki vse tvega na podlagi božje besede; ki izzove sile zla, da storijo svoje najslabše, in zavrača varljivost čutov in zmote razuma v zaupanju na resničnost Tistega, ki je šel na desnico veličanstva v višavi . . . ,To je zmaga, ki premaga svet, naša vera' (1 Jan 5,4). Zadostuje to, da naš Odrešenik živi; da je bil na zemlji in da bo spet prišel. Zaradi njega tvegamo vse; hvaležno moremo položiti v Njegove roke sami sebe, naše sedanje in večne zadeve in zadeve vseh, ki jih ljubimo. Kristus je umrl za nas; »še več, vstal je od mrtvih, celo sedi na božji desnici . . . ' (Rimlj 8,34—37)« (240—241).¹⁷

3. Od središča neločljiva Cerkev

Ne samo danes (in to tudi med katoličani), marveč že v Newmanovih časih, ko je bil še član anglikanske Cerkve, je med njegovimi sovorniki anglikanci vedno glasneje nastopalo geslo: »Kristus (Jezus iz Nazareta) — dà, Cerkev — ne!« Čeprav je bilo to večkrat v zastrti obliki, npr. v trditvi, da se Cerkev postavlja kakor nekakšna stena med posameznega vernika in Kristusa oziroma Boga, tako da cerkvene institucije s »tolikerimi vmesnimi instancami, tolikšnim aparatom« preprečujejo neposredni osebni stik z Bogom.¹⁸ Že tedaj je — vsaj med anglikanci — nekaterim kristjanom prihajalo na misel: Cerkev naj bi se kot institucija polagoma kar razpustila, ohranila pa naj bi še naprej nekatera najlepša načela iz evangelija, prilagojena »sodobnim potrebam« in »sodobnemu življenjskemu občutju«.

a) Da se ni mogoče oklepati Kristusa in biti kristjan, pri tem pa zavestno odklanjati Cerkev — tudi kot vidno družbo z nekim vidnim vodstvom —, to je Newmanu postalo zelo jasno že kot anglikancu v njegovem triindvajsetem letu starosti, ko je bil ordiniran za anglikanskega duhovnika. Še bolj tedaj, ko se je l. 1833 pridružil oksfordskemu gibanju. Tega se je držal potem vse življenje in je to prepričanje skušal posredovati tudi drugim. Izredno poznanje sv. pisma in cerkvenih očetov ter srečanje s Cerkvijo prvih stoletij, s Cerkvijo, ki je v zgodovini očitno postala telo, po katerem Kristus sam z močjo Svetega Duha nadaljuje svoje odrešitjsko delovanje — to je Newmana izpeljalo iz ožine individualistično-pietističnega krščanstva, kakršnega so v njem prebudila notranja izkustva mladostne dobe, ko je bil še pod vplivom kalvinističnega evangelikanstva. Newmana je prevzela živa za-

¹⁷ Prim. tudi čudovito Newmanovo pridigo z naslovom »Kristusov križ, mera za svet« z dne 9. 4. 1841; pri roki imam le nem. prevod: J. H. Newman, Ausschau nach Gott, Herder-Bücherei, Freiburg 1961, 88—96.

¹⁸ Prim. takšno izražanje pri nas v sestavku V. Musek, Demokratizacija v Cerkvi, v: Znamenje 5 (1975) 439—441, tu 440. Tega ne navajam zato, da bi koga obsojal, marveč zato, da bi posebno odgovorni v Cerkvi ne dajali povoda za takšno gledanje na Cerkev — da bi se ne postavljali med človeka in Boga kakor stena, marveč res omogočali neposreden stik z Bogom in ne ustavljali ljudi pri sebi ali pri »strukturah«.

vest, da je Cerkev v svoji vidnosti in v svojih zunanjih sredstvih, tudi v svoji versko-zakonodajni avtoriteti, nadaljevanje odrešenjskega učlovečenja božjega Sina.¹⁹ Kakor je namreč pri Kristusu samem njegova človeška narava »orodje« odrešenjskega dela in stalni organ za podeljevanje nadnaravnega življenja, podobno je s Cerkvijo, ki je Kristusova »polnost« in njegovo skrivnostno telo ter njegova nevesta.²⁰ Bog je postal človek, resnično je stopil v zgodovino; prilagodil se je človeški naravi tudi v svoji ustanovi, v Cerkvi, po kateri naj bi do konca sveta na telesno-zgodovinski način sam prihajal v stik z vsemi človeškimi rodovi in jih odreševal.

»Obstaja *vidna Cerkev* z zakramenti in obredi, ki so prevodniki nevidne milosti . . . To je nauk sv. pisma, prve Cerkve in anglikanske Cerkve. Tudi v tem nisem spremenil svojega prepričanja. Glede tega sem gotov sedaj ravno tako, kakor sem bil gotov l. 1833, in ta gotovost me nikdar ni zapustila.« Tako je Newman l. 1839 izrazil svoje gledanje na Cerkev.²¹ K temu še dodaja, kako se mu je neizbrisno vtisnil v spomin odstavek sv. Ignacija Antiohijskega, »ki govori o nepokorščini do cerkvene avtoritete in pravi: 'Človek se ne pregreši toliko proti škofu, ki ga vidi, ampak predvsem proti nevidnemu škofu, in tako nima opravka s človekom, ampak z Bogom, ki pozna skrivnost srca'. Želel sem se ravnati dobesedno po tem načelu; in z zaupanjem morem reči, da ga nikoli nisem zavestno prekršil. Rad sem opravljal svoje delo tako, kakor da čutim na sebi pogled svojega škofa, njegovo oko pa mi je bilo božje oko. Tako sem imel posebno oporo in varstvo pred samim seboj. Nisem mogel kreniti na napačno pot, dokler sem upravičeno domneval, da me v ničemer ne gleda po strani. Tako nisem bil

¹⁹ Takšno idejo je — neodvisno od Newmana — razvijal v istem času J. A. Möhler. V strogem, natančnem pomenu sicer ne moremo reči, da se učlovečenje nadaljuje v Cerkvi; kajti bilo je enkratno dogodek, pač pa se uveljavlja s svojimi učinki v Cerkvi, a ne da bi se učlovečenje samo kot dogodek stalno ponavljalo. Pač pa živi Kristus naprej v Cerkvi v tem pomenu, da sicer sedi kot Gospod veseljstva na Očetovi desnici (seveda je »sedenje« in »desnica« mišljeno v podobi), a v Cerkvi po Svetem Duhu nenehno deluje. Prim. o tem H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Schönningh V., München ³1968, § 7.04. Glede Möhlerja prim. L. Bouyer, v op. 11 n. d., 117—134.

²⁰ Newman zlasti pogosto označuje Cerkev kot nevesto božjega Jagnjeta, kot Kristusovo telo; Kristus skrivnostno-realno uveljavlja v Cerkvi svojo odrešenjsko-zveličavno smrt in vstajenje. Cerkev in v njej verujoči so usmerjeni osebno na Kristusa; njega se oklepajo v spoznanju in ljubezni. Kristjan nosi v sebi Kristusovo podobo: to je v človeku počelo spreobrnjenja, verovanja, nramnega življenja, edinosti v eni sami Cerkvi. Če je razum v človeku preveč poudarjen — na škodo drugih razsežnosti človeka — postane Kristusova podoba v človeku spačena. Svetniki nosijo v sebi in na sebi Kristusovo podobo in jo odkrivajo tudi drugim ljudem, mnogokrat bolje, kakor pa morejo to podobo posredovati napisani evangeliji, ki jih ta ali oni človek včasih občuti kot nekaj tujega. (Podrobne navedke o tem gl. Artz, *Newman-Lexikon*, 583; glede svetnikov pr. t., 129.) Zelo globoko Newman pojmuje odnos med Cerkvijo in Svetim Duhom; posebno se navzočnost in dejavnost Svetega Duha in prek njega Kristusova dejavna navzočnost uveljavlja v zakramentih (Artz, *NL*, 579 in 377—478).

²¹ J. H. Newman-J. Fabijan, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pleterje 1973, 108.

zgolj formalno pokoren pravilu, ki sem si ga postavil, ampak sem želel škofu ugajati, ker sem videl v njem tistega, ki ga je božja roka postavila nadme.«²²

Božje učlovečenje je po Newmanovi trditvi najprej božje dejanje, nato pa tudi nauk in načelo, uresničeno v zgodnji, a tudi v poznejši Cerkvi. Sv. pismo je tako rekoč sad in hkrati dota prve Cerkve ter kaže onkraj sebe, na Cerkev, kateri je podarjen isti Sveti Duh, ki je navdihnil sv. pismo. Ta Duh vodi Cerkev k vedno globljemu spoznavanju zaklada božjega razodetja, vsebovanega v sv. pismu, ko se Cerkev s človeštvom, kateremu je namenjena, na svoji zgodovinski poti srečuje z vedno novimi vprašanji, ki naj bi bili osvetljeni z odrešujočo lučjo in močjo Kristusove skrivnosti.²³ Ravno to gledanje na Cerkev je Newmana polagoma — ob zavesti poslušnosti svoje vesti kot resničnem odmevu božjega glasu — privedlo do tega, da je pri štiriinštiridesetih letih prestopil v katoliško Cerkev, čeprav so bile v ta namen potrebne tako velike žrtve, da nekateri po pravici govorijo tukaj o Newmanovem mučeništvu.²⁴

Tudi zunanje vidne prvine Cerkve po takšnem pomovanju seveda ne morejo biti malopomembne ali celo nekaj, česar bi se bilo treba čimprej in kar najtemeljiteje znebiti. L. 1835 je Newman dejal: »Po pravici moremo govoriti o vidni in nevidni Cerkvi, kolikor pod tem razumemo dve strani prav iste stvarnosti, ki sta ločeni le v našem duhu, a ne v stvarnosti sami . . . Vidna se Cerkev imenuje npr. zato, ker obstaja iz duhovnikov in laikov — nevidna, ker glede svojega življenja in svoje moči temelji na nevidnih vplivih in darovih, ki izvirajo iz nebes. To se v resnici ne da razkosati na dvoje, kakor bi ne pomenilo razdeliti krožnico, če bi hoteli ‚vzeti narazen‘ konkavno in konveksno: kar se od zunaj kaže izbočeno, se od znotraj kaže kot vbočeno . . . Ena sama Cerkev je celotno telo iz vseh rodov, tako da je Cerkev našega časa le en njen del. V prihodnjem svetu se bo ta Cerkev v svoji enoti strnila, pa naj so njeni udje živeli kadarkoli . . . Pri tem ne govorimo o dveh Cerkvah; pred očmi imamo le eno samo krščansko občestvo, z ene strani v njenem bivanju v onstranstvu in z druge strani sedanjo vidno Cerkev . . .«²⁵ Seveda je tudi posamezno krajevno cerkveno občestvo, zlasti pri obhajanju liturgije, posebej evharistične, nekaj velikega in temeljnega, saj se povezuje s tisto bistveno stvarnostjo, ki je odločilna za celotno Cerkev vseh krajev in časov, za celotno Cerkev, ki po svojem največjem in najodličnejšem delu stoji pred samim božjim prestolom — namreč s poveljčanim Kristusom in njegovim Duhom. Vendar pa je takšno krajevno cerkveno občestvo le »krajevno ponavzočenje in organ« vseobsegajoče katoliške

²² N. d., 109.

²³ Newmanove tekste o tem gl. v: Kardinal J. H. Newman-O. Karrer, *Die Kirche*, II. Bd., Benzinger, Einsiedeln 1946, 187—211.

²⁴ D. Gorce, *Martyre de Newman*, Paris 1946.

²⁵ To govoril Newman 25. 10. 1835 (PPS III,16), v nem. prev. W. Lipgens, J. H. Newman, *Summe christlichen Denkens*, Herder-Bücherei, Freiburg 1965, 140.

in apostolske Cerkve.²⁶ In nikoli ne sme krajevno občestvo odmisлити od te vseobsegajoče stvarnosti Cerkve.

b) Newman je z ogorčenjem odklanjal zgolj sociološko ali vsaj pretežno sociološko pojmovanje Cerkve, ki sploh ne vidi ali komaj še za silo vidi bistveno jedro Cerkve. Saj je Cerkev *občestvo, ki ga Duh poveličanega Gospoda napravlja za živo*, čeprav s slabostmi zaznamovano *orodje Odrešnikovega delovanja* sredi dramatične zgodovine človeštva in vsega stvarstva, ki skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah (prim. Rimlj 8,22; Mt 19,28) do nastopa »novega neba in nove zemlje« (2 Pet 3,13; Raz 21,1). »Cerkev je tam, kjer je navzoč Kristus — to je zares prava določitev pojma Cerkve. Pogosto kdo vprašuje, ali naše bogoslužje, naši sveti časi, naši obredi, naši zakramenti in uredbe resnično vključujejo Kristusovo navzočnost, navzočnost njega, ki je to obljubil. Če odgovorimo pritrdilno, potem pripadamo Cerkvi; če ne, smo le igralci na nekakšnem odru ali tribunih. Morda mislimo to pobožno; in Bog nam more v svojem usmiljenju podeliti milost — toda če v tem primeru to stori, bo to zunaj njegovih obljub . . .«²⁷

V razpravi o opravičenju, napisani l. 1837 in 1838, govori Newman o *Kristusu kot »povzetku Cerkve«*. »Kristus je prišel, da bi vse prvine, ki so bile razsejane po svetu, zbral v enoto, jih napravil za svojo lastnino, jih presijal s samim seboj ter jih v sebi preoblikoval in prenovil . . . Privzel si je našo naravo, da bi zopet zaživela in bi bila obnovljena ter na novo rojena v Bogu, in bi, dovršena na križu, izročila naprej to, kar je sama postala: neumrljivo pšenično zrno za življenje vseh, ki ga v veri sprejemajo, do konca časov. Zato se Kristus v sv. pismu imenuje ‚začetek božjega stvarstva‘, ‚prvorojenec (vstalih) od mrtvih‘, ‚prvi sad vstajenja‘ (Raz 3,14; Kol 1,18; 1 Kor 15,20). Tako je Kristus *edini* temelj življenja v vseh svojih služabnikih, ki niso nič drugega kakor njegovi udje . . . Pred njegovim prihodom mu je judovska Cerkev darovala snovi zemlje, ki z uporabo preminejo. Toda zdaj je poslal svojega Duha, da napolni te prvine s samim seboj, da postanejo te prvine živi in blagoslova polni darovi za njegovega Očeta. Simboli so v Svetem Duhu postali sredstva milosti, sence so postale bitja, predpodebe zakramenti. Kar je bilo ustrezna določba in pobožna navada, ima zdaj ne le pomen, marveč tudi moč. Voda more po svoji naravi umiti telo le naravno, a sedaj postane tudi očiščenje duše; vino, ki ‚razveseljuje človekovo srce‘, in kruh, ki ‚poživlja človeku srce‘, dà, celo olje, ki ‚razvedruje obličje‘ (Ps 103,15), vse to odslej niso le sredstva telesnega življenja, vse to marveč diha Kristusa. Roke, dvignjene v blagoslov, zvok človeškega glasu, ki je mogel nekoč razodevati le hrepenenje človeške narave ali služiti manjši dobroti: zdaj so vse te reči postale ‚neizrekljivi vzdih Duha‘ (Rimlj 8,26),

²⁶ Newman-Fabijan, Apol., 91.

²⁷ Govor 19. 12. 1841 (Subj. Day 23), v: Newman-Karrer, Kirche II, 32.

dotik ali dih učlovečenega božjega Sina. Cerkev je njegovo telo, njeni duhovniki so njegovi predstavniki, njeno ljudstvo njegovi udje . . . »²⁸

In še naprej pravi Newman: Odslej je vse, kar se dogaja v Cerkvi, »njegovo — Kristusovo — delo in se po tem tudi imenuje. Kakor je on nevidni studenec, tako je tudi v vsem, kar se godi, treba njega prepoznati kot delujoči vzrok in kot navzoči cilj češčenja in zahvaljevanja. In njegova orodja so skoraj toliko orodja kakor tudi zunanji senčni obrisi Njega samega; vse je preoblikovano po njem in v njem.

Preden je on prišel, so bili mnogi učitelji, a doslej je le eden; preden je on prišel, so bili mnogi očetje, a sedaj je on edini ,oče prihodnosti', kakor ga opisuje prerok (Iz 9,6). Preden je on prišel, so se imenovali ,bogovi' vsi, katerim je bila dana božja naloga, toda on je edini Bog, razodet v mesu. Preden je on prišel, so bila mnogovrstna prikazovanja angelov, ki so nosili božje ime; sedaj pa je samo on véliki ,angel zaveze' (Mal 3,1), ki mu gre adoracija. Preden je on prišel, je bilo mnogo duhovnikov, ki so v slabosti nepretrgano darovali, leto za letom; a sedaj je le še en sam ,veliki duhovnik', ki ,sedi na desni prestola veličastva v nebesih', en sam ,služabnik svetišča in pravega šotora, ki ga je postavil Gospod in ne človek' (Hebr 7,24; 1,3; 8,2).«²⁹

c) V isti razpravi so obrača Newman tudi zoper očitek, da Cerkev z zakramenti, raznimi obredi in verskimi obrazi, ki da jih nekako vsiljuje vernikom, *zavaja v formalizem in togost ter duši resnično religioznost*, češ: »Obstaja neviden Odrešenik; Cerkev pa je nakopičila vidna znamenja in sredstva, da bi mu prišli blizu«. Newman priznava, da je možno — in kdaj več kot možno — zlorabljeni veroizpoved, obrede in podobno za pozunanjenje vernosti. »A v danem primeru bi bila takšna zabloda velika *nedoslednost* — in ne moremo naprtiti nobenemu sistemu odgovornosti za posledice, ki pritekajo iz zanemarjanja njegovega lastnega smisla . . . Cerkev ni nikdar trdila, da nas opravičuje gola pravovernost ali zgolj krst ali gola dela, še manj da nas opravičujejo določena duhovna čustva ali doživetja.« In če bi res veljal očitek zoper vidna znamenja in sredstva,« potem bi moral (ta očitek) govoriti tudi zoper Mojzesovo postavo, kakor da bi bili obredi, ki jih je določil Bog, odgovorni za slepoto Judov. Toda v zablodi so bili Judje, ne pa njihova postava . . . Reči moram nasprotno: Ali niso dandanes obtoževalci Cerkve sami tisti, ki se zoper nje po pravici obrača očitek, ne pa obtoževana Cerkev? . . . Kajti kar so čutili Judje v odnosu do svoje postave, je natanko tisto, kar marsikateri zastopniki stavka o ,goli veri' čutijo glede svoje vere: ti ljudje postavljajo *svojo vero* na Kristusovo mesto. Njihova predstava o veri je takšna, da dela napoto Kristusu, namesto da bi bila pot h Kristusu. Iz svoje vere napravljajo neko reč, na katero se opirajo

²⁸ Justif. 8, nem. prev. v: Newman-Karrer, Kirche II, 29—30.

²⁹ Pr. t., 30.

— namesto da bi se opirali na Kristusa . . . Seveda ne trdim, da ne gledajo na Kristusa kot na početnika vsega dobrega; toda bolj poudarjajo vero kakor pa tisto, kar *verujejo*, bolj tolažbo in pretresljivo moč nauka kakor pa nauk. In tako obstaja potem religija v razmišljanju o svojem jazu — namesto v oziranju na Kristusa; ne preprosto v dviganju svojega pogleda h Kristusu, marveč v iskanju gotovosti, da upiramo svoj pogled na Kristusa; ne v njegovem božanstvu in odrešenju, marveč v našem doživljanju spreobrnjenja ter v našem verovanju v to resnico.«³⁰

č) Newman je zelo jasno videl povezavo med Kristusom in Cerkvijo. *Če se ločim od Cerkve, se bom kmalu ločil od Kristusa in od Boga* — razen če me bo pri tem zadržalo kaj takega, kar bo prišlo navzkriž z notranjo logiko miselnosti, ki me pri tem navdaja. Ali pa bom zapustil Cerkev zaradi tega, ker pravzaprav ne verujem v Kristusa kot učlovečenega božjega Sina; morda niti ne v osebnega Boga.³¹ Popolnoma razumljivo je, da ne bom mogel imeti pravega odnosa do Cerkve, če gledam nanjo pravzaprav samo kot na nekaj sociološkega. Saj bi se mi npr. tudi obhajanje evharistije moralo kmalu zazdeti le neznosen »teater«, če bi ne veroval v Kristusa kot učlovečenega božjega Sina in torej tudi ne v njegovo evharistično navzočnost (pri tem bi mi čisto nič ne pomagale nove razlage o »transfinalizaciji« in »transignifikaciji«). Kdor ima Kristusa le za religioznega genija in antropofila, morda za večjega od vseh drugih (ali pa mu Bog pomeni le »imenitno moč transcendiranja samega sebe in sleherne statičnosti«), glede njega se tudi nihče ne more čuditi, če ima ob vsaki priliki pri rokah očitke na račun »cerkvenih kristjanov«, češ da so »slepo poslušni cerkvenemu vodstvu« in so »sužnji dogem« ali celo »papeževi sužnji«. Newman navaja take očitke npr. že iz 3. stoletja — njihova navidezna moč ni bila nič manjša od današnjih.³²

Za priključitev h katoliški Cerkvi je bilo pri Newmanu odločilno dogemsko-zgodovinsko spoznanje v bistvu krščanstva (neločljivega od Cerkve) kot trajnega zgodovinskega uresničevanja in udejanjanja tiste odrešenjske skrivnosti, skrivnosti resnice in življenja, ki je stopila na zemljo s Kristusom. Tej Kristusovi skrivnosti (ki je hkrati neločljivo skrivnost Cerkve) in njenemu udejanjanju v zgodovini ne moremo postaviti samovoljne meje tam nekje v 5. stoletju, kakor je to delal anglikanizem. Ali naj bi se bil tok zgodovine krščanstva, zgodovine Kristusove skrivnosti, skrivnosti božje resnice in božjega življenja, v 5. stoletju preprosto ustavil? Prav tako je ne-

³⁰ Pr. t., 45—46.

³¹ To je Newman večkrat jasno izrazil že v svoji anglikanski dobi, saj je bila ta misel pravzaprav na ozadju vsega oxfordskega gibanja (prim. Apol. 98, 121—122, 134 ss). Natančneje je o tem razpravljal v svojem poznejšem delu, *An essay in aid of a Grammar of assent*, Longmans, London 1870; New edition 1891, prim. zlasti str. 245—248 in 495—501.

³² Prim. Dev. (gl. op. 1), 211, 304, 307.

mogoče, da bi dejavnost Kristusove skrivnosti omejili na napisano »čisto božjo besedo«, na povsem brezgodovinsko črkarsko religijo. Saj je vendar oznanjevanje apostolov bilo zasejano ne najprej v knjigo in predvsem v knjigo, marveč res kot živo »seme« na njivo človeške zgodovine; kot rodovitno počelo božjega kraljestva se je zakoreninilo v žive ljudi. Življenje pa pomeni rast. Pri tem je bila Cerkev, od Kristusa postavljeni nositeljici odrešenjskega oznanila in odrešenjskih milosti, obljubljena neprenehna, trajna navzočnost in dejavnost njegovega Duha; tako se bo v Cerkvih ohranjala božja resnica in se bo ohranjalo božje življenje v vsem potekanju duhovnega razvoja. Tako bodo posamezniki, kolikor žive kot udje v celoti, v vseh stoletjih — v našem kakor v prvem — deležni obljubljenega Kristusovega Duha. S takšnim gledanjem je dobil Newman podlago za novo eksistenco.³³

A že v zadnjih letih svojega tihega, a globokega razmišljanja pred prestopom v katoliško Cerkev mu je vedno bolj stopalo v zavest, kam se v celoti giblje duh sveta: prihodnji rodovi se bodo morali bolj in bolj odločati med *vero v Boga* (ne v pojme, ideje ali v »neustavljivi osebnostni dinamizem) in *ateizmom*. In edino zavetje in zatočišče vere bo ena sama Kristusova Cerkev, tista, katero je hotel Kristus. Nekako štiri leta po svojem prestopu v katoliško Cerkev je Newman dejal v konferenci, ki jih je imel za izobražence, katoličane in nekatoličane: »O bratje moji, ako se hočete obrniti stran od katoliške Cerkve, h komu hočete iti? Ta je vaše edino upanje na mir in varnost v tem zmedenem in menjajočem se svetu. Nobene sredine ni med njo in obupom nad resnico, če človek svoj razum uporablja nepristransko. Osebna religiozna mnenja morejo pač svoje dni slepiti množice in se prikazovati kot polne vtisa; nacionalne regije morejo pričarati silno veličino, čeprav so brez ljubezni; tlačiti morejo zemeljska tla za stoletja in odvrčati pozornost učenjaka ali spravljeni v zmedo njegovo sodbo. Toda za trajno se bo vendarle pokazalo, da je katoliška vera resnično prihod nevidnega sveta na ta svet. Ali pa, da ni nič pozitivnega, nič določenega, nič stvarnega v kateremkoli našem pojmu, npr. odkod prihajamo in kam gremo. Pusti katolištvo, in pred teboj se odpira pot, da postaneš protestant, unitarijec, panteist, skeptik, v strašni, toda neizogibni zapovrstnosti. Izogniti se da tej zapovrstnosti le po kakem naključju: bodisi da je to utemeljeno v tvojem položaju ali tvoji vzgoji ali v značaju tvojega duha; izogniti se ji da le, če to, kar je verskega, sploh prepodiš iz svojega obzorja, če zatajiš svoj lastni razum, če posvetiš svoje mišljenje in težnje le npravnim dolžnostim ali pa ga zapravljaš samo v poslih sveta . . . Ne sanjajte o tem, da bi mogli dobiti vero, ako odklanjate to, da bi se priključili Cerkvim! Raziskovati na kakem drugem potu ni priporočljivo, to ponavljam: vodilo bi vas le tja, kjer ni ne luči ne miru ne upanja; vodilo bi vas v globoko jamo, kjer sonce

³³ Prim. O. Karer, v: Newman-Karrer, Die Kirche, I. Bd., Benzinger, Einsiedeln 1945, 85—86.

in mesec in zvezde ne sijejo in kjer ni več lepote neba — kjer je le mraz, otrplost, večna puščoba!«³⁴

Ravno zaradi tega, ker Newman tako jasno vidi, kaj je v krščanstvu središčnega in odločilnega, in ker vse vidi povezano s tem središčem, pa seveda ve, da človek ni zavarovan že s tem, če je v vidni Kristusovi Cerkvi. In tudi dobro ve, da je odrešenjsko učlovečenje božjega Sina namenjeno vsemu svetu, ne le Cerkvi. V Kristusovem križu in vstajenju je — z božje, objektivne strani — svet v celoti spravljen z Bogom (prim. Kol. 1,19.20). Vendar pa je že izvršeni spravi potrebna »služba sprave«, ki jo izvršuje Cerkev (prim. 2 Kor 5,18.21). Tako je človek res kristjan samo kot član Cerkve, ki ga s krstom včleni v svoje občestvo, tako da nihče ni kristjan na svojo pest. In Sveti Duh, ki napravlja kristjana »odraslega« ali »zrelega«, če seveda človek to hoče, je najprej in predvsem Duh Cerkve, tiste Cerkve, ki je od Kristusa prejela poslanstvo v odrešenje vsega sveta.³⁵

Danes teologija nemalo govori o »hierarhiji resnic«, o »vratitvi v središče«,³⁶ da bi v pravi luči zasijalo tudi vse drugo, kar ni ravno središče, a ne sme biti prezrto. Newman nam ima tudi tukaj veliko povedati. Jasno ve: središčno in odločilno za krščanstvo in kristjana ni ideja ali nauk, marveč dejanje — učlovečenje Boga, ki je v Kristusovi zmagi nad smrtjo doseglo svoj višek in svoj neovrgljivi izkaz. Bog je človeštvu in vsemu stvarstvu izrekel nepreklicno besedo odrešenja. Ta beseda je dejanje ljubezni, ki je šla do konca. Z njo se Bog obrača na celotnega človeka, ne le na njegov razum. In ta beseda odrešenja je »Logos«. Le če nanjo pozitivno odgovorimo, bo naše življenje res »logično« — smiselno.

Povzetek: Anton Strlè, Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?

Središčno in odločilno za kristjana ni kakšna ideja ali nauk, marveč božje dejanje učlovečenja (kolikor je svoj višek in dovršitev doseglo v vstajenju križanega Jezusa). To J. H. Newman uči v »An essay on the development of christian doctrine« bolj teoretično, v svojih govorih iz anglikanske dobe pa bolj praktično. Cerkev je od tega središčnega neločljiva.

Zusammenfassung: Anton Strlè, Was ist nach der Lehre Newmans das Zentrale und Entscheidende für das Christ-sein?

Das Zentrale und Entscheidende für das Christ-sein ist nicht irgendeine Idee oder Lehre, sondern die Gottestat der Inkarnation (mit dem Höhepunkt und der Vollendung in der Erweckung des gekreuzigten Jesus). Darüber handelt J. H. Newman in »Essay

³⁴ Mix. congr. 13; v nem. prev. v: Newman-Karrer, Kirche I, 138—139.

³⁵ Prim. H. U. von Balthasar, Wer ist ein Christ?, Herder-Bücherei, Freiburg 1969, 92.

³⁶ Prim. H. U. von Balthasar-R. Givord, Retour au centre, D. D. Br., Paris 1971.

on the Development of Christian Doctrine« mehr theoretisch, in den Reden aus seiner anglikanischen Periode mehr praktisch. Die Kirche ist von diesem Zentralen nicht zu scheiden.

Résumé: Anton Strle L'élément central et spécifique du Christianisme d'après Newman

Ce qui est central et spécifique dans le message chrétien ce n'est pas une idée ou une doctrine, mais l'événement de l'Incarnation qui atteint son sommet et son achèvement dans la Resurrection de Jésus crucifié. C'est la thèse défendue par J. H. Newman dans son livre »An essay on the development of christian doctrine« insi que dans ses sermons de l'époque anglicane.

Tone Strukelj

Kontemplacija in akcija pri H. U. von Balthasarju

Apostol Pavel nam naroča: »Vse, karkoli delate, v besedi ali v dejanju, vse storite v imenu Jezusa Kristusa in po njem zahvaljujte Boga in Očeta« (Kol 3,17). Novo življenje v Vstalem je ideal, h kateremu naj bi vedno težili.

Molitev in delo, kontemplacija in akcija, sta dva pola, ki ju ne smemo ločevati. Med njima mora vedno vladati skladnost in harmonična enota. Sveti Benedikt pravi, da sta kontemplacija in akcija druga do druge kakor dva dobra tovariša, ki prebivata pod isto streho (*sunt invicem contubernales et cohabitunt pariter*).¹

V zgodovini krščanske duhovnosti so poudarjali zdaj bolj eno, zdaj bolj drugo. Za današnji čas je značilno, da se bolj usmerja v akcijo. Gotovo je dejavnost potrebna in koristna; večkrat se je dogajalo, da se tega niso dovolj zavedali. Vendar akcija sama ne zadošča. Dejavnost brez molitve, ki je srce našega duhovnega življenja, je nepopolna, celo bolehna. Potrebno je eno in drugo.

Hans Urs von Balthasar prikazuje v nekaterih svojih delih, kako napačno so včasih pojmovali kontemplacijo in akcijo, kako so prvo povelečevali in drugo omalovaževali. Nekateri vplivi iz helenistične filozofije so v mnogem zastrli jasen pogled na krščansko vrednotenje obeh oblik krščanskega življenja. Pričujoča razprava nam bo skušala približati samo del celotne problematike. Imela bo tri poglavja. 1: Razumevanje kontemplacije in akcije v luči Kristusove skrivnosti in njegovega zgeda. 2: Enota in medsebojno razmerje med kontemplacijo in akcijo. Balthasar meni, da vlada med obema najtesnejša notranja zveza in medsebojna naravnost. Obenem vseskozi poudarja, da je treba priznavati kontemplaciji prednost pred akcijo. 3: Marija je kontemplacijo in akcijo najbolj popolno živela in je tako svetel zged vernikom in vzornica Cerkve.

¹ Sv. Benedikt, *Sermo 58* in *Cant. n.1: PL 183*, nav. Jean Marie Déchanet, *La contemplation au XII^e siècle*, v: *DSpir LI 1957*.

I. KONTEMPLACIJA IN AKCIJA V LUČI KRISTUSOVE SKRIVNOSTI

1. Kristusov zgled

Vse Kristusovo ravnanje in delovanje kaže na polnost notranjega božjega življenja. Kristus je vedno zedinjen s svojim Očetom v ljubezni Svetega duha. Zgled njegovega življenja nam osvetljuje tudi krščanski pogled na razmerje med kontemplacijo in akcijo.

Balthasar pravi, da nam »Kristusov zgled kaže mnogovrstno prepleten odnos med kontemplacijo in akcijo. Kar zadeva Kristusovo notranje ravnanje, ki je ozadje njegove duše, obstaja v njem nepretrgana enota obeh. Kakor troedini Bog venomer neločljivo miruje in deluje, tako je tudi Kristusova duša venomer zaposlena s tem, da zre Očeta in izvršuje Očetovo poslanstvo: 'Sin ne more ničesar *delati* sam od sebe, razen kar *vidi*, da *dela* Oče' (Jan 5,19). To, da je Kristus *Očetova Beseda*, je njegova kontemplacija, to, da je *Očetova Beseda*, je njegova akcija. 'Jaz govorim, kar sem videl pri svojem Očetu' (Jan, 8,38). To, da je pričevanje enega hkrati pričevanje dveh oseb (Jan 8,18), je izraz enote med akcijo in kontemplacijo, ki temelji v sveti Trojici. Prav zato to ni neka mrtva enoličnost, ampak izraz največje, najbolj polne življenjskosti; izraz božje življenjskosti, ki se v človeški razlagi in prevodu v Jezusovem življenju ne da drugače upodobiti kot v časovni razmejitvi polov. Enkrat tako, da se celota tega življenja razčleni v trideset let kontemplacije in tri leta akcije, pri čemer pa se ta tri leta znova začenejo s štiridesetdnevno kontemplacijo. Dalje tako, da posveča Gospod svoje dneve akciji, svoje noči pa kontemplaciji; da uvaja svoje učence in ljudstvo s svojo akcijo vedno globlje v svojo kontemplacijo in jim kaže, da njegova akcija ni nič drugega kot izraz njegove kontemplacije. Kajti končno je mogoče razumeti ves čas Gospodovega zemeljskega življenja kot akcijo, ki izvira iz polnosti njegove nebeške in večne kontemplacije in se vanjo vrača. Z druge strani pa tudi njegove nebeške in večne akcije, ki obstaja v tem, da vso večnost vrši Očetovo voljo, še več, da je neskončen izraz te volje, da je posebljena Očetova volja, tako da je spet vso njegovo večno kontemplacijo kot vso njegovo časno akcijo in kontemplacijo mogoče pojmovati tako, kot da je v službi njegove večne akcije. Kristus je popolna enota ravnanja in dopustitve: enota rojenosti in popolne privolitve in privzeta tega Očetovega roditeljskega dejanja. Edino merilo za Kristusovo akcijo kakor za njegovo kontemplacijo je njegova absolutna ljubezen do Očeta. Vse, kar izvira iz te ljubezni, je brezmadežno in popolno. Prihod Sina božjega na svet je prav tako popoln, kakor njegovo bivanje pri Očetu; njegova ljubezen do njegovih človeških bratov je prav tako popolna kakor njegova ljubezen do nebeškega

Očeta. Njegova zemeljska dejavnost ni prav nič manj popolna kakor njegova nebeška kontemplacija.²

Enota med Jezusovo kontemplacijo in akcijo izhaja iz njegove ontološke edinosti z Očetom: »Jaz in Oče sva eno«. Vse Jezusovo ravnanje kaže edinost in ljubezen, ki vlada med osebami Trojice. Bog je sam v sebi vedno »kontemplativen in aktiven«. Jezusovo življenje na zemlji nam človeško razumljivo približuje polnost božjega življenja. Jezusovo delovanje na svetu, zlasti še njegovo odrešilno trpljenje, pa nam pod podobo ljubeče pokorščine do Očeta daje slutiti, kako globoka in notranje utemeljena je povezanost kontemplacije z akcijo. Prav svobodna, ljubeča pokorščina Kristusa volji nebeškega Očeta je izraz notranje edinosti oseb svete Trojice. »Kristus ne vrši svoje volje, ampak Očetovo voljo. To zatrjuje med solzami in krvavim potom na Oljski gori, ko izroča svojo človeško voljo — prek meja svojih moči in svojega hotenja — v Očetovo voljo. Ta pokorščina, ki razmejuje končnost vseh človekovih zmožnosti v božjo neskončnost, je svobodno sprejeti lik hlapca večne, troedine ljubezni med Očetom in Sinom v Svetem Duhu... Pokorščina, ki izvira iz svobodne ljubezni, vse do skrajnih posledic, prav to je življenjska oblika učlovečenega Boga. In v tem osrednjem pojmu se tudi za navadnega človeka odpira dostop k deležnosti pri življenju, delovanju in trpljenju Bogočloveka.«³

Kristjan, ki je po daru božje milosti deležen božjega življenja, se mora vedno znova ozirati na Kristusa, da bi se ob njegovem zgledu naučil pravilno združevati kontemplacijo in akcijo. Evangeliji nam večkrat poročajo, kako je Jezus pred vsakim pomembnejšim dogodkom molil. Večkrat je celo noč prečul v molitvi: »Posebno pri Luku Jezus vedno znova moli, umika se na kakšen osamljen kraj k osebni molitvi. Njegov krst, njegovo spremenjenje, začetek njegovega trpljenja se vršijo med molitvijo (3,21; 5,16; 6,12; 9,18—21; 11,1). Pri Janezu povzema Jezus vso svojo nalogo v 'velikoduhovniški molitvi' (Jan 17), v kateri vse svoje delovanje od svojega izhoda od Očeta do svoje vrnitve k njemu izroča v Očetove roke. Še v svojih zadnjih besedah, ko umira [in seinen Sterbensworten], se pogovarja z Bogom.«⁴

Jezusov zgled je merilo za pojmovanje odnosa med kontemplacijo in akcijo, kakor naj bi ga uresničeval kristjan v svojem življenju. Razlika med Kristusom in nami je vsekakor velika: Kristus je enega bistva z Očetom, zato vse njegovo delovanje izvira iz tega izvirnega »gledanja« Očeta, medtem ko mi svojo kontemplacijo in akcijo izvršujemo po Kristusu. On je naš vzor

² H. U. von Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, v: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960², 253 ss. (Odslej bodo skoraj vsa dela Balthasarjeva, zato avtor tam ne bo posebej omenjen.)

³ *Wer ist ein Christ?*. Herder-Bücherei, Freiburg im Br. 1969, 64. (Okr. Christ).

⁴ *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Herder-Bücherei, Freiburg im Br. 1971, 107. (Okr. Klarstellungen).

in naše življenje. Vedno znova se moramo vračati h Kristusu in se vanj vraščati.

O Kristusovem edinstvenem ravnanju pravi Balthasar takole: »Božja Beseda je poslana na svet, da bi na njem delovala, vendar se nikdar ne loči od Očeta, ki ga pošilja, da bi nekako samostojno, neodvisno od Očeta, izvajala edinstveno poslanstvo, ki ga je prejela. Sin ne more ničesar storiti sam od sebe, ampak more delati samo to, kar vidi, da dela njegov Oče (Jan 5,19 sl.). Ta kontemplativna obrnjenost na Očetovo delovanje je korenina Sinovega sodelovanja: kar dela Oče, dela enako tudi Sin. Nista dvoje, ampak eno: Oče deluje v Sinu. Oče si tega ne pridržuje, kajti Oče ljubi Sina in mu kaže vse, kar dela sam. Razodevanje Očetovega delovanja na kontemplativnem Sinu je ljubezen — to pa Sin zre predvsem v vsebini, ki se mu kaže — in ko gleda, kar se mu kaže, je obenem privzet v isto, identično dejanje. Sin torej ne zre kakšnega blaženega, mirujočega, nedejavnega Boga, ne kakšne platonske ideje, ne aristotelskega mišljenja o mišljenju [noesis noesos, Sichdenden des Denkens — recimo nekakšna 'reflexio completa'], ampak Očeta, ki razodeva svojo ljubezen v delovanju. Saj vendar tako ljubi svet, da daje zanj svojega Sina. Sin zre [kontempliert] to Očetovo ljubezen v tem, da se zavestno izroča [er sich ins Hingegeben verfügt weiss] in to dejavno potrjuje. Kar Sin vidi, je vedno trajajoče Očetovo povabilo, da se z njim do konca žrtvuje [sich einsetzt] za svet. Kar dela Sin v svojem skritem življenju, v svojem javnem delovanju in trpljenju, je sad tega izvirnega gledanja«. ⁵

Jezusova akcija, ki izhaja iz neprestane kontemplacije, tj. osebnostne povezanosti z Očetom, doseže svojo najvišjo stopnjo ob njegovem trpljenju. Saj je bilo vse Jezusovo življenje usmerjeno v ta najbolj odločilen dogodek. Balthasar opozarja, da prav v tem dogodku prejmeta kontemplacija in akcija povsem nove razsežnosti: »Mar ni čas Kristusove kontemplacije na zemlji ravno priprava na čas njegove akcije? In mar ni ravno čas njegovega gledanja Očeta priprava najvišjega in za odrešenje sveta najodločilnejšega trenutka 'negledanja' v 'moj Bog, zakaj si me zapustil?' — tako zelo, da mora ravno to nezrenje veljati celo kot dopolnitev Sinove zemeljske kontemplacije, v kateri je postalo 'contemplata aliis tradere' najsrajnejša razglasitev, izpraznitev, izničenje vse njegove kontemplacije v najsrajnejši akciji — ki je moralo s svoje strani postati od same akcije končno eno samo trpljenje [die von lauter Aktion schliesslich zur Passion werden musste]? Tu se odpirajo nezaslišane razsežnosti«. ⁶

⁵ Jenseits von Aktion und Kontemplation?, v: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Johannes Verlag, Einsiedeln-Köln-Zürich 1967, 292. (Okr. Jenseits).

⁶ Aktion und Kontemplation, v: V. Caro, 249 ss.

2. Kontemplacija in akcija v noči Jezusove zapuščenosti na križu

Iz Kristusovega ravnanja razberemo,⁷ da si moreta kontemplacija in akcija nadeti različne oblike. V zadnjem obdobju Jezusovega življenja, torej na križu, se akcija in kontemplacija očitno obrneta v svoje nasprotje: višek Jezusove dejavnosti je njegovo trpljenje, višek njegove kontemplacije pa noč, v kateri ni gledal Očeta [die Nacht des Nicht-Sehens des Vaters]. Da se je moglo to zgoditi, izvira iz svojevrstne Jezusove kontemplacije. Njegova kontemplacija ni nekakšna krčevita ekstaza, marveč popolna predanost in pokorščina Očetovi volji. Oče pa daje, da njegov do zadnjih posledic poslušni Sin pride do trpljenja, ne pa do gledanja. »Oče razbija končnost in omejenost sleherne svetne dejavnosti s tem, da izroči Sina v trpljenje; česar ne zmore ubog človek, to je tukaj mogoče Bogu: Jezusu je naložena slepota vseh grešnikov, da bi spregledali. Križ kot trpljenje je najbolj učinkovito dejanje, ki je uspešno celo tam, kjer človeško delovanje — dasi nam je tako drago — ne opravi ničesar več, marveč sproži stopnjevano zakrknjenost vse do: 'proč z njim!'. Možnost, da se more akcija dopolniti v trpljenju, pa obstoji v tem, da kontemplacija (kot pripravljenost in odprtost za celotno božjo voljo) utemeljuje vso krščansko dejavnost, preskoči njene meje in izpolni ves prostor dejavnosti s svojo pripravljenostjo za sprejem božjega delovanja. To pa je vedno večje kakor vidno svetno dejanje; in če je navzoče to, kar je večje [dieses Grössere], ga naredi za krščansko dejanje. Pripravljenost, (ki jo Ignacij imenuje 'indiferentia'), pa je bil najvišji etično-religiozni človekov uspeh: aktivna pripravljenost duha, celotnega človeka, da ne nasprotuje Bogu. Kjer človek doseže to pripravljenost, more Bog, če hoče, obtežiti človeka nad njegove moči s svojim dejanjem. Tedaj doseže človek dobesedno več kakor zmore. Od tega 'več' kontemplativne pripravljenosti vodi zračna črta prek vseh hribov in dolin notranjesvetne dejavnosti — do krščanskega trpljenja: v njem se v celoti uresniči aktivni in rodovitni moment, ki obstaja v pripravljenosti.«⁸

Na križu, ko Jezus ni mogel storiti ničesar več, je storil največ: odrešil je svet. Na križu je torej dosegel najvišjo stopnjo aktivnosti. V trenutku največje zapuščenosti od Očeta je bil nekako najbolj zedinjen z njim, ker je tedaj dokončno izpolnil vso njegovo voljo. Dopolnil je njegovo delo odrešenja in s tem dokončal svoje poslanstvo. S svojim poslednjim vzdihom: »Dopolnjeno je!« se je vrnil v Očetov ljubeči objem. Na križu je nastopila 'njegova ura', v kateri se je najbolj razodela božja slava [doxa] — »Oče, poveličaj svoje ime!«

⁷ Prim. W. Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1976, 251.

⁸ *Jensiets*, v: *Pneuma u. Institution*, 294.

»Kristusova akcija in kontemplacija«, pravi Balthasar, »se končno iztekata v samo trpljenje, ki je kot konkreten končen cilj (telos: Jan 13,1) njegovega zemeljskega življenja hkrati tudi konkreten končen cilj njegove akcije in kontemplacije: trpljenje kot odlični konec [Passion als das immanente Ende] njegove akcije, ko preide to, kar je najizrazitejše v njegovem delovanju, doseganju in izžarevanju, dosledno v prostovoljno izročitev njegovega življenja. V tem smislu je trpljenje višek Jezusove dejavnosti, njegova slabotnost vrhunec njegove moči, njegov ‚ne morem več [Nicht-mehr-Können]‘ je najmočnejši izraz njegove vsemogočnosti«. ⁹

Jezusova popolna ljubezen do Očeta in njegova absolutna podrejenost njegovi volji sta najbolj očitni prav na križu. S križa se nam razodeva novo vrednotenje kontemplacije in akcije.

H. U. von Balthasar je s tem postavil kontemplacijo in akcijo ter njuno medsebojno razmerje na trden temeljni kamen, ki ga ni več mogoče premakniti. Akcija in kontemplacija sta v Kristusu najpopolneje združeni. Odlej ju ni več mogoče ločevati — čeprav priznavamo razliko med njima — niti postavljati eno nad drugo. V Kristusovi noči na križu sta obe dobili neprecenljivo vrednost, v njegovem zgledu sta postali merilo, po katerem naj kristjan uravnava svoje življenje.

II. ENOTA KONTEMPLACIJE IN AKCIJE

Vprašanje, kako naj kristjan v svojem življenju skladno združuje kontemplacijo in akcijo, ne da bi enostransko prvo precenjeval in drugo zapostavljal (ali pa narobe), dobi dokončen in zadovoljiv odgovor samo v Jezusu Kristusu. Njegovo ravnanje nam pokaže, da ne gre za dvojnost, ampak za enoto ene in druge. Zadnji temelj vsega Kristusovega ravnanja je namreč ljubeča pokorščina Očetovi volji. »Za nas iz tega neposredno sledi«, pravi Balthasar, »da smo v verujočem zrenju božjega zveličavnega dejanja v Kristusu poklicani k sodelovanju; da tudi ne moremo ničesar storiti sami iz sebe, ampak moramo gledati na to, kar nam je pokazano, da ne bi izizvrševali svojih praznih načrtov, ampak da bi soglašali z božjim delom. Krščanska kontemplacija ne sreča božje ljubezni drugače, kakor v njeni zavzetosti za svet. Toda ta angažma, ta zavzetost, ni kakšna poljubna (danes bi rekli ‚kategorialna‘), marveč je dejanje absolutne (‚transcendentalne‘) božje ljubezni same«. ¹⁰

Kristjan torej uresničuje enoto med kontemplacijo in akcijo s tem, da se priključi Kristusu, da se vanj vrašča, da iz njega pije kakor iz studenca in živi iz njega kakor mladika iz trte. Tako se s Kristusom in v njem vklju-

⁹ Aktion und Kontemplation, v: V. Caro, 254 ss.

¹⁰ Jenseits, 292 ss.

čuje v vseobsegajoči božji angažma za svet. To bomo obravnavali v prvem oddelku.

Enota kontemplacije in akcije nikakor ne pomeni istosti ali enakosti. Med kontemplacijo in akcijo namreč obstaja določena razlika. Balthasar odločno zagovarja prvenstvo kontemplacije pred akcijo. Kontemplacija je osnovni pogoj vsake resnične krščanske akcije. O tem bomo govorili v drugem oddelku.

1. Živeti v božji zavzetosti in ostati v Praizvoru

Bog se je v Jezusu Kristusu zavzel za svet in človeka, kolikor se je najbolj mogel. Približal se mu je in se mu v celoti podaril. Edini odgovor, ki bi pri človeku vsaj nekoliko ustrezal temu dejanju neskončno svobodne in nedoumljive božje ljubezni — čeprav bi bil še vedno daleč bolj skromen in nepopoln — je človekova najbolj iskrena izročitev tej božji ljubezni. Samo človekovo življenje, ali recimo vsaj pripravljenost živeti v tej božji zavzetosti in iz tega, kar je Bog storil za človeka, bi pokazalo, da smo se prepričali o ljubezni, ki jo ima Bog do nas (prim. Jan 4,16).

Stična točka med edinstvenim delovanjem Bogočloveka in našim delovanjem v hoji za Kristusom je privolitev Bogu kot izraz popolne razpoložljivosti, kot ljubeča pokorščina.¹¹

Obstaja namreč en sam resničen angažma: »To je zavzetost Boga sama, ki daruje svojega Sina za svet; zavzetost Kristusa, ki more svoje življenje dati in ga (z odrešenimi) spet vzeti. Zavzetost kristjanov v privolitvi Gospodu; zavzetost človeka, kateremu je brat več vreden kakor on sam sebi.«¹²

V takšni luči pa kristjan, če ravna dosledno, ne more akcije in kontemplacije postavljati v nasprotje. Če bi se kristjan, ki je že po naravi bolj nagnjen h kontemplativnemu načinu življenja, hotel otresti vsega, kar spada k dejavnosti in zavzetosti za odrešenje sveta, bi se pregrešil zoper neodpravljive vidike razodetja. Balthasar pravi k temu:

»Ko človek v veri sprejme oznanilo veselja, pride v čudno stisko. Z ene strani zve, da je večja božja ljubezen premagala svet (Jan 16,33), celo poslednjemu sovražniku, smrti, je iztrgano želo (1 Kor 15,55). To dejanje, s katerim se je Bog zavzel za svet, je vedno podano že pred vsem, karkoli more človek biti, storiti in odgovoriti. V tem zavzetju je vse postavljeno na pravo mesto, tudi sprejemajoči človek. Človek torej ne more storiti nič boljšega kakor to, da se preprosto, kakor otrok, preda temu Izviru, v katerem je navzoča vsa resnica. Enkrat za vselej noče ,nič drugega vedeti kakor

¹¹ Prim. Christ, 114.

¹² Christ, 119.

Jezusa Kristusa, in to križanega' od Boga zapuščenega (1 Kor 2,2), da bi Studenec, v katerem je navzoča vsa moč, to se pravi 'Kristusov križ ne bil izpraznjen' (1 Kor 1,17). Če bi se oddaljil od tega Studenca, ki je čista obdarjenost [Beschenktwerden], da bi prešel k lastnemu delovanju, tedaj bi 'pohujšanje križa minilo' (Gal 5,11). Z druge strani pa Izvor ne dovoljuje, da bi se v njem odpočivali kakor v kakšnem danem dejstvu, da bi ga kakor neko teoretično resnico ali kakor lepo podobo zgolj ogledovali, ali da bi se zadovoljili z besedo zahvale. Izvor [Studenec] ni kakšno dejstvo, ni kakšna resnica in ni podoba, marveč Bog sam v svojem neskončnem zavzetju za svet in zame. In pri tem ne morem biti samo gledalec; v njem sem le tedaj, če se tudi sam soangažiram. Ali recimo počasneje: v tem ko se Bog zavzame zame, sem jaz že prizadet od njegovega zavzetja (za svet in zame): ne pride meni v dobro šele učinek njegovega napora, saj naj bi bil vendar po notranje deležen večne božje ljubezni same, ki se izkazuje kot ljubezen ravno v svojem absolutnem naporu za svet. Tisto, kar imenujemo svobodno, nedolgovano božjo milost za svet, je božja zavzetost za svet, in to v zavzetju Boga za svet je že vedno privzet tudi svet sam. S tem se je čudno premaknil dualizem med molitvijo in dejanjem, kontemplacijo in akcijo. Navadno si ljudje predstavljajo, da za kristjana (in pravzaprav za vsakega nekoliko religioznega človeka) akcija priteka iz kontemplacije, pri tem pa kontemplacija more trajati in še traja naprej v akciji in naj to akcijo napravlja rodovitno. To ni narobe toliko, kolikor v krščanstvu (in v vsaki religiji) pripada prvenstvo Bogu, njemu absolutnemu, kolikor se moramo najprej obrniti k njemu, da njega poznamo in moremo oznanjati ter pričati o njem, kolikor naj svetna akcija sestavlja odmev in naj ustreza temu prazkustvu. Božja milost ima v vsakem primeru prednost pred našim aktivnim zavzemanjem za svet: za Boga v svetu, za svet zaradi Boga. Toda to prvo pravilo, katerega na noben način ne smemo grajati, dobi v krščanstvu bistveno dopolnitev, modifikacijo, s tem da je Studenec milost, iz katerega moram najprej piti, že sam absolutno zavzetje, absolutna božja akcija za svet. Razen v tem zavzetju Boga za svet in zame ne bi nikdar izkusil, da bi se mi kontemplacija usmerjala nazaj, se pravi na večno, v sebi počivajoče blaženo prabrezdanje 'bistvo' Boga. Tisto, kar 'ogledujemo [betrachten]', če mislimo na božjo ljubezen, je 'predanost Kristusove ljubezni', ta pa nas priganja k sodbi: če je eden umrl za vse, so torej vsi umrli' (2 Kor 5,14). V kontemplaciji nenadoma vidimo, da smo v totalni akciji vedno že tisti, ki so pritegnjeni v igro in so zaradi tega soigralci; Delovanje [Praxis] Boga samega nas priganja k delovanju: ker je on dal življenje za nas, smo tudi mi dolžni dati življenje za brate (1 Jan 3,16). Kontemplacija nas z ene strani pritegne globlje v tisto, kar izvira [in das Quellende], z druge strani pa nas tako rekoč potisne ven iz Pravrelca v lasten tok [in das eigene Strömen]. Toda če gremo *pravilno* ven v prakso, prodremo vedno globlje tudi v Studenec.

Kajti svoboda, ki jo hočemo najti, je dokončno vnaprej podana v Studencu«. ¹³

Živeti v božji zavzetosti za svet [in Gottes Einsatz leben] je torej po Balthasarju to, kako skladno združujemo kontemplacijo in akcijo, kako postanemo deležni božje kontemplacije in akcije.

2. Kontemplacija kot pogoj za krščansko dejavnost in njena prednost pred deli ljubezni do bližnjega

a) Pogoj za krščansko dejavnost

Balthasar pravi: »Kdor noče najprej prisluhniti Bogu, nima svetu ničesar povedati«. ¹⁴

Brez predhodne kontemplacije si sploh ni mogoče misliti prave krščanske dejavnosti. Ljudje sicer lahko načrtujejo in tudi izvajajo svoje zamisli, toda vprašanje je, kaj s tem dosegaajo. Kaj pomagajo veliki koraki, ki ne vodijo k cilju, »magni passus sed extra viam«? Tako je kontemplacija potrebna že zaradi pravilnosti ravnanja. To velja tako za posameznika kakor za celotno Cerkev.

»Vidi se, kako je kontemplativno življenje nujno potrebno in središčno v celotni Cerkvi. Brez notranje kontemplacije (ta je eksistencialna razsežnost vere) sploh ni nobene krščanske akcije, medtem ko je povsem mogoče napolniti življenje z notranjo kontemplacijo brez zunanje akcije. Kajti kontemplativno dejanje je tisto dejanje, ki stalno polaga temelj vsej zunanji akciji; je dejavno, učinkovito, rodovitno in misijonarsko ter presega vsa zunanja podjetja Cerkve. Znamenje revščine v najslabšem pomenu je, če Cerkev tega ne razume več in njeni teologi vedno bolj predrzno širijo mišljenje, da je kontemplacija, s katero se Cerkev resno ukvarja od 3. stol. naprej, neki tujek«. ¹⁵ Dejavnost je seveda nujna, saj nam ljubezen do bližnjega naroča oz. zapoveduje sam Gospod, zato nas bo celo sodil po tem, kar smo storili svojim bližnjim. Toda gre za razločilno krščansko dejavnost, ne za kakšen humanizem. Zato »mora krščanska dejavnost, če hoče zaslužiti to ime in se razlikovati od kakšnega zgolj notranjesvetnega delovanja, precej bolj od daleč kakor iz kakšnega človeškega sočutja. Izvirati mora namreč iz poznanja božjega sočutja na križu in iz hvaležnosti do tega sočutja. Biti mora pripravljena iti še naprej: do trpljenja, do deležnosti križa. Krščanska dejavnost je nekaj v sredi med ponudbo samega sebe v molitvi in izročitvijo samega sebe, tako da edinole Bog še razpolaga z nami«. ¹⁶ Izhodišče je spoz-

¹³ In Gottes Einsatz leben, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, 52—55. (Okr. Einsatz).

¹⁴ Christ, 83. Prim. tudi: Rechenschaft 1965, 8.

¹⁵ Christ, 80.

¹⁶ Klarstellungen, 108.

nanje in priznanje resnice. Resnica pa je ljubezen: »V tem je ljubezen: *ne* da smo *mi* Boga ljubili, *ampak* da nas je *on* ljubil in poslal svojega Sina kot spravo za naše grehe« (1 Jan 4,10). Kristjanova dejavnost bi bila mahanje po zraku, če bi prezrla to dejstvo. Najprej se je treba ‚potopiti v božjo ljubezen‘ in iz nje črpati moč in svežino za svoja prizadevanja. To pomeni postaviti Boga na prvo mesto, to pomeni Boga ljubiti, to pomeni hvaležno vračati ljubezen, ki nam jo Bog prvi izkazuje. »Kristjan mora biti globok vodnjak, da lahko črpa iz sebe«. ¹⁷ Tudi resnična krščanska ljubezen do bližnjega predpostavlja kontemplacijo. ¹⁸

Kontemplacija je vedno osnovni pogoj krščanske akcije. »Nikoli ni nastalo v Cerkvi nič rodovitnega, kar bi ne bilo stopilo v svetlobo skupnosti iz teme dolgotrajne samote«. ¹⁹ Zgled očakov, prerokov in svetnikov, ki so se pripravljali na svoje poslanstvo v samoti, nam to potrjuje. »Vsak poslani je moral najprej sam stati pred Bogom. In nihče ne more biti poslan, ako ni prej vsega brez pridržka izročil Bogu, in sicer svobodno, kakor mora to prisiljeno storiti umirajoči«. ²⁰

Kristus se je v svojem poslanstvu najbolj natančno ravnal po tem pravilu. Zato brezpogojno velja, kar je povedal svojim učencem glede njihovega delovanja: »Brez mene ne morete ničesar storiti« (Jan 15,5).

Resnično je tudi, kar pravi sv. Terezija Mala, da namreč »vsaka končna in smotrna akcija počiva na kontemplaciji, ki se preprosto izroča Bogu, ki je prosta in odprta za vse, kar je božjega, in ki v taki odprtosti tudi postane rodovito naročje«. ²¹

Vse te misli nas privedejo do zaključka, da je kontemplacija pred vsako akcijo.

b) Prednost kontemplacije pred deli ljubezni do bližnjega

Po Balthasarjevem naziranju velja za krščanstvo kot nekaj značilnega prvenstvo kontemplacije in molitve pred akcijo. Balthasar mora tu kritizirati kristjanje današnjega časa, ki ne dajo na sebi več prepoznati te razločilnosti. Balthasarjeve besede postanejo tukaj večkrat ujedljivo ostre. Ta ostrina kaže, zakaj gre: za jedro, ki mora žareti, a je očitno na tem, da izgubi svoj žar: »*Molitev*, tako cerkvena kakor osebna, ima prednost pred akcijo. Nikakor ne gre tu le za prednost, ki bi jo imela molitev kot psihološki izvor moči (danes pravijo: ‚iti na črpalko‘), ampak ima tako prednost molitev kot dejanje poveljujočega češčenja, ki pristoji Ljubezni. V tem dejanju se prvinsko razodeva poskus, kako bi z nesebičnostjo odgovorili na božje ozna-

¹⁷ Christ, 116.

¹⁸ Prim. Das betrachtende Gebet, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965³, 189—193.

¹⁹ Cordula oder der Ernstfall, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966, 24. (Okr. Cordula).

²⁰ Cordula, 25.

²¹ Klarstellungen, 121.

nilo, kako bi s tem pokazali, da smo to oznanilo razumeli. Prav tako tragično kakor smešno je, če bi kristjani našega časa to prvinsko prednost [Vorordnung], o kateri priča vsa stara in nova zaveza, Jezusovo življenje in Pavlovo ter Janezovo pričevanje, pustili propasti [untergehen] v prid golemu srečevanju Kristusa v bližnjem ali celo v zgolj svetem delu in vneti tehnični prizadevnosti [Betriebsamkeit]. Nič več že ne moremo ugotoviti nikakršne razlike med svetno nalogo in krščanskim poslanstvom v tej nalogi. Kdor pa božjega obličja ne pozna več iz kontemplacije, ga v akciji ne bo prepoznal, celo tedaj ne, če mu zasije nasproti iz obraza ponižanega in razžaljenega. Tudi obhajanje evharistije je anamneza in s tem kontemplacija v ljubezni ter v občestvu ljubezni z Ljubeznijo: in samo iz te kontemplacije izhaja tudi krščanski ‚ite missa est‘ v svet«. ²² Tu je vsebovano jedro Balthasarjevega umevanja akcije in kontemplacije.

Odločilni razlog, da postavljamo v krščanstvu kontemplacijo pred akcijo, je v božji ljubezni, ki zasluži absolutno prvo mesto pred vsem drugim. Bog nas je namreč prvi ljubil (Deus prior dilexit nos). Zato je vsa človekova dejavnost glede na prvotno božje dejanje ljubezni nujno nekaj drugega, nekaj, kar odgovarja na božje dejanje ljubezni. ²³ Absolutno božjo ljubezen je treba ljubiti nesebično, nezainteresirano, tj. zaradi nje same, in ne kot sredstvo za kakšen drug cilj. Balthasar pravi: »Absolutno Ljubezen je treba ljubiti in tisti, ki ljubi, se mora v to uvajati tako, da izključuje konkurenco drugih, relativnih predmetov, ki ostajajo maliki tako dolgo, dokler ne ostane zvest absolutni Ljubezni. Ženin in nevesta v Visoki pesmi nimata otrok, drug drugemu sta vse in dovolj, vsa rodovitnost obstaja v zaključnem krogu medsebojne pripadnosti: hortus conclusus, fons signatus.

Tako je tudi ves krščanski ‚apostolat‘ tako dolgo le izrabljanje ljubezni v določene namene in preračunljivo usmerjanje ljubezni [rationalisierende Kanalisation der Liebe] (prim.: lažno Judežovo pretvezo ljubezni v razmerju do ‚nesmiselne Marijine potrate‘ [Jan 12,3—9]), dokler absolutni ljubezni ne damo nesebičnega odgovora, ki je čisto čiščenje (Jan 4,24; 9,38; Raz 14,7), poveljučujoče zahvaljevanje (Mt 15,36; Rimlj 1,8 sl.; 1 Tes 5,18; Raz 4,9), ki ga je treba oblikovati v smislu celotne eksistence (1 Kor 10,31; Kol 3,17), in sicer z brezpogojno predanostjo nesebične, svetu dozdevno nesmiselne razpoložljivosti za božjo ljubezen, sredi še tako nujnih in utemeljenih opravil (Lk 10,42)«. ²⁴ In dalje: »Izvenkrščanski prednosti kontemplativnega življenja pred aktivnim, zaradi osvobajajočega spoznanja in prakse, ustreza v krščanstvu — in samo v krščanstvu — prednost kakšnega življenja zgolj kot odgovor na darujočo se božjo ljubezen, v veri, da bo ta ljubezen, iz katere vendar vsakemu izvira sleherni rodovitnost, dovolj moč-

²² Glaubhaft ist nur Liebe, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975⁴, 73. (Okr. Glaubhaft).

²³ Glaubhaft, 75.

²⁴ Glaubhaft, 72 ss.

na, da bo iz nenačrtovane zaročniške predanosti izluščila vsak njemu prijeten sad za človeštvo in za svet. To je karmel in vsako „pristno kontemplativno“ življenje v Cerkvi: besedo je sicer možno gnostično napačno razumeti, a v mislih ima življenje Marije, ki je sedela pri Jezusovih nogah in Jezus je to življenje blagoval.«²⁵

Vnaprejšnost božje ljubezni je razlog, zakaj dajemo kontemplaciji prednost pred akcijo.²⁶ Paziti pa je treba, da ne bi ljubezen do Boga kratko malo enačili s kontemplacijo in vzporedno ljubezen do bližnjega z akcijo. Ljubezen do Boga je namreč širši pojem. Prav tako je ljubezen do bližnjega več kot poljubna dejavnost. Izvir in temelj vsega je namreč božja ljubezen — nikakor ne naša ljubezen do Boga, ki je vendar tako borna, — ampak absolutna ljubezen Boga samega.

Tudi naše ljubezni do Boga in do bližnjega ne smemo enačiti, ali — kar se lahko zgodi — zamenjavati oz. nadomeščati ljubezen, ki jo dolgujemo Bogu, z ljubeznijo do soljudi. Ljubezen, ki ne izhaja iz upoštevanja vnaprejšnosti božje ljubezni, se ne more več imenovati krščanska ljubezen do bližnjega, ampak kvečjemu neke vrste humanizem.

Kontemplacija vernika nikakor ne odtuja od stvarnega življenja in od svakodnevnih človekovih potreb. Nasprotno, usposablja ga, da se more čimbolj učinkovito zavzemati za svet, ker se je Bog sam najbolj dokončno in radikalno zavzel za svet. Zato je treba »kontemplacijo umevati centralno biblično: potem vključuje v sebi celostno vernikovo odgovarjanje na božjo besedo: neomejeno izročanje tej besedi in njenim svet odrešujočim ciljem.«²⁷ To je velikega pomena. Da, tako velikega pomena, da, tako živeta kontemplacija povsem napolnjuje življenje,²⁸ in hkrati že postane oblika dejavnosti, ki je za Cerkev življenjskega pomena. To dejstvo nam Balthasar približa z naslednjimi ugotovitvami: »Tako je oče meništva, sv. Anton, izbojeval najbolj aktivne, zadostilno nadomestniške boje proti hudobnemu duhu, tako je Origen namenil kontemplativcem vlogo, da z največjo požrtvovalnostjo, kakor Mojzes, ki so mu med bitko opirali k nebesom povzdignjene roke, z gore sobojujejo bitke božjega ljudstva. Tako je Terezija Velika reformirala karmel, da bi Cerkvi priskrbela moč prek molitve in žgalne daritve. Tako je sv. Terezija Mala razumela svojo kontemplacijo še bolj osebno kot središče cerkvenega misijonskega dela, in jo je — očitno v potrditev njenega razumevanja — Cerkev povzdignila za vesoljno zavetnico misijonov. Tako se je Charles de Foucauld vsak dan boril pred tabernakljem za popolni od-

²⁵ Glaubhaft, 73.

²⁶ Prim. nekatera mesta, kjer Balthasar poudarja prvenstvo božje ljubezni (Deus prior dilexit nos), v: Glaubhaft, 49 ss.; 67; 69; 96; idr.

²⁷ Christ, 81.

²⁸ Prim. Christ, 80.

govor ljubezni, ker je dobro vedel, da ne more svetu pomagati bolj kakor tako«. ²⁹

Mnogim današnjim ljudem se zdita ta miselnost in takšno življenje zastareli in popolnoma nesprejemljivi. »Danes je treba«, menijo, »srečevati Boga sredi akcije, sicer ga bomo zgrešili. Svet je pognan v tek in nihče več ne more ustaviti njegovega motorja«. ³⁰ Res, svet je danes v polnem teku, a naša dolžnost je, da sodelujemo pri njegovem napredovanju in razvijanju. Če pa nočemo s svetom vred zdrveti v prepad nesmisla, potem moramo skrbeti, da bo, kakor je rekla Jaenne d'Arc »Dieu premier servi. Res, če bo Bog prvi ‚postrežen‘, potem vse naše življenje na svetu dobi smisel bogoslužja. Potem more tudi naša ‚suženjska‘ služba v tovarni biti za človeštvo dejanje svobodne izročitve in sprejetja. Potem more naše neprestano, brezizhodno srečevanje z zgolj svetnim biti zaobjeto in vodeno od srečevanja z Bogom, ki nas spremlja toliko bolj močno in živo ter nam povsod vedno znova prihaja v spomin, kolikor bolj je postavljeno na izvir naše verujoče eksistence . . .«. ³¹

Če Balthasar naglaša prvenstvo kontemplacije, še zdaleč ne zanemarija aktivnega življenja v odnosu do sveta. Nasprotno: »Svetnim opravilom, ki spadajo k naši dolžnosti, se moramo posvečati z nedeljenim srcem in vso pozornostjo. Da kljub temu ostanemo v Izviru, še več, da ta Studenec ne preneha v nas pritekati, to prihaja odtod, da nas božji angažma za svet vključuje vase kot svoje ude in kot svoje orodje«. ³²

Božja ljubezen in zavzetost za svet je torej razlog, da dajemo kontemplaciji popolno prvenstvo pred akcijo. V tej božji zavzetosti, ki je pravzaprav izraz največje božje ljubezni, najdeta kontemplacija in akcija svojo enoto, kakor smo že prej videli.

Potem ko smo v prvem poglavju razmišljali o Jezusu Kristusu kot temelju krščanske kontemplacije in akcije in smo v drugem poglavju videli, kako naj kristjan v življenjski povezanosti s Kristusom pravilno pojmuje in uresničuje obe obliki svoje poklicanosti, se ozrimo še na Marijo. Ta je najpopolneje združevala obe omenjeni prvini. Njena kontemplacija je hkrati največja akcija. S tem je Marija vzor vsake krščanske kontemplacije in akcije.

III. MARIJINA KONTEMPLACIJA IN AKCIJA

I. Marija kot vzrok kontemplacije in akcije

Marijino ravnanje, ki najpopolneje združuje kontemplacijo in akcijo, je vzor za celotno Cerkev in za posameznika. Vsa njena akcija izhaja iz poslušnosti Bogu, iz popolne podreditve vsega bitja Vsemogočnemu, ki more za-

²⁹ Christ, 81 ss.

³⁰ Christ, 84.

³¹ Christ, 84.

³² Einsatz, 57.

radi njene razpoložljivosti storiti velike reči. Največje božje dejanje je pač učlovečenje Boga. In to božjo akcijo je Marija omogočila s svojo kontemplativno pripravljenostjo.

Kristus se hoče upodobiti v vsakem človeku. Upodobitev Kristusa v nas in v Cerkvi zahteva prožno ravnanje, ki se ukloni pritisku Podobe. Marija je najvišji vzor takšnega ravnanja. Kristjan in Cerkev morata biti marijanska, biti morata prostor, v katerem se lahko naseli Beseda: Marija dopusti, da se na njej izvrši božje delovanje, ne da bi občutila to delovanje kot nekaj tujega. Marija sprejema, ohranja in premišljuje Podobo. Na koncu sploh ne vidi več Podobe, ampak se milost sama ozira nanjo.³³ Zato dopustitev, da se beseda nad nami izvrši, za kristjana in Cerkev »ni akcija in zato ne dosežek in delo, marveč kontemplativna poslušnost, ki sama po sebi po zakonu oblikujoče Podobe prehaja v trpljenje.«³⁴

Balthasar postavlja Marijo kot najpopolnejši vzor krščanskega življenja vedno na vidno mesto. Njena privolitev Bogu je izraz ljubeče poslušnosti Bogu, zato njeno največje dejanje. O tej Marijini privolitvi piše tudi takole: »Fiat' Gospodove matere je nekaj najnižjega, kar more dekla reči in doseči, in prav s tem je to njeno najvišje, njena popolnost: s tem, ko se povsem veže na Boga, postane v Bogu čisto svobodna: prosta za vse, kar božja svoboda zahteva, in to je vedno nekaj najbolj resničnega, najboljšega in najlepšega, četudi bi moglo postati nekaj najbolj bolečega.

Zakaj ta zavzetost pri marijanski privolitvi? Zato, ker je Marija na osnovi svoje izvolitve edina zmožna odvrčati v svoji privolitvi vsako zavestno ali nezavedajočo se omejitev — kakor jo grešnik vedno postavlja —: Marija je neskončno razpoložljiva v odnosu do Neskončnega. Vnaprej je pripravljena za vse, torej za zelo veliko več, kakor more sama vedeti, izmisliti in zaslutiti. Z božje strani je ta privolitev najvišja milost, s človekove strani pa najvišji uspeh, dosežen po milosti: brezpogojna, končno veljavna izročitev. Je vera, upanje, ljubezen hkrati. Je prvotna zaobljuba, iz katere bo izhajala vsaka oblika dokončne krščanske vezi na Boga in v Boga. Je sinteza ljubezni in pokorščine — Janeza in Ignacija. Gotovo, za Janeza se ljubezen kaže v pokorščini božjega Sina, in za Ignacija je pristna pokorščina vedno ljubezen do Kristusa, ki me je vzljubil in izvolil; toda najvišja edinost, celo prva istovetnost med ljubeznijo in pokorščino, obstaja vendar pri Mariji. Pri njej se ljubezen izraža v hotenju, biti samo Gospodova dekla. Noben žarek luči ne pada nanjo, vsa luč osvetljuje Boga; njena privolitev sploh ni naglašena, celoten zvok velja božji besedi. Čista prosojnost. Čisti proč-od-

³³ Prim. Michael Albus, Die Wahrheit ist Liebe. Zur Untersuchung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1976, 170.

³⁴ Prim. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I, Schau der Gestalt, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961², 407.

sebe. Čisto izpraznjeni prostor za učlovečenje Besede, in v tej izpraznitvi so pokorščina, uboštvo in devištvo eno«. ³⁵

Marijina veličina je ravno v tem, da kaže na Boga, od katerega vse prejema. Ničesar ne obdrži zase, vse takoj vrača Bogu. Tako je tudi najkrajša in najzanesljivejša pot, ki vodi k Bogu: Po Mariji k Jezusu. ³⁶ V tej njeni nesebičnosti je tudi zagotovilo krščanske rodovitnosti. Marija si končno niti pomisliti ni upala, da bi si božjega Sina, ki ga je smela roditi, kakorkoli prillašala. Najprej ga je darovala Bogu v templju, nato se je ves čas njegovega življenja zavedala, da mora biti Jezus v tem, kar je njegovega Očeta (prim. Lk 2,49). Končno ga je brez pridržka in popolnoma darovala Bogu, ko je stala pod njegovim križem. Tedaj je njen ‚fiat‘ dosegel svojo dopolnitev. Tedaj je Marija v svoji kontemplaciji [skupaj s svojim Sinom] dosegla najvišjo stopnjo aktivnosti.

H. U. von Balthasar v skladu z izročilom stalno poudarja, da je Marija pravzor Cerkve. Ob tem se je treba prav posebej zadržati in pomisliti, kakšne posledice ima Marijino ravnanje za Cerkev in njene posamezne ude.

»Dejanje učlovečenja spada v vrsto starozavezne teologije zaveze in vodi prek nje v teologijo Cerkve kot telesno-vidne Neveste. V njenem deviškem naročju je božji Sin (v zakramentu in oznanjevanju) postajal vedno novi človek. Odtod je pri cerkvenih očetih vedno bogateje podana vzporednica med Marijo in Cerkvijo. Marija pomeni na začetku več kot le simbol Cerkve, nato pa celo več kot njen najgloblji izvir in sveto jedro: Marija je kot tista točka v središču občestva, kjer je božja milost resnično zmogla tisto, česar mi grešniki vsi skupaj ne zmoremo in kar je končno enkrat moralo biti možno, ako naj bo Cerkev več kot le druga sinagoga. In to mora biti, če se je učlovečenje resnično izvršilo«. ³⁷

2. Marija kot vzornica Cerkve

Cerkev je skrivnostno Kristusovo telo. Marija je ‚telesna‘ mati Kristusu in kot soodrešiteljica tudi mati njegovega skrivnostnega telesa — Cerkve. Marija je tudi prvotna podoba Cerkve. Kakor je namreč ona sprejela božjo besedo, tako naj bi tudi Cerkev v prvi vrsti poslušala božjo besedo in se ji v celoti izročala. Cerkev je Kristusova čista nevesta, ki naj bi bila brez gube in madeža. To je prva naloga Cerkve: biti v celoti poslušna in predana svojemu Gospodu. Cerkev je kakor živ tabernakelj božje besede v vseh časih. Cerkev sprejema, rodi in naprej podarja besedo, kateri je najprej sama poslušna. ³⁸

³⁵ Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 45.

³⁶ Grignon Monfortski pravi: Marija je odmev Boga: Če rečeš: Marija, zaslišiš odgovor: Bog.

³⁷ Klarstellungen, 69.

³⁸ Prim. Spiritualität, v: Verbum Caro (1960), 226—244.

Kristusova brezpogojna privolitev Očetu³⁹ in Marijina poslušnost in podrejenost Bogu sta najpopolnejše uresničenje tiste privolitve, ki naj bi jo Cerkev vedno izgovarjala. Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo mora vedno nadaljevati Kristusovo delo. V sebi mora uresničevati tisto skladnost in harmonijo z Očetovo voljo, ki je bila srčika vsega Jezusovega delovanja in ravnanja. Le takó bo zaslužila naslov Kristusove neveste. Cerkev je zaročena enemu možu — Kristusu in mu mora ostati zvesta kot čista devica. Skrivnost zakonske zveze med možem in ženo je podoba skrivnosti Kristusa in Cerkve (prim. Ef 5,22—33).

Ljubezenski odnos med ženinom in nevesto, ki ga opeva Visoka pesem, se je nedvomno najlepše uresničil v harmoničnem zlitju v eno samo življenjsko simfonijo, ki je odmevala v Marijinem življenju. Cerkev samo poskuša posnemati ta vzor popolne predanosti nebeškemu Ženinu, kajti v polnosti ga ne more doseči. Le v Mariji je bil simbol Ženin-Nevesta najskladnejše uresničen. Vendar se vse oznanjevanje in učenje v Cerkvi »uresničuje v živem pogovoru med Ženinom in Nvesto. Ženin je tisti, ki nagovarja, Nvesta tista, ki daje privolitev«. ⁴⁰

O »Gospodovi dekli« moremo reči, da je hkrati nevesta Svetega Duha in nevesta drugega Adama. Zato ker je Marija Kristusu najbližja in najbolj predana, je prvotni vzor [Urbild] vsake cerkvene privolitve Gospodu. V tem je, kakor smo videli, enota kontemplacije in akcije. »Kontemplativen sprejem božje besede v veri in Svetem Duhu poteka različno, toda vse temelji znotraj osnovnega razmerja Cerkve do Gospoda, kot je to vzorno določeno v Marijinem ‚Fiat mihi secundum Verbum‘: odprtost in pripravljenost za vsake vrste razodetja, ki je Bogu po volji, v vsakem obsegu in v vsaki globini, z vsemi posledicami za človeka, ki si jih Bog more želeti, vse do zapuščenosti na križu in vse do telesnega vnebovzetja. Ta marijansko — cerkvena privolitev ni privolitev ravnodušnosti, ampak privolitev apriorni ljubezni, ki obsega vse, kar bo prišlo; v tej privolitvi obstaja tako ponižnost deklice kakor pripravljenost neveste, da z njegovo pomočjo izpolnijo vse Ženinove zahteve. Vsaka posamezna Marijina in cerkvena akcija izhaja iz tega najbolj splošnega, z ničemer omejenega kontemplativnega ozadja ljubeče sprejemljivosti za vse«. ⁴¹

To je samo nekaj misli, ki nakazujejo in označujejo globoko notranjo sorodnost med Marijo in Cerkvijo, Marija je Kristusova Mati in Mati

³⁹ Prim. *Das Herz der Welt*, Arche, Zürich 1945. Balthasar v tej knjigi lepo opisuje Kristusa, ki se v popolni ljubezni in predanosti do Očeta ves razdaja in žrtvuje za odrešenje sveta.

⁴⁰ *Theologie und Heiligkeit* (4. Braut und Bräutigam), v: *Verbum Caro*, 217. Prim. tudi: *Wer ist die Kirche?*, v: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 153; 155; 160; 165 idr.

⁴¹ *Geist, Liebe, Betrachtung*, v: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967, 163.

Cerkve, je Mati glave in Mati telesa, je tudi Kristusova Nevesta.⁴² V Mariji je bila Cerkev že v celoti navzoča, zato se Cerkev ozira na Marijo kot na svoj najvišji vzor. Kliče jo kot svojo Mater in Srednico vseh milosti. Balthasar vidi rešitev mnogih težav in kriz v sedanji Cerkvi v tem, da se v Cerkev ponovno vrne in naseli Marijin duh. Vsa prizadevanja in iskanja so potrebna in koristna, vendar je treba priznati, da je uspešno in rodovitno le tisto delovanje, ki daje prednost božjemu milostnemu delovanju. Tako je namreč ravnala Marija: najbolj ‚aktivna‘ je bila v svoji kontemplativni odprtosti Bogu. Marijina akcija je bila, kot smo videli, v njeni popolni privolitvi Bogu. Tako je »vsa marijologija kristološko-eklezialna, vsa kristologija pa trinitarična«.⁴³

Balthasar govori kar o ‚marijanskem principu‘.⁴⁴ Ugotavlja, da je v Cerkvi Marijina navzočnost nekako izginila oziroma ni več mogoče povsod zaznati njenega duha. Pri svojem ugotavljanju izhaja iz svetopisemske pripovedi o stvarjenju človeka: Bog je ustvaril človeka kot moža in ženo (prim. 1 Mojz 1,27). Šele oba skupaj sta popoln človek. Žena je »slava moža«. Tega ne bi smela prezreti niti teologija niti Cerkev, sicer zaide v nevarnost, da ne upošteva dovolj ženskega in marijanskega elementa, ki sta vendar bistvena sestavna dela njenega življenja.

»Kjer se marijanska skrivnost Cerkve postavlja v senco ali odpravlja, tam mora krščanstvo postati enospolno (homo-sexuell), namreč vse-moško... Danes je Cerkev postala takšna organizacija, kjer so na dnevnem redu seje, zborovanja, kongresi, neskončna razpravljanja o strukturah ipd. Možje hočejo dati vsaki stvari kakšen namen; vse hočejo napraviti uporabno, funkcionalno; pri tem pozabljajo, da je Cerkev skupnost, v kateri živijo tudi otroci, žene, ostareli in bolni. Balthasar sprašuje, če možje, in te značilno moške iznajdbe morda zato ne obvladajo položaja, ker je bila odpravljena najbolj notranja ženskost, marijanska prvina Cerkve?«⁴⁵

In nato nadaljuje: »Kar je marijanskega, vlada v Cerkvi skrito, kakor žena v gospodinjstvu. Toda žena ni kakšno abstraktno načelo, temveč določena oseba, in od nje kot določene osebe izžareva ženska atmosfera... Zato je bistvenega pomena, da zasije pristni Marijin duh: duh dekle [Magdlichkeit], služenja in neznanosti, duh dajanja naprej in bivanja za druge [Für-ander-sein]. Nihče ne hrepeni manj po osebnih ‚posebnih pravicah‘, kakor Kristusova Mati. Teh ‚posebnih pravic‘ se veseli samo, kolikor je v dobro vsem njenim otrokom v Cerkvi«.⁴⁶

⁴² Prim. *Marianische Gotteserfahrung*, 326—330 in *Marianische Tradition*, 349—352. Oboje v: *Herrlichkeit I*. Prim. tudi: *Der antirömische Affekt*, Herder-Bücherei, Freiburg im Br. 1974, 134 ss.; 163 ss.; 186 ss.

⁴³ *Klarstellungen*, 67.

⁴⁴ Prim. celotno poglavje: *Der marianische Prinzip*, v: *Klarstellungen*, 65—72.

⁴⁵ Vsi citati v: *Klarstellungen*, 69 ss.

⁴⁶ *Klarstellungen*, 71.

Marija ni sebe nikdar označila za »božjo partnerico«, ampak le za skromno »Gospodovo deklo«. Tako je smela postati mati in nevesta, kar je njen resnično najbolj časten naslov. »Pojmovanje človeka kot ,božjega partnerja' je teološko gledano neokusnost! Pomislimo samo: Marija kot partnerica Svetega Duha! Ne! Tisto, kar se tukaj pokaže kot zaveza, temelji brez ostanka na enostranski izvolitvi Boga. Ta izvolitev, (ki postane vidna v Abrahamu), ima za posledico obljubo in poklicanost«, v kateri Bog milostno dvigne človeka k sebi k zavezi, k občestvu s samim seboj. In pri tej zavezi se spet pokaže »enota med svobodo in poslušnostjo«.47

V Marijinem duhu ponižne dekle Gospodove, v njenem duhu pristne krščansko-službeče ljubezni do bližnjega je mogoče vse Marijine ,posebne pravice ali odlike' na novo premisliti in doumeti. V zvezi s tem Balthasar prikaže pomen dogem o Mariji.48

Pomen Marijinega duha, torej prava mariologija, je za Cerkev življenjskega pomena: »Brez mariologije grozi nevarnost, da začne krščanstvo neopazno postajati nečloveško. Cerkev bo postala funkcionalistična, brez duše, divje zagnano poslovanje brez točke odpočitka, zablodelo v samo načrtovanje. In ker se v tem zgolj moškem svetu zamenjujejo vedno nove ideologije, postaja vse polemično, kritično, grenko, brez humorja in končno dolgočasno in — ljudje množično zapuščajo takšno Cerkev . . .«49

Po Mariji nam je Oče podaril svojega Sina in ga še podarja tudi danes; Brez upoštevanja tega marijanskega načela, ki je razsežnost skrivnosti odrešenja sploh izgubi življenje Cerkve svojo toplino, domačnost in prijetnost.50 Kjer v Cerкви začutimo Marijino navzočnost, se počutimo kakor doma. To misel Balthasar različno večkrat izreka.

»Na križu je Kristus svojo mater prepustil Cerкви apostolov za mater [in die Kirche der Apostol hineinverfügt] in tam je odslej njeno mesto. Njena deviška materinskost sedaj skrito obvladuje celoten prostor; podarja mu svetlobo, toplino, zavarovanost. Njen plašč napravlja Cerkev za zaščitni plašč. Ni ji treba napraviti nobene posebne kretnje, da bi gledali na Sina in ne nanjo. Saj je Marija dekla in ga razodeva kot dekla. Tako more tudi apostolom in njihovim naslednikom kazati, kako je mogoče hkrati uresničevati povsem učinkovito navzočnost in ugasniti v služenju. Kajti Cerkev je bila v Mariji navzoča že pred časom, ko so bili možje postavljeni v cerkveno službo«.51

47 Christ, 69. V nekem smislu je le mogoče govoriti o »človekovem partnerstvu z Bogom«, a le na podlagi božje izvolitve.

48 Prim. Klarstellungen, 71.

49 Klarstellungen, 72.

50 A. Strlé, Ob Mariji postane celotno krščanstvo »domače, konkretno in realno (familier, concret et réel)«; (Teilhard de Chardin), v: CSS 5 (1971) 68—71. Navedek je vzet iz T. de Chardin, Génèse d'une pensée. Lettres (1914—1919), Editions B. Grasset, 322.

51 Klarstellungen, 72.

V tem poglavju smo vsaj nekoliko videli, kako enkratno je Marija uresničevala v svojem življenju kontemplacijo in akcijo. Njeno dovršeno [= sveto, v skladu z božjo voljo] ravnanje je najpopolnejši vzor vsake kontemplacije in akcije. Zato je Marija vzornica Cerkve, še več, njena Mati, ker je Kristusova Mati, in zato tudi mati vseh verujočih.

»Pri Mariji kot ženi kakor tudi kot stvari [Geschöpf] in obenem (kakor pravi Scheeben) kot ideji Cerkve je podčrtana kontemplacija: Marija sodeluje s tem, ko dopusti božje delovanje na sebi, s tem, ko iz sebe naredi posodo za Besedo in se postavi na voljo. Njena akcija dobi tako izrazito kontemplativno naravo. Prek tega pa dopolnjuje kot žena in pomočnica (moško) Sinovo delo: Med Jezusovo kontemplacijo je pretežno aktivna, da bi jo omogočala; med njegovo akcijo je pretežno kontemplativna, da bi jo z molitvijo spremljala. Šele v trpljenju, v katerem zgineta sleherno relativno razlikovanje in razmik med akcijo in kontemplacijo, postane njena ura hkratna s Sinovo«. ⁵²

Povzetek: Tone Štrukelj, Kontemplacija in akcija pri H. U. von Balthasarju

Razprava skuša pojasniti krščansko pojmovanje in vrednotenje kontemplacije in akcije. Njuno medsebojno razmerje nam najjasneje zasije iz Jezusovega življenja in trpljenja. Kakor Kristus tako je tudi njegova Mati najpopolnejši vzor skladnega uresničevanja obeh sestavin krščanskega življenja.

Zusammenfassung: Tone Štrukelj, Kontemplation und Aktion bei H. U. von Balthasar

Die Abhandlung versucht die christliche Auffassung und die Zusammengehörigkeit der Kontemplation und Aktion zu erklären. Ihr gegenseitiges Verhältnis kommt am deutlichsten im Leben und Leiden Jesu zum Ausdruck. Wie Christus so ist auch seine Mutter das vollkommenste Urbild einer harmonischen Realisierung der beiden Elemente im christlichen Leben.

Résumé: Tone Štrukelj, La contemplation et l'action chez H. U. von Balthasar

L'étude ci-dessus essaie de présenter la conception de la vie active et passive dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar. Le rapport juste entre ces deux faces de l'existence chrétienne apparaît clairement dans la vie et la passion du Christ, ainsi que dans la vie de Marie.

⁵² Aktion und Kontemplation, v: V. Caro, 255 ss.

Cerkev brani človeka

(Iz nagovorov papeža Janeza Pavla II.)

Za zadnje papeže je značilno, da se s posebno odločnostjo zavzemajo za človeka in njegove pravice. To zahtevajo čas in razmere, ki v njih živimo. S svojimi nastopi kažejo tudi škofom, dukovnikom in laikom, na kaj naj pri oznanjevanju in delu posebno pazijo. V naslednjem bomo navedli odlomke iz nagovorov papeža Janeza Pavla II., ki se nanašajo na človekove pravice.

Nastopni govor (22. 10. 1978)

Ne bojte se! Odprite, odprite na stežaj vrata Kristusu, njegovi odrešilni moči. Odprite državne meje, gospodarske in politične sisteme, obširna področja kulture, civilizacije in razvoja. Ne bojte se! Kristus ve, kaj je v človeku. Samo on to ve!

Danes človek tolikokrat ne ve, kaj nosi v sebi, kaj nosi v globini svojega srca in svoje duše. Zato dostikrat dvomi o smislu svojega življenja na tem svetu. Moré ga dvomi, ki se spreminjajo v razočaranje. Zato dovolite — prosim vas in rotim ponižno in z zaupanjem — dovolite Kristusu, da spregovori človeku. Samo on ima besede življenja, da, večnega življenja.

Poslanica Združenim narodom ob 30-letnici razglasitve človekovih pravic (2. 12. 1978)

V zadnjih tridesetih letih so bili sprejeti pomembni ukrepi in bilo je nekaj upoštevanja vrednih naporov, da bi se ustvarila in ohranjala pravna sredstva, ki naj bi ščitila ideale, izražene v tej deklaraciji.

Pred dvema letoma je bil sprejet Mednarodni sporazum o gospodarskih, družbenih in kulturnih pravicah ter Mednarodni sporazum o družbenih in političnih pravicah. Z njima so Združeni narodi naredili pomemben korak naprej. Uresničili so eno temeljnih načel, ki so ga sprejeli za svojega že ob ustanovitvi: ustvariti pravna sredstva prisile, ki naj pri posameznih pospešujejo človekove pravice in ščitijo njegove temeljne svoboščine.

Bilo bi seveda zelo zaželeno, da bi te sporazume sprejelo vedno večje število držav, da bi v svetu prišlo do vse bolj popolnega izvajanja vsebine Splošne izjave o človekovih pravicah. Izjava bi tako močneje odmevala, ker bi bila izraz odločne volje narodov, naj bodo kjer koli, da z zakonom zanjamo in pospešujejo pravice vseh moških in žensk brez razlike rase, spola, jezika ali vere.

Pogled na zadnjih trideset let nam daje upravičen razlog za zadovoljstvo zaradi očitnega napredka na tem področju; vendar ne smemo zapirati oči pred resnico: v svetu, ki v njem živimo, je vse preveč krivic in zatiranja. Priznati moramo, da je med značilnimi izjavami Združenih narodov in vse bolj pogostim kršenjem človekovih pravic na vseh družbenih področjih, in to po vsem svetu, vedno večji razmik. To stanje nam nujno povzroča bridkost in nezadovoljstvo.

Kdo more tajiti, da danes tako posamezniki kot državne oblasti ne kaznovano kršijo temeljne pravice človekove osebe, kot so pravica do rojstva in pravica do življenja, pravica do odgovornega starševstva, pravica do dela, miru, svobode in socialne pravičnosti, pravica do soudeležbe pri odločitvah, ki zadevajo ljudstva in narode?

In kaj naj rečemo spričo različnih oblik kolektivnega nasilja, kot so rasna diskriminacija posameznikov in skupin, fizično in psihično mučenje zapornikov ali političnih disidentov? Seznam bo še narastel, če pomislimo na samovoljno zapiranje oseb iz političnih razlogov ter ugrabitve zaradi materialnega dobička, ki tako dramatično prizadevajo življenje družin in skupnosti.

Na kakšni podlagi se bodo lahko razvijale individualne in socialne pravice? Ta podlaga je brez dvoma dostojanstvo človeške osebe. Papež Janez XXIII. pravi v okrožnici *Pacem in terris*: »Temelj vsake dobro urejene in plodne družbe je načelo, da je vsako človeško bitje oseba. Že samo zaradi tega je nosilec pravic in dolžnosti, ki izhajajo iz njegove narave; zato so tudi vesplošne, nedotakljive in neodtujljive.«

Čisto podobno pravi uvod v Splošno izjavo samo: Priznanje dostojanstva, ki ga imajo vsi člani človeške družine, ter njihovih enakih in neodtujljivih pravic je temelj svobode, pravičnosti in miru na svetu . . .

V tem dostojanstvu osebe imajo človekove pravice svoj neposredni izvor. In iz spoštovanja tega dostojanstva se poraja njih dejanska zaščita. Celoko se človeška oseba moti, ohrani še naprej svoje notranje dostojanstvo in ga nikoli ne izgubi (*Pacem in terris* 158).

Zdaj bi rad spregovoril o teh pravicah, kot jih sankcionira Izjava, in zlasti o eni izmed njih, ki brez dvoma zavzema osrednje mesto: to je pravica do svobode mišljenja, vesti in vere (prim. čl. 18).

Dovolite mi, da pritegnem pozornost skupščine na pomembnost in težo zelo bolečega vprašanja, ki ga danes še živo občutimo. Govoriti hočem

o problemu verske svobode, ki je v temelju vseh drugih svobod in ki je z njimi vsemi prav zaradi tega dostojanstva, ki ga ima človeška oseba, ne- ločljivo povezana.

Prava svoboda je izrazita značilnost človečnosti: je vir, ki iz njega izhaja človekovo dostojanstvo. V človeku je to posebno odlično znamenje, da je božja podoba (prim. CS 17). Ponujena in podeljena nam je kot naše posebno poslanstvo.

Dandanes imajo moške in žene vedno bolj močno zavest o družbeni razsežnosti življenja. To je vzrok, da so vedno bolj občutljivi za načelo svobode mišljenja, vesti in vere. Vendar moramo z žalostjo in globokim obžalovanjem priznati: Žal »ne manjka« — kot je dejal II. vatikanski koncil v Izjavi o verski svobodi — »vladavin, ki v svoji ustavi sicer priznavajo svobodo verskega bogočastja, toda javne oblasti skušajo državljane odvracati od izpovedovanja vernosti in napravljati verskim skupnostim življenje zelo težko in nevarno« (VS 15).

Cerkev se trudi, da bi bila tolmač žetje po dostojanstvu, ki jo čuti današnji človek. Zato bi rad slovesno postavil zahtevo, da bi povsod in vsi spoštovali versko svobodo slehernega človeka. Z ganotjem naslavljam ta slovesni poziv, kajti globoko sem prepričan: tudi če odmislimo željo služiti Bogu, javni blaginji lahko koristijo »tiste dobrine pravičnosti in miru, ki izhajajo iz zvestobe ljudi do Boga in do njegove svete volje« (VS 6). Svobodno življenje po veri koristi tako posameznikom kot oblastem. Prav vsi imajo torej dolžnost spoštovati versko svobodo, posamezni državljani prav tako kot zakonite državne oblasti.

Zakaj torej izvajajo pritisk in delajo razlikovanje med številnimi državljani, ki prestajajo vsakršno zatiranje in celo smrt samo zato, da ohranijo svoje duhovne vrednote, kljub temu, da niso nikoli nehali sodelovati pri vsem, kar je v resničen civilni in družbeni napredek njihove domovine? Ali jih ne bi morali prej občudovati in jim čestitati, namesto da jih sumničijo in jih imajo za hudodelce?

Moj prednik Pavel VI. je zastavil tole vprašanje: »Ali lahko upravičeno pričakuje zaupanja in popolnega sodelovanja država, ki z nekakšnim »negativnim konfesionalizmom« razglaša, da je brezbožna, in ki kljub izjavam, da v določenem okviru spoštuje osebno vernost, vendar nastopa proti veri enega dela svojih državljanov?« (Nagovor Pavla VI. diplomatskemu zboru, 14. 1. 1978).

Pravičnost, modrost in realizem zahtevajo, da premagamo nesrečni sekularizem, zlasti pa zablodo, ki hoče vero zvesti na zgolj zasebno področje. Vsakomur mora biti dana možnost, da v okviru kolektivnega življenja izpoveduje svojo vero in svojo vernost, sam in z drugimi, zasebno in javno.

Še ena stvar zasluži našo pozornost. Pri tem, ko upravičeno naglašamo in zahtevamo za človeka njegove pravice, ne smemo nikoli izgubiti izpred

oči obveznosti in dolžnosti, ki so s temi pravicami povezane. Vsak posameznik je dolžan, da te svoje temeljne pravice živi odgovorno in нравno upravičeno. Vsak moški ali vsaka ženska ima dolžnost, da pri drugih spoštuje pravice, ki jih zahteva zase. Nadalje moramo vsi prispevati s svoje strani, da se zgradi taka družba, kjer bomo zares mogli uživati pravice in spoštovati dolžnosti, ki so v teh pravicah obsežene.

Nagovor kardinalskemu zboru (22. 12.1978)

Mir je žal še vedno zelo krhek, dokler zlahka vidimo temeljne vzroke, ki ga ogrožajo. Tam, kjer ni pravičnosti — kdo ne bi tega vedel? — ne more biti miru, ker je krivica že nared in ker prerokova beseda ostane vedno resnična: »Delo pravičnosti bo mir« (Iz 32,1). Prav tako ne more biti miru tam, kjer človekove pravice niso spoštovane — govoriti hočem o neodtujljivih, človeku lastnih pravicah, zakaj vsako kršenje osebnega dostojanstva pospešuje mržnjo in duha maščevalnosti. Dalje ne more biti miru tam, kjer ni moralne vzgoje, ki navaja k dobremu, zakaj človek mora biti vedno buden in obvladovati slaba nagnjenja, ki so zakoreninjena v njegovem srcu.

Poslanica za dan miru (8. 12. 1978)

»... Skoraj v vseh javnih govorih, na narodni ravni in pred mednarodnimi predstavništvi, je bilo redko kdaj toliko besedi o miru, popuščanju napetosti, sporazumevanju, razumnem reševanju sporov v skladu s pravičnostjo. Mir je postal geslo, ki naj vliva zaupanje ali pa ki naj zavija. To je v nekem smislu pozitivno: javno mnenje narodov ne bi več preneslo, da bi kdo zagovarjal vojsko, in tudi ne, da bi tvegali napadalno vojsko.

Toda če hočemo odgovoriti na izziv, ki ga je spričo težke naloge miru deležno vse človeštvo, je potrebno nekaj več, kot so iskrene ali demagoške besede. Pravi duh miru bi moral prodreti zlasti na raven politikov ter okolij in središč, ki je od njih bolj ali manj neposredno, bolj ali manj tajno odvisen odločilen korak k miru ali pa nasprotno k nadaljevanju vojske ali stanj nasilja. Najmanj, kar je potrebno, je to, da se soglasno naslonijo vsi na nekatera temeljna, a trdna načela, kot so na primer naslednja: Človeške zadeve je treba urejati človeško in ne s silo. Napetosti, sporne zadeve in spore je treba reševati z razumnimi pogajanjmi in ne s silo. Ideološka nasprotja se morajo soočiti v ozračju dialoga in svobodnega razpravljanja. Zakoniti interesi določenih skupin morajo upoštevati tudi zakonite interese drugih prizadetih skupin in zahteve višje skupne blaginje. V poseganju za orožjem ne bi smeli videti primernega orodja za reševanje sporov. Neodtujljive pravice človeka je treba v vseh okoliščinah ohraniti nedotaknjene.

Ta načela človečnosti lahko vsak človek dobre volje najde v svoji lastni vesti. Taka je tudi božja volja do ljudi. Da postanejo osebno prepričanje mogočnih in slabotnih in da prežamejo vso dejavnost, jim je treba spet dati vso njihovo moč. Zanje je na vseh ravneh potrebna potrpežljiva in dolgotrajna vzgoja.

Če je bilo moč celo v vojskah in revolucijah odkriti dejavnike življenja in napredka, so ti prihajali iz teženj drugačne vrste, kot je nasilje: iz teženj duhovne narave, kot je volja, da bi bilo priznано vsemu človeštvu skupno dostojanstvo, da bi rešili dušo in svobodo kakšnega naroda. Kjer so bila taka teženja na delu, so sredi sporov delovala kot regulatorji, preprečevala so nepopravljive prelome, ohranjala so pri moči upanje in pripravljala nove možnosti za mir. Kjer pa jih ni bilo ali pa so se spremenila v poviševanje nasilja, so odprla prosto pot logiki uničevanja, ki je vodila k trajnemu gospodarskemu in kulturnemu zastoju in v smrt celih civilizacij. Vi, ki ste odgovorni za narode, vzgajajte sami sebe v ljubezni do miru . . .«

Božična poslanica (25. 12. 1978)

Rojstvo učlovečene Besede je začetek nove moči same človečnosti; moči, ki je odprta za slehernega človeka, kakor je zapisal evangelist Janez: »vsem je dal pravico, da postanejo božji otroci« (Jan 1,12). V imenu te neponovljive vrednosti slehernega človeka in v imenu te moči, ki jo slehernemu človeku prinaša učlovečeni božji Sin, se s tole poslanico obračam predvsem k človeku: k slehernemu človeku, kjer koli dela, ustvarja, trpi, se bori, ljubi, sovraži, dvomi; kjer koli živi in umira. Obračam se k njemu z vso resnico rojstva Boga, z njegovim sporočilom.

Človek živi, dela, ustvarja, trpi, se bori, ljubi, sovraži, dvomi, pada in spet vstaja v povezanosti z drugimi. Zato se obračam na vse različne skupnosti: na ljudstva, na narode, na oblastnike, na politične, gospodarske in kulturne sisteme in pravim:

- sprejmite veliko resnico o človeku;
- sprejmite polno resnico o človeku, ki je bila izrečena o božični noči;
- sprejmite to razsežnost človeka, ki se je odprla vsem ljudem v tej sveti noči!
- Sprejmite skrivnost, v kateri živi sleherni človek, odkar se je rodil Kristus.

- Spoštujte to skrivnost!
- Dopustite, da ta skrivnost deluje v slehernem človeku!
- Dovolite, da se razvija v zunanjih pogojih bivanja na zemlji.

V tej skrivnosti najdemo moč za človečnost. Moč, ki prežarja vse, kar je človeškega. Ne ovirajte tega izžarevanja. Ne uničujte ga. Vse, kar je človeškega, raste iz te moči; brez nje usahne, brez nje se vse poruši.

In zato se zahvaljujem vsem — družinam, narodom, državam, mednarodnim organizacijam, političnim, družbenim in kulturnim sistemom — za vse, kar so storili, da bi življenje ljudi moglo postati v vsakem pogledu bolj človeško, se pravi, bolj vredno človeka. Iz vsega srca želim in vas rotim: nikdar ne odnehajte pri teh naporih. in prizadevanju.

Slovenska bogoslovna enciklopedija

*(Spominu dr. F. Ks. Lukmana ob dvajsetletnici smrti
1958 — 12. junija — 1978)*

Če je res, da žive starši tudi po svoji telesni smrti še v otrocih, ko so jim dali življenje in vanje prelili ali vsadili, kar so dobrega in plemenitega premgli, potem je tudi gotovo, da živijo duhovni ustvarjalci še dalje v ustvarjenih delih. Zato bo nesporno, da se zaslužnih umrlih najlepše in najprimerneje spominjamo, če njihovo delo vrednotimo, če ga ohranjamo prihajajočim rodovom. Toda še večje priznanje jim dajemo — upali bi si celo trditi —, če jih ohranjamo med nami žive s tem, da njihove ideje in načrte izpopolnjujemo ali tiste, ki jim jih ni uspelo spraviti v življenje, ureničujemo.

Gornje misli se človeku porodijo ob listanju po Bogoslovnem vestniku (BV) izpred desetih let. V njem je namreč dr. A. Strle objavil kratek zapis takrat že deset let pokojnega dr. F. Ks. Lukmana, zapis, ki ga je bil Lukman napisal v prvi polovici 1953 in je najprej izšel v tipkopišnem Zborniku teološke fakultete 3 (1963). Zapisku je Strle dodal še tehtno postilo. Naj nam bo dovoljeno za bralce, ki ne bodo šli listat v takratni BV (1969, št. 3/4, str. 415—6), na kratko povzeti glavne misli obeh prispevkov.

Lukman se kot ploden teološki pisatelj, predvsem pa kot dolgoletni sodelavec in tudi urednik Slovenskega biografskega leksikona (SBL) — in dejstvo, da je tako naravo dela dobro poznal, moramo imeti pred očmi — zavzema za to, naj bi »slovenski duhovniki vsaj čez nekaj let dobili v roke bogoslovno enciklopedično delo, ki bi, četudi le za silo, izpolnilo praznino, ki je nastala, ko ni ne domače bogoslovne knjige, niti niso dosegljive bogoslovne revije in knjige v drugih jezikih«. Nato razpreda dalje svojo zamisel: »Delo bi ne smelo biti preobširno zasnovano. Obsegalo naj bi kvečjemu [. . .] tri knjige po 800 strani [. . .] ali morda bi se dalo skrčiti na [. . .] dve knjigi po okroglo 1000 strani. Nujnost take omejitve je na dlani [. . .]«. Tu razglablja o finančni zmogljivosti tistih, ki bi jim bilo delo namenjeno. Zraven opozarja: »Poskrbeti pa bi bilo treba, da bi snopiči redno izhajali; zato bi se smelo s tiskanjem začeti šele tedaj, ko bi bila pripravljalna dela toliko napredovala, da bi bilo redno izhajanje zagotovljeno. Pripravljalna dela pa bi terjala vsaj štiri leta napetega truda«.

Sledi v zapisu podroben opis pripravljalnega dela, ki ga je Lukman že opravil. Pregledal je bil Buchbergerjev *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) in vrsto dobrih učbenikov raznih teoloških disciplin ter si iz njih izpisal gesla, ki so se mu zdela primerna za njegov koncept Slovenske bogoslovne enciklopedije. Gesla je pisal na pole, obljubljal pa, da bodo v šolskem letu 1953/54 že na lističih na vpogled profesorjem teološke fakultete, da bi jih lahko pregledovali in dostavljali manjkajoča gesla, ali pa predlagali, kaj bi se lahko opustilo.

V nadaljevanju članka Lukman razlaga, komu bi bila SBE namenjena. Odločno pravi, da ne bi bila namenjena specialistom v tej ali oni teološki disciplini, ampak na splošno duhovnikom, pa tudi laikom, ki bi iskali informacij o teoloških in cerkvenih zadevah . . . Nato sledi podrobnejši prikaz, kaj bi bilo v SBE obdelano kot samostojna enota (geslo), kaj bi bilo vključeno v posebne, širše zasnovane in bolj zaokrožene članke (npr. razna gesla svetopisemskih lokalitet, ki naj bi jih obdelal ali vsaj omenil le članek *Palestina — topografija*). Isto za rimske vladarje in preganjalce kristjanov v prvih stoletjih. Prav tako naj bi bili obdelani moralni sistemi v enem preglednem članku, itd. »Slovenskost« enciklopedije podčrtuje s tem, ko predlaga, naj bi »posebne članke dobili svetniki, ki se imenujejo [. . .] v proprijih slovenskih škofij ali katerim so posvečene cerkve na slovenskem ozemlju«. Pri teologih popatristične dobe naj bi SBE obdelala le tiste, ki so »pomembni za napredek teologije in se imenujejo v boljših učbenikih dogmatike in moralke«. Dalje našteva kak primer iz splošne ali splošno-kulturne zgodovine, ki ima kako tesnejšo zvezo s Cerkvijo, itd. Članek zaključuje z mislijo, da gre pravzaprav le za nekaj »fragmentarnih misli«, da pa bo mogoče »podrobnosti določiti šele po skupnem posvetovanju«. »Treba bo smotrno razdeliti uredniško delo in pridobiti dovolj sodelavcev«. Čisto v zadnjem odstavku pa resumira: »Da bi bilo tako delo zelo koristno, o tem pač ne bo nihče dvomil. Prav tako pa si ne prikrivajmo, da bo delo težavno, zelo težavno. Zmogel ga bo le velik idealizem, oborožen z neodjenljivo vztrajnostjo. Če se pa dela lotimo: fortes Deus adiuvat«.

Strle, ki je, kakor že zgoraj omenjeno, Lukmanov članek prevzel iz tipkopsnega Zbornika teološke fakultete, je dodal svoj, skoraj enako dolg pripis pod črto. Iz njega je jasno razvidna nadaljnja kronologija ideje o pripravah in izdaji SBE. Najprej ugotavlja, da se je bodisi že za Lukmanovega življenja bodisi po njegovi smrti stvar nekoliko premaknila. Zastopniki posameznih teoloških strok so gesla nekoliko dopolnili, nato so bila ta prepisana v zvezek (tipkopis, 115 str.), ki obsega kakih 4500 gesel, od teh jih je že pokojni Lukman kakih 100 obdelal sam, geslovnik pa da je »prišel prav« sodelavcu pri Slovenskem terminološkem slovarju, ki ga pripravlja Inštitut za slovenski jezik pri SAZU.

Strle nadalje ugotavlja, da je tako delo še vedno potrebno, in izraža željo, da bi ga bilo treba »čimprej uresničiti«; razširja Lukmanove argumente, zakaj bi Slovenci morali dobiti tako enciklopedijo; ponovno ugotavlja, da bi bilo uresničenje »mogoče samo v primeru zares velike požrtvovalnosti predvsem mlajših moči«. Potem pa se na koncu spominja nekih Lukmanovih izjav, kako naj bi profesorji ljubljanske teološke fakultete izdali v bolj poljudni obliki napisano celotno teologijo v vseh njenih vejah, ter da je imel Lukman o tem »že zelo konkretne zamisli«. Strle meni, da bi »ob 50-letnem jubileju [= 1969. Op. pisca članka] naše fakultete bilo bolj kakor na vse zunanje proslavljanje njenih začetkov treba obrniti pozornost na stvari, ki so bile že zamišljene, a ne izpolnjene, ki pa jih bomo morali vsi skupno izpolniti, če hočemo izvršiti svojo osnovno dolžnost v odnosu do Cerkve in prav zato tudi do svojega naroda«. V zadnjem odstavku pa prehaja na čisto praktičen namig, kako bi lahko začeli uresničevati soroden ali vzporeden oziroma bazičen program, če bi nadaljevali izdajanje spisov cerkvenih očetov, ki jih je imel Lukman v zapuščini pripravljenih kakih 6 zvezkov.

Tako Lukman in Strle.

Od Lukmanovega zapisa je preteklo 25 let, od objave tega 15 let, od ponatisa v BV 10 let. Teško se je sprijazniti in pomiriti z mislijo, da je mogla slovenska teološka veda in publicistika mimo tako prizadeto zapisanih ugotovitev (»koristno, še več, kako potrebno« (Lkn), »vsaj čez nekaj let« (Lkn), delo bo zmožel »le velik idealizem, oborožen z neodjenljivo vztrajnostjo« (Lkn) in »če« bi delo začeli, »fortes Deus adiuvat« (Lkn), torej niti Fortuna niti kdo drug, le »Deus« in »fortes«, na katere je računal, da so še med slovenskimi teologi in na Slovenskem. — Lukmanovo zamisel bi bilo treba, ker ni nič izgubila v svoji aktualnosti, »čimprej uresničiti« (Strle), »uresničenje pa bi bilo mogoče samo v primeru zares velike požrtvovalnosti« (Strle).

Seveda se skušamo pomiriti z mislijo in dejstvom, da so slovenski teologi v zadnjih dvajsetih letih izdali kar lepo število in zares pomembnih del z vseh področij bogoslovnih ved, vendar menimo, da bi le s takim enciklopedičnim delom mogli vsaj nekoliko temeljito in vsestransko prikazati življenje in trpljenje, vzpone in padce, predvsem pa prispevek, ki ga je dala slovenska Cerkev celotni Cerkvi, posebej pa še slovenskemu narodu. In le v takem, vseskozi sistematično napisanem delu bi videl sebe in svoje mesto (tisto, na katerem stoji, pa tudi tisto, na katerem bi morebiti moral stati) slovenski pokoncilski kristjan.

Veseli smo lahko, da so teologi ustvarjali, da so objavili, da so razčiščevali vrsto vprašanj, ki so doslej spala ali pa smo jih potiskali vstran iz različnih vzrokov. Toda treba se bo spoprijeti z mislijo, da tako enciklopedično delo vendarle še vedno dolgujemo slovenski Cerkvi. Prebujena duhovnost slovenskega človeka, sloves, ki ga uživa slovenska teološka fakulteta, število in tudi teža znanstvenih in strokovnih delavcev, ki jih imamo

na področju teologije, nas resno zavezujejo, da se tega dela lotimo. Čiste ledine nam ne bo več treba orati; kajti ni popolna ledina to, česar se bomo lotili, je samo ogromna, nepregledna njiva, na kateri so obdelani le posamezni predel(čk)i.

Če si zamisel bežno ogledamo bolj s tehnične strani, potem lahko ugotovimo, da je pred nami že opravljeno Lukmanovo delo. Tu je prvi seznam gesel, ki naj bi po nekem štetju imel okoli 4500 gesel, a jih, če si ga podrobneje ogledamo, ima skoraj 1000 več, torej bližu 5500. Pregledano in ekscerpirano je eno izmed večjih temeljnih del bližnje preteklosti, Buchbergerjev Lexikon für Theologie und Kirche. Kasneje pa so bila vsaj delno obdelana (podobno) še dela: Enciclopedia cattolica (12 zajetnih zvezkov), Bibliotheca Sanctorum (12 zvezkov), Mercati-Pelzerjev Dizionario ecclesiastico (3 vol.), Český slovník bohovědný (nedokončan) in še káko manjše delo. Izvirno smo v zadnjih letih dobili Leto svetnikov, Grmičev Mali teološki slovar, v Ognjišču slovarček pojmov, ki bi — vsaj kot izhodišče — prav prišel za marsikatero geslo. Bogato nam postrežejo s podatki zadnja dva šematizma slov. škofij, zraven tega še vrsta manjših za posamezne redove. Pomisliti je treba na gradivo, ki so ga ali ga še prinašajo revije, ki se ožje pečajo z bogoslovno stroko (Čas, BV, Cerkev v sedanjem svetu, itd.). Za vede, ki so s teologijo v večji ali manjši zvezi ali bi jih podoben leksikon moral upoštevati, pa imamo na razpolago bogata in zajetna enciklopedična dela za razna področja znanosti (Enciklopedija Jugoslavije, Enciklopedija likovnih umjetnosti, Muzička enciklopedija, Menašejev Evropski umetnostnozgodovinski leksikon, dalje vrsta manjših enciklopedičnih del, ki vsebujejo tudi teološke članke: Leksikon Cankarjeve založbe, Mala splošna enciklopedija, Slovenski biografski leksikon, Primorski slovenski biografski leksikon, itd. itd.), ki so že v celoti izšla ali pa izhajajo. Gradiva torej ni malo, treba ga bo le sistematično ekscerpirati in urejevati. Posebej velja to za tiste vede, ki so za tako enciklopedijo potrebne le v določenem obsegu ali pod posebnim vidikom. Saj ne bo mogel leksikon mimo (krščanske) arheologije, mimo nabožnega likovnega ustvarjanja (cerkvena arhitektura, kiparstvo, slikarstvo, itd.), mimo narodopisja in še in še.

Seveda bi se bilo treba še pred začetkom samega dela (čeprav pravzaprav lahko delo teče tudi vzporedno in bo šele že oblikovano gradivo narekovalo morebitno rešitev, ki je trenutno, na začetku, še ni moč predvidevati, kaj šele spregledati tudi njenih posledic) dogovoriti, *kaj si želimo in kaj zmoremo ter v kolikšnem času*. Ko bi bila načelno rešena ta tri vprašanja, potem gotovo da ne bo težav dobiti tudi finančno plat (založnika). Zadnja leta ugotavljamo, da teološka dela »vlečejo« ali »gredo«, kot temu pravijo knjigotržci, samó da so dobra in aktualna. SBE, menimo, bi tudi morala postati táko delo.

Če bi vnaprej hoteli analizirati želje bodočih uporabnikov, naletimo takoj na skrajneže (bolje bi jih bilo označiti kot zahtevneže), ki bi hoteli imeti v SBE — vse ali vsaj čimveč. Ti bi hoteli delo, ki bi uporabnika nikoli ne pustilo na cedilu. In potem so tisti, med katere, če smemo soditi po uvodoma citiranem odstavku, je spadal tudi pok. dr. Lukman, ki iz različnih vzrokov, največkrat ekonomskih in organizacijskih (sodelavci), pristajajo na najnujnejše. Glede Lukmana moramo, da smo mu pravični, podčrtati, da je on pisal leta 1954. Danes, o tem smo lahko prepričani, bi tega svojega koncepta več ne zagovarjal, ker bi gradivo samo in čas ter potrebe govorile proti simplificirani rešitvi. Po Lukmanu naj bi bilo to »enciklopedično delo, ki bi, četudi le za silo, izpolnilo praznino . . .« Iz stavka bolj kakor zajetnost dela pravzaprav dihata nujnost in potreba; tema dvema tudi podreja svojo željo, zakaj veže jo na čas (»vsaj čez nekaj let«; podčrtal pisec članka).

Kako je Lukman prišel do treh oziroma kar samo dveh knjig, nam je jasno: sezname gesel, ki jih je izčrpal iz LThK, so se mu zgostili na kakih 120 do 150 pol kvarta v dvokolonskem tisku. Če je teh približno 5000 gesel porazdelil na strani, je lahko ugotovil, da bi pri 2400 straneh lahko prišla kaka 3 gesla na stran, kar je precej realno, če računamo, da se tudi druga podobna dela (prim. zgoraj naštet) vrtijo v tem krogu (od 2—5 gesel na stran, odvisno od formata, stavka in slikovnega gradiva). Če pa pomislimo, da nam navaden Letopis slovenskih škofij enostavno naraste na 500 strani; če pomislimo, da imajo 4 knjige Leta svetnikov po med 700 in 800 strani, in vse to brez slik, tedaj se nam predvideno število Lukmanovih strani pokaže v nekoliko drugačni luči.

Danes bi potrebovali kar *nekaj* knjig leksikonskega formata, katerih vsaka naj bi imela od 700 do 800 strani. Pet do šest takih knjig — to bi bil leksikon ali enciklopedija, ki bi bila vredna tega imena in v katero bi bilo moč za nekoliko daljši čas fiksirati dosedanje spoznanje in ugotovitve, ki jih je v teološki panogi in njej obrobni moč zajeti. Čisto pravilno je namreč že Strle zapisal v pripisu k Lukmanu: »da bi bilo treba upoštevati tudi vse tisto, kar je priklical na dan 2. vatikanski koncil«. Danes čutimo, da bi še to bilo premalo in bi bilo treba še marsikaj dodati.

Če obsežnost takega podjetja zdaj gledamo skozi lečo fakultativnih sodelavcev, je treba najprej reči: v delo bi moralo biti vključeno čim večje število za tako delo vpoštev prihajajočih delavcev, in to zato, da bi delo hitro napredovalo pa tudi zaradi pestrosti in kvalitete ter svežine. Že takoj spočetka je treba opozoriti, da tako teološko enciklopedijo ne bi smeli pisati samo teologi, se pravi sodelavci iz duhovniških vrst, marveč bi morala biti tudi vrsta laičnih sodelavcev (in v tem bi se morala izkazati čudovita živost pokoncilске Cerkve) tako za teološke članke, posebej pa za tista področja znanosti, ki bodisi da mejijo na teološka ali pa so z njimi le v zvezi, kakor

so bila nekatera že zgoraj navedena. Tako bi smeli in morali računati na nekaj desetih sodelavcev.

Da ne bi komu ob tem številu padle roke, je treba dodati, da to število v začetku niti ni nujno potrebno. Delo je moč začeti s čisto minimalnim številom zares zagnanih delavcev, ki bi jim to bila notranja nuja (ne konjiček in ne ambicija), ki bi se vseskozi zavedali, da gre za stvari »ki jih bomo morali vsi skupno izpolniti, če hočemo izvršiti svojo osnovno dolžnost v odnosu do Cerkve in prav zato tudi do svojega naroda« (Strle).

SBE bi bilo treba nastaviti kot nikoli dokončano delo. Zato bi bilo treba zagrabit precej na široko in po končanem prvem ciklusu 6 knjig vsakih nekaj (5?) let objaviti dodatni zvezek, v katerem bi bili dodatki in dopolnila. To bi bil edini način, da bi tako veliko delo ohranili še dolga desetletja živo in aktualno in bi bilo hkrati tesno povezano s preteklostjo, kakor nikoli ne more biti delo, ki izide v določenem času, kasneje primerno zastari in ga ne moreš posodobiti. Z dodatnimi zvezki posodablja svoje serije že cela vrsta sodobnih moderenih enciklopedij (npr. Enciclopedia Italiana Treccani, nemški Mayer, španska Espasa Calpe, itd.). Dodatni zvezki prinašajo novo gradivo (gesla), mednje pa vključujejo nekatera gesla iz prejšnjih zvezkov, le da dopolnjena in posodobljena. Tudi Slovenski biografski leksikon, naše osrednje delo te vrste, že pripravlja Dodatni zvezek, in to še preden se je iztekla prva redna abeceda.

Glede časovnega razmika, v katerem naj bi posamezni zvezki ali knjige izhajale, bi bilo treba misliti na to, da bi vsaka od 6 knjig izhajala na ok. 1 leto ali 1 leto in pol. Celotno delo naj bi torej izšlo v 6 do 9 letih, odvisno od števila sodelavcev in tempa v pripravljanju posameznih knjig. Če primerjamo kako podobno jugoslovansko izdajo, npr. Enciklopedijo Jugoslavije, vidimo nekaj sličnega. To bi bilo še vse v mejah normale.

Na kratko se je treba ustaviti tudi pri obsegu SBE. Če pritegnemo v primerjavo k našim predvidenim 6 zvezkom Enciclopedia Cattolico, tedaj vidimo, da ima v 12 debelih knjigah (po cca 1000 strani velikega kvarta) približno po dve gesli na stran, če upoštevamo skoraj 1/4 slikovnega gradiva. Skupaj torej 25.000 gesel. LThK ima v drugi izdaji 10 knjig po kakih 500 strani s 6 gesli na stran, se pravi skupaj 30.000 gesel, vendar s komaj omembe vrednim slikovnim gradivom. Naša SBE naj bi v 6 knjigah po kakih 720 strani (45 pol vsaka knjiga) ali skupno na približno 4500 straneh prinesla blizu 17.000 gesel s podgesli, se pravi 4—5 gesel na strani, če mislimo, da bi posamezna od 6 knjig vsebovala kakih 3500 slikovnih enot ali celotno delo kakih 1500 podob (brez zemljevidov in kart ter razpredelnic).

Za izdajatelja bi bila gotovo poklicana slovenska teološka fakulteta pod okriljem katere bo delo po vsej verjetnosti nastajalo, medtem ko bi bilo treba založnika iskati v enem od dosedanjih založnikov slovenskega verskega tiska.

SBE bi morala, če naj bi hotela zadostiti vsaj nekoliko več kot povprečno, dati več ali manj izčrpen odgovor na vsa vprašanja, ki se tičejo vere in cerkvenega ter bogoslovnega področja z mnogimi nadrobnostmi, ki jih tako iskanje lahko predpostavlja.

Gesla bi morala zajemati pojme iz vseh ved, ki obravnavajo ali se tičejo teologije in Cerkve, pa tudi iz vrste drugih, pomožnih ved (npr. paleografije, diplomatike). Področja, ki bi jih zajela posamezna gesla ali cela vrsta gesel, pa je komaj moč naštet. Za orientacijo pa naj sledijo vsaj naslednja: apologetika, arheologija, biografije, dogmatika, filozofija, geografija, hagiografije, herezije, himnologija, katehetika, cerkvena zgodovina, cerkvena glasba, cerkvena umetnost, cerkveno pravo, zgodovina redov in samostanov, literarna zgodovina, liturgika, medicinsko-moralna vprašanja, misiologija, moralna teologija, mistika in askeza, pedagogika, pastoralna teologija in homiletika, patrologija, prirodne in uporabne vede, sholastika in srednjeveška teologija, sekte, verski in protiverski tokovi, karitativna dejavnost, tisk, veroslovje, zakramenti, zgodovina nekrščanskih verstev, univerze in akademije itd. itd.

V posameznih geslih bi bili tako prikazani papeži in protipapeži, pomembnejši kardinali in škofje, ustanovitelji redov, znani teologi, cerkveni učitelji, itd.;

— svetniki, blaženi; svetni vladarji (cesarji, kralji, itd.), ki so imeli pomembnejše vloge ali so vplivali na potek cerkvenih razmer v različnih pokrajinah (preganjanja, mučenci);

— svetopisemske osebnosti; vrsta zgodovinskih osebnosti, povezanih z judovskim ljudstvom skozi tisočletja njegove zgodovine. Prav tako važnejši toponimi (kraji, gorovja, jezera, reke, itd.), povezani z zgodovino odrešenja;

— vsi pojmi iz teoloških ved;

— cerkvena področja po svetu (administrativne razdelitve: cerkvene pokrajine, škofije, misijonska področja itd.);

— redovne družbe, samostani;

— velika verska gibanja;

— velika svetovna verstva, tajna društva (prostozidarji, itd.);

— verske združbe in združenja, kongresi, slavja;

— bogoslužni predmeti, prostori, oprema, knjige, paramenti, itd.;

— papeški in drugi uradni dokumenti, poslanice, okrožnice, motupropriji, brevi, pastirska pisma, itd.;

— teksti iz cerkvene liturgije, ki so posebno pomembni ali znani, himne, antifone, itd.;

— semenišča, škofijska in redovna; bolnišnice, ki jih upravlja Cerkev ali njeni predstavniki; samostanske šole, internati, itd.;

— božja pota, romanja, romarska svetišča;

— cerkveni arhivi, knjižnice, dokumentacijski centri, radijske in televizijske postaje, itd.;

— vrste posebnih (ljudskih) pobožnosti: šmarnice, križev pot, tri-, osem-, devetdnevnic; duhovne vaje;

In še in še.

Vse gornje, sprejeto v enciklopedijo v mejah možnosti (omejitve bi utegnilo narekovati samo število zvezkov ali majhno število sodelavcev), bi morale biti zajeto na široko in s tem pokazati na vesoljnost Cerkve. Ker pa bo SBE nosila že v samem naslovu oznako »slovenska«, zato bo treba ta vidik posebej podčrtati, in sicer tako, da bo zadobila poleg vesoljnosti čisto določen in oprijemljiv slovenski značaj. Na ta način bo prav ta enciklopedija edini verodostojni in točni informator vsega slovenskega, kar je v zvezi s Cerkvijo in verovanjem, za tujino. V tem bo pravzaprav njena tipika, njena posebnost, njena največja — vrednost. Medtem ko bo vse drugo gradivo v njej zapisano za nas, za slovenskega bralca, bodo bolj »tipično slovenska« gesla pisana — rekel bi skoraj — predvsem za tujega bralca. Nam, ki te stvari поблиže poznamo, se bo zdelo, da so gesla preskopa, da je snov stisnjena na minimum. Drugače pa bodo ti članki govorili tujemu bralcu, ki bo v SBE iskal najbolj vneto prav to gradivo.

Zato bo morala SBE spregovoriti, in to dovolj podrobno, o zgodovini Cerkve na slovenskem etničnem ozemlju, nekdanjem in sedanjem. Tu bodo morale biti obdelane ali zajete vsaj vodilne osebnosti, ki so škofije (tudi zunaj slovenske zemlje, npr. Oglej, Salzburg) vodile. Se pravi vso višjo cerkveno hierarhijo, vse duhovske osebnosti, ki so imele vidnejše mesto, oziroma so opravljale važnejše naloge in imele zveze s Slovenci.

Spregovoriti bo morala SBE o dolgi vrsti duhovniških ali redovniških osebnosti, ki so se kakorkoli odlikovale v različnih dejavnostih (nabožni pisci, homileti, umetniki: arhitekti, likovniki in glasbeniki, karitativni delavci, gospodarski in socialni delavci, politiki, organizacijski delavci, itd.)

Prikazati bo morala strukturo Cerkve na Slovenskem, metropolijo, škofije, župnije. Dalje sakralne objekte (farne cerkve, podružnice, kapele, pokopališča, romarska svetišča, itd.). Slovenski katoliški tisk preteklosti in sedanjosti (revije in časniki naj bi imeli samostojna gesla; katekizmi, molitveniki, nabožno slovstvo). Treba bo obdelati slovensko cerkveno glasbo, skladatelje, ceciljanstvo in še kaj.

Pregledati bo treba pobude, ki jih je religiozno življenje Slovencev vneslo v literaturo, umetnost, kulturo sploh. Tu bodo našli mesto tudi laiški pisci z versko tendenco, bogato religiozno tematiko in podobno.

Iz tuje anonimnosti ali prisilne drugonarodnosti bo treba rešiti tudi kakega večjega Slovenca, ki ga tuje enciklopedije (EC npr. ima Baraga za Avstrijca) trpajo v okvir tedaj obstoječih državnih tvorb in se prav nič ne ozirajo na narodnost, ali pa jih sploh ne poznajo (Slomšek, Knoblehar itd.).

Življenje v skupnosti jugoslovanskih narodov in narodnosti pa zahteva, da naj bi SBE poleg podrobnih informacij o slovenski Cerkvi prinesla tudi primerne informacije, kar se Cerkve in verskega življenja tiče, za vse jugoslovansko področje. Za tujca bo to samó po sebi umevno in logično. In prav je, da bi ga SBE v tem ne razočarala. Zakaj ob pomanjkanju podobnega dela med našimi brati v ostalih jugoslovanskih republikah bo prav naša SBE prvi in za zdaj edini natančnejši in odločilni informator doma in v svetu. Zato bi se moralo uredništvo potruditi, da bi, kolikor bi bilo v njegovi moči, zajelo probleme in stanje različnih veroizpovedi v naši državi, obrede, ki so se ohranili kot stoletno izročilo, njihovo cerkveno ureditev in hierarhijo, kulturnozgodovinsko dediščino na področju bogoslovne znanosti, cerkveno umetnost (ikone!) itd.

Včasih bo potrebno, da se bomo za podrobnejšo ali izvirno informacijo obrnili prav na strokovnjake za posamezna vprašanja. In zakaj ne bi ravno SBE bila tudi vez, ki bi združila pri delu, za vse tako pomembnem, njihove teološke pisce z našimi? To bi bil hkrati ne le velik prispevek k ekumenski misli, temveč kar najbolj stvarno sodelovanje.

Tak bi bil nekoliko širše razgrnjen okvirni načrt za SBE. Deloma je nastal kot zrcalo tujih podobnih del, nekoliko pa že s posebnim poudarkom na slovenske potrebe in razmere, zakaj kakor je bilo že zgoraj povedano, bo v svetu veljala naša SBE le toliko in predvsem za to, kar bo prinesla našega gradiva (tudi slikovnega!). Drugo tujci dobijo v svojih teoloških enciklopedijah; podatkov o nas, o življenju in delu naše krajevne Cerkve pa bodo iskali le v našem delu. Od tu pa tudi naša velika dolžnost, ki jo moramo izpolniti iz ljubezni do sebe in do bratov v Kristusu. Tega, slovenskega deleža, ne more dati svetu nihče drug kot mi sami. Drugo gradivo v SBE bo marsikdaj prepisano ali vsaj povzeto po tujih, že oblikovanih virih. Bo sicer spopolnjeno, ažurirano. Kar bo v njej slovenskega, pa bo od začetka do konca — naše.

Tekstovna-vsebinska plat pa še ni vse. Stavke in v njih podane trditve morajo dokumentirati še drugačni proizvodi človeškega duha: v našem primeru gre za ilustrativno plat SBE. V njej seveda ne bodo smele manjkati, kot v nobeni podobni enciklopediji, geografske karte, na katerih bodo vrisane meje cerkvenih pokrajin, škofij itd., premiki le-teh v stoletjih, karte božjepotnih svetišč, sakralnih objektov (kapelice, znamenja, »lurške votline«, »svete stopnice«, itd.)

Likovni del SBE bo moral najprej prikazati najvišje dosežke slovenske cerkvene in nabožne umetnosti, od najstarejših ostankov na naših tleh, do današnjega bogatega razcveta. Torej od najstarejših ohranjenih fresk in arhitekture, prek razcvetov posameznih dob in stilov do sodobne, moderne cerkvene umetnosti, ki smo ji priča in je začela prepredati tudi slovensko cerkveno pokrajino. Pa ne le velike objekte, temveč tudi drobno grafiko in

plastiko, novomašniške križe, monštrance, prižnice, kelihe, svečnike, umetno kovane okenske mreže, ograje, oltarne podstavke, spovednice, itd. itd. Kot barvne priloge bi morala biti reproducirana tista dela, ki jim je le barva odlika; tako tudi vitraže, deloma paramenti, itd. Pri objavljanju tega bo treba paziti, da bi bili v sorazmerju zastopani vsi stili, vse dobe, vse pokrajine, različni umetniki in slikoviti ikonografski motivi, ki bi se vsaj preveč ne ponavljali.

V likovno podobo SBE spada tudi njena zunanja in notranja oprema (platnice) pa tudi grafična podoba. Pri današnjem stanju tiskarstva lahko dobimo pravi biser (prim. Slovenski misal). Uporaba črkovnega gradiva naj bi bila izredno živa (krepka, polkrepka, svetla, nonpareille, ležeča, itd.) Že izbira tega tipografskega materiala naj bi prispevala k čim bolj preglednemu oblikovanju posameznih gesel. Uporaba starejših inicialk, tudi iz rokopisov, naslovnih listov, ornamentov iz starih knjig — vse naj bi pripomoglo k čim lepši podobi tega enkratnega dela.

Še bi lahko navajali, kaj vse bi naj vsebovala in kakšna naj bi bila zunanja podoba te naše prve bogoslovne enciklopedije. Marsikdo je o njej sanjal in jo videl zdaj skromnejšo od tu orisane, zdaj morda celo bogatejšo in razkošnejšo (po tujih vzorih), pa se je že ob sami misli zgrozil, kakor bi se zasačil v prevelikem poželenju po nemogočem . . .

Če se še enkrat povrnemo na izhodiščno točko, ali bolje, na tisto mesto, kjer smo navajali letnice, ki so pretekle od prve resnejše zamisli (Lukmanove), tedaj samo še to:

— Če bi bili takrat tako navdušeni in bi takrat živó čutili potrebo, kakor jo je že od leksikografskih izkušenj preizkušeni in bogati ter v prihodnost in in njene potrebe verujoči Lukman,

bi danes že imeli pred seboj večjo ali manjšo slovensko bogoslovno enciklopedijo in bi se morda sedaj dogovarjali za njeno nadaljevanje, posodabljanje ali kaj podobnega.

Tako pa je še nimamo.

Fortes Deus adiuvat . . . je zapisal Lukman. Bog bi že bil pomagal, pa ni bilo ljudi, ki bi to pomoč potrebovali . . . Zdaj smo vsi prepričani, da hočemo to SBE. Potem ni druge rešitve, kakor da si jo napišemo. Začnimo danes. Oziroma: nekateri (prim. Lukman in še kdo) so že »včeraj« začeli, drugi pa naj bi se jim danes pridružili. Potem lahko obljubimo: čez nekaj let (morda prej kot čez štiri, kakor je spet Lukman predvideval pripravljajno fazo) bomo imeli na mizi prvi zajeten in likovno bogat zvezek Slovenske bogoslovne enciklopedije.

In Bog nam tokrat res pomagaj!

Severin Res

Vstajenje takoj po smrti?

Tudi že pri nas včasih slišijo verniki »novo« razlago o vstajenju mrtvih. Nekateri pridigarji namreč skušajo »olajšati« vero v to resnico s tem, da pravijo: Umrli človek že takoj po smrti vstane od mrtvih, ne pa šele ob koncu časov. In kakšna je utemeljitev za upravičenost takšne razlage? Približno naslednja: Človek s smrtjo stopi iz časovnosti v večnost. Zanj torej že s smrtjo nastopi tudi Kristusov prihod v slavi (paruzija), s tem pa tudi vstajenje in seveda poslednja sodba. Za rajnega nastopi konec časov obenem s smrtjo. — Ko nato verniki vprašajo: »Čemu potem še moliti za rajne, če pa se zanje tako in tako izvrši že takoj s smrtjo vse, tudi tisto, kar imenujemo ‚vice‘?« dobijo odgovor: »V enem samem trenutku se izvrši vse, tudi tisto očiščenje, ki ga nazivamo vice. Ni pa nesmiselno moliti za duše v vicah leta in leta potem, ko so ljudje, ki potrebujejo posmrtnega očiščenja, umrli in v polnosti dosegli cilj življenja — gledanja troedinega Boga in sploh vse, kar je sad Kristusovega odrešenjskega dela.«

Kaj naj rečemo k takšni razlagi? (Glede molitve, o kateri je pač treba reči, da jo v resnici Bog more upoštevati tudi za nazaj, ni potrebno govoriti, ker je vprašanje o tem odvisno od rešitve vprašanja: Ali za posameznika hkrati z njegovo smrtjo res nastopi tudi že konec časov in vstajenje?)

Vprašanja, ki se sučejo okoli tega, je obširno preučeval zlasti sedanji kardinal J. R. Ratzinger. Naj si torej ogledamo nekatere ugotovitve, ki jih dobimo v njegovi »Eshatologiji«, ki je izšla še pred nedavnim in je navzlic kratkosti (bila naj bi namreč del »Male katoliške dogmatike«, kakršno je Ratzinger zasnoval z J. Auerjem) eno najglobljih in najvažnejših del te vrste, kar jih je izšlo v zadnjem času.

Navedeno Ratzingerjevo delo je sad dvajsetletnih predavanj o eshatologiji. Avtor pravi v uvodu: »Moral sem se v tem času vedno znova spoprijemati z njenimi vprašanji. Eshatologija je poleg ekleziologije traktat, ki sem ga najpogosteje predaval in se ga končno drznem kot prvi zaključeni

¹ Joseph Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben, Pustet, Regensburg 1978, 206 str.

traktat predložiti javnosti. Pri tem se mi je s snovjo dogajalo nekaj čudnega. Drzno sem začel s tistimi tezami, ki so se — tedaj še nenavadne — danes skoraj splošno uveljavile tudi v katoliškem prostoru; to se pravi, skušal sem graditi „platonizma oproščeno“ eshatologijo. Čim dalje pa sem se ukvarjal z vprašanji, čim bolj sem se poglobljal v vire, tem bolj so se mi pod roko razsule postavljene antiteze in tem bolj se mi je odkrivala notranja logika cerkvenega izročila. Tako stoji tu navzoči rezultat dveh desetletij v zaobrnjeni smeri v nasprotju do vladajočega mnenja, kakor pa so to tedaj napravljali moji prvi poskusi — ne iz veselja do oporekanja, marveč zaradi tega, ker me je k temu prisilila stvar sama, pri čemer seveda tudi zdaj in ravno zdaj celoto mojega gledanja določa novo vprašanje tako, da pogloblja, očiščuje in razjasnjuje« (14 s).

Iz vsebinsko tako bogate Ratzingerjeve »Eshatologije« naj si ogledamo samo nekaj od tistega, kar se nanaša na naslov našega sestavka.

Na nastanek teze, ki trdi, da se s posameznikovo smrtjo uresniči konec časov in torej tudi že vstajenje mrtvih, je vplival posebno K. Bartha. Ta pravi v svoji razlagi pisma Rimljanom (iz časa po prvi svetovni vojni), da poslednje reči pravzaprav ne stojijo v nikakršnem odnosu do časa. Besede kakor »konec časa«, »po času« morejo biti le pomožni pojmi našega, v čas ujetega mišljenja, medtem ko je večnost povsem drugo kakor čas in v resnici nima z njim nikakršne sorazmernosti. »Pričakovati paruzijo« za zgodnjega Bartha torej ne pomeni izračunavanja časovnega dogodka, ki bo nekoč nastopil, marveč nekaj, kar je za človeka zelo aktualno: usmeriti pogled na mejo, na katero zadene moja eksistenca. Umevati krščanstvo eshatološko pomeni, da krščanstvo umevamo samo kot dejanje odločitve, kot izpostavitve samega sebe čisti drugačnosti Boga; da bi v tej luči v krščanstvu videli nauk ali institucijo, to je nemogoče. »Eshatološkost« tu ni več nikakršen časovni pojem, marveč je le bivanjski pojem, ki krščanstvo razlaga kot stalno novo dejanje srečanja z absolutno drugačnim Bogom. K temu pripominja Ratzinger: »Pretresljiva in izzivalna resnoba takšnih trditev je mogla prebujati celo generacijo. Trajen odgovor pa to ni mogel biti, saj brezlični aktualizem za dalj časa sploh ne more zadostovati. Tako je moral iti razvoj naprej« (51).

Vendar so v okviru nadaljnjega razvoja neredki ohranili Barthovo misel, ki pravi: »Konec časov« sam ni nič več čas, torej ni koledarski dan, ki naj pride zelo pozno; to je marveč »ne-čas«, brezčasnost, ki leži zunaj sleherne časovnosti in je torej slehernemu času enako blizu. Tej predstavi se je z lahkoto pridružila misel, da je tudi smrt stop iz časa in vodi v nečasovnost. V katoliškem prostoru je ta misel nastopila v diskusiji o dogmi Marijinega telesnega vnebovzjetja. Spotakljiva se je zdela trditev: en človek, Marija, je že vstal po telesu. To je spodbudilo k novemu razmišljanju o razmerju med smrtjo in časom, pa tudi o bistvu človeške telesnosti. Če naj bi marijansko

versko resnico jemali za model človeške usode, bi bilo treba razjasniti hkrati dve vprašanji: Z ene strani bi odstranili ekumensko in miselno spektakljevost omenjene verske resnice, z druge strani pa bi pripomogli k popravni dosežanju predstave o neumrljivosti in o vstajenju v prid bolj bibličnemu in modernejšemu pojmovanju. V teh miselnih prizadevanjih je prišlo do nekako naslednjega gledanja: Čas je oblika telesnega življenja. Smrt pa pomeni stop iz časa v večnost, v »danes«, ki je lasten večnosti. Torej je vprašanje o »vmesnem stanju« med smrtjo in vstajenjem le navidezen problem. »Vmesnost« obstaja le v naši perspektivi. V resnici pa je »konec časov« brezčasoven; kdor umrje, stopi v navzočnost oziroma sedanost poslednjega dne, sodbe, vstajanja in zapetnjega Gospodovega prihoda. »S tem moremo tedaj tudi vstajenje nastaviti v trenutke smrti in ne šele na »poslednji dan« (G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 387).

Naziranje, da se vstajenje zgodi v trenutku smrti, se je medtem uveljavilo tako daleč, da je bilo z nekaterimi omejitvami sprejeto tudi v »Holandski katekizem«: »Življenje po smrti je torej že nekaj takega kot vstajenje novega telesa« (slov. Kršč. ozn., Maribor 1971, 488). To se pravi: Tisto, kar trdi dogma o Mariji, velja o vsakem človeku; na temelju nečasovnosti, ki vlada onkraj smrti, je vsaka smrt stop v nova nebesa in na novo zemljo, stop v paruzijo in v vstajenje.

Seveda pa tukaj nastopita dve vprašanji. *Prvo*: ali nimamo tu opraviti z zakrinkano obnovitvijo nauka o neumrljivosti, le da ta nauk temelji na filozofsko nerazjasnjenih predpostavkah? Človek, ki leži na smrtni postelji ali katerega neso v grob, je torej že vstal. Človekova nedeljivost in njegova vezanost na telesnost, ki je bila pravkar razdeljena in je odpovedala, ki pa je bila izhodiščna točka za pravkar prikazano naziranje — to zdaj, kakor se zdi, nenadoma nima nikakršne vloge več. Holandski katekizem pravi: »Gospod hoče . . . reči, da je nekaj, tisto kar je v človeku bistveno, po smrti lahko rešeno. Tisti ‚nekaj‘ ni truplo, ki preostane . . .« (pr. t.). Še bolj določno pravi Greshake: »Materija ‚na sebi‘ (kot atom, molekula, organ . . .) je nekaj nedovršljivega . . . Če torej v smrti človekova svoboda postane dokončna, potem je v njem konkretni lik dokončnosti za trajno povzeto [aufgehoben, kar pomeni hkrati »odpravljen«] telo, svet in zgodovina te svobode . . .« (387).

Takšne misli morejo biti smiselne; vprašanje je le, *s kakšno pravico potem govoriti o »telesnosti«, če izrečno spodbijamo vsakršen odnos do materije* in če ostane delež materije pri dokončnosti le toliko, kolikor je bila ta materija »ekstatični moment človeškega dejanja svobode«. Tudi v tem modelu je telo vsekakor prepuščeno smrti, hkrati pa je izrečena trditev, da človek še nadalje živi. *Spotikanje nad pojmom »duša« izgubi s tem svojo razumljivost*; saj tukaj na tihem spet nastopi trditev, da obstaja neka od telesa ločena lastna stvarnost osebe. Pojem duše pa ni hotel reči nič dru-

gega kakor to. Tako ostane tukaj vprašanje o telesnosti in o obstajanju duše nerešeno. (92—96).

Pripomniti je tukaj treba tudi to, da so se tudi katoliški teologi — in za njimi pridigarji — začeli skrbno izogibati govorjenju o »duši« ali o smrti kot »ločitvi duše« od telesa, češ da je to »platonizem«, ki da je popačil čisto pojmovanje sv. pisma o človeku kot nedeljivi enoti iz telesnosti in duševnosti in o smrti kot »razpadu« celotnega človeka (prim. 124—127).

Drugo vprašanje se nanaša na filozofijo časa in zgodovine. Ta filozofija je pravi vzvod za celoto. Ali res drži, da ostaja le alternativa med fizičnim časom in ne-časom, ki ga ta filozofija potem istoveti z večnostjo? Ali je mogoče spraviti v sklad z logiko, če človeka, ki je odločilnost eksistence dovršil kot nekaj časovnega, prestavimo kratko malo v stanje čiste večnosti? Ali more začeta večnost sploh biti večnost? Ali ni tisto, kar ima neki začetek, nujno nekaj ne-večnega? Ali pa je mogoče tajiti, da ima človekovo vstajenje začetek, namreč po človekovi smrti? Če bi tajili to — in k tej tajitvi po sebi sili logika omenjenega naziranja — potem bi si morali človeka v področju večnosti misliti kot takega, ki je *brez začetka* in je kot *brezzačeten že tudi vstal*. S tem pa bi odpravili vsako resno antropologijo in dejansko zapadli v tisto karikaturu platonizma, katerega bi bilo vendar predvsem treba pobijati.

G. Lohfink, eden od zagovornikov teze o vstajenju »v smrti sami«, je medtem opazil pravkar prikazane neskladnosti in jih skušal odpraviti z opozorilom na srednjeveški »aevum«. Ta pojem je vzet iz analize angelske eksistence in skuša opisati poseben način, ki je lasten »času duha«. Lohfinku postane pojem »aevum« hermenevtični pripomoček za trditev, da v smrti vsakokrat takoj nastopita Kristusov prihod v slavi in vstajenje. Človek v smrti stopi v poseben čas duha in s tem v dovršitev duha — pravi G. Lohfink. Takó sta bližnje pričakovanje paruzije in pričakovanje smrti nekaj istovetnega in za vsakogar nekaj upravičenega: »Ne le posameznikova eshata, marveč tudi eshata sveta nastopijo v (posameznikovi) smrti sami. S tem pa so nam eshata prišla neskončno blizu. Vsak človek torej živi v ‚poslednjem času‘ . . .« (nav. Ratzinger, 97).

Kaj naj na to odgovorimo? Gotovo drži, da moramo čas pojmovanti diferencirano in je čas »onkraj smrti« drugačen kakor pa čas, katerega izkušamo v tem našem življenju. Vendar pa ni mogoče trditi, da je na drugi strani smrti zgodovina že kar dovršena in konec zgodovine že vedno čaka na umirajočega. Kaj takega se ne sklada s še nadaljnjim obstajanjem in dogajanjem zgodovine, ki si jo Lohfinkovo razglabljanje misli kot dovršeno in hkrati kot nekaj, kar se še naprej nadaljuje. Odnos med vedno novimi začetki človeškega življenja v zgodovini, odnos med sedanjikom in prihodnjikom te zgodovine z ene strani ter domnevno že vladajočim dovršnikom individualne in skupne zgodovine z druge strani — vse to ostane povsem

nerazjasnjeno. »Aevum« sicer nekaj pove o posebnosti posameznika, ki stopi v dovršitev, a pri tem človek vendarle ne postane brezčasna oseba; tu ima »aevum« svoj točni pomen. Sploh ničesar pa ta pojem ne pove o tem, da bi smeli sedaj na zgodovino kot celoto gledati kot na že dovršeno, pa naj gledamo nanjo s kateregakoli vidika že. Neupravičeno se Lohfink potem sklicuje na to, da je pri Jezusu »po prvotnem krščanskem razumevanju smrti neposredno sledilo vstajenje mrtvih« in je bil s tem dan »realni model krščanske eshatologije«, le da so v prvotnem krščanstvu pozabili na to, da bi ta model uporabili ne le za Jezusa, ampak tudi za kristjane. Lohfink pri tem najprej pozablja, da oznanilo o Jezusovem vstajenju »tretji dan« zelo razločno postavlja zarezo med smrtjo in vstajenjem; predvsem pa nam mora bit jasno pred očmi tole: prvotno krščansko oznanilo nikoli ni enačilo usode tistih, ki so umrli pred paruzijo, s posebnim dogodkom Jezusove obuditve; Jezusovo vstajenje ima povsem edinstveno odrešensko-zgodovinsko mesto in ga ne moremo izravnati z drugimi vstalimi. Poleg tega pa je tudi tukaj treba ugotoviti poostreni platonizem v dveh pogledih: Prvič je po takem modelu telo dokončno izločeno iz odrešenskega upanja; drugič je z »aevum« izvršeno hipostaziranje zgodovine, kar zaradi logične nedoslednosti še zaostaja za Platonovim naukom o svetu idej.

Ratzinger ob koncu oddelka, ki obravnava naše vprašanje, pripominja: Teologija in oznanjevanje ne moreta za trajno opravljati svojega dela, če se opirata na tako skrajno majava tla hermenevtike, kakršno smo navedli. Oznanjevanje o poslednjih dogodkih bi postalo nemogoče, če bi se zapletalo v takšne nedoslednosti. Morali bi si prizadevati, da bi se čimprej mogoče poslovili od miselnosti, ki napravlja, da oznanjevanje ostane brez govornice in s tem samo sebe odpravlja kot način razumevanja« (98—99).

Če je kdo začel v oznanjevanje uvajati takšne »novosti«, ki jih nikakor ni mogoče zagovarjati ne pred logiko, kaj šele pred pričevanjem sv. pisma in cerkvenega izročila, mora s tem čimprej nehati. V Franciji je o vprašanju, ki je predmet tega zapisa, odločno besedo zoper podobne težnje v teologiji in oznanjevanju izrekel zlasti biblicist Pierre Grelot (*Le monde à venir*, Centurion, Paris 1974, zlasti 115—118). Zagovarjanje takšnih mnenj ne more pospeševati tiste preнове teologije in oznanjevanja, kakršno je želel koncil, ampak samo ovirati in preprečevati.

Seveda pa Ratzingerjeva »Eshatologija« prvenstveno niti daleč ni zavračanje nelogičnih in krivih mnenj, ki so razširjene v teologiji in oznanjevanju, kakor bi mogel kdo sklepati iz pričujočega zapisa. To je namreč knjiga, ki nam izredno sveže in izvirno odstira presenetljive globine krščanskega oznanila — na sorodni črti, kakor to najdemo v svetovno znanem Ratzingerjevem »Uvodu v krščanstvo«. Ko sem se sam pripravljaj na to, da bi napisal skripta za eshatologijo, ki so postala nujno potrebna, mi je prišla v roke Ratzingerjeva »Eshatologija«. In sem se odločil, da sem se pri

sestavi skript tako močno naslonil nanjo, da je to v marsičem skoraj prevod oziroma priredba Ratzingerjeve »Eshatologije«. Kdor se želi seznaniti, obogatiti z njeno vsebino, more vzeti v roke skripta »Eshatologija«, ki so jih ob koncu 1978 (sicer za interno uporabo) izdali slušatelji teološke fakultete v Ljubljani.

A. Strlè

Vtisi ruskega liturgika ob obisku v Rimu

Bogoslovni vestnik prejema v zameno različne tuje teološke revije, s katerimi se bogati fakultetna knjižnica. Odkar je naša revija začela 1965 spet izhajati, je ta redna zamena vzpostavljena tudi z rusko pravoslavno cerkvijo: »Žurnal moskovske patriarhije« izhaja in prihaja vsak mesec v ruščini, od 1972 dalje pa tudi v angleškem prevodu. Poleg revije nam pošiljajo vsako leto tudi obsežnejši zbornik »Bogoslovskije trudi«, v katerem objavljajo daljše teološke razprave.

V zadnjih treh številkah lanskega Žurnala (št. 7, 8 in 9) je svoje rimske doživljaje opisal profesor leningrajske duhovne akademije dr. N. D. Uspenski (»Dve nedelji v Rime«). Kot cerkveni zgodovinar je popisal, kar je 1977 v Rimu videl ostankov življenja prvih kristjanov, zlasti svetnikov, ki jih časti tudi ruska cerkev, kot liturgik pa je svojim rojakom postregel z natančnim popisom papeževe maše na trgu sv. Petra. Ta njegov res zavzeto in ljubeznivo pisan opis me je spodbudil, da ga predstavim »v zameno« tudi bralcem Bogoslovnega vestnika.

Profesorjev dvotedenski obisk v Rimu je sad tesnejših in kar prijateljskih stikov, ki jih je od koncila dalje mogel z rusko cerkvijo vzpostaviti papeški vzhodni institut in njegov zavod Rusikum, kjer deluje tudi nekaj slovenskih teologov. Ta zavod, ki je v preteklosti včasih pomenil skorajda pohujšanje za vzhodne kristjane, je zdaj kraj, kjer se neovirano srečujejo teologi vzhoda in zahoda, kakor piše tudi prof. Uspenski v začetku svojega članka. Posebej pohvali bogato knjižnico, kjer si je lahko izpopolnil svoje liturgično obzorje, kapelo, kjer opravljajo bogoslužje po ruskem običaju, in obednico, kjer se je lahko pogovarjal z drugimi teologi.

Ker je pisec verjetno računal s tem, da njegovi bralci nimajo veliko priložnosti brati dopise iz katoliškega Rima, je v svojem popisu mimogrede navedel tudi podatke o vatikanski papeževi državi in toplo opisal navdušenje romarjev, s katerimi se je kot povabljeni gost lahko udeležil splošne avdi-jence pri papežu Pavlu VI. v novi dvorani: »Pripeljali so me v prvo vrsto . . . papež je prišel k meni, poljubil sem mu roko, on pa je tudi meni dal

spominsko svetinjo . . . avdienca je name napravila vtis zaradi papeževe dostopnosti«.

Večji del 14 strani obsegajočega poročila je kot zgodovinar posvetil opisu arheoloških najdb v kripti bazilike sv. Petra, v baziliki sv. Pavla in v katakombah. Zelo podrobno in nazorno (revija je objavila tudi več fotografij) je popisal izkopavanja, ki so jih v vatikanskem podzemlju opravljali po naročilu Pija XII. in Pavla VI. v letih 1940—1949 in 1952—1965. Kar so našli ostankov stavb, napisov in celo kosti pokopanega moža, je bilo tako prepričljivo, da je mogel Pavel VI. dne 26. julija 1968 potrditi najdbo prvotnega groba apostola Petra. (Mimogrede moram ugotoviti, da tudi slovenski kristjani nimajo priložnosti brati kaj več o teh izkopavanjih, čeprav je tuja literatura zelo obsežna in tudi pri nas deloma dostopna.)

Prof. Uspenskij je mimogrede opisal tudi svoj obisk v Bariju, kjer je bil zelo pretresen ob svetih ostankih škofa sv. Nikolaja, ki ga ruska cerkev zelo časti kot Nikolaja Čudotvorca. Bil je tam gost dominikancev, ki čuvajo Nikolajevo baziliko, in je smel v kripti opraviti sveto bogoslužje skupaj s svojim kolegom igumanom Levom Cerpickijem, ki je tedaj na vzhodnem inštitutu študiral kot »stažist« leningrajske duhovne akademije.

Zadnji del popisa je leningrajski profesor namenil obširnemu opisu papeževe maše ob beatifikaciji dveh šolskih bratov, enega iz Belgije in drugega iz Ekvadorja, ki je bila v nedeljo 30. oktobra ob koncu škofovske sinode. »Kot liturgika me je zanimalo vprašanje, kaj so v Rimu ukrenili glede liturgičnih reform, ki so določene v dokumentih drugega vatikanskega koncila«, zato je svojim bralcem najprej postregel z več dobesednimi odlomki iz konstitucije o bogoslužju (B 48, 50 in 53). Na osnovi celotnega liturgičnega besedila svetega obreda za to priložnost, ki so ga udeleženci dobili v roke, kot je to običaj, je profesor postregel celo z dobesednimi navedki o začetnem obredu beatifikacije, o besednem bogoslužju, vmesnih spevih in o prošnjah za vse potrebe. Posebej mu je bil všeč »veliki vhod«, prinašanje darov, ki so ga opravili laiki iz množice vernikov.

Evharistično molitev rimske Cerkve, starodavni rimski kanon, je pisec predstavil kot častitljivo starino, ki so jo razlagali različni avtorji (navaja Jungmanna, Bouyera), a nihče ne ve, kdo ga je v davnini sestavil. V podrobnem navajanju in ocenjevanju besedila tiste evharistične molitve, ki jo je poslušal na trgu st. Petra, pa se mu je prikradla zmeta, ker je sklepal, da so rimski kanon po koncilu tako zelo spremenili, kakor ga je slišal, v resnici pa je papež takrat molil tretjo (novo) evharistično molitev. To se jasno vidi iz prevoda skoraj celotnega besedila, ki ga je dr. Uspenskij objavil v svojem članku. Sproti s prevajanjem posameznih delov te molitve je naš avtor tudi primerjal rimski tekst z anaforama sv. Janeza Zlatoustega in sv. Bazilija Velikega, ki sta v rabi v bizantinskem (ruskem) obredu.

Ni pozabil omeniti, da so se obhajila udeležili »tisoči izmed ljudi, ki so stali na trgu«, niti ne tega, da je kot povabljeni gost lahko sedel v četrti vrsti prav nasproti oltarja in je tako lahko vse natančno opazoval. Knjižica z besedili in notami za speve, ki so jih peli vsi izmenoma z zborom, kar mu je bilo posebno všeč, mu je bila »zaradi znanja latinskega jezika in gregorijanske notne pisave« v pomoč pri spremljanju obredov.

Svoj vtis je prof. Uspenskij povzel na koncu v naslednjo pohvalo in željo: »Papeževa maša, kakor je preurejena po drugem vatikanskem koncilu, se odlikuje ne samo po svoji urejenosti, ampak tudi zaradi žive neposredne udeležbe vsega ljudstva. Ni bilo pevskega dela, pri katerem ne bi tako ali drugače sodelovali papež in ljudstvo. Skrajšana besedila molitev razodevajo namen, da bi ljudje lahko dojeli smisel svetih opravil. Isto velja tudi za ureditev obredov. Kleriki ob papežu so svojo službo opravljali mirno in zbrano. Ganljiv je bil ponovno uvedeni starodavni način, da so prinesli darove k oltarju verniki. Maša je z beatifikacijo vred trajala okoli dve uri. Želeti je treba, da bi proces vračanja liturgičnega življenja rimsko-katoliške Cerkve k bogoslužnemu izročilu prvih stoletij krščanstva, kakor ga je začel drugi vatikanski koncil, bil povsod priznan, in da bi prispeval k edinosti Kristusove Cerkve. ‚Pridi, Gospod Jezus!‘ (Raz 22,20)«.

Tem besedam pač ni mogoče še kaj dodati. Ob branju se mi je ponovno vrival vtis, ki ga dobimo, če beremo popise krščanskih romarjev iz prvih časov enotnega in svobodnega krščanstva (npr. romarice Egerije — Silvije), ki so svojim rojakom posredovali tisto, česar večina še ni mogla sama doživljati.

Marijan Smolik

H. U. von Balthasar o »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega časa*

V knjigi »Cordula oder der Ernstfall«, ki jo je Hans Urs von Balthasar objavil pred dvajsetimi leti, stoji vprašanje: »Teolog, ali bi bil pripravljen umreti za Kristusa?« (str. 81). V jedru je ravno v tem vprašanju vsebovan tisti »resni primer, za katerega gre v celotni knjigi. Na prvi pogled bi se zdelo, da takšno vprašanje sploh ne spada v strokovno teološko razpravljanje. A le na prvi pogled. V resnici pa je s tem prizadet temelj vse resnične teologije (ki razmišlja o tem, kar govori Bog v svojem razodetju): Ali je s Kristusom res stopil Bog sam v zgodovino, da jo iz njene zablodelosti pritegne v področje svojega notranjega življenja — ali pa se kristjani že skoraj 2000 let vdajajo in vdajamo »izmišljenim bajkam« (prim. 2 Pet 1,16), za katere prav zares ni vredno umirati, tudi če bi jih preoblekli danes v nekakšno ideologijo človekovega »samorazumevanja«. Balthasar meni: Če teologija — in z njo oznanjevanje — ne upošteva tega »resnega primera«, si je izpodrezala korenine in spodkopala temelj — nikakršnega zaresnega pomena nima in najboljše je, da »prodajalno zapre«. V 1. izdaji je Balthasar ob koncu zapisal: »Naj verujoči živi v katerem koli krščan-

skem stanu, vedno živi iz svoje smrti in vstajenja skupaj s Kristusom (Rimlj 6, 12 s), saj je Kristjanovo celotno bivanje poskus odgovora zahvale »v veri v božjega Sina, ki me je vzljubil in dal samega sebe zame« (Gal 2,20).« (120)

»Proslavljati pri kristjanih »odprtost nasproti svetu« — to je odveč, saj so že sami kos sveta in naj se preprosto vedejo kakor vsi drugi. Le da so razen tega še nekaj drugega, kar se ne da vključiti v »svet«. Kajti kristjani prihajajo s pričevanjem za vedno večjo božjo ljubezen in obenem izžarevajo, če le hočejo, to ljubezen tudi v svet. Pričati za to božjo ljubezen in za njeno zmagovitost nad smrtjo — to je njihova naloga; pričati, če je mogoče, s smrtjo. Ne iščejo sicer smrti, čeprav poznajo hrepenenje po mučeništvu. Nekje med prvim in drugim Ignacijem živijo... Prvi Ignacij si je želel smrti. Drugi je govoril: »Jezus, moja ljubezen — ta ljubezen je križana« (118). — V 2. izdaji omenjene knjige je ob koncu še dodatek, ki se konča s sarkastično pripombo o »pluralizmu« v teologiji (pravzaprav v veri sami): »Rešitev, ki nam jo v teh težavah odkrito in brez sramu ponujajo naprodaj, je rešitev pluralizma mnenj v jedru dogme. Pluralizem, to je naravnost velika parola za Cerkev v svetu; zakaj naj bi bil notranji cerkveni prostor od tega izvzet? »Ali je Kristus vstal?« »No, ne

* Hans Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, 434 str. (večji format). — Prim. H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*. Mit einem Nachwort zur dritten Auflage, Johannes V., Einsiedeln 1967,³ 133 str.

vznemirjajte se; važno je, kako človek to razume. Analogno, simbolično je gotovo ‚vstal‘. In če bi se izraz pluralizem na področju verske resnice (zaenkrat) zdel preveč drzen, saj moremo potem vedno razlikovati med vsebino vere in besedno izrazno obliko; saj vendar nikakršna formulacija ne zajame skrivnosti. Torej imam pravico, da si pod enakimi obrazy predstavljam nekaj čisto različnega. Kaj že pomeni ‚oseba‘, kaj že pomeni ‚narava‘? ... S tem bi bila oblika katoliške Cerkve v polnosti izenačena s protestantsko; isto ime, isti cerkveni prostor združuje t. i. ortodoksne in liberalne, če ta razlikovanja v pobultmannskem času sploh še ohranijo kakšen smisel...« (131). In Balthasar končuje z nujnim priporočilom: Kakor se je Kordula spočetka zvito in strahopetno izmaknila odločitvi za vero v Kristusa in s tem mučeništvu, potem pa končno le šla vase in pretrpela mučeništvo v zvestobi Kristusu, tako naj bi se, pravi Balthasar, tudi teologija vendarle že zdrabila in se vrnila k neponarejenemu evangeliju: »Rajši prepozno kakor nikoli« (132).

Bistvene misli, izrečene v tej kratki knjigi (132 strani malega formata) v glavnem na račun današnjih teologov, je Balthasar zdaj poglobil in obdelal v obširni knjigi (nad 430 strani vélikega formata), namenjeni kristjanom sploh. Vendar tokrat v mirnem, čeprav mnogokrat izredno živem, predvsem pa v globine in višine segajočem miselnem toku, brez polemike in brez jedko-sarkastičnih osti, pa tudi brez slehernega zmeščavanja včasih — navidezno — tako trdih in rezkih zahtev evangelija. Tukaj se Balthasar ne obrača neposredno ravno na teologe, čeprav se bodo tudi prav ti mogli iz te izredno bogate knjige z naslovom »Krščanski stan« naučiti zelo veliko, posebno kar zadeva njihovo bistveno življenjsko usmerjenost, od katere seveda noben teolog ne more odmisлити, če naj ne bo njegovo delo le igračkanje s koščki bleščéčega, a ničvrednega stekla nekakšnih razbitin pretekle »slave«.

1. V **predgovoru** hoče Balthasar uvesti bralca v razumevanje celote in njenih posebnosti. Knjiga noče biti »nič drugega

kakor obširna meditacija o razlogih in ozadih premišljevanja Ignacijevih Duhovnih vaj o ‚Kristusovem pozivu‘ (Dv 91), o odgovoru, ki ga je treba dati na ta poziv, če se človek hoče dati ‚še bolj zagrabití‘ (Dv 97), in o izbiri, pred katero nas ta poziv postavlja - Kristusu, našemu Gospodu slediti ‚za prvi stan, ki je v izpolnjevanju zapovedi‘, za kar nam je Jezus dal zgled v svoji pokorščini do staršev, ali ‚za drugi stan, ki je stan evangeljske popolnosti‘, za kar nam je Kristus dal zgled, ko je zapustil svojo družino, ‚da se posveti edino službi svoje večnega Očeta‘. In to zaradi tega, da ‚pridemo do popolnosti v kakršnem koli stanu ali življenjskem poklicu, ki nam ga bo Bog, naš Gospod, dal izbrati‘, torej zaradi tega, da pridemo do krščanske ljubezni (Dv 135). Avtor postavlja v svojem direktoriju navodilo, da je več nagibov treba za to, da stopimo na prvo pot kakor pa za drugo pot.

Naša meditacija bi rada razumela, zakaj je to dejanje izbire »stanu ali življenja« v območju matere hierarhične Cerkve (Dv 170) sploh možno in nujno potrebno, odkod izvira ta ali — ali, ko more vendar oboje voditi k enaki ‚popolnosti ljubezni‘, kako more vendar prav isto, gledano pod različnimi vidiki, biti absolutno in relativno.

Izhajamo torej iz polne resnobe uvedenosti v glavno dejanje krščanskega življenja, kakor to hočejo posredovati Duhovne vaje; to resnobo priznavamo kot resnobo evangelija samega, osebnega srečanja verujočega z Jezusom Kristusom; in to resnobo nikakor ne zmeščavamo s kakršnimi koli izmikajočimi se zahrbtnimi vprašanji...« (7).

Dalje avtor v predgovoru navaja nekatere predpostavke za poznejše razpravljanje. Npr.: Prvenstveno mesto zavzema v evangeliju in sploh v krščanskem življenju (ki je »stan« v Cerkvi in ne zunaj nje) osebnostni moment — odločitev za to, da človek deli Jezusovo življenje, medtem ko je »službenost« šele drugotnega pomena. »Kristusova namera ni prvenstveno ta, da bi ustanovil hierarhijo; pri-

dobiti hoče marveč ljudi, da bi osebno hodili za njim, pridobiti jih torej za tisto hojo, ki pelje k spravi sveta z Bogom prek ljubezni, ki se sama sebi odpoveduje in je končno križana; bili bi naj skupaj s Kristusom luč sveta» (8). Tako so nositelji službenega duhovništva neločljivo poklicani k osebnosti deležnosti pri Kristusovem duhovništvu in zato na ta ali oni način k »stanu svetov« (»vita apostolica«!). — »Ne spuščamo se v eksegetska problematiziranja evangeljskega izvora »evangeljskih svetov«. Seveda so bili ti sveti — kakor npr. tudi število zakramentov — šele pozneje šteti skupaj in razjasnjeni kot tiste prvine, ki delajo obliko »stanu svetov«, kajpada nikoli ne odtrgano od njihovega krščanskega smisla, ki je: upodobitev po ljubeči Jezusovi predanosti Očetu in ljudem« (9).

2. Celotna snov knjige je razdeljena na tri dele. Na prvem mestu je »Ozadje«, na katerem je treba gledati »Krščanske stanove«, ki so predmet drugega, osrednjega in najdaljšega dela (103—316); 3. del je »Poklic(anost)«.

Tisto veliko ozadje in temelj vsega je človekova in posebej kristjanova »določnost za ljubezen«. Seveda je prazvir in poslednji cilj te določnosti večna in brezmejna Ljubezen troedinega Boga, ki se je človeštvu razkrila v skrivnosti Kristusovega križa, ožarjenega s sijajem vstajenjskega jutra. Ta »določnost za ljubezen« načelno sploh ne more biti le nekaj »začasnega« (prim. 9, 28, 195, 198). Naj navedemo vsaj nekaj drobcev iz tako velikega bogastva Balthasarjeve knjige, ki utegne mnogo prispevati k zmagi nad današnjo krizo v Cerkvi in prek nje v svetu sploh.

»Beseda pritrditve pri zakonski oblubi in beseda pritrditve pri zaoblubi (evangeljskih svetov) ustrežata temu, kar Bog pričakuje od človeka: brezpogojno izročitev, kakor je Gospod na križu žrtvoval vse, dušo in telo, za Očeta in za svet. V stanu izvolitve (poklicanosti k izpolnjevanju evangeljskih svetov) kristjan podari svojo dušo in svoje telo Bogu; in Bog razdeli sad daritve njegovim bratom ter

podari darovalcu poslanstvo znotraj Cerkve. V zakonskem stanu podari kristjan svoje telo in svojo dušo v zakramentalni pritrditvi sozakoncu, a stori to v Bogu, iz vere v Boga in v upanju na izpolnjevanje božjo zvestobo, ki ne more njegovi predanosti odreči obljubljenega telesnega ali duhovnega sadu. Nič tretjega poleg teh obeh oblik resnične predanosti si ni mogoče zamišljati kot stan utemeljujočo življenjsko obliko; nič tretjega tudi ni predvidenega v razodetju« (192 s). Vežanost z zakramentom ali z zaoblubo je izpolnjeni krščanski stan. Nekaj vmesnega so le izjeme, a jih je treba konkretno resno jemati. Prej — do izbire stanu — pa je človek v pričakovalnem stanu (Wartestand) (196).

»Nekaj nekrščanskega je tisti liberalizem, ki svobodo samoodločanja (glede krščanskega stanu) veliča kot najvišjo dobro, skoraj kot ideal in tudi s strani katoličanov kot nekaj skoraj normalnega. Ti ljudje mislijo, da store že veliko, če svoje življenje zastavljajo nekaj časa za kakšne humanitarne namene, vedno s pridržkom, da bodo delali nekaj drugega, če ne bo šlo več ali če ne bodo marali nič več... Devišstvo in ubošstvo sta le tedaj krščanski vrednoti, če sta izraz duhovne predanosti Bogu in vezanosti na Boga« (195). Vedeti pa je treba, da »nihče ni svobodnejši, kakor kdor je poslušen Bogu; nihče rodovitnejši, kakor kdor je čist; nihče bogatejši, kakor kdor ne more nič lastnega imeti v posesti... Saj je vendar bistvo Boga neskončna rodovitnost« (93). »Ubošstvo je tukaj le izraz bogastva ljubezni, devišstvo le izraz rodovitnosti in pokorščina le izraz svobode v službi« (124). »Le za oči sveta so odpovedi v krščanstvu nekaj negativnega. Le za grešnika se Kristusovo žezlo napravlja takšno, da ga občuti kot železno palico« (127). Pomisliti je treba povežavo te rodovitnosti s »katoliško, evharistično rodovitnostjo odrešenjske ljubezni učlovečene Besede in odrešene ljubezni, ki je lastna Gospodovi nevesti in ženi, to je Cerkvi, tisti Cerkvi, ki je hkrati Gospodovo telo« (188). Pristno živeti »krščanski stan« (tudi zakonski!)

je vedno »deležnost pri skrivnosti križa in odrešenja v nadnaravni rodovitnosti« (193).

Najnevarnejši sovražnik ljubezni, tiste popolne ljubezni, h kateri je poklican vsak kristjan katerega koli stanu, je »lastna svoboda izbire. Vsaka resnična ljubezen ima zato **notranjo obliko** zaobljube« (28). Seveda pa spolnjevanje božje volje »ni uničevanje človeške volje, marveč sprejem božje volje v lastno človekovo voljo« (52). Kar se posebej tiče devištva, Balthasar npr. ugotavlja: »Pred Kristusom devištvo ni moglo imeti pozitivnega pomena (razen kot znamenje obljube), po Kristusu pa more imeti samo en smisel: rodovitnost za Cerkev, ki izhaja iz večje predanosti, kakor pa jo izpolni zakonski človek. Nikakršnega devištva ni, ki bi bilo samo **po sebi** smiselno in rodovito (devištvu je to prav tako malo, kakor malo more imeti post umetnika lakote smisel in rodovitnost za okolje); devištvo dobi svoj smisel in svojo rodovitnost edinole iz totalne predanosti v Cerkvi; predanosti, ki mora biti v smislu križa še radikalnejša kakor pa predanost samorazdajanja krščanskih zakoncev. — Devištvo, rastoče iz križa, izključuje, da bi si kdo kot **cerkveni** stan izbral neporočenost zaradi važnih svetnih nalog, kaj šele zato, da bi zase živel prijetno, po svojih lastnih načrtih oblikovano življenje. Ti načrti morejo biti etično in religiozno neoporečni, morejo biti načrti za koristno, karitativno in socialno delo. A če so le samolastno izbrana oblika življenja, ki ostane funkcija lastne izbire in samovolje; in če more biti vsak čas spremenjena, potem se je tisti, ki je izbral takšno življenje, kot kristjan zmotil: niti tiste stopnje predanosti ni dosegel, katero zahteva krščanski zakon s svojo nerazvezljivo pritrditvijo; svoje duše ni tako predal Bogu in bližnjim, da bi je ne mogel več vzeti nazaj; in še naprej se je oddaljil od tega, da bi svojo dušo tako daroval kakor Sin božji na križu, ki je sam sebe, dokončno zvezan, z dušo in telesom vsem razdal in razlil. Pšenično zrno ni padlo v zemljo in umrlo; tako ostane devištvo takega kristja-

na samotno in ne obrodi sadu. Krščansko devištvo (in celibat) stoji in pade s skrivnostjo križa, z odprtjem rane na Gospodovih prsih; in s skrivnostjo rojstva Cerkev kot »Kristusovega telesa in neveste« iz te rane. To devištvo stoji in pade s popolnim razlitem duhovne potence; in to razliti se, kakor Gospod na križu dokazuje, ne dovrši drugače kakor v **popolni pokorščini**. Pokorščina je uboštvo duha iz ljubezni; in devištvo, ki je uboštvo telesa in ljubezni, postane rodovito le, kjer ima za predpostavko žrtev. To je Cerkev v teku stoletij vedno bolje dojela. Medtem ko je Cerkev ob začetku, kakor oslepljena od lepote novega devištva, na to gledala skoraj kot na nekaj zadostnega za utemeljitev posebnega stanu, je vendarle kmalu razumela, da ima telesna zdržnost smisel in rodovitnost za Cerkev le, če stoji v povezavi z resnično predanostjo duha: torej z življenjsko obliko, ki na neki način zahteva resnično pokorščino, in sicer takšno pokorščino, ki — z akcijo in kontemplacijo — naklanja svoj sad katoliški Cerkvi in je s tem pokorščina v občestvu. Devištvo v Cerkvi ne more biti drugega kakor delni vidik enega samega nasproti zakonu (Ehe) stoječega stanu, katerega je Kristus prinesel na svet z enoto uboštva, devištva in pokorščine kot novo obliko rodovitnosti. Samo ta stan more hkrati prekiniti vso popolnost naravno-nadnaravnega zakona in ga dovršiti od zgoraj z novim duhom« (190s.)

Kristjan — v nekem pogledu tudi zakonec —, ki je postavljen v »Kristusov stan«, sicer izgubi, če gledamo z vidika gole narave, svojo osebno »avtonomijo«. »Nikakršne pravice o svoji osebni in svoji usodi, o svojem načinu oblikovanja življenja nima več v posesti. Zaradi stanu se odreče tej pravici, da bi od Kristusa in njegove Cerkve prejel postavo svojega novega življenja. Prav do globin svoje notranjosti je nekdo, ki služi, čeprav mora odgovorno uporabljati v tej službi vse svoje osebne sposobnosti: svoj spomin, svoj razum in svojo svobodno voljo. Svojo nevredno službo grehu je premenjal za plemenito službo temu, kar je božje pra-

vilnega (Rimlj 6,16—23). A temu ‚razosebljenju‘ zaradi stanu ustreza višje posebljenje, ker je kristjan zaradi svojega stanu deležen skrivnosti Kristusove božje Osebnosti« (175). — »Dosljej je bila človekova oseba tista, ki si je domišljala, da je avtonomna; vendar je bila pod jarmom abstraktnih in formalnih postav, »zaklejnena pod postavo in varovana za vero, ki se je morala razodeti« (Gal 3,23), »nedoletna, zasužnjena pod prvinami sveta« (4,3). Šele s tem, da svojo celotno osebo napravi pripravljeno za vero, prejme delež pri ‚postavi‘, ki sovпада z Osebnostjo samo, z neskončno osebo Sina; in ko prejema deležnost pri tej ‚postavi‘, premaga kristjan dualizem med svobodno konkretno osebo in zakonom, ki obvezuje in je abstrakten. Zaradi tega je postava novega stanu postava ljubezni, v kateri se kristjan, ko služi, osvobodi in služi zdaj iz svobode. ‚Za svobodo nas je oprostil Kristus... Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje, samo da vam svoboda ne bo v priložnost mesa, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo‘ (Gal 5,1.13)« (175).

3. Balthasar sam v predgovoru pravi, da celotna njegova knjiga »ohranja duktus premišljevanja; zato pa ni veliko opomb; teološko-zgodovinski ekskurzi so v drobnem tisku in mišljeni kot osvetlitev ostalega. In dostavlja: »Če si more celota privedati kakšno aktualnost, potem je ta aktualnost v tem, da se živo zavemo ti-stega enega, ki je zares potrebno — in sicer ob neizproslem stvarnem razkrivanjem **strukture ljubezni**. Odločnost pa ne pomeni enostranost. Kdor se potru-di, da bo bral celoto, bo ugotovil, da vsaka prvina na svojem mestu predpostavlja vse druge na njihovem mestu; gibanje misli ostane ciklično, vedno bolj in bolj integri-rajouče, kakor se spodobi katoliškemu mišljenju« (15).

Ravno pod vidikom te »strukture lju-bezni«, ki prešinja celoto, pritegne ta knji-ga bralca mnogokrat v vso močjo tudi tam, kjer zahaja v globoki gozd zaple-tenih razmišljanj. Pretresljiva so npr. me-sta o »Dogodku poklicanosti« od str. 379 do konca), zlasti ko je govor o »odklonit-vi« te poklicanosti k »stanu svetov«, ka-

mor spada tudi duhovništvo, če le pomi-slimo na to, kako je Jezus poklical apo-stole k njihovem poslanstvu (službeno duhovništvo je mogoče pravilno razumeti samo v tej zvezi). Zelo previdni moramo biti pri izrekanju načela, da so samo »za-povedi« obvezne pod grehom (407). Kriv-da, da nekdo ne pride do sprejetja duhov-nega poklica, je lahko tudi pri nekem drugem, ki zaduši poklic v kali, npr. s ci-nično besedo ali zapeljevanjem (406). S. Kierkegaard je svoj čas videl in čutil potrebnost nekega stanu, ki je onkraj za-konskega stanu (čeprav je in mora tudi zakon biti zares »krščanski stan«), pa te-ga v protestantizmu ni našel. »Mnogi so danes med katoličani v istem položaju« (407). Usodno je pri poklicu tole: »Eden, ki reče ne, potegne za seboj nepregledno gorje, ker ne zanika le zase, marveč za vse, ki zavise od njegovega poslanstva« (408). In dogaja se tu nekaj podobnega kakor pri odpravi plodu, ki bi ga mati morala nositi: nič več ne more biti vte-lešen: »Tako tudi zapravljeno poslanstvo ne more biti vtelesno v duha, ki ni hotel tega poslanstva nositi« (409s).

Ni pretirano, če rečemo, da živimo resnem prelomnem času — za Cerkev in za ves svet. V svetu in v Cerkvi sami je polno takega, kar zlasti kristjanom (če že ne drugim) ne dovoljuje, da bi se igračkali z ničevostmi in si dovoljevali neodgovorne »prijeme« in podobno. Ne-kateri, ki bi sicer še hoteli veljati za krist-jane (tudi za katoličane), predlagajo dan-es nekakšno »razsvetljenjsko« ali še mnogo bolj izpraznjeno razlago krščan-stva in »krščanskosti«, takšno, da bi tu-kaj ne imeli nič več opraviti s Kristusovim evangelijem in da bi potem Cerkev ne imela svetu povedati in dati pravzaprav nič takšnega, česar bi svet že sam od se-be ne vedel in ne imel. Takšna Cerkev pa bi seveda ne bila več Kristusova in bi ne bilo prav nič škoda, če bi izginila. Človeštvo potrebuje Kristusove Cerkve, prenovljene v Kristusovem Duhu; takšne, kakršno je hotel prav umevani 2. vatican-ski koncil. Pred nami je vsekakor nad-vse »resen primer«. In Balthasarjeva knji-ga »Christlicher Stand« je za vse kristjane

— ne le za teologe, kakor je bila to »Cordula« — prvovrstno vodilo za pravilno odločanje in ravnanje v tem tako resnem primeru in resnem času, ki je velik in potrebuje zato velikih ljudi, kakršni so bili predvsem svetniki, na katere se H. U. von Balthasar tako pogosto sklicuje tudi v tej knjigi.

A. Strlè

Jože Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen, Biblica et Orientalia N. 33, Biblical Institute Press, Rome 1977, str. XV + 184.

Knjiga, ki je sad dolgotrajnih in potrpežljivih raziskav, je brez dvoma novost na področju svetopisemskih študij. Jože Krašovec, zdaj predavatelj eksegeze stare zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani, se je začel zanimati za probleme hebrejske stilistike že leta 1974 (prim. njegovo razpravo »Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139«, BZ 18 (1974) 224—248). Spremljal je lingvistična raziskovanja in objavljал razprave stilistično-eksegetične narave (predvsem v »Bogoslovnem Vestniku« v Ljubljani). S to knjigo, ki je nastala kot doktorska disertacija na Bibličnem inštitutu v Rimu, Krašovec dokazuje, da je že zgodaj dosegel zrelost znanstvenika. Z jasnostjo in z eleganco zna pojasniti težka in zamotana vprašanja, ne pusti se zavesti od drugotnih vidikov in vse skupaj mojstrsko uredi v harmonično celoto.

Krašovec začne z razlago pojma »merizem« (str. 1—4). Opira se na terminologijo latinske retorike in razlikuje meristične pojme »distributio« in »enumeratio«: prvi označuje totaliteto s tem, da izhaja iz generičnega pojma, medtem ko drugi izhaja iz specifičnega pojma. Stilistična vloga teh dveh vrst merizma je ista, kolikor obe vrsti izražata celoto z navajanjem delov. Razlikujeta se le glede stopnjevanja, ki v »enumeratio« narašča, v »distributio« pa pada. Poseben primer merizma je tako imenovano »polarno izražanje« (v nem-

ščini »die polare Ausdrucksweise«), ki je oznaka za izražanje celote z nasprotnimi pojmi. V tej točki Krašovec obravnava odnos med polarnim izražanjem in med antitezo, ki je v tem, da so nasprotni pojmi ali misli zaradi večjega poudarka postavljeni v nasprotje. Avtor torej poudarja, da stilistična analiza primerov z nasprotnimi pojmi ne sme biti mehanična, ker obstajajo nasprotni pojmi kakor npr. »pravičen«: »krivičen« (hebr. *šdyq* : *rš'*), ki imajo včasih vlogo antize (npr. Ps 1,6), včasih merizma (npr. Koh 3,17).

Krašovec določi obseg svojega raziskovalnega področja (str. 4—8): hebrejsko-biblično in preostalo severnozahodno semitsko področje. Izbira tega lingvističnega področja ni naključna. Razlog je v tem, da ima biblična literatura vse do najstarejših časov svojega obstoja vse znake zrelosti in dovršenosti ter ne daje nobenih znakov eksperimentiranja. Zaradi tega avtor knjige skupaj z U. Cassutom (*The Goddess Anath*, Jerusalem 1971) meni, da je že v obdobju pred prvim tisočletjem pr. Kr. v vsem sirsko-palestinskem področju obstajala neka skupna literarna tradicija, ki so jo Hebrejci v bibličnem obdobju sprejeli in izpopolnili. Ta domneva razloži vprašanje, kako so Hebrejci mogli preiti iz predliterarne stopnje v stopnjo polne stilistične zrelosti, s tem da so preskočili vmesno obdobje.

Ko Krašovec določi področje, razporeja leksikalno tvarino po določenih logično-psiholoških kategorijah. Razdeli jo v dve veliki skupini: v skupino, ki zadeva kozmično-geografski vidik resničnosti, in v skupino, ki zadeva delitev živih bitij. V prvi skupini obravnava merizem, ki imajo za objekt »zemlja« — »nebo« (str. 11 do 16), »nebo« — »zemlja« (str. 25—33), dimenzije »vertikala« — »horizontala« (str. 33—39). Pri tem navaja ustrezne severnozahodne semitske paralele (zlasti str. 40 do 43). V drugi skupini avtor obravnava naslednje merizme: »božanstvo« — »človek« (str. 47—53), »vladar« — »navaden človek« (str. 53—58), »vdova« — »sirota« — »ubogi« (str. 58—65), »človek« — »živalski svet« (str. 65—72).

Omejil se bom na nekatere vidike lingvistične narave. Ne prepriča me dovolj primer iz 2 Sam 22,8, kajti merizma ne tvorita pojma »zemlja« — »nebo« (kakor bi naj sledilo iz kurzivnega tiska v nemškem prevodu; prim. Krašovec, n. d., str. 12), ampak par »zemlja« — »temelji nebes« (*mwsd hšmym*). Navedba, da imajo nebesa »temelje«, je značilna stilistična poteza, ki jo je treba upoštevati.

Nasprotno pa se mi zdi zelo spodbudna analiza izrazov *ṭal* (*haš*) *šamayim* — *šemen* (*hā'areš*) »rosa neba« — »maščoba zemlje«, ki sestavljajo par v blagoslovljivih očakov (prim. Gen 27,28—39). Primerjava z ugaritskimi teksti je upravičena, vendar semantični problem glede drugega pojma ostane odprt. Kaj točno pomeni ugaritski izraz *šmn arš*? »Plodnost zemlje kot sad rose neba«, kakor domneva Cassuto (*The Goddess Anath*, str. 121), ali kaj drugega? Prav ugaritski primer, ki ga navaja Krašovec (str. 25), osvetli problem. Gre za rečenico *šmn šmn trṛn* »nebesa bodo pustila deževati maščobo« (UT, 49 III: 6 do 9). Krašovec pravilno ugotavlja, da je »maščoba« tu »dež«. Če torej v navedenem primeru *šmn* v smislu metafore pomeni »voda«, »dež«, menim, da smemo podobno razlagati paralelni izraz *šmn arš*: »voda zemlje«, se pravi »izvirajoča voda«. Ta rešitev delno razreši težave, ki jih navaja Krašovec (str. 25), in ker gre za idiomatičen izraz, tipičen za blagoslovitvene obrazce, razloži tudi slovnični arhaizem Gen 27,28 (prim. Krašovec, n. d., str. 24, št. 45). Z drugimi besedami, metaforična uporaba besede *šmn* v pomenu »voda« se je po vsem sodeč ohranila v »kanaanskih« izrazih: izpričana rečenica *šmn arš* označuje »vodo iz izvirov«, neizpričana *šmn šmn* »deževnico«.

Druga pomembna Krašovčeva analiza zadeva hebrejske pojme, ki označujejo »podzemeljski svet«. Avtor poudarja, da je običajen hebrejski izraz za »podzemlje« *še'ôl*, podobno kakor je običajni akadski pojem za to *eršetu* in ugaritski *arš*. Vendar Krašovec ugotavlja tudi (str. 27), da tudi biblična hebrejščina pozna uporabo besede *'ereš* v pomenu »podzemskega sve-

ta« (prim. Preg 25,3). V nekaterih besedilih (Ps 77, 19; Jer 10, 22 = 51,15) ta pojem sestavlja celo trodelno delitev sveta: nebesni svet (*šamayim*), zemeljski svet (*tēbēl*) in podzemeljski svet (*'ereš*). Številni primeri, ki jih navaja avtor, so v celoti prepričljivi, čeprav se mi nekateri osamljeni primeri (npr. Iz 44,23) zdijo manj odločilni. Naj se dotaknem primerov, v katerih »podzemeljski svet« ne označuje beseda *'ereš*, ampak predhodni pojem (npr. *hamîr* »brezno«, *taḫtiyyôt* »globočina«). Ker sta dve besedi v sintetičnem genitivnem odnosu, se pravi v casus constructus, je globalni pomen izraza »podzemeljski svet«, medtem ko pomen posameznih členov ostane »brezno« / »globočina« + »zemlje«. Sicer se Krašovec sam dotika tega v opombi (str. 30, št. 69), vendar bi bilo morda bolj na mestu, če bi to zadevo obravnaval posebej.

Seveda bi lahko še mnogokaj povedali, kajti posrečene Krašovčeve intuicije so čisto tako spodbudne, da na različnih ravneh odpirajo nove perspektive. Nekatero so se mi zdele zares nove in bi zaslužile, da bi jih avtor sam ali kdo drug še bolj poglobil v specialnih razpravah, npr. poglavje, ki obravnava razmerje pojmov »vdova« — »sirota« — »ubogi«, in pojme o »živalih«.

V drugem delu knjige avtor razporeja merizme po abecednem redu, vsakokrat navede paralele severnozahodnega semitskega področja in opozarja na razliko med primeri, v katerih so pojmi v paralelizmu in med primeri, v katerih so pojmi postavljeni eden poleg drugega. Ta del se mi ne zdi le koristen in praktičen, ampak tudi zanimiv. Nekateri primeri bodo zadostovali, da utemeljim svojo ugodno sodbo. Seznam merizmov prinaša na dan toliko majhnih reči, nekatere znane, druge manj znane, npr. razliko med (*bn*) *'yš* in (*bn*) *'dm* »plemenit človek« in »navaden človek«. Iz seznama je razvidno, da par »človek« in »žival« navadno izražata pojma *'dm* in *bhmh*, a tudi, čeprav le izjemoma (prim. Gen 49,6) pojma *'yš* in *šwr*. Opazni so primeri menjavanja: za deža-

nje »jesti« / »piti« npr. biblična hebrejščina uporabljata obliko qal glagolov 'kl / šth, medtem ko za dejanje »dati jesti« / »dati piti« stoji oblika hifil glagolov 'kl / šqh. Menjavanje šth / sqh je torej utemeljeno in očitno.

Iz etimološkega stališča je zanimivo ugotavljati, kako je izraz 'm h'rš, ki v pozni hebrejščini označuje »preprosto ljudstvo«, »navadno ljudstvo«, v stari hebrejščini označeval »ljudi iz mesta« prim. Krašovec, n. d., str. 79).

V merizmu »zlato« / »srebro« je normalno zaporedje »srebro« — »zlato« (*ksp* — *zhh*). Glede tega se biblična hebrejščina sklada s podatki stare orientalske ekonomije (prim. hetitske zakone in Hamurabijev zakonik) in s stilističnimi pravili severozahodnih semitskih jezikov (prim. Krašovec, n. d., str. 127—128). Biblična hebrejščina pozna tudi zaporedje »zlato« — »srebro« (navadno *zhh* — *ksp*, pa tudi *hrwš* — *ksp*) (prim. Krašovec, n. d., str. 97 in 101).

Te svoje pripombe zaključujem vsekakor z nasvetom, da bi knjigo brali. Avtor je poleg tega, da izčrpno in poglobljeno obravnava problem merizma v biblični hebrejščini in v drugih severozahodnih semitskih jezikih, znal ustvariti orodje pomebnega, koristnega, gibčnega in praktičnega dela.

Angelo Vivian

Branko Bošnjak, Sistematika filozofije, Zagreb 1977

Avtor je jugoslovanski in tudi slovenski publiko znan kot marksistični teoretik. Tudi v mednarodni javnosti je sodeloval na simpozijih Paulusove družbe, udeležuje pa se tudi mednarodnih filozofskih kongresov. Tam in pri nas je znan kot marksist, ki se ukvarja z vprašanji religije in predvsem krščanstva. Temu je posvečena ena njegovih zadnjih knjig z naslovom »Filozofija i krščanstvo«, Zagreb 1966. Janžekovič je to delo temeljito in kritično obdelal v Novi poti, XIX/1—3 in pokazal

na Bošnjakove enostranske trditve o krščanstvu.

Nekoliko bolj nas je razveselilo njegovo zadnje delo, ki obravnava temeljno filozofsko vprašanje: Kaj je filozofija kot znanost? Avtorju gre za regulativne kriterije (str. 6), po katerih naj se ravna filozofija. To je že znan Kantov problem, kako je mogoče raznolikost vsega, kar nas obdaja in kar je predmet filozofske raziskave, spraviti pod skupno idejo.

Že iz prvega razmišljanja je razvidno, da hoče Bošnjak takšno sistematiko filozofije, ki bo zajela celoto, pri tem pa ne sme iti filozofija mimo življenja. Zato mu je pri razmišljanju vzor Pitagora, ker je znal svoje učence tako učiti, da jim je učenje potrjeval s svojo življenjsko prakso (str. 13). Pri tem se zaveda, da mora filozofija ostati vedno odprta, in sicer zato, »ker 1) se življenje stalno menja in 2) ker je človeško življenje vedno odprt horizont«.

Pri obravnavi mislecev ga vodita dve vprašanji. Prvo, kako spraviti stvarnost pod skupni imenovalec, ne da bi bila v nevarnosti odprtost filozofskega mišljenja. Temu bi lahko tudi rekli, koliko je ta ali oni mislec premagal svoj sistem, da mu ta ne bi postal ideologija. Drugo pa je posvečeno sistematiziranju filozofskih disciplin z vidika vsakega posameznega sistema oziroma dobe. Razumljivo je, da postavitev vodilne ideje določenega sistema vpliva na razdelitev posameznih filozofskih disciplin (prim. str. 39, 56). Ker je vprašanje regulativne (vodilne) ideje filozofskega sistema oziroma vsake filozofije sploh odločilno, in ker vodi tudi Bošnjakova razmišljanja, mu bomo tukaj posvetili glavno skrb. Tabela sistemmatiko, ki je predmet drugega vprašanja, omenjamo le toliko, kolikor je nujna za osvetlitev prvega vprašanja in je potrebno za razumevanje cele knjige.

Prvi del z naslovom »Od ideje do he-lenističnega ideala modrecev« obravnava glavne smeri grške filozofije. Bošnjakovo raziskovanje temelji na zgodovinskih dobah. Pri Platonu ugotavlja, da je ta svet idealiziral, kar je isto kot »kasnejše teolo-

giziranje sveta«. To sta kasneje kritizirala Kant in Feuerbach (str. 27).

V drugem delu obravnava filozofijo po »ideji določenega sistema«. Aristotel je z opredelitvijo filozofije kot znanosti o resnici prišel do tega, da je po abstraktivni poti »najbolj adekvatno določil odnos do stvarnosti« (str. 42). Odkril je, da je filozofija splošen izraz prakse, kajti ta vzpostavlja »dialektični odnos med možnim in stvarnim« in je zato proces stalnih prehodov. Aristotelova filozofska razdelitev v teorijo in prakso je vplivala po Bošnjaku na kasnejši čas. Najbolj adekvatno interpretacijo pa ji je dal šele Marx, kakor zaključuje Bošnjak svoja razmišljanja (str. 194).

Medtem ko daje Bošnjak grški filozofiji razmeroma veliko prostora, Avguština obide, Tomaža pa kot najvidnejšega misleca srednjega veka samo omenja (str. 55), da je sistematsko obdelal Aristotela in ga vključil v sholastično miselnost. Ker je kasneje veliko bolj kritičen do sholastičnih avtorjev in poudarja, kako so filozofijo pripeljali v zaprt metafizični sistem, bi pričakovali, da bo tudi univerzalnemu doktorju, pri katerem je filozofija še obvladovala stvarnost, dal primerno mesto v svoji knjigi. S tem bi zmanjšal le preveč enostransko prepričanje, ki prevladuje celo knjigo, da je krščanstvo dalo filozofiji ideološki pečat, iz katerega ga je osvobodila šele novoveška znanstveno-kritična smer (str. 102 sl.).

Z njegovo interpretacijo se pretežno lahko strinjamo, vendar ji enostranski izbor avtorjev deloma le odvzema njeno zgodovinsko verodostojnost.

Zelo natančno obdeluje stabiliziranje metafizike v sistemih od Clauberga, ki je dal splošni metafiziki ime ontologija in jo oddelil od posebne, ki obsega kozmologijo, psihologijo in teologijo, do Chr. Wolffa. Poleg Knutzena veljata tadva misleca za neposredna predhodnika I. Kanta. Kritično presodi poskuse tabelarnih sistemov filozofije, v katerih je vedno najpomembnejša metafizika (str. 64). Metafizike po Federju deli na skeptične in dogmatične (str. 64), pri tem pa ne našteva ne

enih ne drugih. Važno mesto pri obravnavi filozofske sistematike daje Walchovemu Leksikonu in Eberhartovi definiciji filozofije kot umetnosti. Natančno se posveča Zagrebški filozofski šoli in obravnava še nekatere sholastične avtorje pri nas, npr. Stadlerja in njegovo filozofijo kot »ljubezen do modrosti« (str. 78). Pogrešam tudi kakega slovenskega misleca.

V tretjem delu svoje knjige predstavlja »primere spajanja metafizike in teologije« in seveda njihovo kritiko.

Za izhodišče mu rabi Anselm Canterburyški s svojim dokazom o Bogu. Pri tem ugotavlja, da je bila »dokantovska metafizika bazirana na metafizičnem dogmatizmu, ki je iskal različne forme za že vnaprej poznano vsebino« (str. 102). S to trditvijo se sicer strinjajo tudi mnogi drugi spoznavalci predkantovske dobe. Bošnjak se pri tem omejuje predvsem na sam ontološki dokaz o božjem bivanju in dodaja kritiko tega dokaza s strani Tomaža, Kanta, Hegla in Feuerbacha (od str. 104 do 112).

Pri Descartesu je osnoven dvom, ki pokaže »mogočno pot popolne človekove osvoboditve od vsega, kar vodi človeka v odvisen položaj, v katerem je nesvoboden in odtujen, ker sprejema mnoge predpostavke za prave in resnične«. Ker je postalo to nevarno, naj bi že sam Descartes poskušal človeku to svobodo omejiti s teologiziranjem, s tem da ga je postavil v odvisnost od Boga (str. 120). To naj bi bila tudi slabost Descartesovega racionalizma.

Četrty del z naslovom »Proti tradicionalizmu in metafizičnemu dogmatizmu« raziskuje nove poti znanosti in utemeljitve filozofije na podlagi kritičnega sistematiziranja znanja. Take modele nudijo Bacon in francoski enciklopedisti. Predvsem gre Bošnjaku za razmejitve religije in znanosti (str. 130), da »se kritična misel ne umakne neznanstvenim in dogmatskim pogledom« (str. 138).

Kant postavi metafiziko in filozofijo sploh na nova, kritična tla. Ne gre za učne filozofije, ampak za to, da se učimo filozofiranja (str. 138). Po njem je metafizika — tako prirode kot običaja (mo-

rala — moja opomba) to, kar lahko imenujemo resnično filozofijo« (str. 140). Najodličnejše poslanstvo pa je opravil Kant ravno s tem, da je pokazal, kako »brez kritične raziskave mej in možnosti mišljenja (razuma in uma) ni mogoče v filozofiji govoriti o nobenem predmetu« (str. 147). Napačna pa je trditev, da je kantovski subjekt empirijski, kajti Kant sam ga imenuje transcendentnega in ga loči od empirijskega (prim. Kritik der reinen Vernunft A 379 sl., pos. A 365). Ravno zaradi tega, ker je subjekt transcendentalen, se vedno nanaša na celoto; subjekt pa je pri Kantu ravno takrat empiričen, kadar je posamičen. Natančneje lahko rečemo, da je pri Kantu mogoče le transcendentalno spoznanje, kajti tudi vsako empirično spoznanje predstavlja transcendentalni subjekt (prim. KrV B 132. sl.). V procesu spoznavanja očlovečujemo svet, ker tako stvar prehaja, kot bo kasneje dejal Hegel, k sebi, do svoje zavesti.

Dejansko pa je Kant s svojo kritično filozofsko metodo postavil temelje, ne samo za vsako metafiziko, ampak za vsako (tudi pozitivno) znanost sploh. Zaradi tega predstavlja, kot ugotavlja Bošnjak, »njegov kritikizem v bistvu kritiko vsakega dogmatizma« (str. 147).

Rešitev vprašanja skupnega imenovalca vse filozofske misli pri Heglu pomeni sistem ideje. Hegel ima filozofijo kot »oblikovanje vseobsegajočega sistema, v katerem je prišla filozofija do svoje polne samozavesti (samozavedanje — moja opomba) in dovršenosti« (str. 148).

Bošnjak obravnava vse tri faze, v katerih se pri Heglu odvija dialektika: logiko, filozofijo prirode in filozofijo duha. V filozofiji duha določi subjektivnega, objektivnega in absolutnega duha in (do str. 153) ugotavlja, da je v Heglovem sistemu sicer »dialektika princip vsega gibanja« (str. 156), vendar pride do zaključka, »da ideal filozofije ni v sistemih ampak reševanju problema«. Strinja se z Blochom, ki pravi, da je Hegel negiral prihodnost, (ker je bil njegov sistem zaprt, absolutno postavljen — moja opomba), vendar nobena prihodnost ne bo mogla mimo He-

gla. Zelo neosnovana in sporna pa je zaključna trditev, da je filozofija po Heglu »nujno antisistematska, ker ne teži za absolutnim«. Drugo je seveda zavedati se, da ni »mogoče doseči absolutnega znanja« in da je nehistorijsko prepričanje, razglasiti neko določeno obliko znanja in filozofije za tako absolutnost, da je njeno znanje relativno, težnja za absolutnim pa je ostala kljub temu njen primarni cilj.

Razveseljiv pa je Heglov program filozofskega študija, katerega namen je »izobraževanje in vežbanje mišljenja« (str. 165.) Zato zahteva filozofski študij vztrajnost in v ta namen je Hegel predlagal predvsem Kantove in Platonove tekste. Namen študija naj bi bil pri Heglu (po Bošnjaku) upreti se vsakemu dogmatizmu in »oblikovati miselnost in kritičnost kot teorijo« (str. 166).

Zadnji del z naslovom »Filozofija in odnos disciplin« obravnava Brentanovo (Franz Brentano 1838—1917, predstavnik in predhodnik fenomenološke šole E. Husserla, ki raziskuje predvsem problem individualnosti s strani te filozofske šole) teorijo prirodne zakonitosti filozofije. Filozofsko misel karakterizira najprej rast, nato pa tri stopnje razpadanja (praktična, skeptična in mistična) in Brentano razdeli celo zgodovino filozofije po teh zakonitostih. Spornost take razdelitve se zdi Bošnjaku samoumevna, kakor je sporen razvoj človeškega duha po treh stadijih, ki jih pozna Comte, A. (religiozni, metafizični in pozitivni). Za vse take razdelitve in ustvarjanje se postavlja problem »svobode mišljenja« (str. 176).

Po Bazalu se Bošnjak sprašuje, kaj je »metodološki koren filozofije« (str. 177), ki bi omogočil »metalogično« koncepcijo filozofije, ki bi bila tako »spiritus agens« vsega (str. 178). Takšno pojmovanje filozofije pa zahteva nujno določitev odnosa razum — volja, ki mora biti določen »z razumom in mislijo« (str. 180). Zato kritizira Bošnjak »voluntaristične« koncepcije filozofije, v katerih volja določa vse vrednote, kot je to primer pri Avguštinu in Pascalu (str. 180). Bošnjak se po Holzamerju odloča za to, »da se poskuša iz

samega mišljenja govoriti o vsem, kar obstaja« (str. 181). Zanj je filozofija temeljna disciplina vseh znanosti, čeprav tako filozofija ne more brez teh znanosti, kot znanosti brez filozofije ne zmorejo nič. Po njem deli Bošnjak filozofijo v teoretično in praktično, ki skupaj sestavljata celotno sistematiko filozofskih disciplin. Poleg tega prinaša še nekatere druge sisteme filozofskih disciplin. Glavna njegova teza pri tem pa je, da se »mora zgodovina filozofije vključiti v vsako področje, ker brez tega ni mogoče razumeti niti ideje filozofije niti filozofije kot celote« (str. 193). Zadnje razmišljanje predstavlja sintezo Bošnjakovih zgodovinsko-sistematičnih analiz. Ta sinteza pove, da mora biti filozofija vedno v dialektičnem procesu, da se ne sme nikoli zapreti v sistem. Glavno gibalno filozofskega sistema pa mora biti praksa; ta je po Marxu dojeta takrat, ko predstavlja pojem prakse »tako teorijski kot dejavnostni odnos do celotne danosti« (str. 195). Vrednost ima vsako razmišljanje o stvarnosti le v toliko, kolikor je v njem resnice.

Na osnovi tega kritizira Bošnjak z Marxom utopične socialiste, ker s svojimi miselnimi sistemi niso dosegli resnične stvarnosti, zato tudi niso mogli dati pravi smisel pojmu »prakse« (str. 196 sl.). Marx edini je pravilno kritiziral »pseudofilozofski odnos do resničnosti, ker je taka filozofija ideologija, to je zgrešeno interpretiranje sveta in življenja«.

Prerez njegovih misli naj končamo s trditvijo, ki jo sam postavlja in ta naj bo izhodišče kritike njegovih lastnih izvajanj.

Kljub zahtevnemu delu in kritični obdelavi nakazanih tem, zahteva njegova »Sistematika filozofije« nekatere dopolnitve, deloma tudi popravke, predvsem kar zadeva krščanstvo. Glede tega sicer ugotavljamo, da se je avtor izognil mnogim enostranskostim, ki jih je polna njegova knjiga »Filozofija i krščanstvo«, vendar poznavalca krščanske misli kljub temu ta ali ona trditev začudi.

Bošnjak strne svoje misli: »Zgodovina filozofije vključuje v sebi tudi druge discipline, ki so vedno določeni in posebni

deli filozofije. Zaradi tega je za pogovor o filozofiji danes in ta trenutek nujno poznati celo zgodovino kot spoznano preteklost nekega razvoja« (str. 212). Po Marxu pa je pri tem treba biti radikalen, kar pomeni »zagrabiti je treba stvar v korenu. Koren pa je za človeka on sam« (str. 213).

Prerez Bošnjakovih misli ni popoln, pač pa smo pogledali njegov miselni tok in smo, kot se bo bralec lahko prepričal, skušali ostati zvesti avtorjevemu namenu. Pričujoče kritične misli ne predstavljajo vsega, kar lahko odkrijemo v njegovi sistematiki. Predvsem zaradi smeile interpretacije nekaterih avtorjev (Aristotela, Kanta, Marxa) zasluži njegova »Sistematika« kljub nekaterim kritičnim opombam pozornost. Kdor se ukvarja s temi avtorji, odkriva njihovo razsežnost, obenem pa naleti na problem, kako strniti njihovo misel. Knjiga kot celota pa zahteva naslednje tri kritične pripombe.

II

1. Pri Tomažu in Avguštinu smo že videli, kako avtor enostransko žonglira s pojmom krščanske filozofije oziroma teologije. Čeprav ne trdi tega vedno izrecno, le na nekaterih mestih (str. 102 sl., 125) prevladuje pri razlagi krščanstva in krščanske misli v ozadju prepričanje, da je krščanska misel apriori (že vnaprej) dogmatska (zato zaprta v ideološki sistem). Filozofija mora sicer vedno določiti svoj odnos do absolutnega (Boga), vendar naj bi bil način, ki sta ga uporabljali teologija in krščanska filozofija do Kanta dogmatski (str. 101, 102). To pa velja (absolutno vzeto) samo za filozofijo neposredno pred Kantom. Zdi se, da Bošnjak pri svojih razlagah krščanstva pozablja, da je bil svet filozofije (in tudi prakse) popolnoma prevladan z eshatološkim pojmovanjem stvarnosti. Tega se je od krščanstva navzela filozofija ne samo do Kanta, ampak celo do Marxa. S tem seveda ni mišljeno, da je Marx morda paktiral s krščanstvom, vendar kot filozof in analitik svoje družbe ni mogel mimo krščanskega upanja, ki je obvladovalo do ne-

davna zahodno-evropsko miselnost. Zdi se, da je to upanje porušila šele raztrganost potrošniško-tehniškega človeka sedanjega časa. Ta problem je s svojega marksističnega stališča osvetlil E. Bloch posebnost v 5. delu svoje knjige »Prinzip Hoffnung« (prim. tudi 1. del str. 254). Tako se je celo marksizem v svojih začetkih hranil s krščansko eshatološko nado, kar je odločno vplivalo tudi na njegovo sistematiko.

Kar pri Bošnjaku moti in kaže na ideologizirano sliko o krščanstvu, ki ga podaja v svojih delih, je predvsem to, da ne razlikuje krščanstva posameznih avtorjev in sploh ne upošteva krščanske misli sedanjega časa. Njegova sodba o krščanstvu ostane tako nujno enostranska in bralec Bošnjakove knjige si ne more ustvariti prave slike o zgodovinskem licu krščanske filozofije in teologije. Brez dvoma bi vsaj analiza Tomaževe znanosti pripomogla k bolj objektivni sodbi.

2. Podoben problem se bralcu postavlja ob interpretaciji Bacona, ki je »jasno razmejil znanost in vero, ker se ti dve področji izključujeta. Ako se vnaša vera v znanost, tedaj nastaja dogmatizem; znanost, vnesena v vero, pa vodi v neverovanje« (str. 130).

Na prvi pogled se lahko s to trditvijo popolnoma strinjamo. Če pa to razumemo kot zaključek njegovih prejšnjih izvajanj (str. 129) in jo podkrepimo z drugimi, ki izražajo podobno misel (str. 138), se nam bo zdela vsaj zastarela.

Podobno njegova naslednja trditev: »Filozofija misli celotno stvarnost na filozofski način, zato se razlikuje od posameznih znanosti in religije, ki hoče biti absoluten odgovor na vprašanje preteklosti, sedanjosti in na koncu absolutne prihodnosti (kot eshatološke resničnosti)« (str. 204). Bloch v svoji filozofiji (posebej zgoraj navedeno delo) daje odgovore na ista vprašanja na filozofski način, in to celo marksističen, pa vendar to ni religiozen odgovor nanje. Zato lahko rečemo, da imata tako filozofija kot religija ravno v teh odgovorih nekaj skupnega. Krščanski misleci okrog drugega vatikanskega

koncila iščejo in podarjajo vse kaj drugega kot pa ideološki sistem.

Kant nam je s svojo spoznavno teorijo pokazal, da ne more nobena znanost mimo regulativnih principov (čeprav je mislil, da je vsaj v matematiki to mogoče). Njegova zasluga je, ker je pokazal, da v filozofiji kot v teologiji in v vsaki drugi znanosti resnice ne moremo dokončno izraziti. To pa je tudi spoznanje novejših teologij (Rahner, Schriften zur Theologie I, drugi vatikanski koncil, konstitucija CS). Bošnjak ne daje natančne razmejitve religije in teologije, zato lahko iz njegovih navajanj sklepamo, da ju uporabljata sinonimno, predvsem kar zadeva njuno dogmatistično koncipiranost. Danes pa vedno bolj prevladuje mnenje, da takó znanost (posamična) kot tudi teologija in vsaka filozofija uporablja osnovna načela, ki jih je potrebno šele utemeljiti. Zato niso ta načela vedno absolutna, ampak zgodovinsko pogojena, torej nedokončna, nedorečena.

Ni torej mogoče samo religiji očitati dogmatistično zasidranost, odkrijemo jo lahko tudi pri posamičnih znanostih in raznih filozofijah. Če presojava dejansko stanje teologije sedanjega časa, potem moramo reči, da se je marsikatera teologija te dogmatičnosti danes že osvobodila. Bošnjakova kritika religije gotovo premalo upošteva stanje teologije danes.

3. Na osnovi že omenjenih pripomb moramo Bošnjaku zastaviti važen pomslek k njegovi sistematiki filozofije, posebnost kar zadeva novejšo filozofsko razpravo o tej temi.

Vsak bralec, ki pozna filozofsko literaturo, bo v Bošnjakovi knjigi pogrešal rešitev vprašanja teorije in prakse oziroma ideje filozofije sploh pri novejših marksistih, pri pozitivistih in eksistencialistih, da navedemo vsaj glavne. Njegovo glavno misel, kako premagati dogmatizem, zasledimo ravno v imenovanih filozofskih smereh. Manj se z njo ukvarjajo eksistencialisti, ki zastopajo bolj individualistično koncepcijo človeka, zato je njihova teorija nujno enostranska, ker premalo upošteva človekovo družbeno zasidranost. Prav gotovo pa ne moremo mimo avtor-

jev, kot so Bloch, Kolakowski, Garaudy in predstavniki frankfurtske šole, da imenujemo samo glavne. Ti avtorji poskušajo ravno na podlagi prakse zopet »zagrabiti v korenu«, ki je »delavni, ustvarjalni, danost spreminjajoči in presegajoči človek«, kot pravi po Marxu Bloch na koncu svojega petega dela »Prinzip der Hoffnung«. Le takó si bo ta človek »iz povnanjenja in odtujitve« ustvaril svojo domovino. Bloch je ravno oznanjevalec upanja, ki naj preseže sedanjo uklenjenost človeka, in sicer v filozofiji (različnih smeri) kakor tudi v znanosti.

Sistematika filozofije danes ne more mimo polemike frankfurtske šole z racionalističnim kritičnim pozitivizmom, imenovane »pozitivistični spor«. Posebno z vidika marksistične filozofske sistematike ni mogoče spregledati položaja človeka v današnji potrošniško-tehnizirani družbi, v kateri so ekonomske razmere za odtujitev človeka drugačne kot v času Marxa. Model obvladovanja prakse je danes nujno vezan na te družbeno-ekonomske razmere, zato jih mora vsaka sistematika filozofije upoštevati.

Sistematika filozofije pri tem ne more zanikati svoje preteklosti, ampak lahko, kot pravi sam Bošnjak, obvlada sedanost in projektira družbeno prihodnost iz refleksije svoje zgodovine (str. 212). Imenovani avtorji skušajo iz preteklosti, iz zgodovine, dobiti novih impulzov, da bi humanizirali sedanost in dali novega upanja prihodnosti. Zanimivo je pa, da vsi upoštevajo pri tem sedanjo prakso.

Prav takó mora sistematika filozofije upoštevati izsledke pozitivizma in njegovo kritiko. Ta ji bo omogočila natančneje določiti meje znanosti in jo osvoboditi razsvetljenskega zanosa (na primer francoskih enciklopedistov). Znanost ni danes nič več samo upanje prihodnosti, ampak tudi strah prihodnjih stoletij. Človek je v nevarnosti, da mu bo znanost (njene produkti) uničila življenjski prostor, da ga bo zadušila s svojimi odpadki in mu življenjski prostor napravila za ječo. Ali ni zato nujno iti v koren, da bo človek še ohranil svojo svobodo?

Druga meja znanosti se kaže bolj z njene teoretične strani. Tudi tu je doživela svojo omejenost, zato mora vedno bolj raziskovati svoje filozofske predpostavke. Modeli znanosti, kot jih je na primer postavila »science fiction«, izgublajo svoja tla. Znanost sicer doživlja nesluten razvoj. Ugotavlja, da se njeno znanje širi in veča, s tem pa se odpirajo tudi vedno večji prepadi do stvarnosti, katere mora še raziskati. Znanstvena teorija, ki se ukvarja s teoretičnimi problemi znanosti (s tem je mišljena refleksija znanstvenih teorij in njihove pogojenosti iz prakse, ne tehnična izvedba), opozarja vedno bolj na hipotetično vrednost znanstvene misli. S tem se znanost osvobaja pozitivistične zanesenosti, ki je obljubljala odrešenje in in razložitev vseh kompleksov človekovega udejstvovanja na znanstven način.

Tudi teorija jezika opozarja na osnovi zgodovinske analize (veliko teoretikov jezika se vrača h grškim izvorom, k Parmenidu in Platonu itd.), da je filozofska sistematika vkoreninjena v jezik in je zato potrebno upoštevati ta vidik človekove zasidranosti v stvarnost. Jezik ni samo sredstvo, s katerim človek izraža svojo misel, ampak kot opozarja Wittgenstein v svojih »Filozofskih raziskavah«, ravno oziroma z jezikom nastajajo misli, skratka, svet, v katerem živimo, je svet, ki ga z jezikom izražamo. Seveda tega ni mogoče vzeti absolutno, vendar je to pomemben vidik, ki ga mora sistematika filozofije upoštevati.

Če se vrnemo na Marxove »Teze k Feuerbachu«, kjer je postavljen temelj marksistične misli, h kateremu se marksisti znova in znova povračajo (Skoraj vsi marksisti uporabljajo te teze kot izhodišče za kritiko vsake — tudi marksistične — ideologije,) potem moramo za ustrezno določitev človeka kot »skupka družbenih odnosov« nujno upoštevati raziskave imenovanih filozofskih smeri sedanjega časa, kajti v teh je podan človek danes.

Nobena sistematika filozofije ne more mimo izsledkov teh filozofskih struj. Bošnjak namreč zahteva, da se filozofija ozira na zgodovino kakor na dejavnike, ki v sedanjosti pogojujejo človekov položaj

in tako določajo njegovo prakso. Ta pa zopet vpliva na nastanek teorij, ki skušajo to prakso obvladovati. Na podlagi te zahteve bi bila Bošnjakova knjiga še bolj aktualna, če bi avtor pri obdelavi člove-

kovega sedanjega položaja posvetil več prostora navedenim diskusijam in analizam ter podal iz njih smernice za nadaljnje obvladovanje človekove prakse.

Janez Juhant

Profesor dr. Jože Krošl

Po letih najstarejši član profesorskega zbora ljubljanske Teološke fakultete je v komaj pojemajočem mladostnem duhu in delu dokončal svoje zemeljsko življenje 1. novembra 1978.

1. Honorarni predavatelj dr. h. c. Jože Krošl se je rodil 21. julija 1894 v Brežicah, študiral je bogoslovje v Mariboru in tam postal duhovnik 15. decembra 1916. Naslednje leto so ga nastavili za kaplana v Celju in ga spodbudili k višjemu študiju. Le-tega je začel v Gradcu z odobreno témo doktorske disertacije »Centralno svetišče pri Izraelcih pred Josijem«. Ker sta Krošlova štajerska rojaka, duhovnika in politika dr. A. Korošec in dr. F. Kovačič, podpisala majniško deklaracijo, je graška teološka fakulteta Krošla odslovila. Disertacijo je potem dovršil na novo ustanovljeni ljubljanski teološki fakulteti pri prof. dr. M. Slaviču 1923 in začel delati rigo-roze. Istega leta je bil prestavljen v Maribor za podravnatelja dijaškega semenišča in naslednje leto imenovan za predavatelja primerjalnega veroslovja v mariborskem bogoslovju, kar je bil do 1927 in kar je zavrlo njegovo delo za izpolnitev vseh pogojev doktorata. »Potem«, kakor je pisal Krošl 6. I. 1973 dekanu Teološke fakultete v Ljubljani, »sem bil iz raznovrstnih vzrokov prestavljen v Gornji grad« v dušno pastirstvo. Po odobritvi škofijskega ordinariata je 1928 odšel v civilno službo, za kratek čas k oblastni samoupravi v Maribor, nato pa za dolgo časa k upravi Dravske banovine v Ljubljano, kjer je vodil in organiziral nadaljevalno izobrazbo kmečke mladine za vso Slovenijo. Za to nalogo se je vmesno izobraževal v Gradcu, Pragi in Berlinu. Svoja teo-

retična in praktična spoznanja je povzel v knjižici »Kmečka izobrazba« (1939).

Po reorganizaciji šolstva v novi Jugoslaviji se je Krošl dal 1946 kot višji šolski svetnik upokojiti. Prevzel je službo župnika pri Sv. Barbari v Halozah in jo opravljal 8 let. Potem je do smrti prebival v tem kraju in pomagal v pastorciji. Leta 1957 je bil imenovan za konzistorialnega svetnika, potem pa 1964 za častnega kanonika mariborske škofije.

2. »Ker sem pri pastorciji spoznal, da more nuditi verska sociologija dobro pomoč pri posodobljenju dušnega pastirstva, sem od vsega začetka sodeloval pri polaganju temeljev pastoralne sociologije pri nas« (Krošlovo pismo dne 16. X. 1973). Kot župnik se je zavzelo poglobljaj v tujo literaturo razvijajoče se verske in v nastajajoče pastoralne sociologije. Razumna gorečnost, dar za organizacijo in znanstvena usposobljenost so Krošla vodili do izjemnih uspehov, ki so segli prek meja mariborske škofije, celo v vesoljno Cerkev.

Škof M. Držečnik, kanonik A. Oster in Krošl so 1957 pripravili ustanovitev pastoralno sociološkega sveta v Mariboru (kot enega prvih na svetu) in pridobili za ustrezni študij in za praktične raziskave krog sposobnih duhovnikov. L. 1964 je predvsem Krošl organiziral tečaj za pastoralno sociologijo pri Sv. Trojici v Slovenskih goricah, na katerem so predavali ob Krošlu naši najboljši poznavalci verske in pastoralne sociologije in se ga udeležili duhovniki iz vse Jugoslavje. To srečanje je zelo spodbudilo k delu na pastoralno sociološkem področju, k ustanavljanju ustreznih škofijskih teles in k prirejanju

študijskih tečajev v drugih jugoslovanskih škofijah.

Krošl se je že pred trojiškim tečajem povezal z mednarodno zvezo versko socioloških raziskovalnih ustanov v Louvainu (Fédération Internationale des Instituts de Recherches Socio-religieuses = FERES) ter dosegel, da je zaradi svojega resnega raziskovalnega dela postal dopisni član te zveze tudi mariborski pastoralno sociološki svet. Po njegovi zaslugi je FERES štendiriral vrsto jugoslovanskih duhovnikov, da so v Louvainu opravili tritedenske versko sociološke tečaje. Pionirsko versko sociološko delo na cerkvenem področju v Jugoslaviji je Krošlu prineslo članstvo v mednarodni konferenci za versko sociologijo (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse = CISR). Krošl je imel dobre stike z nekaterimi uglednimi marksističnimi sociologi v Jugoslaviji in z mednarodno priznanimi sociološkimi strokovnjaki v tujini, npr. s F. Houtarjem, H. Carrierjem, J. Verscheurejem.

Naš pastoralno sociološki pionir je spodbudil številna dela na svojem področju: pisanje člankov in disertacij pri duhovnikih, raziskave verske prakse, zavzemanje ordinarijev za pastoralno sociološko delo, študijska posvetovanja, naročanje inozemske strokovne literature, izdelavo ustreznega izrazoslovja (za to je pridobil prof. J. Šolarja), izdajo pastoralno socioloških spisov (bil je urednik tovrstnih knjižic, ki jih je izdajal mariborski škofijski ordinariat) itd. Posebno dragocena spodbuda je veljala škofu Držečniku, naj na 2. vatikanskem koncilu spregovori o potrebi pastoralne sociologije v sodobnem dušnem pastirstvu. Škofov govor je uspel in koncil je v odloku o pastoralni službi škofov dodal stavek: »Sociološka in verstvena raziskovanja, ki jih izvršujejo ustanove pastoralne sociologije, zelo pripomorejo k uspešnosti in učinkovitosti tega dela (dušnopastirskega) in jih zato nujno priporočamo« (čl. 17). Podobno naročilo je pozneje prišlo še v Directorium de pastoralni misterio episcoporum (čl. 102).

Krošl ni bil samo ugleden predavatelj na domačih, ampak je tudi na mednarodnih versko in pastoralno socioloških sreča-

njih sodeloval z referati, posebno s poročili o tovrstnem delovanju v Jugoslaviji (Königstein 1962, Rim 1963 in 1965, Opatija 1970 itd.).

Svoje razprave in članke, predvsem z versko in pastoralno sociološkega področja, potem pa tudi s splošno pastoralnega, je Krošl objavljajal največ v reviji Cerkev v sedanjem svetu. Najobširnejšo razpravo, »Sociološka preučevanja v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega koncila« je objavil v Bogoslovnem vestniku. Katoliška enciklopedija krščanskega sveta Bilan du Monde je 1963. prinesla njegovo študijo o položaju katoliške Cerkve v Jugoslaviji »L'Église catholique, Situation actuelle en Yougoslavie«. Treba je opozoriti še na njegove prispevke v Sporočilih mariborske škofije, v njenih Pastoralnih pogovorih in v nekaterih pastoralno socioloških knjižnicah.

Najzlahnejši sad Krošlovega znanstvenega prizadevanja za pastoracijo v Sloveniji (in tudi v Jugoslaviji) je 280 strani obsegajoča knjiga »Uvod v pastoralno sociologijo« (1973), prvo tovrstno delo pri nas. Ta stvaritev velikega znanja in mnogih uvidov upošteva skoraj vso pomembno svetovno in domačo ustrežno literaturo, nauk 2. vatikanskega koncila, družbeno stvarnost v Jugoslaviji ter potrebe slovenske pastoracije in nudi za to pastoracijo utemeljene pa uravnovešene smernice. Z njo je utemeljil pastoralno sociologijo pri nas, poklonil Cerkvi na Slovenskem enega najboljših priručnikov za odrešilno delo ter sebi postavil dolgotrajen znanstveni spomenik.

Za Krošlovo pastoralno sociološko delo velja dobesedno motto, ki ga je postavil svoji knjigi: »Voir clair pour agir efficacement« (Pij XII.).

3. Krošlovo in njegovih sodelavcev prizadevanje je odločilno botrovalo uvedbi pastoralne sociologije v učni program naše teološke fakultete leta 1968. Samo po sebi je bilo razumljivo, da je fakulteta ponudila predavanja tega predmeta Krošlu. Sprejel ga je na mariborskem oddelku fakultete in ga predaval do smrti.

Za njegovo temeljito in uspešno znanstveno delo je naša fakulteta Jožetu Kro-

šlu ob njegovi 80-letnici življenja po odobritvi Kongregacije za katoliški pouk podelila častni doktorat.

Škoda, da je znanstveno tako sposoben človek zaradi neugodnih okoliščin prišel do prave veljave šele zadnjo tretjino svojega dokaj dolgega življenja. Njegova bistrost, delavnost, spomin, široka razgledanost na raznih področjih in znanje jezikov, odprtost za znanstveni dialog in povezavo, lahkotnost oblikovanja misli, analitična pronicljivost, sistematičnost in vizionar-
nost so bili podlaga za znanstvenika evropskega formata.

4. Nekaj epitetov, ki so krožili in krožijo o Jožetu Krošlu, naj nam ga približajo tudi kot človeka, profesorja in duhovnika: aristokrat po duhu; profesor, ki je znal prepričati in osvojiti; mogočen v besedi; mislec, ki je nadkrilil okolico, če je le hotel; tipičen intelektualec; korenjak, ki je svoje težave (npr. dolgo sladkorno bolezen) prenašal z dvignjeno glavo in omejenost ljudi s prizanesljivostjo; Slovenec, ki ga ideološke meje niso ustavile,

ko je šlo za skupno dobro; duhovnik, ki je po visoki civilni službi rad postal župnik v fari, kjer njegove sposobnosti niso mogle priti popolnoma do veljave; siva eminenca mariborske škofije v zadnjih desetletjih; oficir za cerkveno zvezo med Mariborom in Ljubljano; spoštljiv kolega; neprestani učenec pri razvoju sveta; kristjan, ki je v svoji veri in svojem duhovništvu rasel do smrti. Skratka: izjemna osebnost.

Tisti, ki smo ga поблиže poznali, ne smemo o njem zamlčati tistega, kar je končno najvažnejše. S svojim intelektualizmom je hotel prikrivati — to se mu je vedno manj posrečevalo — svojo pristno in naraščajočo ljubezen do človeka in Kristusa, do domovine in Cerkve, do sedanjosti in prihodnosti, do znanosti in ustvarjanja.

Ljubljanska teološka fakulteta je počaščena z imenom Jožeta Krošla in njeni profesorji smo srečni, da smo ga imeli za kolega.

Štefan Steiner

Bibliografija dr. h. c. Jožeta Krošla

Profesor za pastoralno sociologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani, oddelek Maribor, dr. h. c. Jože Krošl se je razmerno pozno začel ukvarjati s pastoralno-sociološkim raziskovanjem in objavljanjem. Od leta 1967 do 1971 je bil član uredniškega sveta pastoralne revije Cerkev v sedanjem svetu, kjer je tudi objavil največ svojih razprav in člankov. Poleg tega je urejeval Pastoralno sociološko knjižnico pri Svetu za pastoralno sociologijo (Maribor). Med brošurami, ki jih je izdala omenjena knjižnica, je najbrž marsikaj izpod njegovega peresa, vendar prispevki (članki) niso vedno podpisani.

Kratice v bibliografiji pomenijo:

BV — Bogoslovni vestnik (Ljubljana)

CSS — Cerkev v sedanjem svetu (Ljubljana)

1939:

1. *Kmečka izobrazba*. Tiskarna Merkur. Ljubljana 1939. 31 + (IV) str.

1964:

2. *Yougoslavie. L'Eglise catholique: situation actuelle*. Bilan du monde, Tome II. Casterman 1964, 921—926.

1965:

3. *Cerkev, skrivnostno telo Kristusovo je tudi družbeno telo*. Duhovnik in pastoralna sociologija. Pripravil Svet za pastoralno sociologijo pri Škofijskem ordinariatu v Mariboru. Maribor 1965, 19—29.

1967:

4. *O pastoralni sociologiji*. CSS 1 (1967), št. 4—6, str. 57—60.

5. Ocena: H. Carrier — E. Pin, *Essai de sociologie religieuse*. Paris 1967. CSS 1 (1967), št. 6—9, str. 141—142.

1968:

6. *Verski običaji in dušno pastirstvo*. CSS 2 (1968), št. 5—6, str. 76—78.

7. Ocena: Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev, I—II*, Celje 1956, 1967. CSS 2 (1968), št. 5—6, str. 90.

8. *Sociologija ne bo rešila vere*. CSS 2 (1968), št. 11—12, str. 180—185.

9. *Dušno pastirstvo med kmečkim prebivalstvom*. CSS 2 (1968), št. 11—12, str. 196—199.

10. (Izbral) Strokovna versko-sociološka literatura. CSS 2 (1968), št. 11—12, str. 199.

1969:

11. *Mednarodne organizacije za cerkveno glasbo*. CSS 3 (1969), št. 5—6, str. 107—109.

12. *Sociološko preučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora*. BV 29 (1969), 359—376.

1970:

13. *Smrt očeta verske sociologije* (Gabriel Le Bras, 1891—1970). CSS 4 (1970), št. 7—8, str. 118—119.

14. *Sociološko raziskovanje verskega življenja družine in verske vzgoje pri nas*. CSS 4 (1970), št. 11—12, str. 171—173.

15. *Posvetovanje sociologov o družbenem razvoju*. CSS 4 (1970), št. 11—12, str. 182—184.

1973:

16. *Uvod v pastoralno sociologijo*. Mohorjeva družba. Celje 1973. 272 + (VI) str.

1974:

17. *Mikrostruktura župnijske strukture*. CSS 8 (1974), št. 5—6, str. 68—70.

18. *Ljudski običaji v Spodnjih in Sred-*

njih *Halozah*. Rokopis hrani Inštitut za slovensko narodopisje SAZU. Ljubljana 1974. 88 str.

1975:

19. *Pastoralna sociologija in apostolatsko delo*. BV 35 (1975), str. 299—308.

20. *Pomen pastoralne sociologije za načrtovanje pastoralnega dela*. CSS 9 (1975), št. 9—10, str. 157—159.

1976:

21. *Življenjskost Cerkve v industrijski družbi in v ateističnem družbenem redu*.

CSS 10 (1976), št. 9—10, str. 157—159.

1977:

22. *Center za pastoralno sociologijo v Sloveniji*. CSS 11 (1977), št. 7—8, str. 122—125.

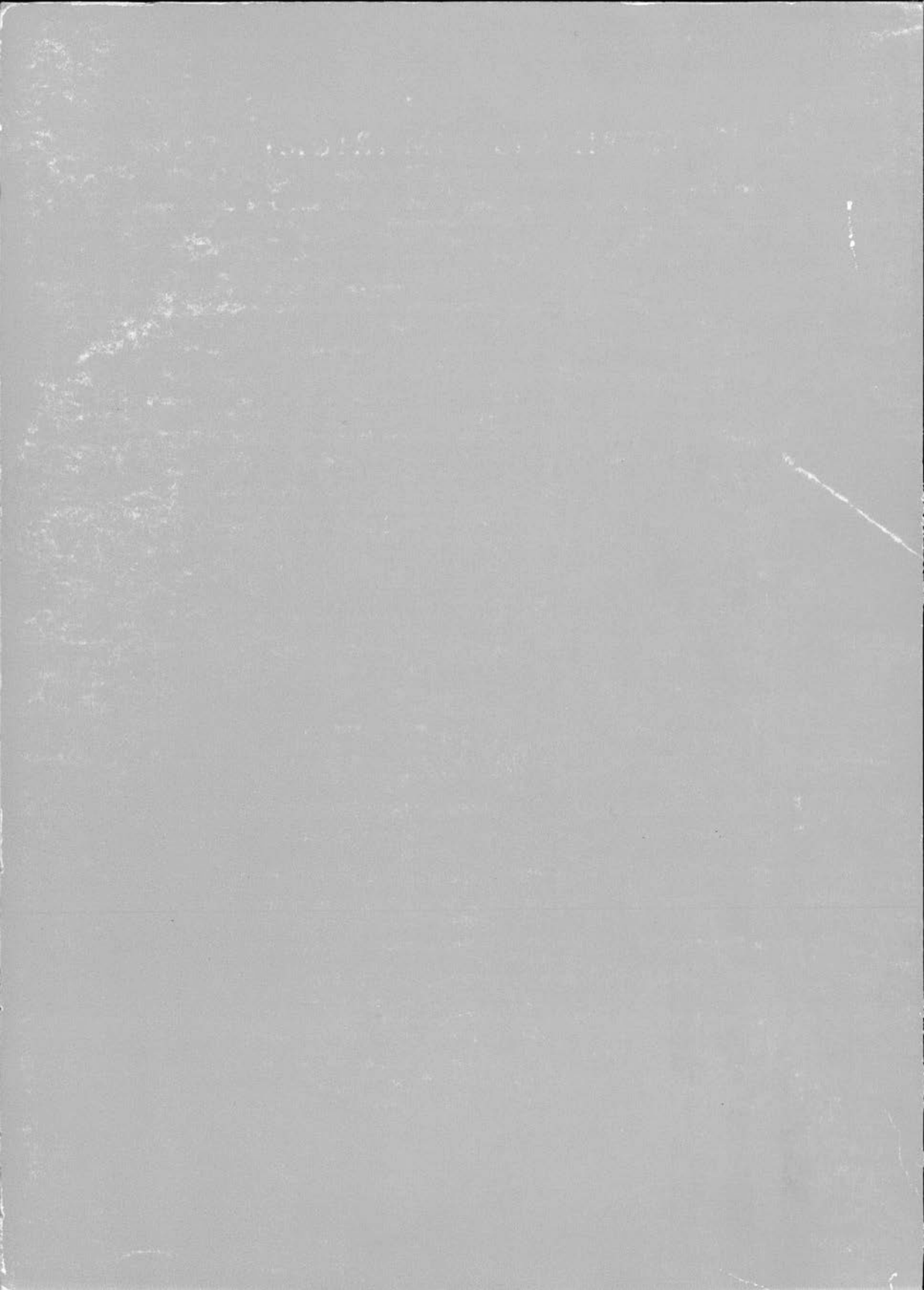
1978:

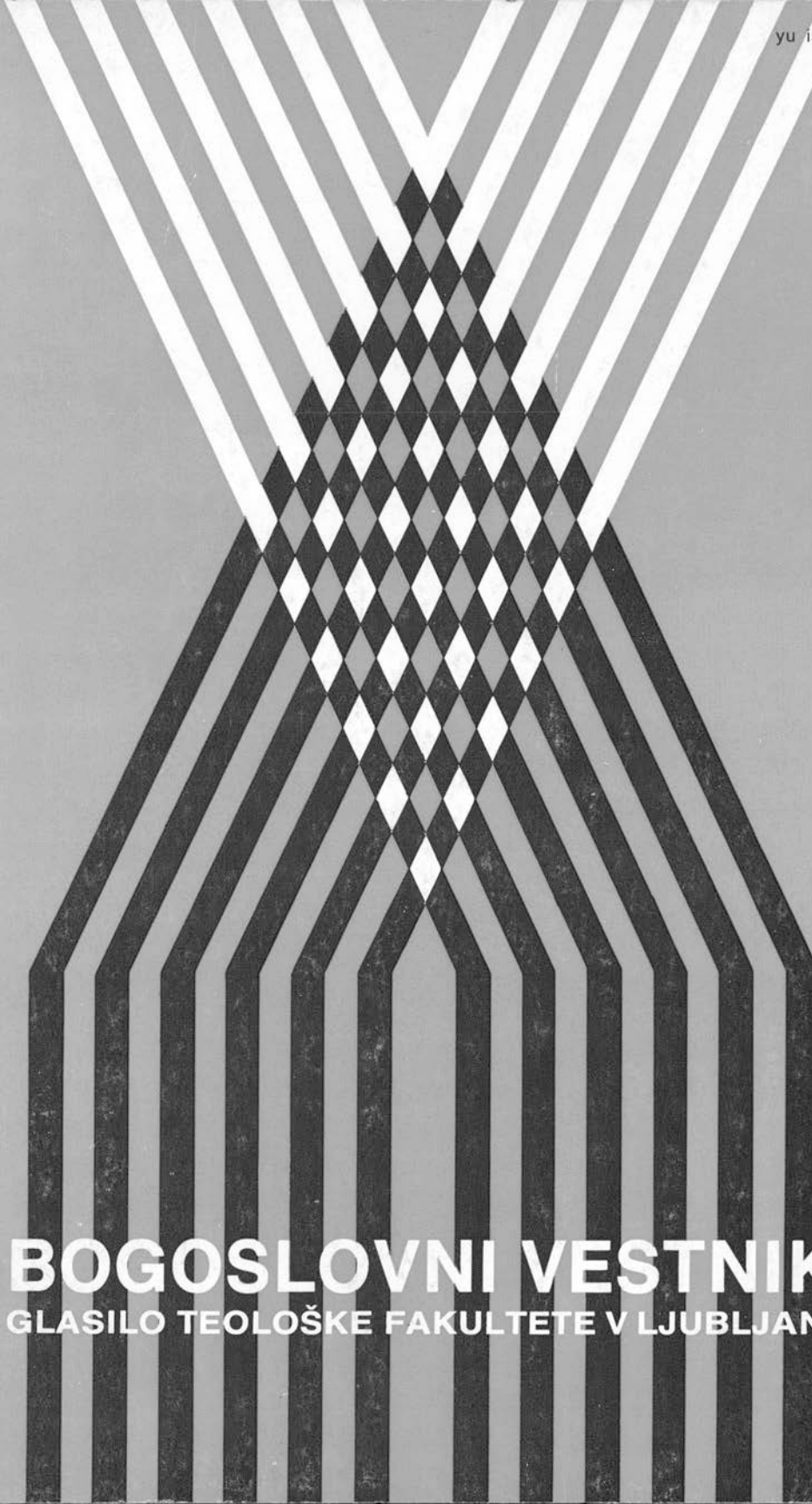
23. *Pomoč pastoralne sociologije pri evangelizaciji v sodobni sekularizirani družbi*. CSS 12 (1978), št. 9—10, str. 153—154.

Rafko Valenčič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)			
Tone Stres	3	Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom Herkunft und Wesen der weltanschaulichen Unterschiede zwischen dem Christentum und Marxismus Les sources et l'essence des divergences philosophiques entre le christianisme et le marxisme	
Štefan Steiner	24	Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka Künstliche Besamung und Befruchtung vom Standpunkt der katholischen Morallehre Insémination et fécondation artificielles du point de vue de la morale catholique	
Anton Nadrah	31	Kako je z Marijino zaobljubo devištva pred oznanjenjem? Mariens Gelübde der Jungfreulichkeit vor der Verkündigung Le voeu de virginité de Marie avant l'annonciation	
Anton Strlè	40	Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno? Was ist nach der Lehre Newmans das Zentrale und Entscheidende für das Christ-sein? L'élément central et spécifique du Christianisme d'après Newman	
Tone Štrukelj	61	Kontemplacija in akcija pri H. U. von Balthasarju Kontemplation und Aktion bei H. U. von Balthasar La contemplation et l'action chez H. U. von Balthasar	
Dokumenti (Documenta)	80	Cerkev brani človeka (Janez Pavel II.)	
Pregledi (Miscellanea)	86	Slovenska bogoslovna enciklopedija (Severin Res)	
	96	Vstajenje takoj po smrti? (A. Strlè)	
	102	Vtisi ruskega liturgika ob obisku v Rimu (Marijan Smolik)	
Ocene (Recensiones)	105	H. U. von Balthasar o »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega časa (A. Strlè)	
	110	Jože Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen (Angelo Vivian)	
	112	Brtnko Bošnjak, Sistematika filozofije (Janez Juhant)	
In Memoriam	119	Profesor dr. Jože Krošl (Štefan Steiner)	
	122	Bibliografija dr h. c. Jožeta Krošla (Rafko Valenčič)	





LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 2
39 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

LETO 39

št. 2

LJUBLJANA 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

1979

leto 39

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana

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

Letna naročnina 320 din, posamezna številka 80 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 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.

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Jože Krašovec

Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem

Uvod

Sodobna svetopisemska eksegeza in teologija poznata nekatere pojme, ki izražajo izkustveno, eksistencialno, kerigmatično značilnost svetega pisma.* V primeri s prejšnjimi bolj racionalističnimi stoletji, ki so porajala shematične filozofske in teološke sisteme, eksegeti v novejšem času bolj poudarjajo kerigmo kakor teološke sinteze, bolj subjektivno izkustvo ali zavest preroške poklicanosti kakor objektivno razodetje, bolj pluralizem bibličnih teologij kakor eno samo biblično teologijo.¹ Iz te osnovne usmerjenosti sodobne eksegeze in biblične teologije sledijo pomembne posledice za odnos do sistematične teologije in do filozofije. Zaradi večjega poudarjanja svetopisemskih socioloških, literarnih in miselnih posebnosti se sodobna eksegeza raje odmika teološki interdisciplinarnosti, kakor da bi tvegala korak iz svojega metodičnega kroga.²

To stanje hočeš nočeš postavlja vprašanje, ali ni mogoče tvegati več, ne da bi stavili pod vprašaj svetopisemsko znanost. Končno so meje znanstvene eksegeze tako očitne, da ekseget mora tvegati korak v filozofsko-teološko refleksijo, v umetniško intuicijo in v preroško vizijo, če hoče v resnici služiti sodobnemu človeku. Ni potrebno, da bi se podrejal filozofiji

* Pričujoča razprava je bila podana kot slavnostno predavanje na akademiji v čast Tomažu Akvinskemu v veliki avli teološke fakultete v Ljubljani 12. marca 1979

¹ Prim. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin, New York 1972. Fohrer stavi pod vprašaj pojem objektivnega božjega razodetja in govori o subjektivnem izkustvu božjih del in božje govornice (str. 33 sl.). Glede vprašanja teološkega pluralizma ne ostaja le pri ugotavljanju teološkega pluralizma v stari zavezi. Ne govori le o »Vielfalt der Daseinshaltungen« (str. 51 sl.), ampak tudi o »Einheit in der Vielfalt« (str. 95 sl.). Fohrer pravilno poudarja, da prihaja enost do veljave v pojmih »Gottesherrschaft« in »Gottesgemeinschaft«. Če bi ta dva pojma osvetlil pod vidikom hebrejske teologije zgodovine, bi gotovo moral poudariti, da v kontekstu hebrejske teologije zahtevata enotno zgodovino z začetkom in koncem.

² Zdi se, da mnogi eksegeti v želji po znanstvenosti njihove metode vse preveč ostajajo analitiki in zbiralci tvarine. Poglobljena filozofsko-teološka interpretacija jim je tuja. Po drugi strani pa prav zaradi enostranske analitične metode marsikaj preveč dokončno razlagajo.

in sistematični teologiji. Vendar ne more mimo dejstva, da tudi sveto pismo temelji na nekih metafizičnih osnovah in na miselnih sintezah.

Napor svetopisemskih teologov ni nikjer drugje rodil toliko jasnih in pomembnih sadov kakor v iskanju metafizičnih osnov za teologijo zgodovine. Ti sadovi so tako očitni, da se tudi eksegeti, ki jih je eksistencialna interpretacija privedla v temeljni spor z zagovorniki objektivne zgodovine, hočeš nočeš vračajo k njim. R. Bultmann je npr. med drugim poudarjal, da je morda najpomembnejša dediščina, ki jo je zahodna krščanska Evropa prejela od starozavezno-judovske tradicije, »govorjenje o božjem delovanju v zgodovini, o odrešenjski zgodovini«. Judovstvo je namreč porajalo »idejo enotne zgodovine, njenega členjenja, njenega smisla in cilja«.³

Pričujoča razprava želi posredovati globalni oris razmerja med idejo enotne zgodovine in med izrazi izkustva zgodovinskega božjega delovanja oziroma izkustva občasne božje odsotnosti v življenju hebrejskega naroda in posameznika. Temu orisu bo lahko sledila kritična presoja osnove in pomena teologije zgodovine pri Tomažu Akvinskem.

I. Izkustvo v sedanjosti in retrospektivno preroštvo

Znano je, da hebrejski glagoli po svoji naravi izražajo kvaliteto dejanja ali glagolski vid in šele na podlagi glagolskega vida lahko ugotovljamo njihovo časovno kvantiteto: preteklost, sedanjost in prihodnost.⁴ Dalje je znano, da sta si v svetem pismu kvantitativni in kvalitativni vidik časa soodnosna in ustvarjata dinamično zgodovinsko napetost, zaradi katere so posamezni dogodki enkratni in imajo hkrati splošen pomen. Vsak pretekli, sedanji in prihodnji trenutek velja kot določen ali ustrezen čas za božje delovanje, kot izredna priložnost za človekovo odločitev v osebнем razmerju do Boga. Hebrejce je vedno neposredno zanimala kvaliteta dejanja; zgodovinsko gledano »notranji« ali »izpolnjeni« čas.⁵

Te značilnosti svetega pisma seveda prav nič ne zmanjšujejo vrednosti in pomena kronološkega ali kvantitativnega časa, kakor se morda zdi na prvi pogled. Hebrejski teologi so namreč vse dogodke presojali v luči zgodovinske sinteze, ki realno-organsko povezuje sedanjost s preteklostjo in prihodnostjo. Globalni prerez svetopisemskih besedil, človeški čut in zahteva

³ Gl. »Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland«, v: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1968, 240.

⁴ Prim. W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962, §§ 106 sl.

⁵ Prim. S. J. De Vries, *Yesterday, Today and Tomorrow. Time and History in the Old Testament*, London 1975, predvsem str. 126—136, 252—277, 323, 331, 349—350; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Anteile — Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1950, 106—153; J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris 1962; O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962.

logike izpričujejo, da noben pisatelj o sedanjih božjih delih in o sedanji človekovi odločitvi za Boga ali proti njemu ni govoril naključno, brez širše zgodovinske perspektive. Vse, kar je bilo rečeno o sedanjosti, je izraz spoznanja o božji enosti in zato o radikalni odvisnosti zgodovine, od začetka do konca, od enega božjega počela. Čim bolj je monoteizem osvojil vso hebrejsko zavest, tem bolj se je širila zgodovinska perspektiva v preteklost in v prihodnost do začetka in do konca. Samo tako so Hebrejci lahko doživeli svoj temeljni exodus iz poganškega sveta magije, mitov in usode, za katerega je značilno nezgodovinsko, ciklično pojmovanje dogodkov v svetu in v človeški zgodovini.⁶

Vse kaže, da so hebrejski teologi smer preteklosti širili in podaljševali ob razglabljanju o sedanjem dogajanju in o sedanjem stanju. Temeljnega pomena je bilo njihovo izkustvo sveta, ki so ga doživljali kot božje delo. Dalje izkustvo zgodovine, v kateri so čutili božjo roko. In končno izkustvo zla, ki so ga doživljali kot sad človekovega odpada od božjega reda. Njihova razlaga sedanjega izkustva je razumljiva le v luči njihovega filozofsko-teološkega spoznanja o Bogu. Sedanjosti ni mogoče povsem pripisati Bogu, če Bog ni hkrati gospodar vse zgodovine. Od človeka ni mogoče zahtevati popolne pokorščine in mu zaradi odpada groziti z uničenjem, če Bog ni edini temelj vsega moralnega reda. Izkustvo sedanjih dogodkov in razlaga preteklih nazorno osvetli hebrejsko retrospektivno preroštvo. Hebrejci so preteklost vedno znova pripovedovali in jo tako aktualizirali.⁷ V tem se kaže proces *Redaktionsgeschichte* in *Ueberlieferungsgeschichte*, v kateri po eni strani zasledimo vedno iste temeljne teološke osnove, po drugi strani pa tudi razne teološke različice, ki dajejo podlago za govorjenje o teološkem pluralizmu.⁸

Razlogi za teološki pluralizem so v zgodovinski pogojenosti posameznih božjih del in v neizčrpnosti vidikov, s katerih lahko presojava presežnega Boga in človeka. Njihovo skupno jedro pa je vedno le eno: zavest o božji presežnosti, ki vse posamezne zgodovinske dogodke povezuje v smiselno zgodovinsko celoto.

⁶ Prim. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953; H. J. Kraus, *Psalmen*, Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1, Neukirchen—Vluyn ³1966, LVII: »Wird die Geschichtsdimension übersehen, dann brechen mythische und ideologische Erklärungskategorien in die Psalmenauslegung ein.«

⁷ To značilnost hebrejskega zgodovinopisja posebno močno poudarja G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München ⁶1966, posebno str. 117—153. Včasih se zdi, da von Rad premalo upošteva teološko refleksijo starozaveznih zgodovinarjev. Vendar von Rad govori vsaj o »indirektni teološki govorici« (npr. str. 139), ki jo razodeva *Redaktionsgeschichte*. Razni redaktorji so pod teološkim vidikom urejali zgodovinsko tvarino, ki je narasla v zbirko zgodovinskih knjig.

⁸ N. Lohfink, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1967, 213, torej pravilno ugotavlja: »Geschichte muss Ueberlieferungsgeschichte werden, christliche Auslegung je neue Begegnung des christlichen Glaubens mit der vollen Ueberlieferungsgeschichte.«

Hebrejce je resda neposredno zanimala predvsem sedanost. Toda prav ta jih je po nujnosti spoznanja o absolutni božji presežnosti vedno bolj usmerjala v preteklost in v prihodnost. Brez vseobsegajoče zgodovinske sinteze bi njihovo izkustvo sedanosti bilo brez vsake orientacije. Tovrstna zgodovinska sinteza šele omogoča sintezo različnih vidikov v pripovedi in v interpretaciji preteklosti. Za velikega teološkega sintetika, pisatelja jahviističnega vira v Pentatevhu je npr. mogoče ugotavljati, da je bil »zbiralec, pripovednik, pesnik, in končno filozof in religiozni učitelj svojega ljudstva«. ⁹

Sintetično-preroška vizija preteklosti je porajala razne vrste etiologije vse do stvarjenja. ¹⁰ Te etiologije so določale hebrejsko teologijo in bogoslužje (prim. Ps 78; 105; 135; 136). Znane so predvsem zgodovinske etiologije v zgodovinskih knjigah, ki so jim zadnji uredniki, očitno s skrbnim teološkim premislekom, za uvod postavili pozno duhovniško poročilo o stvarjenju (Gen 1,1—2,4a). Vendar lahko enako upravičeno govorimo o etiologijah v modrostni literaturi. ¹¹ Modrostni pisatelji so vse sedanje izkustvo postavili na temelj prvobitne, stvarjenjske božje modrosti. V Knjigi pregovorov je to razvidno predvsem iz znamenite hvalnice božje modrosti, ki je obstajala pred stvarjenjem sveta (Preg 8, 22—31; prim. Sir 1,4; 24,3.9).

V Jobovi knjigi ima etiologija stvarjenja ključen pomen. Ko Job v želji, da Bog prizna njegovo nedolžnost in spremeni njegovo usodo trpljenja, zaide v slepo ulico, ker ne upošteva dovolj presežne božje svobode in skrivnosti, se mu Bog v epifaniji predstavi kot stvarnik in ga usmeri v skrajno preteklost. Le tako mu je lahko odprl brezmejno obzorje sedanosti in prihodnosti, ki je Jobu narekovalo popolno predanost njegovemu Bogu.

Za razumevanje Pridigarjeve knjige je prvobitnost stvarjenjske božje modrosti prav tako ključnega pomena. Pridigar izraža svoj življenjski realizem, ki se nagiba v pesimizem. To občutje, ki ga izraža s pojmom »ničnost«, določa njegovo izkustvo človekove omejenosti in determiniranosti. Vendar Pridigar pri vsem tem ohranja značilno hebrejsko zgodovinsko sintezo, ki jo izraža predvsem stavek v 3,11: »On dela vse lepo ob svojem času; tudi večnost jim je položil v srce, samo da človek dela, ki ga je Bog napravil, ne more doumeti od začetka do konca« (prim. 3,14—15).

V Jobovi in v Pridigarjevi knjigi je torej teološka osnova popolnoma ista. Obe knjigi iščeta rešitev za neuspelo življenjsko analizo sedanosti v zgodovinski teološki sintezi, ki izhaja iz spoznanja o presežnem Stvarniku. Zato je tvegano ob pretiranem poudarjanju »dogodkov« (*Ereignis*) trditi,

⁹ Gl. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 1925, 290; cit. po H. Cazelles, *Introduction à la Bible. Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, 193.

¹⁰ Prim. G. von Rad, n. d., 22 sl.; 51 sl.; 152. 163. 178. 181. 298. 303. 310. 459; *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen—Vluyn 1974, 108 sl.; M. Noth, *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*. Hg. H. W. Wolff, I, Neukirchen—Vluyn 1971, 7 sl.; 25. 48 sl.; B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, Berlin 1968.

¹¹ Tega mnenja je npr. G. von Rad, n. d., 459.

da Pridigar govori nezgodovinsko (*geschichtslos*).¹² Zgodovina ni toliko v analizi ali v doživljanju posameznih dogodkov, marveč v njihovi vključenosti v vso hebrejsko zgodovinsko sintezo, ki edina lahko daje smisel posameznim dogodkom. »Pri vsej svoji posebnosti je Pridigar varuh nekaterih temeljnih svetopisemskih misli.«¹³

II. Polom sedanjosti in preroška vizija prihodnosti

Če velja za Joba in Pridigarja, da iščeta rešitev v božji presežnosti, ko jima izkustvo sedanjosti zapira pogled v prihodnost, velja to toliko bolj za najvidnejše preroke stare zaveze, ki so značilni po mesijanski kerigmi. Sicer gredo tudi ti radi nazaj in se spominjajo obljub o neuničljivosti Davidove dinastije in Siona, izhoda iz Egipta in stvarjenja, ko iščejo podlago za svoje oznanilo. Vendar velja njihovo težišče sedanjosti in prihodnosti.

Za klasične preroke Izaija, Jeremija, Ezekiel in Drugega Izaija kakor tudi za tako imenovane mesijanske psalme (prim. Ps 22) je značilno izkustvo o polomu sedanjosti. V sedanji praznini so tem prerokom še bolj kakor sicer prišla v zavest pretekla božja dela. V njih so videli podlago upanja za prihodnost. Trdno so verovali v trajnost zgodovine, ker so računali z božjim načrtom z njo. V tej veri so tudi bičali sedanji odpad od božjih norm in ga stavili v nasprotje z nekdanjo zvestobo »zaročne dobe« (prim. Jer 2,2—3). Končno so ugotavljali, da prihodnost ni odvisna od človekove zvestobe, temveč od svobodne božje odločitve.

Prerok Izaija, ki velja za klasika teologije zgodovine, je različno doživljal polom sedanjosti. Bil je priča temeljne nevere kralja Ahaza ob sirsko-efraimski vojni (prim. Iz 7). Sprl se je s kraljem Ezekijem, ki je v nevarnosti pred Asirci preveč očitno iskal le politične rešitve (prim. Iz 30—31; 39). Videl je ošabnost asirskega kralja, ki je bil po božjem sklepu orodje v božjih rokah za kaznovanje brezbožnega ljudstva, a je daleč presegel svojo pristojnost, ko je hotel uničiti številne narode (prim. Iz 10,5—15).

V neizprosni kritiki vsestranskega odpada je prerok Izaija pokazal svoje teološko izhodišče, ki ga označuje predvsem pojem *'ašat yahweh* — »božji sklep« (gl. Iz 5,19; 19,17; prim. Iz 46,10; Jer 49,20; Mih 4,12; Ps 33,11;

¹² Tako G. von Rad, n. d., 469: »Aber Kohelet denkt vollkommen geschichtslos; in ihm hat die Weisheit die letzte Berührung mit dem alten heilsgeschichtlichen Denken Israels verloren und ist — ganz folgerichtig! — in das gemeinorientalische zyklische Denken zurückgefallen...«

¹³ Gl. A. Lauha, *Kohelet*, Biblischer Kommentar. Altes Testament XIX, Neukirchen—Vluyn 1978, 23. Pisec uvoda v Pridigarjevo knjigo v *Introduction critique à l'Ancien Testament sous la direction de Henri Cazelles*, Paris 1973, 635, indirektno poudarja sintetično mišljenje v Pridigarjevi knjigi, ko ji stavi v nasprotje sodobne pisatelje, ki sicer podobno kakor Pridigar govorijo o »ničnosti« vsega. V primeri s Pridigarjem sodobni nihilisti in ateisti ostajajo zgolj pri analizi »fenomenov« in zavračajo »duha sinteze in torej vsak poskus urejanja v sistem.«

Preg 19,21; Job 38,2; 42,3). Ta pojem izraža svoboden božji načrt z Izraelovo in svetovno zgodovino. Da je božji načrt predvsem stvar prihodnosti, je razvidno zlasti iz njegove reakcije na asirsko prevzetnost, ki hoče uničiti narode in zgodovinski tok podrediti svojim načrtom.¹⁴ O tem govori dalje njegova kritika Ahazove nevere. Ko Ahaz v na videz brezizhodnem položaju ne veruje v odrešujoče znamenje, Izaija poudari neodvisnost tega znamenja od njegovega vedenja. Če je napoved znamenja za Ahaza obsodba, je za ljudstvo znamenje rešitve. V tem se kaže temeljni poudarek Izaijeve teologije zgodovine: Bog sam bo po lastni odločitvi poskrbel za sedanjo rešitev in za prihodnost kljub kraljevi neveri. Prerokovo sporočilo: »Glej, mlada žena je (bo) spočela in bo rodila sina, ki ga bo imenovala Emanuel« (Iz 7,14) velja torej za vse čase kot upanje prihodnosti.¹⁵

Prerok Jeremija ni govoril v tako univerzalnem teološkem jeziku kakor Izaija. Zato je tragiko sedanjosti toliko bolj vklestil v svojo lastno dušo, ki je v skrajni boli porajala tožbo nad popolnim odpadom ljudstva in nad neprestano lastno smrtno ogroženostjo. Njegova bolečina je tako velika, da meji na obup. V »Izpovedih« prerok prehaja celo v preklinjanje svojega lastnega življenja. Takó daleč ga je privedel občutek, da ga je Bog sam preslepil (prim. Jer 20,7—18).

Jeremija izpričuje največji paradoks svojega preroškega poklica, ko se po eni strani zaveda determiniranosti svoje poklicanosti, po drugi strani pa izraža nezadovoljstvo nad preroško službo. Toda v tem paradoksu izraža prerok najvišje spoznanje o Bogu in o človeku. Človek se sme čutiti božjega ujetnika. Biti mora pripravljen na skrajno trpljenje, na resignacijo. Lahko dopušča izliv vseh glasov svoje nemoči. Toda svojemu Bogu se ne sme in ne more izneveriti. Konec koncev je samo Bog porok človekovega upanja. Le v trenutku, ko bi se mu izneveril, bi zašel v obup.¹⁶

¹⁴ Izaijeva kritika asirskega kralja v 10,5—15 izraža predvsem absolutno zahtevo po upoštevanju svetovnega reda, ki temelji na dejstvu stvarjenja. Kdor ne upošteva tega reda, nujno zapade božji kazni. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 1925, 386, opomba 1, pravi, da je ta govor »prvi poskus filozofije zgodovine v velikem stilu.« Gl. H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 1—12*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1*, Neukirchen—Vluyn 1972, 403.

¹⁵ Prim. H. Wildberger, n. d., 294 sl.; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, *The International Critical Commentary*, Edinburgh 1975, 128.

¹⁶ Zakonitost odnosa med skrajnim trpljenjem in skrajnim upanjem zaradi najvišjega spoznanja o Bogu zgodovine na edinstven način prikaže tudi Ps 22. Psalmist moli k svojemu Bogu v skrajnem trpljenju. Njegovo upanje v rešitev ima osnovo v spominu na pretekla božja dela v korist njegovih »očetov« (vv. 4—6) in na preteklo božje varstvo nad njim (vv. 10—11). V preteklih božjih delih vidi poročstvo za sedanjo rešitev, ki jo že doživlja kot dano resničnost in se zanjo zahvaljuje (vv. 23—31). F. Delitzsch čudovito izrazi transcendentnost tega psalma: »In Ps 22 steigt David mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseits der Tiefe seines Leidens liegt, und er steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseits der Höhe seines Leidenslohnes liegt.« Cit. po H. J. Kraus, *Psalmen*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament XV*, Neukirchen—Vluyn 1966, 184 sl.

Izkustvo o odpadu ljudstva vodi preroka nazaj v domnevno zvestobo zaročne dobe v puščavi (prim. Jer 2,2—3). Tako hoče poudariti obseg in težo sedanjega odpada, ki sam po sebi zapira perspektivo prihodnosti. Podobno kakor prerok Ezekiel Jeremija vedno bolj ugotavlja, da bi zgodovina morala doživeti konec, če bi bila odvisna od človeške kvalitete. Temeljno spoznanje o Bogu pa mu govori o neuničljivem trajanju zgodovine. Zato prerok preskoči iz sedanjosti v prihodnost z oznanilom »nove zaveze«, ki bo novo stvarjenje v človekovi notranjosti (Jer 31,31—34; 32,37—41; prim. Ez 36,24—28).¹⁷

Obljuba prihodnje človekove zvestobe in s tem v zvezi harmonične zgodovine zaradi novega stvarjenja v človekovi notranjosti lahko zveni za zgodovinskega pozitivista le utopično. Toda za preroka je ta obljuba edino stvarna, ker je postulat spoznanja o Bogu zgodovine. Sicer ne bi mogel več braniti božje presežnosti, božje svobode in svetosti. Ne bi mogel več verovati v trajanje zgodovine. Bilo bi konec njegovega upanja v prihodnost človeškega rodu. Ko izkustveni zgodovinski realizem odpove, je za preroka možen samo še nadzgodovinski postulat, ki ima podlago v presežnem spoznanju o Bogu zgodovine.

Drugi Izaija doživlja le posredno polom človekove krivde, ko govori svojemu ljudstvu v babilonskem ujetništvu. Nesrečno uničenje Jeruzalema in krutost babilonskega izgnanstva nasprotuje vsebini različnih obljub, ki so jih Izraelci poznali iz preteklosti (prim. Ps 89). Vendar prerok kljub temu v preteklosti išče obljubo prihodnosti. Tudi on govori sicer o krivdi kot vzroku nesreče, vendar velja njegov temeljni glas obljubi rešitve iz izgnanstva. Bog bo spregledal krivdo in bo ljudstvo rešil. V tem sporočilu se je Drugi Izaija pokazal kot najbolj univerzalen teolog zgodovine. V iskanju podlage za obljubo prihodnosti je šel nazaj do stvarjenja in je vsa pretekla božja dela, predvsem prvo stvarjenje in izhod iz Egipta, pripisal božjemu stvarjenjskemu delu. Stvarjenje in odrešenje sta zanj sinonimna pojma in ju uporablja zelo pogosto. Ta poudarek je tako načelen, da je nujno vodil v temeljni spor z vsemi poganskimi bogovi in je porajal abstraktno-filozofske pojme o božji enosti in o univerzalnosti zgodovine.

Podobno kakor v novozavezni Apokalipsi, ki uporablja pojme »Alfa in Omega, Prvi in Poslednji, Začetek in Konec« (gl. Raz 1,8.17; 2,8; 21,6; 22,13), srečujemo pri Drugem Izaiju himnične vzklike, ki v božja usta polagajo stavke: »Jaz, Gospod, ki sem prvi in sem pri poslednjih še isti!« (Iz 41,4); »Pred menoj ni noben bog nastal in za menoj ne bo nobeden« (Iz 43,10b); »Jaz sem prvi in jaz sem poslednji, razen mene ni Boga« (Iz 44,6b); »Jaz sem Bog, in drug nobeden, pravi Bog, in nihče mi ni enak, ki oznanjam od začetka konec in od davnine, kar se še ni zgodilo; ki pravim: moj sklep

¹⁷ Gl. tudi naslednja besedila, ki prinašajo obljubo prihodnjih božjih del za božje ljudstvo: 23,58; 24,5—7; 29,10—11; 30,21.

se uresniči, vse, kar mi je po volji, spolnim« (Iz 46,9—10): »Poslušaj me, Jakob, Izrael, ki sem ga poklical: Jaz sem prvi in sem poslednji« (Iz 48,12; prim. 41,22.26; 42,9; 11—12; 48,3—8; Hab 1,12; Modr 7,18; 8,8).¹⁸

III. Zgodovinsko-izkustveni in nadzgodovinsko-preroški Jezus

Iz svetega pisma obeh zavez je razvidno, da izrazov »Jaz sem prvi in poslednji, začetek in konec, Alfa in Omega« ne smemo razlagati v ontološkem, temveč v dejavnem smislu. Svetim pisateljem neposredno ni šlo za ugotavljanje božje biti, ampak za božja dela. Zato tudi na začetek in na konec stavijo dogodek božjega dela: stvarjenje in sodbo.

V novi zavezi je zanimanje za božja dela skoraj izključno podrejeno Kristusu. Prvo Cerkev je zanimala dejanskost Jezusovega bivanja in nauka, še bolj pa resničnost njegovega vstajenja, kajti od tega je bila odvisna vsa verodostojnost njenega oznanila o Jezusu kot božjem Sinu. Apostol Pavel npr. v 15. pogl. prvega pisma Korinčanom izrecno poudarja izročilo o Jezusu in njegova prikazovanja po vstajenju številnim še živečim pričam (vv. 3—8).

Kljub temu je nova zaveza še bolj kakor stara značilna po teološkem razglabljanju, ki neredko razodeva filozofske prvine. Po izkustvu vstajenja je prvi Cerkvi postajalo vedno bolj jasno, da je Jezus skupaj z Očetom stvarnik vsega in vesoljni gospodar zgodovine, se pravi dejavni in ontološki Alfa in Omega. Zaradi enosti z Očetom njegovo učlovečenje velja kot »središče časa«, ki daje vrednost preteklosti do vsega začetka in prihodnosti do skrajnega konca.¹⁹

Spoznanje o Jezusovem božanstvu ni zahtevalo nobenih popravkov glede temeljne teologije zgodovine. Nasprotno. V Jezusovem učlovečenju so prvi krščanski oznanjevalci videli potrdilo zgodovinske nepretrganosti. Ker je že stara zaveza po refleksiji prišla do spoznanja absolutne enosti

¹⁸ Vprašanje časovnosti pri Drugem Izaiju izrecno obravnava P. Beauchamp, *Le Deutero-Isaïe dans le cadre de l'Alliance* (Ad instar manuscripti), Lyon 1970, 29 sl. Četrto poglavje te monografije (str. 29—36) ima naslov »Les phases du temps dans le 2d Isaïe«.

¹⁹ To dejstvo daje izredno široke možnosti za razlago Jezusovega zgodovinskega nastopa. R. Bultmann v *Epilegomena* svoje *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 585—599, razmišlja o odnosu med »doživetji« zgodovinskega Jezusa in med Jezusom vere oziroma med kerigmo o njem in daje prednost kerigmi ali interpretaciji. Ni nujno, da takšno stališče podcenjuje pomembnost zgodovinskega Jezusa in potrebnost natančne zgodovinskokritične znanosti v razlaganju sv. pisma. Narekuje ga le spoznanje o presežnosti Jezusovega božanstva. Pri tem pa velja, da možnosti in meje interpretacije Jezusovega dejstva narekuje običajno svetopisemsko spoznanje o enem Bogu; seveda s poudarkom, da je božja enost v Drugi osebi na križu človeštvu razodela skrajne možnosti razodetja božje ljubezni. To razodetje samo po sebi zahteva, da razlagalec in oznanjevalec vedno povezujeta zgodovinsko izročilo in kerigmo. Prim. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 366: »Das Evangelium ist seinem Wesen nach immer geschichtliche Tradition und pneumaticches Kerygma zugleich.«

Boga zgodovine, učlovečeni Bog ne more biti drugo kakor nadaljevanje doseganje zgodovine božjih del.²⁰ Potreba po organski vključitvi Jezusa v celotni zgodovinski odrešenjski kontekst je zahtevala poglobljeno refleksijo, ki je dosegla vrh v Pavlovi teologiji. Tako je tudi v novi zavezi ohranil vso veljavo pomemben starozavezni pojem božjega sklepa, božjega načrta (gl. Lk 7,30; Apd 2,23; 5,38; 20,27; Rimlj 9,11, Ef 1,11; 3,11; Hebr 6,17). Ta pojem ima v novi zavezi iste teološke osnove kakor v stari. Gre za suveren božji sklep, ki ima zgodovinsko in nadzgodovinsko ali presežno naravo. Zaradi te dvojnosti božji načrt nikoli ne more biti popolnoma razviden iz zunanjega poteka zgodovinskih dogodkov. Kakor v stari tudi v novi zavezi razsežnost in pomen dogodkov nista odvisna od zgodovinskih podrobnosti, marveč od njihove vključitve v celotni zgodovinski in teološki okvir božjih del. Kakor sedanji dogodki ne morejo v polnosti izraziti vsebine, ki jo predstavljajo, tudi pretekle obljube ali napovedi ne morejo v polnosti in v vsej jasnosti izraziti prihodnjih božjih del.

Danes je precej splošno sprejeta teza, da takó imenovani mesijanski teksti stare zaveze niso neposredna napoved Jezusa kot edinega pravega Mesija. Novozavezni teologi so šele na podlagi njihovega spoznanja o Jezusovem božanstvu, se pravi o njegovi enosti z Očetom, naknadno začeli nanašati vse uporabne starozavezne podobe na Jezusa.²¹ Podlago za to so dali osrednji starozavezni teološki pojmi: pojem zaveze, pojem božjega kraljestva in pojem božjega ljudstva. Vse starozavezne napovedi so izraz božje skrbi za nepretrgano zgodovinsko veljavo teh pojmov. Ker je Jezus

²⁰ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, München ⁵1968, 339—447, zelo naglašá, da so novozavezni pisatelji kljub zavesti o edinstvenosti Jezusovega dogodka organsko povezovali obe zavezi, ker je Bog Izraela tisti, ki je ob dopolnitvi časa poslal svojega Sina (str. 387). Vera v Kristusa torej potrebuje starozavezni pojem zgodovine, če noče zapasti v mitologijo in spekulacijo (str. 412). »Hat nicht das ‚Ich aber sage euch‘ der Bergpredigt seine heilsgeschichtliche Parallele in dem ‚Gedenket nicht des Früheren‘ des Deuteronesaja (Jes 43,18)?« (str. 434).

²¹ Gl. R. Bultmann, »Weissagung und Erfüllung«, v: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen ⁵1968, 167: »Von der Erfüllung aus wird Weissagung erst als solche erkannt!« G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin—New York 1972, 14: »In der Typologie wird... eine frühere Gestalt oder Gegebenheit der Vergangenheit nachträglich und rückblickend auf etwas Gegenwärtiges und schon Bekanntes bezogen.« Str. 15: »Es ist nicht voraus blickend angekündigt worden, sondern lässt sich nur rückblickend feststellen.« Gl. tudi L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 384: »Die typologische Auswertung des AT ist keine exegetische Methode, wohl aber eine klar definierte Betrachtungsweise, die meditativ angewendet wird: Vom Christusgeschehen aus zurückblickend, nimmt Paulus in atl. Personen, Einrichtungen oder Vorgängen ankündigende Vorausdarstellungen von Gottes Handeln in der Endzeit wahr.«

V primeri z R. Bultmannom G. Fohrer ne govori o nesmislu tipologije, ker v obeh zavezah upošteva ne le eshatološko, ampak tudi zgodovinsko stran osnovnih dveh teoloških pojmov »Gottesherrschaft« in »Gottesgemeinschaft«. Zato lahko v sklepu svoje znamenite knjige (str. 275) popolnoma v smislu kontinuitete zgodovine iz stare v novo zavezo pravi, da si stara in nova zaveza nista v odnosu obljube in izpolnitve, tudi ne v Bultmannovem smislu poloma in uresničitve, ampak v odnosu začetka in nadaljevanja (Beginn und Fortsetzung).

hkrali zgodovinska in nadzgodovinska resničnost, lahko te pojme obrne nase in jim da le bolj izrazit eshatološki pomen, ne da bi s tem zmanjšal vrednost in pomembnost totranske zgodovine. Ta dobi svoje potrdilo prav v učlovečenju svojega Stvarnika.²²

Ker novozavezni teologi Jezusa v istem smislu razumejo stvarnika in gospodarja vse zgodovine kakor Očeta, lahko brez pretiravanja in popačenja v njem vidijo uresničitev vsebine vseh starozaveznih podob, ki sicer nedoločno napovedujejo prihodnja božja dela. Vsa zgodovina je v Kristusu dosegla svojo pravo razlago in je s tem obenem odprla nove vidike prihodnosti. Kristus v sebi združi vsebino vseh starozaveznih podob, ki niso v nasprotju z vsebino njegove Osebe in jih obenem tudi daleč presega. Starozavezne obljube so vse zgodovinsko pogojene in to pogojenost tudi ohranijo. Toda novozavezni pisatelji v vseh odkrivajo usmerjenost v edino počelo zgodovine, ki jim jamči nepretrganost in jim daje trajno vrednost.²³

Univerzalnost novozaveznih pojmov »božje kraljestvo«, »božja pravičnost«, »luč«, »pot, resnica in življenje« ipd. presega vse predstave starozaveznega pojma »božje kraljestvo«. Prav tako vse izkustvo o zgodovinskem Jezusu iz Nazareta. V teh pojmi je univerzalnost o Bogu stvarniku in odrešeniku dosegla zadnje možne meje. Stopnjevanje zdaj ni več možno. Filozofsko-teološko so izčrpane vse možnosti kvalitativnega spoznanja o Bogu. Razodetje o Bogu je zdaj res doseglo vrh in sklep. Novozavezni kanton je upravičeno sklenjen. Nobeno novo razodetje ne more več posredovati novega, višjega spoznanja o Bogu. Ker velja Kristus za univerzalno počelo stvarjenja in odrešenja za vse človeštvo in za vse vesoljstvo, nova zgodovinska obdobja odslej le zase odkrivajo že razodeto božjo resničnost. Na-

²² R. Bultmann, »Weissagung und Erfüllung«, v: *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1968, 162—186, zlasti 183—186, razveljavlja zgodovinsko značilnost nove zaveze s pretiranim poudarkom diametralne razlike med starozaveznim in novozaveznim pojmovanjem osnovnih teoloških pojmov, kot so pojmi zaveza, božje kraljestvo in božje ljudstvo. V stari zavezi so ti pojmi totransko-zgodovinski, v novi pa eshatološki, se pravi nadzgodovinski. Neposrečeno poudarja, da stara in nova zaveza nista v odnosu obljube in izpolnitve, ampak v odnosu poloma (Scheitern) in uresničitve. R. Bultmann očitno preveč enači kontingentnost zgodovine in človekovo nemoč, da bi sam dosegel pravičnost pred Bogom, ter suveren božji načrt z zgodovino, ki je v bistvu neodvisen od človekovih zmogljivosti. Kontinuiteta zgodovine se ob Kristusovem nastopu končno ne kaže le v tem, da Kristus človeštvo spravi z Očetom, ampak bolj tako, da razodeva stvarjenjsko božjo premoč nad silami zla in nad zadnjim sovražnikom, ki je smrt. Kristus hoče človeka privedi do cilja, ki je zanj določen v univerzalnem božjem načrtu od začetka.

²³ O. Cullmann se upravičeno zavzema za mnogokrat diskvalificiran pojem »Heilsgeschichte« v novi zavezi. Prepričljivo zavrača očitke, da prestopa meje eksegetične metode, češ da v eksegezo vnaša dogmatični pojem »Heilsgeschichte« in filozofski pojem linearnega časa. Prim. njegov predgovor k 3. izd. knjige *Christus und die Zeit*, Zürich 1962, 9—27, in knjigo *Heil als Geschichte*, Tübingen 1967. Pričevanje o božjih delih v zgodovini od začetka do konca predpostavlja realen časovni okvir ali linearnost časa. Posrečena je njegova misel, da je odrešenjska zgodovina obeh zavez »Kontinuität und Veränderung«, oziroma »Veränderung in der Kontinuität«. Gl. *Heil als Geschichte*, 105.

daljnje iskanje božje podobe je lahko le razlaganje že razodete božje univerzalnosti in življenje iz njene polnosti.²⁴

Prava kristološka interpretacija in življenje iz spoznanja o Jezusu iz Nazareta povezuje dva bistvena vidika novozaveznega sporočila. Prvi vidik je nadzgodovinski, vstali in na Očetovo desnico povišani Kristus, ki mu je podvržena vsa zgodovina. Drugi vidik je Jezus iz Nazareta, ki je hodil po palestinskih tleh in je prinašal blagovest ubogim, zavrženim, grešnikom. Šele oba vidika skupaj sestavljata univerzalnost in edinstvenost svetopisemskega pojma »božjega kraljestva«. Vstali in poveljani Kristus je univerzalen, ker je nadzgodovinsko počelo božjega kraljestva. Učlovečeni Kristus je s svojim življenjem in naukom, ki velja brez izjeme vsem ljudem, predvsem tistim, ki jih sistemi odrivajo iz svoje srede, do skrajnih možnosti uresničil božje kraljestvo na zemlji. Iz te dvojnosti v enosti izhaja najbolj značilna kristološka oznaka: »To je moja zapoved, da se med seboj ljubite, kakor sem jaz vas ljubil. Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo za svoje prijatelje da svoje življenje« (Jan 15,12—13).

V Kristusu je razodetje skrajne božje presežnosti in skrajne božje bližine doseglo neprekosljivi višek. Nova zaveza v Kristusovi krvi je zaveza, v katero so se stekle vse pretekle podobe nove zaveze, a sama vedno ostane nova. Ta nova zaveza je uresničitev in možnost vseh preteklih, sedanjih in prihodnjih modelov človeškega življenja iz božje resničnosti. Tovrstno zgodovinsko in nadzgodovinsko izkustvo o Jezusu je apostola Pavla vodilo do izpovedi iz življenjske predanosti: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1,12). In Cerkev, ki živi iz istega izkustva, spoznava, da je »v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notrajno zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu.«²⁵

IV. Svetopisemska dediščina in Tomaž Akvinski

Danes v Tomaževih delih pogrešamo ne le sistematičen traktat, ki bi lahko veljal kot filozofija oziroma teologija zgodovine, ampak tudi temu ustrezne pojme, kakor je npr. pojem »odrešenijska zgodovina«. Vendar vse kaže, da je vsa Tomaževa teologija zgrajena na svetopisemskem načelu zgodovinskega božjega razodevanja. Osnova Tomaževe teologije je svetopisemsko načelo, da je Bog začetek in konec vsega bivajočega — *principium rerum et finis earum*.²⁶

²⁴ Prim. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 270: »Die Heilsgeschichte selbst geht, allerdings nur noch als Entfaltung des Christusgeschehens, weiter, aber die durch Ereignis und Deutung gebotene Offenbarung über den göttlichen Plan, nach dem sich die Heilsgeschichte entwickelt hat und weiter bis zum Ende entwickeln wird, ist abgeschlossen«.

²⁵ *Dogmatična konstitucija o Cerkvi*, čl. 1.

²⁶ Gl. *Summa Theol.*, I, qu. 2, prol.; I, qu. 1, a. 7, sed c.

To načelo Tomaž razvija v dvojnem smislu: načelno in z vidika dejanskosti stvarjenja, oziroma dejanskosti zgodovine med začetkom in koncem. Tomaž zelo pogosto razlaga načelo vzročnosti in zdržema poudarja ne le izvor vsega iz stvarjenjskega počela, temveč prav tako vračanje vsega v stvarjenjski izvor.²⁷ Tako je hočeš nočeš postal značilen po cikličnem pojmovanju vsega kontingentnega, kar vsaj na videz nasprotuje svetopisemskemu progresivnemu pojmovanju zgodovine in časa. Med začetkom in koncem, med Alfa in Omega, Tomaž ne vidi nobenega napredka: *Finis rerum respondet principio: Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem.*²⁸ Dalje: *Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium.*²⁹ In končno: *Ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut coniungatur suo principio: unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem.*³⁰

Tomaževo strogo ciklično pojmovanje načela vzročnosti vendarle samo na videz nasprotuje svetopisemskemu zgodovinskemu pojmovanju Boga, človeka in sveta. Svetopisemski teologi se sicer ne spuščajo v podobne spekulacije, vendar dajejo vso podlago za sklepanje, da se ustvarjene reči z istim bistvom vračajo k svojemu smotru in izvoru, s katerim so izšle iz njega. Ničesar ne prinesejo s seboj, kar bi jim ne bilo dano.

Razumljivo je, da izhajanje reči iz stvarjenjskega počela ni nujno enkraten dogodek, marveč je lahko zaporedje zgodovinskih božjih posegov, katerih sklep je bistveno popolnejši kakor začetek. To spoznamo, kakor hitro preidemo iz zgolj načelnega govorjenja o izvoru in smotru reči na dejansko zgodovino vsega ustvarjenega. Ta korak je Tomažu narekovala svetopisemska teologija zgodovine. Zato v bistvu velja kot postulat vere, ki pa ima zadostne razumske razloge. Zgolj opazovanje zunanjega poteka zgodovine je vse preveč parcialne narave in samo po sebi ne more voditi do vseobsegajoče sinteze. Zgolj empirično-izkustveno ni mogoče ugotoviti, da

²⁷ Gl. *Summa Theol.*, I, qu. 63, a. 4; sed c.: *Semper effectus convertitur in suum principium*; IIa IIae, qu. 106, a. 3, sed c.: *Omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur... Deus omnia in se convertit, tamquam omnium causa: semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis*; I, qu. 62, a. 2, ad 3: *Quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum*; *Sent.*, Lib. III, prol.; *Eccl.* 1,7: *Ad locum unde exierunt flumina revertuntur, ut iterum fluant*; Lib. III, dist. 1, qu. 1, a. 3, ad -1: *Universum perficitur in coniunctione ultimi ad primum omnium*; Lib. I, dist. 2, div. text.: *Consideratio huius doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio, in secunda secundum reditum in finem*; Lib. I, dist. 14, qu. 2, a. 2: *In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eodem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur.*

²⁸ *Summa Theol.*, I, qu. 90, a. 3, ad -2.

²⁹ *Contra Gent.*, Lib. II, cap. 46.

³⁰ *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 3, a. 7, ad -2.

reči na poti od izvora do smotra doživijo bistven napredek. Za takšen uvid je potrebna višja duhovna sinteza.

Tomaža je do te višje duhovne sinteze vodila svetopisemska preroška razlaga zgodovine, ki je narekovala celo temeljno zgradbo njegovega temeljnega dela *Summa Theologiae*. Prvi del tega opusa govori o Bogu; drugi del o odnosu razumnih bitij do Boga; tretji o Kristusu, ki je zaradi učlovečenja naša pot k Bogu.³¹ Številni odlični razlagalci Tomaževe Summe Theologiae so poskušali razložiti notranje razmerje med posameznimi deli tega opusa. Med njimi zasledimo precej različne poglede, od kristološkega minimalizma do podreditve vsega Kristusovemu zgodovinskemu in nadzgodovinskemu dejstvu.³² Vse kaže, da je najbolj verodostojna razlaga, po kateri je *Summa Theologiae* zgrajena kot piramida, katere vrh je Kristus, ki velja kot *caput omnium hominum*³³ in *universale principium totius Ecclesiae*.³⁴

Tomaževo periodiziranje celotne odrešenijske zgodovine odločno govori v prid te teze. Tomaž večkrat govori o treh zaporednih obdobjih, v katerih ima Kristus vedno ključni pomen: *tres temporum distinctiones: scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia*,³⁵ *triplex est status: primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria*.³⁶ Dalje govori o *status innocentiae, culpaee, et gloriae*.³⁷ In končno o *consummatio naturae, consummatio gratiae, consummatio gloriae*.³⁸

Ni dvoma, da je Tomažu podobno kakor Pavlu prav spoznanje o edinstvenosti Kristusove milosti narekovalo univerzalno teološko vizijo zgodovine z bistvenim napredkom v razponu med stvarjenjem in poveljanjem. Kristus prinaša bistveno novo kvaliteto. Zato je stara zaveza v odnosu do nove le senca ali podoba.³⁹ Med staro in novo zavezo obstaja časovna in kvalitativna razdalja: *Duae leges distingui possunt secundum quod una propinquius ordinet ad finem, alia vero remotius*.⁴⁰ Kakor za vsako živo bitje samo zase tudi za vso zgodovino velja rast do popolnosti v času: *Non aliquid ad per-*

³¹ Gl. *Summa Theol.*, I, qu. 2, prol.: *Primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*

³² Gl. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, 33–47.

³³ *Summa Theol.*, III, qu. 8, a. 3, sed c.

³⁴ *Summa Theol.*, III, qu. 8, a. 1, ad -3.

³⁵ *Summa Theol.*, IIa IIae, qu. 174, a. 6, sed c.

³⁶ *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 106, a. 4, ad 1.

³⁷ *Summa Theol.*, III, qu. 13, a.3, ad 2.

³⁸ *Summa Theol.*, I, qu. 73, a. 1, ad 1.; gl. tudi III, Suppl., qu. 41, a. 1, ad 3: *Natura humana non est immobilis, sicut divina. Et ideo diversificantur ea quae sunt de iure naturali secundum diversos status et conditiones hominum.*

³⁹ Gl. *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 107, a. 2, sed c.: *Lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum... Lex nova dicitur lex veritatis: lex autem vetus umbrae vel figurae; Ia IIae, qu. 107, a. 1, sed c.: Differentia in motu secundum perfectum et imperfectum; prim. tudi Ia IIae, qu. 107, a. 1, ad 1; Ia IIae, qu. 91, a. 5, ad 2.*

⁴⁰ *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 107, a. 1, sed c.

*fectum adducitur statim a principio, sed quodam temporalis successione ordine: sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir.*⁴¹ Pri tem Tomaž seveda jasno kaže, da je Bog vedno isti. Zato je isti tudi cilj vse zgodovine in med obema zavezama obstaja bistvena notranja povezava: *Lex nova non est alia a lege veteri: quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo; est autem unus Deus et novi et veteris testamenti.*⁴²

Istost Boga obeh zavez, a zaradi Kristusovega učlovečenja edinstvenost in univerzalnost nove zaveze je ključnega pomena za razumevanje nekaterih temeljnih vidikov Tomaževe teologije, zlasti glede vprašanja svobodnosti ali nujnosti stvarjenja. Kristusovo učlovečenje je sad svobodne božje ljubezni do človeštva. Zato tudi stvarjenja, ki je podrejeno temu dogodku, ne moremo razumeti drugače kakor sad svobodne božje odločitve. Bog ničesar ne stori iz nuje. V odnosu do kontingentnosti, do zgodovine, ki ima svoj izvor v božji absolutnosti, ne moremo in ne smemo govoriti o nujnosti, temveč le o primernosti. *Convenientissimo tempore Deus est incarnatus.*⁴³ Kakor je Bog zaradi svoje dobrote ustvaril svet, tako je bilo primerno, da si je privzel ustvarjeno naravo za odrešenje človeškega rodu.⁴⁴ Svetopisemski temeljni glasovi o svobodni božji ljubezni, ki v zgodovini gradi neporušno zavezo med Bogom in človekom, so v Tomaževi teologiji zgodovine dobili vso veljavo.

Sklep

Božja svoboda je ključ, s katerim je Tomaž Akvinski za toliko drugimi odprl vrata v prostrano obzorje svetopisemske odrešitjske zgodovine. Spoznanji o svobodni božji odločitvi, da ustvari svet ter o božjem sklepu, da s človekom vzdržuje življenjsko zvezno razmerje in vodi zgodovino do določenega cilja, sta v zavesti Hebrejcev oblikovali zgodovino med začetkom in koncem. Ta zavest je človeštvo začela osvobajati magije, mitologije in popolnega determinizma.

To spoznanje je dialektika med skrajno božjo presežnostjo in med skrajno bližino. Zato po eni strani poteka v znamenju protesta proti vsakemu zgodovinskemu in teološkemu pozitivizmu, proti vsaki pretirani konkretizaciji in materializaciji poteka dogodkov, po drugi strani pa proti vsaki enostranski abstrakciji.

⁴¹ *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 106, a. 3, sed c.

⁴² *Summa Theol.*, Ia IIae, qu. 107, a. 1, sed c.

⁴³ *Summa Theol.*, III, qu. 1, a. 5, sed c.

⁴⁴ Gl. *Summa Theol.*, III, qu. 1, a. 1, ad 3: *Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis, incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas... Et ideo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et poenaltitati subiectam; prim. tudi Ia IIae, prol.: ... De Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem.*

Karl Jaspers pravi v svoji *Metafiziki*: »Narava je nemočna, ker nima cilja; njeno končno gospostvo v času je zgolj trajanje in kot takšno izraz njene nemoči. Zgodovina je empirično nemočna, ker jo prevladuje narava in ji določa konec v času; toda ta nemoč je izraz njene moči kot zgodovinskega pojava transcendence v eksistencah. Narava je močna, ker v vsem času obstaja in vendar ne biva; zgodovina je močna, ker v času izginja in vendar biva.«⁴⁵

Da, zgodovina v pravem pomenu besede je zgodovina eksistence, božje in človeške. Priča smo izginotju civilizacij. Svetopisemski pričevalci, tudi Jezus iz Nazareta, so preteklost. Odrešenjska zgodovina izginja v času, pa vendarle biva kot človekova najbolj trdna prihodnost, ker je povzeta v nadčasovno božjo eksistenco. Odrešenjska zgodovina je pričevalka najvišje sinteze duha. Zato jo lahko zaobjame le tisti, ki se je povzpel iz znanstvenega in teološkega pozitivizma v nadempirični svet, ki pa s svojimi temelji sega v dno človekove duhovne biti. Zaobjeti to sintezo pomeni videti jo z nevidnimi očmi Joba po razodetju Boga stvarnika: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko« (Job 42,5; Prim. 1 Sam 16,7; Iz 11,3; Ps 44,2; 48,9). To je tista »nova vrsta spoznanja«, ki je mnogo več kakor izkustvo pozitivnega, več kakor razglabljanje o nadempiričnem. To je spoznanje, ki je vredno imena »vera«.

Povzetek: Jože Krašovec, Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem

Avtor razprave kritično presoja nasprotja med zagovorniki odrešenjske zgodovine in eksistencialne interpretacije v sodobni eksegezi. Nasprotja poskuša premostiti s temeljno študijo o svetopisemski teologiji zgodovine. Staro- in novozavežno sporočilo je v resnici kerigmatično, eksistencialno. Za izhodišče mu služi sedanje izkustvo o božjem delovanju v zgodovini in o sedanjem razmerju božjega ljudstva do Boga. Vendar kerigma vedno izhaja iz temeljnih hebrejskih spoznanj o nepretirnosti zgodovine pod božjim vodstvom od stvarjenja sveta do dovršitve vsega ustvarjenega pri Bogu. Ta temeljna hebrejska spoznanja so sad božjega razodetja in intenzivnega razglabljanja svetopisemskih teologov. Tomaž Akvinski je svoje teološko delo zgradil na svetopisemskih temeljih teologije zgodovine in je s sintetičnim duhom prispeval pomemben delež k razumevanju svetopisemskih teoloških osnov.

Zusammenfassung: Jože Krašovec, Heilsgeschichte zwischen Erfahrung und Reflexion

Der Aufsatz ist eine kritische Beurteilung der Gegensätze, die in der zeitgenössischen Exegese zwischen den Vertretern der Heilsgeschichte und der existenzialen Interpretation herrschen. Die Gegensätze werden hier durch eine grundlegende Studie

⁴⁵ Gl. *Philosophie* III, Berlin-Göttingen-Heidelberg 31966, 184.

⁴⁶ Prim. S. R. Driver-G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburg 1971, 348, 372.

der biblischen Theologie der Geschichte überwunden. Die Botschaft des AT und des NT ist tatsächlich kerygmatisch, existenziell. Als Ausgangspunkt dient ihr die gegenwärtige Erfahrung vom Wirken Gottes in der Geschichte und vom gegenwärtigen Verhältnis des Volkes Gottes zu seinem Gott. Das biblische Kerygma beruht jedoch auf den grundlegenden Erkenntnissen von der Kontinuität der Geschichte unter der Führung Gottes von der Erschaffung der Welt an bis zur Vollendung der Schöpfung bei Gott. Diese grundlegenden hebräischen Erkenntnisse sind als Frucht der Offenbarung sowie einer intensiven Reflexion der hebräischen Theologen zu verstehen. Thomas von Aquin hat sein theologisches Werk auf der biblischen Grundlage der Theologie der Geschichte aufgebaut. Mit seinem synthetischen Geist hat er einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der biblischen theologischen Grundthesen geliefert.

Résumé: Jože Krašovec, L'histoire du salut entre l'expérience vécue et la réflexion

L'auteur de la présente étude essaie de se prononcer sur les antagonismes entre les tenants de l'Écriture Sainte comme histoire du salut et ceux qui plaident pour une interprétation existentielle. Il s'appuie sur la Théologie de l'histoire telle qu'elle ressortit de la Bible. Le message biblique, tant dans l'ancien que dans le nouveau Testament, est en réalité kérygmatic et existentiel, partant toujours de l'expérience actuelle de Dieu dans les événements. Mais l'origine du kérygme est dans l'idée hébraïque du caractère ininterrompu de l'histoire, de la création jusqu'à la consommation finale. Cette idée maîtresse est le fruit de la révélation divine et de la réflexion approfondie des théologiens hébreux. Saint Thomas d'Aquin a bâti son système théologique sur les bases d'une Théologie biblique de l'histoire, contribuant à la compréhension des fondements théologiques de l'Écriture Sainte.

Raško Valenčič

Župnija — skupnost občestev

Uvod

Župnija postaja predmet vse bolj številnih pastoralno-teoloških in socioloških razprav. Vsako leto izide na desetine monografij in razprav o tem vprašanju.¹ Od leta 1961 si sledijo na vsaki dve leti »evropski pogovori o župniji«.² Vedno več je raznih zborovanj in kongresov na nacionalni ravni, ki pretresajo to vprašanje.³

Kje so razlogi za to naraščajoče zanimanje za župnijo? Koncil je na nekaj mestih sicer spregovoril tudi o župniji, toda podrobneje se s tem vprašanjem ni ukvarjal.⁴ Govoril je o delni, krajevni Cerkvi (škofiji) ter njenem pomenu in mestu v vesoljni Cerkvi; o župniji govori le med vrsticami.

Raizskave kažejo, da je župnija kot ustanova v krizi. Drugače rečeno: splošno krizo vseh vrst svetnih in cerkvenih ustanov, krizo vere, verskega življenja, duhovniške in redovniške indentitete... občuti tudi župnija. Ni

* Razprava je le nekoliko spremenjeno in dopolnjeno predavanje, ki ga je imel avtor na 9. tednu za izpopolnjevanje katehetov na Mirenskem Gradu (od 5. do 9. februarja 1979). Teden je imel naslov: Naravni prostor ali okolje kateheze je krščanska skupnost.

¹ Prim. V. Bo, *Parrochia tra passato e futuro*, Assisi (Cittadella editrice) 1979, 190—198. Navajam nekatera važnejša dela o župniji: C. Floristan, *La Paroisse, communauté eucharistique. Essai d'une théologie pastorale de la Paroisse*, Paris 1963; C. Dillenschneider, *La paroisse et son curé dans le mystère de l'Eglise*, Paris 1965; A. Mazzoli, *La pastorale della parrocchia moderna*, Brescia 1965; A. Mazzoleni, *La parrocchia nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Napoli 1969; isti, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, Roma 1-21973, ³1977; isti, *L'evangelizzazione nella comunità parrocchiale*, Alba 1975; revije: *Presenza pastorale* (Roma), Concilium in druge.

² Akta pogovorov izdaja Edizioni Dehoniane (Bologna).

³ Dunajski pastoralni tečaj l. 1976 je obravnaval vprašanje župnije pod vidikom »Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet« (Wien-Freiburg-Basel 1977); XXVIII. italijanski teden za pastoralno posodobitev pa je imel naslov »Comunità cristiana, parrocchia e territorio« (Napoli-Roma-Andria 1978).

⁴ Prim. Š 30, 32; B 42; L 10, 42; C 26.

brez razloga vprašanje, katera kriza je pravzaprav prvotna in vzrok drugih kriz. Nekateri ostro napadajo župnijo in jo imajo za preživelo ustanovo, medtem ko jo drugi še vedno ne le sprejemajo in branijo, marveč si prizadevajo za njeno prenovitev.⁵ »Klasična« župnija ima vse manj zagovornikov. Tudi med verniki so si mnenja kaj različna: od oporečnikov župnije, ki se združujejo po kakšnem drugem načelu (npr. spontanosti, elitizma), prek tistih, ki spoznavajo nujnost kakšne ustanove in jo zato sprejemajo kot prostor svojega verskega življenja in udejstvovanja, do vernikov, ki si tega vprašanja niti ne zastavljajo, ker to presega njihovo obzorje.

Najtežje breme vsekakor občutijo duhovniki in drugi pastoralni delavci, ki jim je naložena neposredna skrb za župnijo in njeno rast, a spoznavajo, da sedanja župnija ni taka, kot jo narekujejo potrebe in zato tudi ne izpolnjuje poslanstva, kakor bi ga v sedanjem času morala, vendar si brez nje pastoralnega dela ne znajo predstavljati.

Zahodnoevropske dežele so že pred nami spoznale vso zapleteno problematiko današnje župnije in jo skušale tudi rešiti. Pri nas se šele v zadnjem času začnemo ukvarjati s tem vprašanjem, ker ga občutimo kot *naše* pastoralno vprašanje.⁶ Moremo celo ugotoviti, da nam je najhujše bilo prizaneseno, kajti mnogi vidiki so danes bolj jasni kot pred desetimi leti in iz izkustev drugih se že moremo učiti, ne da bi nam bilo treba prehoditi vso dolgo pot, kakor so jo morali drugi. Prvotno navdušenje za tako imenovane »bazične skupine« se je že poleglo, v ospredje pa prihaja bolj stvarno in celovito gledanje: skupine niso alternativa župnije, marveč izraz nujnosti pastoralnega pluralizma, znamenje časa in zato sestavni (integralni) del župnije, ki jo terja sedanji čas.

I. DROBCI IZ ZGODOVINE ŽUPNIJE

V svoji skoraj dvatisočletni zgodovini župnija ni bila edina in izključna nosilka pastoralne dejavnosti v Cerkvi. Bogata in razgibana zgodovina župnije dokazuje, da se nekatera vprašanja odnosov župnije do drugih ustanov in obratno od časa do časa ponavljajo.

V prvih štirih stoletjih se škofija istoveti z mestom in njegovim ozemljem. Znotraj škofije ni nobene druge juridične in teritorialne delitve. Škof

⁵ Župnijo zlasti ostro napada J. Comblin, *Teologia della città*, Assisi 1971; med zagovorniki pa je tudi K. Rahner, *Il principio parrocchiale*, v: *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1969.

⁶ Prim. J. Rajhman, *Vizija neke pastorale*, v: BV 35 (1975) 156—164; R. Valenčič, *Nova podoba krščanskega občestva*, v: BV 36 (1976) 15—34; B. Ravbar, *Pastirsko delo v mestnih župnijah danes* (referat, rokopis, Koper 1976, 1—20 strani); Z. B. Šagi, *Župa nosilac pastoralnog rada*, v: *Svesci-Communio* 30, 1977, 101—104; Tajništvo škofijskega pastoralnega sveta (Ljubljana) pa je pripravilo osnutek teksta »Župnija«, Ljubljana 1978, 1—38 strani (rokopis).

je edini voditelj svojih vernikov in predstojnik bogoslužja, zlasti evharističnega. Pri oznanjevanju in bogoslužju so mu v pomoč prezbiterji in diakoni. Ker pa so kristjani živeli tudi zunaj mest, so se tam sčasoma oblikovale krščanske skupnosti, ki so jih v imenu škofa oskrbovali prezbiterji. Novo nastajajoče skupnosti se oblikujejo predvsem kot evharistične in ne kot juridične ali teritorialne skupnosti. Naloga duhovnikov je bila oznanjevanje evangelija in opravljanje bogoslužja. Čeprav skupnosti postajajo vedno bolj samostojne, obstaja dolžnost, da verniki za večje praznike prihajajo v mesto k škofovi maši (za božič, razglasenje, veliko noč, binkošti, nekatere praznike svetnikov); škofu tudi ostane pravica, da krščuje katehume in sprejema spokornike v cerkveno skupnost.

Proti koncu IV. stoletja se že kažejo prvi obrisi župnije kot ustanove. S tem se začno tudi prve težave, ki jo povzročajo tako svetne oblasti kot tudi cerkveni ljudje. Plemstvo je po svoji izbiri in volji zidalo cerkve (kapele) bodisi v mestih bodisi na podeželju, kjer so imeli posestva in letne rezidence. Bogoslužje v njih so zaupali duhovnikom, ki so jih sami izbrali. Menihi in meniški redovi pa so mnogokrat urejali versko življenje mimo škofa ter begali ljudi z raznimi pobožnostmi in nevsakdanjimi asketičnimi vajami. Teh primerov seveda ni mogoče posploševati, saj je znano, da so ravno menihi imeli izredno pozitiven vpliv na ljudi, da so bila njihova bivališča središče evangelizacije in verskega poglobljanja.

Karolinška reforma globoko poseže v življenje župnije. Vedno bolj se namreč uveljavljajo fevdalni, posestniški in juridični odnosi. Župnika izbira fevdalni gospod, zlasti če je župnija nastala ob cerkvi, ki jo je dal sezidati sam ali njegovi predniki. Fevdalni odnosi se prenašajo tudi na vernike. Le-ti pogosto postanejo odvisni od župnika ne le v verskih, marveč tudi v svetnih zadevah. Župnik postaja vedno bolj nadzornik vsega življenja: osebnega in javnega, življenja posameznika in skupnosti. Ti odnosi niso v prid pravi religioznosti in zavesti pripadnosti krščanski skupnosti, saj zavest skupnosti blede in izginja. V tej premoči župnikove juridične pristojnosti nad verniki ni prostora za delovanje menihov, čeprav ti hočejo opravljati svoje poslanstvo.

Najbolj so bili pri tem prikrajšani verniki. Zato so se sčasoma začele uveljavljati razne oblike združenj (bratovščine) in skupnega življenja kot odmev na razosebljajoče odnose med ljudmi, zlasti med višjimi in nižjimi, in kot izraz iskanja pristnega krščanskega življenja po vzoru prve Cerkve. To iskanje in življenje zunaj tedaj priznanih oblik cerkvenega življenja (npr. pridiganje na trgih in po ulicah, razne ljudske pobožnosti ipd.) je mnoge poskuse zavedlo na negotova in nevarna tla, pripravljena za nenavadne in nevsakdanje oblike verskega izživljanja, zato je Cerkev mnoge poskuse obsodila in jih preganjala (npr. katarane, valdožane, bičarje ipd.).

Nastop beraških redov je prinesel Cerkvi osvežitev, toda ne brez odkritih nasprotovanj škofov in duhovnikov, ki jim je bila župnija edini za-

koniti dejavnik pastoracije. Beraški redovi so se posvečali predvsem potujočemu oznanjevanju ljudskim množicam. Ustanavljali so tretje redove in vernike duhovno oskrbovali mimo župnije. Nasprotovanja so se kmalu prenesla tudi na teološko področje. Nekateri znani teologi (npr. sv. Tomaž Akvinski, sv. Bonaventura) so zavzeto branili pravice redov, drugi so zagovarjali božjepravni izvor župnije (Gerson, Rihter).

V istem času so se uveljavile tudi razne bratovščine s specifičnimi nalogami: skrb za bolnike, zapuščene ipd. Člani teh bratovščin so se združevali svobodno, imeli so svoja pravila in vodstvo mimo župnije. Njihov vpliv je bil viden tako na socialnem kot na verskem področju. S svojim delovanjem so dokazali, da je mogoče uspešno delovati v prid Cerkve in družbe tudi zunaj zakonitih (obstoječih) cerkvenih struktur.

Tridentinski cerkveni zbor je s svojimi določbami začrtal razvojno pot župnije za dolga stoletja, vse do današnjega dne. Poudaril je dolžnost škofov, da razdelijo svoje škofije na manjše in učinkovite enote, to je na župnije. Prav tako naj razdelijo večje župnije. Župnik je strogo dolžan držati rezidenco in poznati svoje župljane, za katere je odgovoren pred Bogom. Njegova dolžnost je poučevati otroke in odrasle, zlasti versko nepoučene, skrbeti za mladino, bolnike, reveže in umirajoče, podeljevati zakramente in zakramentale. Župnija mora imeti določeno ozemlje, da je tako vsakomur znano, kdo mora zanj skrbeti in komu verniki pripadajo. Glede delovanja redovnikov je poudarjeno, naj delujejo v soglasju s krajevnim škofom, tako da pastoralnih dejavnosti župnije ne bodo zavirali, temveč jih podpirali.

V stoletjih po tridentinskem cerkvenem zboru so nastali novi redovi in kongregacije, ki so se posvetili predvsem oznanjevanju evangelija med najbolj revnimi, neukimi in zapuščenimi. To nalogo so izpolnjevali v okviru in v soglasju z župnijo, včasih tudi v nasprotju z njo. Vendar je mogoče ugotoviti, da so se razni redovi in kongregacije zelo uspešno vključile v župnijsko pastoracijo in prispevale velik delež k splošni verski prenovi, npr. z ljudskimi misijoni (jezuiti, lazaristi, redemptoristi) in s specializiranim pastoralnim delom (skrb za mladino pri salezijancih).

V našem času se je med vojnama najprej uveljavila katoliška akcija, ki je delovala v tesni povezavi z župnijo, v zadnjih desetletjih pa nastajajo najrazličnejše skupine tudi verske narave in postavljajo tako vesoljno kot krajevno Cerkev, zato tudi župnijo pred vprašanje, kako z ene strani sprejeti nastajanje teh skupin in kako jih vključiti v pastoralno delo, z druge strani pa, kako jim pomagati, da bodo dosegle cilje, zaradi katerih so nastale.⁷

⁷ Prim. A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 16—22; V. Bo, *Parrocchia tra passato e futuro*, 9—37; F. Houtart-E. Niermann, *Parrocchia, parroco*, v: *Sacramentum mundi VI*, Brescia (Morcelliana) 1976, col. 127—129.

II. ŽUPNIJA V ISKANJU SVOJE IDENTITETE

Sedanja podoba župnije ni istovetna z župnijo pretekle dobe, čeprav ji radi očitamo zastarelost, okostenelost in neustreznost njenih struktur za izpolnjevanje poslanstva v sedanjem času. Zgodovina potrjuje, da se je župnija v preteklih dobah znala prilagoditi potrebam časa. Pomislimo na prenovo župnije v času tridentinskega cerkvenega zbora. Čeprav je bila ta prenova, kakor danes sodimo, v marsičem pretirano juridična, se je vendar izkazala za pastoralno učinkovito. Reforme Jožefa II. so dokaz, kako je celó svetno vmešavanje v cerkvene zadeve imelo tudi pozitivne posledice. Zastavlja se vprašanje, ali bo župnija tudi danes našla svojo identiteto, to je upravičenost in nujnost obstoja znotraj Cerkve in sredi sveta.

1. V čem je kriza identitete župnije?

Kriza (stiska) župnije pomeni, da je župnija v prelomnem času; staro izginja in ne ustreza več sedanjim potrebam, novo pa se še ni izoblikovalo tako, da bi dajalo trdnost in izražalo jasnost. Kakor se sicer župnija mora rešiti navlake preteklosti, ki jo ovira pri njenem sedanjem uveljavljanju, tako je še važnejše, da spozna svojo pot v prihodnost.

Preden se ustavimo pri nekaterih vidnejših znamenjih krize župnije, si prikličimo v spomin preobrazbo sveta in vsega življenja v zadnjih desetletjih. Znanstveni in tehnični napredek je sprožil industrializacijo najprej v posameznih deželah, kasneje po vsem svetu. Industrializacija je bila v naših razmerah po vojni zelo hitra in marsikdaj nasilna. Ljudje nanjo psihološko niso bili pripravljeni, zato so mnogi izgubili usmeritev v duhovne, tudi religiozne vrednote. Industrializacija je terjala nastajanje novih in naraščanje dosedanjih mest, kamor se je stekala delovna sila s podeželja. Geografski mobilnosti se je pridružila še socialna, ki je omogočala ljudem dostop do višje izobrazbe, službe, spreminjanje statusa in vloge ipd.

Toda pomembnejše od zunanjih so notranje spremembe v človekovi zavesti in v družbenih odnosih. Vedno bolj se uveljavlja demokratičnost kot posledica človekovega zavestnega hotenja in iskanja novih družbenih odnosov. Pluralizem je zajel vsa področja človekovega življenja: politično, kulturno, ekonomsko, religiozno itd. Sekularizacija, ki je bila prvotno v tem, da je odtegovala Cerkvi področja, ki ji ne pripadajo, in je bila v tem povsem zakonit proces, se je nadaljevala v sekularizem, z drugo besedo, v ateizem. Možnosti, ki jih daje današnje življenje, silijo človeka v potrošništvo. Naraščajoči prosti čas postaja čedalje pomembnejši dejavnik pri oblikovanju človekovega življenja.⁸

⁸ Prim. F. Houtart-E. Niermann, n. d., 129—130.

V reko teh dogajanj stopa in je v njej župnija polpretekle in sedanje dobe. Na svoji koži doživlja vplive dogajanj v družbi. Kakor vesoljna Cerkev, tako tudi župnija doživlja »veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi« (CS 1). Zastavljamo pa si vprašanje: ali na vse to tudi daje svoj odgovor in kakšen je ta odgovor?

a) Župnija se je vsaj v našem času izkazala kot dokaj *neprilagodljiva in negibljiva* ustanova. To zlasti velja za slovensko župnijo. V novih razmerah, ki cerkvenemu in verskemu življenju niso bile naklonjene, se je zaprla v geto in živela svoje življenje, odmaknjena od vsakdanjega dogajanja. Takó se je ustvaril dvotirni sistem, v katerega sta razpeta slovenski duhovnik in vernik. Zaradi neprilagodljivosti je naša župnija bolj ohranjevalka tradicije kot ustvarjalka novega in usmerjevalka vernikov v pristnejše versko življenje. Tako si npr. demokratičnost v odnosih duhovnik in vernik težko utira pot; resnica o Cerkvi kot božjem ljudstvu ima vse preveč deklarativno naravo, saj tudi tam, kjer se laiki osveščajo, ne dobe ustreznega mesta v Cerkvi; župnija se pred sodobnimi pojavi, npr. urbanizacijo, migracijo, novo mentaliteto ipd., znajde brez moči in ustrezne rešitve.

b) *Kriza evangelizacije*, ki v sedanjem trenutku stopa v ospredje v vsej resničnosti, ima poleg nekaterih drugih primarnih vzrokov (npr. krize družine) začetek v neustrezni in nezadostni župnijski evangelizaciji. Zakramentalizacija, ki ji na splošno župnija posveča veliko pozornost, se izkaže za neučinkovito brez ustrezne evangelizacije. Versko znanje (spoznanje) je pri mnogih sicer krščenih, obhajanih in birmanih, cerkveno poročenih zelo pomanjkljivo, čeprav so imeli ali še imajo možnost za globlje spoznanje verskih resnic. To pomeni, da je v krizi človek kot oznanjevalec in prejemnik oznanila, prav tako tudi sedanja oblika oznanjevanja. Ob naraščajoči sekularizaciji življenja, pluralizmu idej, ateizaciji vsakdanjega življenja pa je potreba po verski izobrazbi toliko večja. Zastavlja se vprašanje: ali ni župnija zatajila svoje poslanstvo s tem, ko sprejema le tiste, ki prihajajo k njej, opustila pa je nalogo *iti k ljudem, iskati ljudi*? Temeljno naročilo evangelizacije je: *pojdite in učite!* (prim. Mt 28,19). Tako pa moremo ugotoviti, da se okrog župnije zbirajo obrobne kategorije ljudi: otroci, starejši, upokojenci . . ., medtem ko ljudi, ki stoje sredi življenja in ga oblikujejo, župnija ne zajame. Še bolj je stanje kričeče, če pomislimo, da je župnija poslana oznanjat evangelij *vsem* ljudem, torej tudi oddaljenim in celo nevernim.

c) *Samozadostnost*, s katero se je nekdanja župnija ponašala, je mimo. V preteklih dobah je župnija zadovoljevala vse (ali skoraj vse) potrebe svojih članov, saj je bila prostor ne le verske, marveč psiho-sociološke in družbene gotovosti tako za duhovnika kot za vernike. Duhovnik je pripadal župnji in župnija duhovniku. Duhovnik je imel v njej eksistencialno gotovost: verniki so ga poslušali in mu sledili kot pastirju (vodniku), kar je rodilo zadoščenost v poklicu in pri delu. Vprašanje je, ali niso mnogi duhovniki, ki so zapustili duhovniško pot, to storili zaradi eksistencialne ne-

zadoščenosti, ki je današnja župnija ni mogla dati? Tudi verniki so imeli v župniji oporo: najprej duhovno, saj je župnija zadovoljevala njihove verske potrebe in hkrati bila edina ustanova, ki je ostala nepremakljiva kljub spremenljivosti svetnih ustanov, potem tudi socialno in ekonomsko, saj jim je pomagala pri vključevanju v družbo in jim v nekaterih primerih dajala tudi ekonomsko gotovost. Ko so gotovosti te vrste prenehale, se je vernik, tudi duhovnik, znašel sam, prepuščen negotovosti in zmedenosti.

Samozadostnost nekdanje župnije se najbolj maščuje v pastoralnem delu, saj današnja župnija ni kos številnim novim nalogam, ki jih terja čas: področno in ekipno delo in sodelovanje, usmerjenost v krajevno in vesoljno Cerkev . . . Danes bolj kot kdajkoli prej župnija išče neko dopolnitev in rešitev znotraj svoje strukture in tudi od zunaj.

č) *Enoličnost (uniformiranost)* življenja župnije ne dopušča, da bi prišle do veljave še druge oblike in metode dela in darovi, ki jih Bog daje posamezniku v prid skupnosti. Raznovrstnost in bogastvo božjih darov pa se kaže v spontanosti, svobodi združevanja in delovanja, v kairisu (milosti), ki je dan posamezniku ali skupini. Dejstvo, da so nekateri verni mimo (izven) Cerkve, da se združujejo v verska občestva mimo obstoječe cerkvene strukture (župnije), sili k razmišljanju, zakaj je tako. Če bi videli v Cerkvi — župniji prostor, kjer bi mogli živeti po svoji veri z drugimi, ne bi ostali zunaj Cerkve ali se združevali mimo obstoječih ustanov.

d) Župnija je po svojem bistvu, kolikor je del krajevne in po njej vesoljne Cerkve, *občestvo* — *communio*. Prva Cerkev je po svoje to tudi bila: po edinosti v veri, po bratski skupnosti in ljubezni, v medsebojni pomoči, v evangeljski zavzetosti za druge, v skupnem obhajanju eharistije in zakramentov . . . Zato je bila sposobna prepričati tedanji svet o pristnosti evangelija. Ali je to sposobna storiti današnja župnija? Kdo se je spreobrnil in našel pot k Bogu zaradi kristjanov, ki smo in kolikor smo člani božjega ljudstva v župniji? Kriza obstoječe ‚kvazi‘ skupnosti je večja, kakor je mogoče sklepati na prvi pogled. Ne samo da marsikdaj med verniki ne obstajajo znamenja ‚koinonije‘, to je nadnaravne povezanosti, marveč tudi zgolj naravne, na človeških temeljih sloneče povezanosti ni in je ne ustvarjamo.

e) *Bogoslužno* življenje župnije je sicer tisto področje, ki trenutno še najbolj teče. Vendar ni neutemeljena nevarnost, da lahko postane neki pastoralni alibi za duhovnike in vernike, ki se zatekajo v to dejavnost brez pravega odmeva v vsakdanjem življenju. Kaj hitro je mogoče zaiti v ritualizem, ki počasi in zanesljivo prazni cerkve in ljudi oddaljuje od vere in Cerkve. Pretirano poudarjanje verske prakse (obisk maše, prejem zakramentov) in zanemarjanje poglobitve osebne vere je eden glavnih vzrokov, da je tudi verska praksa pri nas v zadnjih letih močno nazadovala. Postavlja se vprašanje: ali in koliko obstoječe bogoslužje oblikuje in vzgaja župnijsko skupnost znotraj nje in v odnosu do vesoljne Cerkve in sveta? Odgovor je prej negativen kot pozitiven.

f) Struktura sedanje župnije ima močno naglašeno *administrativno-birokratsko* naravo. To je sicer sociološko in teološko nekoliko utemeljeno. Nedopustno pa je ta vidik postavljati v ospredje in npr. naglašati primat juridične in teritorialne pripadnosti ipd. Takšno ravnanje gotovo ne ustvarja zavesti pripadnosti župniji in Cerkvi kot božjemu ljudstvu. V mnogih ljudeh pa rodi prepričanje, da gre pri vsem tem le za človeški prestiž in zgolj za človeško ustanovo.⁹

Ob naštevanju kriznih znamenj župnije se nam nehote vsiljuje vrašanje: ali nismo župniji naprtili kar preveč krivde in odgovornosti za sedanje stanje? Drži, da je kriza župnije kot ustanove pogojena s krizo družbe, torej s sociološko stvarnostjo, v kateri je župnija nastala in živel v preteklih dobah.¹⁰

2. Pot iz krize

Pri iskanju poti iz krize je zelo dragoceno zgodovinsko dejstvo, da je šla župnija v svoji skoraj dvatisočletni zgodovini skozi najrazličnejše težave, vendar jih je znala uspešno premagati. Prav takó pa je potrebno premisliti, ali nismo krize povzročili ali jo vsaj močno podprli s tem, da o župniji in njenem poslovanju nismo dovolj razmišljali; da smo župnijo tako strukturirali in jo okamenili, da nam je postala neustrezna in pretesna; da smo nekatere možnosti prezrli in zanemarili ipd.

Naj na kratko nakažem možnosti, kako najti izhod iz krize.

a) *Ovrednotenje pastoralnih dejavnosti*, ki jih župnija opravlja. Vsaka prenova (reforma), zato tudi izhod iz krize, ni prvenstveno v uvajanju novega, marveč v ovrednotenju obstoječega. Tudi morebitne novosti je treba vedno postaviti na dosedanje in veljavne temelje. Ovrednotenje obstoječega terja, da preverimo, kako opravljamo oznanjevalno, liturgično in vodstveno službo: ali dolžnosti jemljemo z odgovornostjo in zavzetostjo, ali je pastoralna dejavnost še vedno domena duhovnikov ali pa prihaja do veljave božje ljudstvo, ali so vse pastoralne dejavnosti Cerkve usmerjene v službo svetu ipd. Ovrednotenje obstoječega daje pravo mesto tudi tradiciji, vendar ne takó, da jo le sprejema, marveč preverja, kaj je v njej nenadomestljivo in je zato treba ohraniti, kaj pa lahko brez škode opustimo. Tako pastoracija ohranja ne le nepretrganost (kontinuiteto) s prejšnjim, marveč ji je tudi zagotovljena organska rast.

b) *Novo gledanje na vesoljno in krajevno Cerkev, s tem tudi na župnijo*. Gre za teološko poglobitev, ki jo je nakazal zadnji cerkveni zbor.¹¹ Dose-

⁹ Prim. A. Mazzoleni, n. d., 56—59.

¹⁰ Prim. V. Bo, n. d., 38—97; Razni, *Comunità cristiana, parrocchia e territorio*, 80—82.

¹¹ Prim. zlasti C 26, 28.

danje pojmovanje župnije je temeljilo na Zakoniku cerkvenega prava (prim. kanon 216), ki postavlja v ospredje juridični vidik. Župnija obsega določeno ozemlje, vernike, ki na njem prebivajo, ter cerkev, kjer se verniki zbirajo k bogoslužju. Za vse pa je odgovoren duhovnik-župnik, ki mu je škof zaupal pastoralno skrb. Takšno pojmovanje župnije je sicer pravno zelo jasno, a je s tem izražena bolj omejitev kot pogled v prihodnost, bolj statičnost (trenutno stanje) kot cilj delovanja. Povezava s krajevno Cerkvijo, škofijo, je nakazana predvsem pod juridičnim vidikom: župnija je del škofije, škofije pa naj bodo razdeljene na župnije.¹²

Koncil pristopa k župniji drugače. Župnijo je mogoče razumeti samo v tesni povezavi z vesoljno in krajevno Cerkvijo. Prvi dokument zadnjega koncila pravi, da mora škof »urediti občestva vernikov, med katerimi so najvažnejše župnije; krajevno urejene pod vodstvom župnika, škofovega namestnika; v nekem oziru te predstavljajo po vesoljnem svetu razširjeno vidno Cerkev« (B 42). Drugi dokumenti župnijo imenujejo »krajevno občestvo vernikov« in »del Gospodove črede« (C 28), »določen del škofije« (§ 30) in »nekakšna njena celica« (L 10), »krščanska skupnost« (D 6) ipd. Kot takšna je župnija vključena v krajevno, delno Cerkev (škofijo) in prek nje v vesoljno Cerkev. Cerkev pa je v svojem bistvu »skrivnost«, ki je ni mogoče zajeti v svetne izraze in strukture, zidati in ohraniti s človeško dejavnostjo, saj predstavlja in je Kristus sam, ki živi v svetu in med nami. Kakor krščansko skupnost povezuje vera v Kristusa, tako je isti Kristus počelo edinosti in povezanosti z Bogom in v sami skupnosti. Koncilski nauk o Cerkvi, ki izraža tudi bistvo in poslanstvo župnije, moremo strniti v naslednje misli:

1. Cerkev kot celota in v vseh svojih delih je skrivnost in zakrament (znamenje) božje navzočnosti v svetu;

2. Cerkev kot občestvo (božje ljudstvo) je znamenje dvojne povezanosti v ljubezni, to je ljubezni, s katero Bog ljubi človeka in vse človeštvo, ter ljubezni, ki vlada med ljudmi in je sad božjega delovanja;

3. Cerkev je po svojem bistvu poslanje (missio), ki ga morajo izpolniti tako Cerkev kot celota kot tudi posamezne delne Cerkve in vsi njeni deli, prav tako vsak posameznik po daru, ki ga je prejel. Pri tem gre najprej za izkustvo vere, upanja in ljubezni, ki ga verniki — vsi in posamezni — posredujejo svetu, ne torej le vernim, marveč tudi oddaljenim in nevernim.¹³

Naj le mimogrede omenim, da papeži pokoncilske Cerkve vedno znova poudarjajo vrednost župnije. Pavel VI. je večkrat spregovoril o župniji kot »živi in dejavni navzočnosti Cerkve sredi vernega ljudstva«. ¹⁴ Janez Pavel II. pa pravi, da je župnija »osnovna skupnost božjega ljudstva, kjer je

¹² Prim. ZCP, kan. 216, § 1 in 3.

¹³ Prim. A. Mazzoleni, *La parrocchia al servizio dell'uomo*, v: *Presenza pastorale* 18 (1978) 69.

¹⁴ Tako je izjavil 8. III. 1966 na obisku v župniji La Gran Madre di Dio v Rimu.

Kristus navzoč v škofu in duhovniku« in »živa celica škofijske skupnosti«. ¹⁵

c) *Pluridimenzionalnost (večrazsežnost) župnije, njene strukture in njene delovanja.* Župnija pretekle dobe močno poudarja takó imenovani teritorialni princip. Njegova vsebina ni le juridična (pristojnost, pripadnost, določitev dolžnosti), marveč tudi teološka. Krščanstvo je vera inkarnacije, ker je Kristus s svojim prihodom na svet ne samo človeško telo, marveč tudi čas, prostor, narod, način življenja ipd. Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo, je postavljena v svet in poklicana, da v njem živi in mu prinaša evangelij. Prav tako se Cerkev sama uresničuje v določenih razmerah in tako postaja ‚krajevna‘ Cerkev. Zdi se, da bi bilo ustrežnejše zamenjati juridični pojem teritorija z bibličnim pojmom ‚prostora‘, ki bolje izraža božje-človeško naravo Cerkve, ki je vesoljna in vseobsegajoča stvarnost, uresničuje pa se povsod tam, kjer božje ljudstvo hodi. Če gledamo na teritorij le juridično, se težko izognemo določitvam in omejitvam, če pa nanj gledamo teološko, pomeni sprejem poslanstva in nalog, ki jih je treba v (na) njem izpolniti. ¹⁶

Sociološka dejstva (npr. mobilnost, upadanje identifikacije po teritorialni pripadnosti) nas opozarjajo, da teritorialno načelo vsestransko zgublja nekdanjo vrednost. Tudi na pastoralnem področju. Teritorialno načelo je le sredstvo za doseg višjega cilja, to je rasti božjega kraljestva po Cerkvi v svetu.

Upoštevanje istega cilja narekuje, da v pastoračiji vedno bolj upoštevamo tako imenovano ‚funkcionalno‘ načelo. Uveljavljajo se nove oblike življenja in združevanja med ljudmi. Mnogovrstnost in različnost sedanjega življenja pa narekuje mnogovrstnost in različnost tudi v organizaciji pastoralne dejavnosti. Sedanja župnija terja večjo svobodo v možnostih združevanja in delovanja, večjo prilagodljivost in prožnost, enostavnost v organizaciji, bolj specializirane in skupnostne oblike delovanja nasproti splošnim in individualnim. ¹⁷

Funkcionalno načelo nekoliko upošteva že ZCP, ko predvideva tako imenovane ‚personalne‘ župnije. ¹⁸ Dejstvo je, da danes ljudi bolj povezujejo najrazličnejši osebni in skupni interesi, kot pa npr. jezik, narodnost, obredi ipd. V ospredje stopajo prijateljske vezi, osebno versko ali drugo prepričanje, poklicna in svobodna dejavnost, možnost osebnega uveljavljanja in identifikacije v skupini ipd. Teritorij je pri tem manj pomemben, ker so drugi dejavniki povezanosti močnejši. Zastavlja se vprašanje: Ali ni naloga Cerkve ne samo tolerirati, ampak celo podpirati rast in razvoj novih oblik združevanja? Ali ni dolžnost Cerkve, da je človek tam, kjer ustvarja? Ali

¹⁵ Prim. *Družina* 27 (1978), štev. 45, str. 1.

¹⁶ Prim. Z. B. Šagi, *Župa nosilac pastoralnog rada*, v: *Scesci-Communio* 30, 1977, 103.

¹⁷ Prim. A. Mazzoleni, n. d., 48–49.

¹⁸ ZCP (kan. 216) omenja možnost personalnih župnij glede na jezik, narodnost, posamezne družine ali osebe.

ni znamenje pastoralne kratkovidnosti naglašati le teritorialno načelo in zanemarjati številne nove potrebe in tudi poskuse, ki jih ni mogoče zajeti v dosedanje oblike pastoračije ipd.? Pluralizem sedanjega življenja nujno terja tudi pluralizem pastoralnih institucij, metod in poskusov.

č) *Odprtost župnije navzven in navznoter*. Čeprav smo do tega spoznanja prišli dokaj pozno, celo pod prisilo zunanjih, socioloških dogajanj, je odprtost ena bistvenih značilnosti novega teološkega pojmovanja župnije. Odprtost župnije se uresničuje na različnih ravneh:

1. v odnosu do vesoljne Cerkve, ki v (po) župniji živi in se inkarnira v svet, se po njej uresničuje in zato na neki način vesoljno Cerkev tudi predstavlja;

2. v odnosu do krajevne Cerkve, škofije, katere celica je. Odnos župnije do škofije je analogen odnosu župnika do škofa, kar je treba razumeti predvsem teološko;

3. v odnosu do pastoralnega področja (dekanije ali človeške zone), s katerim ustvarja sociološko in pastoralno enoto, kar more prispevati k enotnejši in učinkovitejši pastoračiji;

4. v odnosu do lastne ‚baze‘, s tem ko sprejema in upošteva pobude, ki iz nje prihajajo, in celo spodbuja nastanek in podpira delovanje raznih združevanj in malih skupin;

5. v odnosu do sveta, saj se mora župnija prav tako kot vesoljna Cerkev zavedati, da ni sama sebi namen, marveč je postavljena za svet kot »nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeštva« (C 1).¹⁹

V nadaljnjem raziskovanju se bom omejil predvsem na odprtost župnije v lastno mikrostrukturo, na medsebojne odnose med obema stvarnostma, župnijo in skupinami, čeprav ne bo mogoče zanemariti odpiranja župnije in skupin v krajevno in vesoljno Cerkev.²⁰

III. ŽUPNIJA — SKUPNOST OBČESTEV

Iskanje poti iz krize, v kateri je današnja župnija, je že nakazalo nekatere rešitve. Med njimi zavzema pomembno mesto nastajanje in delovanje tako imenovanih ‚bazičnih skupin‘. Vendar ne gre le za enostransko gledanje na to vprašanje, kakor da bi bile skupine edine sposobne prenoviti sedanjo

¹⁹ Prim. A. Mazzoleni, n. d., 28—30; R. Valenčič, *Nova podoba krščanskega občestva*, 25—32.

²⁰ Slovensko izrazoslovje glede tako imenovanih ‚skupin‘ oziroma ‚občestev‘ je dokaj neenotno in tudi neustrezno temu, kar hočemo izraziti. Izraz ‚skupina‘ (ali temeljna cerkvena/eklezijska/skupina), kakor ga rabim v razpravi, pomeni: manjše število ljudi (vernikov), ki jih družijo ista vera, skupni cilji in medsebojna ljubezen; hkrati so kot skupina spoznavni tudi drugim. V nekaterih (npr. v naslovu razprave in naslovu III. poglavja) rabim izraz ‚občestvo‘, vendar v pomenu, ki ga ima ‚skupina‘.

župnijo in bi pri tem šlo za enostranski odnos, v katerem je župnija v podrejenem položaju. Gre za to, da tudi skupine potrebujejo osmislitev svojega obstoja in delovanja v nekem širšem okviru. Prav župnija naj bi bila že danes, zlasti pa v prihodnje, *prostor*, v katerem bodo nastajale in imele možnost za pristno evangeljsko življenje in delovanje najrazličnejše cerkvene (eklezijske) skupine, *povezovalka* teh skupin, v kolikor so skupine izraz delovanja božjega Duha, ki deli svoje darove posameznikom in skupnostim. Tako naj bi tudi župnija sama postajala vedno bolj *skupnost občestev* ali *skupin* (*communio communitatum*, *comunione di comunità*).²¹ Bistvo in hkrati naloga vse Cerkve je — biti in postati skupnost. Ali je ta cilj sploh uresničljiv?

Cerkev kot božje ljudstvo živi in raste iz svojega bistva. V njej in po njej živi in deluje sam Kristus. Kar velja za Cerkev kot celoto, velja tudi za njene enote, krajevne Cerkve in župnije kot enote le-te. V nasprotju z definicijo župnije, ki jo daje ZCP in je v njej izraženo predvsem statično gledanje na župnijo, se vedno bolj uveljavlja župnija kot »organska in dinamična skupnost temeljnih cerkvenih skupin (občestev) v krajevni Cerkvi«²² in kot pastoralna enota, »ki oživlja in združuje temeljne cerkvene skupine«.²³ V župniji kot skupnosti temeljnih cerkvenih (eklezijskih) skupin vidijo mnogi prihodnost Cerkve in tudi župnije bodisi za ohranitev obstoječega bodisi za izpolnitev misijonskega poslanstva.²⁴

1. Odnosi med župnijo in temeljnimi cerkvenimi skupinami

Napačno je soditi, da je mogoče istovetiti župnijo s cerkvenimi skupinami in obratno. Pogled v nastajanje skupin pove, da so že od začetka nekatere bolj druge manj povezane z župnijo oziroma krajevno in vesoljno Cerkvijo.

»Apostolska spodbuda o evangelizaciji današnjega sveta« pozna dve vrsti temeljnih cerkvenih občestev (skupin): *znotraj Cerkve in zoper Cerkev*. Prva so tesno povezana s Cerkvijo in njenim življenjem: prizadevajo si za edinost v veri, vero poglobljajo v skupnih iskanjih, gojijo skupno bogoslužje in bratsko povezanost; zavedajo se, da so v sedanjih strukturah odnosi med ljudmi vse preveč površinski, zato si prizadevajo za bolj globoke in bolj osebne odnose; združujejo se ne glede na poklic, dejavnost, starost ali stan in si med seboj pomagajo; mnogim je glavna skrb boj za pravičnost in človeški napredek. *Druga* se združujejo predvsem pod vidikom kritike Cerkve,

²¹ Tako je naslov knjigi, ki so jo napisali J. Capelaro, J. Jimenez in J. J. Mira, *Comunione di comunità. Progetto parrocchia* 1990, Assisi (Cittadella Editrice) 1978.

²² Prim. J. Capelaro idr., n. d., 57.

²³ Prav tam, 55.

²⁴ Prim. K. Rahner, *Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge*, v: *Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet*, 11—30.

njenih struktur in delovanja: čeprav sami nočejo biti zunaj Cerkve, ji vendar toliko nasprotujejo, da je to v škodo Cerkev in njim; sklicujejo se na evangelij, imajo se za karizmatike, zahtevajo temeljite spremembe, vendar ne upoštevajo dovolj tako naravne kot nadnaravne resničnosti, ki jo Cerkev ima.²⁵

Nekateri avtorji²⁶ ugotavljajo večjo raznovrstnost med temeljnimi skupinami, predvsem znotraj Cerkve. Poleg teh, ki delujejo v popolnem soglasju s Cerkvijo, obstajajo še druge, ki hočejo imeti večjo svobodo bodisi glede juridičnih bodisi liturgičnih predpisov; nekatere skupine se ukvarjajo z izrazito političnim in socialnim delom ter hočejo s tem pričevati za evangelij sredi sveta, medtem ko druge v imenu karizmatične Cerkve povsem zametajo institucionalizirano Cerkev.

Za naše razmere je značilno, da ni bilo izrazitih primerov, ko bi bile nastajale skupine zunaj Cerkve ali proti njej. Posameznikov, ki so morda zagovarjali skrajna gledišča, še ni mogoče imeti za temeljno skupino. Večina naših cerkvenih skupin je nastala iz potrebe po osebni poglobitvi vere, po izkustvu vere v skupnosti in zavesti pripadnosti skupnosti, s katero bi se mogli identificirati. Svoje cilje so dosegale in še dosegajo predvsem z zbiranjem k verskim pogovorom, premišljevanju svetega pisma, molitvi in skupnem obhajanju evharistije, s posameznimi zunanji dejavnostmi verske in družabne narave, medtem ko so razna družbena vprašanja ostala ob strani. Medtem ko so nekatera temeljna cerkvena občestva pri nas izrazito medžupnijske ali izvenžupnijske narave (npr. skupine zakonske duhovnosti, študentske in druge skupine), imajo druga izrazito župnijsko naravo (v njih se zbirajo ljudje raznih kategorij). Vprašanja in razhajanja, kolikor se je to dogajalo ali se še, niso toliko v odnosu Cerkev — skupina, kolikor v odnosu župnija — skupina ali obratno. Vzroki razhajanja so zelo različni, tudi so lahko večji ali manjši: duhovniki so pogosto imeli nastajanje temeljnih cerkvenih skupin na izvenžupnijski ravni za nekaj nedopustnega, za vmešavanje v notranje zadeve župnije; nekatere temeljne cerkvene skupine so sledile imperativu nastajanja ne glede na župnijsko ali drugo pripadnost; nekateri člani skupin se niso mogli, drugi se niso znali vključiti v življenje domače župnije, to pa je ustvarilo ali še ustvarja določeno napetost... Razhajanja in napetosti bodo toliko manjša, kolikor bolj bosta obe resničnosti, župnija in skupina, upoštevali druga drugo. Tudi vprašanj, kdo je podrejen in kdo nadrejen, kdo je v čigavi službi ipd., ni mogoče rešiti vse dotlej, dokler ne poznamo dejavnikov in značilnosti, ki so lastni eni oziroma drugi.

²⁵ *O evangelizaciji današnjega sveta*, slovenski prevod, Ljubljana 1976, šte. 58.

²⁶ Prim. A. Mazzoleni, n. d., 102—104.

2. Značilnosti temeljnih cerkvenih skupin glede na sedanjo strukturo župnije

Čeprav ni mogoče vseh temeljnih cerkvenih skupin postaviti v isto vrsto, ker so različne že v nastajanju, še bolj pa v oblikah življenja, je vendar mogoče podati splošne značilnosti in jih primerjati s sedanjo strukturo župnije. Primerjava bo z ene strani pojasnila neustreznost sedanje župnije, z druge strani pa poudarila, kako pomembno je nastajanje skupin. Prav tako bo še bolj vidno, kako sta si ti dve stvarnosti med seboj komplementarni. Naštevanje značilnosti bodisi župnije bodisi skupin nima namena podati izčrpnega seznama teh značilnosti, še manj ustvarjati razlike ali nasprotja na silo. Gre za značilnosti, ki so predvsem sociološke narave in jih je mogoče razmeroma hitro spoznati.

— Župnija je cerkvena ustanova, k življenju je priklicana od zunaj, od zgoraj; temeljna cerkvena skupina (odslej: skupina) v večini primerov nastaja od spodaj, zaradi notranje potrebe in zavesti, da prinaša pomembno sporočilo tudi za druge;

— župnija je vezana na teritorij; skupina sicer nastane na določenem teritoriju, vendar ni vezana nanj in sproti ustvarja prostor za svoje delovanje;

— župnija kot ustanova sprejema naloge in poslanstvo od zgoraj in daje za svoje delovanje odgovor drugim; skupina samostojno določa naloge in preverja njihovo izpolnjevanje znotraj svojega kroga;

— župnija je močno vezana na tradicijo in je kljub dobri volji velikokrat ne more spremeniti, zlasti ne na silo, čeprav spoznava, da v nekaterih primerih tradicija ovira njen razvoj; skupina navadno nima tradicije, gradi iz tega trenutka, je elastična in prilagodljiva, zavestno išče sebi ustrezne oblike življenja in dela;

— župnija naglaša nauk, določa pristojnost, poudarja zakon; skupina izkustveno preverja vrednost omenjenih resničnosti in šele tedaj sprejema tudi obveznosti;

— odnosi v župniji kot ustanovi so bolj ali manj funkcionalni; skupina ne more živeti brez osebnih medsebojnih odnosov, zaradi česar prihaja do identifikacije;

— župnija se mora pogosto zadovoljiti s formalnostmi, saj ne more doseči svojih ciljev na hitro; skupina teži za vedno večjo pristojnostjo in za ponotranjenjem spoznanj in izkustev;

— župnija kot ustanova v marsičem omejuje (npr. juridična pristojnost), postavlja okvire, 'sakralizira' osebe, odnose in reči; skupina 'desakralizira' ustaljene oblike življenja, osebe, odnose, prostore, zato terja večjo svobodo in sproščenost v izražanju, odnosih in dejavnostih;

— sedanja župnija je še vedno piramidalno urejena, čeprav je koncil z resnico o božjem ljudstvu nakazal pot k novim odnosom; skupina temelji na enakosti in demokraciji ter na avtoriteti, ki jo kot tako spoznava in sprejema;

— župnija kot ustanova uzakonja neko obliko zunanje gotovosti in trdnosti; skupina išče gotovost in trdnost predvsem v notranjem, osebnem doživljanju (identifikaciji) in v medsebojnih odnosih;

— župnija se hitro zadovolji z doseženim, ker ugotavlja, da je nemoogoče množico potegniti iz zaspanosti; skupina vedno išče, je kritična, preverja sebe in okrog sebe;

— župnija je deležna kontrole od zunaj; skupina prizna predvsem kontrolo od znotraj;

— župnija izraža trajnost in nespremenljivost; skupina hitreje spreminja svoje cilje, oblike dela in notranje odnose; sprejme tudi prenehanje, ker se zaveda, da je kljub temu posredovala svojim članom to, kar so potrebovali in iskali ipd.

Naštete in še druge značilnosti morata obe stvarnosti, župnija in skupine poznati in sprejeti, da bo mogoče ustvariti ploden dialog in sodelovanje.

3. Nevarnosti, ki pretijo temeljnim eklezialnim skupinam

Ob naštevanju značilnosti skupin ne moremo mimo tega, da mnoge teh značilnosti pomenijo nevarnost, ki je v škodo skupini in župniji ter vsej Cerkvi. Kakor je župnija pred stalno nevarnostjo institucionalizacije odnosov, dela in metod, pred nevarnostjo juridizma in formalizma, tako tudi skupina ne more povsem ubežati raznim nevarnostim.

a) Nevarnost zgolj *sociološkega* pojmovanja in sprejemanja skupine. Tudi temeljne eklezialne skupine imajo tako kot vse druge skupine začetek v psiho-socioloških zakonitostih, ki so značilne za njihovo nastajanje in delovanje. Če hoče skupina biti ali postati eklezialna v polnem pomenu besede, mora prerasti zgolj psiho-sociološke zakonitosti in sprejeti temelje, ki so lastni krščanski skupnosti, ti pa so: edinost v veri, rast vere iz božjega razodetja, skupnost v bogoslužju in medsebojni povezanosti, odprtost v krajevno Cerkev in po njej v vesoljno Cerkev ter celotno človeško skupnost. Izkušstvo govori, da skupina brez odnosov z drugimi skupinami in širšo skupnostjo ne more živeti, kakor tudi posameznik ne more živeti in rasti brez odnosov jaz — ti (ego — tu).

b) Nevarnost *elitizma*. Skupina hoče biti elita, nekaj več od drugih, katerim morda zapira vstop v svojo sredo. Člani skupine se imajo za izbranice, ki jim je zaupana posebna naloga. Iz tega lahko sledi podcenjevanje drugih ali drugače mislečih. Takó nastaja sekta, za katero je značilno, da se zapira vase, ima svojo govorico, svoj »prav«, svoje zakone in navade. Iz posamičnega individualizma, ki je bil značilen za pretekle dobe, prehajamo v kolektivni individualizem. Oba sta tuja krščanstvu, kakor mu je tuj elitizem, saj je Cerkev »božje ljudstvo«, ne pa peščica izvoljenih, debatna skupina ali znanstvena akademija.

c) Nevarnost *subjektivizacije* religije in medsebojnih odnosov. Gre za tako imenovani 'intimizem', ki sloni le na osebnem verskem izkustvu ne glede na objektivno resnico, kakor jo razlaga in živi Cerkev. Ker se skupina zbira na temelju spontanosti, je nevarnost, da postane vse odvisno od trenutnega razpoloženja bodisi posameznika bodisi skupine kot celote. Ker so objektivne zakonitosti in danosti postavljene v ozadje, skupina lahko zaide na krivo pot ali slepo ulico.

č) Nevarnost *kontestacije in krivične kritike*. Nastajanje mnogih skupin je vezano na nezadovoljstvo z obstoječimi župnijskimi in sploh cerkvenimi strukturami. Skupine prinašajo nekega 'preroškega' duha, ki je Cerkvi zelo potreben. Nevarnost nastane tedaj, ko skupina enostransko poudarja in išče le napake, ko se v njej stopnjuje nezadovoljstvo z obstoječim.

d) Nevarnost *ideologiziranja*, ki se kaže tedaj, ko skupina vse bolj postaja le debatna skupina, ustvarja svojo ideologijo ali pride pod vpliv najrazličnejših političnih in drugih ideologij, ki skupino speljejo v svoje vode.

e) Nevarnost *napačnega pojmovanja Cerkve*, ki je, kakor nekateri menijo, le v sprejemanju karizme, medtem ko zanemarjajo institucijo (avtoriteto, oblast). Takó se vedno bolj uveljavlja vera brez Cerkve ali mimo Cerkve.²⁷

V vseh omenjenih primerih skupina ni znala sprejeti raznovrstnosti življenja, potreb in možnosti, ki jih daje naš čas. Skupina, ki je zapadla tem nevarnostim, je nesposobna pozitivno in učinkovito vplivati na življenje svojih članov ali na okolje, mnogo manj kakor sicer slaba župnija, v kateri ima bodisi tradicija bodisi izkušnost še vedno neko veljavo. V tem primeru skupina zapade v podobne pomanjkljivosti, ki jih sicer graja na župniji.²⁸

4. Pomen temeljnih cerkvenih skupin za župnijo

Vse številnejše so izjave in ugotovitve, da so temeljne eklezialne skupine velika 'šansa' za prenovo sedanje župnije in Cerkve.²⁹ Papež Pavel VI. je nekajkrat opozoril, da so skupine sposobne prenoviti krščansko skupnost, da so sposobne velike duhovne globine in čudovitih zgledov služenja drugim.³⁰ S tem vprašanjem se je posebej ukvarjala tudi škofovska sinoda leta 1974.³¹

²⁷ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, šte. 58; J. Caldentey, *Che cosa significano le comunità cristiane di base per la Chiesa*, v: *Concilium* 4/1975, 122—130; A. Mazzoleni, n. d., 113—116.

²⁸ Prim. A. Mazzoleni, n. d., 113.

²⁹ Prim. V. Bo, A. Mazzoleni, J. Capelaro idr. v že navedenih delih, ki so posvečena prav temu vprašanju; R. J. Kleiner, *Gruppen und Basisgemeinden in ihren Bedeutung für eine lebendige Pfarrgemeinde*, v: *Pfarrseelsorge — von der Gemeinde mitverantwortet*, 48—63; *Presenza pastorale* 7/1970 (celotna številka); *Concilium* 4/1975; *Cerkev v sedanjem svetu* 8 (1974), številka 5—6.

³⁰ Prim. govor Italijanski škofovski konferenci, 20. VI. 1971.

³¹ Pavel VI., *O evangelizaciji*, šte. 58.

Kje so razlogi za takšne in podobne izjave in še številnejša pričakovanja? Skušal bom na kratko nakazati, v čem je vrednost skupin za župnijo oziroma za Cerkev sploh.

a) Temeljne cerkvene skupine izražajo in prinašajo neko *pristnost* (avtentičnost), ki je lastna evangeljskemu duhu. Pristnost je izražena v spontanosti, s katero skupine nastajajo, v sproščenosti, ki je izraz notranje urejenosti in veselja, v svobodi, ki jo zagovarjajo in po kateri živijo. Evangelij se tako razodeva kot resnično ‚veselo oznanilo‘, ki človeka osrečuje, mu daje gotovost ter vliva vero in zaupanje v Boga in v človeka. Kdor stoji zunaj skupine, spoznava, da se v skupini dogaja nekaj, česar sam še ni spoznal in doživel.

b) Zbiranje v temeljnih cerkvenih skupinah, ki je preseglo zgolj psihosociološke zakonitosti združevanja in odnosov, ima pečat *verske skupine*, ki se ukvarja predvsem z *verskimi dejavnostmi*. Te dejavnosti so iste, ki so tudi sicer lastne Cerkvi, tudi župniji: gre za oznanjevanje, bogoslužje in bratsko povezanost. Toda skupina ni zadovoljna s tem, kar sicer posreduje župnija. Svojo vero in pripadnost Cerkvi hoče *poglobiti, ponotranjiti*. To dosega takóle:

1. z življenjem iz božje besede. Božja beseda je ne le začetek verovanja za vsakega posameznika, marveč tudi začetek oblikovanja skupine. Branje, premišljevanje božje besede, primerjanje osebnega in skupnega življenja z zahtevami evangelija, skupni pogovor in iskanje odgovora na važna življenjska vprašanja, posredovanje lastnega verskega izkustva . . . , to so oblike, ki jih skupina potrebuje za rast v veri in medsebojni povezanosti. Le skupina, ki je sama ‚evangelizirana‘, more evangelizirati druge;

2. z obhajanjem bogoslužja, zlasti evharistije. Skupini je lastno také imenovano ‚domače bogoslužje‘, pri katerem so navadno navzoči le člani skupine, sodelovanje, zlasti spontanost pa je neprimeroma večje kot pri župnijskem bogoslužju. Vendar mora domače bogoslužje ohraniti usmerjenost v župnijsko bogoslužje, kolikor ima nalogo pomagati, da bo slednje res bogoslužje vse župnijske skupnosti;

3. z bratsko povezanostjo, ki je izraz naravne in nadnaravne ljubezni. Kdor je izkusil ljubezen v domači družini in pozneje v skupini, bo sposoben to izkustvo posredovati drugim. Poudarjanje, da je Cerkev skupnost in bratsko občestvo, ima zgolj deklarativno naravo vse dotlej, dokler človek tega tudi sam ne doživi. Samo skupina, ki ji je to izkustvo postalo del vsakdanjih odnosov in vsakdanjega življenja, more svetu uspešno pričevati o resničnosti in možnosti te evangeljske zapovedi. Ob uresničevanju bratske povezanosti v temeljnih eklezijskih skupinah tudi župnija sama postaja pravo občestvo verujočih v Boga.

c) Čeprav imajo posamezne temeljne cerkvene skupine dokaj različno fiziognomijo, vendar večina skupin močno naglašá vrednost *navzočnosti v svetu in pričevanja sredi sveta*. Zavedajo se, da sta navzočnost in priče-

vanje posameznika premalo, ker ima skupno pričevanje ne le večjo pre-pričevalno moč, marveč potrjuje možnost uresničevati evangeljsko zapoved ljubezni ter prihod božjega kraljestva.

č) V temeljni cerkveni skupini se more popolnoma *ouveljaviti človek kot oseba*, deležen posebne božje poklicanosti. K skupini pristopa svobodno in po svoji izbiri, sprejema druge in drugi sprejemajo njega z vsemi značilnostmi in darovi (karizmami). Ne samo, da so ga sprejeli kot osebo, marveč mu je dana možnost in spodbuda, da se kot osebnost razvija in uveljavlja. Skupina je prostor, kjer izraža svojo enkratnost in neponovljivost ob drugih, ki so prav tako enkratna in neponovljiva bitja. Tako je skupina udeležena pri odkrivanju in uveljavljanju karizem, ki jih Bog daje posamezniku v prid skupnosti.

d) Skupina postaja čedalje važnejši dejavnik *vzgoje za odgovornost in sodelovanje*. Osebna nagovorjenost vsakega člana skupine, pristni in prijateljski odnosi med njimi, upoštevanje posebnih darov, ki jih je vsak prejel . . ., vse to so razlogi, da posameznik lažje spoznava in sprejema mesto, ki mu pripada bodisi v svetni bodisi v cerkveni družbi. Tudi demokrati-zacija odnosov prispeva k temu, da posameznik z odgovornostjo in zrelostjo sprejema naloge, ki mu pripadajo.

e) Nastajanje temeljnih cerkvenih skupin je v mnogih primerih povezano z *nezadovoljstvom (kritiko) obstoječega in željo spremeniti odnose*. Pobude prihajajo iz skupine, ki se zaveda, da je v prvi vrsti sama potrebna prenove in spreobrnitve. Prav takó pa je njena naloga, da Cerkvi, katere del je, vedno znova kliče v spomin nujnost prenavljanja v duhu evangelija. Skupina ima tako vlogo ‚žive vesti‘, s tem pa izpolnjuje zahtevo, ki jo je Cerkev sama sebi postavila, da se namreč mora vedno očiščevati, spreobračati in prenavljati.³²

Skupina ima torej izrazito vzgojno nalogo; ta se kaže v tem, da članom pomaga pri osebnem verskem in vsestranskem zorenju ter jih tako usposablja za naloge sredi sveta in Cerkve, hkrati jim pomaga pri vključevanju in vraščanju v širšo skupnost.

5. Pomen župnije za življenje temeljnih cerkvenih skupin

Ob srečanju s temeljnimi cerkvenimi skupinami je župnija v veliki nevarnosti, da bi skupine izrabila za prenovo in utrditev lastne strukture ne glede na zakonitosti in potrebe, ki jih ima skupina. Toda to bi bilo nalivanje novega vina v stare mehove. Takšna pot je zgrešena.³³ Skupina v tem primeru postane predmet za dosego določenega cilja (prenovo župnije), kar izraža funkcionalistično pojmovanje skupine in ji zato jemlje samo-

³² Prim. C 8.

³³ Prim. Caldenty, n. d., 130.

bitnost. Obstaja tudi nevarnost institucionalizacije skupin, s tem pa postanejo neučinkovite in nesposobne prilagoditi se dejanskim potrebam. Župnija ne sme postati zgled, kako naj se oblikujejo skupine, ker bi s tem hote ali nehote ustvarjali „mini“ župnije. Cilj, ki je postavljen tako pred župnijo kot pred skupino, je iskanje božjega kraljestva.

Kakšen pomen ima torej župnija v življenju in za življenje skupine? Ali naj se na skupine sploh ne ozira in jih pusti, naj gredo svojo pot? Kakor bi bila nepopravljiva škoda, če bi župnija nasilno posegla v življenje skupin in jih oblikovala po svojem modelu, tako bi bila velika škoda, če bi zanemarila in prezrla »znamenja časa«, kar skupine prav gotovo so.

Pomen župnije za življenje skupin bo nakazan pod dvema vidikoma:

1. župnija je prostor življenja in delovanja skupin,
2. župnija je povezovalka in usklajevalka skupin.

1. Župnija kot prostor življenja in delovanja skupin

Ta prostor pomeni odrešenjsko dogajanje (*eventus salvificus*) in tudi geografski prostor, kjer odrešenjsko dogajanje poteka. Cerkev je navzoča in se uresničuje tam, kjer je vera v Boga, kjer se človek v molitvi obrača k Bogu, kjer med ljudmi vlada ljubezen, katere začetnik je sam Bog. Na različne načine je župnija prostor življenja in delovanja skupin:

a) najprej s tem, da vse dosedanje skupine *sprejme*, bodisi da so nastale od spodaj, spontano, bodisi da je prišla pobuda od zgoraj. Skupino je treba sprejeti z vsemi značilnostmi, kakor tudi skupina sprejema posameznika takega, kakršen je. Odklanjanje skupine ali zahteva, naj se skupina spremeni po okusu nekoga, ki je zunaj nje, naj se vključi v župnijsko strukturo ipd., najbrž ne bo imelo pozitivnega učinka ne za župnijo ne za skupino. Skupina je živ organizem, ki misli, čuti, se odziva . . . , zato je pot do razumevanja in medsebojnega sodelovanja ter dopolnjevanja v sprejemanju obstoječega. Takrat šele je možno graditi naprej;

b) z *ustvarjanjem možnosti* za nastajanje novih skupin. Pri tem je treba najprej upoštevati psiho-sociološke zakonitosti združevanja ljudi (notranja potreba, svobodna izbira, isti cilji . . .), sicer skupina ne bo niti nastala, še manj pa obstala. V pastoračiji ugotavljamo, da imajo nekatere kategorije vernikov določene interese in že obstaja vsaj neka medsebojna povezanost, npr. med mladimi, med starši veroukarjev, med obiskovalci raznih srečanj ali predavanj. Pobuda od spodaj ali od zgoraj bo lahko začetek nove skupine, če je čas za to dozorel;

c) raznovrstnost skupin in posameznikov, bogastvo darov, ki jih ima bodisi skupina bodisi posameznik, more priti do *polne uveljavitve* le v širšem prostoru, kot je skupina. Župnija je najbližji in najbolj naraven prostor, kjer je to mogoče uresničiti: župnija že ima vpeljane oblike in

metode dela, bolje pozna potrebe ljudi na svojem področju, sposobnosti posameznika in skupine so postavljene v službo celotne župnijske skupnosti . . . Skupina, ki je zaprta vase in v lastne probleme, začne slabeti, ker ji primanjkujejo pobude, osvežitve in dopolnitve od zunaj;

č) župnija ima *širši zorni kot* kot skupina, vidi in spoznava več, čeprav skupina vidi in doživlja bolj osebno in globoko. V tem je njuna komplementarnost. To pomeni, da župnija ne le upošteva že znane sposobnosti skupine in posameznika, marveč tudi *odkriva* doslej še neznane in neizrabljene darove;

d) kakor ima župnija prostor svojega delovanja na teritoriju, na katerem živi in ji le-ta pomeni možnost, dolžnost in poslanstvo, tako je župnija tisto *življenjsko okolje*, v katerem skupina živi, raste, se uveljavlja in dela. Župnija kot prostor in življenjsko okolje predstavlja za skupino možnost inkarnacije v določene razmere in potrebe, čeprav župnija *ni edina* tovrstna možnost (to je npr. lahko tudi dekanija, določeno področje ipd.);

e) zaradi posebne narave skupine, ki je izražena v svobodnem in spontanem nastajanju in združevanju, zaradi lastnih odnosov in oblik delovanja (npr. sproščenost, domačnost, skupno iskanje, posredovanje lastnega izkustva . . .) skupina potrebuje neki zunanji, objektivni kriterij za *preverjanje* tega, kar skupina je in kar dela. Čeprav je preverjanje možno in tudi nujno znotraj skupine (to skupine dejansko tudi opravljajo), daje preverjanje od zunaj skupini večjo veljavo in trdnost. Če tega skupina ne dela, nastaja nevarnost subjektivizacije v glediščih, verovanju, izkustvu, še huje je, če se iz tega rodi samovolja.

2. Župnija kot povezovalka in usklajevalka skupin

Prvi hip se zdi, da je ta naloga predvsem administrativna. A ni, saj gre za globlje teološke in pastoralne razloge:

a) župnija je, po besedah koncila, skupnost, »ki vse človeške *različnosti*, kar jih v sebi najde, *zbira* v eno in jih vsaja v vesoljno Cerkev« (L 10; podčrtal pisec). Kakor je različnost znamenje delovanja Svetega Duha, ki vsakomur daje, kakor hoče, tako je tudi njegovo delo edinstvo, h kateri so vsi poklicani. Naloga župnije je, da te različnosti odkriva in jih v polnosti upošteva ter tako vse usmerja k istemu cilju, to je k edinosti v Bogu in s tem pripravlja pot prihodu božjega kraljestva. V nasprotju s sedanjo župnijo, ki vse preveč izenačuje, naj bi župnija prihodnosti bolj upoštevala različnost oseb, skupin in drugih oblik združevanja. V takšni župniji bo tudi posameznik, ki ni sicer vidno vključen v kakšno skupino, našel svoj prostor življenja in delovanja;

b) čeprav temeljne eklesialne skupine v večini primerov nastajajo spontano, in sicer po psiho-socioloških zakonitostih, vendar ne smejo ostati le

pri tem. Združevanje po kategorijah (mladi, stari, zakonci, prijatelji, enako misleči) je sicer potrebno in upravičeno. Toda Cerkev je božje ljudstvo, v njej ni ne Grka ne Juda ne moškega ne ženske ne revnega ne bogatega... To mora postati vidno tudi na zunaj. *Subjektivno (spontano)* načelo zbiranja v skupine je treba prerasti z zavestjo, da so *vsi poklicani* v edinstvo z Bogom, da se ta edinstvo mora nekako kazati že sedaj. Župnija tudi s svojo sedanjo strukturo ne samo omogoča, marveč nekako že uresničuje povezanost božjega ljudstva predvsem z obhajanjem evharistije in službo bližnjemu, zlasti najbolj potrebnim;

c) nastajanje skupin terja, da župnija še naprej ohrani tudi svojo *administrativno* naravo, ki naj omogoči usklajeno delovanje vseh skupin v župniji. Povezovanje skupin poteka najprej na ravni predstavnikov (voditeljev) posameznih skupin, ki z duhovniki in drugimi pastoralnimi delavci študirajo stvarne in osebne potrebe, sprejemajo načrt za delovanje in delo razdelijo ter preverjajo; povezovanje na ravni skupin pa gre prek skupnega bogoslužja, predvsem evharistije, raznih srečanj in skupnih dejavnosti. Takó postaja župnija čedalje bolj prostor zbiranja in delovanja posameznikov in skupin ter pobudnica vsestranske pastoralne dejavnosti;

č) povezovalna vloga župnije se kaže tudi v tem, da skupine *usmerja* v krajevno in vesoljno Cerkev. Kakor se skupina ne sme zapreti vase in v svoje probleme, tako tudi župnija ne sme imeti pred očmi le svojih interesov, marveč mora omogočiti duhovno in stvarno povezavo skupin s Cerkvijo kot ožjim narodom in celo z vsem človeštvom;

d) edino župnija zagotavlja *organsko rast* pastoracije in *kontinuiteto*. Župnija zaradi svoje narave izraža neko trajnost in objektivnost, medtem ko je skupina lahko le občasna in manj upošteva preteklost. Izkustva posameznih skupin gredo kaj hitro v pozabo, če ni zunaj skupine neke širše skupnosti, ki spremlja dogajanja v skupini. Od tega pa ima korist tako skupina kot župnija.

6. Nekatera odprta vprašanja

Odnosi med župnijo in skupinami pomenijo še nekatera vprašanja, ki v razpravi niso prišla na vrsto. Naj se vsaj nekaterih na kratko dotaknem.

1. Kako naj nastajajo nove skupine, spontano ali od zgoraj? Vprašanje je pomembno zaradi tega, ker bo odnos župnije do skupine glede na njen nastanek precej različen. Spontano nastajanje skupin daje skupini večjo samostojnost, ki jo župnija mora upoštevati. Napačna »kontrola« od zgoraj bo negativno vplivala na skupino. Ker so odnosi v skupini osebni in globoki, ker je v njej navzoča identifikacija, bo v spornih zadevah župnija gotovo trpela škodo. — Če pobuda za ustanovitev skupine prihaja od zgoraj, je navadno povezanost z župnijo večja; skupine so bolj povezane z župnijo

in njenim delovanjem. Nekateri jih zato imenujejo »pastoralne skupine«. ³⁴ — Župnija naj omogoča nastajanje skupin ene in druge vrste; vedno pa naj upošteva naravo skupine, da bo le-ta rasla in delovala iz notranjih zakonitosti. Župnija je v službi »baze« in ne obratno.

2. Pogosto nastajajo napetosti v skupini, med skupinami, med župnijo in skupinami. Napetosti so nekaj normalnega. Skupina je živ organizem, njeno odzivanje je podobno človekovemu odzivanju. Zaradi raznovrstnosti v nastajanju, strukturi, delovanju, ciljnih ipd., so razlike nujne, v njih pa je izraženo tudi bogastvo življenja in Duha, ki po njih deluje. K popolni edinstvi šele potujemo, edinstvo pa ni v izenačenosti (uniformiranosti), marveč v različnosti.

3. Razprava se nanaša predvsem na župnije v manjših in večjih mestih ter industrijskih središčih, na župnije bližnje prihodnosti in manj na izumirajoče ali izrazito majhne župnije, kakršnih je pri nas veliko. Upoštevati pa je treba, da manjše župnije zaradi močne zakoreninjenosti v tradiciji v marsičem bolje kot mestne izpolnjujejo svoje poslanstvo. V njih še obstaja vsaj neka osnovna oblika povezanosti med ljudmi in verniki: med seboj se poznajo, si pomagajo, se združujejo v raznih oblikah . . . Vse to daje neki osnovni pogoj tudi za versko življenje, zlasti za ustvarjanje krščanske skupnosti. V mestu teh osnovnih pogojev ni in jih tudi ni mogoče ustvariti po modelu vasi. Vendar bodo manjše in izumirajoče župnije našle izhod iz krize, v kateri so in se bo gotovo še stopnjevala, v iskanju novih možnosti, predvsem v odpiranju navzven. Majhne skupine bodo imele v tem procesu pomembno vlogo povezovanja med župnijami.

4. Prepričanje, da mora biti vsak vernik vključen v kakšno skupino, je zgrešeno, če že ne nasilje. Obstajajo ljudje, katerih notranja duhovna struktura je manj naklonjena zbiranju in življenju v skupini. Morda je to izraz njihovega značaja, vzgoje, tradicije, na katero so vezani ipd. Čeprav niso povezani z nobeno skupino, so vendar kot kristjani povezani s širšo skupnostjo, npr. z župnijo, v katero se vključujejo zavestno in z odgovornostjo, čeprav drugače kot je to v skupini. Naloga župnije je sprejemati skupine *in* posameznike ter jim dati prostor za življenje in sodelovanje.

5. Skupina je lahko prehodne narave. Nasprotniki skupin se radi sklicujejo na neuspele in razpadle skupine, češ: nesmiselno je sploh delati s skupinami. Resnica ni tako preprosta. Nekatere skupine so časovno ali drugače pogojene; zbirajo namreč ljudi določenih kategorij (mladi, študentje), določenega teritorija, poklicev ipd. Ko zunanji dejavniki prenehajo, se tudi skupina razkropi. V nekaterih primerih skupina neha delovati zaradi notranjih ali zunanjih trenj. Izkušstvo govori, da je tudi v teh primerih skupina imela pomembno vlogo v življenju posameznikov; prišli so do novih spoznanj, medsebojno so se obogatili z mnogimi izkuštvami, postali so bolj

³⁴ Prim. A. Mazzoleni, n. d., 84.

spособni in zreli za življenje; tudi sicer so ohranili na življenje v skupini hvaležne spomine ipd.

Sklep

Razprava ni imela namena niti relativizirati župnije, kakor da ni več potrebna, niti absolutizirati skupine in njene vloge za prenovo Cerkve, kakor da bi bile skupine edina pot do prenove. Skupine so znamenje časa in jih moramo vzeti kot takšne. Znamenja časa pa se spreminjajo. Zato je nemogoče trditi, da je v skupinah dan odgovor za vse čase in za vse okoliščine.

Osrednje vprašanje razprave je odnos med župnijo in skupinami. Ta odnos sloni na polnem upoštevanju narave, ki jo ima župnija oziroma skupina. Med njima obstaja neka komplementarnost, ki jo more Cerkev zelo uspešno izrabiti pri izpolnjevanju svojega poslanstva. Obe, župnija in skupina, sta v službi človeka, njemu naj pomagata pri osebni rasti v veri, sta pa tudi v službi krščanske skupnosti in njene rasti. Obe morata imeti širši okvir, v katerega sta vključeni, to je krajevno in vesoljno Cerkev. Tako sta tudi vključeni v graditev božjega kraljestva v človeku in med ljudmi.

Povzetek: Rafko Valenčič, Župnija — skupnost občeſtev

Razprava obravnava danes zelo pereče pastoralno vprašanje: kako premagati krizo, v kateri je današnja župnija, in kako župnijo prenoviti. Pogled v zgodovino Cerkve in župnije pove, da župnija v preteklosti ni bila edina nosilka pastoralne dejavnosti. Med drugim so imele pomembno vlogo razne skupine oziroma skupnosti (npr. redovi). Tudi za naš čas je značilno nastajanje številnih temeljnih cerkvenih skupin, ki lahko postanejo pomemben dejavnik za preново verskega življenja, tudi za prenovo župnije in pastoralne dejavnosti na sploh. Razprava podrobneje obravnava odnose med župnijo in skupinami, njihovo komplementarnost glede na značilnosti, tudi nevarnosti, ki prete skupinam, zlasti pa pomen, ki ga imajo skupine za župnijo oziroma župnija za skupine. Župnija naj bi vse bolj postajala ‚skupnost občeſtev‘ (skupin), kolikor je ‚prostor‘ in ‚povezovalce‘ najrazličnejših cerkvenih skupin.

Zusammenfassung: Rafko Valenčič, Die Pfarre — Gesamtheit der Basisgemeinschaften

In der Abhandlung wird die heute sehr brennende pastorale Frage erörtert: wie könnte man die Krise, in welcher die heutige Pfarre sich befindet, überwinden; wie die Pfarre erneuern. Ein Blick in die Geschichte der Kirche und der Pfarre belehrt uns, dass die Pfarre in der Vergangenheit keineswegs die einzige Trägerin der pastoralen Tätigkeit war. Bedeutende Rolle spielten unter anderem verschiedene Gruppen bzw. Gemeinschaften (z. B. Orden). Auch für die heutige Zeit ist das Entstehen zahlreicher kirchlicher Basisgemeinschaften charakteristisch; sie könnten ein bedeutender Faktor in der Erneuerung des religiösen Lebens und auch der Pfarre und der pastoralen Tätigkeit werden. Die Abhandlung erörtert eingehender die Beziehungen zwi-

schen der Pfarre und den Basisgemeinschaften, ihre Komplementarität, inwiefern ihre charakteristischen Züge betrifft, und auch die Gefahren, denen die Basisgemeinschaften ausgesetzt sind, insbesondere aber die Bedeutung der Basisgemeinschaften für die Pfarre bzw. der Pfarre für die Basisgemeinschaften. Die Pfarre sollte als »Ort« und »Vereinigerin« verschiedener katholischer Gruppen immer mehr eine Gesamtheit der Basisgemeinschaften werden.

Résumé: Rafko Valenčič, La paroisse comme groupement de communautés

L'étude aborde un problème pastoral particulièrement actuel, celui du renouveau de la paroisse. D'après le témoignage de l'histoire, la paroisse n'a pas été le seul support de l'activité pastorale dans un lieu. D'autres groupes (p. ex. les communautés religieuses) ont joué un rôle important dans ce sens. Aujourd'hui on voit surgir un peu partout de nombreuses communautés de base qui peuvent être un facteur important dans le renouveau de la vie religieuse autour de soi, comme aussi dans la paroisse. L'article parle des relations mutuelles entre les groupements et la paroisse, de leur complémentarité, des dangers qui menacent ces groupements, de l'importance des groupements pour la paroisse et de la paroisse pour les groupements. La paroisse devrait devenir de plus en plus un groupement de communautés en tant que lieu de rencontre et trait d'union entre les différents groupements ecclésiaux.

Stanko Janežič

Bog v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavju

Podoba krščanskega Boga, ki izhaja iz vsečloveških iskanj in zaznav, predvsem pa iz razodetnih osvetlitev stare in nove zaveze, ostaja skozi dvatisočletno zgodovino krščanstva v bistvu ista. Vendar dobiva v posameznih obdobjih in raznih okoljih posebne poteze, ki si deloma med seboj tudi nasprotujejo, največkrat pa poglobljajo, izčiščujejo in dopolnjujejo podobo skrivnostnega Boga, ki ga do kraja na tem svetu ni bilo, ni in ne bo mogoče spoznati.

Ko se je krščanstvo po dolgi skupni poti predvsem v 11. in 16. stoletju v marsičem razšlo in zaživelo v obliki katolicizma, pravoslavja in protestantizma, je ta razhod nekoliko vplival tudi na teološki nauk o Bogu in na verovanje katoliških, pravoslavnih in protestantskih kristjanov. Marsikdaj je bilo vse preveč poudarjeno to, kar kristjane ločuje, v ozadje pa so bili potisnjeni skupni temelji. Danes, v dobi ekumenizma, naglašamo v prvi vrsti to, kar kristjane povezuje. Vendar je potrebno, da poznamo in priznamo tudi medsebojno različnost. Le če bomo dovolj upoštevali upravičeno mnogoličnost krščanstva, bomo mogli graditi edinost, ki bo ostala trdna stoletja in tisočletja, do konca časov.

Skupni temelji

Krščanstvo temelji na veri v troedinega Boga, kakor ga je razodel učlovečeni Bog Jezus Kristus, ustanovitelj krščanstva. To vero so opredeljevali predvsem prvi vesoljni cerkveni zbori, ki so bili kar po vrsti na Vzhodu: nicejski (325), carigrajski (381), efeški (431), kalcedonski (451). Krščanski Vzhod in Zahod sta bila takrat še eno in sta kljub jezikovnim, kulturnim, tradicijskim in drugim razlikam hitro našla soglasje v skupni nicejsko-carigrajski veroizpovedi, ki jasno naglašajo božanstvo treh božjih oseb, Očeta, Sina in Svetega Duha, ki pa imajo eno samo božjo naravo in so vse le en sam Bog. To je temeljna krščanska skrivnost, ki je pogosto vznemirjala krščanske duhove, posebno še v prvih stoletjih.

Popolno te skrivnosti ni mogoče izraziti in tudi nicejsko-carigrajska veroizpoved le bolj nakazuje kot razloži krščansko pojmovanje troedinega Boga. Vsekakor je celotna božja narava z vsemi svojimi lastnostmi nedeljiva posest vseh treh božjih oseb in so edini razlog razlike med njimi njihovi medsebojni odnosi. Božje osebe se pri vsej svoji različnosti najpopolneje medsebojno prešinjajo, »tako da je treba v vsakem pogledu častiti enoto v trojstvu in trojstvo v enoti«, kot poudarja Atanazijeva veroizpoved.¹

Antični krščanski pesnik in cerkveni učitelj sv. Efrem Sirski (306—373) pojasnjuje to skrivnost s primerom o soncu: »Podobo Očeta lahko najdeš v soncu, podobo Sina v njegovem sijaju, podobo Svetega Duha pa v njegovi toploti. Je pa vse prav ista stvarnost. Kdo bo mogel razložiti to, kar je nedoumljivo?«²

O pomenu verovanja v troedinega Boga piše sodobni nemški teolog Joseph Ratzinger v svojem Uvodu v krščanstvo med drugim takole: »Izpovedovanje, da je Bog samo eden, velja v krščanstvu nič manj radikalno kakor v katerikoli drugi monoteistični religiji. Še več, to šele v krščanstvu doseže svoj vrhunec. Bistvo krščanske eksistence pa je v tem, da bivanje sprejema in živi kot odnosnost ter tako stopa v tisto enoto, ki je nosilni temelj celotne stvarnosti. Vse to nam pač potrjuje, da more pravilno umevani nauk o Trojici postati konstrukcijska točka teologije in krščanskega mišljenja sploh, torej točka, od koder izhajajo vse nadaljnje črte (smer-nice).«³

Iz napetosti v pojmovanju Kristusovega božanstva v povezavi z njegovo človeško naravo sta v 5. stoletju, po opredelitvi efeškega in kalcedonskega koncila, zrasli dve še danes živi veji krščanstva: nestorianizem, ki zagovarja dve naravi pa tudi dve osebi v Kristusu, in monofizitizem, ki uči, da je Kristus ena oseba, vendar ima tudi eno samo naravo.

Odnos med tremi božjimi osebami, določeneje izhajanje Svetega Duha, pa je posebno od carigrajskega patriarha Fotija (9. st.) naprej postal predmet spora med carigrajsko in rimsko Cerkvijo in številni pravoslavni teologi temu vprašanju še danes pripisujejo velik pomen, čeprav so se na florentinskem koncilu (1439) zastopniki obeh Cerkva zedinili, da Sveti Duh izhaja »iz Očeta in Sina« ali »iz Očeta po Sinu«, kakor so se že izražali latinski in grški cerkveni očetje.⁴

Kljub nekoliko različnim razlagam in poudarkom ostaja vera v troedinega Boga skupna osnova verovanja za vse krščanske Cerkve stoletja, vse do danes. Kdor zanika to krščansko resnico, se sam izloči iz skupnosti kristjanov.

¹ S 127.

² Nav. v *Naše upanje*, Ljubljana 1968, 25.

³ Joseph Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, 133.

⁴ Prim. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 691.

Tudi Ekumenski svet Cerkev, ki je ob ustanovitvi (1948) poudarjal kot skupni temelj v to svetovno ekumensko združenje včlanjenih krščanskih Cerkev in skupnosti le vero v Kristusa, Boga in Odrešenika, je na svojem tretjem glavnem zborovanju v New Delhiju (1961) zahteval od svojih članic vero v celotno Trojico: »Ekumenski svet Cerkev je bratsko združenje Cerkev, ki izpovedujejo Gospoda Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika po svetem pismu in si prizadevajo, da bi skupno odgovorile na svoj skupen poklic v slavo edinega Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha.«⁵

V katolicizmu, pravoslavju in protestantizmu razčlenjeno krščanstvo drugega tisočletja osvetljuje podobo svojega Boga skozi prizmo svete Trojice.

Katoliške poteze krščanskega Boga

Na Zahodu so imeli velik vpliv na krščansko pojmovanje Boga zahodni cerkveni očetje, posebno sv. Avguštín (354—430).

Ta veliki cerkveni učitelj piše v svoji Knjigi o veri, upanju in ljubezni (*Enchiridion* — Priročnik): »Kristjanu je zadosti, če veruje, da je vzrok ustvarjenih bitij, nebeških in zemeljskih, vidnih in nevidnih, zgolj dobrot Stvarnika, ki je edini in pravi Bog, in da ni bitja, ki ni ali on sam ali od njega, ter da je Bog Trojica, namreč Oče, Sin, od Očeta rojen, in Sveti Duh, ki od istega Očeta izhaja, ki je eden in isti Duh Očeta in Sina. Ta neskončno in enako ter nespremenljivo dobra Trojica je ustvarila vse.«⁶

Še z večjim žarom svojih doživetij ob iskanju in dojemanju Boga govori sv. Avguštín o Bogu v svojih znamenitih Izpovedih. Naj navedem vsaj nekaj drobnih odlomkov:

»Kaj torej si, moj Bog? Zakaj kdo je Gospod mimo Gospoda ali kdo Bog mimo našega Boga? Najvišji, najboljši, najmogočnejši ti: vsemogočni, vseusmiljeni, neskončno pravični: najbolj skriti in povsod pričujoči, najlepši ti, močni nad močnimi . . .«⁷

»Zakaj ti imaš, kakor si sam najpopolnejša bit, tudi najpopolnejše spoznanje, ti, ki brez menjave si in brez menjave veš in brez menjave hočeš. In tvoja bit nespremenljivo ve in hoče, in tvoja vrednost nespremenljivo je in hoče, in tvoja volja nespremenljivo je in ve . . .«⁸

»Ne z dvomečo, s trdno zavestjo te ljubim, Gospod. Presunil si moje srce s svojo besedo in vzljubil sem te. Pa tudi nebesa in zemlja, glej, in vse, kar je na njih, mi od vsepovsod kliče, naj te ljubim, in ne neham klicati vsem . . .«⁹

⁵ Maurice Villain, *Introduction à l'œcuménisme*, Tournai (Casterman) 1964, 74.

⁶ Avrelj Avguštín, *Knjiga o veri, upanju in ljubezni (Enchiridion)*, Buenos Aires 1959, št. 9—10, str. 29—30.

⁷ Aurelii Augustini *Confessiones*, Celje 1932, I, 4, str. 2.

⁸ R. t., XIII, 16, str. 233.

⁹ R. t., X, 6, str. 147.

Sv. Avguštin lepo naglašča božjo dobroto in usmiljenje, na katero bi naj človek odgovarjal s svojo iskreno ljubeznijo do svojega Stvarnika. Prav ta podoba dobrega Boga, najboljšega Očeta vseh ljudi, je ostala med katoliškimi kristjani vedno živa. Posebno so jo osvetljevali svetniki, kot je bil sv. Frančišek Asiški, ki je znal v svoji Sončni pesmi, in še bolj z vsem svojim življenjem, tako lepo zapeti veselo hvalnico dobremu Bogu, viru vsega stvarstva in človekove sreče.

S prodorno bistrino duha je dokazoval božje bivanje in se s svojimi razpravami skušal približati bistvu Boga veliki srednjeveški filozof in teolog sv. Tomaž Akvinski (1224/25—1274). Vpliv tega znamenitega cerkvenega učitelja je bil vse do zadnjega časa v vsej katoliški Cerkvi, posebno prek teoloških šol, izredno velik. Njegove »petere poti«¹⁰ so skupno s celotnim zakladom njegovih dognanj mnoge usmerile k Bogu.

Sv. Tomaž poudarja vlogo razuma pri iskanju Boga in usklajuje prizadevanja filozofije in teologije, saj si naravne in verske resnice ne nasprotujejo, ker obojne izhajajo iz absolutnega bitja, Boga, obojne pa tudi vodijo k Bogu. Bog filozofov in Bog vere sta en sam Bog, ki presega razum in mu daje določnejše poteze razodetje.

Sholastična in tomistična misel se dokopljeta do prepričanja, da je Boi Bit sama. Tako je najlepše izraženo božje bistvo, ki zaobsega vse popolnosti. Ta Bog mora biti samo eden in to duh, oseba, polnost resnice, dobrote in lepote, ter končno sama svetost in ljubezen.¹¹

Prvi vatikanski vesoljni cerkveni zbor (1869—1870) je v konstituciji o katoliški veri spregovoril o Bogu takole: »Sveta katoliška in apostolska rimska Cerkev veruje in izpoveduje, da je en sam resnični in živi Bog, stvarnik in Gospod neba in zemlje, vsemogočni, večni, neizmeren, nedojemljiv, po razumu, volji in vsakršni popolnosti brezmejen; ker je ena sama povsem enovita in nespremenljiva duhovna podstat, ga je treba oznanjati kot stvarno in bistveno različnega od sveta, v sebi in iz sebe najbolj srečnega ter neizrečeno vzvišenega nad vsem, kar obstaja ali si je mogoče zamišljati poleg njega.«¹²

Ob taki razumsko poudarjeni podobi Boga, ki je izraz časa in nevarnosti za razne odklone, so nekateri teologi in pridigarji radi oznanjali Boga predvsem kot strogega sodnika in so marsikdaj ob janzenistično osenčenem vrednotenju verskih skrivnosti zastirali svetlo podobo dobrega Očeta, s tem pa tudi zamejevali resnično svobodo verujočih in kalili njihov veder pogled na življenje. Često je na Zahodu sploh tudi na verskem področju vse preveč izstopala rimsko-germanska pravna usmerjenost in s svojim hladnim juridizmom med verniki zavirala pristno človeški, ustvarjalni odnos do Boga.

¹⁰ Prim. *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3; *Summa contra Gentiles* I, 13.

¹¹ Prim. *Summa theologiae* I, q. 2, a. 5; q. 11, a. 3; q. 3, a. 3—5. — Prim. tudi Aleš Ušeničnik, *Izbrani spisi* IX, Ljubljana 1941, 156—167.

¹² Denzinger, 1782.

Na drugi strani so se mnogi, teologi in verniki, znova in znova vračali h Kristusu, križanemu in vstalemu, kot k najotipljivejši podobi Boga Očeta, ki je v ljubezni poslal svojega Sina na svet, da bi človeštvo povedel v polnost življenja (prim. Jan 6, 39—40). Eni so postavljali v ospredje evharističnega Kristusa, drugi Kristusa, ki na poseben način živi v svojem skrivnostnem telesu — Cerkvi,¹³ tretji, kot na primer Teilhard de Chardin (1881—1955), Kristusa, ki je Alfa in Omega vsega, začetnik in središče zgodovine, glavni oblikovalec vse bolj popolnega sveta.

Po svoje je oblikovalo podobo Boga med katoliškimi verniki veliko spoštovanje do najsvetejše daritve — maše, ki ostaja središče verskega življenja v katoliški Cerkvi vsa obdobja.

Posamezne pokrajine so dajale doživljanju Boga še posebne značilnosti. Takó se je v srca slovenskih katoliških vernikov stoletja vraščala podoba božjega Deteta iz jasic, križanega Kristusa iz božjega groba, vstalega Zveličarja velikonočnih procesij. Na poseben način so našim prednikom o Bogu govorili bogkovi koti in vrsta svetih podob po kmečkih izbah, znamenja ob poteh, majhni in veliki božji hrami, verske pesmi, ljudske pobožnosti, verske navade itd.

Tako je katoliška podoba Boga izredno mnogolična. To mnogoličnost je še posebej podčrtal drugi vatikanski koncil, ki se izogiba pravno in apologetično opredeljenih oznak za božjo podobo in se raje oprijema biblične govorce. V svojih dokumentih na mnogih mestih naglašá trinitaričnost krščanskega Boga in polnost njegove ljubezni. Tako je v začetku konstitucije o božjem razodetju zapisano: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti sam sebe in razkriti skrivnost svoje volje (prim. Ef 1,9), da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave (prim. Ef 2,18; 2 Pet 1,4). V tem razodetju nevidni Bog (prim. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje (prim. 2 Mojz 33,11; Jan 15,14.15) in občutje z njimi (prim. Bar 3,38), da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo.«¹⁴

Z drugim vatikanskim koncilom se katoliška Cerkev s spoštovanjem odpira nekrščanskim verstvom sveta in njihovim pogledom na Boga,¹⁵ predvsem pa se ne zagrajuje pred osvetlitvami božje podobe v drugih krščanskih Cerkvah. V odloku o ekumenizmu koncilski očetje spodbujajo, naj »katoličani z veseljem priznavajo in cenijo resnično krščanske vrednote, ki izvirajo iz skupne dediščine in ki se nahajajo pri bratih, ločenih od nas«.¹⁶

¹³ Prim. okrožnico Pija XII. *Mystici Corporis Christi* (1943).

¹⁴ BR 2.

¹⁵ Prim. Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev.

¹⁶ E 4.

Bog v protestanzimu

Protestantizem se je porodil v zahodnem krščanstvu in je dozorel šele v 16. stoletju, zato so njegove skupne korenine s katolicizmom posebno trdne. Tudi protestanski Bog ima mnoge slične poteze kakor katoliški.

Glavni protestantski teolog Martin Luter (1483—1546) je bil vrsto let avguštinec in se je že kot mlad redovnik srečaval z vplivi Avguštinove teologije in raznih filozofskih in teoloških struj takratnega časa. Kot prodorni mislec in močna religiozna osebnost si je kmalu ustvaril svoj pogled na Boga in človeka. V ospredju njegovih misli in prizadevanj je opravičenje človeka, ki ga je greh docela potlačil in ga more iz oblasti teme in božje jeze rešiti le Kristus s svojo odrešenjsko smrtjo na križu, če se mu človek preda v zaupni veri.

V enem izmed svojih svetopisemskih komentarjev piše takole o poznanju Boga: »Če si zastaviš vprašanje opravičenja in iščeš zблиžanje z Bogom, ki opravičuje in sprejema grešnike, ter bi rad vedel, kje in kako ga je treba iskati, tedaj moraš odločno odkloniti, da je moč spoznati Boga, kakršen že koli je, zunaj človeka Jezusa Kristusa; njega (Kristusa) moraš objeti in se ga okleniti z vsem srcem, ter opustiti razmišljanja o božji veličini.«¹⁷

Vero v Kristusa pa Luter v svojem Malem katekizmu izpoveduje s takšnole toplo prepričljivostjo: »Verujem, da Jezus Kristus ni le pravi Bog, od vekomaj porojen iz Očeta, temveč je tudi pravi človek, rojen iz Device Marije; da je moj Gospod in me je odkupil in osvobodil vseh mojih grehov, smrti in suženjstva hudiču, mene, ki sem bil pogubljen in zavržen, in me je resnično pridobil in prislužil, ne z denarjem ali zlatom, temveč s svojo dragoceno krvjo, s svojimi mukami in s svojo nedolžno smrtjo, da bi bil povsem njegov in da bi mu, živeč pod njegovo oblastjo, služil v večni pravičnosti, nedolžnosti in sreči, kakor on, ki je vstal od mrtvih, živi in kraljuje na vse veke. To je, kar trdno verujem.«¹⁸

Ta kristološka naravnost spremlja luteransko smer protestantizma vsa stoletja, zato je že od Lutra dalje soteriologija središče luteranske teologije. Kristus je tisti, ki človeka osvobodi vezi grehov, ga spravi z Bogom Očetom in ga vodi v novo življenje. Merilo tega spoznanja in oznanjevanja je sveto pismo, ki ga more avtoritativno razlagati edinole Bog sam po svojem Duhu.

Protestantska teologija noče biti naravno ali sholastično razpravljanje o Bogu, temveč le svetopisemska teologija božje besede. Bog je v svoji božji besedi povsem navzoč. Krščanski Bog ni nem idol, temveč Bog, ki govori in obenem deluje, rešuje svet in opravičuje grešnega človeka.¹⁹ Tako je božja

¹⁷ *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531) v Théobald Süß, *Luther*, Paris 1969, 109—110.

¹⁸ *Le Petit Catéchisme* (Strasbourg 1854), nav. v Louis Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris (Aubier) 1965, 102.

¹⁹ Prim. Roger Mehl, *La théologie protestante*, Paris 1967, 6—12.

beseda, kot dokazuje veliki reformirani švicarski teolog Karl Barth (1886—1968), hkrati govorica, dejanje in skrivnost: govorica za človeka, ki bi jo naj zares razumel; dejanje, ki se kaže v božjih posegih, posebno v nastopu Jezusa Kristusa in njegove Cerkve; skrivnost, ki prikazuje skrivnostnega Boga v njegovi modrosti in ljubezni.²⁰

Velik pomen je božji besedi dajal tudi Janez Kalvin (1509—1564), ustanovitelj kalvinske Cerkve, saj je svojo versko skupnost imenoval »po božji besedi reformirana Cerkev«. Njegovi verski pogledi odsevajo zlasti iz njegovega glavnega dela: *Institucija krščanske vere* (1536). Na splošno se je oprl na Lutrovo teologijo, marsikaj pa ima tudi svojega. Njegova teologija je bolj teocentrična in manj kristocentrična kot pri Lutru. Poudarjal je predvsem, da je treba Bogu dati dostojno čast, ga slaviti z molitvijo, z vsemi svojimi mislimi in dejanji ter se povsem pokoravati njegovi volji. Kalvinov Bog je strog Bog, ki se ga je treba bati. Odtod izhaja tudi njegov nauk o predestinaciji: da je Bog ene naprej določil za zveličanje, druge pa za pogubljenje, ki pa vsi povzdigujejo božjo čast.²¹

Protestanska teologija je v svojem razvoju skozi razna gibanja, kot so ortodoksija, pietizem, racionalizem in verski liberalizem, socialni aktivizem in gibanje za versko obnovo, iskala nove poti, vendar se je znova vračala k virom in skušala ostati zvesta reformaciji. Njen nauk o Bogu je v trdni naslonjenosti na sveto pismo ohranil trinitarično razsežnost, toda najpogosteje s kristološkimi poudarki.²²

Tudi že omenjeni reformirani teolog Karl Barth, ki se je v 20. stoletju zavzemal za teološko prenavo v duhu vrnitve k virom reformacije, je ob svojem prikazovanju absolutne božje transcendence naglašal, da je Kristus Gospod. Njegov sodobnik Paul Tillich (1886—1965) se je v soočenju z versko krizo ukvarjal z vprašanjem prepričljivosti vere za sodobnega človeka in z odmevnostjo besed, kot so Bog, Kristus, Duh, Cerkev. Človeku v stiski je skušal približati evangeljskega Kristusa Dietrich Bonhoeffer, ki je umrl v ječi med zadnjo vojno. Rudolf Bultmann, ki je tudi umrl šele pred kratkim, pa je v svoji antropocentričnosti zahteval demitizacijo razodetja in »ekzistencialen« pogled na zgodovino odrešenja, čeprav je hotel ostati zvest Kristusu in njegovi milosti v duhu reformacije. Zadnja dva in nekateri drugi so se posvečali teologiji »božje smrti« s skoro povsem spremenjeno podobo nekdanjega Boga.²³

Misli teh in še drugih sodobnih protestantskih teologov so naletele na dokajšen odmev tudi med sodobnimi katoliškimi teologi.

²⁰ R. t., 12.

²¹ Prim. Louis Bouyer, n. d., 129—130.

²² Prim. Roger Mehl, n. d., 74—78.

²³ Prim. r. t., 56—60; Jože Rajhman, *Luteranska Cerkev*, Stanko Janežič, *Reformirana Cerkev*, V edinosti, Ljubljana — Maribor 1973, 24—27, 29—30; Vekoslav Grmič, *Iskanje in tveganje*, Ljubljana 1975, 483—484, 489.

Vzporedno z omenjenimi tokovi v protestantizmu, pa tudi pred njimi in za njimi, so nastajala manjša avtonomna verska gibanja (ločine), ki so poudarjala to ali ono vsaj deloma zanemarjeno značilnost krščanstva, najraje božjo strogost in skorajšnji drugi Kristusov prihod ter krst v Svetem Duhu.

V Angliji, kjer je Cerkev po sporu Henrika VIII. z Rimom (1533) kolebala med katolicizmom in protestantizmom, končno pa našla svojo »srednjo«, anglikansko pot, so do 19. stoletja prevladovali protestantski (predvsem kalvinski) poudarki v gledanju na Boga. Šele z oxfordskim gibanjem in Johnom Henryjem Newmanom (1801—1890) je v anglikansko Cerkev ponovno močnejše segel tudi katoliški vpliv. V 20. stoletju pa se je v anglikanizmu zelo uspešno razživel ekumenizem, ki je prav v tej krščanski skupnosti najbolj odprt za spravo z vsemi kristjani.

Skupno vero vseh anglikanskih Cerkev, ki so povezane v Anglikansko skupnost, je konferenca v Lambethu (1878) orisala takole: »Anglikanske Cerkve, združene pod enim božjim Glavarjem v bratstvu ene katoliške in apostolske Cerkve, izpovedujoč v svetem pismu razodeto vero, kot je definirana v starih veroizpovedih (Credo) in jo je izpovedovala prvotna Cerkev, držč se kanoničnih knjig stare in nove zaveze, kjer je vse, kar je potrebno za zveličanje, oznanjajo eno in isto božjo besedo, se udeležujejo istih zakramentov, ki so božje ustanove v moči iste apostolske službe in istih svetih redov, ter v kultu časte edinega Boga Očeta po istem Gospodu Jezusu Kristusu v istem Svetem Duhu, ki je dan tem, ki verujejo, da jih vodi v polno resnico.«²⁴

Tudi to izjavo označuje jasna vera v troedinega Boga, ki ga nobena protestantska skupnost ne odklanja.

V bogoslužju je med anglikanci zadnji čas ponovno prišlo pogosteje v navado obhajanje evharistije, medtem ko obhajajo luteranske in kalvinske verske skupnosti spomin zadnje večerje bolj redko in se najrajši zbirajo ob bogoslužju božje besede. Tudi s tem dokazujejo svoje spoštovanje do svetega pisma in po njem govorečega Boga.

V protestantskih božjih hramih stoji ves čas na oltarju ali pred njim odprto sveto pismo, navadno v lepi, veliki izdaji. Nad oltarjem pa se dviga podoba križanega Odrešenika — Kristusa. S posebno zavzetostjo slavijo protestantski kristjani veliki petek — spominski dan odrešenja. Zdi se, da prav veliki petek in podoba križanega Odrešenika najdoločneje nakazujeta poteze protestantskega Boga.

Bog v pravoslavju

Krščanski Vzhod je že v prvem tisočletju ubiral precej drugačna pota kakor krščanski Zahod. In to ne le zaradi medsebojne razdalje, temveč tudi

²⁴ Nav. v Janez Vodopivec, *Anglikanska Cerkev*, V edinosti 1973, 34.

zaradi različne naravnosti in tokov zgodovine. Prepletanje raznih narodov, držav, jezikov in kultur ter vznik večjih cerkvenih središč in obredov je poživilo podobo vzhodnega krščanskega Boga. Velik vpliv pri ustvarjanju te podobe so imeli vzhodni cerkveni očetje, najuglednejši razlagalci svetega pisma. Ta vpliv je segel tudi v drugo tisočletje, ko je po velikem vzhodnem razkolu in križarskih vojnah tudi v izvencarigrajskih središčih (Aleksandrija, Antiohija, Jeruzalem) prevladal bizantinski obred in vse bolj poudarjano pravoslavje, ter je živ še danes.

Kar vsi veliki pravoslavni teologi in duhovni pisatelji se tako ali drugače vračajo k velikim vzhodnim cerkvenim očetom, kot so sv. Atanazij Aleksandrijski, sv. Bazilij Veliki, sv. Gregorij Nacianski in Nisenski, sv. Janez Zlatousti in drugi, vse do sv. Janeza Damaščana (umrl 749), ter v njih iščejo in najdevajo potrditev svojih pogledov na Boga, kolikor so morda presegle pota patrologije. Sicer pa je pravoslavje zelo navezano na tradicijo in se le stežka odpira novim teološkim spoznavam, kar je po eni strani vrednota, po drugi pa nevarnost za prevelik zastoj. Pri tem ima pomembno vlogo meništvo, saj predstavlja s svojo duhovno usmeritvijo veliko bogastvo za vzhodno krščanstvo, vendar pa posebno zadnje čase zaradi svoje zamejene svetobežnosti in premajhne teološke izobrazbe marsikje zavira resničen razvoj k vedno večjemu vsestranskemu zedinjevanju človeka z Bogom.

Na krščanskem Vzhodu vse od patrističnih časov radi govore in pišejo o poboženju človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, pa bi naj to podobo v sebi ob Kristusu, vidni podobi Boga Očeta, in z njegovo pomočjo v Svetem Duhu izpolnil do kar največje bogopodobnosti, po znamenitem vodilu vzhodne patristike, kot ga je izrazil sv. Irenej: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog.«²⁵ Kristus je pristna prvotna podoba Boga in v to podobo bi se naj zaziral vsak kristjan in jo izvirno uresničeval na sebi. Prav zato se je Kristus učlovečil. Ruski teolog Paul Evdokimov, ki je pred kratkim umrl v Parizu, lepo naglaša v svoji obširni knjigi *L'Orthodoxie*: »Božje in človeške želje dosežejo svoj vrh v zgodovinskem Kristusu, v katerem se Bog in človek gledata kot v zrcalu in se razpoznavata, kajti božja ljubezen in ljubezen ljudi sta dva vidika ene same popolne ljubezni.«²⁶

Ta ljubezen bi naj rojevala svetnike. Vsi kristjani, ki so že sveti po milosti, bi naj postali sveti v svojih dejanjih in celotnem življenju, za kar je potrebno poznanje Boga.

»Bog«, tako piše sodobni ruski teolog Jean Meyendorf, ki živi na Zahodu (ZDA), »je v sami svoji biti, v svoji previdnosti, v svojem učlovečenju, v svoji navzočnosti v Cerkvi in v svojem poslednjem razodetju edini pred-

²⁵ Sv. Irenej, *Adversus haereses*, PG 7, 873.

²⁶ Sv. Maksim, Ep. 3, PG 91, 409 B. — Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, 79; prim. r. t., 78—83.

met, ki ga poznajo svetniki in ki ga teologi poskušajo izraziti v svojih opredelitvah.«²⁷ Po mnenju tega teologa sta dva vidika pri pojmovanju Boga za pravoslavno teologijo posebno pomembna: absolutna božja presežnost in trinitarični značaj Boga. Bog presega vse, kar obstaja, ni ga mogoče ne spoznati ne izraziti njegovega bistva, odkriva nam ga le razodetje kot Očeta, Sina in Svetega Duha. To je živi Bog, ki se razodeva in deluje. Božje dejavnosti ne zaobjamejo človeka le od zunaj, temveč je njihov Vir v sami človekovi naravi, poboženi v Jezusu Kristusu. Zato je treba sprejeti odrešenje, se prilagoditi božjemu življenju in uresničiti »poboženje« z vključitvijo v Kristusovo telo in s sprejetjem Svetega Duha, ki želi skozi stoletja zgodovine od Kristusovega vnebohoda do njegovega drugega prihoda vse povezovati v eno samo poboženo Kristusovo človeštvo.²⁸

Pri tem ima pomembno vlogo obhajanje evharistije, sveta liturgija, ki je bila edino zavetje teologije in cerkvenega življenja v stoletjih propadanja in je znala ohraniti bistvo krščanskega oznanila.²⁹ Prav pri obhajanju evharistije je moč neposredno začutiti skrivnostno odmaknjenost pravoslavnega Boga in njegovo mogočno veličino, obenem pa njegovo zakramentalno bližino.

V bizantinskih cerkvah, ki želijo biti s svojo lepoto, množico ikon in luči ter slovesnostjo bogoslužja in ubranih melodij podoba nebes, ima pomembno mesto vrh kupole slika Pantokratorja, Vsedržitelja, vesoljnega Vladarja. Vladarska drža in resne poteze spominjajo na bizantinskega cesarja, v resnici pa slika (navadno mozaik) predstavlja Kristusa, učlovečenega Boga, utelešeno Modrost, vidno podobo nebeškega Očeta, ki so mu izročena vsa vladarstva sveta in ki bo prišel nekoč sodit vse žive in mrtve.

Ta podoba Boga je za pravoslavne dežele krščanskega Vzhoda izredno značilna. Podobna ji je tudi slika blagoslavljaljočega Kristusa na desni strani carskih vrat v ikonostasu, ali Kristusa Sodnika na ikoni z imenom Deisis (priprošnja). Pa tudi Kristus otrok na ikonah raznih Bogorodic ima poduhovljen obraz odraslega človeka, ki odseva božansko resnobo.

O vlogi ikon, posebno Kristusovih, se je že v času boja za svete podobe lepo izrazil nicejski metropolit sv. Teofan (umrl 847): »Neizrazna Beseda Očeta je postala izrazna s tem, da se je učlovečila v tebi, božja Mati. Umazano podobo je postavila znova v nekdanjo dostojanstvenost s tem, da jo je združila z nebeško lepoto. Zato upodabljamo odrešenje z dejanjem in besedo.«³⁰

²⁷ Jean Meyendorf, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1969, 155.

²⁸ Prim. r. t., 155—158. Pravoslavni nauk o božjih dejavnostih je posebno razvil solunski škof Gregorij Palamas (1269—1359), ki je po svoje izpopolnil tudi hezihazem (hesyha — mir, kontemplacija), meniško gibanje, ki s posebno metodo išče milostno božjo svetlobo in blaženost ter je po Palamasu dobilo ime palamizem.

²⁹ Prim r. t., 161.

³⁰ Nav. v Stanis Kahne, *Ikona*, V edinosti 1970, 43.

Ruski teolog Sergej Bulgakov (1871—1944) pa v svoji knjigi *Pravoslavie* piše: »Po verovanju pravoslavja je ikona kraj blagoslovljene navzočnosti, nekakšnega prikazanja Kristusa, da bi ga molili . . . Ikona je nekaj drugega kot eharistija, kjer ni Kristusove podobe, temveč je Kristus skrivnostno navzoč v svojem telesu in krvi, ki ju daje za obhajilo. Pravoslaven vernik moli pred Kristusovo ikono kot pred samim Kristusom, ki je v svoji ikoni, vendar ikona sama, kraj te navzočnosti, ostaja le stvar.«³¹

Pravoslavni ikonopisci zelo radi upodabljajo tudi vstalega Kristusa, kako rešuje iz grobov pravične stare zaveze, kot poje velikonočni spev: »Hristos voskrese iz mertvyh, smertiju smert' poprav, i suščym vo grobeh život darovav« (Kristus je vstal od mrtvih, s smrtjo je premagal smrt in bivajočim v grobovih daroval življenje).³²

Dejansko je vstali Kristus najizrazitejša podoba Boga v pravoslavju. Vse človekovo trpljenje in življenje sta usmerjena k zadnjemu cilju, k vstajenju. In vstali Kristus je živa slika in pôrok tega vstajenja. Kakor je sam premagal smrt, tako bo privedel k zmagi nad smrtjo vsakega človeka, ki se bo v veri, ljubezni in trpljenju povezal z njim, nosilcem Življenja.

Pasha, velika noč, spominski dan Kristusovega vstajenja, je za vse pravoslavne praznik vseh praznikov. Iz njega živijo in po njem hrepenijo vse cerkveno leto, dokler jih ta praznik ne privede v nebeško, neminljivo veliko noč.

Zato ima tako velik pomen za vsakega pravoslavnega kristjana velikonočni pozdrav: »Hristos voskrese! — Vo istinu voskrese!«

Veliki ruski svetnik, starec Serafim Sarovskij (1759—1833) je imel navado svoje številne goste, ki so prihajali k njemu na duhovni posvet, ljubeznivo sprejeti s pozdravom: »Hristos voskrese, moja radost'.« Bil je poln velikonočnega veselja, ki ga je znal širiti tudi med druge. »Nimamo vzroka, da bi bili žalostni,« je govoril, »zakaj Kristus je prinesel zmago nad vsem: obudil je Adama, osvobodil Evo in premagal smrt.«³³

Vrh stare ruske cerkvene umetnosti predstavlja sveta Trojica v podobi treh angelov (po prikazni Abrahamu pri Mambrejevem hrastu, prim. 1 Mojz 18,1—8), ki jo je veliki ruski ikonopisec Andrej Rublev izdelal za ikonostas cerkve svete Trojice v Radonežu (Troice—Sergieva lavra, danes Zagorsk) okrog 1420. leta. Čudovita usklajenost postav, obrazov, posameznih potez in barv ter duhovne globine, ki sije iz slike, daje slutiti, kakšen odnos je imela stara verna Rusija do skrivnosti svete Trojice.³⁴

Spoštljiva vera v sveto Trojico diha vsa stoletja iz nauka in življenja vseh pravoslavnih Cerkvá, tudi tistih, ki kažejo posebno ljubezen do Kri-

³¹ Sergij Bulgakov, *Pravoslavie*, Paris (Ymca — Press), 299—300.

³² *Molitvoslov*, Paris 1947 (Istina), 224.

³³ Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953, 426, 429.

³⁴ Prim. Mihail Andreevič Iljin, *Zagorsk, Troice — Sergiev monastery'*, Leningrad 1971, 21—28.

stusa, kot so to Rusi. Sergij Bulgakov pravilno naglaša: »Krščanstvo je toliko vera svete Trojice, da že enostransko poudarjena pobožnost do Kristusa predstavlja praktičen odklon v smer jezuanizma . . . Bog je nesebična Ljubezen treh, ki ima tako polnost vzajemnosti, da zedinjuje tri v enem življenju. S tem je premagana omejenost enoosebnosti in razkrita polnost življenja absolutnega, neodvisnega duha.«³⁵

Sklep

Veliki ruski mislec in pesnik Vladimir Solovjev (1853—1900) je izrazil misel, da je katolicizem najbolj uresničil edinost, protestantizem svobodo, pravoslavje pa ljubezen. Seveda to drži le nekoliko, posebno če še upoštevamo razvoj treh vej krščanstva v zadnjih desetletjih.

Podobno bi mogli ob razpravljanju o Bogu v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavju reči, da je v katolicizmu najbolj zaživel Bog kot dober Oče, v protestantizmu kot križani Odrešenik in v pravoslavju kot vstali Zveličar. V binškoštnem gibanju, ki se iz začetkov 20. stoletja vse bolj razširja med protestantskimi pa tudi katoliškimi kristjani, pa je najbolj poudarjena navzočnost Svetega Duha v krščanstvu.

Ob tem pa moramo ponovno naglasiti, da je vera v troedinega Boga temelj krščanskega verovanja in glavno vodilo krščanskih teoloških razpoznavanj skrivnostnega Boga, pa tudi občestvovanja z Bogom. Pripadniki vseh krščanskih Cerkva bi mogli brez obotavljanja ponoviti staro preprosto katekizemsko resnico: Bog Oče nas je ustvaril, Bog Sin nas je odrešil, Bog Sveti Duh nas posvečuje. Enako bi si mogli brez strahu, da bi koga užalili, ob pozdravu med seboj želeli po zgledu sv. Pavla: Milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, ljubezen Boga Očeta in občestvo Svetega Duha z vami vsemi (prim. 2 Kor 13,13).

Prav ti skupni temelji in življenje iz njih nas prepričujejo, da smo kristjani v bistvu že edini med seboj, obenem pa nas spodbujajo, da bi to edinost, z njo pa tudi svobodo in ljubezen, iz dneva v dan vse bolj krepili, dokler vsi skupaj ne dospemo v onstransko polnost neminljive edinosti, svobode in ljubezni troedinega Boga, Očeta in Sina in Svetega Duha.

Povzetek: Stanko Janežič, Bog v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavju

Skupni temelj krščanstva je vera v troedinega Boga. V katolicizmu je predvsem naglašena podoba Boga kot dobrega Očeta, vendar ostaja v veri navzoča tudi razumska in pravna naravnost Zahoda. V protestantizmu stoji v ospredju križani Kristus, Odrešenik, ki prinaša človeku opravičenje, ter Bog, ki govori po svetem pismu. Pravoslavje posebno ljubi vstalega Zveličarja, ki vodi človeka, ustvarjenega po

³⁵ Sergij Bulgakov, n. d., 227.

božji podobi, v poboženje, zlasti prek svete liturgije. Skupni cilj vseh krščanskih cerkva je edinost s troedinim Bogom v polnosti Ljubezni. Prizadevanje za ta cilj je njihova naloga.

Zusammenfassung: Stanko Janežič, Gott im Katholizismus, Protestantismus und der Orthodoxie

Die gemeinsame Grundwahrheit des Christentums ist der Glaube an den dreieinigen Gott. Im Katholizismus ist Gott vor allem als der gute Vater betont; doch findet man in seinem Glauben auch die westliche Verstandes- und Rechts-richtung. Im Protestantismus steht im Vordergrund der gekreuzigte Herr, der den Menschen rechtfertigende Erlöser und als Gott, der in der Heiligen Schrift spricht. Die Orthodoxie liebt besonders den Auferstandenen, der den Menschen, nach Gottes Ebenbild erschaffenen, zur Vergöttlichung, vor allem mittels der Liturgie, führt. Das gemeinsame Ziel aller christlichen Kirchen ist die Vereinigung mit dem dreieinigen Gott in der Fülle seiner Liebe. Ihre Aufgabe ist zu diesem Ziele zu streben.

Résumé: Stanko Janežič, Dieu dans le catholicisme, le protestantisme et l'orthodoxie

La base commune de tous les chrétiens est la foi en un Dieu en trois personnes. Dans le catholicisme l'accent est mis sur l'idée de Dieu en tant que Père. Le protestantisme met en avant la figure du Christ crucifié, du Sauveur qui justifie l'homme pécheur, de Dieu qui parle dans la Bible. L'orthodoxie s'est attachée surtout au Christ ressuscité, qui conduit l'homme, créé à l'image de Dieu, à la divinisation, surtout par la participation à la sainte liturgie. Le but commun de toutes les Eglises chrétiennes est de conduire l'homme à la communauté de vie avec le Dieu un et trine dans la plénitude de l'amour.

Marijan Peklaj

Zgodovinska resničnost svetega pisma

V francoskem »Kritičnem uvodu v staro zavezo«¹ redno dobimo pri pripovednih knjigah odstavek ali dva pod naslovom »Zgodovinska vrednost knjige«. Ali je treba o tem še razpravljati? Sv. Tomaž Akv. je zapisal: »Quidquid in sacra Scriptura continetur verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus.«² Kako je torej mogoče postavljati zgodovinsko vrednost katerekoli »zgodovinske« knjige svetega pisma pod vprašaj? Pri obravnavanju svetopisemskega navdihnjenja in nezmotnosti smo se nekako sprijaznili s tem, da »v sv. pismu ni treba iskati, česar v njem ni. To je verska in teološka, ne naravoslovna knjiga.«³ Z biologijo in astronomijo se torej več ne spopadamo, da bi branili resničnost sv. pisma. Drugače pa je z zgodovino. Bog se je ljudem razodeval v času, in to z dejanji in besedami. Izbral je določene ljudi in določeno ljudstvo, ki naj sprejema in ohranja razodetje edinega pravega Boga in njegove obljube. Takó je pripravljaval odrešenje za vse človeštvo v učlovečenju, smrti in vstajenju večne Besede. Vse to zahteva konkretno dogajanje v prostoru in času.⁴

V tem sestavku nam torej ne gre za to, da bi raziskovali zgodovinsko resničnost svetega pisma v smislu, v katerih okoliščinah so nastajali sveti spisi, temveč za resničnost tega, kar je v teh spisih ohranjeno o preteklih dogodkih, skratka, za tisto, kar navadno obravnavamo pod naslovom »zgodovinska nezmotnost svetega pisma« pri nauku o svetopisemskem navdihnjenju. Seveda pa je vprašanje zgodovinskih okoliščin o nastajanju svetih knjig izredno pomembno za razumevanje te zgodovinske resničnosti.

Sveto pismo ne obsega samó poročila o preteklih dogodkih. Že zato vprašanje zgodovinske resničnosti ne more biti edino pomembno za raz-

¹ Introduction critique à l'Ancien Testament (sous la direction de H. Cazelles). Introduction à la Bible II, Paris 1973. Odslej navajam kot ICAT. Enako govori o zgodovinski vrednosti že prva izdaja Introduction à la Bible I, Paris 1957.

² Quodl. 12, q. 17, art. I, ad 1.

³ Božja beseda. Verski nauk o svetem pismu. Dokument jugoslovanske škofovske konference, Ljubljana 1968, 29.

⁴ Prim. Božja beseda, 8.

laganje svetega pisma. Vendar pa prav to vprašanje še precej buri duhove in se nekateri prav ob njem odločajo za moderno eksegezo ali proti njej.⁵ Ko bi se morali ob svetem besedilu spraševati, kaj pomeni zame to, kar se je zgodilo, se še ustavljamo pri vprašanju, ali se je zgodilo ali se ni, in če se je zgodilo točno takó, kakor je zapisano. Kakor da bi z odgovorom na to vprašanje že vse rešili. Odkod táko vedenje? V preteklem stoletju se je v katoliški Cerkvi uveljavila misel, da je treba resničnost svetega pisma braniti pred liberalnimi kritiki, pred protestanti in modernisti. Preveč je bil poudarek na obrambi in premalo na skrbi, da bi svetopisemska besedila tudi razumeli. Zato bi rad skozi dokumente cerkvenega učiteljstva pokazal na razvoj vprašanja o zgodovinski resničnosti svetega pisma v zadnjih časih. Posebej se bomo ustavili pri dveh, za to vprašanje izredno pomembnih stavkih dogmatične konstitucije o božjem razodetju zadnjega cerkvenega zbora. Za osvetlitev načel bomo pogledali nekaj odlomkov iz starozaveznih knjig. V vprašanje zgodovinskosti evangelijev in Apostolskih del se ne bom spuščal, razen načelno. To pa zato, ker, prvič, pri svojem rednem delu berem predvsem staro zavezo in o njej, in, drugič, ker bi to vprašanje zahtevalo posebno poglobitev, ki ni mogoča v okviru tako široke teme v enem sestavku.

I. Cerkevno učiteljstvo o vprašanju zgodovinske nezmotnosti

Cerkev je vedno učila, da so svete knjige božja beseda in kot take ne vsebujejo zmot. Bogu, večni resnici, ni mogoče pripisati zmote. Že krščanski apologeti prvih stoletij so branili to resnico proti judovskim in poganskim nasprotnikom. Hieronim in Avguštín sta postavljala načela, ki so služila obrambi svetopisemske resnice v njunem času. Sodeč po tem, kako pogosto ju navajajo dokumenti cerkvenega učiteljstva, nam imata še danes veliko povedati o tem. Pravo kritično gledanje na sveto pismo se začne nekako v 17. stoletju. Polagoma se uveljavlja racionalizem in posebno v 19. stoletju pozitivizem v znanosti. Če so v svetem pismu naravoslovne netočnosti in zmote, tedaj je treba zanikati božje navdihnjenje. Sveto pismo je samó človeško delo. To je bilo logično sklepanje. Pozitivistično usmerjeni duhovi so resničnost v zgodovini pojmovali enako kot resničnost v fiziki. Krščanski, predvsem katoliški, apologeti so se pustili speljati v neenak boj z znanostjo. V bistvu so sprejeli napačna načela racionalizma in pozitivizma ter s konkordističnimi sistemi branili resničnost in s tem božje avtorstvo sv. pisma. »Kritični racionalizem in tradicionalistična apologetika, čeprav izhajata iz nasprotujočih si premis, sta se znašli na istem področju.«⁶ Pri tem so bili

⁵ Prim. J. Kremer, Gläubig oder kritisch? v: Bibel und Liturgie 1977, št. 1, str. 13 in op. 4 na str. 18.

⁶ P. Grelot, La Bible — parole de Dieu, Paris 1966, 99.

apologeti na slabšem, ker so morali postavljati vedno nove okope proti naglo napredujoči znanosti. Nič čudnega ni, da so se v tem položaju pojavile med katoliškimi teologi teze o »relativni resnici«, ki so potem prišle v službo modernizma.⁷

Papež Leon XIII. je v svoji okrožnici *Providentissimus* leta 1893 že postavil po Avguštinu modro načelo, da nas sveto pismo nima namena učiti naravoslovja.⁸ Poseben odstavek v tej okrožnici govori o zgodovini. Stavek »Ta načela je koristno prenesti tudi na sorodna znanstvena področja, zlasti na zgodovino«,⁹ je dal povod za teorijo, da so sveti pisatelji tudi zgodovino, podobno kot pojave v naravi, opisovali »po zunanjem videzu«, namreč po pripovedovanju ljudstva. To mnenje je izrecno zavrnil papež Benedikt XV. leta 1920 v okrožnici *Spiritus Paraclitus*.¹⁰ Še prej pa se je Pij X. spoprijel z modernisti in njihovo »relativno resnico« z odlokom *Lamentabili* leta 1907 in z okrožnico *Pascendi* istega leta. V teh dokumentih se jasno vidi, da gre za obsodbo zmotnih mnenj in ne za postavljanje novih uporabnih načel in spodbud. Pač pa je isti Pij X. ustanovil leta 1909 Papeški biblični inštitut. Ta je že od začetka posvečal veliko pozornost študiju starih vzhodnih jezikov, slovstev in kultur. Ta študij je pripravljala moderno kritično raziskovanje svetega pisma v katoliški Cerkvi. Današnji ekseget lahko poskuša razumeti razpoloženje v Cerkvi v začetku našega stoletja. Gotovo veje iz papeških dokumentov resnična skrb za zdrav nauk. Vendar je mogoče tudi reči z biblicistom Jakobom Kremerjem: s tem, da je cerkveno učiteljstvo zavrlo kritično raziskovanje na področju katoliške svetopisemske znanosti, je »preprečevalo pristno razpravljanje in takó prispevalo k temu, da so danes mnogi kristjani nemočni pred sedanjo problematiko«.¹¹

Pri protestantih se je v začetku stoletja že uveljavila orientalistika z arheologijo in še posebno s takó imenovano metodo »zgodovinskih oblik« (Formgeschichte), ki skuša odkrivati smisel svetopisemskih besedil s tem, da ugotavlja njihovo literarno vrsto in okolje ter okoliščine, v katerih je taka literarna vrsta nastajala in se uporabljala. Pij XII. je z okrožnico *Divino afflante Spiritu* iz leta 1943 odprl vrata za takó kritično slovstveno-zgodovinsko preučevanje svetega pisma tudi v katoliški Cerkvi. V tej okrožnici beremo, da je raziskovanje starih vzhodnih slovstev »jasneje pokazalo, kako so se ljudje v tistih časih izražali, ko so ali stvari pesniško opisovali ali podajali pravila in zakone za življenje ali slednjič pripovedovali zgodovinska dejstva in dogodke. (...) Svetopisemske knjige namreč ne izključujejo nobenega izmed načinov, ki jih je pri starih narodih, posebno vzhodnih, uporabljala človeška govornica za izražanje misli, seveda pod pogojem,

⁷ Prim. P. Grelot, n. d., 100.

⁸ EB 121; S 103; prim. PL 34, 270.

⁹ S 104; EB 123.

¹⁰ EB 455—460; S 131.

¹¹ J. Kremer, n. d., 13.

da uporabljeni način govorjenja nikakor ne nasprotuje božji svetosti in resničnosti. (...) Če bomo torej spoznavali in natančno presojali te načine in lastnosti govorjenja in pisanja pri starih, bo mogoče razrešiti mnogo ugovorov, ki so naperjeni zoper resnicoljubnost in zgodovinsko zanesljivost svetopisemskih knjig.«¹² Tu je torej jasno načelo, da tudi zgodovinske resničnosti svetega pisma ne smemo presojati z modernega evropskega pojma zgodovinopisja, temveč upoštevati tedanji orientalski način pripovedovanja in zapisovanja preteklih dogodkov.

S tem je Pij XII. podal že tudi načelo, da smemo in celo moramo sveto pismo raziskovati kritično kot človeško delo, da bi takó prišli do tega, kar nam hoče po njem povedati Bog (prim. BR 12). Za utemeljitev tega načela mu je rabil izraz sv. Janeza Krizostoma *synkatábasis*, ki ga v latinščini prevajajo s *condescensio*, slovensko pa »sestopanje« ali »prilagoditev«. ¹³ Bog je namreč govoril v človeški govorici, s človeškimi jeziki; to je »tisto ponižanje modro-skrbnega Boga k ljudem, ki ga je že sv. Janez Krizostom nadvse povelečeval in ob raznih prilikah zatrjeval, da ga je najti v svetih knjigah«. ¹⁴

Pri tem je zanimivo vedeti, da je papeška biblična komisija že leta 1941 izdala posebno pismo italijanskim škofom o novih metodah raziskovanja svetega pisma. V njem škofo opozarja proti anonimni spomenici, naslovljeni na papeža kot strogo zaupno pismo, v resnici pa razposlano po vsej Italiji. V tej spomenici so neznani varuhi resnice strahovito napadli znanstveno-kritični sistem svetopisemskega raziskovanja in zahtevali od papeža podobno obsodbo, kot je bila obsodba modernizma pod Pijem X. Avtorji dokumenta so izrecno napadali »orientalizem« in »čisto človeško raziskovalno delo«, ki da je »zamenjalo dar Svetega Duha«. ¹⁵ Z okrožnico *Divino afflante Spiritu* je zmagalo pojmovanje svetopisemskega navdihnjenja, po katerem svete knjige niso »padle z neba«, da jih ne bi bilo mogoče in potrebno raziskovati s človeškimi metodami. V zvezi s »sestopanjem« navaja ta okrožnica kot za njo tudi II. vatikanski koncil primerjavo z učlovečenjem druge božje osebe. Takó pravi koncil: »Božje besede, ki so izražene v človeških jezikih, so se namreč morale prililiti človeški govorici, kakor je nekoč Beseda večnega Očeta postala podobna ljudem, ko je sprejela nebogljeno človeško telo« (BR 13). Pojmovanje, ki načelno nasprotuje preučevanju svetega pisma kot človeškega dela, bi torej lahko imenovali svetopisemski monofizitizem.

Pismo papeške biblične komisije kardinalu Suhardu leta 1948 priznava, da je bilo nastajanje Pentatevha daljši in sestavljen proces. Glede prvih enajstih poglavij Geneze pa pravi: »Zgodovinskosti ... kar nasploh ni

¹² S 134; EB 599.

¹³ EB 559; prim. slovenski prevod BR 13 z op. 11.

¹⁴ Iz slovenskega prevoda okrožnice v Ljubljanskem škofijskem listu 81 (1944) 29.

¹⁵ EB 522—533; prim. S. Lyonnet, *Le Cardinal Bea et le développement des études bibliques*, v: *Rivista Biblica Italiana* 16 (1968) 378—380.

mogoče niti tajiti niti ne potrjevati . . . « Nastopa proti takemu zanikavanju zgodovinskosti omenjenih poglavij, ki bi zbuvalo vtis, »da sploh v nikakršnem smislu niso zgodovinska«. ¹⁶ Očitno je to previdno izražanje dalo povod za drzne razlage, saj Pij XII. v okrožnici *Humani generis* iz leta 1950 izrecno pojasnjuje to točko iz pisma kardinalu Suhardu. Poudarja, da spadajo prva poglavja Geneze v zgodovinsko literarno vrsto. Dopusča pa možnost, da so sveti pisatelji zajeli tudi kaj iz ljudskih izročil. Seveda je bilo po besedah Pija XII. tudi to »zajemanje« »s pomočjo božjega navdihnjenja« in zato brez zmote. In še dostavlja: »Kar pa je bilo sprejeto v sveto pismo iz ljudskih pripovedi, tega nikakor ne smemo enačiti z mitologijami in drugimi tem podobnimi pripovedkami [cum mythologiis aliisve id genus].« ¹⁷

O novozaveznih knjigah v okrožnicah Pija XII. ni ničesar posebej, načela v *Divino afflante Spiritu* pa seveda govore o svetem pismu na splošno. Mnogi so še ob začetku II. vatikanskega koncila odločno oporekali mnenju, da bi bilo dovoljeno ista načela uporabiti za razlaganje novozaveznih spisov. Sprožilo se je pravo gibanje, ki je hotelo spraviti katoliško svetopisemsko znanost na stanje, kakršno je bil pred letom 1943. ¹⁸ V letih 1961 in 1962 so celi vrsti profesorjev za sveto pismo v Italiji, Nemčiji in ZDA odvzeli pravico predavati zaradi drznosti v obravnavanju zgodovinskosti evangelijev. Odgovor na to gonjo je podalo navodilo papeške biblične komisije *Sancta Mater Ecclesia*, ki ima naslov »O zgodovinski resničnosti evangelijev«, leta 1964. ¹⁹ Navodilo govori o treh dobah, v katerih so nastajala evangeljska izročila: 1. Kristusovo delovanje in učenje, 2. oznanjevanje apostolov in 3. obdobje, ko so avtorji evangelijev zbirali in urejali gradivo ter kot pravi avtorji evangelije zapisali v današnji obliki. ²⁰ Pri tem dokument našteva v odstavku o apostolskem oznanjevanju »načine govorenja«: » . . . kateheze, pripovedi, pričevanje svetega pisma, himne in doksologije, molitve in druge take literarne vrste, ki jih je uporabljalo sveto pismo in navadno ljudje tedanjega časa.« ²¹ Takó navodilo o zgodovinski resničnosti evangelijev predvsem poudarja, kako resnično so evangeljska besedila nastajala v določenih človeških okoliščinah, manj pa, da so dogodki potekali natanko takó, kot je zapisano. ²² Zelo jasen odgovor zagovornikom povratka k staremu je v naslednjem stavku: »Če ekseget ne pazi na vse, kar se tiče izvora in sestave

¹⁶ Glej S 135; EB 580—581.

¹⁷ S 137; EB 618.

¹⁸ Prim. N. Lohfink, *Die Evangelien und Geschichte*, v: *Stimmen der Zeit* 174 (1964) 373; *monitum Sv. Oficija*, 20. junija 1961, v: AAS 53 (1961) 507.

¹⁹ AAS 56 (1964) 712—718.

²⁰ Glej S 142.

²¹ S 142.

²² Prim. J. A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Instruction on the Historical Truth of the Gospels*, v: *Theological Studies* 25 (1964) 386—408; R. Pesch, *Neuere Exegese — Verlust oder Gewinn?* Freiburg 1968, 113, kjer avtor razlikuje med »Geschichtlichkeit« in »Historizität«. Priznati je treba, da BR 19, ki govori o tem vprašanju, ostreje poudarja prav zgodovinskost dejstev v evangelijih.

evangelijev, in če ne uporablja pravilno vsega tistega, kar so uporabnega prispevale nove raziskave, ne bo izpolnil svoje naloge, ki je v tem, da spozna, kaj so nameravali svetopisemski pisatelji in kaj so v resnici povedali.«²³

II. Resnica — »zaradi našega zveličanja«

Treba je poudariti, da razne kritične literarno-zgodovinske metode za raziskovanje svetopisemskih besedil nimajo namena odpravljati vero v resničnost razodetja, temveč le bolj odkriti širine in globočine razodete resnice. Zato moramo dobro prebrati 11. člen koncilске konstitucije o božjem razodetju. Govori o navdihnjenju, torej o dejstvu, ki pomeni, da je Bog avtor svetih knjig. Vendar je Sveti Duh takó deloval po ljudeh, da so tudi ti »resnični avtorji«. Nato se dokument ukvarja z učinkom navdihnjenja, z resnico svetega pisma. Ključni izraz je ravno resnica in ne več nezmotnost, kot je to bilo v starejših cerkvenih dokumentih in še v prvih osnutkih na II. vaticanskem koncilu. Ne gre pa za kakšno spremembo cerkvenega nauka, saj imamo tudi tu besedi »brez zmote«, kar pravilno poudarja p. Škrinjar.²⁴ Vseeno pa bo le držalo, da nova formulacija pomeni nekakšen premik v gledanju na učinke navdihnjenja. Treba bo napisati ne le nov naslov v učbenikih, kjer je dosedaj pisalo »o nezmotnosti svetega pisma«, temveč tudi govoriti in pisati bo treba precej drugače.²⁵

Nadvse pomenljiva je določitev svetopisemske resnice z odvisnim stavkom: »... ki jo je Bog dal zapisati v sv. pismu zaradi našega zveličanja«, v izvirnem latinskem besedilu, »... veritatem, quam Deus nostrae salutis causā Litteris Sacris consignari voluit...« Torej ne gre za resnico, ki bi obsegala vse možne vidike vsebine svetopisemskih besedil, temveč le za resnico, ki ima pomen za zveličanje ljudi. (Pri tem je izključeno že obsojeno mnenje, da bi bili nezmotni le nekateri deli svetega pisma, namreč tisti, ki neposredno zadevajo vero in npravnost.)

Takó smo dobili teološko načelo,²⁶ ki podaja formalni vidik, pod katerim je treba gledati na resnico svetega pisma.²⁷ Najbrž smemo, z vsem potrebnim razlikovanjem, vendar tudi na zgodovino v svetem pismu obrniti misel Avguštinovega stavka, v katerem véliki cerkveni oče sicer govori o naravoslovju: »... ne beremo v evangeliju, da bi bil Gospod rekel: ‚Pošljem vam Tolažnika, ki vas bo učil o teku sonca in lune‘. Hotel je namreč narediti

²³ S 144.

²⁴ Glej A. Škrinjar, Sadašnje stanje biblijske znanosti u katoličkoj Crkvi, v: Obnovljeni život 4 (1973) 316.

²⁵ Prim. P. Grelot, n. d., 96, op. 1.

²⁶ Prim. I. de la Potterie, La vérité de la S. Ecriture et l'Histoire du salut d'après la constitution dogmatique »Dei Verbum«, v: Nouvelle Revue théologique 88 (1966) 149.

²⁷ Prim. P. Grelot, n. d., 103 sl.

kristjane, ne matematike.«²⁸ Za zgodovino lahko rečemo, da nas sveto pismo nima namena učiti zgodovino zaradi zgodovine.

Vzemimo za primer Jozuetovo knjigo. Ta popisuje, kako so Izraelci zavzeli »obljubljeno deželo«. Arheologi so izkopali že mnogo potrditev za dogodke, ki jih navaja ta knjiga. Naleteli so pa tudi na velike probleme. Po nekritičnem branju bi človek mislil, da so izraelski rodovi do Jozuetove smrti zavzeli vso kanaansko deželo in se naselili na svojih ozemljih. Dejansko najdemo zapisano v Joz 21,43—45:

»Tako je dal Gospod Izraelu vso deželo, ki jo je s prisego obljubil dati njihovim očetom; prejeli so jo v last in v njej prebivali. In Gospod jim je naklonil mir okrog in okrog prav tako, kakor je prisegel njihovim očetom; nobeden izmed vseh njihovih sovražnikov ni vzdržal pred njimi; vse njihove sovražnike jim je dal Gospod v roke. Od vseh obljub, ki jih je dal Gospod Izraelovi hiši, ni ostala niti ena nespolnjena; vse so se spolnile.«

K vtisu, da te besede govorijo o stanju v Jozuetovem času, pripomore poročilo v 22. poglavju. To govori o tem, kako Jozue po bojih odpusti bojevnike z onstran Jordana, ki so pomagali bratom osvojiti deleže tostran Jordana. Jozuetova smrt je omenjena šele na koncu 24. poglavja. Ko pa pridemo do 1. poglavja Knjige sodnikov, beremo, da so ostala na kanaanskem ozemlju mnoga sovražna ljudstva še po Jozuetovi smrti. Kaj je sedaj zgodovinsko točno? Zgodovinar, ki ga zanimajo sama dejstva, bo rekel, da je bolj natančno to, kar pravi Sod, ker se je osvajanje dežele dejansko vleklo več sto let in moremo govoriti o Izraelcih kot gospodarjih Palestine šele za Davidovega kraljevanja.

Razlagalec svetega pisma bo najprej v besedilu Joz odkril vse polno mest, kjer je dovolj dobro nakazano, da osvajanje Kanaana ni bil kratkotrajen in ne enoten proces (prim. 11,13; 15,63; 17,12 sl.). Nasprotje med Joz in Sod torej ni tako jasno. Potem bo skušal najti glavno teološko misel Joz. Ta je v vsej knjigi zelo vidna in je še posebej poudarjena v prebranem odlomku: Bog je zvest, izpolnjuje svoje obljube in dovršuje svoje odredilno delo. Abrahamu in njegovim potomcem je obljubil to deželo, izpeljal je ljudstvo iz Egipta in ga je končno pripeljal v deželo.²⁹ V prebranem odlomku iz Joz torej ne gre za tehnično zgodovinsko poročilo, temveč za teološko vrednotenje zgodovine. Bog je zvest. To je resnica o Bogu in o njegovem odnosu do ljudi. Seveda pa to ni kaka abstraktna resnica, ki se ne bi izražala v zgodovinskih dejstvih. Izraelci so namreč *res* prišli v obljubljeno deželo in so jo *res* osvojili. Kako je to v podrobnostih potekalo, v kakšnem vrstnem redu, kako dolgo je vse skupaj trajalo, ali so vsi rodovi

²⁸ De actis cum Felice Manichaeo, I, 9: PL 42,525: »... non legitur in Evangelio Dominum dixisse, Mitto vobis Paraclitum qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim nos facere volebat, non mathematicos.«

²⁹ Prim. ICAT, 262—264.

prišli iz Egipta ali pa je kateri bil že prej na tem ozemlju, vse to za sveto-pisemskega pisatelja ni bilo pomembno.

In zakaj nam prvo poglavje Knjige sodnikov slika izraelsko osvajanje Kanaana takó negativno? Tu imamo opraviti z drugim teološkim vidikom in tendenco. V začetku drugega poglavja najdemo pojasnilo o tem. Jahve po angelu govori ljudstvu:

»Rekel sem: Vekomaj ne bom prelomil svoje zaveze z vami; vi pa ne smete skleniti nobene zaveze s prebivalci te dežele, temveč morate podreti njihove oltarje. Toda niste poslušali mojega glasu. Zakaj ste to storili? Zato prav tako rečem: Ne bom jih pregnal izpred vašega obličja. Naj bodo vaši nasprotniki in njihovi bogovi naj vam služijo za zanko« (Sod 3,1—3).

Tu hoče svetopisemski pisatelj poudariti človekovo odgovornost nasproti božjim obljubam in razložiti, zakaj so ljudstvo zadevale nesreče in ga stiskali sovražniki — zaradi nezvestobe zvestemu Bogu.³⁰ Takó je svetopisemska zgodovina, če jo razumemo kot »zgodovino odrešenja« in tudi kot »teologijo zgodovine«,³¹ tudi v tem primeru resnična. Seveda je treba pri tej teologiji vedno upoštevati »progresivni značaj razodetja«. ³²

III. Literarne vrste in zgodovina v sv. pismu stare zaveze

Preučevanje literarnih vrst je le ena od tistih metod bibličnega študija, ki upoštevajo, da je »Bog v sv. pismu govoril po ljudeh po človeško« (BR 12). Vse do zadnjega cerkvenega zbora so dokumenti učiteljstva govorili le o zgodovinskih knjigah svetega pisma in (odkar omenjajo literarne vrste) o zgodovinski literarni vrsti. Takó je še prvi osnutek konstitucije na zadnjem koncilu našteval vrste knjig v sv. pismu: zgodovinske, poučne, preroške, pesniške, alegorične in parabolične knjige. Kot da bi bile naštete že vse možne vrste in kot da je vsaka svetopisemska knjiga literarno čisto enotna.³³ Tretji osnutek pa je uveljavil izražanje, ki ga imamo sedaj v 12. členu konstitucije o božjem razodetju. Tu je sedaj govor o vrstah, ne o knjigah. S tem se dopušča možnost, da je v eni knjigi več različnih literarnih vrst. Na koncu naštevanja vrst je vprašanje dokončne klasifikacije puščeno odprto: »... ali v drugih govornih vrstah«. Najpomembnejša novost za našo temo pa je v besedah, da je v svetem pismu resnica »prikazana ali izražena... v raznovrstnih zgodovinskih sestavkih...« Latinsko besedilo je izredno jasno: »Aliter atque aliter veritas in textibus vario modo historicis... exprimitur.«

³⁰ Prim. ICAT, 276 sl.

³¹ Prim. J. L. McKenzie, Dictionary of the Bible, London 1972, 362.

³² Prim. P. Grelot, n. d., 104—106; Božja beseda, 12—13.

³³ Prim. A. Grillmeier, komentar k 3. pogl. konstitucije o božjem razodetju, v: LThK, Das Zweite vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 539 sl.

Torej ni več mogoče govoriti o eni zgodovinski literarni vrsti. Koncilske besede »vario modo historicis« so več kot utemeljene v svetem pismu. Saj vendar ni mogoče enako razumeti zgodovinske resnice v prvih enajstih poglavjih Geneze kot v poročilu o Davidovem kraljevanju v Drugi Samuelovi knjigi ali z isto gotovostjo sprejemati iz svetega pisma biografske podatke za Mojzesa in za Jeremija.

Poglejmo za primer obe knjigi Makabejcev! Druga obravnava del iste zgodovine, kot jo prinaša prva knjiga: junaške boje Juda Makabejca. Medtem ko v 2 Mkb nastopajo sijajne nebeške prikazni in odločajo o izidu boja (prim. 10,29—31), v prvi knjigi zaman iščemo kaj podobnega. In vendar tudi pisatelj 1 Mkb poudarja, da Bog »osvoboduje in rešuje Izraela« (4,11). Grelot pravi: »Z vidika moderne zgodovinske kritike pa nista brez slabosti ne apologetična zgodovina 1. knjige Makabejcev, ki je pod vplivom starih svetopisemskih pripovedi in obenem grškega zgodovinopisja, in ne patetična zgodovina druge knjige, ki ima namen delovati spodbudno in se včasih zateče k čudežnemu [merveilleux].«³⁴

Danes težko razumemo, da so mogli v procesu proti Galileu uporabljati navedek iz Jozuetove knjige: »Sonce je stalo sredi neba in skoraj ves dan ni hitelo, da bi zašlo« (10,13). Tik pred tem stavkom avtor Jozuetove knjige navaja pesniški odlomek iz Knjige pravičnega. V tej knjigi, ki se ni ohranila, je bilo zapisano:

»Sonce, stoj pri Gabaonu,
in luna v dolini ajalonski!
In stalo je sonce in obstala je luna,
dokler se ni narod maščeval nad sovragi« (Joz 10,12 b—13 a).

V opisu bitke pri Gabaonu (Joz 10,10—11) ni govor o tem nebesnem pojavu, pač pa o tem, da je Jahve zbegal sovražnike in metal nanje z neba kamenje. Po ohranjenem odlomku iz starejše pesnitve moremo sklepati, da je pisatelj tudi sicer uporabljal Knjigo pravičnega za to, da je po njej napravil svoje prozno besedilo. Pesniku pa je treba priznati »pesniško svobodo«. S pesniškimi sredstvi po svoje izraža resnico, tudi zgodovinsko. Grelot upravičeno povezuje ta odlomek s pripovedjo o izhodu Izraelcev iz Egipta.³⁵ Gre za »veliko epopejo v prozi«, ki je očitno sestavljena iz različnih plasti. Če primerjamo opise teh dogodkov, kakor so na več mestih podani v stari zavezi v pesniški obliki (npr. Ps 78), s proznim besedilom v Exodu, vidimo, da gre za podoben predstavljene zgodovinske resnice. Glavna misel teh besedil je povečevanje Jahvetove zmage nad faraonom. Pri tem so vode, ki so »bile kakor zid na desni in levi« (Ex 14,22), čudo-

³⁴ P. Grelot, n. d., 131.

³⁵ P. Grelot, n. d., 129.

vito pesniško pretiravanje (hiperbola), ki podčrtuje veličino doživetja resnične božje rešitve.

Ko Roland de Vaux ugotavlja, kaj je zgodovinska znanost ugotovila o preseljevanju ljudstev na Bližnjem vzhodu v drugem tisočletju pred Kristusom, pravi na koncu: »Težko bi bilo ne prepoznati v tem položaju zgodovinsko ozadje, ki se čudovito ujema z izročili, ki zadevajo očake.«³⁶ S tem pa še daleč ni rečeno, da bi mogli te zgodbe mirno sprejeti kot poročila o »zgodovinskih dejstvih« v modernem evropskem pomenu izraza. Treba je preiskovati, kako so nekoč na Vzhodu prenašali in ohranjali spomine na rodovne prednike. »Na določeni ravni civilizacije in za določeno kategorijo dejstev sta legenda in epopeja normalna ohranjevalca spomina . . .«³⁷

Tako je mogoče, da so Izraelci prevzeli v zgodbe o svojih prednikih tudi kako pripoved iz izročila kanaanskih ljudstev, na katerih ozemlju so se naselili. Danes se na podlagi slovstvene in zgodovinske analize uveljavlja teza, da je zgodba o tem, kako je Abraham po božjem ukazu hotel darovati edinca Izaka (Gen 22), taka pripoved iz daljne preteklosti, ki je prvotno imela namen razložiti nastanek določenega svetišča in utemeljiti prehod kulturne prakse od darovanja človeških žrtev na darovanje živali.³⁸ To zgodbo naj bi pozneje izraelski pripovedniki pripisali svojima očakoma Abrahamu in Izaku. Pri tem pa je seveda prišlo do čisto novih teoloških poudarkov: Abraham je zgled vernega človeka, ki upa proti upanju (prim. Rimlj 4,18) in njegov Bog je »Gospod, ki vidi« in »poskrbi« (Gen 22,14), neupogljiva vera bo bogato nagrajena v potomstvu. Tako ima zgodba končno svoje zakonito mesto in teološko veljavo v »zgodovini odrešenja«. Podobno razlagajo tudi čudni nočni boj očaka Jakoba z angelom ob reki Jabbok (Gen 32,23—33).³⁹

Čisto napačno pa bi sedaj bilo sklepanje, da so vse zgodbe o očakih nastale tako. Treba je preučevati vsako posebej. Če pa rečemo, da sodi določena pripoved med sage ali legende, ni s tem že hkrati izrečena sodba, da teh dogodkov, o katerih pripoveduje, nikoli ni bilo.

Mišljenje, da so za sveto pismo zgodovinska dejstva brez pomena, je gotovo zmotno. Brez izhoda iz Egipta, zavzetja obljubljenе dežele, izvolitve Davida za kralja, delovanja prerokov, da ne govorimo o življenju, delu, smrti in vstajenju Jezusa iz Nazareta, ni zgodovine odrešenja. Kdor bi se odpovedal prepričanju o globalni zgodovinski resničnosti⁴⁰ »zgodovinskih« besedil sv. pisma, bi pri vsej demitologizaciji sam zapadel v mitologizem; zgodbe bi mu pomenile le obliko človeškega modrovanja o Bogu in človeku

³⁶ R. de Vaux, *I Patriarchi ebrei e la storia*, Brescia 1967, 26.

³⁷ P. Grelot, n. d., 129.

³⁸ Prim. R. Kilian, *Il sacrificio di Isacco*, Brescia 1976 (v izvirniku *Isaaks Opferung*, Stuttgart 1970); A. Rebić, *Žrtvovanje Izaka*, v: BS 47 (1977) 19—43.

³⁹ Prim. R. Kilian, n. d., 13—17.

⁴⁰ Prim. X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 32.

brez zveze s konkretnim božjim obiskovanjem ljudi, brez pravega razodevanja v dejanju in besedi. Zato se je treba varovati posploševanja. Če za eno pripoved sv. pisma strokovnjaki ugotovijo, da navaja nekaj, čemur bi mogli reči »zgodovinska dejstva«, to ne velja nujno in enako tudi za druge pripovedi, in obrnjeno. Zato ravno koncilska konstitucija o božjem razodetju govori o »diverso modo historicos«. ⁴¹

V sv. pismu imamo tudi celo vrsto pripovedi, pri katerih eksegeti ugotavljajo, da so sicer po obliki podobne zgodovinskim, v resnici pa je v njih edino pomembna poučna plat. Ne da bi izključevali možnost kakega zgodovinskega jedra, moramo reči, da Job, Tobija, Judita, Estera, Danijel in Jona ohranijo vso svojo sporočilno vrednost tudi brez določenih »zgodovinskih dejstev«. Tisti, ki v pripovedi ne more videti nobene druge resničnosti kot zgodovinsko, je posebne vrste pozitivist. Ob priznanju, da so v svetem pismu tudi take pripovedi, božja resničnost in svetost prav gotovo ne trpi škode.

Naj mi bo dovoljeno, da ob tej priliki poskusim kratko odgovoriti na pogost ugovor, češ da moramo sprejeti kot zgodovinske osebe in dogodke iz stare zaveze, če jih omenja nova zaveza. Ta npr. sprejema zgodbo o Izakovi daritvi (Hebr 11,17—19), o preroku Jonu pa govori celo Jezus (Mt 12,39—41; 16,4; Lk 29—32). Ali smemo dvomiti o zgodovinski resničnosti takih oseb in dogodkov iz stare zaveze? Vznemirjanje je odveč. Takó Jezus in tudi novozavezni pisatelji so uporabljali besedila stare zaveze kot sveta in božja, ne da bi se vpraševali o zgodovinskosti, kot jo pojmuje danes mi. Kot sveta in resnična jih moramo verni kristjani vedno brati ali poslušati. Če pa današnji govornik uporabi za zgled kakega literarnega junaka, ali mu bo kdo očital, da verjame izmišljene reči in jih vsiljuje še drugim? Koliko bolj smemo mi govoriti npr. o »usmiljenem Samarijanu« ali o »ubogem Lazarju«, ko vendar zaradi literarne oblike, v kateri nastopata, nimamo nobenega zagotovila, da sta kdaj živel.

Sklepne misli

Resničnost »zgodovinskih dejstev« nam torej ne sme biti edini kriterij resničnosti v pripovednih delih svetega pisma. Tu gre za versko zgodovino ali »zgodovino odrešenja«. Zapisana je »zaradi našega zveličanja« in kot táko jo moramo sprejemati. Besedila so oblikovana v zelo različnih literarnih vrstah. Te je treba raziskovati in takó odkrivati, kako izražajo resnico. Moderne eksegetične metode niso le čudovito sredstvo za obrambo sv. pisma pred očitkom zmot, temveč pomagajo odkrivati smisel in bogastvo

⁴¹ Prim. L. Alonso-Schökel, Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart, Düsseldorf 1961, 109.

razodete resnice. Odločitev za kritično preučevanje svetega pisma ne izvira iz premajhnega upoštevanja resnice, da je Bog »glavni avtor« svetega pisma, temveč iz razvoja teološke misli o tem, *kako* je Bog avtor svetih knjig.

Metoda ugotavljanja literarnih vrst že davno ni več zadnja beseda svetopisemske kritike. Ima svojo vrednost, a tudi svoje meje. Danes se uveljavljata strukturalizem in moderna lingvistika tudi v eksegezi. Nove metode ne odpravljajo prejšnjih, vendar iskanju ne gre več toliko za to, kaj in kako se je zgodilo, temveč, kaj določeno svetopisemsko besedilo govori človeku danes. Pri evangelijih ni pomembno samo to, kdo je *bil* Jezus, temveč predvsem, kdo *je* Jezus.⁴²

V oznanjevanju nas mora seveda voditi modrost. Navodilo *Sancta Mater Ecclesia* v št. 4 opozarja pridigarje, naj se v pridiganju vzdržijo nepotrebnih in ne dovolj dokazanih novosti v eksegezi, že solidno preverjene stvari naj, če je potrebno, previdno razložijo, nikakor pa naj ničesar ne dodajajo iz svoje domišljije.⁴³ Reči je treba, da ambon sploh ni mesto za poučevanje vernikov o tem, da kaka svetopisemska zgodba ni potekala v smislu »dejevstva«. Enako še ni oznanjevanje, če dokazujemo, da se je kaj resnično zgodilo natančno takó, kot je zapisano. Oznanjevalci bi se morali otresti škodljive apologetične krčevitosti, ki ne more preboleti niti izgube »zgodovinske« Jonove ribe. Če torej ne na ambonu, pa bo treba vsaj pri veroučnih skupinah in v svetopisemskih krožkih dajati zdrava načela o resnici, »ki jo je Bog dal zapisati v sv. pismu zaradi našega zveličanja«.

Mi sami moramo biti sposobni sprejeti tudi kaj novega, ne da bi se že vnaprej bali, da je vse novo v eksegezi »protestantsko« in krivoversko. Tudi tisti, ki v našem »zabavnem« tisku prinašajo iz tujih logov »znanstvena« odkritja o zgodovinski neresničnosti svetopisemskih pripovedi, to delajo v miselnosti preteklega stoletja. Če bodo verni bralci prežeti s pozitivističnim gledanjem na zgodovinsko resničnost svetega pisma, bo tako pisarjenje zelo uspešno. Pa to ni najvažnejši razlog za uveljavljanje koncilskih načel o svetem pismu v življenju. Gre predvsem zato, da bi po boljšem poznanju teh načel božja beseda vedno bolj neovirano učinkovala. »V božji besedi je namreč toliko sila in moč, da najde Cerkev v njej podporo in življenjsko moč, sinovi Cerkve trdnost vere, duša hrano, duhovno življenje pa čist in trajen vir« (BR 21).

Povzetek: Marijan Peklaj, Zgodovinska resničnost svetega pisma

Za mnoge sodobne bralce in poslušalce svetopisemskih besedil pomeni dvomiti o točnosti navedenih dejstev v pripovednih delih svetega pisma tudi dvomiti o res-

⁴² Prim. J. Kremer, *Der Glaube in Jesus Christus und die neuere historisch-kritische Exegese*, v: *Lebendige Seelsorge* 28 (1977) 10.

⁴³ AAS 56 (1964) 717: »A novitatibus futilibus vel non satis probatis proponendis prorsus abstineant. Opiniones novas, iam solide probatas, si necesse est, caute, ratione habita auditorum, exponant. Cum eventus biblicos narrant, adiuncta ficta veritati haud conformis ne addant.«

ničnosti božjega razodetja. Sestavek skuša podati kratek pregled tega, kar o zgodovinski resničnosti svetega pisma govorijo dokumenti cerkvenega učiteljstva, zlasti še koncilski konstitucija »Dei Verbum«. Za tem pa skuša nauk, da so »zgodovinski« deli svetega pisma različno zgodovinski, osvetliti z nekaj primeri iz starozaveznih pripovednih knjig.

Zusammenfassung: Marijan Peklaj, Geschichtliche Wahrheit der Heiligen Schrift

Für viele der heutigen Leser oder Zuhörer der biblischen Texte bedeutet dasselbe: über die Genauigkeit der in den sogenannten geschichtlichen Teilen der Heiligen Schrift enthaltenen Tatsachen — oder über die Wahrheit der göttlichen Offenbarung zu zweifeln. Im Aufsatz wird versucht einen kurzen Ueberblick darüber zu geben, was von der geschichtlichen Wahrheit der Bibel in den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes, besonders in der Konzilskonstitution »Dei Verbum« gesagt ist. Danach wird versucht, mit einigen Beispielen aus den historischen Büchern des Alten Testaments zu erklären, dass die »geschichtlichen« Teile der Bibel verschiedentlich geschichtlich sind.

Résumé: Marijan Peklaj: L'historicité des récits bibliques

Celui qui lit ou écoute l'Écriture Sainte est censé douter de l'historicité de la Révélation divine, s'il lui arrive de se poser des questions sur la vérité des récits rapportés par la Bible. L'auteur de l'article rapporte ce que disent sur l'historicité des récits bibliques les documents du Magistère de l'Église, surtout la Constitution »Dei Verbum« de Vatican II. D'après ces documents il y a différentes espèces d'historicité, ce qu'il est possible de démontrer avec des exemples tirés de l'Écriture elle-même.

Visitationes ad limina et Relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie

I.

Poročila posameznih škofov v Rim o stanju svojih škofij so zgodovinarje vedno zelo zanimala.¹ Mnenja o njihovi zgodovinski vrednosti pa so zelo deljena. Na pomanjkljivosti teh poročil sta opozorila že Batholomeus Gavantus² in rimska sinoda leta 1725.³ V novejšem času je zelo pozitivno vrednotil relacije predvsem Joseph Schmidlin,⁴ vendar je naletel na hudo kritiko Johanna Losertha, ki relacijam v glavnem odreka zanesljivost in verodostojnost primarnega zgodovinskega vira.⁵ Večina avtorjev, ki je relacije za posamezne škofije podrobneje proučevala, pa je v svojih izjavah previdnejša in se odloča za srednjo pot.⁶ Relacij namreč ne gre vzeti kot javen dokument v juridičnem pomenu. Ne smemo pozabiti, da so jih pisali podložniki svojemu gospodarju — če se smem tako izraziti. Poleg tega jih niso vedno sestavljali škofje sami, ampak kdo izmed klera. Razumljivo je, da so skušali škofje posebej poudariti svoje zasluge in uspehe, olepšati ali opustiti pa to, kar jim ni bilo v prid. Vendar se na ta poročila navadno lahko zanesemo, ko gre za opis stvari v škofiji, npr. stolnice, posameznih mest, semenišča, kolegijev, šol, delovanja posameznih bratovščin, redovnikov

¹ Primerjaj bogat izbor literature, ki jo navaja Paulus Rabikauskas, *Relationes status dioecesium in magno ducatu Lituaniae*, v: *Fontes Historiae Lituaniae*, vol. I., Romae 1971, LII—LV (izdala Academia Lituana Catholica Scientiarum, sectio historica), citirano: Rabikauskas, *Relationes*.

² Prim. Rabikauskas, *Relationes*, XXVIII., op. 36.

³ *Instructio S. Congregationis Concilii pro episcopis... super modo conficiendi relationes suarum ecclesiarum...*, anno 1725, v: *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, *Collectio Lacensis*, I, Friburgi/B. 1870, 423—427.

⁴ Schmidlin Joseph, *Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreissigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heiligen Stuhl*, v: *Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, VII. Band, erster Teil: Österreich. Freiburg/B. 1908; Schmidlin Joseph, *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreissigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten*, Freiburg/B. 1940.

⁵ Prim. Rabikauskas, *Relationes*, XXXVIII., op. 72.

⁶ Prim. Rabikauskas, *Relationes*, XXXVIII.—XXXIX.

in redovnic, moralno in versko življenje vernikov, karitativno dejavnost in podobno, saj so škofje ob rednih vizitacijah in iz poročil dekanov imeli dovolj prilike spoznati dejansko stanje svoje škofije. Vendar je brez dvoma zelo koristno njihove podatke dopolniti in preveriti z drugimi viri iz te dobe, zlasti s poročili nuncijev, zapisniki vizitacij, dekreti sinod in podobno. Zelo posrečeno je škofovske relacije ovrednotil španski zgodovinar Tellecheo Idigoras. Zanj relacije v prvi vrsti dokazujejo aktivno izpolnjevanje kanonskih in disciplinskih predpisov. Nudijo vrsto dragocenih podatkov o verskem in moralnem življenju vernikov ter o materialni in duhovni strukturi škofije. Vsi ti podatki ki jih navajajo relacije, pa vrh tega še na poseben način osvetljujejo življenjsko podobo tistega škofa in pričujejo za njegovo poznavanje (ali nepoznavanje) zaupanih mu vernikov ter njihovih problemov in gorečnost, s katero se jim je posvetil.⁷

Prakso, da morajo škofje ob obisku v Rimu (*Visitatio ss. liminum apostolorum*) predložiti tudi pismeno poročilo o stanju svoje škofije (*Relatio de statu ecclesiae*), je uzakonil papež Sikst V. s konstitucijo »*Romanus Pontifex*« 20. decembra 1585,⁸ bila pa je sad dolgega zgodovinskega razvoja.

Začetek te dvojne obveznosti je iskati v praksi *rimskih provincialnih sinod*.⁹ Rimski škof, ki je bil do 4. stoletja edini metropolit na zahodu,¹⁰ je po sklepih nicejskega in kalcedonskega koncila od svojih sufragonov zahteval, da se zberejo dvakrat, od 7. stoletja dalje pa enkrat na leto na t. i. rimski sinodi. Škofom iz Sicilije, ki se zaradi oddaljenosti niso mogli udeležiti vsake sinode, je že Leon I. (440—461) dovolil, naj se sinode vsako leto udeleže vsaj trije škofje, pozneje pa celo, naj se je udeleže enkrat na tri leta. Gregor I. (590—604) je istim škofom dovolil, naj se sinode udeleže vsaj enkrat na pet let.

Druga navada, ki je dala povod poznejši obveznosti, t. i. *Visitationes liminum*, je bila *peregrinatio romana*. Med obema je sicer precejšnja juridična razlika: *peregrinatio* je nastala spontano iz pobožnosti, medtem ko so *visitationes* zapovedane in se morajo opraviti v predpisanem roku. Dala pa je *peregrinatio* poznejšim *visitationes* svoje ime: *ad limina apostolorum proficisci, pergere, ire, visitare* itd.

⁷ Prim. Rabikauskas, *Relationes*, XXXIX.—XL.

⁸ *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio* . . . , VIII., Augustae Taurinorum 1863, 641—645; Rabikauskas, *Relationes*, XXVI.—XXIX.

⁹ Zgodovinski pregled povzemam po že večkrat citiranem delu Rabikauskas, *Relationes* . . . , kjer je naveden tudi bogat izbor literature. Za naš prostor je še posebej dragocen predvsem Joseph Schmidlin, *Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreissigjährigen Kriege* . . . , zlasti uvodni del XIV.—XXXVIII. (citirano: Schmidlin . . . , vor dem 30-jährigen Kriege).

¹⁰ Milano postane metropolija v 4. stoletju, Oglej v petem in Ravena konec 6. (ali v začetku 7.) stoletja.

Že rimska sinoda leta 743 je označila prihod škofov na to sinodo kot *praesentatio episcoporum sanctorum principum apostolorum Petri et Pauli liminibus*. Sinode so se morali udeležiti ne le sufragani rimske nadškofije, ampak tudi škofje tistih škofij, ki so bile neposredno podrejene svetemu sedežu ali si je Rim pridržal pravico posvečevati njihovega (nad)škofa.¹¹

Podelitev palija v 8. stoletju je nudila novo priliko obvezati tudi oddaljene škofove v Rim. Novi nadškof je moral v treh mesecih po izvolitvi priti osebno v Rim po palij in ob tej priliki tudi izpovedati vero. V začetku so novoimenovani škofje smeli prevzeti svoj palij tudi po odposlancu (*per procuratorem*), vendar je Rim vedno bolj vztrajal pri tem, da ga morajo prevzeti osebno. V drugi polovici 11. stoletja je ta praksa dokončno tudi uvedena. Veroizpoved, ki so jo ob prevzemu palija novoizvoljeni (novoimenovani) metropolitoli morali izpovedati, je presenetljivo podobna veroizpovedi rimskih sufraganov, s katero se med drugim škofje obvezujejo, da bodo redno obiskovali ss. limina ob njim določenem času. Tako so konec 11. stoletja dolžni obiskati Rim poleg rimskih sufraganov in tistih škofov, ki jih je posvetil osebno papež oziroma so bile njihove škofije neposredno podrejene svetemu sedežu, še metropolitoli. Občasno je papež sicer pozval v Rim tudi druge škofove, vendar o kakšni splošni obveznosti v tem času še ne moremo govoriti.

Nekako konec 11. stoletja zasledimo v kanonistični literaturi dva izraza, in sicer *visitatio realis*, ki pomeni dar, ki ga je škof prinesel s sabo v Rim in *visitatio verbalis*, ki pomeni obisk bazilik apostolov, poklonitev papežu in izročitev pismene relacije o stanju zaupane mu škofije. Če papeža ni bilo v Rimu, kar se je zlasti v drugi polovici 13. stoletja često dogajalo, je odpadel obisk rimskih bazilik po reku, da so limina apostolorum tam, kjer je papež.

Obveznost obiska ss. liminum za vse škofove je povezana s prakso, da mora vse novoizvoljene škofove in partibus potrditi papež. Koncil v Konstanci (1414—1418) že ima to potrditev, ki se je uveljavila v 14. stoletju, za *jus pontificum*.¹² Takó so od 15. stoletja dalje vsi zahodni škofje dolžni dati izpoved pokorščine z obveznostjo obiska ss. liminum. S tem so tudi ustanovili *visitationis ss. liminum*; ta je z določenimi spremembami, ki jih je uvedel Pavel VI., v veljavi še danes.¹³

Zaradi cerkvenih in političnih razmer, v katerih se je znašla Cerkev v 15. in 16. stoletju, se ta določila sv. sedeža nikakor niso mogla prav uveljaviti. Pravo težo jim je dal šele papež Sikst V. Konstitucija *Romanus Pontifex* je med mnogimi škofi naletela na odobravanje, saj so v *visitationes*

¹¹ Tako se je rimskih sinod moral udeleževati tudi nadškof iz Ravene, čeprav je že vsaj od 7. stoletja dalje izvrševal metropolitno oblast.

¹² Bihlemeyer Karl — Tuechle Hermann, *Storia della Chiesa*, vol. II: *Il medioevo*, Brescia⁴ 1969, 223—224.

¹³ Prim. Pasztor Lajos, *La curia Romana*, Roma² 1971, 117—180.

ss. liminum videli odlično sredstvo za obnovo verskega življenja v vesoljni Cerkvi.

Konstitucija Siksta V. izrecno zahteva, da morajo vsi patriarhi, primasi, nadškofje in škofje . . . pred nastopom svoje službe (novi škof pred posvetitvijo, metropolit pred izročitvijo palija) priseči, da bodo v določenem časovnem presledku osebno obiskali ss. limina apostolorum Petri et Pauli in ob tej priliki ustnemu poročilu o svojem pastoralnem delu priložili tudi pismeno relacijo o stanju v svoji škofiji. Dan objave konstitucije (20. december 1585) pa obvezuje tudi že posvečene škofove, da vse določbe te konstitucije sprejmejo in izvršujejo v dolžni pokorščini.

Časovni presledek obiska v Rimu določa konstitucija glede na oddaljenost škofije. Vsako tretje leto so dolžni priti v Rim škofje Italije, njenih otokov, Dalmacije in Grčije. Vsako četrto leto pride na vrsto večina evropskih škofov, vsako peto leto škofje oddaljenih provinc iz Evrope in severne Afrike, vsako deseto leto pa škofje iz Azije in novih dežel. Leta se štejejo od dneva, ko je objavljena konstitucija Romanus Pontifex. Visitatio je morala biti opravljena v predpisani obliki (juxta praedictam formulam) in ob določenem času.¹⁴

V primeru, da je bil škof osebno zadržan, je predpisano visitatio z dovoljenjem pristojne kongregacije mogel opraviti tudi škofov odposlanec; ta je v škofovem imenu poročal papežu o razmerah v škofiji ter mu izročil pismeno poročilo. Za neupravičen izostanek konstitucija predvideva ipso facto suspensionem a divinis et ab officio. Pismena poročila o škofijah je sprejemala, pregledovala, hranila in nanje odgovarjala Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, ki se je kasneje preimenovala v S. Congregatio Concilii.¹⁵

Konstitucija Romanus Pontifex ni podrobneje določila, kako naj bodo relacije sestavljene, pač pa sta podrobnejša navodila izdelala Prosperus Fagnani (tajnik kongregacije v letih 1613—1626)¹⁶ in Bartholomeus Gavanto¹⁷ in se je večina škofov rada po njih ravnala. Ker pa so kljub temu mnoge relacije bile razvlečene z vrsto nepotrebnih opisov, medtem ko so bile druge preskope, je koncilaska kongregacija leta 1725 izdala posebno

¹⁴ »(Praeterea) omnibus Antistibus praesentibus et futuris (praecipitur), ut visitationem . . . iuxta praedictam formulam omnino conficiant, (i. e. iuxta id, quod in formula iuramenti contentum est: se nempe) pro tempore existentibus Romanis pontificibus rationem reddituros de todo eorum pastoralis officio, deque rebus omnibus ad ipsarum, quibus praesunt, ecclesiarum statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae illorum fidei creditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus.« Prim. Rabikauskas Paulus, Relations, XXVII.

¹⁵ Prim. Pasztor Lajos, Archivio Segreto Vaticano (Estratto da Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia), Città del Vaticano 1970, 145—155.

¹⁶ V svojih komentarjih k II. librum Decretalium, Romae 1661. Prim. Rabikauskas, Relations, XXVIII., op. 36.

¹⁷ Praxis exactissima dioecesanæ synodi . . . , Venetiis 1634. Prav tam.

instrukcijo z natančnimi navodili, kako naj bodo v prihodnje sestavljene relacije škofov.¹⁸ S konstitucijo Decret Romanum Pontificem je papež Benedikt XIV. 23. novembra 1740 ustanovil posebno kongregacijo z nalogo, da nadzira, pregleduje in odgovarja na relacije škofov, ki so jo kratko imenovali kar »Concilietto«. Delovala je vse do reforme Pija X. leta 1908, ko je njene pristojnosti prevzela konsistorialna kongregacija (S. Congregatio consistorialis).¹⁹

II.

Ljubljana je spadala med tiste evropske škofije, ki so bile vezane na visitacijo ss. liminum vsake štiri leta. Prva nam znana, v celoti ohranjena relacija je datirana 27. oktobra 1589 in jo je ljubljanski škof Janez Tavčar ob zaključku prvega quadriennia naslovil na kardinala Antonia Caraffa, čeprav imamo podatke, da so ljubljanski škofje že pred njim hodili ad limina v Rim.²⁰

Za ljubljansko škofijo hrani ASV/Congregazione del Concilio, Relationes ad limina, Labacum (Labacensis) v posebni škatli 37 relacij za dobo 1589—1885 in sicer:

1.	1589	27. oktober	Tavčar ²¹
2.	1616	1. september	Hren
3.	1628	6. maj	Hren ²²
4.	1629	16. marec	Hren
5.	1634	19. november	Scarlichi
6.	1639	2. januar	Scarlichi
7.	1641		Buchheim
8.	1645		Buchheim ²³
9.	1650	7. marec	Buchheim ²⁴

¹⁸ Instructio S. Congregationis Concilii pro episcopis... etc. Shematični pregled relacije glej: Schmidlin Joseph... vor dem 30-jährigen Kriege, XXXII. op. 2. Tu ga navajam v celoti: I. »*Status Ecclesiae materialis* (bloss das erste Mal, nachher nur das Neue): 1. Gründung, 2. Grenzen, 3. Vorrechte, 4. Ortschaften, 5. Kathedrale und Domkapitel, 6. Kollegiatstifte, 7. Pfarr- und andere Kirchen, 8. Kloster, 9. Klerikalseminar, 10. fromme Anstalten, 11. andere Stiftungen; II *Bischof*: 1. Residenz, 2. Visitationen, 3. Firmung, 4. Synode, 5. Predigt, 6. Geldstrafen, 7. Kanzleitaxe, 8. Hemmnisse, 9. Werke; III. *Weltklerus*: 1—5. Pflichten der Kanoniker, 6—11. Pfarrer (Residenz, Pfarrakten, Sakramente, Predigt, Unterricht, Messapplikation), 12—14. Weihkandidaten, 15. Bitten; IV. *Ordensklerus*: 1. Seelsorgsmönche, 2. ausgetretene Regularen, 3. Klöster-visitation, 4. Konvikte; V. *Nonnen* (8 Punkte); VI. *Seminar* (7 Punkte); VII. *Kirche* und dgl.: 1. Messtiftungen, 2—3. Bruderschaften und Anstalten, 4. Leihhäuser, 5. Spitäler; VIII. *Volk*: 1. Sittlichkeit und Frömmigkeit, 2. Missbräuche; IX. *Postulata*.«

¹⁹ Prim. Pasztor Lajos, La Curia Romana, Roma² 1971, 169—176.

²⁰ Npr. Škof Sigmund Lamberg (1463—1488): 1469 (Reg. Vat. 532, fol 93). 1477 (Arm. 29, vol. 39, fol 160). 1481 (Arm. 29, vol. 40, fol. 164), per procuratorem. 1483 (Arm. 29, vol. 41, fol. 225), per procuratorem. Škof Krištof Rauber (1488—1536). 1495 (Arm. 29, vol. 51, fol. 52v), per procuratorem za dve quadriennii. 1500 (Arm. 29, vol. 53, fol. 155v), per procuratorem.

10.	1651	26. januar	Buchheim ²⁵
11.	1657	21. april	Buchheim ²⁶
12.	1662	april	Buchheim
13.	1667	1. september	Rabatta ²⁷
14.	1675	27. januar	Rabatta
15.	1685	5. julij	Herberstein Sig. Krištof
16.	1690	17. februar	Herberstein
17.	1708	24. april	Kuenburg
18.	1716	2. april	Kaunitz
19.	1723	2. marec	Leslie
20.	1727	2. april	Leslie
21.	1731	17. april	Schrattenbach
22.	1736	4. marec	Schrattenbach
23.	1740	4. julij	Schrattenbach
24.	1744	4. julij	Attems
25.	1752	22. december	Attems
26.	1764		Petazzi ²⁸
27.	1778	10. januar	Herberstein Janez Karel ²⁹
28.	1795	28. oktober	Brigido ³⁰
29.	1821	19. junij	Gruber
30.	1823	4. maj	Gruber ³¹
31.	1829	20. december	Wolf
32.	1833	20. december	Wolf ³²
33.	1839	26. marec	Wolf ³³
34.	1847	20. julij	Wolf ³⁴
35.	1854	27. marec	Wolf ³⁵
36.	1858	12. februar	Wolf ³⁶
37.	1864	11. oktober	Widmar ³⁷

²¹ Relacije Tavčarja (1598) in Hrena (1616, 1628) je izčrpal Schmidlin, ... vor dem 30-jährigen Kriege, 33—50; relacija Hrena (1629), Scarlichia (1634) in Buchheima (1641, 1645) pa isti avtor v *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreissigjährigen Krieges*, 40—43.

²² Priložene Annotationes in hoc episcopatu Labacensi recentius gestarum.

²³ Brez točnega datuma in podpisa.

²⁴ 26. januarja 1651 je poslal škof Buchheim k tej relaciji še supplementum, ki ga je zahtevala kongregacija v pojasnilo.

²⁵ Supplementum visitationis Limum Apostolicorum episcopi Labacensi pro 17 quadriennio 1651. Kot priloga je dodan: *Protocollum capitulo Labacensi 10. octobris 1650 propositum cum illius responsibus et extra replicis circa jurisdictionem praetensam*.

²⁶ Poleg relacije se hrani še Estratto della lettera di mons. vescovo e principe di Lubiana.

²⁷ Škofovi relaciji je dodan zelo zanimiv Cahtalogus omnium parochiarum diocesis Labacensis in Carniolia, Styria et Carinthia existentium.

²⁸ Priložene kritične pripombe tajnika kongregacije k škofovi relaciji z datumom 20. januar 1764.

²⁹ V pripombah kongregacije k relaciji 15. septembra 1778 je zanimiv predvsem popravek, ki popolnoma menja prvotno pohvalo škofovega pastoralnega dela v hudo grajo.

³⁰ Priložena minuta odgovora na relacijo v latinskem in italijanskem jeziku 2. januarja 1796.

³¹ Priložen povzetek škofove relacije v italijanščini (Francesco Marcello) in minuta odgovora na Grubarjevo relacijo.

³² Priložen povzetek relacije v italijanščini z opombami in minuta odgovora kongregacije na relacijo 13. maja 1835.

Teoretično bi jih moralo biti v tem času 68. Vzrokov za razmeroma malo ohranjenih relacij je več. Veliko vlogo imajo brez dvoma bolezní posameznih škofov, ostarelost, sedis vacanza, negotove politíčne razmere in podobno. Novi škof je moral škofíjo najprej spoznati, če je hotel poročati o njej v Rimu. Vizitacija takó razdrobljene Škofíje, kot je bila ljubljanska, pa je trajala tudi po več let (večinoma dve do tri), odvisno od škofove zaposlenosti in zdravja. Tako se je prav lahko zgodilo, da sta bili opuščeni dve ali celo več relacij.³⁸

Če v istem fondu pogledamo poročila, koliko škofov je opravilo v istem obdobju dolžno visitatio ss. liminum, ugotovimo, da so jo ljubljanski škofje kar 29-krat opravili po zastopniku (per procuratorem), da torej niso bili osebno v Rimu.

1.	1589	27. oktober	Tavčar ³⁹	
2.	1616	1. september	Hren	per procuratorem ⁴⁰
3.	1628	6. maj	Hren	per procuratorem ⁴¹
4.	1629	20. april	Hren	per procuratorem ⁴²
5.	1634	19. november	Sclirachi	per procuratorem ⁴³
6.	1639	2. januar	Sclirachi	per procuratorem ⁴⁴
7.	1642		Buchheim ⁴⁵	
	1644	27. februar		pomožnim škofom ni treba ad limina v Rim ⁴⁶
8.	1645	5. april	Buchheim ⁴⁷	

³³ Priložen italijanski povzetek z opombami.

³⁴ Priložen italijanski povzetek relacije z opombami tajnika kongregacije, ter dve minuti odgovora na relacijo z dne 14. aprila 1848 in 7. marca 1851.

³⁵ Priložena minuta odgovora 18. decembra 1854.

³⁶ Priložena minuta odgovora z dne 12. julija 1858.

³⁷ Priložena minuta odgovora z dne 15. decembra 1864.

³⁸ Škof Wolf je npr. leta 1847 poslal v Rim Relatio de Statu ecclesiae Labacensis pro 64 (20. 12. 1841) et 65 (20. 12. 1845) quadriennio.

³⁹ Datum vizitacije ss. liminum se navadno razlikuje od datuma relacije, razen če je bila pisana v Rimu. Kjer nisem mogel določiti datuma vizitacije, sem zaradi preglednosti prevzel datum relacije.

⁴⁰ Predložena 26. septembra 1616 za »7 quadriennio per pocuratorem Alphonsum Picum abbatem in Curia exuntem«. Priloženo tudi škofovo obvestilo nadvojvodi Ferdinandu, da je poslal relacijo v Rim.

⁴¹ Za procuratorja predloži škof p. Mihaela Cumar, »ordinis S. Francisci strictioris observantiae«, ki kot gvardian ljubljanskega samostana in provincial Bosansko-Hrvaške province potuje na generalni kapitelj v Rim. Ker je bil P. Mihael Cumar zadržan, je naprej delegiral P. Bernarda Orcha, vendar je bila prvotna škofova prošnja odklonjena.

⁴² Opravil jo je ljubljanski kanonik Gregor Rosman. Dovoljenje je bilo dano s pridržkom.

⁴³ Opravil jo je Joannes Thomas Marnavich, episcopus bosnensis.

⁴⁴ Opravil jo je Michael a Cumberg, ki je 3. oktobra 1639 postal ljubljanski pomožni škof.

⁴⁵ Relacijo je škof napisal za leto 1641, torej za 14 quadriennio, vendar ne navaja niti točnega datuma relacije (sub anno 1642), niti vizitacije ss. liminum.

⁴⁶ Odgovor kongregacije ljubljanskemu pomožnemu škofu Mihaelu de Chumberg (naslovni škof Christopolitanski).

⁴⁷ Ohranjeni potrdili, da je škof 24. marca osebno obiskal baziliko sv. Petra, 5. aprila 1645 pa baziliko sv. Pavla.

9.	1650	7. marec	Buchheim	per procuratorem ⁴⁸
10.	1651	26. januar	Buchheim	
11.	1657	21. april	Buchheim	
12.	1662	april	Buchheim	
13.	1667	1. september	Buchheim	per procuratorem ⁴⁹
	1671	12. marec	Rabatta	prošnja za odložitev ⁵⁰
14.	1675	24. januar	Rabatta	per procuratorem ⁵¹
15.	1685	5. julij	Herberstein	per procuratorem ⁵²
16.	1690	17. februar	Herberstein	per procuratorem ⁵³
17.	1694	3. marec	Herberstein	per procuratorem ⁵⁴
	1700	6. februar	Herberstein	prosi za odložitev
18.	1700	27. april	Herberstein	per procuratorem ⁵⁵
19.	1701	16. avgust	Kuenburg ⁵⁶	
20.	1708	3. junij	Kuenburg	per procuratorem ⁵⁷
21.	1716	2. april	Kaunitz	per procuratorem ⁵⁸
	1721	8. februar		kongregacija obvesti papeža Klementa X., da niso bile opravljene vizitacije za 33. in 34. quadriennium. Škof Leslie dobi odložitev za eno leto
	1722	1. marec	Leslie	prosi za odložitev, ker še ni opravil vizitacije škofije
22.	1723	27. april	Leslie	per procuratorem ⁵⁹
23.	1727	3. maj	Leslie	per procuratorem ⁶⁰
24.	1731	16. maj	Schrattenbach	per procuratorem ⁶¹
25.	1736	5. maj	Schrattenbach	per procuratorem ⁶²
26.	1740	6. september	Schrattenbach	per procuratorem ⁶³
27.	1744	14. september	Attens	per procuratorem ⁶⁴
28.	1753	29. marec	Attens	per procuratorem ⁶⁵
29.	1764	23. marec	Petazzi	per procuratorem ⁶⁶
30.	1770	25. januar	Petazzi	per procuratorem ⁶⁷
31.	1778	12. februar	Herberstein	per procuratorem ⁶⁸
32.	1795	14. november	Brigido	per procuratorem ⁶⁹
	1817	12. januar	Gruber	prosi za odložitev
	1817	3. december	Gruber	prosi za odložitev
33.	1823	11. junij	Gruber	per procuratorem ⁷⁰
34.	1823	18. junij	Gruber	per procuratorem ⁷¹
35.	1829	20. december	Wolf	
36.	1833	20. december	Wolf	
37.	1839	10. junij	Wolf	per procuratorem ⁷²
38.	1847	30. julij	Wolf	per procuratorem ⁷³
39.	1854	27. marec	Wolf	
40.	1858	12. februar	Wolf	
41.	1864	11. oktober	Widmar	
	1885	14. maj	Missia	prosi za odložitev, ker v tako kratkem času še ni mogel spoznati škofije

⁴⁸ Opravil jo je ljubljanski kanonik Marko Dolliner.

⁴⁹ Opravil jo je stolni dekan Octavius Bucelleni.

⁵⁰ Kongregacija je navadno odložila dolžnost vizitacije ss. liminum za šest mesecev, le izjemoma za eno leto. Relacije šteje za tekoči quadriennium ne glede na to, ali so bile prejšnje relacije poslane v predpisanem roku ali ne.

⁵¹ Opravil stolni dekan Sigismund Krištof Herberstein.

V opravičilo večinoma navedejo vzroke, ki jih je Rim brez pridržka priznal (starost, bolezen, kuga v deželi, neredi . . .), so pa tudi primeri, ko vzrok odsotnosti ni podrobneje preciziran. Janez Karel Herberstein uvodoma preprosto zapiše, da je »legitime impeditus«, čeprav prav njegov izostanek že daje slutiti Herbersteinovo poznejšo usmeritev, po kateri se papež ni imel vmešavati v sodnost škofov.⁷⁴

V škatli je še 15 drugih dokumentov (1621—1666), ki so bili priloženi posameznim relacijam, danes pa so zaradi nepazljivosti uporabnikov z drugimi dokumenti neurejeni in pomešani med ostale dokumente:

- | | | |
|----|-----------|---|
| 1. | 1621 | Sixtus Carcanus: extractus ex decretis visitationis anno 1621. |
| 2. | 1624—1629 | Extractus protocollis capitularis. |
| 3. | 1629 | 6. maj
Hren se zahvaljuje kardinalu v Rim, da je dobil odobritev kongregacije presv. zakramenta. |

⁵² Škof je delegiral Antona Lepori(ja), ta pa je 20. avgusta 1685 delegiral naprej »clericum labacensem in curia existentem«, Janeza Antona Dolnistcher(ja).

⁵³ Opravil jo je Janez Rihard grof Gallenberg.

⁵⁴ Opravil jo je »clericus Ferdinandus Ernst Pelzhover«. Relacija sama se v tem fondu ni ohranila.

⁵⁵ Opravil jo je Antonius Lepori. Relacija v fondu ni ohranjena.

⁵⁶ Škof je obiskal ss. limina, preden je uradno prevzel škofijo v Ljubljani. Relacije seveda tako ni mogel predložiti.

⁵⁷ Opravil jo je ljubljanski kanonik Franciscus Godefridus L. B. de Pillichgraz. Škofova prošnja za procuratorja je datirana 21. aprila 1708.

⁵⁸ Opravil jo je »dott. Joannes de Florianus, canonico ad nives et consistoriali Salisburgensis«.

⁵⁹ Opravil jo je ljubljanski duhovnik Inocenc Petrucci.

⁶⁰ Procurator isti.

⁶¹ Opravi jo Frančišek L. B. a Gablkhoven, duhovnik ljubljanske škofije, ki trenutno študira v kolegiju S. Apolinaris in Urbe.

⁶² Škof sicer poveri Rudolfa Godefridus L. B. a Pillichgraz, alumna kolegija S. Apolinaris in Urbe, opravi pa jo Ferdinandus baron de Longuevae.

⁶³ Opravi jo Rudolf Godefridus L. B. a Pillichgraz.

⁶⁴ Opravil jo je Joseph Maria grof Thun »episcopus gurcensis et S. Rotae Romanae auditor.«

⁶⁵ Opravil jo je Janez Nepomuk (Jožef?) de Wolwiz, ljubljanski kanonik in gojenec kolegija S. Apolinaris in Urbe.

⁶⁶ Opravil jo je P. Antonius Benzoni, procurator generalis S. J.

⁶⁷ Prošnja za procuratorja P. Antona Benzoni S. J. je datirana 19. novembra 1769, opravil pa jo je P. Franciscus Xaverius Benzoni, prav tako S. J.

⁶⁸ Opravil jo je škofov agent v Rimu, Aurelianus de Angelis.

⁶⁹ Opravil jo je ex general kapucinskega reda, p. Erhardus Rakerspurgensis.

⁷⁰ Vizitacio opravi dve leti po datumu relacije prokurator Sylvius Lanciani (Canciani ?).

⁷¹ Že čez teden dni je isti prokurator opravil vizitacijo tudi za 60 quadriennium.

⁷² Opravil jo je kanonik Liugi Fiaschetti, »Rettore dell'Alma Collegio Capranica in Roma«.

⁷³ Opravil jo je »Francesco Vinciguerra, canonico della basilica di S. Maria Regina Coeli in monte santo«.

⁷⁴ Dolinar France, Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina, v: Bogoslovni vestnik 36 (1976) 476.

4.	1632	8. november	Scarlichi: copia decreti ... in favorem capituli.
5.	1641	24. marec	Landstrass: Litterae dimissoriae ad omnes ordines. Kljub točnemu datumu oseba ni navedena.
6.			Sittich: Litterae dimissoriae ad presbiteratum za Janeza Skerla. Brez datuma.
7.	1641	15. maj	Michelstett, priorissa Rosina: Jacobum Drobnez ad titulum monasterii nostri suscipimus ... donec curatum vel incuratum ecclesiasticum beneficium adeptus fuerit.
8.	1642	20. februar	Studeniz: sacerdotem Stephanum Lupus ... ad nostrum conventum mensam assumptum esse volumus.
9.	1642	9. april	Studeniz, priorissa Ursula: Josephum Sitch, carnio-lum cramburgensem ... ad nostri conventu mensam assumptum esse volumus.
10.	1642	12. avgust	Vallis Jocosa (Bistra), prior Fr. Paulus: Prius Shuriza ex superiori Labaco ... tituli huius conventus ... suscepimus.
11.	1650	8. september	Protest prošta Janeza Andreja de Hauberja, da naj bi generalni vikar vizitiral škofijo.
12.	1650	10. oktober	Protocollum capitulis Labacensis.
13.	1651	26. januar	Buchheim obvesti kongregacijo o sporu s kapitljem.
14.	1661	11. maj	Rabatta: decreta visitationis et constitutiones generales pro dioecesis Labacensis.
15.	1666	11. maj	Rabatta: decreta visitationis et constitutiones generales pro dioecesis Labacensis.

III.

Poročilo ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja v Rim, 27. oktobra 1589

Prva nam znana relacija, ki jo za ljubljansko škofijo hrani vatikanski arhiv, je Tavčarjeva iz leta 1589, zato ne bo odveč, če se pri njej nekoliko več pomudimo.⁷⁵

Če hočemo kakšno relacijo prav vrednotiti, jo moramo postaviti v versko in politično ozadje dobe, v kateri je nastala. Ko je Janez Tavčar, po rodu Slovenec iz Štanjela na Krasu, leta 1580 postal ljubljanski škof, je bilo versko in politično ozračje v notranje avstrijskih deželah zelo napeto. Poplitveno in pozunanjeno versko življenje v drugi polovici 16. stoletja, nedvednost in zanikrnost duhovščine ter razkroj samostanskega življenja je omogočilo hitro širjenje protestantizma. Po izjavi apostolskega legata in

⁷⁵ Tavčarjevo relacijo je J. Schmidlin, ... vor dem 30-jährigen Kriege, 33—37 prevedel v nemščino. Pri opisu tedanjih razmer v škofiji pa jo uporabljata tudi August Dimitz, *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813, Theil III.*, Laibach 1875, 141—143; in Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1910, 791—814.

poznejšega oglejskega patriarha Francesca Barbaro sta bila leta 1953 praktično vse plemstvo in večji del meščanov protestantska.⁷⁶ Isto stanje, ki ga ugotavlja tudi papeška inštrukcija graškemu nunciju Girolamu Portia,⁷⁷ je moral ugotoviti že Tavčar, ko je v letih 1581—1583 vizitiral prvič svojo škofijo.⁷⁸

Nadvojvoda Karel, sicer globoko veren in prepričan katoličan, je bil zaradi neprestane turške nevarnosti skorajda brez moči. Na deželnem zboru v Brucku in Gradcu leta 1572 ter ponovno v Brucku leta 1578 so ga protestanti prisilili, da jim je zagotovil versko svobodo. Toda že leto dni pozneje (1579) so katoliški nadvojvode Karl (Avstrija), Ferdinand (Tirol) in Wilhelm (Bavarska) v Münchnu izdelali program politične rekatolizacije svojih dežel po načelu »*cujus regio illius religio*«. Ta program je bil brez dvoma posledica potridentskega vrenja v Cerkvi hkrati z osveščanjem vedno večjega števila reformnih škofov, ki so Cerkvi prinesli novega duha. Njihova prizadevanja so podprli novi redovi, zlasti kapucini in jezuiti. Predvsem pri jezuitih je opaziti sistematično in načrtno ustanavljanje kolegijev kot branik proti prodiranju protestantizma v katoliške dežele.⁷⁹

Tavčar, nekdanji jezuitski študent na Dunaju, se ni obotavljal. Poln je bil tridentinskega duha in si je zastavil dve nalogi: reformirati duhovnike v skladu z dekreti tridentinskega koncila in vzvišenostjo njihove službe ter izkoreniniti krivo vero (protestantizem) iz svoje škofije.

Škof sicer že od začetka ni stanoval v Ljubljani (s kratko izjemo ob prevzemu službe), ampak v Gornjem gradu, ker je bil škofijski dvorec v Ljubljani zelo zadolžen in v slabem stanju in so mu protestantje povzročali vrsto nepravil.⁸⁰ Toda tudi ko se je kot nadvojvodov namestnik po letu 1584

⁷⁶ Relazione della visita apostolica in Carniola, Stiria e Carinzia, fatta da Francesco Barbaro, patriarca eletto d'Aquileia l'anno 1593 e presentata a P. Clemente VIII., Udine 1862, št. 35, izdal: V. Joppi.

⁷⁷ Instruzione. Per procurar di ristabilire la religione Catholica nelle provincie di Stiria, Carintia et Carniola dove i popoli pretendono libertà di conscia et altre esentioni. 13. aprila 1592. ASV/ Fondo Borghese, serie I., vol. 758, foll. 214—247.

⁷⁸ 1581 je Tavčar vizitiral župnije na Koroškem in Štajerskem, 1582 na Goriškem in 1583 na Kranjskem.

⁷⁹ Zadošča že kratek pregled, kdaj in kje so bili ustanovljeni jezuitski kolegiji: 1551 Dillingen in Dunaj, 1555 Ingolstadt, 1556 Praga, 1559 München, 1561 Tyrnau, 1562 Innsbruck, 1566 Olmütz, 1569 Hall/T., 1573 Gradec, 1582 Augsburg, 1584 Krumau, 1689 Komotau, Regensburg, 1594 Turóc, 1595 Klausenburg, Neuhaus, 1597 Karlsburg, Ljubljana, 1598 Glatz, 1599 Sillein, 1603 Konstanz, 1604 Kaschau, Celovec, 1612 Zagreb, Linz, Passau, 1616 Homonna, Neubrug/D., Krems, 1621 Gorica, 1622 Mindelheim, 1629 Landshut, 1630 Amberg, Burghausen, 1631 Straubing itd.

⁸⁰ »... Et licet ego personalem residentiam in cathedrali ecclesia facere primis annis constitueram, tamen propter multa incommoda praesertim debita et collapsam domum episcopalem, tum quia videbam inter haereticos perversissimos atque ecclesiasticis infensissimos, episcopum pro decencia, dignitate et reputatione debita morari non posse, antecessorum meorum vestigia sequi haec tamen ratione coactus fuit, ut nunquam statutis certis temporibus et primis festis diebus, praecipue vero hebdomadae sanctae, Corporis Christi et Nativitatis Domini defuerim ad munera episcopalia personaliter exercenda.«

mudil v Gradcu, je skušal ohraniti osebni stik s svojimi duhovniki. Tega so mu poleg vizitacije omogočale predvsem vsakoletne sinode na praznik sv. Doroteje (6. februarja) v Gornjem gradu. Sadovi njegovega prizadevanja so se začeli kmalu kazati. Bolelo pa ga je, da nevednih in nepopoljšljivih duhovnikov zaradi pomanjkanja ni mogel nadomestiti z novimi. V skladu z odlomki tridentinskega koncila je v Gornjem gradu ustanovil semenišče, v katerem so pod vodstvom šestih duhovnikov vzgajali 16 semeniščnikov. Devet duhovniških kandidatov je študiralo na jezuitski univerzi v Gradcu, od tega so trije stanovali v jezuitskem kolegiju.⁸¹

Zanimivo je, da v tej relaciji Tavčar še nič ne govori o svojih načrtih, da bi v Ljubljani sami ustanovil jezuitski kolegij, ki bi mu bil v veliko oporo tako pri vzgoji duhovnikov, kakor tudi pri izkoreninjanju protestantizma iz dežele.⁸²

Vsekakor pa je ta notranje cerkvena obnova večinoma potekala vzporedno s politično rekatolizacijo v deželi. To je v Ljubljani podprl, če že ne sprožil škof Tavčar, ki se je od leta 1584 kot namestnik nadvojvode mudil v Gradcu.⁸³ Vendar se njegove preveč optimistične napovedi v relaciji niso uresničile, tako da je mesto in deželo »očistil«⁸⁴ protestantizma šele njegov naslednik škof Tomaž Hren, ki je kot državni uradnik izvedel protireformacijo na Kranjskem.

Vzporedno s političnim pritiskom na protestantske plemiče in meščane (preprosto ljudstvo je v glavnem ostalo katoliško) si je Tavčar prizadeval tudi za notranjo poglobitev in obnovitev verskega življenja. Na žalost skorajda ne govori o dušno pastirskem delu škofijske duhovščine, niti ne o

⁸¹ Kolegij je bil ustanovljen leta 1573, univerza pa 1585.

⁸² Gruden v svoji zgodovini (str. 802) pomotoma navaja, da govori Tavčar o ustanovitvi jezuitskega kolegija v Ljubljani kot o gotovi stvari, vendar Tavčar v njej jezuitov sploh ne omenja. Vsekakor pa je vredna pozornosti njegova izjava: »Nobiles vero et cives fere omnes, praesertim ditiores lutheranam sequuntur haeresim, suosque habent praedicantes seu concionatores, vicinitatemque non potuit (nec pro nunc potest) in officio continere, domare, vel ad meliorem frugem reducere. Multoque minus, rebus sic misere iacentibus mihi possibile est aliquid praeterquam quod supra dictum est praestare. Cumque id mihi non opere aut alia ratione sed ingenti dolore saltem et deploratione prosequi detur, nec remedium huic malo a triginta et 40 annis inveterato per me afferri posse videam, ad Dei ter opt. max. et Sedis Apostolicae auxilium supplex confugio, ut divino apostolico et Illustrissimae ac Reverendissimae D. V. aditus patrocínio medelam oportunam adhibere, atque tam altas haereseos radices, quas iis in partibus elapso tempore egit, Serenissimi etiam mei autoritate, evellere tandem aliquando possim. Et hoc quoad civitatem...« O Tavčarjevem prizadevanju za ustanovitev jezuitskega kolegija v Ljubljani glej: France M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704*, Ljubljana 1976, 27—32.

⁸³ »... Habita enim occasione apud Serenissimum Archiducem quotidie aliquod circa oportuna remedia restaurandae fidei catholicae oretenus inculcandi, effeci id absens, quod coram aegre potuissem. Civitas namque Labacensis a triginta hucusque annis per haereticum consilium gubernata, reiectis a serenissimo Archiduce ad meam instantiam haereticis magistratibus, per catholicos maiori ex parte nunc regitur, in diesque talis progressus, ut propediem totum senatum catholicum fore sperandum est.« Relacija 27. oktobra 1589.

delovanju redovnikov na ozemlju ljubljanske škofije,⁸⁴ pač pa nam nudi dokaj popolno sliko o verskem življenju v mestu.⁸⁵

Stolnica je bila obenem tudi župnijska cerkev za mesto. Kapitelj, kateremu je pripadala, je poleg prošta in dekana štel še deset kanonikov, vendar jih je samo šest rezidiralo pri stolnici, ostali pa so bili benificiati zunaj mesta ali so imeli lastne župnije. Za dušno pastirstvo so skrbeli štirje vikarji in dva kaplana. Tavčar ne navaja v svoji relaciji, koliko duš je štela stolna župnija v tem času. Iz drugih virov zvemo, da je v tem času imela Ljubljana nekako 7000 prebivalcev, ki pa seveda niso vsi katoličani. Iz tega razmerja je razvidno, da je bilo številčno za dušno pastirstvo dobro poskrbljeno. Pri stolnici so imeli posebno šolo, ki jo je pod vodstvom organista in kantorja obiskovalo šest gojencev. Glavni poudarek je bil predvsem na bogoslužju. Hladnemu bogoslužju protestantskih pastorjev je ljubljanski škof postavil nasproti slovesno katoliško liturgijo. V stolnici so imeli vsak dan dvakrat slovesno peto mašo, ob nedeljah in praznikih pa je eden izmed kanonikov tudi pridigal. Da bi se mogel pridigar kar najbolje pripraviti na svoje govore, ga je škof osebno finančno vzdrževal. Škof je prišel v Ljubljano v glavnem le za veliki teden, praznik sv. Rešnjega Telesa in za božič. Nedeljske in praznične maše s pridigo za ljudstvo so bile še v cerkvi križarskega reda, v špitalski cerkvi sv. Jakoba in pri frančiškanih. Seveda si bo mogoče ustvariti popolno sliko te pastoralne dejavnosti šele, ko bodo pregledani tudi vizitacijski zapisniki in obdelano delovanje pravkar omenjenih redov na področju Ljubljane.

Relatio de statu ecclesiae škofa Hrena, 1. septembra 1616

Veliko bolj popolno podobo o ljubljanski škofiji dobimo iz poročila v Rim Tavčarjevega naslednika škofa Hrena.⁸⁶ Ljubljanska škofija je bila teritorialno razmeroma velika, vendar zelo razkosana, saj se je, razdeljena na šest ločenih predelov, raztezala čez Štajersko, Koroško in Kranjsko. V

⁸⁴ Škofija šteje po njegovi izjavi 40 župnij.

⁸⁵ *Infra dioecesis meae ambitum sunt equidem aliquot monasteria tam virorum, quam foeminarum. Verum quia Patriarchatui subsunt, non est meum reddere rationem vitae illarum.*« Relacija 27. oktobra 1589.

⁸⁶ O Hrenu je bilo pri nas že veliko napisanega. Naj omenim na tem mestu le prispevek Josipa Turka v Slovenskem biografskem leksikonu, I., Ljubljana 1925—1932, 344—351 in tam navedene vire in literaturo, ter razpravo istega avtorja: Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. novembra 1609, Ljubljana 1930 (Bogoslovna akademija v Ljubljani, knjiga 9). V drugem delu te razprave (73—102) prinaša namreč avtor bogat izbor dokumentov, ki se nanašajo na škofa Hrena. Seveda ne moremo dati na tem mestu kritičnega pregleda celotne literature o škofu Hrenu niti ne celotnega pregleda njegove dušnopastirske in politične dejavnosti, ker smo se omejili le na poročila o njegovih relacijah. Relacija iz leta 1616 je v celoti izčrpal Joseph Schmidlin, ... vor dem 30-jährigen Kriege, 40—50, vendar ne bo odveč, če tudi na tem mestu o njej obširneje spregovorimo.

Hrenovem času je štela 66.800 prebivalcev. Upravno je bila škofija razdeljena na dva arhidiakonata (Pliberk in Pilštajn) ter tri komisariate (Gornji grad, Slovenj Gradec in Vransko), ter 60 dušnopastirskih postojank.⁸⁷ Medsebojno juridično odvisnost med posameznimi dušnopastirskimi središči označuje Hren z izrazi kot so: župnija (parochia), podružnica (filialis), vikaria (vicarialis ecclesia) in kuratna cerkev (curata).

Od teh župnij je bilo 45 inkorporiranih ljubljanskemu škofu, 10 kapitlju in pet ljubljanskemu proštu. Ta Hrenov »statistični« prikaz ljubljanske škofije, kot ga prikaže v svoji relaciji v Rim leta 1616, je zelo zanimiv in dragocen tako zaradi geografske opredelitve posameznih »župnij«, kakor tudi zaradi podatkov o številu župljanov in dohodkov duhovnika, ki je »župnijo« upravljal, zato ga navajam skorajda v celoti.⁸⁸

I. Škofove župnije in vikariati

A. Na Kranjskem:

1. sv. Petra v Ljubljani (extra muros Labacenses), 3000 duš, dva duhovnika, ki ju vzdržuje »mensa episcopalis«. Pri slovesnih mašah v cerkvi sv. Petra pojejo učenci stolne šole. Njena podružnica je cerkev

2. sv. Pavla na Vrhniki, 200 duš, ima župnika in dva kaplana. Škofijski menzi plačuje 40 goldinarjev. V župniji je samostan sv. Janeza Krstnika v Bistri (Vallis Jocosa), v katerem zgleđno žive prior in devet bratov. Hren prosi papeža za posredovanje, ker si kartuzijo lasti oglejski patriarh.

3. sv. Martina na Igu, 2000 duš, plačuje škofijski menzi 50 goldinarjev. Dohodki beneficija sv. Katarine v farni cerkvi, ki ima lastnega duhovnika, znašajo 70 goldinarjev. Na Igu je Hren odvezel protestantom več cerkvá in jih nanovo posvetil.

4. sv. Martina pod Šmarno goro (sub monte Mariano, Marienberg), okrog 500 prebivalcev,⁸⁹ vernikov pa le kakih 40. Vikar se preživlja iz skromnega posestva.

5. sv. Kancija, Kancijana, Kancianile in Prota v Kranju, 3500 duš, ima vikarja in tri duhovne pomočnike, škofijski menzi plačuje 50 goldinarjev. V župniji so trije navadni beneficiji, nad katerim imajo patronat meščani.

⁸⁷ Hren navaja v relaciji tudi že »župnijo« sv. Martina v Bohinju, čeprav še nima svojega duhovnika, zato pride v končnem seštevku 61 dušnopastirskih postojank.

⁸⁸ Shematičen prikaz župnij ljubljanske škofije je objavil Janko Barle, Obseg ljubljanske škofije pod škofom Hrenom, v: Izvestja muzejskega društva za Kranjsko, 5 (1895) 56—63, 110—115. Barle je sestavil svoj pregled na podlagi Hrenovih zapiskov, komu je škof razposlal razglasitev papeža Pavla V. za obhajanje jubilejnega leta 1605. Tako se je v tekst prikradlo nekaj pomot in pomanjkljivosti.

⁸⁹ J. Schmidlin, ... vor dem 30-jährigen Kriege, 48, op. 1 navaja pomotoma le 100 prebivalcev.

Dohodki iz beneficijev znašajo 40 goldinarjev. Mestni magistrat vzdržuje bolnico za uboge, ki pa ima slabe dohodke, ker je v mestu še veliko protestantov. Župnija ima tri podružne cerkve:

6. (a) sv. Petra v Predvoru (Höfflein), 200 duš, kurat ali subvikar plačuje Kranjskemu vikarju 7 goldinarjev.

7. (b) sv. Jakoba v Podbrezjah, 150 duš, plačuje Kranju 4 goldinarje.

8. (c) sv. Križa v Križah pri Tržiču⁹⁰ (s. Crucis prope novum forum) ima prav tako 150 duš, ter plačuje 4 goldinarje.

9. sv. Martina na drugem bregu Save (Kranj — Šmartin), 2000 duš, 2 duhovnika, pripada škofijski menzi. Vir dohodkov je desetina žita.

Vseh devet imenovanih cerkva je pod popolno škofovo oblastjo.

10. sv. Andreja v Mošnjah, 300 duš, patronat pripada nadvojvodi, ima dohodke do 150 goldinarjev in majhno posestvo.

11. sv. Jurija v Gorjah (Goriane, Göriach), 150 duš, patronat vrši nadvojvoda, dohodki kot zgoraj.

12. sv. Janeza Krstnika v Zasipu (Asp), patronat ima baron von Lamberg, 200 duš. Cerkev je bila pred kratkim odvezta protestantom. Dohodke ima kot prejšnja.

13. sv. Štefan v Dovjem⁹¹ (Legenfeld, Lengfeld), 250 duš, patronat imajo freisinški škofje. Dohodki so skromni.

14. Devica Marije v Kranjski gori (Crainaw, Kronau) ob meji s Koroško in Benečijo, 400 duš, patronat nadvojvoda, dohodki v višini 150 goldinarjev. Ima še majhno posestvo. Njena podružnica je cerkev

15. sv. Lenarta pod gradom Beli kamen (Beijsenfels, Weisenfels) blizu Trbiža, 200 duš, dohodek 100 goldinarjev. Cerkev je škofiji daroval nadvojvoda. Med vaščani, ki so pretežno železarji, je še veliko protestantov.

B. Na Štajerskem:

16. Škof ima svojo rezidenco v nekdanji benediktinski opatiji v Gornjem gradu, ki leži nekako v sredini škofije. Poleg rezidence je v nekdanjem samostanu tudi semenišče (Collegium Marianum), v katerem semeniščnike vzgajajo v obredih, pridiganju in pastoralnem delu. Fara šteje 3500 duš. Poleg nekdanje samostanske cerkve, posvečene Devici Mariji, je v mestu še pet drugih cerkva, in sicer: sv. Pavla apostola, sv. Marije Magdalene, sv. Marjete device, sv. Uršule, sv. Tomaža apostola in dve kapeli: sv. Andreja apostola in kapela Marijinega oznanjenja, kateri je pridružena bratovščina sv. Rešnjega Telesa in pred kratkim ustanovljeni hospic (Heli-saeolum) za kapucine, ki potujejo v Gradec ali Celje. V odsotnosti škofa upravlja cerkev, semenišče in pet vikariatov kot škofov komisar gornjegrajski župnik. Gornjegrajski vikariati so:

⁹⁰ Schmidlin, n. d., pomotoma navaja Tržič (Neumarktl), str. 48, op. 1.

⁹¹ Župnijska cerkev v Dovjem je danes posvečena sv. Mihaelu.

17. (a) Devica Marija v Solčavi (Sulstzbach, Sulzbach), zelo obiskana Marijina božja pot iz bližnje Koroške, šteje 400 duš, dohodke ima v višini 100 goldinarjev, plačuje pa škofijski menzi 10 goldinarjev.

18. (b) sv. Lavrencija v Lučah (Leutsch, Leytsch), 500 duš, duhovnik živi od darov vernikov in majhnega posestva.

19. (c) sv. Elizabete v Ljubnem (Lauffen, Laufen), 500 duš, duhovnik živi od darov, polja in vinograda.

20. (d) sv. Kancija, Kancijana in Kancianile v Rečici ob Savinji,⁹² 560 duš, duhovnik ima dohodke iz desetine, posestva in vinograda, plačuje 8 goldinarjev.

21. (e) sv. Jurija v Mozirju (Prasberg, Prassberg), 600 duš, dohodki iz desetine polja in vinograda. Plačuje 12 goldinarjev.

22. Devica Marije v Novi Štifti (Tyrosek, Tirosek) blizu Gornjega grada.⁹³ Cerkev je bila zgrajena pred 60 leti iz pobožnih darov romarjev, ki zlasti za Marijine praznike prihajajo v velikem številu iz Slavonije, Hrvaške, Primorja, Kranjske, Štajerske in Koroške.⁹⁴ Prosi Hren papeža, naj nameni cerkvi častne ali še boljše večne odpustke. Cerkev se v celoti vzdržuje iz darov romarjev.

23. sv. Pankracija v Slovenj Gradcu.⁹⁵ Za cesarja Friderika III. jo je imel v posesti Aeneas Silvius,⁹⁶ ki je pozneje kot papež Pij II. ustanovil ljubljansko škofijo. Pripada škofijski menzi, ima 2500 duš, za katere skrbe trije duhovniki. Dohodki v desetini, vinogradu in poljih znašajo do 400 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 110 goldinarjev. Kot škofovemu komisarju so župniku podrejene naslednje cerkve:

24. sv. Egidija v Šentilju pod Turjakom (S. Aegidii in valle Slavigræ-tiana), 300 duš, dohodki iz desetine in polja znašajo do 100 goldinarjev, škofovemu komisarju plačuje 10 goldinarjev letno.

25. sv. Jurija v Škalah (Shallach sive Scalis), 900 duš, dohodki do 300 goldinarjev, škofu plačuje 60 goldinarjev. Njene podružnice so:

26. (a) sv. Mihaela v Šošanju (Schonstain, Schönstein), 300 duš, dohodki do 100 goldinarjev, plačuje 12 goldinarjev.

27. (b) sv. Janeza pri Velenju⁹⁷ (in vinetis, Na vinski gori), 300 duš, duhovnik živi od nabirke.

28. (c) sv. Egidija pri gradu Šentilj — Arnače pri Velenju (prope arcem Schwarzenstein), 400 duš, duhovnik živi od nabirke.

⁹² J. Barle, n. d., 57, lokalizira župnijo v Rečico ob Savinji.

⁹³ J. Schmidlin, n. d., 49 jo pomotoma uvršča v Tirolsecker.

⁹⁴ Kot vzrok tolikemu obisku v tej romarski cerkvi Hren izrecno omenja pogosto slovesno pontifikalno škofovo bogoslužje in priliko za birmo.

⁹⁵ Verjetno gre za Stari trg pri Slovenj Gradcu kot navaja J. Barle, n. d., 57.

⁹⁶ Piccolomini, prim.: Slovenski biografski leksikon, II., Ljubljana 1933—1952, 336—337.

⁹⁷ J. Barle, n. d., 58 jo lokalizira na Peči.

29. (d) sv. Martina pri gradu Šalek (Schellegh, Schallegg — Šmartno v Velenju), 300 duš, župnikovi dohodki so srednje veliki. Ker si je župnijo protipostavno prilastil oglejski patriarh, prosi Hren papeža za posredovanje.

30. (e) cerkev Device Marije pod gradom Velenje (Wellan, Wöllan) je bila 29 let v rokah protestantov. Hren jo je leta 1600 v slovesni procesiji vzel ponovno nazaj v last, dal izkopati protestantskega pastorja, ki je bil v njej pokopan in jo nanovo posvetil.

31. Komisar oziroma arhidiakon v Savinjski dolini⁹⁸ (valle Saunia, Sautal) je obenem tudi vikar cerkve sv. nadangela Mihaela v Vranskem (Franz, Fränz) v celjskem gospostvu. Vikariat ima 2000 duš, pripada škofijski menzi. Dohodki v desetini vina in žita znašajo do 300 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 24 goldinarjev. Njene podružnice so:

32. (a) sv. Antona v Motniku⁹⁹ (Möttning, Mötnik), ima 150 duš, duhovnik živi od nabirke in posestva. Vikarju plačuje 3 goldinarje.

33. (b) sv. Pankracija v Grižah (Groijs, Greys, Greis). Ima prav toliko duš in dohodkov, ne plačuje ničesar.

34. (c) Device Marije v Braslovčah (Frasslaw, Frasslau), 900 duš, dohodki iz desetine vina in žita do 200 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 40 goldinarjev.

35. (d) sv. Pavla apostola pri gradu Prebold.¹⁰⁰ Tu je bilo veliko protestantov. Hrenu se je posrečilo spreobrniti h katoliški veri 400 duš. Duhovnik ima dohodke iz posestva, ter desetine vina in žita. Škofijski menzi plačuje 15 goldinarjev.

36. Pod Celjem je *arhidiakonat* in župnija sv. Mihaela v Pilštajnu (Pailestain, Peilenstein). Ima 1200 duš in dva duhovnika. Že ob ustanovitvi dodeljena škofijski menzi. Dohodki iz desetine vina in žita znašajo do 300 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 40 goldinarjev. Hrenu se je posrečilo pridobiti nazaj tudi beneficij sv. Jurija, ki so ga bili odtujili protestanti. Arhidiakonu je podrejenih pet kuratnih cerkva:

37. (a) sv. Vida v vasi pod gradom Planina (Monpreijss, Monpraiss, Montpreis), ima 500 duš, dohodke iz desetine vina in posestva do 200 goldinarjev. Škofijski menzi plačuje 15 goldinarjev. V župniji je nekdanja kartuzija Jurklošter (Gairacum), ki jo je sv. sedež dodelil alumnatu graških jezuitov. Ker je skupaj z bogoslužjem v njej propadlo tudi veliko dohodkov, prosi škof Hren sv. sedež za posredovanje.

⁹⁸ J. Barle, n. d., 58 postavlja valle Saunia v Trbovlje.

⁹⁹ Tu gre očitno za Hrenovo pomoto (?). Barle namreč navaja cerkev sv. Jurija (če ni že tudi sam popravil po šematizmu). Današnji patron župnijske cerkve v Motniku je namreč dejansko sv. Jurij. Pač pa je sv. Antonu posvečena župnijska cerkve v Spitaliču.

¹⁰⁰ J. Barle, n. d., 58 jo lokalizira pri Boljski.

38. (b) sv. Jakoba v gradu Žusem¹⁰¹ (Siessenhaimb, Siessenheim, Süssenheim), 100 duš, od tega 48 župljanov, dohodki so skromni. Škofijski menzi plačuje 8 goldinarjev.

39. (c) sv. Lavrencija v Podčetrtku¹⁰² (sub arce Herberg), 150 duš, dohodki skromni, plačuje 8 goldinarjev.

40. (d) sv. Petra pod gradom Kunšperg¹⁰³ (Kunigsperga) ob reki Sotli, ki deli Štajersko v smeri proti Zagrebškemu vojvodstvu od slavonskega kraljestva. Ima 1500 duš, dva duhovnika, dohodke iz desetine žita in vina do 350 goldinarjev, plačuje 60 goldinarjev.

C. Na Koroškem:

41. sv. Petra v Pliberku¹⁰⁴ (Pleijburgum, Plumbinum, Bleiburg), ustanovljena ad mensam episcopalem. Ima vikarja in dva kaplana, ter sholo z voditeljem. Šteje 2000 duš. Vikar opravlja službo arhidiakona in za to plačuje 112 goldinarjev. V kapeli sv. Janeza Krstnika je beneficij, nad katerim ima patronat nadvojvoda. Dohodki beneficija znašajo 50 goldinarjev. Podružne cerkve so:

42. sv. Jakoba v Mežici (S. Jacobus in Mysia, Miess), 150 duš, ima lasten krstni kamen in pokopališče, bogoslužje pa vsako drugo nedeljo in praznik.

43. sv. Mihaela pri Pliberku. Nekoč župnijska cerkev, ki je sedaj prenesena v mesto. Ima 400 duš, dohodke eiz desetine in olja. Vikarju plačuje kaplan 8 goldinarjev. Na bližnjem hribu je cerkev sv. Katarine z beneficijem v višini 80 goldinarjev. Patronat nad beneficijem ima nadvojvoda. Pri cerkvi je urejeno stanovanje za kaplana, ki stalno oskrbuje božjo službo in polje. V Pliberškem gradu je bila kapela s tremi oltarji in dohodki v višini 60 goldinarjev. Ker so protestanti oltarje razbili, teče sedaj pravda pred nadvojvodskim sodiščem.

44. sv. Štefana v Klobasnici¹⁰⁵ (Globasniz, Globasnitz), 150 duš, patronat ima samostan v Millstattu (ad mille statuas in superiori Carinthia).

45. sv. Floriana v Rinkolah¹⁰⁶ (Rinkola), 220 duš, patronat nadvojvoda, dohodke iz desetine in polja do 100 goldinarjev.

46. sv. Osvalda v Črni (Zherna), 220 duš, patronat nadvojvoda, dohodki isti.

¹⁰¹ Župnijska cerkev v Žusmu je danes posvečena sv. Valentinu, ima pa podružno cerkev sv. Jakoba v Dobrini.

¹⁰² V Hrenovem tekstu »sub Herberg arce«. J. Barle, n. d., 59 jo postavlja v Podčetrtek.

¹⁰³ Po vsej verjetnosti sv. Peter pod Sv. gorami.

¹⁰⁴ Župnijska cerkev v Pliberku je danes posvečena sv. Petru in Pavlu.

¹⁰⁵ »Est personalis commendae in Rochperg«. Schmidlin, n. d., 49, op. 1 govori o Rechberg.

¹⁰⁶ J. Barle, n. d., 60 jo pomotoma postavlja v Vogrče (Rinkhenberg).

II. Kapiteljske župnije

1. sv. Martina v Dobu (Aich), 1000 duš in podružnico
2. sv. Petra v Krašnji (Krashnia), 200 ljudi, lastnega duhovnika, beneficij sv. Petra. Redno hodi k obhajilu okrog 90 ljudi.
3. sv. Križa v Svibnem (Scharffenberg), 600 duš, k obhajilu hodi 500 ljudi.
4. sv. Jerneja v Šentjerneju (in campestribus Savi), 1500 duš, župnika in dva kaplana. V župniji sta dva samostana:
 - a) nekdanja kartuzija Pleterje, ki je bila izročena jezuitom. Dohodki v desetini vina in žita znašajo 2500 goldinarjev.
 - b) cistercija v Kostanjevici (Mariabrunn) v kateri živi poleg opata še osem bratov. Samostan ima dobre dohodke. Opat se hoče v pontifikalijah odtegniti ljubljanskemu škofu in podrediti oglejskemu patriarhu. Škof Hren prosi papeža za posredovanje.
5. sv. Vida nad Ljubljano, 500 duš, primerne dohodke.
6. sv. Marjete v Vodica (Bodiz), prav tako 500 duš, župnika in kaplana ter primerne dohodke.
7. sv. Jurija v Smledniku¹⁰⁷ (Flednik), 300 duš, kurat ima malo dohodkov.
8. Naše ljube Gospe v Polhovem gradcu (Pillichgraz), 300 duš, dohodki skromni.
9. sv. Petra v Naklem (Hakles), 700 duš, ima dva duhovna, dohodke zmerne iz desetine poljskih pridelkov.
10. sv. Nikolaja pri Beljaku na Koroškem, čez 3000 duš, ima pet podružnic vsaka z lastnim duhovnikom. Dohodki so zmerni. Kljub temu da je v fari veliko protestantov, približno $\frac{2}{3}$ vernikov hodi k obhajilu. V fari ima škofovega vikarja.

III. Proštijske fare in vikariati

1. sv. Petra v Radovljici (Radmannstorff), 3000 duš, trije duhovni skrbe za še tri vikariatne cerkve v okolici. V župniji sta tudi beneficija sv. Rešnjega Telesa in sv. Trojice z dohodki do 30 goldinarjev.
2. vikariat sv. Martina v Bohinju, 2000 duš, dohodki duhovna so skromni. Farani v veliki večini železarji ali kovači. Škof prosi za ustanovitev nove župnije ali kaplanije, kakor hitro bo poskrbljeno za vzdrževanje duhovnika.
3. vikariat sv. Martina na Bledu, na ozemlju briksenškega škofa, ima 600 duš z kapelama sv. Ingenuina na brixenškem gradu in Device Marije na blejskem otoku, ki je prav tako podrejena brixenškemu škofu. Poleg cerkve

¹⁰⁷ Župnijska cerkev v Smledniku je danes posvečena sv. Urhu.

je stanovanje za kaplana, ki ga imenuje prošt. Njegovi dohodki znašajo okrog 200 goldinarjev.

4. vikariat sv. Lenarta na Jesenicah (Aisling), 1500 duš. Tudi tu več železarn in kovaških delavnic italijanskih plemičev iz Bressa. Delavci so bili večinoma protestanti, ki pa so se v času protireformacije spreobrnil nazaj v katoliško vero. Gospodje Bucilleni so na lastne stroške dali postaviti kapelo, ki jo je posvetil Hren sam. Pri kapeli vzdržujejo stalnega kaplana, ki skorajda dnevno opravlja božjo službo. Orfeus Bucilleni je v tej dolini položil temeljni kamen še za eno kapelo, ki ga je prav tako posvetil škof Hren.

5. vikariat sv. Lenarta v Kropi (Kruppa), je bil leta 1601 iz podružnice povzdignjen v župnijo, ker so mnogi tamkajšnji železarji in kovači zaradi oddaljenosti do župnijske cerkve prestopili v protestantizem. Po prizadevanju sedanjega župnika so se vsi spreobrnil v katoliško vero. Župnija je dobila krstni kamen in pokopališče. Šteje 2000 duš. Za vzdrževanje duhovnika sta pridružena dva beneficija, in sicer naše ljube Gospe in sv. Katarine v Lescah (Lees), ki sta obdržala staro ustanovo. Za župnikovo stanovanje je preskrbljeno, njegovi dohodki pa znašajo okrog 100 goldinarjev.

Po podatkih iz škofovega poročila v Rim je Hren razvil živahno pastoralno dejavnost v škofiji, čeprav se ob prebiranju relacije na prvi pogled zdi, da njegova osebnost stopa nekoliko v ozadje. Njegove vloge v rekatolizaciji škofije relacija neposredno ne omenja, vendar jo zaslutimo, ko govorimo o prevzemu in ponovni posvetitvi posameznih cerkva, ki so si jih prilaščili protestanti (npr. špitalske cerkve sv. Elizabete, sv. Martina na Igu in Marijine cerkve pod velenjskim gradom) ali spreobrnitvi večjega dela župljanov (npr. Prebold, Kropa in druge).

V rekatolizaciji škofije je imel poleg škofijskega semenišča v Gornjem gradu (Collegium Marianum) pomembno vlogo predvsem jezuitski kolegij, ki ga je Hren sam posvetil.¹⁰⁸ Po Hrenovem poročilu je bilo v kolegiju leta 1616 dvanajst patrov in več magistrov, ki so vodili popolno šolo do vključno moralke (casus conscientiae). Hren je v jezuitskem kolegiju ustanovil več štipendij za svoje duhovniške kandidate. Poleg šole so imeli patri v svoji cerkvi vsako nedeljo pridigo za ljudstvo in krščanski nauk. Živahno pastoralno dejavnost v mestu so razvili tudi kapucini, ki so prav tako prišli v mesto po Hrenovi zaslugi.¹⁰⁹ V njihovem samostanu v predmestju Ljubljane je živelo 20 patrov. Manj pa smo poučeni o delovanju frančiškanov¹¹⁰

¹⁰⁸ O jezuitskem kolegiju v Ljubljani glej F. M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und Residenz Pleterje, Ljubljana 1976* in tam navedeno literaturo.

¹⁰⁹ O kapucinih p. Metod Benedik, *Die Kapuziner in Slowenien 1600—1750*, Roma 1974.

¹¹⁰ Njihov samostan je bil blizu stolnice in je štel 15 patrov.

in križarjev.¹¹¹ Njihov kaplan je prav tako opravljal vsak dan božjo službo v njihovi cerkvi. Drugod po škofiji je bilo še šest moških samostanov, vendar Hren o njih podrobneje ne poroča.

Dušnopastirska dejavnost v stolnici je ostala od Tavčarja sem praktično nespremenjena.

V Ljubljani sta delovali dve bratovščini: prva sv. Rešnjega Telesa v stolnici, ki je bila pridružena nadbratovščini sv. Lavrencija in Damaza v Rimu. Njeni člani so skrbeli predvsem za to, da so dostojno pokopavali mrlične in z gorečimi svečami spremljali duhovnika, ki je nesel popotnico umirajočim. Druga bratovščina je bila v jezuitskem kolegiju z naslovom Device Marije Vnebovzete. V Gornjem gradu je delovala prav tako bratovščina sv. Rešnjega Telesa.

Veliko skrb je škof Hren posvečal vsakoletni škofijski sinodi v Gornjem gradu (6. februarja); v nji je videl odlično sredstvo za obnovo duhovščine in prek te zaupanega mu ljudstva. Nekaj na videz nepomembnih podatkov zelo dobro osvetljuje Hrenovo apostolsko gorečnost. Verjetno je od svojega škofovskega posvečenja dalje (1599) posvetil 1341 klerikov in duhovnikov (torej povprečno 83 ordinacij na leto), v raznih krajih birmal nad 70.000 ljudi (povprečno 4375 na leto). Posvetil je 28 novih cerkvá, 8 temeljnih kamnov za nove cerkve, veliko zvonov, kelihov, monštranc, portatilov in liturgičnih oblačil. Ponovno je posvetil pet cerkva, 8 oltarjev, pet pokopališč. Poleg tega je dal zgraditi tri kapelice z lepimi slikami, in sicer Marijnega oznanenja, sv. Tomaža apostola in Jezusovih ran v škofijski rezidenci ter sv. Florijana in vseh svetnikov v stolnici. Poslikati ali obnoviti je dal stolnico, cerkev sv. Petra v Ljubljani, Device Marije, sv. Marjete, sv. Uršule, sv. Marije Magdalene in sv. Pavla v Gornjem gradu.

Omembe vredna je tudi škofova pripomba, da je v Ljubljani začel voditi protokol in uredil arhiv, medtem ko starejše arhivalije še vedno hranijo v Gornjem gradu.

Annotationes rerum in hoc episcopatu Labacensi recentius gestarum sub Thoma Crön, 6. maii 1628

Kot že naslov pove, v tej relaciji Hren ne ponavlja podatkov prejšnje relacije, ampak jih samo dopolnjuje.¹¹²

Katoliška obnova v škofiji mu je prinesla veliko bridkosti in nasprotovanja ne samo med protestanti, temveč tudi med katoličani. Vendar je v svojem prizadevanju uspel in v mestu je ostal samo en sam protestant.

¹¹¹ Prvo informacijo: Gasser Ulrich, *Die Priesterkonvente des deutschen Ordens*, in: *Quellen und Studien zur Geschichte des deutschen Ordens*, Band 28, Bonn-Godesberg 1973 (Gündung des Konvents Laibach na str. 275—281).

¹¹² J. Schmidlin, ... nach dem 30-jährigen Kriege, 40 na pol strani povzame vsebino relacije.

Z veliko skrbjo so po mestu in okolici zbirali heretične knjige in jih nato javno sežigali.

Poleg škofijske duhovščine delujejo v Ljubljani še štirje redovi: jezuiti vodijo v svojem obsežnem kolegiju šolo do vključno retorike, frančiškani, kapucini in avguštinci, ki so si pred kratkim pozidali samostan in cerkev v mestu. Božja služba v posameznih cerkvah je od zgodnjega jutra do opoldne, ob nedeljah in praznikih pa so pridige v slovenskem, nemškem in italijanskem jeziku. Frančiškani in kapucini molijo opolnoči matutin in laudes, na kar opozorijo s cerkvenim zvonom.

V semenišču v Gornjem gradu (Collegium Marianum), ki ga sam vzdrzuje, živi do deset duhovnikov in štirje diakoni oziroma subdiakoni ali leviti. Dva semeniščnika ima v jezuitskem kolegiju v Ljubljani, dva v Ferdinandeumu v Gradcu in tri v nadgimnaziji na Dunaju. Število klerikov in duhovnikov mu za pastoralne potrebe škofije vsekakor zadošča.

Škofijski sinodi sta dve, prva v Gornjem gradu 6. februarja za štajerske in koroške duhovnike, druga pa v Ljubljani drugo nedeljo po veliki noči za kranjske duhovnike.

Neverjetno si je Hren veliko prizadeval za obnove in oplešanje posameznih cerkva v škofiji. V ljubljanski stolnici je dal okrasiti tri kapele (sv. Rešnjega Telesa; sv. Tomaža, sv. Floriana in vseh svetnikov; kapelo sv. Jurija ter dva oltarja sv. Andreja in sv. Marije Magdalene). Prav tako je oplešal kor, oskrbel nove sedeže za kanonike in božji grob.

Prenoviti je dal tudi Marijino cerkev v Gornjem gradu, ki je dobila nov glavni oltar, nove orgle, nabavil je nove sedeže za duhovnike in kor obdal z marmorjem. Obnoviti je dal še naslednje cerkve in kapele po škofiji: Marije Vnebovzete, sv. Martina, sv. Tomaža apostola, Kristusovih ran, sv. Marjete, sv. Uršule, sv. Marije Magdalene in sv. Pavla apostola. V Nazarjah je sezidal novo cerkev po vzoru betlehemske hišice, v Starem gradu pa je dal urediti kapelo, v kateri je stalna božja služba.

Quae recentiora et notatu digna videntur esse sub isto XXXI annorum episcopatu Thomae Chrön noni episcopi Labacensis 16. marca 1629

Relacijo, ki jo je Hren napisal 16. marca 1629 in jo je 19. aprila istega leta ljubljanski kanonik Jurij Rozman kot prokurator predložil v Rimu za XI. quadriennium, se le malo loči od prejšnje (1628). Tekst poročila je skorajda dobesedno isti, vneseni so le neznatni dodatki, kot na primer, da škof sam, njegov generalni vikar ali kdo izmed kanonikov redno vizitira škofijo, in sicer vsako leto eno pokrajino, tako da je v treh letih vizitirana vsa škofija. Hren tudi posebej poudarja, da nikdar ni opustil pontifikalnih slovesnosti na zapovedane praznike. Prav tako ne ordinacij, posvetitev posameznih novih cerkva, kelihov, zvonov ali liturgičnih oblačil. Birmal je

skorajda 100.000 ljudi. Glede semeniščnikov doda, da so se dunajskima pridružili še trije novi študentje.

Toliko o Hrenovih relacijah. Podrobnejšo analizo in natančnejšo sodbo teh poročil bo mogoče dati šele po natančnem študiju njegovih protokolov, vizitacijskih zapisnikov, poročil posameznih nuncijev in apostolskega vizitatorja ter seveda skrbni analizi delovanja škofijske in redovne duhovščine na področju ljubljanske škofije.

Povzetek: France Martin Dolinar, *Visitationes ad limina et relationes de statu ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*

Poročila posameznih škofov v Rim o stanju njihovih škofij so zgodovinarje vedno zelo zanimala, čeprav so mnenja o njihovi zgodovinski vrednosti zelo deljena. ASV/Congregazione del Concilio hrani za ljubljansko škofijo v posebni škatli 37 relacij, ki segajo od Tavčarja (1589) do Missie (1885). Sestavek opozori najprej na zgodovinski razvoj, kako je prišlo do obeh dolžnosti škofov (*visitatione ss. liminum et relationes de statu ecclesiae*), nato poda inventarni pregled ohranjenih relacij, v tretjem delu pa so obdelane relacije škofov Tavčarja (1589) in Hrena (1616, 1628, 1629).

Zusammenfassung: France Martin Dolinar, *Visitationes ad limina et relationes de statu ecclesiae der Laibacher Bischöfe von Tavčar bis Missia*

Die Berichte der einzelnen Bischöfe nach Rom über den Stand ihrer Diözesen zogen schon immer ein grosses Interesse der Historiker auf sich, obwohl die Meinungen über ihren historischen Wert sehr geteilt sind. Im ASV/Congregazione del Concilio werden in einer Schachtel für die Diözese Laibach 37 solche Berichte aufbewahrt, die von Bischof Tavčar (1598) bis Bischof Missia (1885) reichen. Nach der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung beider Pflichten der Bischöfe (*Visitationes et Relationes*) wird im Aufsatz zuerst ein inventarischer Überblick über die im Archiv der Konzilskongregation erhaltenen Dokumente für die Laibacher Diözese gegeben, dann aber auch die Berichte der Bischöfe Tavčar (1589) und Hren (1616, (628, 1629) ausgewertet.

Résumé: France Martin Dolinar, *Visitationes ad limina et relationes de statu ecclesiae des évêques de Ljubljana de Tavčar (1589) à Missia (1885)*

Les rapports que les évêques envoient à Rome sur l'état de leurs diocèses ont toujours intéressé les historiens, quoi qu'ils les apprécient différemment. La Sacrée Congrégation du Concile conserve dans ses archives 37 rapports des évêques de Ljubljana, allant de Tavčar (1589) jusqu'à Missia (1885). L'étude ci-dessus explique, dans sa première partie, l'origine de ces rapports et des visites »ad limina« imposées aux évêques. Vient ensuite la liste de tous les rapports de la période mentionnée. Dans sa dernière partie, l'auteur analyse les premiers rapports connus, c'est-à-dire, ceux de mgr. Tavčar et de mgr. Hren.

Osnovna vprašanja

Mlada mati mi je poslala tole vprašanje:

»Kako naj sebi in otrokom trajno podajam podobo Boga z ozirom na prejšnjo versko vzgojo, sedanjim pogledom na nastanek sveta in uskladim kaos, ki vlada v meni zaradi razmer, v katerih smo ljudje — hočeš nočeš — dolžni ali prisiljeni živeti, kljub polni vsakdanji zavesti: delaj dobro, ne stori nič hudega!«

To vprašanje bo dobro takole razdrobiti: Razlogi za prepričanje, da je Bog; kaj je Bog; stvarjenje; kako nekaj takega priobčiti otroku.

Prapočelo

1. Šole so nas opozarjale, da vlada v naravi zakon o ohranitvi mase in energije. V moji šolski dobi sta bila to pravzaprav dva zakona, saj sta veljala takrat masa in energija za dve različni stvarnosti. Današnja znanost pa meni, da se more masa spremeniti v energijo, energija v maso po Einsteinovem obrazcu $E = mc^2$, a slej ko prej velja brezpogojno načelo, da je količina vesoljske stvarnosti nespremenljiva. To načelo je samo poseben primer razvidne resnice, da to, kar je, je, da moremo to stvarnost sicer spreminjati, da ji pa ni mogoče ne dodati ne uničiti niti najmanjšega drobca. Nič se ne more sprevreči v nekaj, noben nekaj se ne more razbliniti v nič.

V naravi je pa poleg vsega drugega tudi zavest, pamet, osebnost; človeška zavest, človeška pamet, človeška osebnost. Ker nič ne more postati nekaj, ne more nič zavesti postati zavest, nič pameti pamet, nič osebnosti oseba, mora biti od vselej poleg vsega drugega tudi zavest, pamet oseba. Vesolju pa nihče ne pripisuje, da ve zase, da je pametno, da je osebnost. Tisto zavestno, pametno bitje, ki je nujen pogoj, da se je v vesolju mogla pojaviti človeška osebnost, je torej različno od vesolja. Ker tudi ono seveda ni moglo nastati iz nič, je nujno, da je od vedno. Ta misel nas vodi do nekega večnega, zavestnega, verjetno bo treba reči nadzavestnega, osebnega, verjetno bo treba reči nadosebnega prapočela, ki je pravir vsega, kar je

pametnega, zavestnega, osebnega v svetu. Za to prapočelo si je človeštvo ustvarilo poseben naziv — Bog. Te misli bi mogle biti za koga nekakšna bližnjica k Bogu.

K Bogu pa vodijo še druge poti. Nakažimo dve.

2. Prva ima za izhodišče vest in pravno dolžnost, ki nam jo vest nalaga. Za pravno dolžnost je najbolj značilna njena brezpogojna obveznost. Pravni zakon je sicer mogoče prekršiti, mnogi ga kršijo, vsi smo ga že kdaj prekršili, vendar se jasno zavedamo, da se to, zlasti če gre za pomembno stvar, pod nobenim pogojem ne sme. Pa če zaradi tega trpim gmotno škodo? Ne smem! Pa če je ogroženo zdravje? Ne smem! Pa če izgubim življenje? Ne smem!

Med vojno je v mojem domačem kraju neki kmet nesel v sosedno vas zdravila za partizane. Padel je v nemško zasedo. Dobro je vedel, da si bo sicer rešil življenje, če kaj izda ali se zagovori, toda šlo bo pol vasi, ki je bila povezana s partizani. Torej brezpogojna dolžnost molčati za vsako ceno. Svojih rojakov ne sme izdati. »Kaj nosiš? Kdo ti je dal? Kam neseš?« »Ta zavoj sta mi dala včeraj v dežju dva človeka in me naprosila, naj jima ga danes prinesem v sosedno vas, češ da se ne sme zmočiti. Kaj je notri, mi pa nista povedala.« »In ti misliš, da ti bomo to verjeli?« Zaušnica ga je skoraj zbila na tla. Vzeli so ga s seboj v Ptuj. Najprej so poskušali zlepa. Ko niso nič dosegli, so ga peljali na dvorišče, kjer je bil bazen z vodo. Dva gestapovca sta ga potopila v bazen in ga držala za noge. Zdravnik je z uro v roki stal ob bazenu. Po smrtnih mukah utapljanja se je onesvestil. Ko se je zavedel, se je znašel v luži poleg bazena. »Boš sedaj povedal?« »Nimam kaj.« »Prav, pa jutri na svidenje.«

Tako je šlo več dni zapovrstjo, koliko, se ni spominjal. Začel je izgubljeni oblast nad seboj. Samega sebe se je bal. Strah, da bo kaj izblebetal, ga je mučil huje kakor telesne bolečine. »Ljubi Bog,« je molil, »samo to te prosim, daj mi moč, da bom vzdržal. Drugače bo šlo pol vasi.« Mučitelji so popustili prej kakor mučenec. Morda pa res ničesar ne ve. Na smrt bolnega so ga poslali domov.

Takšna je pravna dolžnost. Nič na svetu ni tako brezpogojnega kakor pravni moraš. Če kak fizikalni zakon ne doseže svojega namena, ker mu to prepreči drug zakon, ga pač ne doseže. Tudi tako križanje zakonitosti je zakonito in potek naravnih dogodkov gre mirno svojo pot. Kadar je pa kršen pravni zakon, krivec tega ne vzame mirno na znanje, marveč se mu oglasi vest, ugovarja proti dejanju, kot trn zbada človekovo notranjost, leta in leta zastruplja njegovo življenje in zahteva, naj zlo, ki ga je povzročil, prizna, se mu odpove, ga prekliče in po svojih močeh popravi.

Vsakdo, ki zna misliti, se bo prej ali slej nujno vprašal: Kdo ali kaj more meni, svobodni osebnosti, ukazovati tako brezpogojno? Komu ali čemu se čutim odgovornega za svoja dejanja?

Mar si ukazujem sam? Če bi si postavil нравni red sam, bi ga mogel sam razveljaviti. Kar sem si sam naložil, to morem sam odložiti; zakonodavec je nad svojim zakonom. Od navnega zakona se pa ne morem odvezati. Kaj bi dal zločinec, da bi potišal svojo vest! Povrh je očitno, da si ne more posameznik ustvariti poljubne etike, čeprav včasih to poskuša. Tega ne dovoli ne vest ne družba. Ne vest ne družba ne dopuščata, da bi veljalo nekaj za nnavno samo zato, ker si je nekdo svojeglavo postavil taka načela. Tudi grabež ima svoja načela, stremuh jih ima, samo da nihče ne prizna, da so ta načela nnavna. Nvnaih resnic prav tako ne ustvarjam sam, kakor ne matematičnih. Oboje le odkrivam.

Morda je pa družba tista, ki postavlja nnavne zakone? Prav tako ne. Tudi s še táko večino izglasovan državni zakon ne mora storiti, da bi postalo nnavno nekaj, kar je v nasprotju z zahtevami človeške narave. Nacistični zločinci so bili obsojeni, pa naj so se še tako sklicevali na zakone svoje države. Tudi družba ne ustvarja nvnaih zakonov, ampak jih le odkriva, kakor posameznik. Zakon, ki ukazuje vésti ter s tem dokazuje, da jo prekaša, je merilo zakonitosti vseh človeških zakonov.

Ukazuje pa vedno neka oseba, odgovoren sem vedno le neki osebi. Kdo je ta oseba? Iz brezpogojnih ukazov vesti odseva resnica, da sem odgovoren nekomu vsevednemu, ki mu ni mogoče prikriti tudi najskrivnejšega nagiba, nekomu dobrohotnemu, ki ne zahteva od mene nič drugega kakor mojo lastno poplemenitev, nekomu pravičnemu in nepodkupljivemu, ki me že sproti plačuje za dobra dejanja z notranjim zadoščenjem in sproti kaznuje za zlo, ki sem ga zagrešil, z notranjim nemirom. Skratka, kako in kaj mi ukazuje vest, kaže naravnost na vsevednega, vsepopolnega, osebnega zakonodavca. Če tega izrečno odmislim, se zamaje vse: nnavni zakon, obveznost, odgovornost, ker ostane brez zaledja, brez utemeljitve, ker obvisi v praznini. Ker pa jasno vidim, da me nnavni zakon brezpogojno veže, da to ni ne slepilo ne predsodek, ker se razločno zavedam, da sem za svoje življenje odgovoren, moram izvajati posledice in priznati osebnega božjega zakonodavca.

3. Na posebno pot k Bogu nas usmerja pamet narave, ki sije celo skozi revno sliko, ki nam jo dajejo naše zmožnosti o svetu. Ta pamet je nezavestna, podobna tisti, ki jo človek vlaga v svoje stroje, samo da našo neskončno presega. Pamet, ki jo človek vtisne v svoje izdelke, z lahkoto razberemo iz njih. Pred leti so se pojavile na trgu zanimive kremenčeve elektronske ure. Kaj vse ti taka naprava zna! Najprej seveda ve, koliko je ura. Tega ne pokaže s kazalci, marveč s številkami. Številka pa ne menjava tako, da bi skrila eno in pokazalo drugo. Številke so sestavljene iz črtic. Kadar je treba katero spremeniti, odstrani ali doda samo tisto črtico, ki je potrebna, da nastane druga številka. Da iz osmice nastane devetica, je dovolj, da odstrani na levi spodaj eno samo črtico. Duhovito in varčno, kaj? Urica kaže samo minute, ti bi pa rad vedel, koliko sekund te minute je že pre-

teklo. Pritisni na gumb, pa boš zvedel. Urica ves čas skrivaj šteje tudi sekunde. Pa dan in mesec? Tudi to lahko izveš, tudi to urica neprestano šteje v svoji notranjosti. Ve celo, koliko dni ima kak mesec, in ve, da ima februar v prestopnem letu en dan več. Vse to urica sama ve, vsak tvoj poseg je nepotreben. Urica ve? Urica seveda ne ve ničesar. Duhovitost, pamet, ki je v njej, je vložil vanjo človek.

Prav tako kakor iz človeških naprav razbereš človeško pamet, ki je vgrajena vanje, razbereš tudi pamet, ki je vložena v naravo. Ali je tudi neživa narava smiselno zasnovana, to nam, nestrokovnjakom, ni dobro vidno. Einsteinu pa se razodeva v svetu atomov »tako vzvišen razum, da je v primeri z njima vsa umnost, kar so je ljudje vložili v svoje zamisli, povsem ničev odsvit«. Preveva ga »globoko občutje, da se javlja v izkustvenem svetu višji razum« in »da je narava uresničenje tega, kar si je le mogoče zamisliti kot matematično najbolj preprostega«. Podobno Planck, Jeans, naš Milan Vidmar in drugi fiziki.

V živi naravi pa vidi tudi nestrokovnjak prečudovito javljanje izredne pameti, pred katero zbledi vsa duhovitost, kar je je človek zmožen vložiti tudi v najbolj zapletene računalnike. Saj bi se osmešili, če bi primerjali elektronsko urico s tem, kar zna sleherna živa celica. V klični celici, recimo v semenu vrbe, je nekaj, imenujmo ta skrivnostni nekaj življenjsko počelo, kar vlada in vodi razvoj tako, da bo nastalo iz klice čim popolnejše živo bitje, v našem primeru čim popolnejša vrba. Nekoč smo morali vedeti o celici v glavnem samo to, da je obdana s steno, da vsebuje protoplazmo z jedrom in da se kromosomi tega jedra ob razmnoževanju celic na poseben način delijo. Od takrat je pa biologija postala mikrobiologija in molekularna biologija, ki je v zadnjih desetletjih napredovala tako kakor nobena druga znanost. Elektronski mikroskop je pokazal celico kot nekaj, kar naravoslovci primerjajo s celo skupino kemičnih tovarn, ki z izredno zapletenimi postopki izdelujejo vse, kar potrebuje naša celica, da bo mogla postati vrba. Poseben sklop tovarn, ribosomi, izdeluje proteine in encime, drugi sklop tovarn, mitohondriji, izdeluje pogonsko gorivo (ATP), tretji sklop tovarn, diktiosomi, izdeluje med drugim gradivo za celično steno, četrti sklop tovarn, kloroplasti v rastlinah, izdeluje škrob. Vse te delavnice pa povezuje endoplazmatski retikulum, ki omogoča, da pride vsak izdelek na pravo mesto. Zapis, kaj vse in po kakem vrstnem redu je treba izdelati, da bo iz klične celice nastala vrba, je pa v jedru, v dolgih molekulah njegovih kislin (DNS in RNS). Nad vsem dogajanjem pa bdi to, čemur smo rekli življenjsko počelo. To odloča o tem, katera delavnica naj dela s polno paro, katera naj svoje delovanje začasno ustavi, zlasti pa odloča, ko se klična celica razmnoži v tisoče in milijone celic, ki vsaka od njih nosi v sebi popoln načrt vrbe, kateri del načrta naj uresniči ona, kateri del naj ostane kot možnost. Življenjsko počelo zahteva, naj se vsaka celica usposobi za svojo posebno nalogo. Celice, ki sestavljajo korenino, bodo črpale iz zemlje hrano, ne

bodo pa izdelovale listnega zelenila, čeprav imajo tudi one v sebi načrt zanj.

Kje v rastlini je njeno življenjsko počelo? Sprva je bilo v eni sami, klični celici. Ko se celice namnože, se z njimi vred tako rekoč razteza in vlada kot nekakšno vrhovno počelo nad vsemi, pa tako, da je célo v celi vrbi, célo v vsakem njenem delu in v vsaki njeni celici. Odrežimo vejico in jo vtaknimo v zemljo. Na vejici so listi in popki, katerih celice so imele na vrbi nalogo, da se razvijejo v nove liste in vejice. Druge naloge, ki bi jih tudi mogle prevzeti, saj je v vsaki ves načrt za vrbo, so zavrte. V vejici je pa tudi življenjsko počelo vrbe, isto celotno življenjsko počelo kakor v drevesu, ki smo z njega odrezali vejico. To počelo, ki je prej, dokler je bila vejica še del drevesa, zaviralo celice v popkih, da niso mogli proizvajati drugega kakor liste in vejice, to počelo sedaj, ko smo vejico vsadili, odstrani zavoro v celicah tistih popkov, ki so v zemlji, tako da morejo proizvesti korenine, njihovo zmožnost, da bi se razvile v liste in vejice, pa zavre, blokira.

Človek, ki to vidi, presenečen ostrmi nad duhovito zgradbo žive celice in nad nepojmljivo iznajdljivostjo življenjskega počela, ki upravlja to celico in se trudi, da bi, pa čeprav v še tako nenavadnih okoliščinah, ohranilo sebe in vrsto. Kaj je v primeri s pametjo, ki je vgrajena v živa bitja, vse, kar je duhovitega ustvaril človek!

Pamet, ki je vložena v naravo, se zlasti očitno kaže v razvoju življenja. »Pravoverni« darvinizem razlaga ta razvoj kot nekaj slepega, nenačrtnega, kot posledico samo dveh dejavnikov: naključnih sprememb in boja za obstanek. Boj za obstanek seveda ne povzroča razvoja, ker samo izloča to, kar je nesposobno za življenje. Primerjati bi ga mogli z zadnjim pregledom v naših tovarnah, ki ugotovi, ali je izdelek primeren za prodajo. Toda izdelka neboljšuje preglednik, ampak inženir, ki dela načrte. Edini dejavnik, ki poganja razvoj, bi bile torej naključne spremembe; te bi naj bile edini, vendar slepi inženir. Ali je mogoče z naključnimi spremembami razložiti razvoj tak, kakršen je?

Premislimo, ali bi mogli tako razložiti recimo razvoj čebeljega žela. Nekje v davnini se je pri posebni vrsti krilatih žuželk pojavila naključna sprememba, nekakšna nova tvorba v zadku. Ta bulica sicer priteguje nekaj hrane in obtežuje telo; ta vrsta žuželk bo zaradi te naključne spremembe nekoliko na slabšem kakor druge, vendar morda ne toliko, da bi jo boj za obstanek izločil. Če bo preživela, se bodo pojavile seveda še mnoge druge naključne spremembe. Naslednja recimo na krilih, druga na tipalkah, tretja na nožicah itd., bulica v zadku bo pa ostala, kar je bila, nesmiselna, nadležna nova tvorba. Razvoj v naravi pa vendar ni tak! V resnici je tako, kakor da si je duhovit inženir zamislil želo kot obrambo za to vrsto žuželk. Zato niso glavne spremembe nič naključnega, razmetanega kjer koli po telesu, marveč se vse sučejo prav okrog te bulice in jo od stotisočletja do stotisočletja oblikujejo v sijajno orožje.

Bulica se načrtno razvija v iglico. Toda iglica ni orožje. »Inženir«, življenjsko počelo, to »ve«, zato je iglico zastrupil. Strup mora seveda nekdo izdelati. Inženir je temu primerno spremenil prebavila, poskrbel za odtočne cevčice in za mešiček kot shrambo za strup. Kako naj pride strup v sovražnikovo rano, ki jo je napravila iglica? Ali naj bo na koncu iglice? Potem bi ga iglica obrisala na koži, in bi ne zastrupil rane. Iglica mora biti votla, da se bo strup pocedil v rano. Morda bi se kak človeški inženir s tem zadovoljil. Inženir, ki je načrtoval čebelo in njeno želo, pa ni zadovoljen s takole injekcijsko iglo. Izumil je napravo, ki z njo človeški inženir ne more tekrovati. Iglico je razklal v dva žlebiča. Oba je opremil z zobčki, ki so obrnjeni navzgor. Žlebička poganjajo mišice, njihovo gibanje pa ureja posebno živčno središče. Ko čebela piči, se zgodi tole: Čebela hoče odleteti, a ker žela zaradi zobcev, ki so se zarili v kožo sovražnika, ne more izdreti, se ji želo iztrga, čebela odleti, a zaradi rane kmalu umre. Želo z živčnim vozlom, ki je v njem, še nekaj časa živi, utripa in iztiska v rano strup iz mešička. Če si dovolj potrpežljiv in žela takoj ne izdereš, moreš to utripanje razločno videti. Želo pa deluje takóle: Ker je razklano v dva žlebička, potiskajo mišice izmenoma sedaj prvi sedaj drugi žlebiček v rano, ne da bi se kateri pri tem izdrl, ker je s svojimi navzgor obrnjenimi zobčki trdno zasidran v koži. Čebela ti je samo rahlo zasadila želo in odletela, želo se potem samostojno pogloblja. Ne verjameš? Napravi poskus. Izderi želo tako, da ga ne boš zmečkal, in ga rahlo potisni v kožo na drugem mestu, potem pa opazuj, kako se bo samo poglobljalo. Namesto enega pika boš doživel dva od iste čebele. Drugi bo seveda milejši, ker mu je zmanjkalo strupa.

Ali je to vse? Pozabili smo na mišičje, ki naj ukrivi zadek in s tem omogoči pik. Pa še nekaj, kar je najpomembnejše. K vsem tem telesnim spremembam je treba dodati še ustrezne duševne! Kaj bi koristilo čebeli želo, če bi ohranila značaj sitne pa boječe muhe! Sporedno z želom se je morala razvijati razdražljivost in nagon, da želo uporabi — čeprav niti ne ve, da ga ima!

Za primer bi mogli vzeti tudi kaj drugega, še mnogo bolj zapletenega, recimo oko. Kdor se pri razvoju takih čudes zadovolji z razlago, da jih je izoblikovalo naključje, ta pa res ni zahteven.

Zanimivo je, da prav tisti, ki najbolj poudarjajo, da je človek samo posebna vrsta, ki jo je izoblikovalo življenje, ne odmotajo te misli do kraja in ne sprevidijo, da naša zavestna pamet samo prav okorno posnema to, kar od nekdanj dela nezavestna pamet v naravi. Da, del žive narave smo. Naša zavestna načrtovanja niso nekaj povsem izvirnega in nezaslišanega. Tudi narava načrtuje, nezavestno sicer, a neprimerno bolj temeljito in duhovito. Mi sami smo uresničenje enega izmed najbolj smelih njenih načrtov, ki je potreboval milijone let, da je bil izveden. Kako načrtuje človek? Kako nastane avto? Na začetku je zamisel in načrt. Nato izdelava delov. Potem tekoči trak: ta delavec sestavi te kose, drugi jih spoji, tretji privije kak

vijak, ob koncu je avto zgrajen. Sledi pregled, »boj za obstanek«, in če ga prestane, gre v promet. Seveda je treba upoštevati tudi kake naključne spremembe, kake napake v kovini, toda vozila ne sestavi naključje, deli se pridružijo delom po preišljenem zaporedju. Ta je zaradi onega, vsi pa zaradi celote, vozila. Tak postopek je iznašla narava, ne mi: strup je bil v načrtu zaradi žela, želo zaradi obrambe, vse pa, da se ohrani čebelja vrsta.

Pa še v nečem posnemamo naravo. Vzemimo dve podjetji, ki stojita enako dobro. Pa se odločijo v enem, da bodo malo »zategnili pas«, se zadovoljili z manjšimi plačami, da bodo mogli posodobiti stroje. Za nekaj časa bodo na slabšem kot tekmujoče podjetje. Toda gledajo naprej. Ko bodo novi stroji omogočili boljšo proizvodnjo, bodo na boljšem. Narava s svojo novo tvorbo v žuželki »gleda naprej«. Za daljšo dobo si bo treba »zategniti pas«. A ko bo želo gotovo, se bo izkazalo, da se je »naložba« splačala. Antropomorfizmi? Ne. Tudi kot zavestna bitja smo del narave in zavestno poskušamo delati to, kar mnogo popolneje a nezavestno ustvarja ona.

To načrtovanje, gledanje naprej in zategovanje pasu moremo opazovati na razvoje svojega lastnega telesa. Dojenčku razvijajoči se zobki, dokler ne pririjejo na dan, niso v korist, ampak v škodo; uživajo kalcij in druge snovi, delajo dlesna občutljiva in otroček postaja siten. Toda narava stisne pas, gleda naprej in smiselno investira v zobovje. Posameznikov razvoj pa posnema, kakor uče naravoslovci, razvoj vrste. Kar doživi posameznik v nekaj mesecih, to je razvijala njegova vrsta v stotinah tisočletij. Stotine tisočletij je tičalo zobovje v čeljustih kot nadležna nova tvorba, preden se je toliko razvilo, da je predrlo dlesna in postalo koristno. Vrsta se je žilavo borila, da je kljub vlaganju v novo tvorbo, ki ji je bila dolge dobe samo v breme, vzdržala v tekmi z drugimi vrstami, ki niso načrtovale zobovja.

Narava se ne razvija na slepo, narava gleda naprej, v naravi snuje nezavestna pamet, ki jo je neki zavestni razum vložil vanjo, podobno kakor človekova zavestna pamet vlaga svoje zamisli v svoje naprave. Kakor vidim, da je kremenčeva ura nekaj smiselnega, duhovitega, čeprav ne poznam tistega, ki jo je izdelal, enako vidim, da je nekaj smiselnega, duhovitega, načrtno razvitega v napravah, kakor je želo, zobovje, čutila. Ura in računalnik ne vesta, kaj delata, pamet, ki odseva iz njiju, ni njuna, enako narava ne ve, kaj dela. Smiselnost, načrtnost njenega razvoja, ki je vidna tudi najbolj preprostemu človeku, je očitno vtisnil vanjo nekdo, ki ve, kaj dela. Smotrnost v naravi je za marsikoga najbolj nazorna pot do pameti, ki presega naravo, do zavestnega, osebnega prapočela veselja.

Kaj je Bog?

Poti k Bogu, ki so bile začrtane, so nam pokazale, da je prapočelo veselja zavestno, umno, dobrotno osebno bitje. V njem kot pravzroku vsega,

mora biti vsaj toliko popolnosti, kolikor je je v veselju, ki je izšlo iz njega. Premislek pa zahteva več. Prapočelo veselja mora biti vsepopolno, neskončno popolno bitje. Njegova popolnost ne more biti omejena, kakor je omejena popolnost veselja.

Mnogi modroslovci to utemeljujejo takóle: O vsem, kar je, se moremo vprašati, kaj je to, in ali to v resnici je ali eksistira. V daljavi nekaj vidim. Pred menoj nekaj je, biva, eksistira. Kaj je to? Pridem bliže in vidim, da je lipa. Malo dalje raste hrast. Lipa in hrast sta si glede nečesa enaka, glede nečesa različna. Enaka sta v tem, da obe drevesi bivata ali eksistirata, razlikujeta se po svojih bistvih: eno drevo je lipa, drugo je hrast.

Če bistvo in bit ali eksistenco primerjamo med seboj, bomo verjetno rekli, da je bit popolnejša od bistva, in to iz dveh razlogov. Najprej zato, ker daje stvarno popolnost bitjem njihova eksistenca. Lipa ima za mizarja samo tedaj resnično vrednost, kadar jè ali eksistira. Z golim bistvom lipe, z lipo, ki je ni, ne ve kaj početi. Drugič zato, ker je vsako bistvo nekaj vase sklenjenega, omejenega. Če si lipa, nisi hrast ne žival ne človek. Bit ali eksistenca pa je sama po sebi nekaj neomejenega. Če je dejansko omejena, je omejena od nečesa različnega od sebe. Od česa? Od bistva. V lipovem drevesu je samo toliko eksistence, kolikor je more sprejeti bistvo lipe. Bistvo živali je odličnejše, zato je njegova eksistenca bogatejša, ker se razteza na popolnejše, bogatejše bistvo. Če bi torej mogla bit ali eksistenca bivati sama zase in ga ne bi omejevalo kako bistvo, bi bila to neskončna popolnost.

Bistvo in bit se razlikujeta. Vsa izkustvena bitja so sestavljena iz teh dveh počel. Različne stvarnosti pa se same po sebi ne morejo strniti v enoto, če jih ne poenoti nekaj, kar je že enotno. Prapočelo torej ne more biti sestavljeno, ker pred njim ni nikogar, ki bi ga mogel sestaviti. Prabitje je praenota. Praenota ni sestavljena iz bistva in biti, praenote ne omejuje nobeno bistvo, praenota je čista bit. In ker je bit sama po sebi neomejena, in ker je bit popolnost, je praenota čista, neomejena, neskončna popolnost.

Če pravimo, da je Bog čista bit, nam premislek takoj pove, da Bog ni takšna bit, kakor nanjo trčimo v izkustvenih bitjih. Izraz bit postane kakor vsi izrazi, ki jih nanašamo na Boga, naličen, analogen. V izkustvenih bitjih sta nepopolni obe počeli, bistvo in bit. Bistvo brez biti, bistvo, ki ne eksistira, je v redu stvarnosti nič. Bit brez bistva prav tako, ker mu manjka vsebina: to, kar ni ne lipa ne hrast ne nič drugega, tega ni. Počelo veselja, ki smo rekli o njem, da ne more biti sestavljeno, bo torej ali zgolj bistvo ali zgolj bit. Ker smo pa videli, da je prava popolnost bit in ne bistvo, moramo torej reči, da je Bog tako popolna bit, da ji je biti ali eksistirati obenem vsebina. Z drugimi besedami, božje bistvo je eksistenca sama, v Bogu se bistvo in bit ujemata, v Bogu sta bistvo in bit isto. Prapočelo veselja je čista, od nobenega bistva omejena bit in zato enovita, neskončna popolnost.

Vsak nima čuta za takšno dokazovanje. Do spoznanja, da je Bog neskončna popolnost, bi nas mogle voditi tudi tele, bolj nazorne misli. Pred-

stavljam si, da bi veselje obstajalo iz ene same kepe, recimo svinca, ki bi, če bi jo merili v našem veselju, tehtala en kilogram. Ničesar drugega: ne zemlje ne veselja ne Boga; ta kepa svinca bi bila vse. Imela bi seveda nujno neko obliko, neko toploto. Takoj bi se vprašali: Zakaj prav takšno obliko? Kdo ji jo je dal? Zakaj prav takšno toploto? Zakaj prav svinec in ne kaj drugega? Ker je edina stvarnost, je torej sama od sebe in od vselej. Ali si je mogoče zamisliti, da se neka stvarnost, ki je zmožna, da se sama od sebe dviga iz nič, ustavi ter skrepeni v kepo svinca? Ali ne zaslutimo ob teh vprašanjih, da bitje, ki samo sebi zadošča za to, da je, da bitje, ki ni od nikogar sprejelo biti ali eksistence, marveč samo od sebe je, da tako bitje ne more imeti samo neko omejeno popolnost, da ne more biti recimo samo kepa svinca, marveč da je popolnost brez meje.

Kar se nam je zasvitalo ob kepi svinca, to bi nam moralo biti jasno tudi spričo veselja, ki v njem živimo. Kajti kaj je veselje drugega kakor kepa vodika, kisika, svinca in drugih prvin, ki se nam zdi, če jo primerjamo z gmoto našega telesa, sicer neznansko velika, vendar je pa v svojih popolnostih prav tako omejena kakor kepica svinca. Ista pamet, ki nam kaže, da se kepa svinca ne more sama od sebe pojaviti iz nič, nam pove, da si tudi kepa vesoljske gmote ne zadošča, ker je omejena, marveč da kaže na neko prapočelo, ki si zadošča, ker je neskončna popolnost. Samo neskončna popolnost se sama od sebe dviga iz nič, vse, kar je omejeno, pa samo toliko je, kolikor je deležno te stvariteljske vsepopolnosti.

Verjetno pa marsikdo raje brez teh razlogov prizna, da je Bog, če je, neomejena, neskončna popolnost. Za takega je odločilno vprašanje, ali Bog sploh je. Na to vprašanje smo pa že odgovarjali.

Ti odgovori ali poti do Boga so nam že marsikaj povedali o Bogu. Da je zavestno, zdaj, ko vemo, da je Bog neskončna popolnost, uvidimo, zakaj je bolje reči nadzavestno, da je osebno, ali bolje, nadosebno, umno, ali bolje, vsevedno, dobro, ali bolje, neskončno dobro bitje, ker je ljubezen sama. Kakšno je pa v resnici to nadzavestno, nadosebno, neskončno popolno prapočelo veselja, to je naši pameti nedostopno. Že v prvi dobi krščanstva so misleci opozarjali na to, da o Bogu bolj vemo, kaj ni, kakor to, kaj je. Poleg sv. Avguština največji izmed velikih, ki so razmišljali o Bogu, sv. Tomaž Akvinski, uporablja za Boga srednji spol (*illud quod Deus est*) in pravi: »Ker naš razum ni sorazmeren z božjim bistvom, ostane to, kaj božje bistvo je, nekaj naš razum presegajočega in zato nam prikritega. Zato je višek človeškega spoznanja o Bogu v tem, da sprevidi, da Boga ne pozna, dožene, da tisto nekaj, kar je Bog presega vse ono, kar o njem doumemo.«

Stvarjenje

Stvarjenje je način, kako to, kar je nepopolno, svet, izhaja iz svojega prapočela, iz neskončne popolnosti; kako veselje sprejema bit od bitja, ki biti ni sprejelo od nikogar, ker je po svojem bistvu prabit sama.

O stvarjenju sveta nam pripoveduje verska knjiga, sveto pismo. V njem so ohranjena starodavna poročila o tem, kako si je človeštvo v svoji otroški dobi predstavljalo nastanek sveta. Nekoč, ko je bila izkustvena znanost še v povojih, je veljalo sveto pismo hkrati za versko, zgodovinsko in naravoslovsko knjigo. Ko pa so se znanosti razvile, so nastali prepiri, ali je treba naravne pojave razumeti tako, kakor jih opisuje sveto pismo, ali tako, kakor jih razlaga izkustvena znanost. Zato je papež Leon XIII. opozoril, da naj iščemo v svetih knjigah le verske in nravne, ne pa naravoslovne resnice. »Sveti pisatelji«, tako pravi z Avguštinovimi besedami, »ali v resnici božji Duh, ki je po njih govoril, tega, namreč notranjega ustroja čutnih reči, niso hoteli učiti ljudi, ker je to za zveličanje brez koristi.« Današnja »Jeruzalemska biblija« pa opozarja v opombi, da odseva svetopisemski opis stvarjenja znanje, ki ga je imelo človeštvo, ko je bilo še na nizki razvojni stopnji. Iz tega opisa je treba posneti versko resnico, da je le en Bog, da Bog presega svet in da je njegov stvarnik. V častitljivih prastarih judovskih knjigah torej ne iščemo naravoslovnih resnic, ampak samo verskih!

Kdaj je nastal svet? Kdor ni prepričan, da je Bog, ta mora seveda trditi, da svet sploh ni nastal, marveč je od vedno. Kdor veruje, da je Bog, ima izbiro: Ker je Bog večni, bi mogel tudi od vedno ustvarjati svet, mogel bi ga ustvarjati tudi tako, da bi bilo mogoče s končnim številom let označiti dobo njegovega trajanja. Obe podmeni imata vsaka svoje težave. Če je svet od vedno, tedaj je do danes preteklo neskončno časa. Neskončnost, ki je pretekla, neskončnost, ki ima v sedanjem hipu svoj konec, torej neskončnost, ki je končna, mar ni to nesmisel? Če svet traja neskončno dolgo, ali ni potem treba reči, da so se vse možne spremembe v njem ponovile že neštetokrat, da je bil vsak izmed nas že neštetokrat na svetu? Če svet ne traja neskončno dolgo, zakaj se je začel prav takrat, zakaj traja recimo prav petnajst milijard let? Vse te razloge in pomisleke so premleli že mnogokrat in najglobji misleci, dokončnega odgovora pa ne ve nihče.

Pri teh vprašanjih je treba skrbno paziti na izraze. Rekli smo recimo »ustvarjati«, ne »ustvariti«. Ker je Bog neskočno popoln, nima kaj pridobiti, ne more ničesar izgubiti; Bog je torej nespremenljiv. Njegov dej stvarjenja traja še vedno, Bog še vedno »ustvarja« svet. Le če na božje stvarjenje gledamo s stališča stvari, moremo reči, da je Bog svet ustvaril in ga s svojo stvariteljsko mislijo nepretrgoma ohranja. — Če svet ni večni, smo rekli, tedaj je mogoče s končnim številom let izraziti dobo njegovega trajanja. Zakaj tako zapleteno izražanje? Zakaj ne bi rekli kratko, da je bil svet ustvarjen v času? Zato, ker pred stvarjenjem tudi časa ni bilo. Čas je kakor prostor ena izmed razsežnosti sveta. Božja večnost ni čas. Vse to bi bilo treba natančneje razložiti, a nas tukaj zanima nekaj drugega.

Moderna znanost, ki raziskuje svet, podstavlja, da je svet večni. Te podmene znanstveno ni mogoče niti dokazati niti ovreči. Pomudimo se malo pri izrazih »moderno« in »izkustvena znanost«.

Pred tem, kar je moderno, imajo mnogi neizmerno spoštovanje. Kar pravi »moderna« znanost, to se jim zdi vselej pribito, dokončno. Za take je z današnjim dnem znanstveni razvoj končan. A kaj vse je že bilo »moderno«, preden je postalo zastarelo. Beseda »moderno« sama ni prav nič moderna. Latinski slovarji vedo povedati, da jo je ustvaril Cassiodorus v šestem stoletju. A pred njo in za njo je bilo vedno nekaj sodobno, moderno, dokler ni postalo preživeto, zastarelo. To, kar pravi najnovejša, moderna znanost, je samo najvišja stopnica, ki smo jo zagledali, a samo stopnica. Jutrišnji človek bo stopil nanjo, da bi se povzpел še više.

Zlasti pa ne smemo prezreti, da izkustvena znanost raziskuje to, kar se nam, ljudem dvajsetega stoletja, prikazuje kot svet, ne pa resničnosti same. Tega dvojega v vsakdanjem življenju sploh ne ločimo. Sliko sveta, ki smo si jo že v zgodnji mladosti ustvarili ob nečem neznanem, imamo za to neznano stvarnost samo. Da uvidimo, da je to samo slika, si skušajmo predočiti, kako si predstavlja svet enocelično bitje, recimo menjačica. Saj si ga sploh ne predstavlja, boste rekli. Prav. Vendar nekaj, kar od daleč spominja na naše predstave, mora biti v njej, sicer bi se ne odzivala pravilno na zunanje dražljaje. Vsekakor je to, kar ona »ve« o svetu, skrajno pomanjkljivo, da ne rečemo povsem krivo. Menjačica pa kljub svoji nezadostni sliki sveta uspešno bojuje svoj boj za obstanek. Živel je mnogo pred človekom in nas bo morda preživela. Kakšen je neki svet za deževnika? Ni treba, da to vemo. A taki miselni poskusi nas opozore, da smo tudi mi ljudje na neki razvojni stopnji, da so se nam do danes razvile neke spoznavne zmožnosti, ki nas usposabljaajo, da si ustvarjamo posebno sliko sveta. Če bi imeli drugačne, bi si svet drugače predstavljali. A tudi naša predstava zadošča, da preživimo, ne da bi zaradi tega bila »pravilna«, saj tudi menjačica in deževnik preživita, čeprav ob povsem drugačnih predstavah.

Razvoj pa se seveda ni ustavil dne 16. januarja 1979. Kakšen neki bo človek čez milijon let. Pa naj bo kakršen koli, naj se dvigne tako, da bo gledal na nas kakor mi sedaj na deževnika, vsekakor bo tudi on imel neke spoznavne zmožnosti, ki ga bodo usposabljaale za stik s stvarnostjo. Tudi on bo vedel o stvarnosti samo to, kakšne vtise povzročaa v njem, ne pa, kakšna je v resnici. O, ko bi mogli »videti« to stvarnost neposredno, ne s pomočjo občutljivosti, ki jo ima menjačica, deževnik, človek dvajsetega stoletja, prihodnji človek!

Znanost, pa naj bo nekdanja ali »moderna« ali prihodnja, ne raziskuje stvarnosti same, marveč sliko sveta, ki jo človeku vsiljujejo vsakokratne spoznavne zmožnosti, to sliko popravlja tako, da bi bil kljub neznanju, kaj nam to sliko povzroči, vedno bolje opremljen v boju za obstanek. V tem je njen velikanski pomen, za to ji moramo biti hvaležni.

Kako »čutim« — »čutim« je v narekovajih, kajti o tem, čemur pravimo čutilo, imam prav tako samo neke predstave, kakor o vsem, kar imam za

nekaj stvarnega — kako čutim in si mislim tvarni svet, to vem, ker so moji občutki in misli del mojega notranjega, doživljajskega sveta, torej del mene samega, kaj je pa tisto nekaj, kar mi te občutke in misli zbuja, tega načelno ne morem vedeti, ker ne morem »iziti iz svoje kože«, to je, iz svoje zavesti.

Kaj tiči za mojo sliko sveta, je nerazrešljiva uganka. Ni pa sporno, da to sliko imam. Ni sporno, da sem. Človeška osebnost je, vendar kot nekaj, kar je omejeno, kar si ne zadošča, kakor si ne zadošča kepa svinca. Človeška oseba izhaja kakorkoli iz Praosebnosti. Ta je prapočelo mene in tistega, ker me sili, da si ustvarjam sliko veselja.

Tudi tisto, kar zbuja v meni sliko sveta, je proizvod božje zamisli. Stvarjenje ni v tem, da bi nič postalo nekaj, marveč v tem, da je večna božja zamisel začela bivati še drugače. Mi svoji misli ne moremo podariti eksistence tako, da bi postala ne-jaz. Če hočemo, da se loči od nas, jo moramo vtisniti v kako snov: v glasove, v barve, v kamen, v stroje. Bog pa ne potrebuje snovi, da bi vanjo utelesil svojo zamisel. Bog snovi ni našel kakor mi, tudi snov je uresničenje neke njegove misli. Božja vsemogočnost je v tem, da more svoje zamisli neposredno, brez vsake tuje opore narediti za ne-jaz. Ker je svet uresničenje božje zamisli, zato najdemo celo v nepopolni sliki, ki smo si jo ustvarili o njem, toliko sledi neskončne modrosti.

A naj bi tisto, kar sopovzroča mojo sliko veselja, kar koli, celo če me zamika podmena, da je moja predstavo sveta neposredno povzročilo prapočelo, eno je nesporno: Moja vest zahteva od mene, da se ob svoji sliki sveta trudim postati čim boljši človek.

Kako nekaj tega priobčiti otroku

Začnimo na primer takole: Vsako stvar je moral nekdo narediti. Jabolko je rodila jablana, jablano je zasadil človek. Človek ima starše. Pohišstvo je izdelal mizar, obleko je sešil krojač ali šivilja. Če bi ne bilo jablane, bi ne bilo jabolka. Tudi svet je moral nekdo narediti, drugače bi ga ne bilo. Tistemu, ki je naredil ali ustvaril svet, pravimo Bog.

Kaj je Bog? Bog je duh. Kaj je duh? Ste že videli mrliča? Mrlič je na pogled prav tak kakor drugi ljudje. Ima oči, ušesa, usta. Pa vendar ničesar ne vidi ne sliši. Nekaj mu manjka. Ob smrti ga je nekaj zapustilo. Kaj? Življenje, duša. Duše ne vidimo, pa vendar je. Duša je celo mnogo več kakor telo, ona stori, da smo živi. Telo brez duše ni vredno več kakor hlod ali kamen. — Duša potrebuje telo. Človek je iz telesa in iz duše. Taki duši, ki nič ne potrebuje telesa, pravimo duh. Bog je duh, zato ga ne vidimo, kakor ne vidimo duše.

Božji duh je naredil ali ustvaril svet. Božji duh je povesod. Naša duša je samo v našem telesu, v našem telesu pa je povesod: v rokah in nogah, v

srcu in v glavi. Božji duh pa je povsod po vsem svetu. Zato vse vidi in vse ve. Bogu se ni mogoče nikamor skriti. Mamici se lahko skriješ ali ji česa ne poveš. Bog pa ve vse, kar storiš in kar si misliš.

Vse, kar je, ves svet je ustvaril Bog. On je hotel, naj bodo na svetu tudi žive stvari, rastline, živali, človek. Kako je vse to nastajalo in se razvijalo, tega se boste pa učili v šoli.

Kaj hoče Bog od nas? To, da se imamo radi, pa da opravimo vsak svoje dolžnosti. Vsak človek ima neke dolžnosti. Dolžnosti odraslih so, da si z delom zaslužijo denar za stanovanje, za obleko, za živež — zase in za otroke. Dolžnosti otrok pa so, da imajo radi očka in mamico, da jih ubogajo, da se imajo radi med seboj, da nikomur, ne človeku ne živali, ne storijo nič žalega, da se pridno učijo. Vse to Bog vidi. Tistemu, ki je dober in vestno opravlja vse, kar je njegova dolžnost, daje srečo in moč, da tudi nesrečo laže prenese, hudoben človek pa se sam dela nesrečnega, ker ga nihče ne mara in je tudi sam s seboj nezadovoljen.

Boga moramo imeti radi, saj je vse, kar imamo dobrega, za nas ustvaril Bog. Boga moramo tudi moliti. Najlepše molitvice nas je naučil Jezus: to je »očenaš«. Molimo pa lahko tudi čisto po svoje. Takole zvečer, preden zaspiš, čisto po tihem, samo v mislih takole moli: »Ljubi Bog, rad te imam. Lepo te prosim, ti, ki moreš narediti vse, stori, da bosta očka in mamica, pa tudi jaz, da bomo vsi zdravi, da se bomo imeli radi, pa da nam ne bo ničesar manjkalo. Ne zameri, prosim, če sem ga danes kaj polomil. Trdno ti obljubim, da se bom jutri potrudil, da bom bolj priden.« Ljubega Boga lahko prosimo za vse, kar koli kočemo. Ne pozabimo se mu pa tudi zahvaliti za vse, kar nam daje dobrega.

Janez Janžekovič

Ob Glavurtičevem »Uvodu v demonologijo«

Miro Glavurtić je slikar in pesnik, ki je nekako v sedemindvajsetem letu starosti med drugim zlasti pod vplivom francoskega misleca Josepha de Maistra postal veren, goreč katoličan (mati je bila pravoslavne vere). O. J. de Maistru je znano, da je bil nekaj časa framacion in se je navduševal za ideje francoske revolucije. Pozneje pa je ravno to zavračal z veliko ihto, in sicer še posebno v knjigi »Du Pape«, kjer papeštvu pripisuje mnogo večjo vlogo, kakor pa je to izraženo v nauku. 1. vaticanskega koncila, ki je definiral versko resnico o papeževem cerkveno-pravnem prvenstvu in o nezmotnosti v verskih in nravnih zadevah, kadar govori ex cathedra. Nekaj podobnega pretiravanja je čutiti tudi v Glavurtičevi knjigi »Satan« Uvod v demologiju (Beograd 1978. 320 str.), čeprav gre tu za drugačne stvari kakor pri de Maistru — namreč za demonologijo. Najbrž se bo kdo zgražal nad tem, da se je tukaj neteolog sprivil nad teološko vprašanje in zašel v marsikatera pretiravanja. Toda kakor je Joseph de Maistre svoj čas o papežu trdil preveč v veliki meri zato, ker so teologi, vsaj nekateri, o papežu trdili premalo (ali preveč zanikali), podobno bo treba pač tudi pri M. Glavurtiću ugotoviti: V mnogočem pretirava in pripisuje satanu in sploh hudobnim duhovom preveliko vlogo — a večinoma zato, ker grede nekateri teologi v drugo skrajnost in se od hudobnih duhov sploh »poslavlajo«, kakor je to z velikim hrupom storil H. Haag v svoji knjigi »Abschied vom Teufel« (1969). V uvodu Glavurtić pove, da prav zato hoče govoriti o satanu, ker si danes »del cerkvenega personala prizadeva, da bi satana in demone razglasili za mit, medtem ko se drugi izogibljejo govorjenju o njih. Vendar je to realnost, o kateri nedvosmiselno in jasno govori sveto pismo... Obsedenosti so strašna stvarnost demonskega delovanja med ljudmi kakor tudi dela magije. Znanost ni mogla spodbiti teh dejstev.«

Snov je avtor razdelil na sedem različno dolgih poglavij: Padli angeli (hudobni duhovi v sv. pismu in pri zgodnjih cerkvenih očetih); Skušnjave (od sv. Antona Puščavnika prek Arškega župnika do patra Pia); Srečanja s satanom (od Sokrata prek Martina Lutra in drugih do Freuda in C. G. Junga); »Opera diaboli« (čarovništvo od nekako leta 1000 po Kr. pa tja do

dobe Ludvika XIV.); Magija nove dobe (tu obravnava med drugim tudi mesmerizem, magnetizem in spiritizem). Najdaljše je zadnje poglavje z naslovom »Mysterium iniquitatis« (od str. 205 naprej). Tu je zlasti veliko govora o framasonstvu, a tudi o »Gnostični cerkvi, o magiji na ruskem dvoru, o Hitlerju kot nekašnem satanovem orodju, o »Novi cerkvi«, o »satanizmu danes« in o antikristu.

Avtor sicer mnogokrat navaja imena cerkvenih očetov, raznih mislecev, teologov in drugih; vendar skoraj nikoli tako, da bi bilo mogoče brez večjih težav dobiti vpogled, koliko se navedki skladajo z resnično mislijo navedenega mesta. Vidi se sicer, da je Glavurtić imel na voljo zelo veliko literature, zlasti tudi zbirko razprav, ki so jo pod naslovom »Satan« izdali karmeličani leta 1948 v Parizu. A polno je takega, za kar bo marsikdo rekel, da je povsem neprepričljivo že zaradi tega, ker ni nikakršne navedbe, odkod je vzeto, ali pa je omenjeno le ime misleca, ki je napisal mnogo tisoč strani in je nemogoče ugotoviti, kaj je res.

Mnogokrat so navedeni teologi v zelo negativnem smislu, in to ne vedno po krivici. Marsikdaj pa tudi po krivici, vsaj z večjim ali manjšim pretiravanjem takšnih njihovih mnenj, ki jih res ni mogoče odobravati. Presenečen sem zlasti nad trditvijo (str. 290): «Teologi sumnje' se v peklju prepričujejo o obstajanju demonov, če za življenja odbijajo razodetje. Zastonj zanikajo pekel. Yves Congar, profesor teologije in apologetike, je izjavil 13. decembra 1970 v televizijski oddaji 'Gospodov dan', da hudobni duh seveda ne obstaja in je treba zavreči idejo o peklju.« Y. Congarja poznam ne le po njegovih spisih, ki sem jih na tisoče strani prebral, marveč tudi osebno; saj sem bil vsaj trikrat po cel teden z njim ob razpravljanjih o raznih teoloških témah in sem se nemalo razgovarjal z njim o prostem času. Pri tem dominikancu, ki je za svojo zvestobo poklicu veliko pretrpel in znal krščansko prenesti tudi dolga leta koncentracijskega taborišča in nato sumničenja javnosti, nikdar nisem opazil niti enega samega znamenja, zaradi katerega bi si ga le količkaj upal uvrstiti med »teologe sumnje«. Videl sem, da nikdar ne postavlja pod vprašaj verskih resnic (dogem), se pravi tistih resnic, ki so vsebovane v virih razodetja in jih Cerkev bodisi s slovesnim bodisi z rednim in vesoljnim učenjem sprejema kot razodete. In vem, da Congar tudi obstoj hudobnih duhov šteje med tiste resnice, ki so predmet rednega in vesoljnega učenja Cerkve. Če je Congar, kakor trdi Glavurtić, 13. decembra 1970 res izrekel besede, »da hudobni duh ne obstaja in je treba zavreči misel o peklju«, je to — čeprav stvari do zdaj še nisem mogel natančno preveriti — brez dvoma dopolnil nekako takole: Takega hudobnega duha, kakršnega si nekateri predstavljajo, v resnici ni: ne nastopa z rogovi in z repom in sploh ne tako, da bi njegovo delovanje in obstoj bilo mogoče kontrolirati z eksperimenti naravoslovnih znanosti. Saj so hudobni duhovi, ti odpadli angeli, duhovna bitja. In tudi ni takšnega pekla, o katerem bi morali reči, da se v njem pogubljeni nekako cvrejo v takšnem ognju, kakršen je poznan

našemu izkustvu; in nikakor nas vera ne uči, da je pekel nekje spodaj, v nekakšnem breznu — saj je že v sv. pismu, posebno pa pri neredkih zgodnjih cerkvenih očetih izražena zavest, da so izrazi ‚spodaj‘, ‚ogenj‘ in podobno v svojem jedru le podobe za tisto strašno realnost, ki jo npr. sv. Pavel označuje kot ločenost od Boga (2 Tes 1,9).

Podobno kakor o Congarju je treba reči o Teilhardu de Chardinu, ki je v Glavurtičevi knjigi večkrat omenjen (npr. 285 sl., 289). Treba je pogledati npr. le njegovo delo »Le Milieu Divin«, kjer izrečno priznava pekel in hudobne duhove. (Ed. du Seuil, Paris 1957, 187—192; slov. prevod »Božje okolje«, Celje 1975, 113—115). Čeprav je za Teilharda znano, da se je večkrat izražal nejasno in so ga — tudi zaradi tega — zlorabljali tako njegovi prijatelji kakor nasprotniki; oboji so celo iz njegovih velikih začetnic za »Materijo«, »Svet« in podobno včasih sklepali, da je bil Teilhard panteist, čeprav je tako pisal le pod vplivom anglosaške navade — kakor ugotavlja največji Teilhardov poznavalec H. de Lubac, ki ga ceni tudi M. Glavurtić (gl. Susret sa slikarom i pjesnikom Mirom Glavurtićem. Umjetnost između Sotone in Boga, v: Glas koncila, božič 1969,5).

Glede »Humanae vitae« papeža Pavla VI. Glavurtić pretirano trdi, da je izjava »ex cathedra« (str. 281), kar ne drži, čeprav je z druge strani res bilo med nekaterimi katoličani, ne izvzemši teologe, nemalo takih stvari v odnosu do te in nekaterih drugih dokumentov Pavla VI., ki ne razodevajo niti elementarnega duha ljubezni, kakršnega bi Kristusov učenec moral imeti že v razmerju do navadnega sokristjana in sploh do sočloveka, kaj šele do Petrovega naslednika in do nauka 2. vatikanskega koncila, ko pravi: »Spoštljivo je treba priznavati papeževo vrhovno učiteljstvo in se iskreno držati od njega izrečenih razsodb, v skladu z njegovo jasno mislijo in voljo« tudi tedaj, ko ne gre za izjave ‚ex cathedra‘ (C 25,1), čeprav tedaj ne gre ravno za versko resnico. (Seveda more to razumeti le nekdo, ki veruje v Kristusa kot pravega Sina božjega in v njegovo posebno varstvo, ki ga po Svetem Duhu Kristus daje v delež svoji Cerkvi in zato posebej tudi Petrovemu nasledniku — če kdo tega ne veruje, bo nujno mislil na »suženjsko pokorščino«).

Glede obstajanja angelov in hudobnih duhov kot osebnostih bitij (ne »literarnih personifikacij«) pravi K. Rahner: Danes imajo spričo ogromnosti vesoljstva tudi mnogi pozitivno usmerjeni znanstveniki in misleci sploh za čisto smiselno tisto trditev, ki meni, da tudi zunaj zemlje bivajo bitja. Spričo tega bi človek ne smel angelov — in padlih angelov — kar vnaprej odklanjati kot nekaj »nemogočega«. Seveda pa si jih ne smemo predstavljati kot nekih takih bitij, ki bi jih bilo mogoče ugotoviti v njihovem obstoju z naravoslovnim eksperimentom. (Angelologie, v: Herders theologisches Taschenlexikon I, Freiburg 19,2, 108). In Rahner se pridružuje današnjemu protestantskemu teologu G. Gloegeju, ki zatrjuje: Jezusova avtoriteta bi bila

zanikana, če bi kdo tajil obstoj angelov in hudobnih duhov (gl. v: Feiner-Löhrer, Hrsg., *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 946 sl.).

V splošnem katoliški — in pravoslavni, pa tudi neredki protestantski teologi — priznavajo obstoj hudobnih duhov ter njihovega voditelja, ki ga sv. pismo označuje kot »satana«, tj. nasprotnika (nasprotnika odrešenjskega božjega načrta). Seveda pa so zelo previdni, ko gre za razlikovanje psihičnih obolenj ali okultnih pojavov od delovanja hudobnih duhov. Glavurtić, žal, tega ne razlikuje, vsaj ne dovolj. In vse preveč ob pojavih človeške hudobije ali nespameti takoj vidi na delu hudobnega duha. Sicer o priliki poudari, da je hudobni duh odvisen od božjega gospostva; vendar pa je celota knjige takšna, da človek dobi vtis metafizičnega dualizma, obstajanja dveh samostojnih nasprotujočih si požel.

Nevarno je tudi, da bo kdo ob branju Glavurtićevega »Satana« mislil, da je naš prvi in glavni nramni boj s satanom, boj s hudobnimi duhovi, ne pa boj zoper naša slaba nagnjenja, zoper naš egoizem, čemur pa se res pridružujejo še vplivi Bogu odtujenega in sovražnega sveta in končno satanova prizadevanja. Takšno gledanje in ravnanje pa bi bilo gotovo v nasprotju z duhovnostjo evangelijev in celotne nove zaveze, pa tudi tridentinskega koncila (ki govori o našem »boju z mesom, svetom in hudobnim duhom« — hudobni duh je šele na tretjem mestu: Dz 806).

Potreben nam je evangeljski realizem. Delati tako, kakor da bi ne bilo nikakršnega vprašanja o onesnaženju ozračja, o zastrupljenosti voda, o okuženosti, ki prihaja iz raznih žarčenj, je mogoče le nespametnim ljudem in gangsterjem. Vsi drugi čutijo breme odgovornosti, da bi potomcem zagotovili možnost življenja in obvarovali človeštvo pred iztrebljenjem. Podobno bi bilo nespametno, če bi ne upoštevali nevarnosti, ki prihaja od hudobnega duha, čeprav ga je Kristus v korenini že premagal. (Prim. o tem M.-Michael Labourdette, *L'ange des ténèbres*, v: *Vie spirituelle*, n. 629, nov.—dec. 1978, 880—894). Vendar prav ta evangeljski realizem prepoveduje pretiravanja, ki jih najdemo v Glavurtićevi knjigi nemalo. Le ob upoštevanju tega bo mogla biti ta v resnično korist prav za tiste plemenite namene, za katere se Miro Glavurtić tako hvalevredno prizadeva.

Anton Strlè

Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228—1978

Pomembno obletnico mariborske škofije je tamkajšnji ordinariat želel počastiti tudi s posebnim jubilejnim zbornikom (235 strani, 29 slik, od tega 10 faksimilov, dve karti). K sodelovanju so povabili strokovnjake z različnih področij in tudi tako z različnih zornih kotov osvetlili važnost in pomen škofije v življenju krajevne cerkve.

Vsebinsko je zbornik zelo bogat. Kapitularni vikar mariborske škofije, škof *Vekoslav Grmič* (Teološki pogled na škofijo, 7—13), je v uvodnem sestavku predstavil pokoncilski pogled na škofijo. Cerkev se mora iztrgati iz dosedaj preveč statičnega pojmovanja cerkvenih struktur in s preroško zavzetostjo pomagati graditi novi svet, ki naj bi bil čim bolj odsev »nove zemlje« (7). In prav krajevni škof je tisti preroški učitelj, pravi Grmič, ki v delni cerkvi ureja in usmerja zorenje vernikov za nove pobude (9). V tem zorenju odmerja škof Grmič vsakemu svoje specifično mesto in posebno vlogo: škofiji (8), škofu (9), škofovim sodelavcem (11) in to vlogo utemelji z navedbami koncilskih odlokov. Zato mora Cerkev najprej v »duhu in resnici« zaživeti v vernikih. Ne zunanja urejenost, temveč skrb za duhovno življenje, za evangelijski duh ljubezni, ki je navzoč v škofiji, pripravljenost na ljubezensko službo bližnjemu — to so pokazatelji, ki povedo, da se v škofiji »nahaja Kristusova cerkev« (13), zaključuje škof Grmič svoj prispevek.

Drago Oberžan: Škofijski sveti mariborske škofije (14—19). V tem kratkem prispevku je množica dragocenih podatkov. Zelo pomembna se mi zdi ugotovitev, da ni bil koncil tisti, ki je sprožil razvoj »demokratizacije« v cerkvi, ampak ga je le pospešil in kanaliziral. V mariborski škofiji dokazujejo to predvsem dekanijske pastoralne konference ter liturgični in glasbeni svet, ki sta bila ustanovljena leta 1955, svet za pastoralno sociologijo, ustanovljen leta 1959, ter katehetski svet, ustanovljen na večer pred koncilom leta 1962. Danes bi si razvejano pastoralno dejavnost težko predstavljali brez teh stalnih posvetovalnih organov v škofiji: duhovniškega sveta (15), pastoralnega sveta (16), sveta za pastoralno sociologijo (18) in župnijskih svetov (18). Vsi ti škofijski sveti imajo najprej in predvsem nalogo, da v svojih članih in vseh pastoralnih delavcih prebudijo zavest o potrebi

po pastoralnih premikih, da bi situacijo pravilno analizirali, si postavili jasne cilje in zastavili zdravo metodo dela (19).

Jože Smej: Priključitev delov sombotejske, krške in sekovske škofije mariborski škofiji leta 1964 (20—28).

Med pomembnejša vidna dela pokojnega škofa Držečnika († 13. 5. 1978) sodi brez dvoma tudi dokončna ureditev škofijskih meja (20). Zmeda, ki sta jo s spreminjanjem državnih meja povzročili obe vojni, ni bila v prid enotnemu dušnemu pastirstvu v tem delu severovzhodne Slovenije, saj je bil mariborski škof administrator nekaterih župnij skorajda vseh svojih sosedov. Pobudnik prizadevanj za ureditev škofijskih meja je bil predvsem soboški dekan in župnik na Cankovi, Štefan Bakan (20). Kljub drugačnemu mnenju svojih mežiških kolegov (21) je dekan Bakan imel na svoji strani škofa Držečnika, ki je sprožil postopek pri konzistorialni kongregaciji v Rimu, pridobil na svojo stran še prizadete škofo (sombotejskega, krškega in sekovskega) in 9. junija 1964 tudi dosegel, da se škofijske meje mariborske škofije od takrat dalje krijejo z državnimi mejami (26).

Stanko Ojnik: Mariborske škofijske sinode (28—36).

Škofijska sinoda je posvetovalni organ škofa, sestavljena iz predstavnikov celotnega klera v škofiji. Ta organ naj bi se po določbah cerkvenega prava sestel vsaj vsakih deset let (kan. 356—367). Njena naloga je dati krajevnemu škofu predloge o vseh perečih vprašanih v škofiji, posebej kar zadeva dušno pastirstvo, duhovniške eksistence, upravo škofije in podobno (kan. 362). Profesor cerkvenega prava, Stanko Ojnik, podaja v svojem sestavku vsebinsko analizo ohranjenih aktov mariborskih škofijskih sinod, ki so brez dvoma izredno dragocen vir za versko in pastoralno zgodovino mariborske škofije v preteklosti: Stepišnikove sinode leta 1883 (28—32) ter Napotnikovih sinod 1896, 1900, 1903, 1906 in leta 1911, ki je bila obenem tudi zadnja mariborska sinoda do danes (32—35). Svoje izsledke povzame avtor v sedmih točkah na koncu sestavka. Primerno se mi zdi opozoriti predvsem na njegovo ugotovitev, da so sinodalni statuti mariborskih sinod podani kot obširna pastoralna navodila; preveva jih velika pastoralna modrost, ki jo je šele drugi vatikanski cerkveni zbor v celoti uveljavil, potrdil in uzakonil (36).

Jože Rajhman: Mariborsko bogoslovje in njegov pomen za rast mariborske škofije (37—43).

Semenišče, ki ga je svetniški škof Slomšek ustanovil v Št. Andražu in nato prenesel v Maribor (36), je po avtorjevi ugotovitvi odločilno poseglo v kulturno (in gotovo tudi versko življenje, čeprav avtor tega posebej ne omenja) življenje v severovzhodni Sloveniji. Zgodovina je pokazala, da je svojo nalogo dobro opravilo, saj je svojim bogoslovcem posredovalo solidno teološko izobrazbo, obenem pa jih tudi temeljno usmerjalo za prosvetno delo med svojim, to je slovenskim ljudstvom (38). Znanstvena revija mariborskih bogoslovnih profesorjev, Voditelj v bogoslovnih vedah (od 1898),

je pomagala oblikovati slovensko teološko misel. Posamezna življenjska obdobja mariborskega semenišča: do leta 1929 (37), v letih 1929—1941 (39), 1941—1945 (40), 1945—1968 (41) in v letih 1968—1978 (42) so podkrepjena s statističnimi podatki o številu bogoslovcev, kar je svojevrstno pričevanje vitalnosti verskega življenja mariborske škofije. V zgodovino semenišča so odločilno posegli predvsem trije dogodki: leta 1941 nemški okupator nasilno razpusti bogoslovje (40), mariborski škof odloči po vojni, da svoje bogoslovje šola pod isto streho z ostalimi slovenskimi bogoslovci v Ljubljani (41) leta 1968 prenesejo zadnje tri letnike bogoslovja v Maribor (42), da bi bogoslovci mogli kar najbolj začutiti, da so izšli iz ljudstva in za ljudstvo (43).

Miloš Rybář: Nacistični ukrepi zoper duhovščino lavantinske škofije 1941—1945 (44—102).

Gre za izredno dragocen in tehten prispevek iz polpretekle zgodovine ne samo kar zadeva mariborsko duhovščino, ampak delovanje cerkve na Slovenskem sploh. Začetke nacističnih ukrepov proti duhovščini lavantinske škofije je treba iskati že v prejšnjem stoletju (stališče nemških nacionalistov do duhovščine lavantinske škofije, 44—45), prvi resnejši incident pa se je pripetil ob pogrebu škofa Slomška leta 1862, ko je nemška drhal po odhodu pogrebcev pljuvala v odprt škofov grob in zasramovala njegov spomin (44). To sovraštvo se je pokazalo v vsej podlosti že med prvo svetovno vojno, višek pa je brez dvoma doseglo z nacističnim nasiljem med drugo svetovno vojno (45—48). Na okupacijo so bili Nemci dobro pripravljeni in so že imeli seznam oseb, ki jih je bilo treba ob prevzemu oblasti aretirati in izseliti (45). Jasno, da so bili na teh seznamih med prvimi ravno duhovniki, saj so nacisti v njih gledali eno glavnih ovir svoje ponemčevalne akcije. S celo vrsto predpisov so začeli urejati cerkvene zadeve (48—49). Takoj so razpustili visoko bogoslovno šolo v Mariboru in škofijsko dijaško semenišče. Začeli so sistematično aretirati duhovščino (49—53). Vse vloge in osebna posredovanja mariborskega škofa Tomažiča so ostala brez uspeha (53—55). Duhovščino je čakal neizogiben izgon iz domovine (55—59). Po Himmlerjevih načelih za izgon je duhovščina prišla v skupino A, ki jo je treba vso izseliti. Večinoma so bili izseljeni na Hrvaško, kjer pa nikakor niso bili varni pred ustaši, tako da so nekateri duhovniki prebežali v ljubljansko škofijo. Vatikan je sicer prosil po posredovanju ljubljanskega škofa italijansko vlado, naj za izseljence posreduje v Berlinu, vendar brez uspeha. Po tem brezuspešnem posredovanju je Vatikan nudil slovenskim beguncem denarno pomoč. Vendar ni ostalo samo pri pregonu duhovščine. Okupator je na vsak način hotel izkoreniniti slovensko besedo in vsak spomin nanjo iz dežele, zato je 14. aprila 1942 prepovedal slovenščino v cerkvi (59—61). Ker je mariborska škofija praktično ostala brez duhovščine, je škof Tomažič zaprosil za pomoč sekavskega škofa (61—62). Ta mu je res poslal 12 duhovnikov (le kaj je bilo to v primeru z izgnanimi). Njim v prid mo-

ramo poudariti, da kljub izrecni prepovedi, da ne smejo uporabljati slovenščine v dušnem pastirstvu, niso delovali raznarodovalno med hudo preiskušanim ljudstvom. Tragično bilanco nacističnega divjanja pretresljivo osvetljujejo sezname ubitih duhovnikov lavantinske škofije v domovini (62—64), v koncentracijskih taboriščih (64—67), v ustaškem taborišču Jasenovac (67—69) ter duhovnikov, ki so umrli v izgnanstvu ali begunstvu (73—75). Duhovščina, ki je ostala doma, je v celoti odklonila vabilo k članstvu v Heimatbund, škofova prijava pa je bila odbita (69). Okupator seveda ni besnel samo nad svobodo in življenjem duhovščine, ampak si je lastil vso pravico tudi do cerkvenega premoženja (69—70). Bogoslovci so večinoma prebežali v Ljubljano in tam nadaljevali študije, nekaj pa jih je odšlo tudi v Rim in Gradec (71). Škof Tomažič je ves čas okupacije odklanjal mesečno plačo od okupatorja (71—73). Pod pritiskom okupatorske oblasti je sicer v škofijski okrožnici moral opomniti duhovnike, naj se vzdrže vsake nezakonite in subverzivne dejavnosti, vendar je duhovščina razumela, da je to škof moral zapisati pod pritiskom. In dejansko škof nikdar ni klical na zagovor tistih, ki so podpirali narodnoosvobodilno borbo ali se celo aktivno vključili v partizanske odrede. Sestavek je še obogaten z dragocenimi prilogami: Pogovor škofa Tomažiča z šefom civilne uprave dr. Uiberreitherjem 19. aprila 1941 (79—83), Poslovilno pismo kaplana Mihaela Grešaka pred ustrelitvijo (86), Tomažičevi kratki kronološki zapiski v času od 25. marca do 1. avgusta 1941 (87—98).

Ivan Zelko: Zgodovinski pregled cerkvene uprave v Prekmurju (103—119).

Zaradi specifične geografske lege in burne zgodovine skoraj najmanj poznamo ta košček slovenske zemlje v severnovzhodni Sloveniji. Zato moramo biti Ivanu Zelku zelo hvaležni, da nam je v teh kratkih straneh tako kleno orisal celotni razvoj cerkvene uprave v Prekmurju od začetkov v 8. stoletju, ko so bili panonski Slovenci združeni s karantanskimi pod jurisdikcijo istega škofa (103), do dokončne priključitve mariborski škofiji in s tem matični Sloveniji leta 1964 (116). Pot, ki jo je moral prehoditi slovenski vernik v tem stičišču štirih jezikov in kultur, pa je bila zelo dolga. Prvotno cerkveno žarišče med panonskimi Slovenci je bil Blatograd (103). Na salzburško cerkvenoupravno osnovo in začeto misijonsko delo sta se naslonila sv. brata Ciril in Metod, ki sta v kratkem razdobju delovanja med panonskimi Slovenci dosegla tako čudovite uspehe. Z prihodom Madžarov je bila verska tradicija na tem področju zavrta, vendar verjetno ne docela uničena (106). Po pokristjanjenju Madžarov in ustanovitvijo madžarskih škofij je Prekmurje prišlo pod njihovo cerkveno upravo, z ustanovitvijo zagrebške škofije leta 1094 pa verjetno v celoti podrejeno njeni jurisdikciji (107 in 109). Vendar so kmalu nastali spori glede jurisdikcije med györsko, veszpremsko in zagrebško škofijo, ki so trajali do Marije Terezije. V ta zgodovinski okvir vključuje avtor poročila o dekanu v Murski Soboti (110—

111) in Bexinu (111—112), protestantizmu v Prekmurju (112—114) ter licenciatih (114), to je laičnih uslužbencev, ki so vodili župnijo in imeli skrb za cerkveno premoženje, kjer ni bilo katoliškega duhovnika, da bi se cerkve ne polastili protestantje. Ustanovitev sombotejske škofije leta 1777 je združila vse Prekmurce v isti škofiji, to pa je ugodno vplivalo tudi v narodnem pogledu (114—115). Po prvi svetovni vojni je Prekmurje cerkvenopravno upravljal Sombotej še do 1. decembra 1923, ko je za te kraje postal apostolski administrator lavantinsko mariborski škof Karlin. Zmedo, ki jo je povzročila druga svetovna vojna, je dokončno uredil mariborski škof Držečnik leta 1964, kot je bilo poudarjeno že uvodoma in s tem cerkvenopravno povezal panonske Slovence z matično domovino.

Jože Mlinarič: Župnija sv. Janeza Krstnika v Mariboru pod jurisdikcijo salzburške nadškofije, 12. stoletje — 1786 (120—193).

Jože Mlinarič si je zadal zelo zahtevno in nevhvaležno nalogo. Iz vrste listin, vizitacijskih zapisnikov, urbarjev, inventarjev, katastrskih map in literature je kot kamenčke v mozaiku zbiral podatke za burno zgodovino mariborske župnije sv. Janeza, ki se prvič pojavi v listini, izdani v letih med 1185—1192. Župnija je v cerkvenopravnem pogledu spadala k salzburški nadškofiji, po jožefinski preureditvi škofijskih meja leta 1786 sekovski, po prestavitvi sedeža lavantinske škofije iz St. Andraža v Labotski dolini v Maribor v letu 1859 pa je prišla pod jurisdikcijo lavantinskega oziroma mariborskega škofa (121). Seveda pa ta poenostavljeni prikaz niti malo ne da slutiti razgibane zgodovine te župnije, ki je bila zaradi zapletenih cerkvenopravnih, beneficalnih in patronatskih razmer neprestano jabolko spora med krškim in salzburškim nadškofom, ki ga je zastopal sekovski škof, ter mariborskim mestom. Avtor potrpežljivo analizira v svojem sestavku vire dohodkov župnije, župnijsko posest in desetino ter tudi ilustrira s pregledno karto; ta kaže stanje iz leta 1571 (154) in razmere, v katerih so živeli župnik, njegovi pomočniki ter ostali cerkveni uslužbenci, pa dohodke, s katerimi so mogli kriti stroške v zvezi z božjo službo ter stroški za vzdrževanje cerkvenih in župnijskih poslopij (125). Dalje nastanek posameznih cerkva in kapel na področju župnije, samostanov, vrstni red župnikov (z njihovimi življenjskimi podatki in premoženjem) in kaplanov posameznih beneficijev. Z inkorporacijo mariborske župnije krški škofiji leta 1506 se je položaj v župniji precej spremenil tako v pravnem, dušnopastirskem in gospodarskem pogledu. Odslej je bil dejanski mariborski župnik vsakokratni krški škof, v njegovem imenu pa je župnijo upravljal vikar, ki ga je nastavljal in ga je mogel brez vsakega razloga kadar koli odstaviti. Podrobno in natančno navajanje izredno zanimivih podatkov za gospodarsko in socialno zgodovino pa neprestano prepleta s poročili iz vizitacijskih zapisnikov, ki nam omogočajo dokaj verno sliko klera in verskega življenja na področju župnije. Zaradi izredne dolžine sestavka pa so se avtorju vtihotapila nekatera ne-

potrebna ponavljanja istih podatkov (npr. o kapucinih na str. 129 in 164, o jezuitih na str. 129—130 in 182, o celestinkah na str. 130 in 182).

Jože Curk: Mariborska stolnica (194—212).

Avtor ne želi ponoviti dosedanje raziskovalne rezultate, kot pravi v uvodu, pač pa prispevati nove in s tem dopolniti naše znanje o stavbni zgodovini tega osrednjega kulturnega spomenika Maribora in njegove okolice (194). Gre za zelo zanimiv opis posameznih stavbenih faz mariborske stolnice od 13. stoletja, ko so prvotno cerkev prvič povečali, do danes. Sestavku dodaja statistični pregled stavbenega fonda lavantinske škofije (205—209), ki šteje 273 župnijskih, 385 podružnih cerkva in 120 kapel z mašno licenco. Te objekte razvršča kronološko, stilno, geografsko in glede na patrocinijske. V zadnjem odlomku (209) opozarja še na 50 cerkva v lavantinski škofiji, ki sodijo po svoji umetniški vrednosti v vrh umetnostno zgodovinskih dosežkov našega naroda.

Franc Zdolšek: Potres na Kozjanskem. Popravilo cerkva in župnišč po potresu (213—217).

Gre za kratek prikaz katastrofalnih posledic na cerkvenih objektih, ki jih je 20. junija 1974 prizadel potres na Kozjanskem. In vendar iz teh skopih poročil veje neverjetna vera, žilavost in volja prizadetega ljudstva, saj je do 15. februarja 1975 popravilo in usposobilo župnijske cerkve, do avgusta 1976 pa tudi prizadete podružne cerkve (skupaj 29 cerkva) in več župnišč ter samostanov.

Marijan Smolik: Franc Perko, prvi špitalski župnik v Žičkem samostanu (218—227).

Avtor je v ljubljanski semeniški knjižnici (sig. F II. 23) našel knjižico, pisano v nemščini (48 strani) z naslovom Unerwartete (Antworten) auf die (Erzbischöflich-Görzerischen) Synodalfragen. Gre za zanimiv dokument, ki ga je napisal Franc Perko v Žičkem samostanu, kjer je kot špitalski župnik stanoval po razpustu žičke kartuzije leta 1782. Iz sinodalnih vprašanj in župnikovih odgovorov podaja avtor dragoceno analizo pastorizacije v jožefinski dobi. Nazorno podoba vestnega jožefinskega župnika povzame v štirih zaključnih točkah (223), v katerih pridejo župnikove janzenistično jožefinistične ideje jasno do izraza.

Anton Ožinger: Nove župnije in župnijske cerkve po drugi svetovni vojni (228—235).

Mariborska škofija se je dokaj hitro prilagajala naglim strukturnim spremembam prebivalstva in s tem tudi novim pastoralnim potrebam v škofiji. Takó je po vojni do danes ustanovila kar 21 novih župnij. Nekatere od teh so že imele nove župnijske cerkve, ki so bile v ta namen zgrajene, še preden je bila ustanovljena župnija (Hrastnik, cerkev SRT v Mariboru, Ljubečna), večina župnij je bila ustanovljena pri bivših podružnicah (Brezje, Radvanje, sv. Cecilija in sv. Jožef v Celju . . .). Nekatere pa ob ustanovitvi niso imele niti bogoslužnega prostora niti župnišča. Le te (sedem po številu:

Odranci, Rače, Petroča, Ljubčna, sv. Ciril in Metod v Mariboru, Senovo, Šoštanj) predstavlja Ožinger v svojem kratkem sestavku kot svojevrsten in zgovoren dokaz, ki ga je naša doba prisevala v zakladnico umetnosti in kulture našega časa pri graditvi bogoslužnih prostorov (235). Sestavek posrečeno ponazoruje devet slik novih objektov. Škoda pa je, da se je avtorju pripetila nerodna vsebinska netočnost. Cerkev v Senovem je namreč morda edinstven primer medškofijskega sodelovanja pri gradnji kakšne cerkve v Sloveniji, saj je župnijski upravitelj prav tako potrkal na odprta in razumevajoča srca v ljubljanski kot mariborski škofiji (234).

Če smo rekli, da smo zbornika vsebinsko zelo veseli, tega nikakor ne moremo reči za njegovo oblikovno in tehnično stran. Na prvi pogled se nam knjiga predstavlja v prijetni, privlačni in okusni obliki, kot jo je znal oblikovati Peter Požauko, pa naj gre za zunanjo obliko, vezavo, papir, čist in jasen tisk ter razmeroma ostre slike. Zato človeka toliko bolj moti, da se je v delo vrinilo toliko uredniških in tiskovnih napak. Tiskovnih napak skorajda ni mogoče naštevati, saj se jih je samo v Rybářov članek na primer vrnilo čez 60, tudi takih, ki spremenijo smisel. Podobno se godi prav vsem avtorjem po vrsti. Ne moremo pa mimo vsaj nekaterih uredniških napak, ki nikakor niso v prid jubilejnemu zborniku. Tako bi npr. urednik nujno moral uskladiti naslove vseh prispevkov. Vsak prispevek bi se v izdaji, kot je tak jubilejni zbornik, moral začeti na novi, desni strani. Tako pa je, da povem samo en primer, sestavek Stanka Ojnika (28) prilepljen pod vire in literaturo prejšnjega prispevka (Smej), da v prvem hipu človek ne ve, ali gre dejansko za nov sestavek ali le za dopolnilo k predhodnemu. V Rybářovem sestavku se je vrinil povzetek v nemščini med priloge (83—86), pri Curku pa pred pripombo (210—211). Moti tudi, da nimajo vsi sestavki vsaj kratkega povzetka v tujem jeziku. Zanj sta se potrudila le Rybář in Curk. Opozoriti velja tudi na neskladnost med posameznimi avtorji. Tako se razhajata Rybář (71) in Rajhman (40) v navajanju števila mariborskih bogoslovcev med drugo svetovno vojno. Prav tako si nista edina Smej (21—23) in Rybář (62) glede administracije mežiške doline med vojno. Eden jo namreč prideva sekovskemu, drugi pa mariborskemu škofu. Škoda je, da urednik ni predvidel vsaj krajevnega in osebnega kazala, ki bi zaradi obilice podatkov, zlasti v daljših razpravah Rybářa in Mlinarića, zelo olajšali iskanje in s tem povečali uporabno vrednost zbornika. Zborniku je priložena pregledna karta mariborske škofije (zadnje platnice), na kateri so s posebnimi oznakami označene posamezne spremembe meja mariborske škofije (do 1789, do 1859, do 1920, po 1920). Zaradi boljše preglednosti bi bilo morda bolje na meje današnje škofije vnesti vsako spremembo z drugo barvo na posebno karto. Tako bi si bralec veliko lažje ustvaril podobo posameznih teritorialnih sprememb v zgodovini, ki jih je pogojevala predvsem potreba slovenskega prebivalstva.

France Martin Dolinar

Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme — Grundsätze — Methoden. Herausgegeben von Dietmar Mieth und Francesco Compagnoni. Studien zur Theologischen Etik 3. Universitätsverlag Freiburg i. Ue. — Herder Verlag Freiburg i. Br. 1978, 186 str.

Niso še daleč za nami časi, ko je moralna teologija imela svojo trdno in jasno obliko. Učbeniki moralne teologije, domala vsi v latinščini, so imeli svojo klasično razdelitev: načela — zapovedi — zakramenti. Med najbolj znane učbenike je spadal Noldin, ki je izšel v več kot 30 izdajah, bil razširjen po vsem svetu in oblikoval nešteto duhovnikov. Že pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom pa je bilo veliko govora o krizi moralne teologije, ker so tako teologi kakor dušni pastirji in laiki imeli občutek, da dosejanja moralna teologija iz različnih razlogov ne zadošča več in ne ustreza novim potrebam. Koncil je zahteval, da se moralna teologija prenovi in dopolni (DV 16). V letih po koncilu je izšla dolga vrsta razprav o tem, kakšna naj bo moralna teologija kot sistematična teološka znanost, kakšna naj bo njena metoda in katera vprašanja naj obravnava. Prav tako so nastale številne monografije o posameznih vprašanjih. Posebno pozornost je doživela splošna (fundamentalna) moralika. Značilno pa je, da doslej še nismo dobili novega celotnega učbenika moralne teologije, ki bi nadomestil nekdanja klasična dela. Zadnji tak poizkus, ki pa je še močno v okviru nekdanje moralike, čeprav ima tudi bistveno nove poudarke, je bilo obsežno delo v treh knjigah nemškega teologa B. Häringa *Das Gesetz Christi*. Delo je v šestdesetih letih doži-

velo več izdaj, danes pa ga že veliko manj uporabljajo. Na teoloških fakultetah in v bogoslovnih semeniščih so si profesorji in študentje pomagali, kakor so si pač mogli.

Iskanje novih oblik moralne teologije je privedlo do večjega sodelovanja med moralnimi teologi in do kongresov, na katerih so razpravljali o novih vprašanjih. V Evropi je bilo tako sodelovanje posebno živahno v Italiji, a še precej v okviru tradicionalne moralike, v Franciji ter v Nemčiji. Zadnji kongres moralnih teologov nemškega jezika se je vršil v septembru 1977 v Fribourgu v Švici. Priredil je tudi mnogo udeležencev iz drugih dežel. Namen kongresa je bil podati nekak pregled razpravljanja zadnjih let, zlasti o vsebinski posebnosti krščanske etike, o njeni metodi in o njenem razmerju do filozofske etike ter do raznih znanosti o človeku. Predavanja na kongresu so objavljena v knjigi *Ethik im Kontext des Glaubens* — etika v kontekstu vere. Škoda, da knjiga ne prinaša nobenih povzetkov pogovora.

Prva tri predavanja so posvečena vprašanju, v čem obstaja posebnost krščanske etike. O tem je bilo zadnjih deset let zelo veliko razpravljanja. Znani holandski teolog Edward Schillebeeckx, ki je imel uvodno predavanje o etiki in veri, sicer ni moralist, ampak dogmatik. V svojih številnih knjigah in razpravah, zlasti v obširnem delu o Kristusu in kristjanih (*Christus und die Christen. Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1977), se je ponovno dotaknil raznih moralnih vprašanj. V članku obravnava najprej zgodovinski razvoj razmerja med vero in razumom pri iskanju etičnih norm, nato pa vprašanje, kaj pomeni člo-

večnost za teološko etiko. Svoje ugotovitve povzema v osem tez o razmerju med vero in etiko.

Eden glavnih teologov, ki je zastavil vprašanje o posebnosti (proprium) krščanske etike, je profesor moralne etologije na papeški univerzi Gregoriana v Rimu Josef Fuchs. Njegov članek o avtonomni etiki in etiki iz vere pregledno povzema dognanja in tudi dopolnila in razjasnitve v razpravljanju zadnjih let. Avtor zastopa tezo, da je za krščansko etiko v razmerju do sveta in človeka vsebinsko odločilno to, kar ustreza človeku kot osebi in kot družbenemu bitju. V tem pogledu je teološka etika racionalno-avtonomna. »Krščanska morala se materialno-vsebinsko bistveno ne razlikuje od človečno-avtonomne« (str. 52). Toda ker upošteva razodetje in novo bitnost v Kristusu, popolnoma novo smiselno obzorje ter iz vere utemeljene norme, obstaja njena posebnost v specifično krščanskih razsežnostih, kot so krščanski smisel življenja, kristološka utemeljitev, krščanska usmerjenost, krščanska motivacija, večja zahtevnost in radikalnost moralnih zapovedi in novo vrednotenje moralnih dejanj v luči vere. »Krščansko izpolnjevanje vere je krščansko človeško versko življenje, zato sovpada z izpolnjevanjem človečne etike« (str. 53). Na podlagi te ugotovitve obravnava Fuchs pomen človeškega izkustva za moralno teologijo in natančneje določa pomen racionalne avtonomije krščanske etike nasproti raznim enostranskim razlagam in nesporazumom.

Poljski profesor krščanske etike na katoliški univerzi v Lublinu Tadeusz Styczen obravnava isto vprašanje s stališča filozofske etike, in sicer pod metodološkim vidikom. Etika kot znanost metodično ne more zastavljati vprašanja o krščanski posebnosti, ker izhaja iz neposrednega in konkretnega izkustva npravne obveznosti ter priznanja človeške osebe. Ko pa etika išče odgovor na vprašanje, kaj je npravno prav, mora upoštevati nauk o človeku. Za razlago človeka pa ima razodetje odločilen pomen.

Vsi trije avtorji se strinjajo v ugotovitvi, da krščanska etika nastaja iz sploš-

nega temeljnega človeškega izkustva, da pa razodetje, teologija in vera prispevajo svoj delež za razumevanje moralnih norm s teološko razlago človeka v odrešenjski zgodovini.

Klaus Demmer, profesor moralne teologije na papeški univerzi Gregoriana v Rimu, obravnava zelo zgoščeno hermenevtična vprašanja fundamentalne moralke. Kako je treba tolmačiti vire, iz katerih črpa teološka etika svoja spoznanja? Vsako etično spoznanje je tudi zgodovinsko pogojeno. Ko danes teološka etika preverja in utemeljuje etične norme in resnice, mora tolmačiti vire v njihovem celotnem kontekstu in vedno tudi v zvezi z zgodovinskim položajem. Za teološko etiko je en vir razodetje, drugi pa izkustveno znanstveno poznanje človeka. V povezavi obeh virov je mogoče priti do utemeljenih in uvidnih etičnih spoznanj. »Krščanska antropologija ima nalogo, da pokaže, da so in kako so npravne norme, ki jih postavlja Kristus, najbolj uvidne in pametne« (str. 116), se pravi, človeku najbolj ustrezne. »Teologija ne stopi nikdar v neposreden stik z izkustvenimi znanostmi, temveč vedno samo s trenutnimi antropološkimi razlagami njihovih ugotovitev. Za tak pogovor z njimi je teologija sposobna toliko, kolikor ji uspe z razpoložljivimi teološkimi sredstvi prikazati antropološke prvine verskih resnic in premagati pozitivistično teologiziranje. Za to pa potrebuje posredovanja filozofske antropologije. Tako je mogoče ne samo preprečevati napačne naturalistične zaključke, ampak hkrati prispevati tudi k temu, da se razkrije vsakršna načrtna manipulacija z izkustvenimi dognanji« (str. 119).

Na precej novo in doslej razen v območju angleškega jezika malo znano in obdelano področje opozarja članek o analitičnih metodah etike, ki ga je prispeval Rudolf Ginters, profesor filozofije v Münchnu. Gre prav za prav na neko vrsto etične slovnice, za pravila in merila etične govorice in dokazovanja. Navadno to znanost imenujejo metaetika. Etika se namreč ukvarja z normami in utemeljuje njihovo obveznost ter prikazuje, kaj je dobro in kaj slabo. Metaetika pa zastavlja

vprašanje, kaj sploh pomenijo besede dobro in slabo, pravilno in napačno, obvezno in zapovedano in kakšna je logika etičnega utemeljevanja ter katera so pravila etičnega govorjenja. Ginters navaja pet skupnih značilnosti analitične etike: 1. prizadevanje za čim večjo jezikovno jasnost in enoumnost; 2. razlikovanje med vprašanjem o veljavnosti ter o nastajanju etičnih stavkov; 3. razlikovanje med različnimi prvinami vsebinskih etičnih stavkov (le ugotovilne sodbe, vrednotenje, nravno in izvennравno vrednotenje); 4. razlikovanje med različnimi funkcijami etične govorice (dokazovanje, utemeljevanje, spodbuda, opomin, naročilo, zapoved); 5. razlikovanje med etiko in metaetiko. V drugem delu kratko predstavi nekatere zastopnike analitične etike, predvsem iz angleško-amerikanskega sveta.

Oswald Schwemmer, profesor filozofske etike v Erlangenu v Nemški demokratični republiki, poroča v svojem članku o novi tako imenovani konstruktivistični etični šoli. Spričo tega, da je v današnji pluralistični družbi vedno manj skupnih norm in vrednot, ki bi nudila podlago za etiko, hoče konstruktivistična šola s pomočjo finaliziranja, generaliziranja in univerzaliziranja v formalno-metodičnem postopku graditi etiko, ki jo utemeljuje praktični razum s praktičnimi razlogi.

Zadnji članek, ki ga je prispeval Wilhelm Korff, profesor etike in moralne teologije na univerzi v Tübingenu, govori o etičnem in teološkem pomenu različnih znanosti o človeku. Biologija, ekologija, ekonomija, politologija, psihologija, sociologija, pedagogika in še marsikatero druge znanstvene panoge danes niso le teoretični nauk o človeku in družbi, ampak prevzemajo vedno bolj tudi vlogo etike in hočejo dati odgovor na vprašanje, kaj je za življenje in odločanje prav in napačno, dobro in slabo. Teološka etika mora jemati spoznanja in ugotovitve humanih znanosti resno, a pri tem na temelju teološke antropologije ohraniti in uveljaviti svojo posebno vlogo. Korff zastopa mnenje, da je treba razviti nov tip kombinatorične etične teorije, ki bolj upo-

števa človekovo izkustvo, opozarja pa tudi na nevarnost enostranosti in ideologiziranja ter zlorabe te teorije. V prihodnosti bo imel prispevek humanih znanosti za moralno teologijo vedno večji pomen, teologija pa bo morala v pogovoru z njimi bolj uveljaviti nauk krščanskega razodetja o človeku, smislu življenja in osebni odgovornosti.

Vrednost knjige je v tem, da je dober prispevek k razpravljanju o nalogah sodobne moralne teologije in pri razčiščenju novih vprašanj. Članki opozarjajo na nove vidike, mimo katerih ni mogoče iti, dokončnih odgovorov pa ne prinesejo, kar tudi ni njihov namen.

Alojz Šuštar

Eleonore Zlabinger, Lodovico Muratori und Österreich, Innsbruck 1970, 255 strani, 2 tabeli, v: Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 53; Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, VI., (izdal Nikolaus Grass).

Pri proučevanju jožefinizma so zgodovinarji kmalu začutili potrebo, kako najti srednjo pot med ekstremnimi pogledi Ferdinanda Maassa in Eduarda Winterja ter osvoboditi ta gledanja dotedanjih apologetsko moralističnih shem. Sad tega prizadevanja je bila v prvi vrsti razširitev časovnega obdobja t.i. avstrijskega reformnega katolicizma. Posegov Marije Terezije danes ne pojmujevo več kot neke vrste pripravo na cerkvene reforme Jožefa II., ampak kot na uresničevanje samostojnih reform, ki si zaslužijo tudi lastno oznako: terezianizem. Korenine jožefinizma moramo torej iskati že mnogo prej, in sicer za časa Jožefa I. (1705—1711) in Karla VI. (1711—40) ter njihovih svetovalcev. V tem obdobju je bil brez dvoma ena ključnih osebnosti Lodovico Antonio Muratori (1672—1750), kot je dokazala Eleonore Zlabinger v svoji doktorski disertaciji v Innsbrucku. Pri svojem delu izhaja Eleonore Zlabinger iz proučevanja osebnih stikov, ki jih je ta ustanovitelj italijanskega reformnega katolicizma in eden najvidnejših učenjakov

svojega časa imel v Avstriji. Na podlagi teh osebnih stikov zasleduje Zlabinger prodiranje Muratorijevih del in s tem tudi njegovih idej ter njihovih posledic do Jožefa II. Muratorijevega vpliva na sam jožefinizem se Zlabinger razmeroma le kratko dotakne, ker bi to preseгло okvir njenega dela (8).

Delo je razdeljeno na tri poglavja: v prvem nam opisuje Muratorijev življenjepis (9—17), v drugem Muratorijevo povezanost z avstrijskimi kulturnimi središči v Salzburgu, Innsbrucku in Olmützu (18—111) v tretjem pa podaja zelo dragoceno analizo odnosa Muratorija do poznejšega jožefinizma (112—153). V obširnem dodatku zasledimo seznam Muratorijevih dopisovalcev (155), izbor Muratorijevih pismen iz arhiva Soli-Muratori v Modeni (177), seznam Muratorijevih avtografov v avstrijskih arhivih (205) in seznam Muratorijevih del (206).

Jedro pričujočega dela sestavlja drugo poglavje, ki je tudi najbolj samostojno in originalno. Akademije, ki so se izoblikovale v Evropi v 17. stoletju in so v 18. stoletju postale tako rekoč osnovna celica in gonilna sila prosvetljenstva (8), se v Avstriji dolgo niso mogle uveljaviti. Njihovi nasprotniki so namreč v njih videli predhodnike novega duha, ki je po njihovem mnenju vse preveč pod vplivom protestantizma. Položaj se je začel naglo spreminjati, ko so v prvi polovici 18. stoletja ustanovili v Avstriji tri privatne kroge učenjakov, in sicer v Salzburgu t. i. Muratorijev krog, v Innsbrucku Academia Taxiana in v Olmützu Societas eruditorum incognitorum (24). Iz teh krogov so izšle ali bile z njimi vsaj zelo tesno povezane skorajda vse vidnejše osebnosti, ki so za časa Marije Terezije in Jožefa II. imele odločilno vlogo v avstrijskem cerkvenem, političnem in kulturnem življenju, kot na primer Leopold Ernst Firmian, Karl Firmian, Joseph Trautson in Karel Janez Herberstein iz Salzburga; Paul Joseph Riegger, Christoph Anton Migazzi in Joseph Spaur iz Innsbrucka; ter Johann Christoph Gottsched, Angelo Maria Querini in drugi iz Olmütza.

Pobudo za ta središča so dali predvsem spisi Muratorija, v katerih se je ta zavzemal za obnovo Cerkve ter za boljšo versko in splošno izobrazbo klera in ljudstva. Cilj vsakega verskega prizadevanja, pravi Muratori, je podobnost Kristusu. Zato mora biti v središču vsakega verskega in molitvenega življenja njegova beseda, ki nam jo je razodel v svetem pismu in njegova daritev, ki jo obnavlja vsaka evharistična daritev. Vse ostale pobožnosti — tudi Marijino in svetniško češčenje — morajo stopiti v ozadje, ker za zveličanje niso nujno potrebne. Sveto pismo in evharistično daritev morajo približati razumevanju preprostega ljudstva. Muratori je poudarjal zlasti sodelovanje vernikov pri maši. Njegovi zadevni nasveti so tako moderni, da dajo skorajda slutiti biblično in liturgično obnovo našega časa. Mašo mora duhovnik darovati skupaj z verniki, meni Muratori. Zato bi bilo zelo primerno izdati misal v narodnem jeziku in tako omogočiti ljudstvu, da bo razumelo liturgično dogajanje in aktivno sodelovalo pri njem. Višek mašne daritve je v prejemu obhajila, iz katerega črpa človek moč za premagovanje težav vsakdanjega življenja v krščanskem duhu.

Seveda pa avstrijski kulturni krogi niso bili dovzetni samo za ideje Muratorija, ampak so se vedno bolj odpirali vplivom razsvetljenstva. Velika zasluga Zlabingerjeve je brez dvoma v tem, da v svojem delu, čeprav razmeroma kratko, vendar jasno in dovolj utemeljeno opozori na temeljne razlike med Muratorijevimi reformnimi pogledi in težnjami avstrijskega jožefinizma (124—153). Medtem ko si Muratori v svojih spisih prizadeva za notranjo obnovo cerkve zaradi nje same, gre jožefinizmu predvsem za njeno prilagoditev razsvetlenski filozofiji. Obema je skupna le težnja po osvoboditvi verskega življenja preživelih oblik baročne pobožnosti, ki je bila v veliki meri že prežeta s praznovrjem. Muratorijev zadnji namen pri tem je osvestiti ljudi na bistveno v njihovem verovanju, na duhovljenje njihovega verskega življenja. Muratori ima pred očmi Cerkev, ki si prizadeva samo za to, kar je izključno ver-

skega, vse drugo pa naj prepusti svetni oblasti. Dolžnost države pa je omogočiti razvoj pravega verskega življenja in preprečiti zlorabe ter nestrpnost, na duhovnem področju pa prepustiti Cerkvi vso svobodo. Jasno, da je v tej točki nujno moralo priti do nasprotja s prosvetljsko jožefinističnimi pogledi avstrijskih reformatorjev, ki so svetnemu knezu priznavali vso oblast v t. i. »externa religionis«.

V orisu posameznih osebnosti (75 po številu), s katerimi je bil Muratori v pisemnih stikih ali so tako ali drugače prišli pod njegov vpliv, se je Zlabingerjeva prisiljena nasloniti na že obstoječo literaturo in je seveda temu primerno pri njenih izvajanjih treba upoštevati tudi pomanjkljivosti navedene literature. Tako pravi npr., da je v Herbersteinovem sporu Rim končno le popustil pritiskom iz Dunaja (121), kar seveda ne drži.

Vsekakor pa gre za temeljito delo, ki je prineslo veliko novih spoznanj v gledanju na razvoj verske in cerkvene obnove v Avstriji v 18. stoletju.

F. M. Dolinar

Peter Hersche, Der Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977, 451 strani, izdala: Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs, Band 7; Schriften des Dr. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds, Nr. 11.

Svoje obširno delo je Peter Hersche v predgovoru označil »kot prvo, prehodno skupno predstavitev avstrijskega janzenizma« (IX.). Geografsko obsega področje Habsburške monarhije sredi 18. stol., vendar brez Madžarske, Lombardije in Belgije. Avtor posebej poudarja, da ne piše cerkvene zgodovine, ker pač ni teolog, ampak želi dati le prispevek k politični, socialni, idejni in kulturni zgodovini nekdanje Habsburške monarhije (X.). Kljub tej omejitvi in nakazanem problemom, ki jih zaradi obilice gradiva, geografske razsežnosti in distanciranja od podrobnejšega teološkega vrednotenja posameznih vprašanj, lahko štejemo H. delo za pionirsko

na tem področju in zanesljivo tudi s stališča cerkvenega zgodovinarja.

V obširnem uvodu (1—43) opozarja avtor najprej na vlogo, ki so jo pred njim janzenizmu pripisovali zgodovinarji jožefinizma v Avstriji. Nato zgoščeno vendar natančno in jasno podaja razvoj janzenizma od njegovih začetkov do t. i. poznega janzenizma v 18. stol. v Avstriji. Delo je razdeljeno na pet obsežnih poglavij: začetki janzenističnega gibanja v Avstriji (45—101), umerjeni janzenizem za časa Marije Terezije (103—162), razširitev janzenističnih idej (163—242), radikalni janzenizem pod Jožefom II. (243—311) in konec avstrijskega janzenizma (313—355). Knjigo zaključuje z obširnim povzetkom (357—405), v katerem še enkrat opozarja na značilnost avstrijskega janzenizma (teološko-politično gibanje z namenom razsvetljenstva), odnos janzenizma do jožefinizma (teološka podlaga avstrijskim cerkvenim reformam), odnos med janzenizmom in razsvetljenstvom (razsvetljska religija ni možna). V dodatku (407—519) navede še zelo dragocen seznam janzenistične literature, ki je bila tiskana v Avstriji v letih 1760—1795.

Metodološko pa bi lahko H. delo razdelili v dva dela: najprej praktični del (45—357), v katerem analizira življenje in delo praktično vseh vidnejših predstavnikov avstrijskega janzenizma in jih po načelih, opredeljenih v uvodu (24—43), razvršča v projanzenistično usmerjene, umerjene in radikalne janzeniste. V tem delu srečamo celo vrsto imen, ki so jim zgodovinarji jožefinizma v Avstriji do sedaj privedali vse premalo pozornosti.

V teoretičnem delu (357—405) podaja H. na podlagi te analize temeljito sintezo svojih dognanj. V polemiki med Ferdinandom Maassom (državno cerkvenstvo) in Eduardom Winterjem (reformni katolicizem) si je namreč P. H. zastavil vprašanje, kakšna je bila dejanska povezanost med reformnim katolicizmom in državnim cerkvenstvom. Pri tem pride do presenetljive ugotovitve, da je avstrijskim cerkvenim reformam v 18. stol. dal teološko osnovo prav janzenizem. Njegovi pristaši so zlasti v terezijanski dobi postali naj-

pomembnejši nosilci teh reform, ki bi jih brez njih praktično ne bilo mogoče uresničiti (376—390). Vzroki avstrijskega reformnega katolicizma se v veliki meri krijejo z vzroki državnega cerkvenstva: slaba izobrazba duhovščine, pravna odvisnost avstrijske cerkve od Rima, izrivanje redovnikov iz dušnega pastirstva zaradi njihove izvzetosti od škofove jurisdikcije, potreba nadomestiti preživele oblike baročnega katolicizma z »razsvetljsko« vero in pereč problem še vedno zelo živega kriptoprotentizma v Avstriji. Možnosti medsebojnega sodelovanja so bile velike, čeprav je Cerkev izhajala iz reformnega katolicizma, državna oblast pa iz protikurialno usmerjenega državnega cerkvenstva. Obe sta bili namreč prežeti z idejami razsvetljenstva, ki se je uveljavilo na vseh življenjskih področjih v Avstriji in tako omogočilo praktično uresničevanje cerkvenih reform. Tem so utrli pot tako imenovani projanzenistični škofje, ki so ali molče dopuščali umerjen janzenistični nauk (Christoph Anton grof Migazzi, Leopold Anton grof Firmian, Jožef Marija grof Firmian, Leopold Ernst grof Firmian, Virgilij Maria grof Firmian) ali pa so se temu janzenistično-razsvetljsko-reformnemu gibanju odkrito pridružili (Jožef Filip grof Spaur, Franc Jožef Anton grof Auersperg, Jožef grof Arco, Hieronim grof Colloredo, Johann Joseph grof Pergen, Janez Karl grof Herberstein). Vzporedno delovanje reformnega katolicizma in državnega cerkvenstva je doseglo višek za Marije Terezije, medtem ko se je za vladanja Jožefa II. in njegovih naslednikov obrnilo v korist državnemu cerkvenstvu.

Pričujoče delo P.H. je tako postalo brez dvoma nenadomestljiv pripomoček pri poglobljenem proučevanju cerkvenih, kulturnih in političnih razmer v Avstriji v 18. stoletju.

F. M. Dolinar

Dr. France Dolinar, Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704. Ljubljana 1976, 244 str.

Medtem ko je v nemških revijah izšlo že nekaj ocen o študiji, ki jo je za dosego doktorskega naslova na Gregorijani v Rimu predložil dr. Fr. Dolinar, škofijski arhivar v Ljubljani, nismo pri nas dobili niti prave informacije o razpravi, v katero je avtor vložil izredno veliko truda in v njej zbral obilo gradiva. Pričujoče poročilo nima namena, da bi podalo strokovno oceno razprave, pač pa želi nanjo opozoriti in poudariti glavne ugotovitve, ki so pomembne za našo versko in kulturno zgodovino 17. stoletja.

O jezuitih na Slovenskem in o njihovem delu na raznih področjih so pri nas in drugod že mnogo pisali. P. Jauh je napisal poljuden pregled njihovega dela na Slovenskem, toda rokopis še ni zagledal belega dne. Dr. Dolinar se je v svoji disertaciji omejil na ustanovitev ljubljanskega jezuitskega kolegija ob koncu 16. stol. in na delo jezuitov tja do leta 1704, ko so v Ljubljani ustanovili filozofsko fakulteto, s čimer se je struktura kolegija bistveno spremenila.

Temelje katoliške verske obnove je sredi 16. stoletja položil tridentinski cerkveni zbor. Za izvedbo reforme so porabili zlasti kapucinski red (ustanovljen 1528), ki se je posvetil ljudskim misijonom in pridigam, in jezuitski red (ustanovljen 1540), ki so mu zaupali šolstvo in vzgojo novih duhovniških rodov.

Jezuitski kolegij v Ljubljani je bil ustanovljen 1597, in sicer predvsem po prizadevanju škofa Janeza Tavčarja (1580—1597), ki je hotel, da bi mu jezuiti pomagali izvesti protireformacijo na Slovenskem. Ljubljanski jezuitski kolegij je spadal v avstrijsko jezuitsko provinco, ki se je 1563 ločila od nemške province Germania superior. Za primerjavo naj navedem, da so jezuiti prišli v Gradec 1578, v Leoben 1585, v Celovec 1605, v Gorico 1615 in v Trst 1619. S tem se je začelo sistematično verska obnova v Notranji Avstriji, kamor so spadale tudi slovenske dežele. Znano je, da je bilo 16. stoletje ne le čas kmečkih uporov in turških vpadov, ampak tudi čas, ko je bilo moralno stanje duhovnikov in redovnikov, še bolj pa laikov, na zelo nizki ravni. To potrjujejo

poročila škofov in vizitatorjev, pa tudi poročila oglejskih patriarhov. Verska obnova je bila zares potrebna.

Prva dva jezuitska patra in en brat laik so prišli v Ljubljano 21. jan. 1597. Kot dušnopastirska in gospodarska rezidenca so jim bile dodeljene Pleterje, ki so jih kartuzijani zapustili 1595. Dne 8. maja 1597 so jezuiti že začeli pouk v prvih dveh gimnazijskih razredih. Tedaj je Ljubljana štela okoli 7000 prebivalcev, večinoma protestantov, ki so jezuitom odločno nasprotovali. Jezuitje so vztrajali in s podporo škofa Tomaža Hrena in dobrotnikov 8. maja 1598 položili temeljni kamen novega kolegija, ki je bil dokončan 1616. Med tem časom so 1601 odprli prvi razred osnovne šole, druga osnovna šola pa je bila pri stolnici. 1613 je škof Hren blagoslovil temeljni kamen za novo cerkev sv. Jakoba, ob kateri je stal jezuitski kolegij. Cerkev je bila naslednje leto že pod streho in 1615 posvečena. V šolskem letu 1604—05 je bila jezuitska gimnazija popolna. Poleg tega so v kolegiju predavali del moralne teologije in filozofije, za revne študente pa so ustanovili posebno semenišče. Po letu 1630, ko je imela Ljubljana približno 12.000 prebivalcev, se je pri jezuitih šolalo že kakih 600 študentov! V letih 1652—60 so sezidali novo gimnazijsko poslopje. Poleg rednega študija so v kolegiju gojili glasbeno življenje in gledališke predstave. Viri poročajo, da so 1657 in 1670 študentje v slovenščini nastopali z igro »Paradiž«.

Ob svojem šolskem delu jezuitje niso zanemarjali dušnopastirskega dela, saj je škof želel, da bi skrbeli predvsem za dušno pastirstvo plemičev in izobražencev. Pridige pri maši so bile v nemščini, pri popoldanski božji službi pa v slovenščini. Z razlago krščanskega nauka v slovenščini so začeli takoj po prihodu 1597, od 1615 so bile slovenske pridige tudi med mašo, s čimer se je takoj povečal obisk cerkve, znamenje, da je bila Ljubljana vendarle slovensko mesto. Po zaslugi p. Janeza Čandika so 1613 izšli »Evangelia inu listuvi«, 1615 pa »Mali katekizem«. Prav tako so jezuitje posvečali veliko skrb

bolnikom in umirajočim, vojakom in jetnikom. Za dijake so 1605 ustanovili **Marijino družbo** (»latinsko«), 1624 »nemško« Marijino družbo za meščane in 1640 za nižješolce posebno »latinsko« Marijino družbo. Marijine družbe, h katerim se je priglasilo nad polovico dijakov, niso pospeševale samo češčenja Matere božje, ampak tudi evharistično življenje.

Poleg Marijinih družb so podpirale versko življenje tudi **cerkvene bratovščine**. Leta 1627 so jezuitje ustanovili bratovščino sv. Rešnjega telesa za plemiče. Ker pa je bila pri stolnici že od 1461 enaka bratovščina, so med njima nastali spori in jezuitska bratovščina je bila 1633 odpravljena. L. 1637 se omenja bratovščina Kristusovega telesa, 1660 pa je bila ustanovljena bratovščina na križu umirajočega Kristusa, ki se je močno uveljavila.

Po dolgem presledku je bila 1597 zopet **procesija sv. Rešnjega telesa**. Pri tej procesiji so od 1600 dalje nastopali dijaki s petjem latinskih in slovenskih hvalnic, kar je ljubljanskim vernikom močno ugajalo. Jezuitje so obnovili prošnje procesije, ki pa niso bile samo v prošnjih dneh, marveč ob primernih prilikah in praznovanjih. Posebno slovesna je bila procesija 1622, ko sta bila kanonizirana Ignacij Ljola in Frančišek Ksaver. Na Rožnik je šla Marijina procesija, po mestu v cerkev sv. Jakoba pa katehetska procesija. Procesijo je spremljala mladina z godbo in se na več krajih ustavljali ter uprizarjali alegorije, ki so se nanašale na krščanski nauk. Spokorne procesije so bile v velikem tednu.

Čeprav so dušno pastirstvo med preprostimi verniki opravljali predvsem kapucini, so se kot voditelji **ljudskih misijonov** in spovedniki uveljavili tudi ljubljanski jezuitje. Posebno so uspeli misijoni v Škofji Loki, v Kamniku in v Idriji. Prav tako so za duhovnike in laike oskrbeli **duhovne vaje**, pri katerih pa je bila po današnji sodbi zelo skromna udeležba.

Po prizadevanju jezuitov se je v Ljubljani in okolici zelo razširilo **češčenje svetnikov**, zlasti sv. Ignacija in sv. Frančiška Ksaverja. God sv. Ignacija je škof

Hren 1625 povišal med zapovedane priznanike v ljubljanski škofiji. V drugi polovici 17. stoletja pa se je na Slovenskem izredno utrnilo tudi češčenje sv. Fr. Ksaverja. Priporočali so se mu v različnih boleznih in stiskah, v letih 1667—70 pa so mu v cerkvi sv. Jakoba sezidali prelepo kapelo, ki jo lahko še danes občudujemo. L. 1616 je bila vpeljana štirideseturna pobožnost, pri kateri je bilo sv. Rešnje telo izpostavljeno tudi ponoči, ko so se vrstili za to določeni častilci.

V 4. poglavju spregovori avtor na kratko o ureditvi notranjega življenja v ljubljanskem kolegiju, v 5. poglavju pa obširno obdela gospodarsko in dušnopastirsko **postojanko v Pleterjah**, ki je prinesla jezuitom več nevšečnosti in težav, kot bi danes mogli misliti. Težave so bile že s šentjernejsko župnijo, ki je po odhodu kartuzijanov v Pleterjah opravljala dušno pastirstvo in tamkajšnje cerkev imela za podružnico šentjerneja, čeprav so bile Pleterje izvzete izpod jurisdikcije ljubljanskega škofa in stolnega kapitlja. Težave in spori so bili s podložniki zaradi desetine in tlake, prav tako s sosednjimi župnijami in graščaki. Vse to je privedlo jezuite do sklepa, da so 1692 opustili svojo rezidenco v Pleterjah.

V dodatku so navedena imena rektorjev ljubljanskega kolegija za to razdobje, imena ravnateljev semenišča za revne dijakke, superiorjev rezidence v Pleterjah, provincialov avstrijske jezuitske province in imena profesorjev ljubljanskega kolegija 1599—1705. Zelo obširen je alfabetski seznam vseh članov ljubljanskega jezuitskega kolegija 1597—1704. Našteti so 813 redovnikov in redovnih bratov in njihovi kratki življenjski podatki, ki dokazujejo,

da je bilo med njimi tudi mnogo Slovencev. Pomemben je dalje seznam gledaliških predstav, ki so jih v letih 1597—1704 uprizorili jezuitski študentje v Ljubljani (nekaj tudi v slovenskem jeziku), ter viri in slovstvo, kjer je avtor črpal gradivo za svoje delo. Med tekstom so tudi štirje zemljevidi in enajst celostranskih slik kolegija, Ljubljane v drugi polovici 17. stoletja in pleterskega samostana.

Vrhunec razvoja je ljubljanski jezuitski kolegij dosegel v prvi polovici 18. stoletja, toda kmalu tudi svoj konec: 1773 je papež Klemen XIV. jezuitski red razpustil, 1774 je kolegij pogorel (z njim tudi mnogo dragocenih knjig in rokopisov), nato so njegove razvaline odstranili. Ko je papež Pij VII. 1814 jezuitski red obnovil, ljubljanski kolegij ni bil obnovljen, cerkev sv. Jakoba pa je bila že 1785 dodeljena novoustanovljeni župniji.

Dolarjeva disertacija je tehten prispevek k zgodovini baročne Ljubljane in naše verske obnove v 17. stoletju, pri kateri je odigral pomembno vlogo jezuitski kolegij v Ljubljani. Avtor je pregledal in porabil zelo obsežno tiskano in rokopisno gradivo, ki ga hranijo knjižnice ter naši in tuji arhivi (Rim, Dunaj, Pariz). Zelo koristno delo bi opravil, če bi enako obdelal tudi 18. stoletje naše cerkvene zgodovine. — Škoda pa je, da slovenska krajevna imena v disertaciji niso pisana dosledno v slovenski obliki. Tako imamo poleg Novoga mesta, Kostanjevice, Pleterij itd. še Laibach (celo v naslovu!), St. Bartholomäus (Šentjernej), Nassenfuess (Mokronog) in še več podobnega. Tudi ne pišemo Žuženberg (243), ampak Žužemberk.

Jože Gregorič

Akademsko leto 1978/79 na teološki fakulteti

Vpis v zimski semester

Statistični pregled o slušateljih, vpisanih na teološki fakulteti, nam najprej prikaže celotno število vpisanih, potem število slušateljev po posameznih letnikih in nazadnje še njihovo pripadnost škofiji oziroma redovni ali kaki drugi skupnosti. Zaradi primerjave so v oklepajih navedene ustrezne številke iz akademskega leta 1977/78.

V zimskem semestru 1978/79 je bilo vpisanih 192 (220) slušateljev, od tega v Ljubljani 164 (189), na oddelku v Mariboru pa 28 (31). Od teh je 184 rednih in 8 izrednih študentov.

Po posameznih letnikih je stanje naslednje: I. — 33 (44), II. — 33 (25), III. — 16 (33), IV. — 23 (47), V. — 49 (30), VI. — 34 (34), VII. — 4 (7).

Posamezne skupnosti so s svojimi slušatelji na teološki fakulteti zastopane takole: ljubljanska nadškofija 46 (50), mariborska škofija 44 (61), koprška škofija 15 (18), salezijanci 23 (24), frančiškani 10 (12), minoriti 8 (9), kapucini 3 (5), lazaristi 11 (8), jezuiti 6 (7), redovnice 6 (8), druge škofije 1 (4), laiki 9 (12).

Spremembe v profesorskem zboru

Mesto honorarnega predavatelja za latinski jezik je prevzel Otmar Črnilogar, dipl. teolog, dipl. filozof, sicer tudi profesor v Srednji verski šoli v Vipavi.

Po sklepu seje rednega fakultetnega sveta v Ljubljani dne 28. septembra 1978

je bil dr. Ivan Rojnik, duhovnik mariborske škofije, imenovan za honorarnega predavatelja katehetike na mariborskem oddelku teološke fakultete.

Redni fakultetni svet je na svoji seji dne 30. januarja 1979 izvolil za rednega profesorja dr. Stanka Ojnika (katedra za cerkveno pravo), za izredne profesorje pa dr. Stanka Janežiča (katedra za fundamentalno teologijo), dr. Antona Nadraha (katedra za dogmatično teologijo), dr. Franceta Oražma (katedra za dogmatično teologijo), dr. Franca Plemenitaša (katedra za dogmatično teologijo), dr. Jožeta Rajhmana (katedra za pastoralno teologijo) in dr. Rafka Valenčiča (katedra za pastoralno teologijo).

Dne 1. novembra 1978 je umrl honorarni predavatelj za pastoralno sociologijo v Mariboru dr. h. c. Jože Krošl. Pogreba se je udeležilo veliko slušateljev iz mariborskega oddelka fakultete ter več predavateljev iz Ljubljane in Maribora. Govoril je tudi dekan.

Licenciatski izpiti

V zimskem semestru sta dva kandidata opravila licenciatski izpit iz obče teologije:

Frančiška Ocepek s. Karmen, uršulinka, je nadaljevala specializacijo v pastoralni študijski skupini. Napisala je nalogo »Moralna vzgoja v naših vzgojno varstvenih ustanovah« pod vodstvom mentorja dr. Valterja Dermote. Ustni izpit je naredila dne 28. februarja 1979.

Ciril Slapšak, salezijanec, se je posvetil teološkemu študiju v pastoralni smeri. Njegova licenciatka naloga, ki jo je pisal pod vodstvom dr. Valterja Dermote, nosi naslov »Vzgoja vesti v zgodnji otroški dobi«. Ustni izpit je opravil dne 28. oktobra 1978.

Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega

Redni fakultetni svet je za praznovanje sv. Tomaža Akvinskega določil ponedeljek, 12. marca 1979. Kot navadno, se je proslava začela s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler teološke fakultete, nadškof in metropolit dr. Jože Pogačnik, somaševali so: koprski škof dr. Janez Jenko, mariborski škof — kapitularni vikar dr. Vekoslav Grmič, dekan dr. Štefan Steiner, dekan zagrebške fakultete dr. Celestin Tomič, prof. Otmar Črnilogar in zastopnik diplomantov Maks Ipavec. Bogoslužja so se udeležili gostje iz Beograda in Zagreba, redovni predstojniki in predstojnice, profesorji in študentje iz Ljubljane in Maribora ter veliko število rednih obiskovalcev stolnice. Homilijo je tokrat imel škof — kapitularni vikar iz Maribora dr. Vekoslav Grmič, bogoslužje pa je s svojim petjem pozivil zbor bogoslovcev »Stanko Premrl«, ki ga je vodil prof. Jože Trošt.

Akademijo v čast sv. Tomaža, ki je bila v veliki avli fakultete, je začel z uvodno pesmijo zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta. Spregovoril je dekan dr. Štefan Steiner. Povedal je nekaj misli o zavetniku naše fakultete in o pomenu tega srečanja. Pozdravil je vse navzoče, nekatere med njimi še posebej: velikega kanclerja in metropolita dr. Jožefa Pogačnika, koprskega škofa dr. Janeza Jenka in mariborskega škofa — kapitularnega vikarja dr. Vekoslava Grmiča. Ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič se zaradi odsotnosti akademije ni mogel udeležiti. Poseben pozdrav je dekan naslovil tudi na naše goste; iz Beograda so prišli: prof. dr. Čedomir Drašković, dr. Dimitrije Kalezić, prof. jeromonah Atanasije Jeftić in trije predstavniki študentov. Zagrebško fakulteto so zastopali dekan dr. Celestin Tomič in dva študenta.

S kantato »Večna božja modrost« Jožeta Trošta je zbor bogoslovcev navzočim približal osrednjo točko akademije, slavnostno predavanje dr. Jožeta Krašovca: »Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem«. Hebrejski teologi so izkustveno dojemali sedanje božje delovanje, razglabljanje o presežni božji enosti pa jim je odpiralo pogled v preteklost do stvarjenja in v bodočnost do dovršitve vsega ustvarjenega. Tomaž Akvinski je v njihovi teologiji zgodovine znal odkriti idealno osnovo za svoje obsežno teološko delo. Izvajanje predavatelja je izpolnil še »Slavospev modrosti« iz Sirahove knjige.

Tudi v tem letu, od lanske do letošnje Tomaževe proslave, je na naši Teološki fakulteti uspešno končalo svoj študij več slušateljev. Diplome so prejeli:

iz ljubljanske nadškofije: Maks Ipavec, Ivan Jurkovič, Anton Mlinar, Silvester Novak, Matija Selan; iz mariborske škofije: Jože Belak, Franc Hozjan, Jože Hozjan, Alojz Krašovec, Janez Nerad, Jože Planinc; iz koprške škofije: Janez Kržišnik, Cvetko Valič, Gabrijel Vidrih; iz križniškega reda: Drago Avsenak; iz salezijanske družbe: Anton Lipar; iz frančiškanskega reda: Vladimir Pustoslemšek; iz uršulinskega reda: Neža Toman s. Darijana; drugi: Imre Jerebic, Jože Pavlič, Martin Zver.

Dekan dr. Štefan Steiner je vsem diplomantom čestital, priporočil jim je še nadaljnje teološko izobraževanje in jim zaželel veliko uspeha pri njihovem pastoralnem delu.

Prav tako so prejeli priznanje za svoje delo tudi slušatelji, ki so nadaljevali in z licenciatom uspešno dokončali drugo stopnjo teološkega študija: v zimskem semestru sta to bila uršulinka s. Karmen Ocep in salezijanec Ciril Slapšak, pred njima pa od lanske Tomaževe proslave še Pavel Bratina, duhovnik koprške škofije, Herman Verdev p. Klemen, kapucin, Terezija Večko s. Snežna, uršulinka, Anton Strukelj, duhovnik ljubljanske nadškofije ter Andrej Pirš, prav tako duhovnik ljubljanske nadškofije.

Poleg rednega študija Teološka fakulteta močno spodbuja tudi osebno znanstveno delo slušateljev. Posebna priložnost

za tako delo so diplomske naloge. Pohvalo so zaslužili in prejeli nagrado naslednji študentje:

Terezija Večko s. Snežna, Cvetko Valič, Jože Planinc, Martin Retelj, Frančiška Ocepek s. Karmen in Maks Ipavec.

Terezija Večko s. Snežna je v svoji nalogi obravnavala »Pomen pojmov 'emet in 'emûnâh v knjigi Psalmov«. Mentor dr. Jože Krašovec meni, da je zaslužila nagrado, ker se je lotila zelo zahtevnih vprašanj z bibličnega področja in delo tudi temeljito opravila.

Cvetko Valič je pod vodstvom dr. Franceta Rodeta napisal nalogo »Sveto in desakralizacija«. V prvem delu naloge je podal opis sakralnega sveta in življenja prek osnovnih pojmov časa, prostora, narave in življenja. V drugem delu je opisal pojav sekularizacije, kot ga je opaziti v evropskem in ameriškem kulturnem prostoru. Prikazal je ustrezno mnenje katoliških teologov in izjave drugega vaticanskega koncila.

Jože Planinc je na mariborskem oddelku Teološke fakultete za diplomsko nalogo predložil delo »Pražupnja svetega Ruperta na Vidmu pod umetnostno-zgodovinskim vidikom«. Prikazal je zgodovinski razvoj pražupnije od njenih začetkov sredi 12. stoletja do danes, potem pa z vidika umetnostne zgodovine proučil in opisal župnijsko cerkev in njenih pet podružnic ter dve kapeli. Njegov mentor je bil prof. Rafko Vodeb.

Martin Retelj je za diplomsko nalogo prikazal »Zgodovinski oris župnije sv. Marka v Cerkljah ob Krki«. Temeljito se je lotil nekaterih cerkvenopravnih vprašanj v zvezi z župnijskim življenjem, še posebej: v koliko župnija kot geografska celota ustreza pastoralnim potrebam vernikov. Avtor je ugotavljal, da je »del medžupnijskih meja zelo malo življenjski, zaradi česar je potreben nov odločen poseg«. Pogumno je nakazal možnosti za smotrnejšo ureditev župnijskih meja, kar bi pripomoglo k učinkovitejšemu pastoralnemu delu. Mentor naloge je bil dr. Metod Benedik.

Frančiška Ocepek s. Karmen je prejela priznanje za licenciatsko nalogo »Moralna vzgoja v naših vzgojno varstvenih usta-

novah v predšolski dobi«, ki jo je napisala pod mentorstvom dr. Valterja Dermôte. Pomembnost njenega dela se razkriva predvsem ob dejstvih: vzgoja v času, ko je otrok v varstvenih ustanovah, je najodločilnejša; moralna vzgoja je temeljna vzgoja; moralna vzgoja v državnih vzgojno varstvenih ustanovah je ateistična vzgoja. Temeljito opravljeno delo je dostojen prispevek naše fakultete k letu otroka.

Maks Ipavec je za diplomsko naredil nalogo »Skrivnost smrti in luči razodetja in eksistencialistične filozofije«. Pri delu ga je vodil dr. Anton Strle. Avtor je pojasnil, kako gleda na smrt starozavezni človek in kako gleda nanje človek, ki resnično živi iz duhovnega sveta nove zaveze in s tem iz Kristusa. Drugi del naloge je jedrnat pregled tistega gledanja na smrt, kakršnega najdemo pri vidnejših zastopnikih današnje eksistencialistične filozofije.

Za sklep akademije je zbor bogoslovcev zapel pesem Frana Vilharja »Veličaj, duša moja, Gospoda«.

Goste, redovne predstojnike in predstojnice ter profesorje je g. nadškof povabil na kosilo v nadškofijsko hišo. Tam je vse prisotne pozdravil najprej veliki kancler sam, nato so spregovorili še dr. Čedomir Drašković iz Beograda, dr. Celestin Tomić iz Zagreba, dekan dr. Štefan Steiner in prof. Otmar Črnilogar.

Druge dejavnosti in dogajanja

V Arandjelovcu je bil od 12. do 15. oktobra 1978 tretji ekumenski simpozij, ki ga je organizirala bogoslovna fakulteta Srbske pravoslavne Cerkve v sodelovanju s katoliškima teološkima fakultetama iz Ljubljane in Zagreba. Osrednja tema simpozija je bila »Cerkev v sodobnem svetu«. Z naše fakultete so se simpoziju udeležili profesorji dr. Franc Perko, dr. Anton Nadrah, dr. Stanko Janežič, dr. Franc Plemenitaš, dr. Jože Rajhman, dr. Rafko Valenčič, dr. Valter Dermota in škof dr. Vekoslav Grmič, ki je na simpoziju tudi predaval.

Luteransko-evangelijska teološka fakulteta »Matija Vlačič Ilirik« iz Zagreba je

dala pobudo za seminar za »ekstenzivno teološko oblikovanje« v Opatiji 22. do 25. novembra 1978. Med udeleženci so bili tudi profesorji naše teološke fakultete dr. Valter Dermota, dr. Metod Benedik in dr. Ivan Rojnik.

V okviru izmenjave med Teološko fakulteto v Regensburgu in našo fakulteto je 21. novembra 1978 v Regensburgu predaval prof. dr. Lojze Šuštar o svobodi vesti v pluralistični družbi. V isti ustanovi je dr. France Dolinar dne 15. decembra 1978 govoril o sporu med Dunajem in Rimom v času cesarja Jožefa II.

Tudi na naši fakulteti v Ljubljani so kot predavatelji nastopili ugledni gostje. V skladu z določili fakultetnega statuta (prim. Statut čl. 3: finis Facultatis est dialogum... cum non credentibus in conditione hodierna Ecclesiae in nostris regionibus promovere) so jeseni 1978 predavali: 9. oktobra 1978 tov. Marko Kosin, podsekretar Zveznega sekretariata za zunanje zadeve, o zunanji politiki SFRJ; 23. oktobra 1978 tov. Mitja Ribičič, predsednik RK SZDL Slovenije o vlogi socialistične

zveze v samoupravni družbi; 4. decembra 1978 tov. Stane Kolman o odnosih med Cerkvijo in državo — predvsem na tere- nu. Živahne debate so pokazale, da so taka predavanja koristna.

Dne 16. oktobra 1978 je bil gost fakultete znani biblični strokovnjak z graške univerze dr. Claus Schedl. Njegovo predavanje je imelo naslov »Jezus in Mohamed«. K spoznavanju življenja v srbski pravoslavni Cerkvi je pripomogel nastop prof. Slobodana Radoševića. Dne 6. marca 1979 je predaval o meniški gori Atos in jo prikazal tudi s skioptičnimi slikami. Naslednji dan je enako spregovoril o srbskih samostanih.

Za delo fakultete in njeno pravo teološko usmerjenost je vsekakor bil koristen razgovor, ki so ga 28. februarja 1979 imeli profesorji skupaj s slovenskimi škofi. Po uvodnih dekanovih besedah so povedali nekaj načelnih misli škof dr. Janez Jenko, škof dr. Vekoslav Grmič ter prof. dr. Franc Rode, nato je sledila živahna debata.

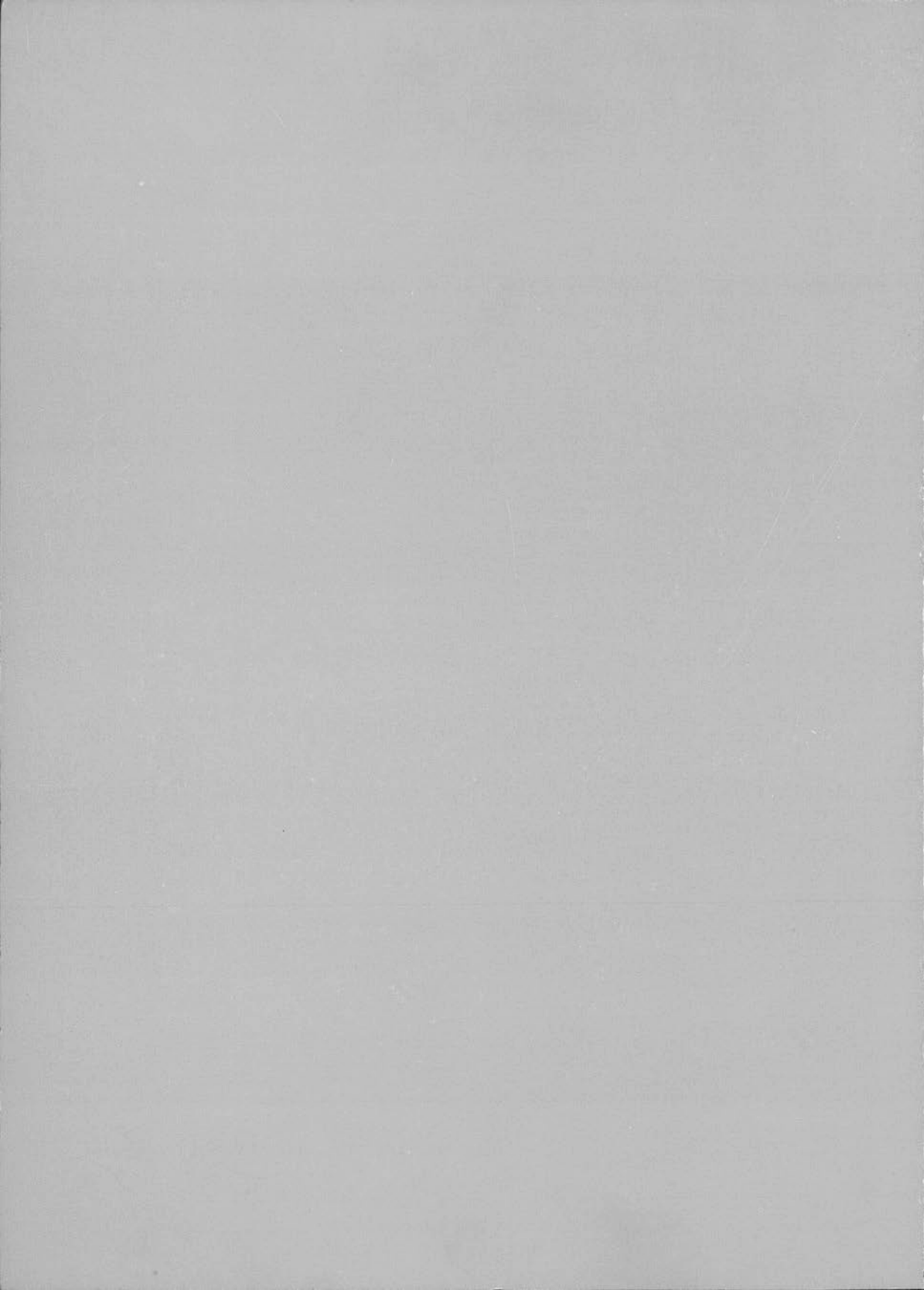
Metod Benedik

Jezus Kristus v vsaki dobi — tudi v naši — pristopi k človeku z istimi besedami: »Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8,52). V teh besedah je neka temeljna zahteva in opomin hkrati: zahteva, da spoštujemo resnico, kar je pogoj za pravo svobodo; pa tudi svarilo pred sleherno zgolj navidezno, privršno in enostransko svobodo, pred sleherno svobodo, ki ne izhaja iz celotne resnice o človeku in o svetu. Tudi danes — po dveh tisočletjih — je pred nami Kristus kot tisti, ki prinaša človeku svobodo, osnovano na resnici, kot tisti, ki človeka rešuje vsega, kar to svobodo omejuje in zmanjšuje ali jo v človekovi duši, srcu in vesti kot v korenini spodjeda. Kako čudovito potrjujejo to in ne bodo nehali potrjevati tisti, ki so po Kristusu in v njem dosegli pravo svobodo in pričevali zanjo celo pod zunanjo prisilo!

(Janez Pavel II., Redemptor hominis, 12)

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)		
Jože Krašovec	127	Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem Heilsgeschichte zwischen Erfahrung und Reflexion L'histoire du salut entre l'expérience vécue et la reflexion
Rafko Valenčič	143	Župnija – skupnost občestev Die Pfarre – Gesamtheit der Basisgemeinschaften La paroisse comme groupement de communautés
Stanko Janežič	167	Bog v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavlju Gott im Katholizismus, Protestantismus und der Orthodoxie Dieu dans le catholicisme, le protestantisme et l'orthodoxie
Marijan Peklaj	180	Zgodovinska resničnost svetega pisma Geschichtliche Wahrheit der Heiligen Schrift L'historicité des recits bibliques
France Martin Dolinar	193	Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae der Laibacher Bischöfe von Tavčar bis Missia Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae des évêques de Ljubljana de Tavčar à Missia
Pregledi (Miscellanea)	216	Osnovna vprašanja (Janez Janžekovič)
	229	Ob Glavurtičevem »Uvodu v demonologijo« (Anton Strlè) Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228–1978 (F. M. Dolinar)
Ocene (Recensiones)	240	Ethik im Kontext des Glaubens – Hrsg. von Dietmar Mieth und Francesco Compagnoni (Alojz Šuštar)
	242	Eleonore Zlabinger, Lodovico Muratori und Österreich (F. M. Dolinar)
	244	Peter Hersche, Der Spätiansenismus in Österreich (F. M. Dolinar)
	245	Dr. France Dolinar, Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Peterje 1597–1704 (Jože Gregorič)
Poročila (Notitiae)	243	Akademsko leto 1978/79 na teološki fakulteti (Metod Benedik)





LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 3
39 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

LETO 39

št. 3

LJUBLJANA 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3

1979

leto 39

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana

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

Letna naročnina 320 din, posamezna številka 80 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 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.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Štefan Steiner

Osnovna ideja okrožnice Janeza Pavla II, »Redemptor hominis«

Prvo okrožnico novoizvoljenega papeža prebiramo katoličani s posebnim zanimanjem. Nemajhno pozornost ji posvečajo tudi drugi kristjani, razne ideološke skupine in državne vlade. Vsi bi radi v njej našli nekakšno programsko usmeritev poglavarja katoliške Cerkve, katoličani najprej glede njegovega ‚kurza‘ znotraj Cerkve, ostali pa glede njegove ‚zunanje politike‘. Čeprav je to pričakovanje dokaj poenostavljeno, je vendar res, da prva okrožnica krmarja Petrove barke navadno precej izraža njegove miselne in delovnanjske značilnosti ter večkrat vsaj splošno ali delno nakazuje njegov program.

Prvo okrožnico Janeza Pavla II. je pričakoval svet s podvojenim zanimanjem. Kakšne načrte ima papež ‚iz vzhodnega bloka‘, prvi slovanski papež, ki je nasledil štiristoletni verigi italijanskih papežev, sorazmerno mladi in iz trde človeške ter pastoralne resničnosti prihajajoči papež? Kaj ima povedati Cerkvi, za katero se zdi, da je po evforiji drugega vatikanskega koncila zašla v krizo praktičnega izvrševanja svojega poslanstva, in kaj še naj ima povedati svetu, za katerega se zdi, da je zbežljal po kolesnicah nezadržnega sekularizma?

Janez Pavel II. je spregovoril katoličanom in »vsem ljudem dobre volje« v prvi okrožnici, ‚Redemptor hominis‘ (Človekov Odrešenik), že po petih mesecih svojega pontifikata. Ta hitrica preseneča. Navadno izda novi papež prvo encikliko po enoletnem papeževanju.¹ Ali to podviganje ne pomeni tudi to, da ima Janez Pavel II. svojo vizijo vodstva in poti Cerkve jasno pred seboj, da od začetka svoje papeške službe ve, kaj hoče?

2. Okrožnica ‚Redemptor hominis‘² izziva obilico komentarjev ne samo zaradi omenjenih značilnosti svojega avtorja, pač pa tudi zaradi svojega

¹ Za primerjavo naj povemo, da je Janez XXIII. izdal svojo prvo okrožnico (Ad Petri cathedram) po devetih mesecih, Pavel VI. pa (Ecclesiam suam) po enem letu papeževanja.

² V nadaljevanju bomo za ‚Redemptor hominis‘ uporabljali okrajšavo: RH.

poseganja na razna teološka področja in v številne dejavnosti Cerkve ter v življenje današnje družbe.

Prvi komentarji, ki so nam na razpolago, ugotavljajo predvsem materialno vsebino okrožnice,³ izražajo ideološke vtise svojih avtorjev⁴ in kažejo na premike njenega družbenega nauka v primerjavi z družbenim naukom Janeza XXIII. in Pavla VI.⁵ Prvi komentarji ne morejo skriti zadrege svojih avtorjev: okrožnice zaradi njene karizmatičnosti, oznanjevalnega sloga, premajhne materialne sistematičnosti, zaradi prepričljivosti posameznih trditev in nekaterih posebnih miselnih in teoloških poudarkov ni lahko prerentgenizirati, dognati, kaj je tisto poglobitno, kar je papež hotel povedati.

Našo razpravo zanima idejna vsebina okrožnice RH. Ne gre ji v prvi vrsti za papeževe ideje glede posameznih obravnavanih predmetov, npr. za miselne poudarke njegove kristologije ali za idejne opredelitve njegovega družbenega nauka. Te misli nam bodo rabile, kolikor bo potrebno, samo za dosego glavnega namena.

Ta razprava bi rada ugotovila *osnovno, sintetično idejo okrožnice*, tisto, h kateri vodijo vse druge in katera vsem drugim daje polni smisel.

3. Menimo, da je ugotavljanje osnovne ideje okrožnice smiselno. Če se nam posreči, da jo izluščimo iz številnih partikularnih misli okrožnice, dobimo hkrati poglobitni nauk okrožnice; saj ima vsaka papeška okrožnica izrazito doktrinalen namen. Ta nauk si moramo katoličani osvojiti, vsaj njega, če naj s svojo dejavnostjo sledimo vrhovnemu vodstvu Cerkve, ki nam ga je božja Previdnost postavila v sedanjem času.

Osnovna ideja nam more potem v marsičem predstaviti specifično usmeritev predvidoma dolgega pontifikata Janeza Pavla II. in nekoliko razodeti njegov splošni program. Ne moremo si misliti, da tako bogata, izdelana in cerkveno preizkušena osebnost, kot je sedanji papež, ne bi imela jasne in vsaj nekoliko posebne perspektive svojega služenja Cerkvi in svetu.

4. Za dosego postavljenega namena v razpravi moramo uporabljati analitično metodo. Predvsem bo treba raziskati papeževe izjave glede osrednjih predmetov, o katerih govori okrožnica. Teh ni težko ugotoviti, ker se papež tudi takrat, ko jih ne obravnava tematično, ne prestopa k njim vrača. So pa naslednji: Kristus — človekov Odrešenik, situacija današnjega človeka, odrešilno poslanstvo Cerkve na koncu drugega tisočletja. Papež jih tudi nakuže takoj na začetku okrožnice: »Človekov Odrešenik Jezus Kristus je središče vesoljstva in zgodovine. K njemu se obračata Naša misel in Naše

³ Prim. R. Tucci, La presentazione ai giornalisti dell'Enciclica 'Redemptor hominis', v: L' Osservatore Romano, 16. marec 1979, str. 7.

⁴ Prim. R. La Valle, Redemptor hominis ni 'enciklika', v: Naši razgledi, 20. aprila 1979, str. 247.

⁵ Prim. J. Schilling, Die Regierungserklärung des Papstes, v: Deutsche Zeitung, 23. marca 1979, str. 18.

srce v tem posebnem času, ki ga preživljata Cerkev in vsa sodobna človeška družina« (čl. 1).⁶

Analiza bo zahtevala precejšnje navajanje tekstov iz okrožnice. To bo potrebno tudi zato, da čim pristneje predstavimo pomembnejše papeževe misli in utemeljimo osnovno idejo okrožnice.

a) *Drama današnjega človeka*

Čeprav govori okrožnica RH o situaciji današnjega človeka tematično šele v 3. delu, je iz številnih tekstov, ki se tičejo tega človeka, v ostalih delih očitno, da je treba začeti iskanje njene osnovne misli pri njenem govorjenju o njem (prim. čl. 1, 4, 6—8, 10—12, 18—21). Po potrjuje tudi naslednji tekst: »Posledica tega našega, čeravno nujno zgoščenega pregleda človekove situacije v današnjem svetu je, da svoje misli in svoja srca še bolj usmerimo k Jezusu Kristusu in k odrešenjski skrivnosti; v njej je namreč vprašanje o človeku rešeno s posebno močjo resnice in ljubezni« (18; prim. 7).

1. Okrožnica si takó prizadeva s prepričevanjem, da je treba človeka jemati kot *dejanskega, konkretnega*, da se ne boji ponavljanja. Ko predstavlja človeka kot takega, se ogiblje esencialistične filozofije in uporablja eksistencialistično. S to filozofijo bolj prepričuje o potrebi današnjega človeka po odrešenju in po poslanstvu Cerkve. To pa je s prikazovanjem človekovega današnjega stanja ravno njen namen. Posredno pa je ta opis človeka kritika materialistične ideologije, ki pojmuje človeka enostransko: biologistično, mehanistično, kolektivistično, naturalistično.

Kristusovo odrešenje in poslanstvo Cerkve se nanašata na »človeka v vsej njegovi resničnosti, v njegovi polni razsežnosti. Ne gre za abstraktnega, marveč za dejanskega človeka, za takšnega, kot je, za konkretnega, zgodovinskega človeka . . ., v njegovi edinstveni in neponovljivi resničnosti . . . Človek, kakršnega je Bog hotel, kakršnega je Bog od vekomaj izbral, poklical, določil za milost in poveličanje, to je dejansko sleherni človek, najkonkretnější, najresničnejši, to je človek, ki je v polnosti postal deležen skrivnosti v Jezusu Kristusu. Vsakdo od štirih milijard prebivalcev naše zemlje postane deležen te skrivnosti, kakor hitro je bil spočet pod materinim srcem« (13). V naslednjem členu papež ta oris dopolnjuje. Gre za človeka »ki ima neponovljivo resničnost svojega bitja in delovanja, razuma in volje, vesti in srca«, za človeka, ki je oseba in ima »lastno zgodovino svojega življenja in zlasti lastno zgodovino svoje duše«, ki ima potem pestre potrebe

⁶ Ko je izšel slovenski prevod okrožnice ‚Redemptor hominis‘ (Cerkveni dokumenti, št. 2, Ljubljana 1979), sem imel ustrezne tekste za svojo razpravo že prevedene. Po primerjavi obeh prevodov sem na nekaterih mestih ostal pri svojem prevodu.

časnega življenja in ki »piše svojo zgodovino tako, da se z drugimi ljudmi združuje po številnih vezeh, navadah, razmerah, družbenih strukturah« (14).

K človekovi resničnosti in konkretnosti spada tudi njegova razdvojenost: »Telega človeka v vsej resničnosti njegovega življenja, z njegovo vestjo, z njegovo stalno nagnjenostjo h grehu in hkrati z njegovim nenehnim hrepenenjem po resnici, po dobrem in lepem, po pravici in ljubezni, je imel drugi vatikanski koncil pred očmi, ko je opisoval človekov položaj v današnjem svetu . . . ; V človeku samem se namreč med seboj bojuje več prvin. Človek kot stvar z ene strani izkustveno doživlja, kako mnogotere meje so v njem, z druge strani pa se v svojem hrepenenju čuti brezmejnega in poklicanega k višjemu življenju. Mnogi miki ga privlačujejo; stalno je prisiljen, da izbira med več stvarmi in da se nekaterim odpoveduje. Še več, kot slaboten in grešen človek neredko dela to, česar noče, in ne stori tega, kar bi hotel. Tako sam v sebi trpi razdvojenost, iz katere izvirajo tolikeri in tako številni razdori v družbi« (CS 10,1)« (14).

Okrožnica RH gleda na človeka v njegovi dinamični situaciji. Njegova situacija danes »ni istolična, ampak razvejana na mnogotere načine« (16), še več, »neprestano se spreminja in razvija v določene smeri« (15).

V nobenem tako uglednem cerkvenem dokumentu, kot je kakšna papeška okrožnica, ni bila doslej človekova situativnost tako močno izražena kot v encikliki RH. To marsikaj pove tako o programu pontifikata Janeza Pavla II. kakor o osnovni ideji njegove okrožnice.

Novi papež v okrožnici pripravlja Cerkev na razumevanje dejanskega človeka: Današnja Cerkev se mora »stalno zavedati, v kakšnih razmerah človek živi. Zavedati se mora njegovih sposobnosti . . . , mora biti pozorna tudi na nevarnosti, ki prete človeku . . . Skratka: vedeti mora vse, kar nasprotuje procesu počlovečenja« (14). Drugi primer: Cerkev mora z vsemi ljudmi dobre volje »nenehno ugotavljati«, ali se v praksi izvršuje deklaracija Združenih narodov o človekovih pravicah (17).

Značilna za okrožnico RH je njena pretežna uporaba izraza 'človek', redkeje pa uporabljaja besede, človeški rod, človeštvo, svet itd. Hoče pritegniti pozornost na konkretnega človeka. V tem človeku vidi papež posebno možnost za poslanstvo Cerkve v današnjem času. Ve, da je današnji človek, jutrišnji bo pa še bolj, sit pomasovljenja, kolektivizma, generičnih obljub raznobarvnih naturalizmov itd. ter vedno bolj išče vrednote v sebi, v osebnih odnosih, v skupnosti, kjer se njegova edinstvenost more izražati, itd. Prisluhnil bo tistemu, ki mu bo pomagal te vrednote odkriti in se z njimi osrečiti. Cerkev je, kot nam bo pokazala nadaljnja analiza, za to kar najbolj usposobljena in poklicana.

2. Filozofski oris človeka dopolnjuje okrožnica z dejstvi, na katera kažejo 'znamenja časov'. Zvesta je svojemu pojmu o človeku kot situiranemu

bitju in omenja pestro vrsto pojavov, ki tako ali drugače prizadevajo današnjega človeka. Te dejavnike moremo povzeti v tri skupine.

Prvo dejstvo je človekova *bivanjska ogroženost*. »Današnjega človeka ogrožajo ravno tiste stvari, ki jih sam napravlja, namreč proizvodi dela njegovih rok, še bolj pa sadovi njegovega razuma in nagnjenja njegove volje« (15).

Kako glasno o tem govore »preteče onesnaženje naravnega okolja v pokrajinah hitre industrializacije, dalje oboroženi spopadi, ki neprestano vznikajo in se ponavljajo, potem možnost samouničenja z uporabo atomskega, hidrogenskega, nevtronskega in podobnega orožja« (8)!

Ne gre samo za fizično bivanjsko ogroženost, pač pa tudi za duševno in duhovno. Večkrat so vse tri povezane.

Človek »postaja predmet mnogovrstne, četudi pogosto ne naravnost zaznavne manipulacije, kar se dogaja po vsej organizaciji skupnega življenja, po sistemu produkcije, po pritisku sredstev družbenega obveščanja«, postaja »suženj stvari, suženj ekonomskih sistemov, suženj produkcije, suženj lastnih proizvodov. Tista človeška civilizacija, ki je povsem materialistično usmerjena, obsoja človeka na suženjstvo« (16).

Ko na eni strani obstaja omenjena »uporabniška civilizacija«, pa na drugi mnogi »trpijo zaradi gladu in umirajo zaradi podhranjenosti«. Orjaški razvoj parabole o bogatinu in ubogem Lazarju (prim. Lk 16,19—31) v današnjem času »postavlja pod vprašaj finančne, denarne, proizvodne in trgovske strukture in gibala, ki vladajo v svetovnem gospodarstvu in jih podpirajo razni politični pritiski. Te strukture in gibala so se izkazale za nesposobne, da bi odpravile krivične družbene razmere«, pač pa »neprestano razširjajo območje revščine in z njo tesnobo, izkoriščanje in zagrenjenost« (16). Poleg tega »skušajo mnogi izkoristiti nebrzdani razvoj tehnike in snovnosti za to, da bi zaradi koristi tega ali onega imperializma gospodovali drugim« (15). »Namesto kruha in kulturne pomoči novim državam in narodom, ki so si priborili svobodo, jim dajejo, včasih obilno, novo orožje in uničevalna sredstva za spopade in vojne, ki jih ne zahteva toliko obramba resničnih pravic in samostojne oblasti teh narodov kot razne vrste šovinizma, imperializma, neokolonializma« (16).

Prevladovanje kategorije ‚gospodarskega napredka‘ »navsezadnje podvrže vse človeško življenje enostranskim in manjšim potrebam in duši ter razkraja družbene skupnosti, konča pa s tem, da se zaplete v lastne težave in zgrešenosti« (16).

Človekova sposobnost, s katero bi si naj podvrgel zemljo, se danes »obrača proti človeku in tako zbuja, kar je zlahka razumljivo, tesnobo, zavesten ali podzavesten strah in občutek ogroženosti, to pa navdaja vso današnjo človeško družino na različne načine ter se razodeva pod različnimi vidiki« in je vedno večje (15).

Sadovi človekove sposobnosti, s katero naj bi si podvrgel zemljo (prim. 1 Mojz 1,28), postajajo torej »predmet ,alienacije« za človeka, saj se mu odvzemajo. Še huje, včasih »se obračajo proti človeku« in mu grozijo z uničenjem. V tem vidi papež »najkrutejšo dramo človeškega bivanja v našem času« (15).

3. Drugo dejstvo, ki pesti današnjega človeka, je *povzročanje krivic in trpljenja* v našem stoletju, v novejšem času posebno s kršenjem človekovih pravic.

V prvi polovici tega stoletja so se razvili »različni državni totalitarizmi, ki so privedli, kot je znano, v strašno vojno nesrečo«. Njihove vladavine so omejevale ali še omejujejo »pravice državljanov« ali so celo »odrekale njihove neodtujljive pravice«, kakor jih je določila Organizacija združenih narodov (17).

Čeprav so skoraj vse današnje države podpisale Deklaracijo o človekovih pravicah, je v marsikateri državi »duh družbenega in javnega življenja v bolečem nasprotju s ,črko« teh pravic. »Priče smo koncentracijskim taboriščem, nasilju, mučenju, terorizmu, in vidimo, kako vznikajo podobne diskriminacije . . ., človeško življenje je tudi v miru izpostavljeno različnemu trpljenju in ga mučijo mnogotere oblike prisile, tiranski režimi, neokolonializem pa imperializem; to pa obenem ogroža sožitje narodov.« Kršenje človekovih pravic je »neverjeten boj človeka proti človeku«, »vodi v vojne, te pa povzročajo še hujše kršitve istih pravic«, izziva upore državljanov proti »zatiranju, grožnjam, nasilju«. To se zlasti dogaja v totalitarizmih, kjer »skupina nekaternikov podvrže svoji oblasti vse druge državljane« (17).

Razumljivo je, da okrožnica obširneje govori o kršenju »pravice do verske svobode in do svobode vesti«. To kršenje »nasprotuje človekovemu dostojanstvu in njegovim objektivnim pravicam«. Je »napad na človekovo dostojanstvo«, ker globoko prizadeva »tisto, kar je človeku najbolj notranje, kar mu je resnično svojsko in posebno.« Papež odločno zavrača stališče, da »ima samo ateizem domovinsko pravico v javnem in družbenem življenju,« prav tako pa obsoja ravnanje z verniki »kot z državljani drugega razreda« in odzemanje »vseh državljskih pravic« vernikom (17).

Ni nobenega dvoma, da bo papež Wojtyła velik borec za človekove pravice in bo v ta boj vključeval vso Cerkev.

4. Tretje dejstvo, ki je obenem tudi mogočen vzrok prvih dveh, človekove bivanjske ogroženosti in krivic, je *moralni nered v sedanjem svetu in pomanjkanje marsikatere duhovne, predvsem moralne vrednote v njem*.

Človekova situacija v sedanjem svetu je daleč od tistega, »kar objektivno zahteva npravni red in kar terjata pravičnost in zlasti socialna ljubezen do človeškega rodu« (16). Vedno bolj »narašča nebrzdana in mnogovrstna sebičnost«, potem gospodovalnost, uživaželjnost itd. (15).

Moralni nered prihaja od človeka, od zla, ki je v človeku. Le-ta je »sam v sebi svet nrvnega dobrega in nrvnega slabega« (15; prim. 13).

Zaradi moralnega nereda »smo pred strahotno situacijo, ki nikogar ne more pustiti brezbržnega«, kajti »tisti, ki . . . plačuje davek škode in krivic, je vedno človek« (16).

Današnjemu svetu manjka zlasti človečnosti. Človek »peša v človečnosti« (15), »njegova človečnost je različno podrejena svetu« (16; prim 14 in 17). Na kaj misli papež z izrazom ‚človečnost‘, pojasnjuje takole: »Obstaja prvenstvo etike nad tehniko, prvenstvo osebe pred stvarmi, vzvišenost duha nad stvarjo . . . Gre namreč za razvoj človeka, ne samo za množenje stvari, ki bi jih naj človek uporabljal. Ne gre toliko za to — kot je rekel neki današnji filozof⁷ in kot je zatrdil koncil —, da bi človek ‚več imel‘, temveč za to, da bi človek ‚več bil‘« (16).

V današnjem svetu obstaja »temeljna potreba, da bi človek skrbel za človeka, za njegovo človečnost in prihodnjo usodo ljudi na zemlji« (15). Prav tako je nujno, da bi bilo več spoštovanja do človeka in bi ljudje solidarno reševali vprašanja gospodarske ureditve današnjega sveta (prim. 16).

»Manipulacija« z ljudmi, ki je postala masovna, in veliko »kršenje človekovih pravic« pričata, kako zelo današnjemu svetu primanjkuje zavest o človekovem dostojanstvu (17; prim. 15).

Če naj nastane sprememba današnjih krivičnih družbenih in gospodarskih struktur, ki usužnjujejo človeka in kršijo njegovo dostojanstvo, potem je nujno potrebno »resnično spreobrnjenje mišljenja, volje in srca« (16).

»Moralno opustošenje« (17) in »moralni nered, ki ga zasledimo v vsem svetovnem stanju, nujno zahtevata drzne in učinkovite rešitve, ustrezne pristnemu človeškemu dostojanstvu«. Zanesljivo drži, da je za spremembo današnjega stanja treba »sprejeti in poglobiti čut za moralno odgovornost, ki si ga mora osvojiti sleherni človek« (16; prim. 15).

Današnjemu svetu je potrebna tudi »popolna resnica o človeku in svetu«. Samo iz takšne resnice izhaja tudi resnična in popolna svoboda (12; prim. 16 in 17).

Končno pa obstaja danes »velika potreba vere, upanja in ljubezni« (22).

Okrožnica RH je zaradi dramatičnega stanja današnjega človeka podojeni klicar k nrvnosti. Opis Kristusovega odrešenja in poslanstva Cerkve, ki bosta sledila, se bosta ponovno vračala k nrvnosti. Janez Pavel II. bo vlogo Cerkve kot učiteljice, branilke in omogočevalke nrvnosti, ki jo je Cerkev v zadnjem času zavestno in načrtno razvijala v svetu, še potencial.

⁷ Menda je to misel najprej tako formuliral G. Marcel. Verjetno pa papež misli na E. Fromma, ki je s psihološko analizo današnjega sveta postavil kot terapijo to tezo; oznanja jo že sam naslov njegove knjige: *Haben oder sein* (Stuttgart 1976).

b) Kristus — človekov Odrešenik

Ker človek še nikoli ni bil v tako resni bivanjski ogroženosti, ker ga mučijo tako številne krivice in je v strahotni moralni situaciji, je še zlasti potreben odrešenja; ne samo odrešenja za večnost, pač pa tudi za ta svet. »Ali nas morda ne prepričajo, nas, ljudi 20. stoletja, besede apostola narodov . . . o ‚stvarstvu (ki) doslej skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah‘ (Rimlj 8,22) in ki ‚željno pričakuje razodetja božjih sinov‘ (Rimlj 8,19), o stvarstvu, ki je bilo ‚podvrženo ničevosti‘ (Rimlj 8,20)? Ta neizmerni napredek, kakršnega doslej nismo poznali in ga je na področju obvladovanja sveta uresničil človek, delno v našem stoletju, ali morda prav ta napredek ne razodeva v toliki meri, kakršna ni bila nikoli prej dosežena, najraznovrstnejšo podvrženost ‚ničevosti‘? . . . Ali svet nove dobe, svet vesoljskih poletov, svet znanstvenih in tehničnih dosežkov . . . ni hkrati tudi stvarstvo, ki ‚zdihuje in trpi v porodnih bolečinah‘ ter ‚željno pričakuje razodetja božjih sinov‘?« (8)

1. »Človekov Odrešenik (1) in »Odrešenik sveta« (8) je Kristus.

Kristus je odrešil ljudi »izvirnega greha in vseh grehov človeške zgodovine, zmot razuma, volje in človeškega srca« (1). Še veliko več: »Odrešenje sveta, ta presenetljiva skrivnost ljubezni, v kateri je bilo stvarstvo obnovljeno, je po svoji najgloblji naravi polnost pravičnosti v človeškem srcu, v srcu prvorojenega Sina, da bi moglo postati pravičnost v srcih mnogih ljudi, ki so prav v istem prvorojenem Sinu od vekomaj določeni, da postanejo božji otroci (prim. Rimlj 8,29 sl.)« (9).

Božje otroštvo je ravno tisto, kar je današnjemu človeku najbolj potrebno, če se naj ta človek osvobaja razdvojenosti in moralnega zla v sebi, s tem pa tudi odpravlja moralni nered v svetu in njegove posledice. Ono je namreč »tista moč, ki človeka znotraj spreminja, je počelo novega življenja« (18).

2. Kako na voljo je in kako njegovo, človekovo, je Kristusovo odrešenje in kako ustreza potrebam konkretnega človeka, vse to utemeljuje papež predvsem s tistim dejstvom odrešenja, ki je današnjemu človeku zlasti blizu, s *Kristusovim učlovečenjem*.

»Kristus, Odrešenik sveta, je edinstveno in neponovljivo preniknil v skrivnosti človeka in stopil v njegovo ‚srce‘. Zato upravičeno uči 2. vatiškanski koncil: ‚V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka . . . Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo poklicanost . . . On je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začeni s prvim grehom. Ker je v njem človekova narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom« (8).

Okrožnica večkrat ponovi nauk o Kristusovem združenju z vsakim človekom po učlovečenju (prim. 13, 15 — dvakrat, 18). S tem že tudi dokazuje povezanost cerkvenega poslanstva z vsakim človekom in poziva, naj bo to in vsako poslanstvo, ki hoče človeka osvobajati, človeško, človeku blizu in naj obsega vsega človeka.

3. Sintezo med nujnostjo osvoboditve človeka iz današnjega dramatičnega stanja in razpoložljivostjo učinkovitega Kristusovega odrešenja želi okrožnica napraviti posebej z naukom *o človeški razsežnosti tega odrešenja*.

V današnjem svetu primanjkuje ljubezni, smo slišali prej govoriti papeža. Človek pa »ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nedoumljiv, njegovo življenje pogreša smisel, če se mu ne razodeva ljubezen, če se ne srečuje z ljubeznijo, če je ne okuša in je ne prisvoji, če je ni živo deležen. Toda prav Kristus Odrešenik, kot je bilo že rečeno, človeku v polnosti razodeva človeka. To je, če smemo tako reči, človeška razsežnost skrivnosti odrešenja« (10).

Ta razsežnost dalje pomeni, da človek po Kristusu dosega »polno zavest svojega dostojanstva, svoje veličine, presežne vrednote lastne človečnosti« (11). Med najbolj priljubljene trditve okrožnice spada nauk, da more človek doseči svoje polno dostojanstvo samo v Kristusu (prim. 10, 12, 14, 16, 18).

Če se naj človek reši iz svojega nezavidljivega današnjega stanja, mora ta svoj položaj spoznati, zagledati resnične vrednote in pravi namen svojega življenja. »Jezus Kristus prihaja v vsaki dobi, tudi v naši, človeku naproti z istimi besedami: ‚Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila‘ (Jan 8,32) . . . Tudi danes, po dveh tisočletjih, stopa pred nas Kristus kot tisti, ki prinaša človeku svobodo, temelječo na resnici, ki rešuje človeka vsega, kar ga utesnjuje ali ga manjša in razkraja to svobodo v samih njenih koreninah, v duši, srcu in vesti človeka« (12).

S svojim zgledom, s svojo resnico, s svojim Duhom Kristus tudi človeku »odpira oči in srce za druge ljudi« (15). To socialno in karitativno razsežnost odrešenja okrožnica potem še obširno obravnava v zvezi s poslanstvom Cerkve.

4. Kot povzetek okrožničinega nauka o Kristusovem odrešenju moremo vzeti naslednje besedilo: Kristus v skrivnosti odrešenja »človeka nanovo ‚izraža‘ in na neki način nanovo ustvarja« (10), saj se je z vsakim človekom »po tej skrivnosti zedinil za vedno«, z vsakim »konkretnim, zgodovinskim človekom« (13).

c) Cerkev — odreševalka človeka

Okrožnica RH hoče dobro utemeljiti odrešenjsko poslanstvo Cerkve v današnjem svetu. Zato posveča veliko skrb temu, da bi pokazala na identič-

nost njenega in Kristusovega poslanstva, prav tako pa si prizadeva, da bi prepričala o nujnosti cerkvenega odrešitjskega poslanstva za današnjega človeka.

1. Po svoji biti Cerkev ni najprej ena med mnogimi človeškimi skupnostmi. Ima »lastno naravo« (4), »živi svojo naravo« (18). »Če pa Cerkev živi svoje lastno življenje, ga živi zato, ker ga zajema iz Kristusa« (22). Ona »nima drugega življenja kot tistega, ki ga ji daje njen Ženin in Gospod« (18).

Kristusovo življenje v Cerkvi pomeni, da je ta najtesneje povezana s Kristusom tudi v odrešitjskem poslanstvu. Kristus si je »v skrivnosti odrešenja Cerkev pridružil« (18).

Izvor in moč cerkvenega poslanstva je Kristus. »Cerkev je v Kristusu kot zakrament ali znamenje in orodje za notranjo povezavo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu (C 1). In vsega tega vir je on. Samo on. On — Odrešenik!« (7), on je »trdno počelo in stalno središče poslanstva Cerkve (11).

Kristus je potem po Svetem Duhu voditelj cerkvenega poslanstva (prim. 18). »Kristus je glavna pot Cerkve. Je naša pot ‚k Očetu‘ (prim. Jan 14,1 sl.) in je pot k slehernemu človeku« (13). Kristus vsakega člana cerkvene skupnosti vabi: »Hodi za menoj« (Jan 1,43) in ga pridružuje svojemu poslanstvu (prim. 21).

Namen cerkvenega poslanstva je isti kot Kristusovega. Naloga cerkvenega poslanstva je namreč ta, da »nenehno uresničuje in obnavlja Kristusovo združenje z vsakim človekom . . . , da bi vsak človek našel Kristusa, da bi Kristus slehernemu spopolnil življenjsko pot z močjo resnice, prerobjevalke človeka in sveta, z močjo, ki jo vsebujeta učlovečenje in odrešenje, in spopolnil z močjo ljubezni, ki sije iz učlovečenja in odrešenja« (13). To je »prvenstvena dolžnost Cerkve v vseh časih, posebno pa še danes« (10).

Poslanstvo Cerkve se tako neprestano »giblje na področju skrivnosti odrešenja, ki je pač temeljno počelo njenega življenja in poslanstva« (7).

2. Naj Janez Pavel II. v svoji prvi okrožnici obravnava karkoli, vedno se vrača *k odrešitjski dejavnosti Cerkve za današnjega človeka.*

»Ker si je Kristus v skrivnosti odrešenja njo pridružil, mora biti tudi Cerkev z vsakim človekom tesno povezana« (18), tako povezana kakor Kristus (prim. 14 in 21).

Zaradi naravnosti Kristusovega odrešenja na človeka in zaradi človekove spopolnitve v Kristusu je človek »nekako prva pot, ki jo mora Cerkev hoditi pri izvrševanju svoje službe, je prva in osnovna pot, ki jo je odprl Kristus in se stanovitno vije po skrivnosti učlovečenja in odrešenja« (14). Človek je »pot vsakdanjega življenja Cerkve« (21). Papež misli na človeka kot osebo, na človeka kot posamezno in družbeno ter neponov-

ljivo bitje, na konkretnega človeka, kakršnega je opisal v 14. členu svoje okrožnice.

Okrožnica pogosto in prepričljivo utemeljuje pravico Cerkve, da se s svojim poslanstvom obrača k vsakemu človeku. Najlepši tovrstni tekst je naslednji: »Cerkev ne sme zapustiti človeka; zakaj njegova ‚usoda‘, to je izvolitev, poklic, rojstvo in smrt, zveličanje in pogubljenje so najtesneje pa neločljivo združeni s Kristusom. Gre za vsakega človeka tega sveta . . . Človek je pot Cerkve (ta pot pa obsega vse druge, ki jim Cerkev mora slediti): ker je človeka — vsakega človeka brez izjeme — odrešil Kristus, ker je s človekom — z vsakim človekom brez izjeme — Kristus na neki način združen, tudi če se človek tega ne zaveda« (14; prim. 7,10,12,13,15,18, 19,21).

Današnjim ljudem je poslanstvo Cerkve še posebno potrebno zaradi dramatičnosti njihove situacije. »Pri tem poslanstvu moramo sodelovati vsi, vanj moramo usmerjati vse svoje moči, saj je to kar najbolj potrebno današnjim ljudem . . . : da svetu razodevamo Kristusa in pomagamo slehernemu človeku, da v njem odkrije sebe; vsem današnjim ljudem moramo hiteti na pomoč, bratom in sestram, ljudstvom in narodom ter vsemu človeškemu rodu, državam, ki so v razvoju, in tistim, ki žive v obilju, skratka vsem, da bi spoznali ‚nedoumljivo Kristusovo bogastvo‘ (Ef 3,8), ki je vsakemu človeku na voljo in vsem povzroča dobro« (11).

Pri uresničevanju svojega poslanstva kristjani ne bi smeli pozabiti na psihološko dejstvo, ki ga papež bistro izraža: »In če se zdi, da to poslanstvo zadeva na večje zavračanje kot kdajkoli prej, potem to dejstvo samo dokazuje, da je danes še bolj potrebno in ga ljudje pričakujejo bolj kot doslej. Tu posredno naletimo na tisto skrivnost božjega načrta, ki je združil odrešenje in milost s križem. Kristus kajpada ni zaman rekel: ‚Nebeško kraljestvo silo trpi in silni ga osvajajo‘ (Mt 11,12)« (11).

3. Papež se ponovno vrača k nauku, da *mora Cerkev s svojim poslanstvom skrbeti tudi za časno dobro ljudi*, posebno za t. i. skupno blaginjo, ter zavrača mišljenje, da je področje cerkvenega poslanstva omejeno s cerkvijo in zakristijo.

Na poti odrešenja »ne more Cerkve nihče ustaviti. To zahteva človekov časni in večni blagor. Zaradi Kristusa in njegove skrivnosti, iz katere izhaja tudi njeno lastno poslanstvo, Cerkev ne more ostati neobčutljiva za vse tisto, kar služi resničnemu dobremu človeka, prav tako pa ne sme biti brezbrizna za ono, kar njegovemu dobremu škoduje« (13). Pač pa sodi, razsvetljena z eshatološko vero, da »njena skrb za človeka in njegovo človečnost, za prihodnjo človekovo usodo na zemlji in torej tudi za potek vsega razvoja in napredka, nujno spada k njeni službi ter da je neločljivo z njo združena« (15). Ko se namreč »Cerkev, kolikor je telo, organizem in družbena skupnost, ukvarja s človekom, z njegovimi resničnimi problemi, z njegovim

napredkom in z njegovimi padci, prejema iste božje pobude, isto razsvetljenje in isto moč, ki izhaja iz križanega in od mrtvih vstalega Kristusa« (18). Kaj je vsebina tega prejemanja in kako Cerkev v praksi z njo služi človeku in družbi, bo pokazal zadnji del te razprave.

Okrožnica navaja razne sadove cerkvenega poslanstva za časno dobro ljudi, ki pričajo vsakomur, da si Cerkev more in mora prizadevati tudi za to dobro. Omenili bomo pomembnejše.

V Cerkvi »je dostojanstvo človeške osebe postalo tako rekoč del označila«, saj Cerkev ravna pri svojem poslanstvu skladno s tem dostojanstvom. »Zdi se, da to duhovno razpoloženje ustreza posebnim potrebam naše dobe.« Prav tako je Cerkev izrazita »varuhinja svobode«, ki je »pogoj in temelj resničnega človekovega dostojanstva«, in s tem »res služi človeškemu rodu«; kar je važno zlasti danes, ko »različni sistemi in posamezni ljudje« napačno pojmujejo svobodo in jo nepravilno oznanjajo (12; prim. 21 in 10).

Cerkev je odločna branilka človekovih pravic pred državnimi totalitarizmi, s čimer tudi skrbi za mir v svetu (17).

Cerkev je potem vedno učila, da je treba delati za skupno blaginjo, in je tako vzgajala dobre državljane. Nadalje je vedno učila, da je poglavitna dolžnost javnih oblasti skrb za skupno dobro« (17).

Cerkev more služiti vsakemu človeku, »ker ni povezana z nobeno družbeno ureditvijo« in »je hkrati znamenje in zaščita presežnega značaja človeške osebe« (CS 75,2)« (13).

4. Glede na svoj notranji položaj je Cerkev danes sposobnejša za svoje poslanstvo, kot je bila včeraj. Ta optimizem podpira papež s številnimi primeri.

» V luči in ob podpori Svetega Duha ima Cerkev vedno globljo zavest o svoji božji skrivnosti, o svojem človeškem poslanstvu in tudi o vseh svojih slabostih« (3; prim. 7,11).

Cerkev danes »gotovo ni brez težav in notranjih sporov. Hkrati pa je notranje bolj utrjena pred pretirano samokritičnostjo; zato se more reči, da je bolj kritična do različnih nepremišljenih kritik, bolj odporna proti mnogim novotarijam, bolj zrela v razločevanju duhov, bolj sposobna prinašati iz svojega neminljivega zaklada ‚novo in staro‘ (Mt 13,52), bolj osredotočena k lastni skrivnosti in zaradi vsega tega pripravnejša za nalogo, da odrešuje vse« (4).

Drugi vatikanski koncil in veliki predniki sedanjega papeža so sprožili »nov zagon v življenju Cerkve, ki je močnejši kot pojavi dvoma, razkroja in krize«. Ta zagon vidi papež v tem, da je »Cerkev kljub drugačnemu videzu bolj zedinjena v občestvu apostolata«, vidi v raznih »zbornih ustanovah«, od škofovske sinode do duhovniških svetov in apostolskih organizacij laikov, opaža dalje v obnovi na raznih področjih cerkvenega življenja, v sodelovanju in soodgovornosti duhovnikov in laikov itd. (5).

Delo za zedinjenje kristjanov je napredovalo in Cerkev se je zblížala tudi s predstavniki nekrščanskih ver (6), odprla pa se je tudi dialogu z vsemi ljudmi dobre volje (prim. 4).

č) Posebna sposobnost Cerkve za odreševanje današnjega človeka

Iz posebne narave Cerkve, iz njenega kristusovstva, izvirajo posebne sposobnosti. Te pa se nujno izražajo v delovanju Cerkve — po splošno veljavnem načelu ‚agere sequitur esse‘ (kakršna bit — takšna dejavnost). Okrožnica RH pojmuje specifično delovanje Cerkve kot služenje današnjim ljudem.

1. Osnovna sposobnost Cerkve je *dajanje Kristusa* — »človekovega Odrešenika«: Po poslanstvu Cerkve more človek »tako rekoč z vsem, kar je, stopiti vanj«, more »si prisvojiti in sprejeti vso resnico učlovečenja in odrešenja, da spet najde sebe« (10).

Vsa Cerkev je usposobljena in vsak posamezni kristjan je usposobljen za služenje ljudem »po Kristusovem zgledu«. »V Cerkvi kot skupnosti božjega ljudstva, ki jo vodi Sv. Duh, ima namreč ‚vsak svoj dar‘ (1 Kor 7,7) . . . Čeprav je ta ‚dar‘ osebni poklic in oblika, v kateri je ‚kdo deležen odrešenijskega delovanja Cerkve, vendar obenem služi tudi drugim.« Cerkev »je tu zaradi ljudi v tem smislu, da po Kristusovem zgledu (prim. C 36) in s pomočjo milosti, ki nam jo je on pridobil, lahko pridemo do ‚kraljevanja‘, to je vsak do svoje zrele človečnosti« (21).

Današnja doba »je zelo željna Duha, ker hrepeni po pravičnosti, miru in ljubezni, dobroti, srčnosti, vestnosti in po človeškem dostojanstvu.« Cerkev pa je »združena s Kristusovim Duhom« in ga neprestano prejema ter daje: »Tako se na ljudeh razodeva moč Duha (prim. Rimlj 15,13), darovi Duha (prim. Iz 11,2 sl.), sadovi Duha (prim. Gal 5,22—23)« (19; prim. 20).

»Duhovne stvari«, ki jih Cerkev v moči Svetega Duha posreduje svetu, so zlasti ljubezen (prim. 18), resnica (prim. 19) in notranja svoboda (prim. 21). »Neredki, ki žive zunaj vidne Cerkve, izjavljajo, da so nujno potrebne duhovne stvari« (18).

2. »Nedoumljivo Kristusovo bogastvo« (1f 3,8), ki ga okrožnica dvakrat omenja kot vsebino cerkvenega poslanstva (prim. 10,11), daje Cerkev ljudem praktično zlasti z *oznanjevanjem evangelija in s prerajanjem z zakramenti*.

Cerkev oznanja »veselo sporočilo«, ker oznanja »božjo resnico«. Z evangelijem pomaga ljudem, da »zorijo v ljubezni in pravičnosti« (19), po njem prihajajo »do popolne zavesti svojega dostojanstva in vzvišenosti, do zavesti presežne vrednosti svoje človečnosti in do smisla svojega bivanja« (11; prim. 10), prav tako pa do »gotovosti vere, ki neopazno in skrivnostno

nenehno oživlja vsa področja pristne človečnosti«. Oznanjevanje evangelija opravičuje poslanstvo Cerkve v svetu, tudi in morda še bolj ‚v sedanjem svetu‘« (10).

Kristus je podelil Cerkvi posebno moč, »ki jo je izrazil in strnil v obliki zakramentov, zlasti evharistije«. Evharistija je »vir nadnaravne moči za Cerkev«. Iz nje prejema vsak kristjan neprestano »zveličavno moč odrešenja«, »novo življenje«, Kristusa, da tako posvečuje sebe in odrešuje svet. Poleg evharistije okrožnica močno naglašá pomen zakramenta pokore za spreobrnjenje ljudi. Po tem zakramentu se kaže skrivnost odrešenja kot »nekaj resničnega in oživljajočega; to je tudi skladno z notranjo človekovo resničnostjo, z njegovo zavestjo krivde in z željami človekove vesti . . . Zakrament pokore je res sredstvo, ki človeka nasiti s tisto pravičnostjo, ki izhaja iz Odrešenika« (20).

Poseben dar Cerkve ljudem je tudi Odrešenikova mati. »Ljubezen večnega Očeta, ki se je v zgodovini razodela po Sinu . . ., prihaja do nas po tej materi; tako je laže razumljiva in dostopna vsakemu človeku«. Po Marijini materinski navzočnosti Cerkev, »ki je zakoreninjena na najrazličnejših življenjskih področjih vsega današnjega človeštva, tako rekoč okuša, da je povezana s človekom, s slehernim človekom, da je njegova Cerkev, Cerkev božjega ljudstva«. Marija nas najbolj ume »vpeljati v božjo in človeško razsežnost« odrešenja (22).

3. Če primerjamo tisto, kar okrožnica ugotavlja, da današnji ljudje najbolj potrebujejo, in kar smo nanizali v prvem delu razprave, z onim, kar Cerkev more dati ljudem iz svojega kristusovstva in kar smo ravnokar navajali, potem zagledamo skoraj nekakšno simetrijo med potrebami človeka in sveta na eni ter zadostitvami teh potreb, ki prihajajo ali morejo priti samo od Cerkve, na drugi strani. Po svoji naravi je Cerkev usposobljena za to poslanstvo. Papež jo hoče zanj tudi akcijsko čimbolj pripraviti. Zato je v okrožnici veliko *nagibov, zahtev in pozivov* za to, da bi kristjani delali za osvobajanje današnjega človeka in sveta z močjo Kristusovega odrešenja (prim. 3—5, 7,10—22).

Splošni poziv, ki vključuje vse posamezne, je naslednji: »V teh težkih časih za Cerkev in človeštvo, ki zahtevajo zavest odgovornosti, prav posebej čutimo, da se moramo obračati h Kristusu, ki je v moči odrešenjske skrivnosti gospodar Cerkve in gospodar človeške zgodovine« (22; prim. 18).

Presenetljivo odločno poudarja papež delovanje kristjanov v zavesti krščanske poklicanosti ter odgovornosti in v moči milosti, ki jo vsak kristjan prejema za svoje specifično poslanstvo v kakšnem prostoru in času. »Vsaka pobuda«, uči papež, »le toliko koristi za resnično obnovo Cerkve in samo toliko pomaga, da se širi pristna ‚Luč, ki je Kristus‘ (prim. C 1), kolikor korenini v ustrezni zavesti tako poklicanosti kakor odgovornosti za tisto posebno, edinstveno in neponovljivo milost, po kateri vsak kristjan

v občestvu božjega ljudstva gradi Kristusovo telo. To načelo je glavno pravilo vsega krščanskega življenja in delovanja, apostolskega in pastoralnega, osebnega in družbenega življenja; treba ga je uporabljati ob upoštevanju pravega razmerja za vse ljudi in za vsakega posebej.« Tega načela se mora držati »papež nič manj kot vsak škof«, potem »duhovniki, redovniki in redovnice. Po njem morajo uravnavati svoje življenje zakonci in starši, možje in žene raznih stanov ter poklicev, tisti, ki v družbi opravljajo najvišje službe, prav tako pa oni, ki vršijo najpreprostejša opravila. Ravno to je načelo tiste ‚kraljevske službe‘, ki nam po Kristusovem zgledu posamično nalaga dolžnost, da vsak zahteva od sebe prav tisto, k čemur je bil poklican in poimensko pridružen, da bi se s pomočjo božje milosti mogel krepko odzivati lastni poklicanosti« (21). S tem naukom okrožnica nudi eno glavnih prvin svoje osnovne misli. Spominja nas, da imamo kristjani pri svojem delovanju nekaj več kot samo naravne moči, da imamo Kristusovo milost ‚ad hoc‘. Gre za nauk, ki je premalo v naši krščanski zavesti in premalo priganja našo odrešenjsko odgovornost.

Okrožnica dodatno naglašja, da zvesto opravljanje ‚kraljevske službe‘, to je delovanje v zavesti krščanskega poslanstva in odgovornosti ter iz odrešenjske milosti ‚hic et nunc‘ in po Kristusovem zgledu ne gradi samo Cerkve, ampak »hkrati« močno vpliva »na življenje bližnjega in vse družbe« (22) ter ohranja »v vsakem človeku dinamično vez odrešenjske skrivnosti« (22).

Zaradi narave svojega poslanstva, istega namena podeljene jim milosti in zaradi učinkovitosti odrešenjskega delovanja morajo biti kristjani posebno danes med seboj povezani in edini. »Treba je torej, da se vsi, ki hodimo za Kristusom, zberemo in združimo okoli njega . . . Moremo in moramo doseči ter pred svetom izpričati svoje združenje: ko oznanjamo Kristusovo skrivnost, ko jasno kažemo na božjo in človeško razsežnost odrešenja in ko se z neutrudljivo vztrajnostjo borimo za tisto dostojanstvo, ki ga je vsak človek dosegel in ga stalno more osvajati v Kristusu« (11). To velja za vse kristjane, posebej pa za katoličane. Posebno pomembna je pri katoličanih »temeljna edinost glede podajanja verskega in nramnega nauka«, saj »ta edinost v preroški službi s Kristusom oblikuje v temeljnih potezah življenje vse Cerkve«. K tej edinosti papež najbolj poziva teologe in pastirje Cerkve (19).

S svojo zahtevo po edinosti in povezavi noče okrožnica katoličanov in katoliških skupnosti uniformirati. Poslanstvu Cerkve kar najbolj koristi in pravo edinost Cerkve utrjuje, če kristjani svoje osebne in posebne ‚darove‘ izkoriščajo, kajpada za odreševanje s Kristusom. Posamezniki, nacionalne škofovske konference, metropolije, posamezne škofije itd. morajo delovati »s polno zavestjo svoje identitete in lastnega značaja v vesoljni edinosti Cerkve« (5; prim. 21).

Če so kristjani apostolsko in misijonarsko edini, se morejo in »morajo približati veličastni dediščini človeškega duha, ki se je izrazila v vseh religijah . . . , približati vsem kulturam, vsem ideologijam, vsem ljudem dobre volje« (12). O tolikih nevarnostih za današnjega človeka »mora Cerkev govoriti in neprenehoma razpravljati z vsemi ljudmi dobre volje« (16; prim. 11). K »odrešenjskemu dialogu« okrožnica zelo nagiba katoličane (4). Ta dialog je treba zlasti razvijati v okviru ekumenske dejavnosti s kristjani ostalih krščanskih Cerkev (prim. 6) in tudi »s predstavniki nekrščanskih religij«. »Plemenito je, če smo pripravljeni razumeti vsakega človeka, preiskovati vsak sistem, da bi pritrčili vsemu, kar je pravilno« (6).

Odrešenjsko poslanstvo bodo mogli katoličani učinkoviteje izvrševati, če bodo poznali dejansko stanje današnjega človeka. Ker »je človek pot Cerkve, pot njenega vsakdanjega življenja in skušnje, njenega poslanstva in dela, se mora vsa današnja Cerkev nenehno zavedati, v kakšnih razmerah človek živi« (14).

Neprestano povezanost s Kristusom in živahno delovanje odrešenjskih darov bo uresničevala vztrajna molitev: »Ne čutimo le potrebo, temveč pravo nujno dolžnost, da vsa Cerkev bolj vneto in vsak dan več moli.« Samo molitev lahko doseže, da bo Cerkev prav izvršila svoje poslanstvo v današnjem svetu (22).

Našteli smo le tiste nagibe, zahteve in pozive, ki nekoliko izražajo osnovno misel okrožnice.

Sklep

1. Po analizi okrožnice RK pridemo do naslednje *sinteze njenih glavnih misli*: Današnji človek je v bivanjski ogroženosti in na poti razčlovečenja takó, kot ni bil še nikoli. To dramatično stanje je posledica moralnega nereda in pomanjkanja pristinih človeških vrednot v današnjem svetu. Kristus je človekov odrešenik: osvobaja ga moralnega nereda in mu daje vrednote, s katerimi more doseči svojo polno človečnost. S tem ga osvobaja tudi zla na tem svetu in omogoča človeka vredno osebno in družbeno življenje. To osvobajanje in to omogočanje se zgodovinsko dogaja po Kristusovi Cerkvi. V Cerkvi je Kristusovo življenje in odrešenje, ki se po služenju — po ‚kraljevski službi‘ — vseh njenih članov daje vsem ljudem. S svojimi odrešenjskimi sposobnostmi in sredstvi, s kristusovsko posebnostjo; zato Cerkev more in mora najučinkoviteje pomagati današnjemu človeku, ga osvobajati zla in mu posredovati pristne človeške vrednote.

Našo sintezo precej potrjuje tale papeževa izjava: »Ko torej na začetku novega pontifikata obračamo svoje misli in svoje srce k človekovemu Odrešeniku, želimo s tem stopiti in prodreti v notranji tok življenja Cerkve.

Če Cerkev živi lastno življenje, ga živi zato, ker ga zajema iz Kristusa, ki želi le to, da bi imeli življenje in bi ga imeli v izobilju (prim. Jan 10,10). Ta polnost življenja, ki je v njem, je namenjena tudi človeku v korist« (22).

Na podlagi analize in gornje sinteze okrožnice moremo zanesljivo trditi, da je njena osnovna ideja tale: *S kristusovstvom, ki je njena posebnost, je Cerkev usposobljena, poklicana in današnjemu človeku nujno potrebna, da ga osvobaja tudi od tostranskega zla in ga počlovečuje.*

Našo trditev glede osnovne ideje okrožnice RH podpira tudi to, da je Janez Pavel II. isto idejo bolj ali manj očitno izrazil tudi v nekaterih svojih drugih pomembnih dokumentih in govorih, npr. v božični poslanici svetu, v govoru škofom na konferenci v Puebli, v pismu duhovnikom za veliki četrtek. V govoru v Puebli npr. pravi: »Iz te vere v Kristusa, iz krila Cerkve prejemamo sposobnost, da služimo človeku in našim ljudstvom, da z evangelijem prepajamo njihovo kulturo, da spreminjamo srca in dajemo sistemom in strukturam človečnost« (čl. 5).⁸

2. Po našem mnenju je osnovna ideja okrožnice RH *obenem program v malem za pontifikat sedanjega papeža*. Neprestano papeževo vračanje po raznih miselnih zvezah k tej ideji in ponavljanje te ideje v raznih formulacijah tudi v drugih njegovih govorih in dokumentih dovolj potrjujejo naše mnenje. Papež pa tudi v okrožnici zgovorno pove, da v njej nakazuje svoj program: »Čeprav bodo pota, ki je nanja opozoril koncil našega stoletja in nam jih je v svojih prvih okrožnicah pokazal pokojni papež Pavel VI., še dolgo ostala obvezna, se vendar upravičeno sprašujemo, ko stopamo v ta novi čas: Kako naj gremo naprej? Kaj naj storimo, da se bomo v novem adventu Cerkve, povezanem z iztekanjem drugega tisočletja, približali tistemu, ki ga sveto pismo imenuje ‚Očeta na veke‘ (Iz 9,6)?« (7). Jasno in samozavestno je s tem Janez Pavel II. izjavil, da ima čas, ki stoji pred nami, tudi čas svojega pontifikata, za »novi advent Cerkve« in je treba ustrezno temu adventu tudi oblikovati novi program Cerkve. Pri tem programu bo papež kajpada uporabljal »bogato dediščino zadnjih pontifikatov« in 2. vatikanskega koncila (3), vendar le kot »prag«, s katerega se bo oziral v prihodnost in odkoder bo »v poslušnosti Duhu« tudi »šel prihodnosti naproti« (2). Nobeden zadnjih papežev ni tako nedvoumno napovedal svoje poti svojega pontifikata kot papež Wojtyła.

S svojo osnovno, sintetično idejo okrožnica dovolj vidno zakoličuje pot, po kateri hoče Janez Pavel II. voditi Cerkev s svojim programom. Ne bomo veliko tvegali, ko napovedujemo nekatere točke njegovega programa.

Cerkev Janeza XXIII. in Pavla VI. je imela za svoj program najprej ‚aggiornamento‘ cerkvenega nauka in cerkvenih struktur, Cerkev sedanjega papeža pa bo imela za prvo točko svojega programa *posedanjenje in dinami-*

⁸ Cerkveni dokumenti, št. 1, Ljubljana 1979, str. 4.

zacija zavesti svojega odrešenjskega poslanstva. Analiza nam je pokazala, da gre za zavest o kristusovski naravi Cerkve, dalje o tem, da Cerkev razpolaga s Kristusovim odrešenjem, ki je današjim ljudem nujno potrebno za njihovo človečnost, potem zavest, da je sleherni kristjan poklican v odrešenjsko službo in ima zanjo posebno milost, zavest odgovornosti kristjanov za odrešenjsko milost in za usodo sedanjega človeka itd. Sodimo, da bo Cerkev Janeza Pavla II. ob grozeči potemnitvi življenjskega obzorja, ki jo je povzročil sekularizem, tudi iznajdljivo zbujala zavest o svojem odrešenjskem poslanstvu v današnjem svetu pri nekristjanih, ki so dobre volje. Obnovljena odrešenjska zavest katoličanov bi potem morala povzročiti ponehanje masohističnega samokriticizma v Cerkvi, njihovega prevelikega bratenja z marksističnim mesijanizmom, njihove predkoncilske otrdelosti ali pokoncilske samovoljnosti itd., ki so se jim v zadnjem času nekateri le preveč vdajali.

Kdor pazljivo analizira govorjenje okrožnice o krščanski odrešenjski zavesti, npr. njen pogostni izraz ‚zavest Cerkve‘ in poudarek, ki ga ta izraz dobiva s kontekstom, tisti hitro ugotovi, da je namen okrožnice z raplamtevanjem te zavesti najprej *integracija Cerkve*, to je miselnostno in delovansko povezovanje katoličanov in kristjanov med seboj za odrešenjsko poslanstvo. To točko programa Janeza Pavla II. nakazujejo potem številne prvine njegove okrožnice: pogosti pozivi k odrešenjski akciji, naslovljeni na razne stanove v Cerkvi, naglašanje ‚kraljevske‘ in ‚preroške službe‘, npr. katehetske, potem številni nagibi za zvestobo krščanskemu poklicu in za edinost med kristjani, večinoma posredna, toda ostra kritika sekularnih družbenih ideologij in sistemov (ki prej povzročajo kot preprečujejo dramo in razčlovečenje človeka), nato oznanilo o ‚novem adventu Cerkve‘ itd., predvsem pa radikalna kristološka eklesiologija in kristološka utemeljitev osvobajanja današnjega človeka.

»Še bolj« kot v preteklosti se bo današnja Cerkev usmerjala »k Jezusu Kristusu in odrešenjski skrivnosti« (18). »H Kristusu Odrešeniku« je nekakšen refren okrožnice RH, ki stoji — v raznih oblikah — na njenem začetku in koncu ter se ponavlja ob vseh njenih pomembnejših izvajanjih (prim. 1—2, 7—11, 13—14, 18—22). Kristus in njegovo odrešenje nista v okrožnici samo utemeljitev in vir krščanske zavesti, integritete Cerkve in cerkvene odrešenjske dejavnosti, pač pa končno tisto največje in najpotrebnejše, kar Cerkev more in mora dati ljudem in posebej današnjemu človeku; samo ona v polnosti in nihče drug. S svojo okrožnico novi papež krepko *osredotočuje Cerkev na Jezusa Kristusa in na njegovo odrešenje, torej na tisto, kar je Cerkvi najbolj posebna*. Kdo bi mogel dvomiti, da ne bo to delal ves čas svojega pontifikata in bo kristocentrizem osrednja točka njegovega programa? Smemo sklepati, da bo to osredotočevanje nagibalo Cerkev bolj k razkrivanju njenih božjih, odrešenjskih, človeških vrednot

kot k opozarjanju na nevarnosti zanje, da ji bo dajalo gotovost glede nje-nega poslanstva v današnjem kompliciranem svetu ter jo varovalo hamle-tovstva in omahovanja v današnjem sekulariziranem in hitro se spreminja-jočem svetu, da bo vlivalo njenemu delovanju življenjskost, saj je Kristus »življenje« (Jan 14,6), ter jo tako delalo verovno pred današnjimi ljudmi, da jo bo reševalo skušnjave raznovrstnega oblastništva »tega sveta« (prim. Jan 18,36) pa jo zorilo za ljubeče služenje ljudem itd. Cerkev sedanjega papeža se bo imela posebno za poklicano, da s kristusovstvom omogoča nrvnost v današnjem svetu.

Teološka kristocentričnost današnjega papeževanja je samo sredstvo za kristocentrično življenje kristjanov in za kristocentrično odrešensko dejavnost Cerkve. Okrožnica RH neprestano usmerja k temu življenju in k tej dejavnosti: v dramatičnem stanju današnjega sveta je treba iskati rešitve pri Kristusu, poslušnost Kristusovemu Duhu pomeni »zavrnitev vseh ma-terializmov našega časa« in »nenasitnih poželenj človeškega srca« (18), oznanjevanje Kristusove resnice zori ljudi v ljubezni pravičnosti, njegovi zakramenti očiščujejo človeka krivice in ga krepijo za odreševanje sedanjega sveta, ljudem moramo služiti po Kristusovem zgledu ter prenavljati druž-bena mišljenja in družbene strukture s Kristusovo milostjo itd. Seveda, Cerkev je bila vedno bolj ali manj kristocentrično usmerjena tako v svoji teoriji kot v praksi. Toda kristocentričen obravnavane okrožnice ima po-sebnost. Gre mu za to, da bi — kot nam je dokazala analiza — človek »mogel najti sebe« v tem življenju, gre mu *najprej za rešitev in človeško polnost sedanjega določenega človeka*, končno pa seveda za človekovo večno odrešenje. Poudarjanje in uresničevanje »človeške razsežnosti od-rešenja« moramo imeti za eno od postavk programa Janeza Pavla II. Z njo papež prihaja o pravem času. Razne antropološke vede vedno bolj ugotav-ljajo rastočo potrebo današnjih ljudi po celostnem odreševanju njihove zemeljske eksistence; neki mesijanizem, ki si v moči svoje materialistične vere prizadeva za odpravo odtujitve, nastale zaradi odvzemanja sadov člo-vekovega dela, je premalo. Menimo, da je novi papež zaslutil veliko od-rešensko sposobnost Cerkve na koncu 2. tisočletja in prav zato govori o »novem adventu Cerkve« (7; prim. 1).

Med dejavnostmi, ki jih bo Cerkvi »novega adventa« narekovala »člo-veška razsežnost odrešenja«, bo zlasti v okviru družbenega življenja *delo za človekove pravice*. Ne samo to, da so te pravice v mnogih današnjih državah bolj mrtva črka kot živa resničnost, pač pa tudi njena teologija o Kristu-sovem združenju z vsakim človekom po odrešenju (iz česar izhaja človekovo dostojanstvo) ter njen nauk o svobodi (v katerem odseva misel poljskih filozofov prejšnjega stoletja, po kateri človekove pravice temelje na krščan-ski svobodi) navajajo okrožnico k obsežnemu in odločnemu zavzemanju za

te pravice. Okrožnica napoveduje, da se bo jutrišnja Cerkev krepko zavzemala za človekove pravice in bo s tem skušala vplivati na družbeno, politično, gospodarsko in kulturno ureditev sveta, bolj s tem kot s kakšnimi modeli za to ureditev, kakršnih nemalo najdemo v socialnih okrožnicah zadnjih papežev, npr. v ‚Quadragesimo anno‘ Pija XI., v ‚Mater et Magistra‘ Janeza XXIII. in v ‚Populorum progressio‘ Pavla VI. V luči »človeške razsežnosti odrešenja« in z zavzemanjem za človekove pravice bo Cerkev Janeza Pavla II. poglobljala in razširjala svojo duhovno, moralno in kritično funkcijo v današnji družbi. Naj v zvezi s tem spomnimo na kristološko in soteriološko utemeljitev cerkvenega socialnega nauka v okrožnici RH, kar je ena njenih nemajhnih posebnosti, saj so dosedanji papeži utemeljevali ta nauk predvsem z naravnim moralnim zakonom.

Kdor pozna zgodovino Cerkve, ve, da so porast odrešenjske zavesti pri kristjanih, koncentracija na njeno posebnost, na kristusovstvo, in zavzemanje za človekovo dostojanstvo odpirali Cerkev svetu in ljudem. Isto se ponavlja v okrožnici RH. Ta nagiba Cerkev *k dialogu z vsemi ljudmi dobre volje*, z vsemi religijami, družbenimi sistemi in kulturami ter tako kaže na naslednjo točko programa Janeza Pavla II. Kakor se je Kristus »s svojim učlovečenjem nekako združil z vsakim človekom« (8), tako mora tudi Cerkev iskati to povezanost vsaj z dialogom. S to odrešenjsko logiko sedanjih papežev najbolj utemeljuje dialog z vsemi ljudmi.

Okrožnica RH je napisana z izredno človeško bližino, z izžarevajočo ljubeznijo do človeka in zaupanjem vanj, nalezljivo prepričujoče. Njena teologija o človeku kot »pravi poti Cerkve« skoraj preseneča. Okrožnica nas spodbuja »h Kristusu«, potem pa s Kristusom takoj k človeku. Pontifikat Janeza Pavla II. *bo zbujal v Cerkvi človekoljubnost — karizmatično človekoljubnost*. To potrjujejo tudi odnosi novega papeža do ljudi, kakršne je npr. izpričal na svojem potovanju po Mehiki in Poljski. Ta človekoljubnost pa dalje nakazuje, da bo Cerkev prihodnjih let iskala svojo moč bolj v ljudeh kot v institucijah, da bo manj teologizirala in več pastirovala, da bo moralne norme bolj razlagala v duhu Gospodovega načela »sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2,27), ne da bi pri tem bistvo moralnih norm omajala (moralni red kot ‚conditio sine qua non‘ za počlovečenje in ureditev družbe je v okrožnici močno postavljen v ospredje), dalje bo ta Cerkev izzivala ljudske izraze vernosti itd.

3. Janez Pavel II. je z okrožnico RH napovedal »novi advent Cerkve«. V njej trasira tudi pot k temu adventu. In kliče k delu zanj vse katoličane. Ta klic bi smeli povzeti takóle: Vsi katoličani se zedinimo v službo današnjemu človeku s svojevrstnostjo Cerkve — z njenim kristusovstvom.

»Novi advent« bo sledil le po delu *vse Cerkve*, le po delu *s Kristusovo močjo*.

Povzetek: Štefan Steiner, Osnovna ideja okrožnice Redemptor hominis

Katera je osnovna misel prve okrožnice Janeza Pavla II. „Redemptor hominis“? Kakšen program novega papeža nakazuje ta okrožnica? Avtor tvega ti dve vprašanji, čeprav se na prvi pogled zdi, da je predmet enciklike precej heterogen.

Analiza okrožnice vodi k naslednji osnovni misli, ki je obenem tudi glavni nauk okrožnice. S kristusovstvom, ki je njena svojskost, je Cerkev usposobljena, poklicana in današnjemu človeku nujno potrebna za to, da ga osvobaja od tostranskega zla in mu pomaga k človeški polnosti.

Okrožnica dovoljuje sklepanje, da bo Cerkev Janeza Pavla II. skušala uresničiti predvsem naslednje — kot svoj „*proprium*“: dinamizacijo zavesti odrešenjskega poslanstva, integracijo Cerkve za to poslanstvo, osredotočenje svojih udov na odreševanje današnjega sveta s cerkveno svojskostjo, s kristusovstvom, poudarjanje »človeške razsežnosti odrešenja«, uveljavljanje človekovih pravic, dialog z vsemi ljudmi dobre volje, človeško bližino do konkretnega človeka.

Zusammenfassung: Štefan Steiner, Der Grundgedanke der Enzyklik Redemptor hominis

Was ist der Grundgedanke der ersten Enzyklik Johannes Paulus' II? Was für ein Programm wird mit ihr angekündigt? Der Verfasser wagt diese zwei Fragen aufzustellen, obgleich es auf den ersten Blick scheint, das Thema der Enzyklik sei ziemlich heterogen.

Aus der Analyse der Enzyklik ergibt sich folgender Grundgedanke, in dem wir auch die Hauptlehre der Enzyklik sehen können: Durch das Christussein — das ist ihre Eigentlichkeit — ist die Kirche befähigt, berufen und dem heutigen Menschen absolut notwendig, um ihn vom diesseitigen Übel zu befreien und ihm zur menschlichen Fülle zu verhelfen.

Die Enzyklik lässt die Folgerung zu, dass die Kirche Johannes Paulus' II. vor allem folgendes — als ihr *Proprium* — zu verwirklichen versuchen wird: das Bewusstsein der Erlösungssendung zu dynamisieren, die Kirche für diese Sendung zu integrieren und in den Mittelpunkt der Bemühungen ihrer Mitglieder für das Heil der heutigen Welt folgendes zu stellen: die kirchliche Eigentlichkeit, das Christus-sein, die Betonung der menschlichen Dimension des Heils, das „Zur-Geltung-bringen“ der menschlichen Rechte, den Dialog mit allen Leuten guten Willens und menschliche Nähe zum konkreten Menschen.

Résumé: Štefan Steiner, L'idée centrale de l'encyclique Redemptor hominis

Quelle est l'idée centrale de l'encyclique Redemptor hominis de Jean-Paul II? Quel programme d'action y décèle-t-on? L'auteur risque ces questions, malgré le contenu de l'encyclique, à première vue hétérogène. L'analyse de l'encyclique nous conduit à l'assertion fondamentale qui est en même temps son enseignement central: ayant le Christ — c'est là sa spécificité — elle est appelée à libérer l'homme d'aujourd'hui du mal, l'aidant dans la voie de l'accomplissement humain. Il est permis de penser que l'Église de Jean-Paul II tendra avec force à la réalisation de sa mission propre: l'éveil, dans la conscience des chrétiens, de la mission salvifique de l'Église, son intégration en vue de la mission, la sensibilisation de ses membres pour porter au monde le Christ, l'accent mis sur la »dimension humaine du salut«, la défense des droits de l'homme, le dialogue avec tous les hommes de bonne volonté, la proximité à l'homme concret.

Človeška narava—kočljivo vprašanje filozofske antropologije

Spoznati sam sebe, doumeti svoj izvor, zagledati cilj ter zavzeti pravo in ustrezno mesto med drugimi bitji, živimi in neživimi, s katerimi je naseljena naša Zemlja in končno vse veselje, je takó staro prizadevanje, kot je stara človeška misel. Človek je del narave, vendar pa se zaveda, da ni samo to. V njem se oglašá narava, a ne samo ona. Človek jo presega, a se k njej pogosto tudi vrača.

Kaj je to — narava?

Izraz »narava« na splošno je v zgodovini človeške misli zajel zelo raznovrstne pomene.¹ Veliki Lalandov filozofski slovar jih našteva kar enajst.² »Narava« lahko pomeni življenjsko počelo, bistvo, nagon ali nagnjenje, temperament ali splošni značaj ali pa sklop nujnosti in determinizmov, ki narekujejo delovanje kakega živega bitja. To so tako imenovani formalno-ontološki pomeni tega izraza, kjer gre za misel na bolj ali manj globoko zajet notranji ustroj kakega bitja. Od pojma bistva se tukaj pojem narave razlikuje po tem, da pri pojmu narave mislimo bolj na to, da ta notranji ustroj bitja vpliva tudi na njegovo delovanje.³ Zato navadno ne govorimo o naravi

¹ »Narava« je zelo dvoumen izraz, zato je za znanstveno uporabo velikokrat neprimeren. Navadno je treba še določiti, v kakšnem pomenu ga uporabljamo, kaj hočemo z njim izraziti. Pri vseh pomenih je navzoča misel na nekaj, kar je pred človekovo zavestno in svobodno dejavnostjo kot njen pogoj v obeh pomenih te besede: to, kar dejavnost omogoča, obenem pa tudi s tem določa in zato omejuje. Sodobna antropologija ne govori rada o človeški naravi, ker je to preveč nejasen pojem, nekateri pa sploh menijo, da se ga je treba izogibati (prim. A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie. Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf 1978, 226.

² Prim. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 10 1968, 667—673.

³ Dinamični vidik narave je nakazan že v izvoru grške besede *fýsis* (*fyesthai* — *fýo* = nastanem, rastem, poganjam) in latinske *natura* (*nasci* = rojevam se, rodim ali porajam se). Narava je *actus primus*, se pravi vodilo, smer, napotilo in program, obenem pa tudi gibalno ontološkega samouresničevanja, njegovo omogočujoče počelo

kamna, ampak o naravi delujočega živega bitja. Materialno-ontološki pomeni pojma narave pa se nanašajo na zunanji svet. Tako je narava lahko vse vesolje, lahko pa pomeni predvsem to, kar se v vesolju ali na zemlji zgodi brez sodelovanja človeka kot zavestnega, razumnega in svobodnega bitja. Tako govorimo o naravnih nesrečah ali naravnih zakonih. V vsakdanji govorici pa merimo v tem smislu z izrazom »narava« čisto preprosto na ves zunanji in vidni svet, ki je predmet človeškega spoznanja in delovanja.

Zelo zgodaj pa so v naravi začeli ljudje iskati obrambo pred soljudmi. Odtod pogosto povezovanje revolucionarnih ideologij z materializmom. Že grški sofisti so kot nasprotje nomosa, se pravi zakona, navad, civilizacije, javne morale in pravnega reda, postavljali naravo, *fýsis*. Ponovno so vrnitev k naravi začeli zahtevati v 18. stoletju (J.-J. Rousseau). Vrnitev k naravi je pomenila vrnitev k spontanosti nagonskega življenja, k čutnosti in uživanju. Podobno vrnitev k telesnosti in čutnosti in v tem smislu k nekakšni naravi je v preteklem stoletju zagovarjal L. Feuerbach.⁴ V našem času pa srečujemo poziv k naravnemu, se pravi od nasilnih in prisilnih ukrepov in načel naše civilizacije k nedotaknjenemu življenju pri tako imenovani »novi levici«, katere najbolj znani predstavnik je H. Marcuse⁵ ter je njen naturalizem najbolj očiten v geslu »seksualne revolucije«. »Vrnitev k naravi« zveni kot obljuba osvobojenja od zatiralskih oblik civilizacije, pri čemer bi naj imela tudi spontana in neobvladana čutnost zelo pomembno vlogo. Vendar

in apriorni zakon. V tem smislu lahko govorimo o naravi kot dinamičnem izhodišču samouresničevanja bitij. To je tako imenovana »natura naturans«. Narava pa je tudi sad in proizvod tega samouresničevanja, to, kar je s tem samouresničevanjem nastalo. To je potem »natura naturata«. Vendar pa so že od vsega začetka ta izraz uporabljali v najrazličnejših pomenih. Aristotel ga v svoji Metafiziki uporablja v kar šestih pomenih. Narava ali *fýsis* je: 1. rast kakega bitja, 2. začetek ali izhodišče te rasti, 3. notranje počelo te rasti, 4. snov ali tvar, iz katere je kakšno bitje, 5. bistvo spremenljivih bitij in 6. bistvo kot takšno, bistvo kakršnega koli bitja (prim. J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Rome 1962, 226).

⁴ »Človek se od živali razlikuje samo po tem, da je živ superlativ senzualizma, najbolj čutno in najbolj čuteče bitje sveta... Človek se ima za svojo eksistenco zahvaliti samo čutnosti« (L. Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, Werke IV, Frankfurt a. M. 1975, 188—189).

⁵ Po Marcuseju je treba naravo osvoboditi, medtem ko jo sedaj z našo tehnologijo samo zlorablamo in delamo nad njo nasilje. Tarča Marcusejeve kritike so oblastniške in zatiralne strukture sodobne tehnološke družbe. Ta sloni na moči. Da bi osvobodili družbo in naravo, bi bilo treba kvalitativno in kvantitativno zmanjšati moč. »Vzpostavitev bivanjskega miru« zahteva takšno ustvarjalnost in proizvodnost, da bosta imeli izvor v bolj osebnih in spontanah vzgibih. Nasprotja moči in sle po moči so mir, svoboda in eros (prim. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris 1968, 289). V predgovoru k francoski izdaji pa pravi:

»Veliko bolj pomembno kot neposredni učinek je to, da odpor mladine proti 'družbi izobilja' poveže nagonski upor in politični upor«. Avtor poudarja, kako je zatiranje nagonov, predvsem pravega erosa, v sedanji družbi povezano z osnovami te družbe in v njeno korist. »Zadovoljitev nagonov v sistemu nesvobode pomaga, da se sistem ohranja« (nav. delo, 8—9).

pa vidi človek v naravi predvsem svoj antipod. Narava je predmet človekovega uveljavljanja in njegove dejavnosti, tisto, kar je in obstaja zunaj človeka ali pa v človeku samem, in sicer neodvisno od človekove svobodne in osebne dejavnosti, ali pa vsaj takó, kot da bi od te dejavnosti ne bilo več odvisno.⁶

Če vzamemo torej za izhodišče našega razmišljanja dejstvo, da narava največkrat pomeni to, kar ni narejeno, kar torej ni zgodovinska, kulturna danost, se nam odpreta dve možnosti: ali pojmujeemo razmerje med naravo in človekovo zavestno in svobodno dejavnostjo tako, da ima premoč narava, ali pa tako, da ima nad naravo premoč človek.

Narava kot sklop fizikalnih dejstev

Premoč narave so učili materialistični, biologistični in naturalistični nazori, ki se pojavljajo v zgodovini od začetka do današnjih dni. Njihova skupna poteza je nauk, da je objektivna, od človeške zavesti in svobode neodvisna narava edino počelo, vodilo, okvir in obzorje vsega dogajanja, tako da je človeška duhovnost samo njen odsev, zavest o svobodi in resnični samostojnosti in iniciativnosti pa samoprevara. Zato naturalizem zanika tudi svojevrstnost moralnega in duhovnega življenja in ima kulturo, civilizacijo in ves zgodovinski razvoj človeštva za golo in neposredno nadaljevanje naravnega, od človeka neodvisnega delovanja.

Ker je bila človeška misel vse do novega veka usmerjena kozmološko in kozmocentrično, se je spočetka rada nagibala k naturalističnemu preveličevanju narave. V starem veku prihaja ta misel do veljave v atomističnem, mehanističnem materializmu in stoicizmu. Tako pravi na primer stoik cesar Mark Avrelij: »Najsi so atomi, najsi narava, prvo načelo ti bodi: Jaz sem drobec veseljstva, ki mu vlada narava . . .« Ta povezanost z zunanjo naravo pa nato narekuje tudi določeno razmerje do notranje narave: »Pazi natanko, kaj zahteva od tebe narava, zakaj narava je tvoj edini gospodar! Delaj, kakor ti veli, in puščaj ji vso prostost, s pridržkom, da ne bo na škodo tvoji naravi kot živemu bitju. Zatem preudari, kaj zahteva narava od tebe kot živega bitja! Ustrezi ji v vsem, s pridržkom, da ne bo trpel škode umski del tvoje narave! Umsko pa je obenem to, kar je ustvarjeno za skupnost.«⁷ Kot je razvidno, posameznik kot oseba nima tukaj nobenih svojih pravic in nobene druge vloge, kot da slepo sledi naročilom narave.

Enako velja za vse oblike mehanističnega materializma, od antičnih atomistov, kot so bili Demokrit, Epikur in Lukrecij, pa do francoskih ma-

⁶ Prim. R. Spaemann, *Natur*, v: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Studienausgabe) 4, München 1973, 958.

⁷ *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*, Ljubljana 1971, 127—128.

terialistov 18. stoletja. Če je Julien Offray de la Mettrie dal svojemu najbolj znanemu delu naslov *L'homme machine* (1748), je s tem dovolj razločno nakazal svojo misel, da ni človek nič drugega kot sestav mehaničnih fizičnih procesov. Paul Holbach je to idejo izpeljal do konca in človeka uvrstil kot integralni del sestava vesoljne narave. V svoji znameniti knjigi *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770) zelo razločno pravi, da je človek samo del vesoljnega sistema narave in je njegovo moralno ravnanje samo posebna plat fizičnega naravnega dogajanja. Vse, kar se dogaja, je nujno, in to tako, da bi bilo načelno mogoče predvidevati vso zgodovino, vsa dejanja in celo vse besede, če bi le mogli dojeti zakone, po katerih deluje celota narave.⁸

Še v preteklem stoletju so takšno mehanistično razlago celotne človeške narave zagovarjali znani mehanistični materialisti Karl Vogt (1817—1895), Jacob Moleschott (1822—1893) in Ludwig Büchner (1824—1899). Za primer naj navedem znano in razvpito Vogtovo misel iz njegovih Fizioloških pisem: »Mislim, da bo vsak znanstvenik po sorazmerno doslednem razmišljanju prišel do stališča, da so vse tiste zmožnosti, ki jih zajamemo z imenom duševne dejavnosti, samo funkcije možganske substance, ali pa — da se tukaj izrazim dokaj grobo — da so misli v nekako takšnem razmerju do možgan, kot je žolč do jeter ali urin do ledvic. Misliti si kakšno dušo, ki uporablja možgane kot nekakšno sredstvo, s katerim lahko dela, kar se ji zljubi, je čisti nesmisel . . .«⁹

Kot je razvidno, gre v primeru takšne fizično-mehanistične zamisli celotnega človeka za trditev, da je človekova notranja narava pod oblastjo istih zakonov, ki vladajo nad zunanjo naravo in se dajo povzeti v matematično-fizikalne obrazce, funkcije. Zato lahko sem uvrstimo tudi vse energetično materialistične in kibernetične modele človeškega ravnanja, kolikor hočejo biti izključeni. V vsem tem sklopu mnenj je vedno navzoče staro vprašanje o razmerju med človeško dušo in telesom in se tukaj izoblikuje v vprašanje, ali je človek samo fizikalno-mehanično bitje ali ne.

Prva splošna in za nas zelo pomembna značilnost teh in podobnih mehanističnih pojmovanj človeške narave je to, da gledajo na človeka izrazito *nezgodovinsko*. Kot je fizika v bistvu vedno ista in njene zakonitosti vedno enake — menjajo se samo različne kombinacije —, tako bi po teh nazorih morala tudi človeška narava biti v svojem jedru vedno enaka. Zato ni čudno, če je poudarjeno zgodovinsko gledanje na človeka prišlo v določeno navzkrižje z zgolj mehanističnim materialističnim pojmovanjem človeške narave. Druga značilnost pa je opravičevanje materializma z ne-

⁸ Prim. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus I*, Frankfurt a. M. 1974, 386.

⁹ K. Vogt, *Physiologische Briefe* (12. Brief: Nervenkraft und Seelentätigkeit) v: D. Wittich (hrsg.), Vogt, Moleschott, Büchner, *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Berlin 1971, 17—18.

sprejemljivostjo *dualističnega* nazora o duši in telesu. Že to nam nakazuje, da proti materializmu ne kaže poudarjati kakega novega dualizma, ampak pokazati, da je človek kot telesno bitje v sebi nezaključen in duhovnosti odprt.

Idealistični nazori o človeški naravi

Sodobno razvojno in zgodovinsko gledanje na človeka ima materializmu nasproten izvor, idealističnega. Sicer pa moram najprej omeniti Platonov dualizem duše in telesa. Platonu se ni posrečilo, da bi bil uskladil materialnost in duhovnost. Po njegovem obstajata pravzaprav bolj druga poleg druge, če že ne celo druga nasproti drugi. Samó duša naredi človeka, pri čemer je skoraj neovirana in načelno suverena gospodarica, telesnost je malo pomembna, predvsem pa malo vredna. Duša je tako samostojna in od telesa neodvisna, da ne obstaja lahko samo brez njega, ampak tudi pred njim in se lahko seli iz enega telesa v drugo. Tudi naše spoznanje je samo spominjanje tega, kar je duša vedela že od prej.¹⁰ Zato je umestno vprašati se, koliko je mehanistično materialistično enostransko pojmovanje človeške narave pogojeno z nič manj enostranskim spiritualističnim in dualističnim pojmovanjem.

Posebno in za nas zelo pomembno obliko dobi dualistični spiritualizem v nemškem idealizmu. Sicer pa ima ta idealizem tudi svoje lastne izvore. Razcvet znanosti, tehnike in industrijske proizvodnje je človeka navdušil nad zmožnostmi njegovega duha. Človek se je doživljal kot gospodar nad naravo, nad njeno snovnostjo in njenimi močmi.

Izvor idealističnih nazorov pa je znatno tudi protestantska teologija. »Za protestantsko tradicijo vključuje človeška narava zlo.«¹¹ Posebno močno je to poudarjal pietizem, to pa je vplivalo nato na ves nemški idealizem.¹²

Svoj vrhunec je idealizem dosegel pri Heglu. Na prvo mesto stopijo kultura, zgodovina, misel in duh na sploh. Narava ni drugega kot gola zunanost ali pozunanjenost duha, oziroma Ideje,¹³ ki se je sama sebi mo-

¹⁰ Prim. Platon, Fajdon 95; Menon 81—86; Država, Ljubljana 1976, 339—342 (608 d—612 b).

¹¹ W. Trillhaas, In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von Natur? Zeitschrift für Theologie und Kirche 52 (1955), 280.

¹² Pri Fichteju srečujemo misel, da sta smisel in smoter vsega zunanjega sveta in vseh naravnih danosti moralnost. Jaz ustvarja nejaz zato, da lahko v svojem dejavnem razmerju do njega razvija svojo moralnost. »Edino, za kar mi lahko gre, je napredek razuma in nrvnosti na področju razumskih bitij, in sicer samo zaradi njega, zaradi napredka. Ali sem za to orodje jaz ali kdo drug... mi je vseeno« (J. G. Fichte, Bestimmung des Menschen, Sämtliche Werke (hrsg. I. H. Fichte) II, 312).

¹³ Prim. G. W. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), (hrsg. F. Nicolin — O. Pöggeler), Hamburg 1969 247.

rala odtujiti, da je lahko z vračanjem k sebi, s preraščanjem odtujenosti dosegla višjo stopnjo same sebe. To vračanje k sebi in preraščanje odtujenosti se dogaja s človekovo pomočjo. Kolikor človek to uresničuje, je duh. Biti duh je za človeka bistveno.

Bistvo duhovnosti in bistvo človeškosti je po Heglu v tem, da lahko človek reče: Ne! To se pravi, človek je sposoben zavreči naravno neposrednost. »Bistvo duha je zaradi tega formalno svoboda, absolutna negativnost pojma in identičnost s samim seboj«. ¹⁴ Narava sledi svojemu naravnemu toku, človek pa se mu lahko postavi po robu, lahko ga ovira, lahko torej zavže neposrednost. To se dogaja tako, da človek misli, govori in dela, sam in v družbi. On je tisti, ki dela, ne pa samo narava prek njega. S tem zavrača naravno neposrednost. ¹⁵

Povsem enako razmerje ima duh tudi do svoje notranje, se pravi do človeške narave. To človekovo notranjo naravo, njegove »sposobnosti, značaj, nagnjenja in slabosti« ter njegovo kulturo, kolikor je ta kultura »navzoča nujnost« (vorhandene Notwendigkeit), imenuje Hegel »končni duh«, imenuje jo pa tudi »videz« (der Schein) ali pa »mejo« (die Schranke), ki si jo prav tako kot zunanjo naravo postavlja neskončni duh. Tudi tega končnega duha je treba prerasti, da postane svoboden in razodene svojo neskončnost. ¹⁶ »Hegel ni samo povzel, ampak tudi radikaliziral tradicionalno izhodišče, da je človek bitje, ki ga določa razum. Razlika med končnostjo in neskončnostjo mora biti načelno zanikana«. ¹⁷ Takó sta zunanja in notranja narava povsem vzajemni v svoji vlogi, ki jo imata glede na duha v polnem pomenu besede. Obe sta odskočni deski, ki si ju je postavil duh oziroma Ideja, da prek njiju razodene samo sebe. Ko se to zgodi, postaneta nepomembni. Bistvo človeškosti, njegov duh, je torej nad naravo in je v absolutnem duhu. A ta ni nikjer zunaj narave in zunaj človeka. Popolna poduhovljenost, absolutno znanje se dogaja v človeku, kolikor se ta zaveda, da je vsa narava in vsa zgodovina dialektično nastajanje in porajanje tega znanja, se pravi absolutne Ideje, zunaj katere ni ničesar. Ona je s svojo dialektiko duša in gonilna sila ter edini in zadnji nosilec vsega, kar se

¹⁴ G. W. F. Hegel, v op. 13 nav. delo 382.

¹⁵ Neposrednost narave se začenja prelamljati in preraščati v »posredovano neposrednost« z delom, konča pa se z mislijo. Hegel je torej v delu videl začetek odločilnega preloma z neposrednostjo naravnega stanja ali dogajanja, začetek negacije reči kot take. Razum in misel pa prideta do tega, da v absolutnem znanju preneha vsaka neposredna objektivnost. Vse postane svobodno in neskončno gibanje ali razvoj večne Ideje. Heglova filozofija dela, po kateri je to delo začetek počlovečevanja, ker je začetek negiranja reči in objektov, s tem pa tudi nastanek zavesti o lastni samostojnosti (prim. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, 148—150), že nakazuje Marxovo, posebej pa še Engelsovo pojmovanje dela kot dejavnika počlovečevanja.

¹⁶ Prim. G. W. F. Hegel v op. 13 nav. delo 377, 386.

¹⁷ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 367.

dogaja: logično-zgodovinskega razvoja, o katerem je bil Hegel prepričan, da je v njegovi filozofiji doživel svoj vrhunec in smoter. Ta »heglovski občutek superiornosti Duha nad Naravo ima za posledico, da se celota filozofije o človeškem bitju pod naslovom ‚filozofija Duha‘ preseli iz filozofije narave«. ¹⁸

Z redukcijo človeka na razumnost in logiko in z združitvijo logike in zgodovine pa postavlja Hegel človeka v dokajšnjo ujetost svojemu zgodovinskemu času. »Vsak posameznik je sin svojega naroda na neki določeni stopnji razvoja tega naroda. Nihče ne more preskočiti duha svojega naroda, kot ne more preskočiti zemlje...« ¹⁹ S tem je dal Hegel izredno močan zagon pojavljajočemu se zgodovinsko razvojnemu gledanju na človeka in iz tega se je pozneje razvil do skrajnega historicizma (Wilhelm Dilthey, 1833 do 1911). Sam Heglov idealizem so poznejši rodovi zavrgli, misel na nekakšno absolutnost in suverenost zgodovine, s tem pa na popolno relativnost vsakega njenega sestavnega in prehodnega trenutka pa se je vedno bolj krepila in zelo močno živi še v številnih današnjih — drugače med seboj različnih — nazorih. Tako se je pojavilo do danes še nerešeno vprašanje, kaj je stalnega, trajnega in nespremenljivega v človeku, v tej njegovi naravi, ki je tako globoko zapisana usodi zgodovinskih sprememb? Ali zgodovina to naravo samo dograjuje, se pravi na istih, trajnih temeljih gradi naprej, ali pa to naravo preoblikuje od vrha do tal? To vprašanje že presega Hegla, označuje pa vse današnje antropološko raziskovanje.

Razcep med naravo in svobodo v eksistencializmu

Poseben poganjek idealizma predstavlja eksistencializem. Njegove korenine segajo s S. Kierkegaardom v neposredno bližino Hegla in Schellinga, sredi 20. stoletja pa ga je do skrajnih posledic izpeljal J.-P. Sartre. Že pri Heglu smo videli, da teži v omalovaževanje neracionalnih in naravnih danosti in mu pri človeku pomeni največ duh, preoblikovalno spreminjanje narave v zgodovinsko razvijajočih se civilizacijah. Človeška narava ni neposredno in preprosto vesoljna, ampak je vsaka njena oblika relativna glede na zgodovinski samorazvoj Ideje in Duha. Pri Sartru pa ni več sledu kake nadindividualne, zgodovino usmerjajoče Ideje, a kljub temu je človek povsem onstran posamezne naravne danosti. Tudi vprašanje, ali se človek v zgodovini dograjuje ali preoblikuje, se tukaj več ne postavlja, ker se vsak posameznik v vsakem trenutku svojega življenja v nekem smislu celo

¹⁸ D. Dubarle, La nature chez Hegel et chez Aristote, Archives de philosophie 38 (1975), 30.

¹⁹ G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte (hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg ²1955, 95.

ustvarja iz nič. Zato doseže tudi relativnost človeške narave tukaj svoj vrhunec.

Po Sartru so ena bitja takšna, da so v sebi povsem zaključena in dovršena, tako da so v celoti to, kar naj bi bila, so torej nekako enaka sama s sabo. Zato nima takšno bitje nobenega odnosa do samega sebe. Sebe se tudi zavedati ne more, ni subjekt in ni svobodno, ampak mrtva zasičenost s samim seboj. Kot nima razmerja do samega sebe, tudi nima razmerja do drugih bitij, ne more drugih bitij v obliki pojma ali teženja po njih nositi v sebi. Tako bitje, ki je »sebi nepresojno, ker je izpolnjeno s samim seboj«,²⁰ imenuje Sartre *l'être-en-soi*, bitje-vsebi. To so »naravna« bitja.

Človek pa je drugačno bitje. Manj je bitje. Sam s seboj ni izpolnjen, ampak je v njem nekakšna vrzel, ki jo Sartre imenuje nič. Nič se pojavi torej v svetu s človekom.²¹ Človek je, pa tudi ni. Zato lahko nastaja, se sebe zaveda, se oblikuje in je svoboden, se pravi nedoločen. Takšno bitje se imenuje bitje-za-sebe (*l'être-pour-soi*).

Med človekom kot ničem, tistim, ki še ni, se pravi svobodo, in istim človekom, kolikor je že, se pravi njegovo naravo, pa pri Sartru ni nobenega pravega razmerja in nobene povezanosti. Preteklost, prirojena ali pa v življenju pridobljena narava, ki si jo lahko predstavljamo kot nekakšno osebno usedlino in nastalo ujemanje s samim seboj, je takšno bitje-v-sebi, kot so bitja sveta.²² Zato človek kot svobodno bitje nima nobenega bistva. Kar je bistvo, kar je enkrat narejeno in kar je torej narava, ni več človek; tipično človeško je samo to, kar ni, kar je zgolj možnost, nastajanje in svoboda. »Ker zavest in svoboda nista drugega kot eno, ni bistva človeške stvarnosti. Ta stvarnost se vsak trenutek stori biti to, kar je; njeno bistvo ne more biti drugega kot delo svobode, to delo pa ni nikoli dovršeno.«²³ »Človek je brez vsakršne opore in brez vsakršne pomoči, obsojen, da vsak trenutek iznajde človeka«,²⁴ kajti njegova narava ni on. Narava je samo posledica in sad človekovih svobodnih dejanj, nima pa nobene usmerjevalne in normativne naloge. Sartrovska, eksistencialistična svoboda je popolna in absolutna. Na nič se ji ni treba ozirati, zato pa tudi ni pred nikomur odgovorna. »Človek ne more biti enkrat svoboden, drugič pa suženj: ali je ves in popolnoma in vedno svoboden ali pa sploh ni svoboden.«²⁵ S svojimi svobodnimi odločitvami torej človek vsak trenutek sproti sam sebe ustvarja iz nič. Njegova svobodna dejanja so božanska. »Lahko rečemo, da je za vso eksistencialistično misel odločitev božanska . . . Odločitev je božanska . . .

²⁰ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 33.

²¹ Prim. J.-P. Sartre, v op. 20 nav. delo 121

²² Prim. J.-P. Sartre, v op. 20 nav. delo 160.

²³ C. Andry, *Sartre et la Réalité humaine*, Paris 1966, 66

²⁴ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 38.

²⁵ J.-P. Sartre, v op. 20 nav. delo 516.

saj je suvereni bog, ki v vsakem trenutku povzame v bivanje moje bitje, ki je v vsakem trenutku popolnoma neodločeno. Bolj ko je človekovo bivanje zamišljeno kot popolna samozadostnost, . . . bolj močno pritiska na bivajočega njemu prisojena odgovornost. Ko na svetu ni več bistev in ni nad bistvi več Boga, da bi pred pojavom mojega bitja nosil en del bitij sveta, ko ni objektivnega sistema in ko tega sistema tudi ne nadomešča več zgodovina, revolucionarna dialektika niti evolucija, postanem jaz, ki obstajam in vzniknem v svetu, v celoti odgovoren zase in za svet. Takšen je za ateista praktični pomen tistega abstraktnega obrazca: eksistenca je pred esenco, (bit je pred bistvom, T. S.). Nisem vnaprej določen s kakšnim bistvom, ki bi bilo skupno vsem ljudem. Opredelim se tako, da sam sebe naredim . . .²⁶

Za eksistencialistično svobodno bitje, za človeka, narava ne pomeni nič. Kritika tega nazora pa je predvsem dvojna: prvič, takšna svoboda je filozofsko slepilo, ker je dejansko ni; drugič, takšen nazor vodi v čisto neodgovornost in samovoljo, tako da ni več mogoče reči, kdaj ta svoboda spočne človeška, kdaj pa nečloveška dejanja. Ko so enkrat porušena vsa določila in z njimi tudi vse ograje in pregraje, ki jih postavljata bistvo in narava, ko je človek čista nedoločenost, čisti karkoli in čista blaznost in viharost, brez smeri, brez kompasa in brez koordinat, se ne da več razlikovati, kaj je človeško in kaj ni. »Sartrovo ontologijo bo zlasti zavrnil vsakdo, ki je prepričan, da ni vseeno, kako človek živi.«²⁷

Biologistična in strukturalistična pojmovanja človeške narave

Eksistencializem, — predvsem Sartrov — ni posebno močno vplival na znanost razen tako, da je zbudil reakcijo v obliki strukturalizma. Pač pa so se pod vplivom vedno bolj razvite biologije nekdanji mehanistični materializmi spremenili v razne biologistične nazore o človekovi naravi. Mehanistični materializem je človeka skrčil na fizikalno, največkrat mehanistično dogajanje, v novejšem času pa na kibernetično funkcioniranje. Različni biologizmi pa vidijo v človeku samo posebno razvit primer splošnega biološkega dogajanja, se pravi posebno vrsto živali. V okvir teh biologističnih nazorov o človeku sodijo tudi vsi poskusi pojmovati in razložiti človeka z njegovimi nagoni. Omeniti moramo najbolj znanega zagovornika takega gledanja, S. Freuda. Po njegovem je osnovno določilo in okvir človeške narave spolnost. Pa tudi razni rasistični in vitalistični nazori sodijo v to skupino. Nagonsko človeško strukturo pojmujejo tako determinirano in zaključeno, da tudi določa ves svobodni maneverski prostor kulturnozgo-

²⁶ E. Mounier, Introduction aux existentialismes (col. Idées, Gallimard), Paris 1971, 142—143.

²⁷ J. Janžekovič, Izbrani spisi II, Celje 1977, 234.

dovinskega razvoja. Tako so tudi biologistični nazori naturalistični, ker podrejajo človeka kot osebno in svobodno bitje od njega neodvisnim, naravnim danostim.

Najsodobnejšo vrsto naturalizma — in celo materializma — pa predstavlja strukturalizem. Pot je krčila lingvistika, ki je nato vplivala na psihoanalizo, najbolj pa na etnologijo. Ker velja govor za eno najbolj bistvenih človekovih značilnosti, je nujno vplivala na pojmovanje človeške narave, ko je zatrčila, da se v svojem govoru »človek sploh ne pojavlja kot subjekt, ki smisel daje, temveč je samo prostor, kjer se smisel proizvaja in pojavlja«²⁸. Z drugimi besedami, ne govorim jaz, ampak govor se govori v meni. Jaz sem samo prostor ali polje, kjer se govor dogaja.

Claude Lévi-Strauss pa je vnesel lingvistična strukturalistična načela v etnologijo. Tako kot je že lingvistika izključila subjekt iz govorjenja, izključuje tudi etnologija iz življenja človeških družb pravo človekovo subjektivnost. Z drugimi besedami, za strukturalistično etnologijo sta razlikovanji med naravo in kulturo in naravo in zgodovino malo pomembni. Tako pravi C. Lévi-Strauss o ustanovah človeške civilizacije: »Svet se je začel brez človeka in se bo končal brez njega. Institucije, navade in običaji, za katere bom porabil vse življenje, da jih bom našteval in razumeval, so prehodno cvetenje stvarstva, glede na katero pa nimajo nobenega drugega smisla kot morda to, da omogočajo človeštvu, da igra pri njem svojo vlogo. Daleč od tega, da bi ta vloga določala človeku kakšno neodvisno mesto, in tudi daleč od tega, da bi to bil — pa čeprav vnaprej obsojen — človekov napor upreti se vesoljnemu propadu. Človek se sam pojavlja kot stroj, ki je mogoče bolj izpopolnjen od drugih, ki pa povzročajo razkrajanje izvornega reda in peha močno organizirano materijo v vedno večje mrtvilo, ki bo nekega dne popolno«²⁹. Strukturalistična etnologija zmanjšuje razliko med naravo in kulturo. Človek je s svojimi ustanovami samo podaljšek narave, in ta narava nas tudi prek naših lastnih stvaritev drži še vedno v oblasti. »Strukturalizem se vrača neprestano od kulture k naravi, nato pa ponovno od narave h kulturi, v nekakšnem trajnem potovanju tja in nazaj. Pri tem upa, da bo čim več značilnosti, ki smo jih neupravičeno pridržali za kulturo, zbral v korist narave. Na koncu teh poskusov bi morali pogled zavesti popolnoma ustaliti v naravi in slišati, kako o zavesti govori podzavest. Nekako videli bi, kako se ‚kulturna‘ dela porajajo iz njihovega ‚naravnega‘ temelja«³⁰.

²⁸ L. Marin, *La dissolution de l'homme dans les sciences humaines: modèle linguistique et sujet signifiant*, Concilium 1973, 86, 37.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris 1955, 447.

³⁰ Y. Simonis, *Claude Lévi-Strauss au la »Passion de l'inceste«*, Paris 1968, 305—306. »Naravni človek ni niti pred družbo niti zunaj nje« (C. Lévi-Strauss, v op. 29 nav. delo 423).

Strukturalizem pa ne teži samo k zmanjševanju in celo k odpravi razlik med naravo in kulturo, ampak odpravlja tudi ustaljeno, linearno evolucionistično pojmovanje zgodovine, se pravi zgodovine kot premočrtnega napredka in razvoja kvišku. Tu je strukturalizem še bolj odločen.

Zgodovino smo se navadili pojmovati teleološko ali finalistično, smotrnostno. To pojmovanje sta v človeško zavest vnesla judovska in krščanska teologija zgodovine, v novem veku pa so isto misel v raznih laiziranih in sekulariziranih oblikah naprej razvijali nemški idealizem in marksizem, kakor tudi nekatere druge, manj vplivne misli. Takó se je ustalila misel, da je zgodovina nezadržno napredovanje človeštva kvišku, da je to, kar je časovno poprej, tudi vrednostno slabše in nižje, in to, kar pride, nujno boljše in popolnejše. Vse ideologije napredka in vsi zgodovinski ali tehnološki optimizmi izvirajo iz tega pojmovanja zgodovine. »Po Heglu pojmujeemo zgodovino kumulativno: naša družba ohranja v svojih institucijah ali pa v svojem spominu vse, kar so lahko udeležile druge; vse družbe se med seboj dopolnjujejo, brez nezdržljivosti ali izključevanja. Tako smo vnaprej gotovi, da lahko razumemo druge družbe, ne da bi zapustili našo, ker jih zvedemo na enotnost našega nastanka. — Vse to pa se zgodi za ceno dvojne redukcije: prostorsko druge družbe asimiliramo na prehodne stopnje našega razvoja. ‚Primitivne‘ skupine prikažemo kot ostanke, ki so preživeli prejšnje stopnje, njihova logična razporeditev pa bo hkrati dala razpored njihovega nastanka v času. Različnost v prostoru je tako zreducirana na različnost v času. Druga redukcija je posledica prve: zgodovino, ki so jo prehodile druge družbe, povzemamo kot del lastne preteklosti . . . med preteklimi in sedanjimi družbami ne bi bilo drugih razlik kot med stopnjami enega samega nastajanja . . .«³¹

Strukturalizem se odloča za drugačen pogled na preteklost in sedanost človeških družb. Vse družbe obravnava tako, da jih postavlja na isto raven, drugo ob drugi, ne pa eno nižje, drugo višje.³² Odreka se vsakemu vrednotenju in vsaki filozofiji zgodovine. Vse družbe so približno enakovredne in enakopravne. »Etnologija nas uči naprej, da so tisti ljudje, ki imajo popolnoma drugačne navade, verovanja in institucije kot mi in ki jih imamo

³¹ M. Gaboriau, *Antropologie structurale et histoire*, Esprit 31 (1963), 581.

³² Strukturalizem se torej dosledno odreka idealističnemu in evolucionističnemu razporejanju različnih civilizacij. Ko govori Hegel o času in prostoru, ima prostor za najbolj surovo in neposredno pozunanjenost, za »enakovrednost brez posredovanja« (vermittlunglose Gleichgültigkeit), se pravi za razpršenost in preprosto vzporednost, kjer stvari obstajajo druge poleg drugih, ne da bi se podredile ideji kake celote in postale njen trenutek ali logični sestavni del. Čas pa pojmuje Hegel kot začetno obliko povezovanja, kjer se gola zunanost prerašča, kolikor vmesni členi kakega poteka postanejo njegovi deli in zaporedne stopnje nečesa, kar nastaja, kar potem odpravlja njihovo radikalno in nepremostljivo različnost (prim. G. W. F. Hegel, v op. 13 nav. delo §§ 254—259). Strukturalizem, ki vsaj nekoliko ohranja različnost družb in civilizacij, odklanja časovno-logičen in razvojni pogled na zgodovino.

mi preveč pogosto za nesmiselne, prav tako ljudje kot drugi. Obstaja skupno jedro, ki ga komaj upam imenovati 'človeška narava'. Našim verovanjem in institucijam moramo prisoditi — kar je že star nauk — manj obvezujoče vrednosti. Etnologija nas uči določenega relativizma». ³³

Véliki sodobni strukturalistični etnolog govori torej o človeški naravi, kar danes ni moderno. Če so vse oblike človeškega družbenega in zasebnega življenja v bistvu enakovredne in nimamo nobene pravice druge kulture in civilizacije imeti za »primitivne«, mora biti okvir, ki ga imenujemo »človeška narava«, tako širok, da lahko zajame kot enakovredne sestavine vso to pisano množico človeških navad, družbenih ureditev, oblik skupnega, družinskega in plemenskega življenja, nazorov in verovanj. Strukturalizem človeško naravo tako razširi, da je praktično nemogoče v imenu te narave človeške družbe ali posamične njihove sestavine klasificirati in jih ovrednotiti, saj ni skoraj ničesar več mogoče imeti za protinaravno ali nečloveško.

Tako se strukturalizem močno približuje vsem drugim naturalizmom. Vsem je skupno, da zmanjšujejo razliko med naravo in duhom, med naravo in kulturo ter moralo. Človeška duhovnost ni nič posebnega znotraj naravnega dogajanja in sodi pod njene splošne zakonitosti. Tako se strukturalizem močno nagiba k preprostemu in vulgarnemu materializmu in sam C. Lévi-Strauss je priznal: »Ne bi se torej prestrašil, če bi mi kdo dokazal, da vodi strukturalizem v obnovo neke vrste vulgarnega materializma«. ³⁴

Človek v marksističnem ekonomskem materializmu

Posebno obliko materializma predstavlja marksistični dialektični materializem. Več dolguje Heglovemu idealizmu kot pa mehanističnemu materializmu 18. in 19. stoletja.

Dialektika je možna samo tam, kjer nastopa človek kot duhovno bitje. V marksizmu je njen nosilec človek kot družbeno in dejavno bitje. Sicer je res pozneje Engels prenesel dialektiko v naravo in v materijo in četudi je znano, da je Marx Engelsovo zamisel v glavnem odobral, je še vedno vprašanje, kako se lahko Engelsov naturalistični materializem ujema z drugimi Marxovimi humanističnimi stališči.

Marksistična misel se osredotoča na človeka v njegovi zgodovinski družbenoproizvodni dejavnosti, s katero ta počlovečuje naravo, se nad njo uveljavlja kot neodvisen subjekt in kot ustvarjalec samega sebe. To razmerje do narave je za marksizem osnovno in izhodiščno. Zunaj tega družbenoproizvodnega, proizvajalskega in preoblikovalskega razmerja do nara-

³³ C. Lévi-Strauss v razgovoru za dnevnik *La Croix*, objavljenem v istem časopisu 24. I. 1979, 9.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, *Esprit* 31 (1963), 652.

ve, v katerem človek naravo tudi obvladuje, nima človek z naravo nobene stika. Očala, skozi katera gleda vse, naravo zunaj sebe in naravo v samem sebi, je vedno družbeno delo. Teh očal ni moč nikoli sneti. To je smisel nekaterih znanih in celo razvpitih Marxovih trditev, kot na primer tiste, da »narava, vzeta abstraktno, za sebe fiksirana v ločitvi od človeka, ni za človeka nič«. ³⁵ Človek in narava se torej srečujeta najprej v družbenoekonomskih proizvodnih razmerjih. S tega stališča je pozneje, v Kapitalu, Marx kritiziral materializem 18. stoletja, ki tako kot Feuerbach ni upošteval teh zgodovinskih in družbenoekonomskih zornih kotov, s katerih raziskujemo naravo. Zato je takšen materializem po Marxu abstrakten, ³⁶ v Nemški ideologiji pa je že poprej trdil, da narava in zgodovina nista dve ločeni stvari, saj ima človek vedno pred seboj le z zgodovino določeno in oblikovano naravo in naravno zgodovino. ³⁷

Kot torej nima človek neposrednega dostopa do narave v njej sami, ampak si naravo *posreduje* s svojim vsakokrat drugačnim, zgodovinskim in družbenim proizvodnim razmerjem do nje, velja to enako tudi za razmerje, ki ga ima človek do svoje lastne, notranje narave. Ni mogoče enkrat za vselej odgovoriti, kaj je človek, kaj je njegova narava. Proti klasičnemu pojmovanju človeškega bistva, po katerem bi to bistvo vsakega posameznika enako določalo, poudarja K. Marx v svoji šesti tezi o Feuerbachu: »Človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij«. ³⁸

Vsako govorjenje o človeku na splošno, ne glede na vsakokratne družbeno-proizvodne in druge življenjske razmere, je za Marxa in za ves poznejši marksizem ne samo abstraktno, ampak zavaja proč od stvarnega vpregleda v bistvo stvari. Kdor pa ne razvozla zgodovinskega klopčiča družbenoekonomskih dejavnikov, ki določajo človeško življenje, začne »filozofirati«, se pravi mistificirati življenje in si izmišlja take vzroke, da se ni mogoče stvarno spopasti z njimi. Takšno neznanstveno in nezgodovinsko razmišljanje o človeškem bistvu prav nič ne pripomore k učinkovitemu in stvarnemu reševanju perečih vprašanj. ³⁹

³⁵ K. Marx—F. Engels, Izbrana dela I, Ljubljana 1969, 395. »Določeno obnašanje do narave je pogojeno z družbeno obliko in nasprotno.« (K. Marx—F. Engels, Izbrana dela II, Ljubljana 1971, 36).

³⁶ Prim. K. Marx, Kapital I, Ljubljana 1961, 422—423.

³⁷ Prim. K. Marx—F. Engels, Izbrana dela II, Ljubljana 1971, 30. Primat zgodovine nad naravo je razviden tudi iz naslednjega teksta, ki sicer ni bil uvrščen v dokončno redakcijo Nemške ideologije, pa zelo dobro povzema Marxovo misel: »Poznamo le eno samo znanost, znanost zgodovine. Zgodovino je mogoče opazovati z dveh strani, razdeliti na zgodovino narave in zgodovino ljudi. Obeh strani pa ne gre ločevati: kar obstajajo ljudje, se zgodovina narave in zgodovina ljudi medsebojno pogojujeta« (nav. delo 17).

³⁸ K. Marx—F. Engels, v op. 37 nav. delo 358, 362.

³⁹ Prim. K. Marx—F. Engels, v op. 37 nav. delo 50

Še več, kdor pojmuje človeško bistvo in človeško naravo kot nekaj splošnega in povsem enakega, kdor hoče imeti obči in za vse čase ter vsa okolja veljaven pojem človeške narave, je po Marxovem prepričanju žrtev ideološkega poneumljanja. Takšne obče in abstraktne predstave, ki naj bi lebdele nad zgodovinskimi okoliščinami človeškega življenja, so po njegovem nauku v najtesnejši funkcionalni zvezi s kapitalističnim, razosebljenim družbenim položajem človeka. To je »kult abstraktnega človeka«, se pravi abstraktna ideja človeka kot takega, ki izraža nekakšno brezosebno človeško povprečje, se pravi prav takšno povprečje, kot ga uvaja kapitalistična družba v medčloveška razmerja. V tej družbi so namreč proizvodi človeškega dela izenačeno blago, kot je izenačeno tudi delo. V kapitalistični družbi delo merijo, da pa lahko delo merimo, ga moramo zreducirati na eno samo razsežnost. Zato odmislimo konkretnega človeka, osebo, ki dela, pri tem vnaša nekaj svojega in edinstvenega. Vse to odpade. Delo, delavec in blago so abstrakcije in so povprečja, ki jih nato merimo in z njimi določamo ceno blagu.⁴⁰ »Kult abstraktnega človeka« je samo nadaljevanje na področju filozofije in religije tega, kar se dogaja na področju delovnih razmerij. Poseben primer tega »kulta abstraktnega človeka« je za Marxa krščanstvo, predvsem nekatere moderne oblike, ki skušajo biti humanistično pobarvane in govorijo o človeku.⁴¹

S tem svojim stališčem pa prihaja marksizem v dosti težaven in protisloven položaj. Odreka se vsakemu trajnemu in nadčasovnemu idealu človeka, saj prepoveduje govoriti o človeški naravi. Zato se nevarno približuje relativizmu. Nad ljudi postavlja zgodovino proizvodnje, ta pa nekako suvereno razpolaga s posamezniki ter določa podobo prihodnjega človeka, kot pri Heglu zgodovina k sebi vračajoče se Ideje. V tem smislu poudarja dialektiko, se pravi nujnost in zakonitost večnega spreminjanja sveta in človeka v njem. Nič ni trajnega in večnega. V tem je Marx celo videl veliko možnost in človekovo šanso. Marx je bil prepričan, da je v nasprotju s Heglovo, mistificirano dialektiko, se pravi dialektiko idej in pojmov, abstrakcij in zgolj logičnih stvarnosti, njegova dialektika racionalna, znanstvena in zgodovinsko konkretna. Z njo je mogoče razumeti, da se zgodovinska človeška resničnost vedno spreminja in kako se spreminja. Tudi sedanje razločevalno stanje bo nujno propadlo. Edino z dialektiko je mogoče razumeti minljivost vsakega stanja, »ker pojmuje vsako obstoječo obliko v toku gibanja, torej tudi kot minljivo, ker nima pred ničemer spoštovanja in ker je po svojem bistvu kritična in revolucionarna.«⁴² Na dlani pa je, da to revolucionarnost plačuje marksizem zelo drago. Kajti sedaj se zastavlja

⁴⁰ Prim. K. Marx, v op. 36 nav. delo 53—54.

⁴¹ Prim. K. Marx, v op. 36 nav. delo 92.

⁴² K. Marx, v op. 36 nav. delo 22.

vprašanje: Kaj je namen tega zgodovinskega revolucioniranja? Če bi naj to bil res človek, je vendarle treba imeti vsaj približno predstavo o njegovi pravi naravi, se pravi o tistem, kaj sredi vseh svojih zgodovinskih menjav človek je in kar naj kot svojo pristno možnost uresničuje, neustrezne rešitve pa zavrača. Revolucionarna teorija mora imeti »ideal«, ta »ideal« pa mora ustrezati resničnemu in najglobljemu človekovemu bistvu. Zato marksizem — kljub svojim nekaterim izrečnim stališčem — ne more povsem odpraviti pojma in pomena človeške narave. Danes nekateri marksisti priznavajo to Marxovo pomanjkljivost. Marxa je zavedla njegova ponovna naslonitev na Hegla, zato se je kljub izrečnim trditvam vendarle nagibal k ponovni substancializaciji zgodovine in njenega poteka. Če se v zgodovini vse menja, potem ostane nespremenjeno prav to spreminjanje, družbena proizvodnja pa postane nekako moč nad človekom posameznikom. »Pri Marxu, ki vidi v družbeni proizvodnji resnico abstraktno-idealistične proizvodnje, se vrača predstava takega nadindividualnega Subjekta, ko v Kapitalu celoto, ki reproducira sama sebe, označuje kot ‚skupnega delavca‘ (Gesamtarbeiter), individualna dela pa predstavlja kot zgolj organe tega skupnega delavca.«⁴³ Posameznikova narava je torej samo proizvod, derivat splošnega, nadindividualnega razvoja družbene proizvodnje. O tem, kaj je človek, ni več mogoče govoriti brez upoštevanja njegovega zgodovinskega razvoja. Človečnost je postala »stvar zgodovinskega poteka in njegove teorije«,⁴⁴ ne pa kakšne brezčasovne, nadzgodovinske in nespremenljive teorije, ki bi se trudila, da bi bistvo človeka dojela in izrazila enkrat za vselej. Ali pa sredi vseh zgodovinskih negacij in ukinitev vendarle kaj ostane kot pozitivna vsebina človeškosti, ostane v marksizmu nedorečeno in po nekaterih marksističnih teorijah celo neizrekljivo, se pravi, takšno, da se nikoli ne da dokončno izreči in povedati.⁴⁵ Na dlani je, da takšna stališča vodijo v relativizem in skepticizem.

Če pa je človek v svoji vsakokratni zgodovinski upodobljenosti *samo proizvod zgodovine*, je zelo težko reči, koliko je lahko človek tudi moralna

⁴³ A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M. 3 1978, 54—55. Avtor misli na Marxovo misel iz Kapitala, v op. 36 nav. delo 571—572.

⁴⁴ A. Schmidt, Adorno — ein Philosoph des realen Humanismus, *Neue Rundschau* 80 (1969), 655.

⁴⁵ To je znano Adornovo stališče. To, kar človek je, vsa njegova pozitivna vsebina, se ne da neposredno izreči v kakšnih tezah, pač pa je vedno navzoče v negativni kritiki, ki jo izrekajo ljudje, ko se bojujejo proti zlu in zgodovinskim oblikam nečloveškosti. Po drugi strani pa je E. Bloch napisal delo *Naturrecht und Menschliche Würde* (Naravno pravo in človeško dostojanstvo), kjer se vrača k staremu in tradicionalnemu prepričanju, da je mogoče človeka rešiti pred pozitivnim pravom, pred tem, s čimer človek zatira sočloveka, samo z naravnim pravom. S tem znova zastavlja pereče vprašanje, kaj je pravzaprav človeška narava, ki mora biti tudi nekaj nadzgodovinskega, da lahko v njenem imenu nastopimo proti določenim zgodovinskim okoliščinam. V tem smislu govori Bloch o nekakšnem »levem naravnem pravu«.

norma zgodovinskega razvoja. Človekova notranja in zunanja narava sta po Marxu obe proizvod in material zgodovinske proizvodne dejavnosti. Zato tako odločno protestira proti vsem teoretičnim in kontemplativnim razmerjem narave. Narava ni samo predmet našega — v bistvu pasivnega — teoretičnega spoznanja in zrenja, ampak predvsem aktivnega preoblikovanja. Človek je subjekt prakse, on preoblikuje naravo, ne pa narava njega, kot se to dogaja v čisti teoriji in kontemplaciji. A tudi v tem poudarjanju aktivizma je Marx veliko bolj odvisen od Hegla, kot pa navadno mislijo. Kajti kljub svojemu idealizmu je Hegel pojmoval razmerje med človekom in naravo aktivistično. Nekateri njegovi izrazi so mnoge zavedli, da so v njem videli zadnjega predstavnika starega, antičnega teoretičnokontemplativnega in pasivnega razmerja do narave. Vendar pa Hegel že na začetku svoje filozofije narave poudarja, da se človek v svoji dejavnosti do narave po pravici vede kot tisti, ki je cilj narave. Narava ni smoter ali cilj človeka, ampak obratno, človek je cilj narave in je nad njo, ker je duhovno bitje.⁴⁶ Narava si ne zadostuje in niti ni tisto, kar bi morala biti, zato znanost o naravi ne more v celoti, se pravi empirično, brati v njej filozofije duha. Da more filozof prepoznati v naravi navzočnost absolutne Ideje, mora naravo interpretirati in torej v njo nekako projicirati spoznanje, ki ga je dobil drugod. Tako najdemo že pri Heglu nakazano marksistično misel, da je pravi pomen narave človeku neposredno nedostopen, temveč ga vedno bere skozi očala zgodovinske stopnje svoje kulture in civilizacije. Po Heglu narava ne more — prek znanosti — posredovati absolutnega znanja. Hegel govori o njeni »nemoči«, da bi mogla »vzdržati popolni razvoj pojma«. ⁴⁷ Duh ali človek v zgodovini in kulturi se torej dviga povsem nad naravo. Dialektika duha v zgodovini in kulturi vlada nad naravo in šele v njeni luči je mogoče pravilno brati knjigo narave. Isto pa trdi, kot smo videli, tudi Marx, ko pravi, da je narava sama po sebi, zunaj razmerja, ki ga ima človek do nje v svoji proizvodni praksi, nič.

Prav to razmerje do narave pa je danes postavljeno pod vprašaj. Industrijska civilizacija je ponižala naravo na raven brezpravnega predmeta človekove dejavnosti, s katerim lahko človek razpolaga po mili volji. Ta narava pa v zadnjem času na poseben način spet dviga svoj glas. Vprašanje človekovega okolja in vprašanje izkoriščanja energetskih virov nas danes opozarjajo, da narava ni samo brezpravni material, s katerim bi lahko brezobzirno ravnali. Brezobzirnost sodobne proizvodne dejavnosti do narave ne ustreza temu, kar narava je, pa tudi temu ne, kar je človek. Tudi nasilje nad človekovo naravo, rušenje njegovih življenjskih ritmov, se nad človekom maščuje. Človeku ni dovoljeno brezobzirno ravnati ne z zunanjo ne z no-

⁴⁶ Prim. G. W. F. Hegel, v op. 13 nav. delo § 245.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, v op. 13 nav. delo § 250.

tranjo naravo. Tega se danes zavedajo tudi nekateri marksisti in s tega stališča očitajo Marxu, da je preveč enostransko poudarjal pomen človekove dejavnosti. V njegovih pretiravanjih vidijo celo nepremagano dediščino idealističnega povzdigovanja človeka kot kulturnega in zgodovinskega bitja nad naravo. »Kolikor je Marx vztrajal pri problematiki ‚konstituiranje sveta‘ — čeprav je to materialistično obrnil — je bil pri njem še vedno na delu — v nasprotju z njegovim humanističnim namenom — kos idealističnega napuha (hybrisa): da ni bitje nič na sebi, temveč je vedno že ‚surovina‘ družbene prakse«. ⁴⁸ Naravo mora človek upoštevati. *Človek ni aktivistični bog, ki bi lahko ustvarjal iz nič, zato ne sme narave zreducirati — kot Marx — na nič.* Človek ni čisto delovanje, ampak je tudi kontemplacija. Akcija in kontemplacija se morata dopolnjevati kot enakovredni prvini. Vsega tega pa dosedanja marksistična aktivistična misel ni dovolj upoštevala, zato se ni dvignila nad aktivistično razpoloženje tehnološke miselnosti.

Človek kot telesno-duhovna enost in kot narava in oseba

Kratek pregled najpomembnejših nazorov o človeku nas kljub njihovi veliki raznovrstnosti opozarja na neko rdečo nit. Po nekaterih nazorih pripada naravi popolna premoč nad človekom kot svobodnim, kulturnim in družbenozgodovinskim bitjem. To velja predvsem za različne mehanistične materializme in za sodobni strukturalizem. V drugih pa je narava ponižana na raven brezpravnega predmeta človekove zavestne, svobodne, tehnično uporabne in porabniške dejavnosti, v eksistencializmu pa se svoboda celo tako osamosvoji, da naravo ignorira. Eni in drugi nazori pojmujejo človeka in njegovo zunanjo ter notranjo naravo zgolj kot dva antipoda. Pri tem največkrat vključujejo v pojem narave samó človekovo telesnost, ki jo v najboljšem primeru pojmujejo kot biološko stvarnost. Toda kdor poudarja samo premoč narave nad svobodo ali pa nasprotno, premoč svobode, kulture in zgodovine nad naravo, dokazuje, da ni sposoben njune različnosti in drugačnosti artikulirati drugače, kot da eno od njiju podredi drugi ali pa ju med seboj celo — kot eksistencializem — popolnoma odtuji. Rešitev je treba iskati v takem nazoru, ki pojmuje človekovo naravo in njegovo svobodo kot dva pola, ki sta naravnana drug na drugega.

V tej smeri je iskal rešitev že Aristotel in njegov hilemorfizem (nauk o tem, da je vsako bitje sestavljeno iz stvari in lika, materije in forme) je miselno in logično to tudi omogočal. Proti sofistom, ki so — kot sem že omenil — poudarjali naravo proti družbi, se pravi naravo proti družbenopolitični in pravni, kulturni in družbenomoralni nadstavbi, naravno pravo pa

⁴⁸ A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt a. M. 1977, 40.

proti pozitivnemu pravu, postavlja Aristotel drugo trditev: že po svoji naravi je človek družbeno bitje, se pravi odprt pravilom, ki mu prihajajo iz zahtev političnega in kulturnega, duhovnega in moralnega življenja. Ta niso sama po sebi nasilje nad naravo, kot so trdili sofisti, ampak je to naravna dopolnitev človekove narave. S tem je Aristotel nakazal take poglede na razmerje med naravo in človekovo svobodo, da so se lahko ohranili prek tomizma do današnjih dni. Aristotelizem in tomizem nista bila dualistična. Dualizem so pripravna tla, ki rode svoje nasprotje, monizem, pa naj bo ta materialističen ali spiritualističen in idealističen. Ko razmišljamo o človeku, moramo torej izhajati iz njegove celote. Ta nam je tudi izkustveno ali doživljajsko najprej dana. Sebe se zavedamo kot celote. Kot celota je človek sestavljen iz različnih ravni, plasti in področij, ki pa niso zaprta vsaka vase, ampak se druga drugim odpirajo in se samo tako lahko združijo v celoto.

Človek je najprej živo bitje, kot takšen je živo telo in ne mrtvo truplo ali mrtvo, geometrično telo. Kar je v njem fizikalnega in kemičnega, je v službi življenja in učinkuje na njegovi ravni. Kot živo je takšno bitje že celota, saj kot živo bitje deluje iz celote in zanjo. Zaradi te notranje poenotenosti se tudi od okolja ločuje bolj razločno, kot se razločujejo med seboj nežive stvari. Toda človekova poenotenost in celostnost je večja kot rastlinska. Človek ni samo vegetativno, ampak je senzitivno bitje in je v tem podoben tudi živali. Živali pa niso samo iz sebe in zase živče celote, ampak imajo svoja individualna središča, kjer sprejemajo čutne zaznave in jih »skladiščijo«. Iz teh posameznikovih centrov nato upravljajo same s seboj. V svojih središčih pa živali niso navzoče same sebi, zato se njihovi nagoni in reakcije uravnavajo nezavestno in neosebno. Ker žival ni osebno bitje, živi v svojem prostoru in času, tukaj in sedaj, pa tega ne more relativirati. Do same sebe v svoji vsakokratni uresničenosti nima nobenega razmerja. Njeno obstajanje v določenem času in prostoru ni v nobenem razmerju, ker znotraj tega časa in prostora ni več ničesar, s čimer bi to obstajanje bilo v razmerju. »Kolikor žival je, se povzema v svojem tukaj — sedaj . . . Žival živi iz svojega središča in v svoje središče, ne živi pa kot središče«. ⁴⁹ Marsikaj doživlja, nikoli ne doživi sebe.

Vse drugače živi človek. »Človeško življenje je kot človeško ravnanje živa enost in celovitost. Kot enost in celota ni sestavljeno iz ločljivih delov. Razodeva se kot zaključen tok dogajanja, toda v samem pretakanju tega toka se kaže neka polarnost: na enem samem toku ravnanja vidimo eno plat, ki jo predstavlja *naravna osnova*, in drugo plat, ki je človekovo vedénje, s katerim se človek vede do njega. V območju te polarnosti se razvija edinstveni tok človeškega bivanja«. ⁵⁰

⁴⁹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin ²1965, 288.

⁵⁰ B. Welte, *Determination und Freiheit*, Frankfurt a. M. 1959, 109.

Takšno gledanje na človeško naravo in na njeno razmerje do svobode se je danes docela uveljavilo. H. Plessner poudarja, da je človekovo življenje ekscentrično. »Če je življenje živali središčno (centrično), je življenje človeka . . . ekscentrično. Ekscentričnost je za človeka značilna oblika njegove frontalne postavljenosti do okolja.«⁵¹ To pomeni, da človek ni samo sečišče determinizmov, da ni samo posledica njihovih navzkrižnih vplivov, ampak je hkrati tudi vedno zunaj ali onstran teh vplivov. V tem smislu je do svojih lastnih pogojev in določil v razmerju, ker se jih zaveda, jih vedno bolj spoznava, jih odobrava ali jim nasprotuje, jih spreminja in po svoje oblikuje. Z njimi ni zasičen, temveč je vedno nad njimi. »Medtem ko živi žival iz središča svoje postavljenosti, pa človek sam sebe doživlja kot središče svoje telesne postavljenosti in je s tem že hkrati iz nje prestavljen. Ekscentričen je, četudi ne more te postavljenosti odpraviti.«⁵²

Človek ni samo pasivni objekt svojega bivanja, ampak njegov aktivni subjekt. Do samega sebe je v razmerju, zato ni nikoli samo neposredno določen s svojim zgodovinskim in naravnim okoljem, ampak to okolje spoznava, ga doživlja kot ustrezno ali neustrezno, ga odobrava ali pa ga kritizira in spreminja. Do tega, kar neposredno je, zavzema stališče, si ga tako posreduje in tako to *neposredno danost spreminja v posredovano neposrednost*. Nikoli si sicer ne more domišljati, da ni z ničimer določen, ne more prezreti svoje določenosti in postavljenosti v svoj čas in prostor, kot se to dogaja v eksistencializmu, nikoli pa tudi ne more te postavljenosti pasivno prenašati, ampak mora zavzeti do nje aktivno stališče, svoje osebno razmerje. To razmerje pa more zavzeti zato, ker se nikoli povsem ne krije s tem, kar je že, s svojo določenostjo in postavljenostjo, ampak je vedno onstran nje. Ta misel je osnovno izhodišče sodobne antropologije: »Pojem človeka kot bitja, ki je prisiljeno, da v okviru strukturnih in življenjsko zgodovinskih pogojev svojega bivanja sam sebe razumeva in sam sebe uresničuje, lahko imamo za temeljno misel sodobne antropologije.«⁵³

Človeška svojevrstnost torej ni samo v tem, da dojema svet posebno, razumsko, pojmovno, ampak da ima notranje razmerje do samega tega svojega dojemanja. »Človek kot živa stvar, ki je postavljena v sredino svojega bivanja, ve za to sredino, doživlja jo in je zato nad njo.«⁵⁴

Ker človek hkrati dojema svet in je nad tem dojemanjem, je tudi njegovo dojemanje sveta drugačno kot živalsko. Svojemu okolju je odprt glob-

⁵¹ H. Plessner, v op. 49 nav. delo 292.

⁵² H. Fahrenbach, *Mensch, v: Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Studienausgabe)* 4, München 1973, 898.

⁵³ H. Fahrenbach, v op. 52 nav. delo 905.

⁵⁴ H. Plessner, v op. 49 nav. delo 291. Razmerje, ki ga ima človek do samega sebe, je sv. Tomaž Akvinski imenoval »reditio completa in seipsum« (In libr. de causis 1, 15).

lje in širše. Spoznava ga, spreminja, se v njem vedno svobodneje giblje, ga preoblikuje in uravnava po svojih zamislih, potrebah in volji. Ves ta sklop tipično človeških lastnosti — ki ga bom pozneje še izdeferenciral — označujemo že od nekdaj s pojmom človeške duhovnosti. Kot takega imenujemo človeka razumno žival (animal rationale), ker se zavedamo, da ni samo biološka resničnost ali telo, ampak tudi duhovna stvarnost ali duša. Ta delitev na telo in dušo, na živalskost in razumnost v človeku je torej utemeljena in umestna. Vendar je postala danes nezadostna in lahko vodi v nesporazume.

Prvič, delitev na žival in razum oziroma na telo in dušo lahko vodi v dualistično pojmovanje človeka, v pretirano osamosvajanje živalskosti in duhovnosti. Takšno gledanje pa je nesprejemljivo. Ni ga ovrgel materializem — saj mu sam preveč dolguje — ampak spoznanje, da je človek vsekozi poduhovljen in vseskozi utelešen. Glede na svojo lastno biološko naravo je človek bolj siromašen in bolj nebogljen kot žival, ki je *samo* biološka resničnost. Žival je tesneje povezana s svojim okoljem, prilagojena mu je in s svojimi nagoni bolj gotovo in zanesljivo opremljena. Človekova nagnonska struktura pa je nestalna in oblikovalna, plastična. Zato jo kultura ne samo sme, ampak celo mora oblikovati, pravo braniti in družba ščititi. To je vedel že Aristotel, ko je rekel, da je že po svoji naravi človek družbeno, se pravi civilizacijsko in kulturno bitje. Že po svoji biološki plati se človek odpira kulturi, civilizaciji in svoji družbeni dopolnitvi oziroma zaščititi. Končno pa je človekovo biološko naravo zaradi te njene odprtosti kulturi, zaradi nestalnosti in oblikovalnosti mogoče zgnesti v sorazmerno različne smeri.

Človekova duhovnost se njegovi telesnosti ne dodaja od zunaj, ampak jo prežema.⁵⁵ Ko se človek hrani, se ne hrani kot žival, ampak je to dejanje že prežeto z zavestjo in kulturo. Človeška spolnost ni enaka živalski, tudi ni tako avtomatizirana in nasilna kot živalska, ampak jo normalno preveva osebna ljubezen, medsebojno prijateljstvo in odgovornost za sočloveka ter potomstvo. »Svojega smisla ne najde v človekovi spolnosti živalska spolnost, ampak obratno, človek daje smisel živalski spolnosti.«⁵⁶ Tudi ko človek s svojimi čuti dojema okolje, je to čutno dojetje že drugačno kot

⁵⁵ »Vidimo, da je človek v celoti narava, tako scela, da ne more biti na njem nič nenaravno. Človek je trdno zasnovan na živih osnovah narave in njenih raznovrstnih in med seboj prepletenih določilih. V tem lahko sledimo in celo moramo slediti vsem biološkim trditvam, pa naj gredo še tako daleč. — A tudi če je človek v celoti narava, je v celoti spet več kot narava. Takó zelo in tako popolnoma je on prav on sam, da ne more biti in tudi nič ni pri njem zgolj narava. Po naravi je človek veliko bolj nad naravo. To pa zaradi nekega dejavnika, ki ga biološke trditve in teorije ne morejo neposredno prikazati« (B. Welte, v op. 50 nav. delo 135).

⁵⁶ A. Jeannerie, *Anthropologie sexuelle*, Paris 1969, 56.

živalsko. Razumnost ga spremlja, prežema in usmerja. Vsa človekova »živalskost« je torej drugačna od živalske.

Zato pa ta človeška »živalskost« lahko po svoje na duhovnost vpliva in jo pogojuje. Tako kot ni človekova živalskost živalska, ni njegova duhovnost angelska. Duh se lahko sam sebi posreduje samo prek telesa. Telo je medij duha, prek njega duh deluje in se izraža. Pri tem pa telo tudi postavlja svoje pogoje, tako da kljub enosti in povezanosti z duhom ohranja telo svojo, sicer relativno, a vendar resnično samostojnost. Prav doživetje te samostojnosti je vodilo v dualistične nazore.

Človek je torej celota biološkega in duhovnega življenja; čeprav pri tem ohranja biološka sestavina svojo relativno samostojnost, celote ne določa biološkost, ampak duhovnost. To celoto lahko imenujemo človeška narava. Človeška narava torej ni samo njena biološka plast ali plat. Ta je kljub vsej svoji — sicer relativni — samostojnosti odprta duhovnosti in duhovnost potrebuje. Brez svoje duhovne formiranosti in brez civilizacije, kulturne, družbeno-politične bolj ali manj zavestne oblikovanosti se človek ne vrne na stopnjo živalskosti, ampak preneha obstajati. Brez tega, kar imenujemo duhovnost, bi človeštvo ne postalo nova živalska vrsta, ampak bi izumrlo. Samo biološkega v človeku sploh ni. Človeška biološkost, človek kot žival ni vase zaprt in ločen del človeka, ampak samo njegov posebni vidik, ki je povsod v človeku navzoč, celo v najbolj duhovnih človekovih sposobnostih in delovanjih.

Če torej danes zelo močno poudarjamo človekovo enovitost, je to tudi zato, ker imamo nov pristop k človeku in ki ga dolgujemo polpretekli filozofski antropologiji. Ta se je kot posebna, od metafizične ali racionalne psihologije ločena in drugačna filozofska panoga pojavila šele v začetku našega stoletja. Ni spekulativna. Za zadnjega spekulativnega, v nekem smislu celo metafizičnega antropologa velja F. Nietzsche. Njegov antropološki nazor imenuje W. Schulz »metafizika nagonov«.⁵⁷ Za njim pa se začelja novo obdobje filozofske antropologije, ki ga je odprl Max Scheler. Metodična novost te antropologije je njena nespekulativnost. Ne izhaja iz spekulativnih idej. Ne postavlja nobenih apriornih in izhodiščnih počel človeka, da bi nato iz njih bolj ali manj posrečeno izvajala vse drugo, kar se dogaja s človekom. Niti duše niti telesa nima za takšno počelo. Zato pa toliko rajši uporablja izkustveno metodo. Znanstveno in empirično raziskovanje naj ugotovi in pokaže, kaj določa človeka, nagoni ali razum. V ta namen ta nespekulativna antropologija išče jedro in nekakšno bistvo človeškosti, in sicer tako, da človeka primerja z živaljo in ugotavlja človekove posebne in svojevrstne lastnosti. Vendar pa ne ostaja pri posamičnih človekovih posebnostih, temveč kot prava filozofija povzema posamična izkustveno dobljena spoznanja v filo-

⁵⁷ W. Schulz, v op. 17 nav. delo 419.

zofska, občna in splošna človekova določila, s čimer teži k celostni podobi človeškosti. Pri H. Plessnerju, enem izmed predstavnikov te nespekulativne filozofske antropologije, smo že zasledili takšno opredelitev človeka, ki naj zajame njegovo osrednje in bistveno jedro. To je človek kot ekscentrična postavljenost. Nespekulativni, a filozofski antropologi se torej zavedajo, da brez filozofskega pristopa k človeku ni mogoče dojeti njegovega bistva. »Po mnenju filozofskih antropologov pa naslonitev na biološko znanost ne more pomeniti, da je *filozofska* zastavitev vprašanja postala odveč. Filozofska zastavitev vprašanja ima glede na vsako znanstveno, tudi biološko raziskovanje, to prednost, da se ne ustavi pri raziskovanju posamičnih pojavov, temveč si jih prizadeva povzeti v njihovem osnovnem vidiku. Filozofska antropologija hoče izpostaviti *naravo* človeka. Ta antropologija je torej še zaznamovana s tradicijo, kolikor si zastavlja vprašanje po bistvu.«⁵⁸ *Vprašanje po človeški naravi je torej filozofsko vprašanje.* Kolikor pa se v današnjem času antropologija oddaljuje od filozofije in se vedno bolj izenačuje z raznimi vedami o človeku, opušča sam pojem človeške narave in spraševanje po njej.

Čedalje manj se razlikuje od sociologije, psihologije in etnologije ter drugih ved o človeku. Ukvarja se samo s posamičnimi vprašanji, raziskuje samo časovno in prostorsko omejene pojave človekovega družbenega in zasebnega življenja in v tem smislu cepi človeškost ter jo razkraja. Mnogi so danes prepričani, da je kakšen celosten pogled na človeka sploh nemogoč. Taki ostajajo na historicističnih stališčih. Po njihovem se človek ne more dvigniti nad družbeno makro dogajanje, ne more zajeti in miselno ter praktično obvladati velikih zgodovinskih dogajanj. Posledica takega nazora bi bila resignacija in prepustitev slepi zgodovinski usodi. Vprašanje pa je, ali smemo sprejeti takšen nazor? Ali se smemo odpovedati zgodovinskim

⁵⁸ W. Schulz, v op. 17 nav. delo 420. Kdor pa bi odklanjal vsako filozofsko antropologijo, vsako filozofsko razčlenjevanje najbolj splošnih značilnosti človeškosti in transcendentnih pogojev, ki omogočajo človeku presegati vse danosti, njegovo eksistenčnost, osebnost, zgodovinskost in kulturnost, bi o človeku ne mogel trditi nič vesoljnega in temeljnega, kar bi lahko obveljalo tudi kot nekakšno vodilo in pravilo človekovega ravnanja. Posamične vede o človeku nam kažejo koristnost, ekonomičnost in funkcionalnost moralnih norm v različnih družbah, zgodovinskih obdobjih in okoljih. Zgodovina in sociologija skušata rekonstruirati različne oblike človeškega življenja. To pa nam še ne pove dovolj. »V perspektivi antropološkega relativizma so možni samo očrti partikularnih moral« (W. Lepenies, *Difficultés d'un fondement anthropologique de l'éthique*, Concilium 1972, 75, 25). Da ne bi antropološki relativizem pripeljal še v moralni relativizem, se pravi, da ne bi obtičali pri ugotovitvi, da je človek sposoben živeti najbolj različno in sam sebe izoblikovati v najrazličnejše podobe, je treba preiti k filozofskemu premisleku o človeku kot takem. Tisti, ki zagovarjajo nekakšen moralni pluralizem, se pravi množico različnih, za posamezne družbe in celo družbene sloje in razrede prilagojenih moral, sicer zahtevajo, da bi se te morale »morale nedvomno med seboj ujemati«. Tu pa se spet pojavi vprašanje: kdo naj različne morale med seboj usklajuje in v imenu česa, s čigavo avtoriteto? Z avtoriteto znanosti ali z avtoriteto moralne filozofije?

odgovornostim? Ali smemo odgovornost za nadaljnji potek zgodovine preložiti na njena brezosebna ramena?

Zato se zavedamo, da ni mogoče ostati pri nepoenotenem gledanju na človeka, pri množici podrobnih spoznanj o različnih vidikih človeškega življenja, a brez slehernega skupnega orisa človeka. Kar koli vemo o človeku, ne vemo samo zato, da bi vedeli. Zato hoče človek vedeti, da bi vedel, kako naj ravna. Nobeno človekovo spoznavanje ni nezainteresirano, ni nepogojeno s praktičnimi potrebami. Toliko bolj velja to za vedenje o človeku. Spoznanje, da je človekova narava plastična, da se da in se celo mora zavestno kulturno in civilizacijsko oblikovati, nam nalaga odgovornost za našo lastno prihodnost. To prihodnost pa moramo oblikovati tako, da bo v skladu s tem, kar je človek v svojem bistvu, v svoji naravi. Tako torej etična odgovornost za prihodnost človeku nalaga tudi filozofsko razmišljanje o tem, kaj je človek po svoji naravi, kaj je njegovo bistvo in kaj je treba v vsakem primeru zavarovati, braniti in naprej razvijati, če nečemo ustvariti takih civilizacijskih institucij, ki bodo človeka odtujevale njemu samemu. Tudi o tako imenovanih človečanskih pravicah, ki so danes mogoče bolj kot kdaj koli ogrožene, ni mogoče smiselno govoriti, če ne vemo, kaj je človek in od kod te pravice izhajajo. Četudi mnogi oporekajo filozofiji možnost, da bi mogla vse, kar vemo o človeku, spraviti na skupni imenovalec in iz tega sestaviti nekakšno vesoljno in občeveljavno človeško naravo, pa postaja po drugi strani potreba po znanju vsaj nekaterih splošnih in bistvenih človekovih značilnosti vedno bolj očitna. Verjetno res ni mogoče izčrpno opisati obče in nekakšne nadčasovne človeške narave. Takšne verjetno sploh ni. Vendar pa je možno in potrebno domnevati, da se sredi vseh časovnih menjav in odvisnosti od okolja človek v nekaterih točkah svojega ravnanja in biti vendarle ponavlja in izraža nekaj svojih bistvenih teženj in določil, ki nam omogočajo, da vsaj približno nakažemo tudi smeri nadaljnjega razvoja.

Filozofsko-antropološke primerjave človeka z živaljo kot tudi razčlenjevanje možnostnih pogojev nefilozofske, znanstveno izkustvene antropologije nam dajejo pravico reči, da je najbolj globoka, bistvena in osnovna človekova značilnost njegova subjektivnost. Človek je tisti, ki lahko reče »jaz«, ki je nosilec svojih dejanj. Na to nas navaja že Plessnerjeva opredelitev človeka kot ekscentrične postavljenosti. Enako sledi to iz sodobne znanstvene, zgolj empirične izkustvene antropologije. V njej je namreč človek hkrati subjekt in objekt svojih lastnih raziskav. Sodobne vede o človeku torej dokazujejo, da ni človek nikoli samo predmet ali objekt, ampak hkrati tudi osebek, nosilec ali subjekt svojega delovanja in razmišljanja o njem. Tega ne more zanikati nobena veda o človeku, zato se lahko nanj opira tudi filozofska antropologija, ko išče tiste osnovne in nesporne prvine človeškosti, v katerih se nakazuje človekova narava.

Človeška subjektivnost seveda ne pove vsega o človeku in nam nikakor ne dopušča kakšne nove idealistične, na goli refleksiji o človekovem jazu osnovane miselne konstrukcije. Človeška subjektivnost *ni neposredno* dostopen in dojemljiv pojav. Človek kot subjekt »ne obstaja drugače kot v svojem izrazu, prav tako pa ga ta izraz ne more nikoli izčrpati«. ⁵⁹ Človeška oseba je zato tisti večni »onkraj«, ki bi ostal, tudi če bi res kdaj razčlenili in znanstveno rekonstruirali vse »izraze«, se pravi vso človeško civilizacijo in kulturo. Prav tu se je pokazala razčlovečevalna moč idealizma. Idealizem je mislil, da bo lahko vzpostavil popolno ujemanje človeške notranjosti in zunanosti, subjektivnosti in objektivnosti, v vsakem in v vseh ljudeh. Pri tem je razlika med Heglom in Marxom samo v tem, da je mislil Hegel to doseči s popolno filozofijo, se pravi z absolutnim znanjem, Marx pa z absolutno prakso, z ustrežno družbenoekonomsko proizvodnjo. Danes vemo, da je nemogoče premostiti prepad med zunanostjo in notranjostjo.

Čeprav smo zavrnilli stare dualistične nazore o človeku, sestavljenem iz telesa in duše, stojimo torej tudi to pot pred nekakšno novo dvojnostjo. Z ene strani imamo človeka kot subjekt ali osebo, z druge pa vse, prek česar ali s pomočjo česar ta človek kot oseba živi. *Za človeka je bistveno, da sam sebe posreduje*. Sebi ne more biti navzoč neposredno, ampak samo posredno, prek svoje narave in civilizacije v vseh njenih raznovrstnih oblikah. Znanost raziskuje samo to drugo, objektivno plat, z njo pa seveda ne izčrpa človeškosti.

Bolj kot kdaj koli pa je danes jasno, da človekova notranjost in zunanost nista neodvisni druga od druge. Predvsem se to kaže v nezadostnosti vseh — na primer strukturalističnih — poskusov razložiti človeka z njegovo objektivno ali zunanjo platjo. Človek vendarle ni govorjenje, ni spoznavanje in hotenje, ni družbeno življenje, ampak vedno govori, spoznava, hoče ali družbeno živi konkretni človek, ki svojemu početju daje *svoj osebni smisel*. Tudi ta smisel ni popolnoma neodvisen od kulture in vsega drugega okolja, sredi katerega ta konkretni človek živi. Vendar je navsezadnje le-to osebni vsakokrat edinstveni, neponovljivi smisel in pomen, ki ga svojim dejanjem daje vsak posameznik. On je nosilec svojih dejanj. Najbolj očiten dokaz, da ima pri tem nenadomestljivo vlogo, je iskanje *smisla*. Zanj ni nič samo po sebi in avtomatično smiselno.

Ta človeška dvojnost, ki je ne smemo pojmovati v dualističnem smislu kot medsebojno neodvisnost, je omogočena s človekovo duhovnostjo. Sodobna antropologija ne razveljavlja klasičnih nazorov o človeku kot duhovnem bitju, ampak nas kvečjemu sili, da jih poglobljamo. Duhovne sestavine srečujemo v različnih pojavih. Kaj pa je pravzaprav značilno za člo-

⁵⁹ A. de Waelhens, *Homme. La réalité humaine*, v: *Encyclopaedia Universalis* VIII, Paris 1968, 507.

veško duhovnost? Odprtost. Človeška osebna notranjost je odprta svojemu izražanju navzven in posredovanju same sebe prek zunanjih miselnih, vedenjskih in drugih vzorcev, vsa človeška zunanost pa je prav takó odprta notranjemu osmišljanju. Vsa posamična človeškost, notranja in zunanja, pa je odprta drugim ljudem, odprta je tudi v prihodnost, v novost, ter v končni stopnji absolutnemu samemu ali Bogu.

Dvojnost človeške notranjosti in zunanosti lahko imenujemo tudi dvojnost človeške osebnosti in narave. Kajti k človeški zunanosti ne sodi samo njegovo zunanje, nadindividualno okolje, ampak tudi vsa njegova telesno-duhovna individualna določenost. Med sestavne dele človeške narave lahko uvrstimo njegovo biološkost, kulturno in zgodovinsko oblikovano čutenje, nazore in hotenjsko usmerjenost. Skratka, rečemo lahko, da je človekova narava vse, kar je konkretnemu človeku vnaprej dano kot telesna, duševna in duhovna podlaga ali osnova. S pojmom oseba pa lahko označimo človeka kot subjekt, kot nosilca in odgovornega nadaljnega oblikovalca te svoje narave. V tem smislu razlikujejo osebo in naravo tudi nekateri psihologi. A. Görres pravi: »Kot oseba je sicer človek bitje, ki razpolaga sam s seboj, vendar pa je kot narava vsaki izvršitvi svoje svobode že vnaprej dan«. ⁶⁰ Takšno pojmovanje osebe ustreza Schelerjevemu pojmu osebe kot središča človeka.

Prednost takega ločevanja narave in osebe je v tem, ker tako bolj poudarimo dejstvo, da človeško življenje in delovanje ni brezosebno dogajanje, da na primer njegov govor ni brezosebno govorjenje, ki bi se dogajalo sicer v človeku, v jedru pa vendarle neodvisno od njega, ampak je človek vedno nosilec vseh svojih dejanj. V tem smislu bi bilo celo umestno reči, da *ima* človek kot oseba telo, da *ima* dušo, skratka, da *ima* svojo naravo. A prav v tej prednosti se skriva tudi nevarnost. Kajti tako kot ni nobenega dejanja brez njegovega osebnega nosilca, ni nobenega nosilca brez dejanj. O človeku smo že rekli, da ni neposredna danost, da v svojem osrednjem in osebnem jedru ni sam sebi neposredno navzoč, ampak sam sebi posreduje prek svojih izrazov in dejanj, torej tudi prek svoje narave. Zato mnogi nasprotujejo gornjemu ločevanju narave in osebe in omejevanju osebe na samo človekovo središče. Z osebo označujejo človeka v celoti. »Oseba je dinamično strukturirana celota psihofizičnih sistemov, katere individualna posebnost je dana s podedovanjem, okoljem in zavestnim vodenjem same sebe«. ⁶¹ Prednost takega pojmovanja osebe je v naglašeni celovitosti človeka. Tako pojmovana oseba nima telesa in duše, ampak *je* telo in duša. Takšna oseba *je* svoja lastna narava. A tudi to pojmovanje ni

⁶⁰ A. Görres, Person, Psyche, Krankheit, Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6 (1958), 195; nav. v: V. Satura, Struktur und Genese der Person. Das psychologische Menschenbild, Innsburek 1970, 19.

⁶¹ V. Satura, v op. 60 nav. delo 23.

brez nevarnosti. Če razčlenimo navedeno opredelitev človeške osebnosti, kmalu uvidimo, da vse sestavine vendarle niso enako specifične in bistvene za osebnost. Pravzaprav je takšna samo ena: »zavestno vodenje same sebe«. To se pravi, da je na človeku vendarle neki vidik ali celo nekakšno območje, ki je bolj osebno kot so druga.⁶² Zato je umestno razlikovati med človeško osebo in naravo. Ene brez druge ni, vendar pa nista eno in isto.

Iz povedanega je tudi jasno, da takó opredeljena človeška narava ni isto kot človeško bistvo. Človeško bistvo zajema obe, naravnost in osebnost. Po svojem bistvu je človek osebna ali osebna narava, posebljena narava in zaradi tega več kot samo narava in naravna oseba, oseba, ki ne more bivati neposredno sama v sebi, ampak samo prek svoje zgodovinsko pogojene, a sebi odprte narave. Človeška narava je torej veliko več kot samo njena biološka plat. Ta biološkost je dopolnjena z razumnostjo in vsemi drugimi duhovnimi zmožnostmi. Višek človeške duhovnosti pa je njegova osebnost. Govoriti o človeški naravi brez upoštevanja človeške osebnosti je zgrešeno, ker v tem primeru več ne govorimo o človeški naravi.

Sklep

Kljub zadržanosti, ki nam jo pri razpravljanju o človeški naravi narekuje sodobna antropologija — ki se sama največkrat izraza »človeška narava« naravnost izogiba —, smo vendarle mogli podati nekaj bistvenih in vsesplošnih sestavin človeškosti. Velika spremenljivost in zgodovinska različnost »človeške narave«, ki po eni strani onemogoča natančnejšo rekon-

⁶² Zato je razumljivo, da v sodobni antropologiji tudi pojem osebe ni jasen in ni povsem enoumno opredeljen. Sodobna antropologija se ne more več zadovoljiti s staro teološko opredelitvijo, po kateri je oseba »naturae rationalis individua substantia« in ki jo je postavil še Boetius. Človek je drugače oseba kot Bog. Vendar pa človek ni vedno in na vseh ravneh svojega bitja enako osebno. To poudarjajo predvsem tisti, ki vidijo v osebi človekovo središče. Središče pa je nekaj drugega kot tisto, česar je središče. Po drugi strani pa spet ni središča, če ni tistega, česar je središče, se pravi, če ni celote, če ni celega človeka. Zato lahko z izrazom oseba označimo dvoje: ali samo njegovo središče ali pa celoto, katere središče je jaz. »Kajti oseba kot središče je središče samó zato, ker je središče neke celote, s katero se dovršuje, oseba kot celota pa je celota samo kot osrednja celota, ki jo za celoto naredi njeno središče in jo kot celoto udejanja. Tako tudi tukaj obstaja med središčem in celoto razmerje medsebojnega pogojevanja« (E. Coreth, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck 1976, 167). Kako bomo pojmovali razmerje med človeško naravo in osebo je odvisno od tega, kaj bomo pri pojmu osebe bolj poudarili: ali to, da je ona *središče* človeka kot celote, ali pa to, da je ona *središče* človeka kot *celote*. V vsakem primeru pa je človeška narava to, česar je človek kot oseba središče in nosilec. Obe pa druga drugo nujno vključujeta in ju — če hočemo govoriti o človeški naravi in človeški osebi — ne smemo nikoli ločiti.

strukcijo obče in splošne človeškosti, po drugi strani sama nakazuje nekaj stalnic, brez katerih bi spreminjanja in zgodovinskega napredovanja sploh ne bilo. Ker je človek bistveno transcendenčno, se pravi preraščajoče, in eksistentno, se pravi ekscentrično bitje, je tudi spreminjajoče se zgodovinsko in kulturno bitje. Človeška narava je takšna, da se temu ne upira, ker ni vase zaprta in enkrat za vselej oblikovana in določena celota, ampak jo vedno »nosi« kot njen subjekt konkretna in neponovljiva človeška oseba. Zato je odprta nenehnemu nastajanju. »To pravo in nepovratno in nepreklicno ‚nastajanje‘ na poti človeške svobode je torej v obzorju same človeške narave«. ⁶³

Kot oseba je torej človek odgovorni in zavestni nosilec samega sebe in vseh svojih biološko-duhovnih teženj in delovanj. Ker je oseba, se tudi nikoli ne more zadovoljiti s tem, kar kot narava že je. Ker je oseba in se svojih odgovornosti zaveda, se sprašuje po svoji naravi in po smernicah za svoje nadaljnje razvijanje. Svoje naravno, se pravi vnaprej dano bivanje mora vsak človek osebno, se pravi neponovljivo *osmisliti*. Zato je tudi kot oseba človek odprt še naprej, in to tako bistveno, da se brez te odprtosti sploh ne more uveljati kot oseba.

Najprej je odprt soljudem. Z njimi stopa v medosebna razmerja, kot so dialog, prijateljstvo, sodelovanje in ljubezen. ⁶⁴ A tudi to še ni vse. Zadnja, najgloblja, najbolj občutljiva in usodna je njegova odprtost absolutnemu. Ta je izvor in pogoj, ki omogoča vse druge odprtosti, vso nepotešenost s končnimi dosežki in časovno ter prostorsko določenimi uresničitvami. H. Plessner jo imenuje »utopično stališče« in jo po pravici ima za neusahljivi izbor spraševanja po Bogu. ⁶⁵ Absolutnemu je človek odprt in k njemu usmerjen tudi v moralno, ko išče in želi ravnati tako, kot je prav in dobro, ne glede na kar koli. Prav tako išče absolutno resnico. Rad bi vedel, kar je popolnoma in do konca res. V vernosti pa išče popolno osebno razmerje, čisto in brezpogojno Spoštovanje in Ljubezen. Šele v teh zavestnih

⁶³ J.-B. Metz, *Natur*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche VII*, Freiburg ²1962, 807.

⁶⁴ Ker človeške narave ne moremo skrčiti na golo in vase zaprto biološkost, temveč jo je vedno treba imeti za poosebljeno ali osebnostno resničnost, je povsem neustrezno in varljivo, če kdo išče obrambo pred nasilno civilizacijo v vrnitvi k naravi. Človek ni in ne more nikoli biti zgolj narava, zato tudi ne moreta biti naturalizem in materializem ustrezno izhodišče in teoretična podlaga za osvobodilno ideologijo. Ne z razmišljanjem o naravi in ne z vračanjem k njej, ampak z razmišljanjem o človeku kot osebi je možno reševati človeka pred soljudmi. Narava in naravni zakon, ki naj brani človeka pred različnimi oblikami političnega in družbenega nasilja, je osebnostna ali poosebljena človeška narava, se pravi človek kot oseba, vrednota v sebi in nosilec samega sebe. Ta pa se nujno odpira drugim ljudem. Takó kot samo z medosebnim življenjem osmislimo naše naravno-osebno bivanje, moremo samo s personalističnimi nazori voditi človeško zgodovinsko osvobajanje in počlovečeno družbeno in zasebno življenje.

⁶⁵ Prim. H. Plessner, v op. 49 nav. delo 342.

in svobodnih, med seboj se prepletajočih odprtostih Absolutnemu se človek kot narava in kot oseba dokončno uresničuje in šele v njih najde tudi svojo polno smislenost in doživlja svojo srečo.

Povzetek: Tone Stres, Človeška narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije

Proti različnim dualističnim pojmovanjem človeške resničnosti in proti raznim monističnim, se pravi materialističnim okrnitvam človeka, poudarja sodobna filozofska antropologija, da je človek celota, ki je hkrati telesna in duhovna. Pač pa je znotraj te celote možno razlikovati med naravo in osebo. Narava je to, kar je kot človeška resničnost vnaprej dano, oseba pa je odgovorni nosilec te resničnosti, prek katere se tudi naprej razvija in dovršuje.

Zusammenfassung: Tone Stres, Die menschliche Natur — eine heikle Frage der philosophischen Anthropologie

Gegen die verschiedenartigen Dualismen und materialistischen Monismen betönt die heutige philosophische Anthropologie, dass der Mensch eine Ganze ist; innerhalb dieser Ganze aber lässt sich die Natur als das Vorgegebene von der Person, die das Vorgegebene trägt, sich durch es ausdrückt und vollzieht, unterscheiden.

Résumé: Tone Stres, La nature humaine — une question délicate de l'anthropologie philosophique

Contre les différents dualismes et monismes, l'anthropologie philosophique nous montre que la réalité humaine est une totalité à l'intérieur de laquelle il est possible de distinguer entre la nature humaine comme ce qui est à l'avance donnée au sujet humain et ce sujet lui-même qui en tant que personne humaine peut disposer de soi-même et donner un sens personnel à son existence naturelle.

Francè Rozman

Človek in njegov smoter v Pavlovi antropologiji

»Vsakdo pridi v svojih mislih do popolnega prepričanja. Nihče izmed nas ne živi sebi in nihče sebi ne umrje. Če namreč živimo, živimo Gospodu, in če umiramo, umiramo Gospodu; naj torej živimo ali umrjemo, smo Gospodovi. Zato je namreč Kristus umrl in oživel, da gospoduje mrtvim in živim. Vsi bomo stopili pred božji sodni stol, kajti pisano je: ‚Živim jaz, pravi Gospod, meni se bo pripogibalo vsako koleno in vsak jezik bo slavil Boga‘« (Rimlj 14,5 b. 7 b—9.10 b. 11).

Kaj je človek, pove lahko samo tisti, ki ga je ustvaril. Kakor pozna ustroj in delovanje računalnika najbolje njegov konstruktor, tako Bog najbolje pozna človeka, ker je njegov stvarnik. Samo človeka je ustvaril »po svoji podobi in sličnosti« (1 Mojz 1,26) in samo njega je postavil čez delo svojih rok (prim. Ps 8,7). Razodel se je samo človeku in samo z njim je sklenil zavezo, po kateri ga je privedel k sebi (prim. 2 Mojz 19,4). Pri učlovečenju je sam sprejel človeško naravo in »bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2,7). Končno je samo človeku določeno, da se bo spremenil v podobo poveličanega Odrešenika.

Človek je res zelo tesno povezan s stvarstvom, vendar je njegov smoter drugačen. Oba, človek in svet, sta ustvarjena. V obeh gospoduje greh, zato oba »ječita v porodnih bolečinah, ko pričakujeta odrešenja« (prim. Rimlj 8,22.23), vendar bo človek drugače poveličan kot stvarstvo. »Ker je svet v nekem smislu ustvarjen zaradi človeka,« pravi Tomaž Akvinski v sumi Contra Gentiles, »se bo ob paruziji spremenil in zenačil s stanjem, v katerem bodo takrat človeška telesa. Ker pa bodo ta takrat rešena razpadljivosti in si bodo nadela sijaj božje slave, jim bo v tem, sebi primerno, sledilo

tudi stvarstvo«. ¹ Slediti jim bo moralo, sicer bodo posledice greha segle celo v novo nebo in novo zemljo. Ker stvarstvo ni bilo podvrženo ničevosti iz svoje volje, ampak zaradi človeka (prim. Rimlj 8,20), se bo tudi rešilo zaradi človeka in z njim. Vendar človek ne bo poveličan samo tako, da bo rešen razpadljivosti, ampak bo poveličan tako, »da bo podoben njegovemu Sinu« (Rimlj 8,29), to se pravi poveličanemu Odrešeniku. Mišljena je popolna podobnost poveličanega človeka s Kristusom. Tak pomen ima beseda »podoba« (hebr. selem) že v stari zavezi. Ko pravi Bog: »Naredimo človeka po svoji podobi (b^esalmenû) in sličnosti «(1 Mojz 1,26) izjavlja, da je človek po svoji zunanosti podoba samega Boga.² Tudi Pavel uporablja večkrat besedo »podoba« (εἰκὼν), posebno takrat, ko označuje razmerje med kristjanom in Kristusom (Rimlj 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18). Poveličani človek bo torej zenačen s poveličanim Kristusom.

Kako Bog vrednoti človeka, pove najbolje razodetje. Razodetje je božja govorica, zato tudi razodetje o človeku, božja resnica o človeku. Ljudje na splošno vedo, da razodetje govori o Bogu, manj pa jim je znano, da s tem, ko govori o Bogu, hkrati govori tudi o človeku.³ V božjem zavzemanju za človeka spoznamo božjo resnico o človeku.

In kako se je Bog zavzemal za človeka? Tako, da je zanj dal svojega Sina: »Težko namreč, da bi kdo umiral za pravičnega; za dobrotnika bi si morda kdo še upal umreti; Bog pa skazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus za nas umrl, ko smo bili še grešniki« (Rimlj 5,7.8). Prav to misel pa je zapisal apostol Pavel, zato je prav, če za biblično osvetlitev vprašanja, kaj je človek in kakšen je njegov končni smoter, navedem Pavlov nauk o človeku. Če pravim »Pavlov nauk«, moram takoj poudariti, da to ni nauk določenega človeka, se pravi Pavla iz Tarza v Ciliciji, ampak je razodeti božji nauk.

Pavel je bil, poleg dvanajsterih, edini novozavezni blagovestnik, ki ga je Kristus sam poklical. Poklic je bil za apostola neovrgljivo znamenje, da nastopa z božjo avtoriteto. Kakor je Bog preroke klical (prim. Iz 6; Jer 1,4—19; Am 1,1) in samo tisti, katere je poklical, so bili pravi preroki, tako je tudi Jezus svoje poklical (prim. Mr 1,16—20; 3,13—19 in vzpor.). Pavel apostolstvo ni prejel od ljudi, tudi ne po človeku, »temveč po Jezusu Kristusu in Bogu Očetu« (Gal 1,1). Na to dejstvo se je pri oznanjevanju evangelija nenehno skliceval. Kadar mu je kdo nasprotoval ali če je slutil, da bo

¹ Contra Gentiles 4,97, navaja S. Lyonnet, Exegesis epistolae ad Romanos, cap. V. ad VIII., PIB, Romae 1966, 240.

² Seveda vsi besede »podoba« (selem) ne razumejo tako. Nekateri pravijo, da je mišljena človekova duhovna podobnost z Bogom ali da je človek božja lastnina. Več o pomenu te izjave pove M. Peklaj v razpravi Ustvarjen po božji podobi, BV (1977) 456—478.

³ J. Kilgallen, Intimität im Neuen Testament, Concilium 1 (1979) 46; N. Höslinger, Probleme mit der Bibel, Klosterneuburg 1976, 27 sl.

njegov nauk kdo zasmehoval, je dejal: »Tudi jaz imam božjega Duha« (1 Kor 7,40). V spornih stvareh je pogumno razsojal zato, »ker je prejel od Gospoda milost in je potemtakem vreden zaupanja« (prim. 1 Kor 7,25). Poslan je bil namesto Kristusa, kakor da Bog po njem opominja (prim. 2 Kor 5,20). Strankarstvu podvrženim Korinčanom, ki so bili povrh vsega močno prepojeni z grško filozofsko miselnostjo in menili, da so nekaj, Pavel odločno pravi: »Četudi kdo misli, da je prerok ali da je navdihnjen, naj spozna, da je to, kar vam pišem, Gospodova zapoved« (1 Kor 14,37). Zato je tudi nauk o človeku, kakršnega posreduje Pavel v svojih poslanicah, dejansko božji nauk. Tudi Pavlova čisto osebna, človeška misel, ni zgolj človeška, ker je navdihnjena.

Pri ugotavljanju človekove identitete je v džungli mnenj in spoznanj o človeku, še posebno pomembno, če vemo, kaj je o njem razodel Bog po svojem Duhu. Samo Duh, ki preiskuje vse, celo božje globočine, ve, kaj je v človeku (prim. 1 Kor 2,10).

Pavlova antropologija je celotno razodetje o človeku. O človekovem poreklu res poroča sv. pismo že na prvi strani (1 Mojz 1,26—30) in psalmist je vedel, »da je Bog naredil človeka le malo nižjega od angelov ter ga ovenčal s slavo in častjo« (prim. Ps 8,6), toda razodetje je doseglo višek v Kristusu, zato je dokončen odgovor na vprašanje, kaj je človek in kakšen je njegov končni smoter, mogoč samo v luči Kristusovega razodetja. Pavlova antropologija je sinteza vsega razodetja o človeku, ne morda zato, ker je deloval proti koncu razodetja in je imel pred seboj vse, kar je Bog povedal o človeku, ampak zato, ker izhaja iz temeljnih starozaveznih spoznanj o človeku, prek resnic, ki jih je povedal Kristus, do spoznanj, ki mu jih je navdihnili Duh. Pavlova antropologija se začneja s spoznanjem, da je človek ustvarjen »po božji podobi in sličnosti« (1 Mojz 1,26), in se izključi z resnico, da postane opravičeni človek v Kristusu »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17; Gal 6,15; Ef; 4,24).

Središče Pavlove antropologije je Kristus. »Kakor se spoznanje božjega veličastva sveti na obrazu Kristusa Jezusa« (2 Kor 2,6), tako se na Kristusu tudi vidi, kaj je človek. Kristus je idealni človek, tak, kakršen naj bi človek bil po božji zamisli. V njem ima človek svoj vzor, ne le v moralnem pomenu, ampak tudi v pomenu svoje eshatološke dovršitve. Vsa človekova razsežnost je obsežena v Kristusu. Kristus pa ne pripada samo temu svetu, ampak prihodnjemu, zato je tudi človekova razsežnost naravna in nadnaravna.

Seveda Pavel ne razvija sistematičnega nauka o človeku. Pavel ne piše antropologije po naročilu, ampak razpravlja o človeku, kolikor biva v njem moč greha, a je ustvarjen za božjo slavo, kolikor si bo »minljivo nadelo neminljivost in umrljivo nadelo neumrljivost« (prim. 1 Kor 15,45), kolikor je del tega sveta in sveta, ki pride, to je novih nebes in nove zemlje. Pavel

posreduje odrešenijski vidik človeka. Ta se pa ne ukvarja samo s človekovo zemeljsko problematiko, ampak sega prek smrti do horizontov, kamor ne more nobena človeška znanost. Človek ni ustvarjen za grob, ampak za življenje. To pa je nekaj, kar ne more ostati brez vpliva na naše zemeljsko življenje.

Pavel je apostol. Kdo naj bi bolje poznal človeka kot tisti, ki je vse življenje posvetil človeku. Pavel je neutrudno iskal človeka in vse žrtvoval za njegovo resnično dobro. »Trudil se je bolj kot vsi drugi« (prim. 1 Kor 15,10), da bi jih vsaj nekaj rešil (prim. 1 Kor 9,22). Njegova pridiga ni bila »iz blodnje ali iz nečednih nagibov in zvijačnisti« (prim. 1 Tes 2,3), ampak iskreno oznanjevanje božje moči v rešitev vsakemu, ki veruje (prim. Rimlj 1,16). Ker dobro ve, kaj hoče, tudi ve, koga hoče. Zato je njegov trud za človeka najboljši nauk o človeku.

Kristusovo vstajenje razodeva celovito človekovo podobo

Kaj je človek in kakšen je njegov zadnji smoter, je Duh razodel Pavlu z resnico o Kristusovem vstajenju. Kristusovo vstajenje pa ni samo Kristusov osebni življenjski dogodek, ampak nekaj, kar odločilno posega tudi v našo usodo. Ker je Kristus z učlovečenjem prevzel človeško naravo, »postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2,7), je z vstajenjem človeško naravo obudil od mrtvih.⁴ Z njegovim vstajenjem je človeška narava že rešena smrti. Zaradi enakosti narav je človekova usoda tesno povezana s Kristusovo. V vstajenju od mrtvih, ki se bo izrazilo v poveličanju telesa, bo človek dosegel svoj končni smoter. Večjega smotra od tega, človek nima. To je njegov konec in hkrati njegova dovršitev. Oboje pomeni beseda »telos« (1 Kor 15,24).

Ta »telos« je prvi dosegel Kristus. On je »prvina njih, ki so zaspali« (1 Kor 15,20). Prvina je prvi snop dozorelega žita. Prvi snop naznanja žetev. V njem je nekako navzoča vsa žetev. Poudarek ni toliko na prvem snopu kot na dejstvu, da je z njim nastopila žetev. Kristus torej ni prvina samo zato, ker je prvi vstal od mrtvih, ampak zato, ker je njegovo vstajenje začetek in prodor vstajenja v kraljestvo mrtvih. Z njim se je vstajenje teles že pričelo. Njegovo vstajenje je vzrok našega vstajenja. Ne gre toliko za časovno prednost kot za vzročno. Kristusovo vstajenje je uvedlo vstajenje. V Kristusu bodo vsi oživel, »toda vsakteri v svojem redu: kot prvi

⁴ V sv. pismu nove zaveze ni nikoli rečeno, da je Jezus »vstal od smrti«, ampak vedno, da je »vstal od mrtvih«. V tem je izraženo prepričanje, da smrt ni uničenje človeške biti, ampak predpostavlja kraljestvo smrti, odkoder človek vstane k življenju. Prim. W. de Boor, Prva poslanica Korinčanima, Wuppertalska Biblija za studije, Zagreb 1974, 276, op. 1.

Kristus, potem, kateri bodo Kristusovi ob njegovem prihodu« (1 Kor 15,22 b.23). Nazadnje se bo spremenilo tudi stvarstvo, ki sedaj »živi v upanju, da se bo rešilo iz suženjstva pokvarjenosti v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8,20 c.21). »Kot zadnji sovražnik bo končana smrt« (1 Kor 15,26). Ko bo smrt pretrpela svojo smrt, »se bo sam Sin podvrigel njemu, ki mu je vse podvrigel, da bo Bog vse v vsem« (prim. 1 Kor 15,26. 28 b).

Prilikovanje poveličanemu Kristusu se bo izvršilo v določeni zapovrstnosti, čeprav ni mišljena časovna zapovrstnost, kakor da bo med vstajenjem mrtvih in nastankom novih nebes in nove zemlje časovni interval, ampak gre za kakovostno zapovrstnost: človek bo drugače poveličan kot materialni svet.

Pot do »podobe nebeškega človeka« (1 Kor 15,49) pa ne bo brez boja. Med sovražniki, s katerimi se vojskuje vstali Kristus v vernih, je zlasti smrt. Pavel naglašja njeno sovražno naravo; sovražno zato, ker je njen pravi vzrok satan (prim. Hebr 2,14). Smrt je sovražna tudi odrešenemu človeku. Toda njegovo telo je »mrtvo zaradi greha« (Rimlj 8,10). S smrtjo se bo moral vsak spopasti. Na boj s smrtjo opozarja Pavel s tem, ko opisuje približevanje poveličanemu Kristusu z vojaškim izrazom »oddelek« (τάγμα). Oddelek je najmanjša enota vojaške čete. Kakor se oddelek neustrašenih vojakov spopade s sovražnikom na življenje in smrt, tako se je Kristus spopadel s smrtjo in jo s svojim vstajenjem premagal. Za njim se bo prebil skozi fronto smrti oddelek tistih, »ki bodo Kristusovi ob njegovem prihodu« (1 Kor 15,23 c) in končno oddelek »vsega stvarstva, ki zdaj zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8,22)⁵

Ali potemtakem ne bodo vsi ljudje vstali od mrtvih, ker pravi, da bodo oživeli samo tisti, »ki bodo Kristusovi ob njegovem prihodu?« Ker pa vsi ljudje še zdaleč niso Kristusovi, potem ne bodo vsi oživeli. Ali se torej za dober del človeštva življenje konča v grobu? Če se Pavel ozira samo na verne, vsebuje njegov nauk samo del resnice o človeku. Potemtakem se tudi dosti ne razlikuje od nauka takratnih Judov. V posvetni judovski literaturi je tedaj prevladovalo prepričanje, da bodo vstali samo pravični; tisti pa, ki so umrli brez vere, se bodo morali v onstranstvu pred vstajenjem spreobrniti.⁶

Toda Pavla je treba prav razumeti. Nikdar ne smemo iztrgati določeno misel iz konteksta in jo nato posplošiti, ampak je treba vsako trditev proučiti v luči njegove celovite antropologije.

Pavel je preveč naglašal potrebo vere v Kristusa, da bi potem ravnodušno dejal: Ob paruziji bodo neverni prejeli enako plačilo kot verni. Pavel

⁵ Prim. W. de Boor, n. d., 284 sl.

⁶ Prim. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 321.

ne zanika vstajenja vseh ljudi, če pravi, da bodo oživeli samo tisti, »ki bodo Kristusovi ob njegovem prihodu«, saj izrečno pravi: »Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo tudi v Kristusu vsi oživeli« (1 Kor 15,22). Kristusovo vstajenje je vzrok splošnega človeškega vstajenja. Kolikor je človeštvo virtualno vključeno v Kristusu, bo vstalo vse človeštvo. Vsi, brez izjeme, bodo ob Kristusovem prihodu vstali od mrtvih, vendar bodo morali vsi pred božjo sodbo. Zato se Pavel tako kratko izraža, ker je vesoljno sodbo povsod ustno oznanjeval. V pismih je razlagal samo tiste resnice, ki so bile v določeni cerkvi v nevarnosti, na primer resnica o vstajenju mrtvih v Korintu (prim. 1 Kor 15,12) ali nejasnosti glede usode rajnih ob Kristusovem prihodu v Solunu (prim. 1 Tes 4,13—18) itd. Pri sodbi pa ne bo vsem dodeljeno večno življenje, ampak jih bo veliko doletela »druga smrt«, kar je apokaliptični izraz za pogubljenje (prim. Raz 20,14 sl.). Vstali bodo vsi, toda za tiste, »ki bodo takrat Kristusovi«, bo vstajenje začetek življenja, za druge pa bo vstajenje začetek pogubljenja. Tudi pogubljeni bodo po vstajenju živeli, vendar bodo živeli brez Boga. Bistvo pogubljenja je življenje brez Boga (privatio Dei). Ker je človek ustvarjen za Boga, je pogubljenje zanj isto kot zgrešiti življenjski cilj. Trpljenje pogubljenih bo podobno očesu, ki je ustvarjeno za dojemanje svetlobe, pa je slepo; ušesu, ki je ustvarjeno za dojemanje glasu, pa je gluho; srcu, ki je ustvarjeno za srečo, pa doživlja samo nesrečo. Kakor slepo oko, gluho uho in nesrečno srce ne dosegajo tega, za kar so ustvarjeni, in zato trpijo, tako bodo tudi pogubljeni trpeli, ker ne bodo dosegli svojega življenjskega smotra, Boga. S Kristusovim vstajenjem pa je vsem ljudem dana možnost, da stopijo v novo življenje, kajti

Kristusovo vstajenje je odrešenje

Ali nas Kristus ni odrešil na križu? Ali Pavel ne »oznanja Kristusa, križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet« (1 Kor 1,23)? Že res, toda kadar Pavel govori o Kristusu Odrešeniku, vedno povezuje dve skrivnosti: križ in vstajenje. Obe sta bili potrebni za odrešenje. »Samo če bomo verovali v njega, ki je od mrtvih obudil našega Gospoda Jezusa, se nam bo to štel v pravičnost« (Rimlj 4,24).

Iz zgodovine eksegeze pa vemo, da teh dveh skrivnosti niso vedno tako razumeli. Medtem ko so grški cerkveni očetje stalno povezovali križ z vstajenjem in učili, da je Jezus z obojim odrešil človeštvo, v spisih latinskih cerkvenih očetov, vse od Ambrosiastra naprej, težko naletimo na razlago ki bi vstajenju pripisovala odrešenjsko naravo. Vzrok je najbrž v tem, ker so odrešenje pojmovali s kategorijo zasluženja. Zaslužno pa je samo to, kar človek stori v življenju. Zaslužna sta samo Jezusovo trpljenje in smrt;

vstajenje pa se je izvršilo po smrti, zato ne more biti zaslužno. Ker vstajenja niso imeli za zaslužno, niso vedeli, kako naj bi pripomoglo k odrešenju človeštva. Vstajenje so pojmovali samo kot najuspešnejši nagib za vero v Jezusa (motivum credibilitatis efficacissimum, quā fides nostra fit possibilis), ne pa kot dejavnik odrešenja.⁷

Pavlu pa sta obe skrivnosti, križ in vstajenje, odrešenjsko dejanje. Vstajenje križu res ni nič dodalo, ampak je storilo, da je križ postal to, kar v resnici je. S tem ko je Bog Jezusa obudil od mrtvih, je pokazal, da je sprejel njegovo daritev na križu v spravo za naše grehe. Križ ima svojo odrešenjsko moč samo v vstajenju. Vstajenje je osmislilo Jezusovo trpljenje. Kakor pri opravičenju ni mogoče ločiti odpuščanja grehov od vlitja posvečujoče milosti, ki naredi iz človeka »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17), tako Kristusovo odrešenjsko delo ni mogoče razstaviti na križ in vstajenje. Križ bi bil brez vstajenja največji nesmisel. Ne rešuje nas križ, pa naj bi bil še tako krut, ampak nas rešuje, ker Kristus, ki je visel na njem, živi; ne rešuje nas kri, pa naj bi se vsa razlila, ampak nas rešuje, ker je to Kristusova kri. »Nimamo zveličavnega sredstva proti grehu, ampak imetnika odrešenja, Kristusa,« je dejal Pavel Humberg.⁸

Prav Kristusovo vstajenje je dokaz, da so nam odpuščeni grehi in smo prejeli novo življenje. Zato in samo zato, ker je Kristus vstal, je postala njegova smrt, smrt za naše grehe: »Bil je žrtvovan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja« (Rimlj 4,25). Možnost za življenje v Bogu in za večno življenje je podana samo v Kristusovem vstajenju. Ta možnost se nam daje pri krstu. Pri krstu s Kristusom umrjemo in z njim vstanemo. Mi dejansko umrjemo grehu, a prav s tem, ko umrjemo grehu, smo podobni Kristusu, ki je umrl za naše grehe: »Pokopani smo bili torej z njim po krstu v smrt« (Rimlj 6,4); pri krstu pa hkrati vstanemo v novo življenje, »kakor je Kristus vstal od mrtvih v slavo Očetovo« (Rimlj 6,4 b), tako tudi mi zaživimo novo življenje. »Če smo pa s Kristusom zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi v podobnosti njegovega vstajenja« (Rimlj 6,5).

Vstajenje od mrtvih je več kot nesmrtnost človeške duše. Nesmrtnost je samo podaljšanje življenja duše prek smrti; vstajenje pa je obujenje k odrešenemu življenju. V tem je bistvena razlika med naukom grških filozofov o nesmrtnosti človeške duše in krščanskim pojmovanjem vstajenja. Nesmrtnost človeške duše pomeni podaljšanje njenega življenja prek smrti v neskončnost. Duša sicer živi naprej, ker pa nosi s seboj breme zemeljskega življenja, ne more v nesmrtnosti drugega kot trpeti in hirati pod bremenom,

⁷ S. Lyonnet, Exegesis epistulae ad Romanos, cap I ad IV, PIB, Romae 1963, 294 sl.

⁸ Navaja W. de Boor, n. d., 279.

ki ga nosi. Brema pa zaneljivo nosi, ker je v nesmrtnosti taka, kakršna je bila v zemeljskem življenju. Bremena se sploh ne more znebiti, ker ni nikogar, ki bi ji ga odvezel. Znebila bi se ga lahko samo, če bi mogla razpasti v nič, to pa ravno ne more, ker je nesmrtna. Smrt bi bila zanjo prej rešitev kot poguba. Ker ne more umreti, takó obremenjena, živeti v neskončnost⁹ Takšno življenje je prej muka kakor radost. Posmrtno življenje brez odrešenja je slabše kot smrt. Posmrtno življenje je smiselno samo, če je odrešenje. O odrešenju pa filozofija nič ne ve. Tudi pozitivna znanost ne ve o njem nič povedati. Njeno raziskovanje sega samo do praga smrti. O življenju vstalih od mrtvih nam lahko nekaj pove samo razodetje. O njem nas najbolj zanesljivo pouči samo tisti, »ki ima ključ smrti in podzemlja; ki je bil mrtev in, glejte, živi na vekov veke« (Raz 1,18). Ta se je pa Pavlu razodel pred Damaskom kot Živi (prim. Raz 1,18). Tako se mu je razodel zato, ker nad njegovim življenjem smrt nima več oblasti. Njemu je življenje bitno.

Nesmrtnost brez odrešenja je pravzaprav pogubljenje. Tudi pogubljeni živijo naprej po svoji smrti, vendar oni živijo »zunaj« (Raz 22,15), v »temi« (Mt 8,12; 22,13; 25,30), »ločeni od Gospodovega obličja in od veličanstva njegove moči« (1 Tes 1,9), zato tako življenje ni več pravo življenje, ampak večna smrt.¹⁰ Kristusovo vstajenje in v njem zajamčeno naše vstajenje pa sta veliko več kot nesmrtnost. Pavel pravi, »da bodo mrtvi v Kristusu oživel« (1 Kor 15,22). V glagolu »oživel« tiči samostalnik »življenje«. Pavel zanj uporablja besedo »ξωή«, kar pa v njegovem izrazju in v novi zavezi sploh ne pomeni zemeljsko življenje (v grščini to pomeni beseda »βλος«) ne življenje prek telesne smrti (nesmrtnost), ampak življenje v Bogu. Ker je Bog večen, pomeni »ξωή« pravzaprav večno življenje. »Ζωή« je življenje, nad katerim smrt nima več oblasti. To je življenje v Bogu ali pridobljeni Bog. Kristusovo vstajenje torej ni samo nesmrtnost, ampak je odrešenje v nesmrtnost.

Kristus je prvi prešel v to življenje. Ker pa je on »prvorojenec vstalih od mrtvih« (Kol 1,18; Apd 26,23), bomo tega življenja po vstajenju mrtvih deležni tudi ljudje. S Kristusom se je vstajenje že začelo. Novi ali poslednji (eshatološki) čas je nastopil s Kristusovim vstajenjem. Nas bo doseglo vstajenje ob Kristusovem ponovnem prihodu na svet. Pavel jasno razlikuje med »sedaj« in »poslej«. S tem je zavrnil gnostike, ki niso razlikovali med Kristusovim vstajenjem in našim vstajenjem. Trdili so, da človek že vstane s krstom, zato telo ne potrebuje poslednjega vstajenja. Kaj se bo zgodilo s telesom po smrti, jih ni zanimalo in Kristusa niso več pričakovali.¹¹ V tem so jim podobni nekateri moderni (R. Otto, C. Dodd), ki pravijo, da Kristusa

⁹ Prim. W. de Boor, n. d., 279, op. 5.

¹⁰ W. de Boor, n. d., 284.

¹¹ H. Wendland, Die Briefe an die Korinther, Göttingen 1978, 159.

ni treba več pričakovati. Ob koncu sveta ne bo ponovno prišel. Kadar sv. pismo govori o paruziji, je treba Kristusov prihod razumeti izključno samo kot navzočnost božjega kraljestva med nami. To pa se je začelo s Kristusovim vstajenjem. Po vstajenju je Kristus že dejansko navzoč med nami, čeprav nevidno in duhovno. Paruzija je po svoji milosti navzoči Kristus v nas.¹²

Vstajenje se nanaša na vsega človeka

Kako krščanstvo vrednoti človeško telo, moremo razbrati samo iz nauka o vstajenju. »Potrebno nam je vstajenje in preoblikovanje, da prav razumemo človekovo telo. Samo krščanstvo je bilo tako smelo, da je postavilo človekovo telo v najbolj skrite božje globine,« je dejal papež Pavel VI. udeležencem mednarodnega simpozija o skrivnosti Jezusovega vstajenja, dne 4. aprila 1970.¹³ Medtem ko so grški filozofi učili, da je nesmrtna samo človeška duša, telo pa, v katerem je bila duša ujeta kakor ptiček v kletki, prepuščeno uničenju, pravi Pavel, da bo tudi telo vstalo od mrtvih in »bo nosilo podobo nebeškega« (1 Kor 15,49). Ves človek, ne samo duša, bo vstal v novo življenje.

Pavel sploh ne pozna delitve človeka na telo in dušo. Z vsakim izrazom, s katerim označuje človeka, misli na celega človeka. Telo ($\sigma\omega\mu\alpha$) ni samo vidni ali materialni del človeka, ampak je ves človek telo in prav tako duša ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) ni samo nevidni ali duhovni del človeka, ampak je ves človek duša. Človek torej nima telesa, ampak je telo; nima duše, ampak je duša.¹⁴ Človek se ne javlja drugače kakor prek telesa in tudi narobe velja: telo pomeni celega človeka. Če naroča Rimljanom: »Dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev« (Rimlj 12,1), to dejansko pomeni: »Dajte sebe v živo, sveto, Bogu prijetno daritev«. In če zagotavlja Tesaloničanom, da so on in njegovi sodelavci pripravljene zanje dati svoje duše ($\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$), ker so se jim priljubili (prim. 1 Tes 2,8), to pomeni, da so pripravljene zanje dati svoja življenja. Duša pomeni, tako kakor v stari zavezi, živega človeka, življenjski dih (nefeš hayya^h ali počelo, zaradi katerega postane človek živo bitje; pomeni bolj način človekovega življenja, čustvovanja in razpoloženja (Flp 1,27; 2,2.19; 1 Tes 2,8)¹⁵, ne pa zase obstoječo duhovno bit ali del človeka. Telo ($\sigma\omega\mu\alpha$), duša ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), duh ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$), meso ($\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\varsigma$), srce ($\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$),

¹² A. Moretti, Paolo e gli altri apostoli attendevano vicina la parusia?, v: II Messaggio della salvezza, 5 zvezek, Torino 1968, 769.

¹³ Navaja A. Škrinjar, BS 1 (1974) 94.

¹⁴ G. Bornkamm, Paul, London—Toronto 1973, 130 sl.; F. Prat, La théologie de saint Paul, II. del, Paris 1937, 53—90.

¹⁵ G. Bornkamm, n. d., 131.

vest (συνείδησις), notranji človek (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), zunanji človek (ὁ ἔξω ἄνθρωπος) . . . so samo različni vidiki človeka, ne pa različni deli človeka. Pavlova antropologija je biblična in ne grška, zato ne kosa človeka v dele, ampak vsak izraz pomeni celega človeka oziroma določen vidik ali lastnost človeka. Tako »meso« (σάρξ) pomeni vse, kar je v človeku minljivo, nemočno, grešno; »duh« (πνεῦμα) pa, kar je v njem trdno, močno, večno.

Vstajenje ni nikakršna osvoboditev »nebeške duše« iz objema manj vredne zemeljske snovi, telesa, ampak povečanje vsega človeka. Pri vstajenju se bo tudi materialno telo spremenilo v povečano telo. Vstali bodo imeli pravo telo, kakor ga imajo v zemeljskem življenju, le eksistiralo bo drugače. Za Pavla je bivanje česar koli brez telesa nepojmljivo. Vsako življenje je utelešeno življenje (leibhaftes Leben). Poveličani sicer ne bodo živeli »v telesu«, čeprav bodo imeli resnično telo. Kakor je Bog ustvaril duši ustrezno telo, to je zemeljsko, umrljivo in razpadljivo telo, tako bo tudi svojemu oživljajočemu Duhu, ki bo obudil od mrtvih naše telo, ustvaril ustrezno duhovno telo. Duhovno se ne imenuje zato, ker bi bilo sestavljeno iz boljše, bolj tenke in prečiščene snovi, kot je zemeljsko, ampak zato, ker ga bo oblikoval Duh. Njega si ne moremo predstavljati, vanj moramo verovati. Nobena znanost ga ne more pojasniti. Najbolj bi bila za to poklicana še atomska fizika. Z naukom o zgradbi atoma nam more ta sodobna znanost vero v povečano telo precej olajšati. Tudi atomska fizika si zgradbo atoma ne zna predstavljati. Gibanje nevtronov okrog jedra izraža samo z matematičnimi enačbami. Čeprav je atom neviden in njegov ustroj nepredstavljiv, je vendar atomska energija dovolj očita.¹⁶ Vidnost bitja ni edina komponenta njegove resničnosti.

Tudi Pavel ne pove natančno, kakšno bo povečano telo, čeprav nas v popolni negotovosti tudi ne pušča. Vero vanj nam olajša s tem, da nas opozarja na božjo stvariteljsko moč. Bog nenehno deluje in ustvarja. Dokaz za to je obstoj najrazličnejših teles, tako na zemlji kakor v nebesih. Nebesa niso prazna: »So nebesna telesa, kakor so zemeljska, toda drug je sijaj nebesnih in drug zemeljskih« (1 Kor 15,40). Vsako telo pa je delo božje stvariteljske moči. Nobeno ni nastalo samo od sebe. Božja stvariteljska moč pa se ne bo nikoli izčrpala, zato je stvarjenje poveličanih teles resnica.

Povečano telo bo identično z zemeljskim, čeprav ne medicinsko identično. Telo se biološko nenehno presnavlja. V osemnajstletnem človeku ni nobene celice, ki je sestavljala njegovo telo pri desetih letih starosti. Isti človek ima detinsko telo, otroško telo, mladeniško telo, odraslo telo, starčevsko telo. Telo se menja, vendar človek ostaja vedno isti. Čeprav ni mogoče vedeti, katero od teh teles bo povečano, je vendar res, da je človek kljub biološkim presnovam svojega telesa vedno isti. Poveličeno telo

¹⁶ Prim. W. de Boor, n. d., 297, op. 2.

bo zato bitno identično z zemeljskim, ker bo poveličan prav tisti človek, ki je živel v zemeljskem telesu. Kakšno bo pa poveličano telo, ne vemo. To je skrivnost, vendar skrivnost, ki je v Kristusu že ostvarjena.

Vero v poveličano telo olajšuje dejstvo, da v poveličanem Kristusu to telo že obstaja. Kristus je resnično umrl in resnično vstal. Njegovo vstajenje je dejstvo. Potrjujejo ga prikazovanja in izročilo. Potrjuje ga Pavlovo osebno srečanje z njim pred Damaskom. To ni bil privid, ampak notranje izkustvo. Zaradi tega srečanja s Kristusom je Kristusu posvetil vse življenje. Zaradi tako globokega izkustva Kristusa je šel nazadnje v smrt, kakor so šli zaradi enakega izkustva tudi dvanajsteri. Tudi ti so Jezusa res videli. Značilno je, kako Pavel vztrajno naglaša, da so apostoli Jezusa videli (prim. 1 Kor 15,5—8)¹⁷ ne pa, da se jim je prikazal. Prikazen utegne biti kdaj res samo privid. Že se je zgodilo, da tisto, kar se je komu prikazovalo, ni bilo resnično. Prikazen se lahko razblini, kakor se razblinijo sanje, toda kar kdo vidi, resnično je. Oko zaznava dejstva, ne privide. Za dejstva pa človek lahko pričuje. Doživetega izkustva ne morejo zlomiti ne preganjanja ne smrtne grožnje. Kakor je nesmiselno reči, da so šli apostoli za svoje privide v smrt, tako je nesmiselno reči, da Jezus ni vsal.

Jezus je moral vstati, ker živi. On pa ne živi tako, kakor živi umrli umetnik v svojih delih. Jezusa je mogoče osebno srečati, ker je po vstajenju postal »oživljajoči Duh« (1 Kor 15,45). Kot »oživljajoči Duh« deluje tako, da duhovno mrtve obuja k življenju. Ljudje sprejemajo vero vanj zato, ker živi. Zgolj spomin nanj ni zadosten nagib za vero. Za mrtvega se nihče osebno ne odloča, zanj nihče ne da življenja, kakor se odločamo za Kristusa. Če Kristus ne bi živel, bi vera vanj morala že davno prenehati. Vera ni samo skup resnic, ni določen svetovni nazor, ampak osebni odnos do Kristusa. Cilj verovanja je Kristus. Če je pa Kristus mrtev, je vera vanj neosnovana. Mrtvemu se ni mogoče zaupati. Dejstvo vere v Kristusa pa spričuje, da Kristus res živi. Kristus pa ne živi tako, kakor je živel vstali Lazar ali deček iz Naima. Ta dva in drugi, ki so bili čudežno obujeni od mrtvih, so pozneje spet umrli. Vstali Kristus pa živi tako, da smrt nima nad njim več oblasti. Bistvo vstajenja je prav v tem, da se človek za vedno reši smrti in živi v Bogu. Ker vstali Kristus živi, življenje pa je mogoče samo kot utelešeno življenje, ima Kristus poveličano telo, torej v Kristusu že obstaja poveličano telo.

Odkar je Kristus vstal, to se pravi, odkar je odrešil človeštvo greha in ga spravil z Bogom, »ni več nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Je-

¹⁷ V izv. »ὄφθη« (je bil viden), toda neprehodna glagolska oblika lahko pomeni »se je prikazal« (prim. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi testamenti Graeci, Romae 1960, 386*). Pomen »videli so ga« naglaša W. de Boor, n. d., 271.

zusu« (Rimlj 8,1). Opravičenje, to je dejanje, ko nam Bog odpusti grehe in z milostjo notranje posveti, da »smo dobili dostop k Bogu« (prim. Rimlj 5,2). V tej milosti zdaj stojimo in se ponášamo z upanjem na božjo savo (prim. Rimlj 5,2). Zaradi vstajenja in opravičenja prebiva v nas »Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa« (Rimlj 8,11). Tega Duha sedaj res še nimamo tako, kakor je v vstalem Kristusu, ampak imamo samo »prvine Duha« (Rimlj 8,23), a čeprav samo prvine, nas te prvine Duha že prerajajo v novo stvarjenje. Sveti Duh v nas ni navzoč samo kot notranja prenova, ampak se je zaradi njegove navzočnosti v nas izvršila prava metamorfoza naše biti, tako da smo postali »novo stvarjenje (καινή κτίσις).¹⁸ Staro je prešlo, nastalo je novo (prim. 2 Kor 5,17). Kakor je Bog ustvaril prvega človeka tako, da mu je vdihnil oživljajočega duha (prim. 1 Mojz 2,7), tako nam sedaj, v prvinah Duha, daje sam sebe in nas nareja za novo stvarjenje. V človeku je že navzoča nadnaravna razsežnost, čeprav je še na zemlji in umrljiv. V prvinah Duha mu je dano jamstvo, da se njegova pot ne bo končala v grobu, ampak bo vstal, zakaj, »če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa, bo on, ki je Jezusa Kristusa obudil od mrtvih, tudi vaša umrljiva telesa oživel po svojem Duhu, ki v vas prebiva« (Rimlj 8,11).

Prvine Duha prešinjajo vsega človeka: njegov vidni del, telo, in njegov nevidni del, dušo. Zaradi teh prvin Duha, je človek »tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19).

Odnos med človekom in Bogom je po Kristusovem vstajenju bistveno drugačen, kot je bil med starozaveznim božjim ljudstvom in Bogom. Izrael je bil res božja lastnina. To je bil zaradi zaveze, ki jo je Bog sklenil z njim pod Sinajem. Vsak posameznik se je zavedal, da spada k narodu, ki je zaradi pogodbe z Bogom, božja lastnina, medtem ko sam osebno, notranje ni bilo bitno povezan z Bogom. Z Bogom je bil povezan le prek lastnega naroda. Pripadnost izvoljenemu narodu je v posameznikih poglobljala zavezo skupnosti. Povezanost z narodom je bila religiozne narave. Zaradi zaveze so se vsi čutili tako tesno povezani med seboj, da so se imenovali »bratje«. Beseda »brat« je pri njih pomenila prej pripadnika verske oziroma narodne skupnosti, kot rodni brat.¹⁹

V novi zavezi pa je vez med Bogom človekom stvarna. Ta ne temelji na zavezi človeka z Bogom, ampak ne prvinah Duha. V opravičenem človeku je isti Duh, kot v Kristusu, zato je opravičeni človek božji otrok in dedič nebeškega kraljestva: »Sam Duh pričuje z našim duhom, da smo božji

¹⁸ »Καὶνός« pomeni v grščini »nov« v smislu nadomestiti ali zamenjati staro; »νέος« pa nov po nastanku.

¹⁹ A. Gélin, Die Seele Israels in der Bibel, Würzburg 1959, 17 sl.; T. C. De Kruijf-G. N. Vollebregt, Spolnost i brak u Bibliji, Zagreb 1972, 46/47; N. Höslinger, Gott, der Herr des Bundes v: Beten lernen aus der Bibel, Klosterneuburg 1978, 32 sl.

otroci, tudi dediči, dediči božji, sodediči pa Kristusovi, če le z njim trpimo, da bomo z njim tudi poveličani« (Rimlj 8,16.17).

Toda dedovanje nebeških dobrin ni isto kot dedovanje zemeljskih. Bog ne umrje, zato njegovega imetja ne moremo dedovati, kakor otroci dedujejo zapuščino svojega očeta. Dediščina je Bog sam, življenje v njem in njegovi slavi. Zaradi Duha, ki ga prejmemo pri opravičenju, nastane med nami in Bogom tako tesna vez, da se ne le imenujemo, ampak smo božji otroci (prim. 1 Jan 3,1). Seveda ne postanemo naravni (fizični) božji otroci, ampak posinovljeni (adoptirani) otroci. Posinovljeni otroci pa so imeli na Vzhodu iste pravice kot naravni otroci. Ker je med opravičenimi in Bogom bitna vez, Pavel imenuje opravičene zdaj »otroci« (τεκνα) zdaj »sinovi« (υιοι). Otroci jih najbrž imenuje zato, ker je v besedi več nežnosti, medtem ko Janez kristjane dosledno imenuje samo »otroci«, besedo »sin« pa pridržuje samo za edinorojenega božjega Sina (prim. Jan 10,34—36).²⁰

Kristusovo vstajenje razodeva vso stvarnost človeka. Ta pa je razpeta med sedanjimi in prihodnimi svetovi. Človek ne doseže svoje dovršitve na tem svetu, ampak v prihodnjem. Čeprav smo odešeni, šele »pričakujemo odrešenja svojega telesa. Za to upanje smo bili namreč odrešeni« (Rimlj 8,23 d. 24). Prav iz prihodnje perspektive človeka tudi najbolje vemo, kaj je človek v tem svetu. Tudi v tem Pavlov nauk o človeku daleč presega grško filozofijo.

Človek ni sestavljen iz manj vredne, Bogu sovražne materije in nebeške duše, ampak je vse telo človek in ves njegov duh je človek. Telo je enakovredno duhu. Vstajenje bo doseglo telo in dušo. Ker telo ni manj vredno, ga ne smemo podcenjevati, kakor so ga podcenjevali manihejci, in spet ne oboževati, kakor so ga prosvetljeni Grki, katerim je bilo golo telo ideal lepote. Cilj življenja ni telo, ampak v telesu doseči življenski cilj. »Telo je za Gospoda. Imamo ga od Boga, zato nismo svoji« (1 Kor 6,13.19). Zaradi prvin Duha je »tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19). Kjer prevladuje to spoznanje, ni manihejskega podcenjevanja telesa in ne poganškega oboževanja njegovih lepote.

Človekov duh se po smrti ne spoji z božanstvom, kakor da človek po smrti povsem preneha: telo strohni in razpade, duh pa se spoji z božanstvom.²¹ Poveličan človek ostane še vedno človek, čeprav do najvišje mere izpopolnjen človek. V njem ni več zla in tudi nobeno zlo ga več ne ogroža. Dosežen je ideal človeka. V vstajenju človek doživi svojo dovršitev (τέλος). Takrat se spremeni v nebeško telo in podobo Kristusovega poveličanega telesa. Zaradi tega pa se ne spoji z božanstvom, ampak v Bogu v vsej polnosti biva.

²⁰ Prim. S. Lyonnet, n. d., 205.

²¹ H. Wendland, n. d., 159.

Človekova nadnaravna razsežnost in njegov vsakdan

Pavel je misijonar, zato se zaveda, da se oznanjevanje ne sme zadrževati pri razlaganju resnic, ampak morajo ljudje resnice osebno sprejeti in iz njih živeti. Iz takó veličastnega razodetja o človeku in njegovem smotru povzema zaključke za praktično življenje. Pavel se je silno trudil, da bi oznanjene resnice v ljudeh zaživele. Svoje poslanice je navadno sklepal s spodbudami in navodili za vsakdanje življenje po veri (prim.: Kol 3,5—25; Ef 6,1—9; 1 Tim 4,12—16 itd.). V tem prizadevanju vidimo, kako zelo se je prva Cerkev zavzemala za človeka. K temu jo je spodbujala razodeta resnica o človeku, ta pa presega vse filozofske sisteme in šole. Gotovo ni svetovnega nazora, ki bi bolj zajamčil dostojanstvo človeka kot krščanstvo.²² Krščanstvo je sprejelo resnice o človeku od Boga. Najgloblji razlog spoštovanja človeške osebnosti je v tem, da smo odrešeni. »Odkupljeni ste za drago ceno. Poveljučujte torej Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,20).

Odrešeni in opravičeni človek je »eden v Kristusu« (Gal 3,28). Žal je v naših prevodih ta Pavlova izjava preveč okrnjeno izražena. Pavel uporablja števniki moškega spola »eden« (εἷς) ne srednjega spola »eno« (ἓν). V Kristusu nismo »eno«, ampak »eden«. »Eno« bi bili, če bi sprejeli samo njegov nauk in se z njim miselno solidarizirali, toda po opravičenju smo s Kristusom bitno povezani. Kristus ni samo naš življenjski cilj, ampak je on sam v nas. V nas je Kristusov Duh. Zaradi Kristusovega Duha smo »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17). Kristus je tako tesno z nami, »da ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni (Gal 2,20). Pavel je s tem povedal definicijo kristjana. Kristjan je Kristus. Tega so se dobro zavedali prvi kristjani. Pavla so nedvomno bolje razumeli kot mi, ker je med njimi nastal rek: »Kdor vidi kristjana, vidi Kristusa«.

Enost med Kristusom in kristjanom se mora kazati tudi v odnosih kristjanov med seboj. Kristjani nismo samo »eden v Kristusu«, ampak moramo biti zaradi Kristusa tudi med seboj eden. Enost med ljudmi pa je najbolj potrebna v družini. Mož in žena sta eden. Njun medsebojni odnos je utemeljen v odnosu Kristusa do Cerkve. Kakor je Kristus tesno povezan s Cerkvijo, tako da je Cerkev naprej živeči Kristus, tako morata biti tudi mož in žena »eden«. »Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe. Kajti še nikoli nihče ni svojega telesa sovražil, marveč ga hrani in neguje, kakor Kristus Cerkev« (Ef 5,29).

Ta enost se mora ustvarjati v njunem zakonskem življenju. Za intimni odnos med zakoncema velja poslej popolna enakopravnost med spoloma. »Mož naj ženi stori dolžnost, *enako* pa tudi žena možu« (1 Kor 7,3). Gre za revolucionarno izjavo, katero smemo imeti za prvi razglas ženske eman-

²² J. Kilgallen, n. d., 47.

cipacije. Poudarek je na besedi »enako« (ὄμοιος). Z njo postavlja zakonsko razmerje poročenih na čisto novo vrednotenje človeka, posebno žene. Pavel uvaja nekaj, kar je bilo povsem novo za takratni svet, ne samo za Jude, ampak tudi za napredno grško miselnost. V intimnem življenju je žena možu enaka. Za Jude je bilo to nekaj nenavadnega. Pri njih je bila žena možu podrejena. V navadi je bila poligamija, zato žena v intimnih odnosih ni bila enakopravna možu. Mož je bil nasproti ženi svoboden. Ker je imel več žena, so bile žene v zakonu nujno zapostavljene. Zapostavljanje je bilo v tem, da žena ni mogla možu »enako« storiti dolžnosti. Nič drugače ni bilo pri poganih. Tudi pri njih je bil mož svoboden nasproti ženi. Pri Grkih ločitev ni bila z ničemer obtežena. Medtem ko se je mož lahko vedno ločil, se žena ni mogla ločiti brez moževe privolitve. V krščanstvu pa so se odnosi spremenili. Mož in žena sta eden. »Ni več moškega in ženske, kajti v Kristusu ste eden« (Gal 3,28). Pavel je razglasil notranjo enakopravnost med možem in ženo, ta pa je podlaga tudi zunanji ali družbeni enakopravnosti. Družbeni red je res socialno enakopravnost žene z moškim dolgo časa zaviral, vendar notranje enakosti spolov v Kristusu zato ni mogoče zanikati. Izhodišča za socialno enakopravnost spolov so bila dana, kako jih človeštvo uresničuje, pa ni odvisno od krščanstva, ker krščanstvo ni socialno gibanje.

Zaradi Kristusa morajo nastati novi odnosi med ljudmi, tudi v družbi, suženjsvu, kjer človek zakonito izkorišča človeka. Pavel se res ni boril za odpravo suženjstva kot družbene ureditve. Njegov svet: »Vsak naj ostane v tistem stanu, v katerem je bil poklican. Si bil poklican kot suženj? Nič ne maraj za to. Če bi pa mogel postati svoboden, bodi še rajši« (1 Kor 7,20.21), se sliši z današnje družbene zavesti domala nekrščansko. Izjave niti ne omili dejstvo, da položaj sužnjevi ni bil povsod enak in je bil zdrav suženj končno interes vsakega gospodarja. Suženj je suženj in kristjan naj tudi kot kristjan ostane suženj. Zaradi tega so nekateri Pavla obtoževali, da ni ničesar storil za socialni napredek človeštva.

Na očitek moramo odgovoriti najprej, da Pavel tega ne ukazuje, ampak svétuje. Četudi se ni naravnost boril za odpravo suženjstva, je s svojim naukom veliko prispeval za uveljavitev resnične človekove svobode. Pavel misli na še hujše suženjstvo, kot je socialno. To je suženjstvo greha. Kristus nas je osvobodil edino nevarnega in usodnega suženjstva, namreč suženjstva greha. Suženj, ki je postal kristjan, je bil notranje svoboden. Če človek nima notranje svobode, mu tudi najbolj napredni družbeni sistem dosti ne koristi: »Najboljše strukture in najlepše zamišljeni sistemi postanejo kmalu nečloveški, če niso ozdravljeni nečloveškega nagnjenja človekovega srca in če se ne spreobrnejo tisti, ki žive v teh strukturah ali jih določajo,« je dejal papež Pavel VI. v apostolski spodbudi O evangelizaciji sodobnega sveta.

Krščanstvo se res ni predstavilo svetu kot revolucionarno prevračanje takratne družbene ureditve, ampak je s svojim delovanjem pripravljalo pot družbenim spremembam. Z razglašanjem zapovedi ljubezni do bližnjega je prerodilo človeška srca in s tem ustvarilo prepričanje o enakovrednosti vseh ljudi. Takó je po svoje pripomoglo k odpravi suženjstva kot družbene ureditve.

Pavlov nauk o človeku se končno nanaša neposredno na človeka samega. Vsak je sebi najbližji. Odnos do sebe pa je v bistvu odnos do svojega telesa. Ko Pavel govori o telesu, misli na nečistovanje. Po mestih, zlasti pristaniških, je prevladovalo prepričanje, da je človek v spolnosti svoboden. »Vse je dovoljeno. Zadovoljevanje spolnega nagona je isto kot zadovoljevanje nagona po hrani in pijači« (prim. 1 Kor 6,12.13). Razširjena je bila sveta prostitucija. Spolnost je bila odeta v religiozni plašč. Kdor bi rohnel proti njej, bi se prej osmešil, kot uspel. Cicero je poznal nagnjenje poganov in dejal: »Vsak bi pretiraval, kdor bi mladim po mestih prepovedoval hotništvo.«²³ S panseksualno miselnostjo se je srečavalo tudi krščanstvo, ko je prestopilo Jeruzalem in se širilo v svet.

Pavlov spopad s panseksualno miselnostjo je bil pastoralno izredno moder. On ni besnel proti spolni razvratnosti, saj bi se s tem osmešil; ni se zatekal k zapovedim in po zgledu judovskih rabinov dlakocepsko razsojal, kaj je dovoljeno in kaj ne, ampak jim je dal Kristusa. Z oznanjevanjem evangelija je takó močno prebudil v človeku naravno hrepenenje po lepšem, svetlejšem in božjem, da se je spolna razvratnost sama od sebe umikala v struge naravnega in človeka dostojnega. Ko so pogani dojeli lepoto evangelija, ki jim je vračalo zgubljeno dostojanstvo, so nehali zahajati v hiše Afroditinih svečenic. Pavel je dal pomehkuženim poganom veliko več, kot dajo človeku trenutni užitki spolnih naslad. V človeku je vedno nekaj dobrega. Kdor zna z absolutnim dobrim prebuditi zakopano dobro v človeku, mora uspeti. Blagovestnik pa res lahko nudi nekaj več, ker ne zajema iz svojega, ampak iz božjega. To pa mora ustrezati človeku, ker je človek podoba božja in njegovo telo tempelj Svetega Duha. Samo z božjim je mogoče priti »do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove. Če bomo okrepljeni z božjim naukom, ne bomo več nedoletni otroci in nas ne bo zanašal vsak veter nauka, kadar ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zмотo, marveč bomo ostali v resnici in ljubezni ter v vsem rasli k njemu, ki je glava, Kristus« (prim. Ef 4,13 b—15).

Kristus pa je naš zadnji smoter. V njem je vsebovana človekova naravna in nadnaravna razsežnost.

²³ Oratio pro Coelio 20,48.

Povzetek: Francè Rozman, Človek in njegov smoter v Pavlovi antropologiji

Kaj je človek in kakšen je njegov zadnji smoter, je Duh razodel Pavlu z resnico o Kristusovem vstajenju. Z vstajenjem je človeška narava že poveličana, zato je človekova usoda tesno povezana s Kristusovo. Z vstajenjem od mrtvih bo človek dosegel svojo dovršitev (telos). Ta pa ni samo v nesmrtnosti človeške duše, ampak v vstajenju teles. Vstajenje je odrešenje v nesmrtnost. Poroštvo našega vstajenja so »prvine Duha« (Rimlj 8,23) v nas. Prek njih smo že zdaj »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17).

V človekovi nadnaravni razsežnosti so utemeljeni novi odnosi med ljudmi. Kristjani smo »eden v Kristusu« (Gal 3,28), zato moramo biti tudi med seboj eden. Novi odnosi med ljudmi se kažejo v zakonu (1 Kor 7,3), v družbi (Flm 1,16) in evangeljskim vrednotenjem človeškega telesa (1 Kor 6,19).

Zusammenfassung: Francè Rozman, Der Mensch und sein Ziel in der Anthropologie des hl. Paulus

Was der Mensch ist und was für ein letztes Ziel hat er, war dem hl. Paulus mit der Wahrheit von Christi Auferstehung geoffenbart. Mit der Auferstehung ist die Menschennatur schon verklärt; deswegen ist das Menschenschicksal mit Christi Schicksal verbunden. Mit der Auferstehung wird der Mensch seine Vollendung (télos) erreichen. Sie besteht aber nicht nur in der Unsterblichkeit der Seele, sondern auch in der körperlichen Auferstehung. Die Auferstehung ist Erlösung in die unsterblichkeit. Die Bürgerschaft unserer Auferstehung sind »die Erstlinggaben des Geistes« (Röm 8,23) in uns. Durch sie sind wir schon jetzt »ein neues Geschöpf« (2 Kor 5,17).

Durch die übernatürliche Dimension sind neue Beziehungen unter den Menschen bedingt. Wir Christen sind alle »eins in Christus« (Gal 3,28); darum sollen wir auch untereinander eins sein. Neue Beziehungen unter den Menschen spiegeln sich in der Ehe (1 Kor 7,3) wieder, in der Gemeinschaft (Flm 1,16) und in der evangelischen Wertung des menschlichen Körpers (1 Kor 6,19).

Résumé: Francè Rozman, L'homme et sa fin dans l'anthropologie paulinienne

Quelle est la fin de l'homme? Sous l'influence de l'Esprit et à la lumière de la résurrection du Christ, saint Paul répond: l'homme atteint son accomplissement définitif par la résurrection. Sa fin dernière n'est pas seulement dans l'immortalité de l'âme, mais également dans la résurrection du corps. En Jésus l'homme a été déjà glorifié, c'est pourquoi toute destinée humaine est liée étroitement à celle du Christ. L'homme nouveau porte en lui »les arrhes de l'Esprit« (Rom 8,23), gage de sa résurrection. Par elles, il est dès maintenant »une nouvelle création« (2 Kor 5,17). Ce fait exige de nouveaux rapports entre les hommes. Les chrétiens sont »un dans le Christ« (Gal 3,28), ils doivent vivre cette unité dans leurs rapports; dans le mariage (1 Kor 7,3), dans la vie sociale (Phm 1,16), dans la conception nouvelle du corps humain (1 Kor 6,19).

Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon

Naravni moralni zakon, ki je zapisan v človeško naravo (Rimlj 2,15) in ga more človek spoznati s svojim naravnim razumom, je bistveni sestavni del in značilna posebnost klasične katoliške moralne teologije. Prvotno pomeni naravni zakon moralno normo in zahtevnost, ki je dana s samo človeško naravo kot sestavnim delom celotne stvarnosti. Drugotno in v izpeljanem smislu pa pomeni naravni zakon vse tiste splošne temeljne norme, ki so jih ljudje na podlagi naravnega razumskega spoznanja dognali in formulirali v zgodovini in veljajo kot naravno nujne, zato nespremenljive, za vse ljudi in vse čase splošno obvezne; zato so temelj za vse pozitivne norme in poroštvo za trden moralni red.¹

Ko so po drugi svetovni vojni veliko govorili o krizi moralne teologije, je prihajalo vedno bolj do veljave, da je kriza zajela tudi nauk o naravnem zakonu, bodisi o njegovi objektivni utemeljenosti v naravi, o njegovi absolutni veljavnosti in splošni obveznosti, bodisi o njegovi vsebini, spoznatnosti in razlagi. V ospredje je stopalo zlasti vprašanje o spremenljivosti ali nespremenljivosti narave in naravnega zakona. Posebno področje za ta vprašanja je človek kot oseba v svoji telesno-duhovni enoti ter človek kot družbeno bitje. Ker ima v telesno-duhovni in družbeni človeški naravi veličnost svoje posebno mesto, se razpravljanje o naravnem zakonu giblje veliko ravno okrog spolnosti, njenega smisla in pomena tako v zakonskem kakor v izvenzakonskem življenju.²

¹ F. Böckle, *Naturrecht in der Moraltheologie*. LThK VII, 825. Klasično novejšo delo o naravnem zakonu je J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*. Düsseldorf 1955. Značilno pa je, da avtor pravi v svojem članku *Sittliche Normen-Universalien und Generalisierung*, MThZ 29 (1974) 18–33, kot navaja E. Feil v poročilu *Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moraltheologie*. Herder Kor 33 (1979) 98, da ne stopa več vseh trditev, ki jih je leta nazaj napisal v svojih knjigah in člankih. Čeprav avtorji večkrat razlikujejo med naravnim zakonom in naravnim pravom, tu te razlike ne bomo upoštevali. Naravni zakon je temelj naravnega prava.

² To se je pokazalo zlasti v zvezi z okrožnico *Humanae vitae*. Prim. Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu *Humanae vitae*. He-

Zelo obširna literatura s področja temeljne moralke dokazuje, da nauk o naravnem zakonu ni več enako trden in jasen sestavni del katoliške moralne teologije, kakor je bil še do nedavnega.³ Vprašanje pa je, ali je kriza naravnega zakona le nekak modni pojav, ki bo sam od sebe prešel, ali pa je kritično razpravljanje postalo nujna in neizogibna potreba zaradi razvoja filozofske in teološke etike; ali je naravni zakon morda tako zelo prišel na slab glas, da gre za neko temeljno nezaupanje do njega, celo za neko načelno odklanjanje. Ali pa gre za krizo v pomenu razločevanja, razčiščevanja in pojasnjevanja, da pride naravni zakon znova do veljave?

Kakšni so vzroki in razlogi za tak razvoj? Kateri so novejši moralno-teološki pogledi na naravni zakon in kaj je mogoče razbrati iz znamenj časa o njegovi usodi v bližnji prihodnosti? Članek skuša dati nekaj odgovorov na ta vprašanja, in sicer kot informacija o kritičnem presojanju naravnega zakona (I) kakor tudi v smislu razlage in vrednotenja nekaterih ugotovitev (II). Zaključek pa hoče opozoriti na praktično stran celotnega vprašanja. Za uvod naj bo nekaj splošnih opomb o naravnem zakonu.

Uvod

Nauk o naravnem moralnem zakonu je bistveni sestavni del najprej filozofske etike. Aristotelsko-sholastična filozofija poudarja načelo: *agere sequitur esse*. Načelo pomeni, da je *esse* pred *agere*, pa tudi, da se bitnost nujno izraža v dejavnosti. Narava je bistvo, kolikor je počelo dejavnosti. Vsako bitje deluje po svoji naravi. Kjer dejavnost ni le vzročno določena naravna nujnost, ampak subjekt na podlagi lastnega spoznanja tudi svobodno izbira in odloča, kot je to v marsikakem pogledu pri človeku načelo

rausgegeben von F. Böckle und C. Holenstein. Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, zlasti 199—205; F. Henrich (Hsg.), *Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae vitae*. Münchner Akademie-Schriften 55 München 1970. O splošnem razpravljanju katoliških in protestantskih moralnih teologov o naravnem zakonu na spolnem področju prim. H. Ringeling, *Sexuelle Beziehungen Unverheirateter*. Handbuch der christlichen Ethik, Band I. Freiburg i. Br. 1978, 160—176

³ Navedemo naj samo nekaj del: B. Schüller, *Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren? Lebendiges Zeugnis* 20 (1965) 41—65; F. Böckle (Hsg.), *Das Naturrecht im Disput*. Düsseldorf 1966; J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung*. Köln 1967; *Zur gegenwärtigen Diskussion um das Naturrecht*. Herder Kor 21 (1967) 328—333; K. Hörmann, *Natürliches sittliches Gesetz. Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck 1969, 864—906; B. Schüller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*. G. Teichtweier — W. Dreier (Hsg.), *Herausforderung und Kritik der Moralthologie*. Würzburg 1971, 105—130; F. Böckle — W. Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik*. Mainz 1973; J. Gründel, *Naturrecht*. Herders Theologisches Taschenlexikon, V. Freiburg i. Br. 1973, 169—185; A. Hertz, *Das Naturrecht*. Handbuch der christlichen Ethik I, 317—338; W. Kerber, *Positives Recht gegen Naturrecht?* *Prav tam* II, 300—312; W. Kluxen, *Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten?* Herder Kor 33 (1979) 78—83.

pa pomeni dvoje. Na eni strani je treba za določitev narave upoštevati razumsko spoznanje in svobodno odločanje, na drugi strani tudi naravne strukture, zakonitosti, naravnosti in nagnjenja, sicer bi bilo svobodno odločanje v škodo človeku.

Nauk o naravnem zakonu ima svoje začetke že v grški in stoični filozofiji. V poznejših stoletjih so tudi cerkveni očetje veliko razpravljali o naravnem zakonu. Svojo klasično obliko je nauk dobil pri Tomažu Akvinskem. Njegovi nasledniki, posebno neosholastiki, so Tomažev nauk razvijali v različne smeri. Moralnoteološki učbeniki so prevzeli poglavje o naravnem zakonu v splošno moralko navadno v neposredni povezavi z naukom o večnem božjem zakonu.

V Cerkvi je naravni zakon dobival vedno večji pomen.⁴ V sklicevanju na Rimlj 2,14—16 in na nauk cerkvenih očetov in velikih sholastikov je cerkveno učiteljstvo vedno močnejše poudarjalo naravni zakon na etičnem in socialnem področju. Posebno močno je to pri Leonu XIII., Piju XI., Piju XII. in Pavlu VI.

Leon XIII. poudarja naravni zakon v zvezi s človeško svobodo in v zvezi s socialnim vprašanjem, saj okrožnica *Rerum novarum* gradi na naravnem zakonu in pravu. Pij XI. se sklicuje na naravni zakon v zvezi z vzgojo in zakonskim življenjem ter na socialnem področju. Posebno pogosto je naravni zakon razlagal, ga branil in z njim argumentiral tako za družbena kakor za osebna etična vprašanja papež Pij XII.⁵ Pavel VI. se je med drugim nanj skliceval v zvezi z naukom o spolnosti in o urejanju spočetja.⁶

Za naše vprašanje je pomembno, da so zlasti od prvega vatikanskega koncila naprej moralni teologi pripisovali cerkvenemu učiteljstvu posebno pristojnost na področju naravnega zakona. Ker pravi prvi vatikanski cerkveni zbor, da je papež nezmotljiv in *rebus fidei et morum*, v verskih in nravnih rečeh,⁷ so nekateri pristojnost cerkvenega učiteljstva brez posebnih pojasnil ali razlikovanj raztegnili tudi na naravni zakon.

Za to so navadno navajali tri dokaze: 1. Naravni zakon najde v razodetju svojo potrditev, je z njim organsko povezan, razodetje pa vsebuje in

⁴ J. Fuchs, *Lex naturae*, 9—20; K. Demmer, *Kirchliches Lehramt und Naturrecht*. ThGl 19 (1969) 191—213.

⁵ K. Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral*, 870—871.

⁶ Okrožnica *Humanae vitae* št. 14 in 18.

⁷ DS 3074; A. Strle, *Vera Cerkve* 454. W. Korff opozarja, da »*mores*« v zvezi »*fides et mores*«, ki se prvič pojavi na tridentinskem koncilu, sprva pomenijo verske navade in šele v začetku 19. stoletja dobijo pomen nravnih norm. Prvi vatikanski cerkveni zbor jasno govori o »verskih in nravnih naukih«. W. Korff, *Der Autoritätsanspruch der Normen, seine Wirkgesetzlichkeiten und Geltungsgründe*. *Handbuch der christlichen Ethik* I, 143. Prim. tudi J. David, *Glaube und Sitten: eine missverständliche Formel*. Or 35 (1971) 32—34.

izpopolnjuje naravni zakon — torej je cerkveno učiteljstvo kakor za razodetje pristojno tudi za naravni zakon; 2. nadnaravni človekov cilj zahteva tudi izpolnitev naravnega zakona; Cerkev pa ima nalogo, da nezmotno čuva nad npravnostjo in oznanja vso resnico, torej mora storiti to tudi na področju naravnega zakona; 3. bilo bi v nasprotju s svetostjo Cerkve, če bi Cerkev mogla učiti kaj npravno napačnega, torej mora spadati tudi vse npravno področje pod njeno pristojnost; zato je naloga Cerkve, da avtentično in nezmotljivo razlaga tudi naravni zakon.⁸

I. Kritično presojanje naravnega zakona in njegovi razlogi

Zaradi vedno večjega poudarjanja naravnega zakona in njegove splošne in brezpogojne obveznosti v neosholastični teologiji in moralki ter zaradi vedno močnejšega uveljavljanja pristojnosti cerkvenega učiteljstva na področju naravnega zakona od Leona XIII. naprej sta že po nekih notranjih zakonitostih nastali reakcija in kriza. Ti sta se pojavili že pred drugo svetovno vojno v razpravljanju o nekaterih vprašanih spolnosti in zakonskega življenja ter krščanskega socialnega nauka. Nikakor ni mogoče reči, da bi bili katoliški moralni teologi imeli načelne pomisleke proti naravnemu zakonu samemu ali bi bili njegov pomen in veljavnost postavljali pod vprašaj. Gre predvsem za kritično presojanje dosedanje oblike in obsega ter dosedanjega razlaganja in utemeljevanja ter uveljavljanja naravnega zakona, torej predvsem za hermenevtična vprašanja. Glavni problemi in njihovi razlogi so tile:

1. Pod vplivom moderne filozofije je naraščalo neko splošno nezaupanje do človeškega razuma in njegovega spoznanja, ki bi doseglo objektivno in absolutno veljavno resnico. V teologiji se je pojavljalo nezaupanje do sholastike, posebno v njeni neosholastični obliki 19. in 20. stoletja. To nezaupanje je bilo nekak splošen kulturni pojav in se v katoliški teologiji ni nanašalo le na naravni zakon, ampak tudi na druga področja. Vzroki za tako nezaupanje do trdnega objektivnega racionalnega spoznanja, posebno na etičnem področju, so zelo različni; o tem tu ni mogoče podrobneje govoriti.

2. V etiki in moralni teologiji in še bolj v npravnem življenju se je pojavljalo neko načelno nasprotovanje izročilu in ustaljenim življenjskim oblikam ter splošnim in absolutno veljavnim moralnim normam. Naravni zakon je za nekatere postal predvsem simbol statičnosti, življenjske okostenelosti in konservativne usmerjenosti. Ker so v njem videli le preživeto uteme-

⁸ F. Böckle, *Fundamental-moral*. München 1978, 325—326 s številnimi citati iz klasičnih moralnoteoloških učbenikov.

ljevanje moralnih norm, je že izraz »naravni zakon« nanje vplival kot »izziv in dražilo«. ⁹ Življenjski občutek sodobnega človeka, pravi to mnenje, je v nasprotju z naravnim zakonom in zahteva iskanje novega, tveganje, spreminjanje, preizkušanje neznanega, stvariteljsko oblikovanje, revolucionarno odkrivanje ter doživljanje raznolikosti in napetosti v nasprotjih, dialektični zgodovinski razvoj, subjektivno prilagodljivost, svobodno odločanje in osebno izkustvo. Zato je sodobni človek večkrat načelno nerazpoložen do naravnega zakona.

3. Novo kritično raziskovanje nauka o naravnem zakonu je pokazalo, da obstaja precej nejasnosti, dvoumnosti in nesporazumov glede narave in naravnega zakona. V kritičnem presojanju naravnega zakona in preveč preprostega ter samo ob sebi umevnega uporabljanja in sklicevanja nanj se je pojavilo vprašanje, kaj sta pravzaprav vsebina in obseg naravnega zakona in v kakšnem smislu je narava njegov temelj in vir. V zgodovini, predvsem tudi v sholastični filozofiji in teologiji od Tomaža Akvinskega do danes, je nauk o naravnem zakonu doživel velike spremembe. ¹⁰ Nekateri teologi so mnenja, da ta razvoj ni bil vedno v korist, ampak naravnost v veliko škodo moralne teologije, ker je posebno neosholastika napačno razumela in razlagala Tomažev nauk o naravnem zakonu. ¹¹

4. V zvezi z razvojem in različnimi razlagami naravnega zakona je vprašanje, v kakšnem smislu naj bi bila narava odločilna za moralni zakon. Ali je to človekova fizična ali metafizična ali fiziološko-biološka ali pa osebna narava? Ali je narava v vsakem pogledu nedotakljiva in človek nima druge naloge, kakor da spoznava in ugotavlja njene zakonitosti in iz njih razbira norme za svoje svobodno odločanje, tako da nikjer ne sme posegati v naravni proces ter naravnih potekov in zakonitosti ne sme spreminjati, čeprav bi to mogel in bi se v celosti zdelo smiselno, ampak jih mora le spoštovati, jih upoštevati in se po njih ravnati? Ali pa ima morda človek kot oseba zaradi svojega uma in svobodne volje, zaradi svojega posebnega mesta v stvarstvu in svojega razmerja do sam sebe nalogo in dolžnost, da naravne zakonitosti in procese sicer pozna in jih upošteva, da pa tam, kjer ima možnost in se to zdi potrebno, koristno in za človeka kot osebo in za človeško družbo dobro, naravni zakon kot moralno obvezen izoblikuje na podlagi svojega spoznanja in presojanja, vrednotenja in odgovornosti? V kakšnem smislu je naravni zakon nekaj, kar je človeku nespremenljivo naloženo z naravo, in v kakšnem smislu nekaj, kar si od-

⁹ F. Böckle, *Fundamental-moral*, 245.

¹⁰ J. Th. Arntz, *Die Entstehung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*. F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*, 87—120.

¹¹ W. Korff, *Wege empirischer Argumentation*. *Handbuch der christlichen Ethik* I, 89.

govorno nareja in prikrojuje, razvija in dopolnjuje tudi sam? Ker so danes možnosti večje kot kdaj prej, je tudi vprašanje vse drugače aktualno.

5. Pri določitvi vsebine in obsega naravnega zakona so se že v tradicionalnem nauku pojavljale težave. Razlikovanje med jedrom, neposrednimi in posrednimi zaključki kaže, da naravni zakon vsebinsko ni bil jasno določen in enoumen pojem. Mnenja o vsebini in obsegu naravnega zakona so bila vedno deljena. Eni so hoteli vsebino, obseg, obveznost in veljavnost naravnega zakona čimbolj razširiti, drugi pa čimbolj zožiti. Za ene je bil naravni zakon v domala vsem istoveten z večnim božjim zakonom, za druge pa predvsem človeški izdelek, »sad modrosti in pameti, ki svobodno išče«. ¹²

6. Zadnja leta se je pojavilo še novo vprašanje o obveznosti naravnega zakona. Ali je naravni zakon vedno in v vsem absolutno in brezpogojno obvezen, tako da nikdar ni mogoča kaka izjema in je niti Bog ne more dovoliti? Kako potem razlagati dejstva iz stare zaveze glede laži, poligamije in uničevanja nedolžnega človeškega življenja, kar je vse v nasprotju z naravnim zakonom? Znano je, koliko so se teologi od nekdaj trudili, da bi našli sprejemljive razlage in opravičila teh dejstev. Ali pa je morda mogoče reči, da je naravni zakon splošno obvezen v smislu »na splošno« obvezen, a vendar z določenimi izjemami, kadar gre za omejene dobrine v medčloveških odnosih? Takó imenovana teleološka teorija, ki ima zagovornike tudi med katoliškimi moralnimi teologi, ¹³ utemeljuje tako splošno, a ne absolutno, amkak pogojno obveznost naravnega zakona zlasti stem, da gre v svetu vedno za omejene in ne absolutne dobrine in vrednote. Omejene in končne vrednote pa ne morejo utemeljevati absolutnih in brezpogojnih moralnih obveznosti. V konfliktu med različnimi obveznostmi je treba pri presojanju in tehtanju vrednot glede na celotnost in na posledice odločiti, kaj je prav in dobro in kaj napačno in slabo.

7. Eden od razlogov za krizo moralnega zakona je tudi abstraktni pojem narave. Narava, ki naj bi utemeljila naravni zakon, je pravzaprav dvojna

¹² B. Häring, Norm und Freiheit. Christlich glauben und handeln. Herausgegeben von K. Demmer und B. Schüller. Düsseldorf 1977, 171.

¹³ Literatura o teleološki teoriji je zelo obširna. Eden glavnih zastopnikov te teorije je B. Schüller SJ, profesor moralne teologije v Münstru. Njegovo glavno delo s tega področja je Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation. Düsseldorf 1973. Dober pregled teološkega razpravljanja podaja isti avtor v člankih Typen der Begründung sittlicher Normen. Conc 12 (1976) 648—654 ter Neue Beiträge zum Thema »Begründung sittlicher Normen«. Theologische Berichte, herausgegeben von J. Pfammatter und F. Furger. IV. Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 109—181; prim. tudi F. Böckle, Glauben und Handeln. Mysterium salutis, V. Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 86—99; isti, Fundamentalmoral, 306—319; A. Laun, Teleologische Normbegründung. Theol. prakt. Quartalschrift Linz 126 (1978) 162—170; kritično pa zlasti R. Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie? Intern. Kath. Zeitschrift 6 (1977) 289—311.

abstrakcija, filozofska in teološka. Filozofska, ker pojem narave pusti ob strani določeno človekovo existenco v njegovi zgodovinski, kulturni, razvojni, družbeni in osebni določenosti; teološka, ker ne upošteva dejanskega odrešenjskega reda, v katerem je človek obtežen z grehom, a ga je Kristus odrešil, in sme računati na pomoč milosti in božjega usmiljenja. Iz abstraktnega pojma metafizične narave je mogoče po logičnih dedukcijah kaj malo priti do moralno obveznega naravnega zakona. Pri določitvi narave je treba, tako trdijo danes mnogi, upoštevati tudi dognanja raznih pozitivnih znanosti o človeku, kot so psihologija, sociologija, antropologija, etnologija in zgodovina, pa tudi izkustvo. Kakor hitro pa naravni zakon ne temelji več samo na metafizični abstraktni naravi, ampak so za spoznanja narave in naravnega zakona odločilna tudi izkustvena in znanstvena dognanja, se zastavlja vprašanje zgodovinskega razvoja, spremenljivosti in prilagodljivosti naravnega zakona. V kakšnem smislu in obsegu je mogoče govoriti o razvoju in spremenljivosti človeške narave in naravnega zakona?

8. Zadržanost do naravnega zakona pa prihaja še s čisto druge strani. V moralni teologiji je danes močno v ospredju vprašanje, v čem obstaja posebnost krščanske etike, v čem se moralna teologija razlikuje od filozofske etike in od etičnih sistemov, ki ne sprejemajo razodetja.¹⁴ Znano je, da je drugi vatikanski cerkveni zbor za prenavo moralne teologije želel, »da svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16). O naravnem zakonu koncil tu ne govori, čeprav ga seveda noče omalovaževati.¹⁵ A zdi se, da koncil želi, naj tudi na naravni zakon gledamo bolj pod specifično krščanskim vidikom. Etika iz vere prevzema sicer zahteve naravnega zakona, a jim daje novo podlago in novo smiselno obzorje. Táko pojmovanje etike poudarja predvsem včlenitev naravnega zakona v pozitivno božje razodetje.¹⁶ Na drugi strani pa vedno več teologov opozarja na to, da v medčloveškem razmerju in v razmerju do sveta krščansko razodetje vsebinsko ne

¹⁴ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971; B. Schüler, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*. ThPH 51 (1976) 321—343; A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*. Normen im Konflikt, herausgegeben von J. Sauer, Freiburg i. Br. 1977, 29—54; F. Böckle, *Glauben und Handeln*. Conc 12 (1976) 641—647; J. Fuchs, *Autonome Moral und Glaubensethik*. Ethik im Kontext des Glaubens, herausgegeben von D. Mieth und F. Compagnoni. Freiburg i. Br. 1978, 46—74; J. Ratzinger (Hsg.), *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln 1975. Literatura je v zadnjih letih tudi v drugih jezikih izredno močno narasla.

¹⁵ Drugi vatikanski cerkveni zbor nikjer posebej ne govori o naravnem zakonu, omenja ga pa pri utemeljevanju verske svobode (VS 2) in v odloku o družbenih občilih (0 14). Vsebinsko so pomembni tudi CS 26,27,41,75.

¹⁶ H. U. von Balthasar. *Neun Sätze zur christlichen Ethik*. J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral*, 90.

prinaša nič novega.¹⁷ Moralne norme za medčloveške odnose je mogoče spoznati z naravnim razumom iz narave človeka kot osebe in kot družbenega bitja. Relativna etična avtonomija in racionalnost sta sploh edina možnost, pravijo ti teologi, da moralna teologija npravne norme pametno in za današnjega človeka uvidno utemelji. Kaj je torej na tem? Ali naj krščanska etika naravni zakon čimbolj včleni v nadnaravno razodetje ali pa naj skuša naravni zakon prikazati kot človeško zadevo, na katero pa kristjan gleda bistveno drugače kot nekristjan?

9. V tesni zvezi s tem vprašanjem je vprašanje pristojnosti cerkvenega učiteljstva za avtentično ali celo nezmotljivo razlago naravnega zakona. Nekateri teologi trdijo, da ima Cerkev možnost in dolžnost, da avtentično razlaga naravni zakon v luči vere in z jamstvom nezmotljivosti.¹⁸ Drugi pa se vprašujejo: Kako je mogoče to teološko utemeljiti, na kaj se opira nezmotljivost cerkvenega učiteljstva, katere konkretne moralne zakone, na katerem področju in v kateri obliki more cerkveno učiteljstvo avtentično ali celo nezmotljivo razlagati in učiti?¹⁹ Če je namreč naravni zakon res naravni, tako v svoji objektivni vsebini kakor tudi v načinu spoznanja, potem se zdi, da je za njegovo spoznanje in razlago treba uporabljati naravna sredstva in metode, dokaze in utemeljitve in se ne prehitro sklicevati na razodetje in na nezmotljivost, ki jo jamči pomoč Sv. Duha. Kaj je mogoče odgovoriti na to vprašanje?

10. Na kritično zadržanost nasproti naravnemu zakonu imata končno svoj vpliv tudi protestantska teologija in etika. To prihaja danes v večjih medsebojnih ekumenskih stikih še bolj do veljave kot v prejšnjih časih. Zaradi svojega nauka, da je greh popolnoma pokvaril človeško naravo in onеспособil naravni človeški razum za spoznanje resnice, protestantska teologija, vsaj v večini svojih zastopnikov, načelno odklanja naravni zakon kot moralno normo takó, kakor ga uči katoliška moralna teologija.²⁰ Res je, da v ekumenskem pogovoru tudi katoliški nauk ni ostal brez vpliva na protestantsko teologijo in teološko etiko. Če so na eni strani katoliški teologi postali zaradi protestantske kritike bolj previdni v govorjenju o na-

¹⁷ To tezo zastopajo predvsem A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, J. Gründel in B. Schüller, ugovarjajo pa ji med drugimi B. Stoeckle, J. Ratzinger in H. Spaemann. Prim. tudi F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie. Theologische Berichte IV, 11—108.

¹⁸ Prim. opombo 8.

¹⁹ W. Korff, Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruches von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge. Handbuch der christlichen Ethik I, 134—146; F. Böckle, Fundamentalmoral, 322—331.

²⁰ H. Thielicke — H. H. Schrey, Glauben und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik. Bremen 1961, 304—374; K. Peschke, Naturrecht in der Kontroverse. Kritik der evangelischen Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. Salzburg 1967; A. Hertz, Das Naturrecht. Handbuch der christlichen Ethik I, 331—336.

ravnem zakonu, o njegovi vsebini, spoznanju in obveznosti, je na drugi strani tudi protestantska etika začela bolj upoštevati naravni zakon, čeprav navadno uporablja drugačne izraze.²¹

II. Nekateri pogledi sodobne moralne teologije na naravni zakon in njegov pomen

1. Ena prvih nalog, ki jih rešuje sodobna moralna teologija ob sodelovanju filozofije in humanih znanosti, je razčistitev in določitev pojma »narave«, torej tistega objektivnega vira, iz katerega izvira formulirani naravni zakon. Zgodovinske raziskave so namreč pokazale, da je v stoletjih in v različnih filozofskih razlagah pojem narave, kolikor je temelj za naravni zakon, imel različne pomena. Kaj torej pomeni narava?

a) Narava splošno pomeni lahko vso objektivno stvarnost, ki biva zunaj uma in katere sestavni del je tudi človek. Narava v tem smislu je predmet naravoslovnih znanosti. Kolikor je tako pojmovana narava temelj za naravni zakon, pomeni naravni zakon to, kar narava uči vsa živa bitja, kot je dejal Ulpian: *quod natura omnia animalia docuit*. Naravni zakon pomeni spoznanje in upoštevanje naravnih zakonitosti. Moralno živeti pomeni živeti v skladu s temi zakonitostmi. Človek ima nalogo, da naravne zakonitosti spoznava, jih sprejema in se po njih ravna. Čim bolj splošne so te zakonitosti, se pravi, čim bolj veljajo ne samo za človeka, ampak tudi za druga živa bitja, tem večjega pomena so. Narava je torej nad človekom, človek se mora od nje učiti in je od nje odvisen, kar se tiče temeljnih moralnih zakonov. Narava ni le material in področje za človeško dejavnost, ampak tudi prva učiteljica — *natura non solum materia artis, sed et magistra artis*.

Jasno je, da je tako splošno pojmovanje narave za utemeljevanje naravnega zakona nezadostno, ker postavlja človeka na isto raven z drugimi živimi bitji in premalo upošteva človeka kot osebo, njegovo duhovno spoznanje, vrednotenje in svobodno ter odgovorno odločanje, njegovo stvariteljsko, kulturno in oblikovalno nalogo v svetu. Že v tradicionalni in še bolj današnji moralni teologiji skušajo tako enostransko pojmovanje narave vedno bolj razčiščevati oziroma pokazati, kje je bistvena razlika med človekom in drugo naravo.²²

b) Drugačen je pojem narave, ki ga je razvil sv. Tomaž Akvinski in h katerem se danes teologi znova vračajo²³ Ta pojem upošteva speci-

²¹ F. Böckle, *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht*. Luzern 1965, 31—58.

²² F. Böckle, *Glauben und Handeln. Mysterium salutis V*, 51—53, 95—99.

²³ J. Th. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*. F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*, 87—120; A. Auer, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Christlich glauben und handeln*, 31—54.

fično človeško duhovno osebnostno naravo. Posebnost človeške narave je v tem, da človek s svojim umom pozna temeljne zahteve naravnega reda in se zaveda njihove obveznosti. Človek ima namreč v svojem umu delež v večnem božjem zakonu. Bog človeka ni kratko in malo podredil naravnim biološko-fiziološkim zakonitostim in z nagoni uredil vse njegovo delovanje, ampak mu je dal zmožnost in nalogo, da si sam ureja svoje življenje, da s svojim umom in svobodnim odločanjem skrbi zase in za družbo²⁴. Seveda mora pri tem upoštevati naravne danosti in zakonitosti ter naravna nagnjenja in usmerjenosti, ker je kot oseba včlenjen v naravo. Toda s svojim umom ima nalogo, da ne samo v »knjigi narave« bere, ugotavlja te zakonitosti in se ravna po njih, temveč da jih sam smiselno ureja in oblikuje, da si sam daje zakone in jih razvija, izpopolnjuje ter prilagaja svojim potrebam in svoji naravnosti na življenjski cilj. Ker človek v določenem smislu daje sam sebi zakon, je avtonomen, seveda le relativno, ob upoštevanju naravnih danosti in zakonitosti, teološko gledano, v odvisnosti od Boga, torej teonomno avtonomen²⁵. Naravni zakon vsebuje le prva splošna etična načela, ki pa zahtevajo natančnejše določitve. Naravni zakon je »zahteva, naj človek v lastni odgovornosti uresniči sam sebe«²⁶. O tem, kako novejši moralni teologi razlagajo in uporabljajo Tomažev nauk o naravnem zakonu, bo še posebej govor.

c) Tretji pojem narave pomeni metafizično človeško naravo ali človekovo bistvo. To pojmovanje je razvila posebno pozna sholastika, zlasti Franc Suarez in Gabrijel Vasquez²⁷. Temelj naravnega zakona je človekovo abstraktno bistvo, tisto metafizično jedro, ki je neodvisno od vsake individualne posebnosti in določenosti, od vsake časovne ali krajevne konkretosti, in je zato vedno enako in nespremenljivo. Naravni zakon, do katerega je mogoče priti na podlagi analize in po logični dedukciji iz strukture in bistva metafizične človeške narave, je zato prav tako vedno enak, za vse obvezen in nespremenljiv.

Abstraktno metafizični pojem narave in temu ustrezno razlaganje naravnega zakona, ki sta imela v moralni teologiji zelo velik vpliv, doživlja danes kritiko. Na eni strani je že filozofski pojem metafizičnega bistva za mnoge nerazumljiv in sprejemljiv le v zvezi s celotno sholastično filozofijo. Na drugi strani pa mu očitajo, da je za nravno življenje kaj malo izdaten. Človeška narava nikdar ne biva v svoji metafizični abstraktnosti, ampak vedno v zgodovinsko določenem ter individualno osebnem človeku. Zato je treba pri naravnem zakonu upoštevati tudi vse te danosti, ki niso le pritiline v filozofskem smislu in bi ne imele nobenega posebnega pomena za

²⁴ S. Th. I—II, 91,2.

²⁵ F. Böckle, *Fundamental-moral*, 85—92.

²⁶ F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*, 125.

²⁷ J. Th. Arntz, n. d. 106—112.

moralno odločanje, ampak sestavno določajo moralno dejanje. Zato za spoznanje človeške narave in naravnega zakona ne zadoščata filozofska metafizika in logična dedukcija, ampak je treba upoštevati tudi zgodovinski razvoj ter spoznanja pozitivne znanosti o človeku in izkustvo.

č) Četrti pojem narave, ki so ga zastopali predvsem neosholastika in moralisti konec prejšnjega in v prvi polovici našega stoletja in je prešel v domala vse klasične moralne učbenike in tudi v dokumente cerkvenega učiteljstva, pomeni človeško psihofizično in biološko-fiziološko naravo. Strogo razločevanje med metafizičnim jedrom in nebistvenimi določitvami stopi v ozadje. Ne gre več toliko za metafizično bistvo, ampak za spoznanje in ugotovitev dejanske človeške resničnosti, ki je odločilna za formulirani naravni zakon. Dejanska narava in njena notranja zakonitost, njene usmerjenosti in nagnjenja, biološki in fiziološki procesi ter njihove zakonitosti in teleologije so odločilni tudi za človekovo nravno odločanje. Nravni zakon po tem pojmovanju zahteva, da človek v svobodnem odločanju ne krši naravnih zakonitosti, ne ravna proti njim, ampak po njih. Teologi govorijo o »fizicističnem«²⁸ pojmovanju narave.

Podobno kot metafizično pojmovanje narave in naravnega zakona tudi biološko-fiziološko ali fizicistično doživlja precejšnje kritiko. Vse, kar se da ugotoviti o naravi, je sicer treba upoštevati, vendar te zakonitosti še niso same zase nujno moralno obvezne in same v sebi odločilne za nravne norme. »Inclinationes naturales so za človeka materija, v kateri naj sam ustvari pameten red.«²⁹

d) V zvezi s četrtim pojmovanjem narave in naravnega zakona je treba omeniti še posebno teorijo, ki ne izhaja iz človekove narave, pač pa iz narave posameznega dejanja. Ta teorija trdi, da ima vsako dejanje svojo metafizično strukturo, smisel in usmerjenost, ki je odločilna za svobodno odločanje in jo je treba upoštevati kot naravni zakon. Ta zahteva, da človek v svobodnem odločanju ohrani metafizično strukturo dejanja, ne ravna proti njej ali je vsaj zavestno ne izključuje. Takó zahteva npr. metafizična struktura govornice, da človek vedno govori resnico in nikdar ne laže, ali metafizična struktura spolne združitve med možem in ženo zahteva, da vedno ohrani svojo naravnost na posredovanje novega življenja in ga človek ne sme izključiti.

Tudi ta teorija je v sodobni moralni teologiji posebno glede spolnosti doživela kritiko.³⁰ Najprej teologi opozarjajo na to, da je zelo težko dolo-

²⁸ Prav tam, 87.

²⁹ Prav tam, 100.

³⁰ Gründel, *Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns*. Conc 12 (1976) 618—622; J. David, *Theologische und naturrechtliche Gesichtspunkte zur Beurteilung ethischer Fragen*. *Naturwissenschaft vor ethischen Problemen*. München

čiti metafizično strukturo dejanja ne glede na izkustvo in konkretni položaj, ne da bi zapadli neplodnim abstrakcijam. Če pa ostanemo pri konkretnem dejanju, nastane problem, kako pri naravnem zakonu izhajati iz posameznega dejanja in ga jemati za merilo, ko gre pri etičnem odločanju vendar za odgovornost subjekta v celotnostnem življenjskem zasnutku, obliki in usmerjenosti.

Če primerjamo posamezne razlage narave in naravnega zakona med seboj, ki so seveda tu nakazane zelo na kratko in sumarično, se pokaže, da gre sicer pri vseh oblikah za priznanje naravnega zakona, ki je od človeka neodvisen, ki ga človek ne iznajde sam, ampak ga odkriva v stvarnosti. To pomeni, da gre v priznanju naravnega zakona — in v tem so si vsi edini, tudi kritiki dosedanjih teorij — za priznanje človekove etične odvisnosti od Stvarnika kot početnika narave in za izkustvo posebne moralne zadolženosti, ki je človeku naložena z njegovo naravo in obstaja v tem, da človek v pravilnem vrednotenju vseh dejavnikov in svobodnem in odgovornem odločanju pravilno uresničuje sam sebe. Pri tem uresničevanju se mora ozirati na naravne danosti po načelu *agere sequitur esse*, a ne v tem smislu, kakor da bi bila človeška dejavnost po naravnih zakonitostih že popolnoma določena. »Določeno dolžnost je mogoče razbrati le iz smiselne razlage človeškega bivanja. Pri tem človek ni kratkomalo fiksiran, ampak je postavljen v resnično zgodovino, v kateri mora v stalnem razpravljanju iskati osnutke za življenje.«³¹

2. Pri nauku sv. Tomaža Akvinskega o naravnem zakonu je bilo omenjeno, da zanj ni odločilna le objektivna zunanja stvarnost, iz katere naj bi človek samo pasivno razbiral in ugotavljal, kaj je njegova nravna dolžnost. Človekovo spoznanje in odločanje ima za nravno življenje vse drugačen smisel in pomen kakor pa nagon pri živalih. Bog je dal človeku razum in svobodno voljo, da človek sam poskrbi zase, sam išče in razmišlja ter si sam ureja svoje življenje, seveda v okviru naravnih danosti, v odvisnosti od Stvarnika in ob upoštevanju objektivnega naravnega zakona. Ta zakon je sicer »zapisan« v človeško srce, a vendar tako, da ga človek ne sprejema slepo in nagonsko, ampak pri tem sam aktivno sodeluje, presoja in vrednoti in v nekih mejah v naravne zakonitosti tudi posega in jih spreminja³². Ravno ta vidik, kako si more in mora človek sam ustvarjati svoj moralni red in zakon, v kakšnem smislu in v katerih mejah je moralno avtonomen, v kakšnem smislu in kako je mogoča spremenljivost, razvoj in prilagodljivost

Akademie-Schriften 49, herausgegeben von F. Henrich, 55—87; F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie. Theologische Bericht IV, 55—57.

³¹ F. Böckle, Das Naturrecht im Disput, 140.

³² J. Gründel, Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns. Conc 12 (1976) 620—123.

moralnih zakonov, kako vse to pravilno razložiti, utemeljiti in spraviti v sklad z razodetjem in z naukom Cerkve, je drugi bistveni vidik v razpravljanju sodobne moralne teologije o naravnem zakonu.

Temeljna teza se glasi, da človek ni le pasivno urejen in naravnani na svoj cilj, ampak da je aktivno deležen božjega zakona in v odgovornosti skrbi zase in za druge (fit providentiae particeps, sibi et aliis providens I-II 91,2). Bog je dal človeku razum, da si sam oblikuje moralni zakon. Svoj večni zakon je promulgiral po naravnem zakonu v človeškem razumu. Zato pomeni naravni zakon zakon secundum rationem. Naravno dobro je, kar ustreza pameti, kar je pametno. »Nravne norme morajo biti pametne, to je, morajo ustrezati človeški naravi, kolikor jo sestavlja človeški um«. ³³ »Moralne norme niso dane v biološki ali metafizični človeški naravi, ampak so izdelki človeškega razuma. Stopnja njihove obveznosti se ravna po stopnji njihove pametnosti«. ³⁴ »S tem je postavljena istovetnost med človečnostjo, nravnostjo in pametnostjo (humanitas, moralitas, rationalitas). Vse tri menijo isto in so med seboj izmenljive«. ³⁵

To istovetenje naravnega, človečnega, nravno dobrega in pametnega ter uvidevnega igra v današnjem moralnoteološkem razpravljanju veliko vlogo. Po mnenju nekaterih teologov je krščanska etika bistveno človečna etika. »Nravno ni nič drugega kakor obveznost človečnosti. Človečnostnemu ničesar ne dodaja, človeku ničesar ne nalaga, kar bi mu ne pristajalo že samo ob sebi«. ³⁶ Kar ustreza človeku, kar pospešuje njegov razvoj, kar napravi njegovo življenje bolj človečno, je nravno dobro, vse drugo je nravno slabo. Seveda je treba razumeti človeka celotnostno, v vseh njegovih razsežnostih.

S tem je razjasnjeno tudi vprašanje avtonomije. Krščanska etika je avtonomna v tem smislu, da je človek kot oseba in kot družbeno bitje sam sebi zakon, da s svojim razumom spoznava in oblikuje naravni zakon, da v globljem spoznanju narave sam sebi daje zakone, seveda vedno kot ustvarjeno in od Boga odvisno bitje. Človekova nravna avtonomija ni absolutna, ampak relativna, teonomna. Če pri Tomažu ni najti izraza avtonomija, je nauk sam zelo jasen. Današnja moralna teologija spet išče pot nazaj k Tomažu in se hoče osvoboditi enostranskih razlag naravnega zakona in etične heteronomije. »In boljšega modela, kakor je Tomažev, do danes ni našla«. ³⁷

³³ A. Ruf, Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen. Normen im Konflikt, 89.

³⁴ Prav tam, 93.

glauben und handeln, 33, s številnimi citati iz Tomaža.

³⁵ A. Auer, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Christlich

³⁶ Prav tam, 33.

³⁷ Prav tam, 54.

Prav tako je Tomažev nauk o naravnem zakonu odgovor na vprašanje o racionalnosti, uvidnosti in pametnosti in razumljivi utemeljenosti naravnega zakona. Če je moralno dobro to, kar je pametno, je moralne norme mogoče tudi uvidno utemeljiti, se pravi navesti razloge, ki jih more sprejeti vsak razumen človek dobre volje. Naravni zakon ne obsega nobenih nerazumljivih in človeškemu razumu nasprotujočih norm³⁸. Zato tudi za razlago in utemeljitev naravnega zakona samo na sebi ni potrebna pomoč razodetja, čeprav razodetje dejansko vsebuje naravni zakon in ga cerkveno učiteljstvo razlaga ter brani³⁹. Seveda pa razodetje in cerkveno učiteljstvo naravni zakon na nekaterih področjih dopolnjuje z normami, ki presegajo naravo, in za izpopolnjevanje naravnega zakona dodaja nove nagibe in razloge in odkriva novo smiselno obzorje⁴⁰.

3. Tretji posebni pogled sodobne moralne teologije na naravni zakon je vprašanje njegove spremenljivosti in nespremenljivosti⁴¹. Kolikor se naravni zakon opira na metafizično naravo, na bistvo človeške narave, je nujno nespremenljiv. Zato je klasična moralna teologija med lastnostmi naravnega zakona naštevala notranjo in zunanjo nespremenljivost. Tudi danes vsi teologi priznavajo osrednje jedro naravnega zakona, ki je nespremenljivo; kar skušajo na novo razjasniti in določiti, je vsebina in obseg nespremenljivosti. Ta nespremenljivost temelji na strukturah človeške narave, ki so zanjo bistvene. Sem spadajo: duhovnost, dostojanstvo osebe in relativna samostojnost v svobodi, nagonška nedoločenost, telesnost notranji enoti z duhovnostjo, v zvezi s telesnostjo spolnost, dalje odvisnost od družbe, kontingentnost, zgodovinskost in transcendentna navezanost na Svarnika oziroma odvisnost od njega⁴². Teh struktur pa ne smemo pojmovati statično, ampak moramo nanje gledati dinamično, ker se stalno razvijajo. Človeku je naložena naloga, da se razvija in uresničuje sam sebe.

Naravni zakon, ki je utemeljen v bistvenih strukturah človeške narave, vsebinsko pomeni bolj nekatere splošne negativne meje in prepovedi kakor pa pozitivne norme. Temeljna prepoved je pravzaprav le ena, da namreč človeka kot osebo nikdar ni dovoljeno uporabljati kot sredstvo. Kakor hitro pa hočemo pozitivno določiti nespremenljive norme kot sestavni del

³⁸ F. Böckle, *Glauben und Handeln. Mysterium salutis V*, 102.

³⁹ W. Korff, *Der Autoritätsanspruch von Normen, seine Wirkgesetzmäßigkeiten und Geltungsgründe. Handbuch der christlichen Ethik I*, 144.

⁴⁰ A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen für die Normfindung. Normen im Konflikt*, 29–54; J. Fuchs, *Autonome Moral und Glaubensethik. Ethik im Kontext des Glaubens*, 46–74; H. Halter, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. Freiburg i. Br.* 1977.

⁴¹ J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Düsseldorf 1967*; W. Brugger, *Bemerkungen zur Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Natur und des Sittengesetzes. ThPh 46 (1971) 554–556.*

⁴² J. Gründel, n. d., 37.

naravnega zakona, se pokažejo težave. Kar se iz nespremenljive človeške narave da ugotoviti kot nespremenljivi naravni zakon, je bolj smer, v katero je treba iskati, kakor pa že natančno formulirane norme. Za njihovo določitev ne zadošča logična dedukcija, ampak je treba upoštevati tudi zgodovinsko situacijo. Mogoče je sicer govoriti o nespremenljivem jedru naravnega zakona, a prav takó je treba govoriti o spremenljivih plasteh okrog tega jedra. Naravni zakon je torej hkrati nespremenljiv in spremenljiv. Kot se človek, ki sicer vedno ostane človek, hkrati spreminja, tako da je obenem isti in drugi, spremenljiv in nespremenljiv, podobno je tudi z naravnim zakonom. Sodobne znanosti o človeku, kot so biologija, medicina, psihologija, fiziologija, sociologija, genetika in druge, odkrivajo, da ne gre povsod le za zunanje in nebitvene spremembe pri človeku in družbi, ki ostanejo le na površju, ampak da te spremembe prizadenejo veliko globlje človeško naravo. Temu primerno se spreminja tudi naravni red. »Zgodovinskost in sposobnost za razvoj je posebnost (proprium) človeške bitnosti. Zato ni nobene »dogotovljene«, same v sebi zaključene človeške narave. Zato tudi ni nobene absolutne človečnosti (humanum)«⁴³.

Za spremenljivost narave in naravnega zakona pridejo v poštev predvsem trije dejavniki. Prvi je razširitev in poglobitev človeškega spoznanja. Bolje in globlje spoznanje, kaj pomeni, da je človek oseba, je npr. omogočilo novo razumevanje in uporabo načela celotnosti (principium totalitatis), drugačno upoštevanje medsebojnih odnosov za presojanje moralnih obveznosti, za določanje krivde in greha, za opredelitev smisla človeške spolnosti in njenih notranjih zakonitosti, za vlogo osebne ljubezni v zakonskem življenju⁴⁴. Pod metodičnim vidikom sta napredek in razvoj spoznanja moralno teologijo opozorila na potrebo večje včlenitve posameznih spoznanj v celoto, s tem pa dobijo marsikateri dosedanji pojmi novo vsebino, če ne celo nov pomen. K. Rahner govori v tej zvezi o »metamorfozi« teoloških in moralnih pomembnih pojmov, kot so npr. narava, zakon, svoboda, vest, krivda, odgovornost, kazen in drugi⁴⁵. Moralna teologija se zaveda, da ne more vsega za vedno veljavno dognati in natančno razjasniti, ker je človeška oseba vedno globlja in večja, kot pa se da izraziti v pojmi in besedah po starem načelu: *individuum est ineffabile*. Zato tudi ni mogoče dati na vsa vprašanja dokončnih odgovorov, ampak jih je treba vedno znova iskati, in to na podlagi izkustva. Na tem področju imajo laiki, kot poudarja drugi vatikanski cerkveni zbor, svojo posebno nalogo (CS 43).

Drugi dejavnik, ki vpliva na razumevanje narave in naravnega zakona ter njegovo uporabo, so spremenjene življenjske razmere. Ne gre samo za

⁴³ A. Hertz, *Das Naturrecht. Handbuch der christlichen Ethik I*, 337.

⁴⁴ J. Gründel, n. d., 49–55.

⁴⁵ K. Rahner, *Schuld — Verantwortung — Strafe in der Sicht der katholischen Theologie. Schriften zur Theologie VI. Zürich-Einsiedeln-Köln 1965*, 239.

klasični nauk, da je za presojo npravnega dejanja treba upoštevati poleg stvari vedno tudi okoliščine in namen, marveč tudi za spoznanje, da spremenjene življenjske razmere, ki so zgodovinsko, kulturno in družbeno pogojene, lahko spremenijo v nekem smislu tudi naravo samo oziroma moralne dolžnosti, ki iz nje izvirajo. Za zgled je mogoče navesti razumevanje spolnosti in zakonske skupnosti, zasebne lastnine, obresti pri izposojanju denarja, pravične vojne in upravičenosti smrtne kazni⁴⁶.

Tretji dejavnik so spremembe človeka samega. Današnje pojmovanje človeka je mnogo bolj dinamično in upošteva razvoj posameznika, družbe in človeštva kot celote ter vedno nove možnosti, da človek sam dejavno posega v razvoj. Kot zgled je mogoče omeniti podaljšanje človeškega življenja zaradi napredka higijene in medicine, zgodovinsko-kulturni razvoj človeštva in njegove posledice za človeka in družbo in odtod zgodovinska prilagodljivost naravnega zakona na nekaterih področjih, razvoj in napredek človeka kot osebe in kot družbenega bitja in s tem prilagoditev nekaterih zahtev naravnega zakona⁴⁷.

Ker je človek v svoji eksistenci zgodovinsko bitje, ki se kot oseba kljub svojemu vedno istemu bistvu v zgodovinskem razvoju stalno razvija, je treba tudi pri naravnem zakonu upoštevati zgodovinske spremembe. Splošno veljavni naravni zakon ne pomeni v vsem absolutno in nespremenljivo veljaven, ampak veljaven in obvezen ustrezno zgodovinski resničnosti človeške narave, ki je nespremenljiva in spremenljiva hkrati. Kolikor se spreminja zgodovinska resničnost človeške narave, toliko se spreminjajo in se morajo spreminjati tudi posamezne norme, ki izvirajo iz naravnega zakona, čeprav zakon sam ostaja formalno in v svojem jedru vedno isti⁴⁸.

4. Kdo pa je pristojen, da ugotavlja spremenljivost in nespremenljivost naravnega zakona oziroma spremembe človeške narave in katere metode in sredstva je treba pri tem uporabljati? To vprašanje je četrti vidik, kateremu sodobna moralna teologija posveča svojo pozornost. Če je zadržanost do metafizike in filozofsko-logične dedukcije na področju naravnega zakona danes večja kakor v preteklosti, s tem še nikakor ni rečeno, da bi filozofska in teološka antropologija za moralno izgubila svoj pomen. Nasprotno, najbrž dobiva spet večji vpliv in večjo vlogo, čeprav v nekoliko drugačni obliki in terminologiji. Dokaz za to so novejši poskusi temeljne moralke, ko gre za ugotovitev in utemeljitev moralnih norm⁴⁹.

⁴⁶ J. Gründel, n. d., 59—65.

⁴⁷ J. Gründel, n. d., 66—73.

⁴⁸ W. Korff, *Naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlichen Normativität*. *Hanbuch der christlichen Ethik I*, 158—164.

⁴⁹ E. Feil, *Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moralthologie*. *Herder Kor* 33 (1979) 97—102, 209—214.

Kar se tiče vloge cerkvenega učiteljstva pri razlagi naravnega zakona, je treba bolje razjasniti, kako je mogoče utemeljiti pristojnost cerkvenega učiteljstva, kar se tiče avtentične ali celo nezmotljive razlage naravnega zakona samega v sebi. Razlikovanje, ki ga je hotel uvesti J. David⁵⁰, da je Cerkev za naravni zakon pristojna v svoji pastirski, ne pa učiteljski službi, ni našlo posebnega odmeva. Vedno bolj je poudarjena zahteva, da mora tudi cerkveno učiteljstvo, kadar govori o naravnem zakonu kot takem in ne o njegovi notranji povezavi z razodetjem ali o vplivu razodetja na moralno spoznanje in odločanje, upoštevati metodo, utemeljevanje in dokazovanje, ki ustreza naravnemu zakonu⁵¹. Če cerkveno učiteljstvo o naravnem zakonu pove več, kot je z naravnim razumom, dejstvi in dokazi mogoče utemeljiti, ali pa če ga razlaga drugače, mora to tudi ustrezno iz razodetja povedati in utemeljiti⁵².

Vedno večji pomen za spoznavanje, ugotavljanje, določitev in utemeljitev naravnega zakona pa dobivajo pozitivne znanosti o človeku in izkustvo. Poznanje naravoslovnih znanosti, tako poudarjajo danes teologi, je temeljnega pomena za razumevanje naravnega zakona⁵³. Seveda nobena dognanja pozitivnih znanosti niso sama v sebi zadostna utemeljitev za etične norme. Njihova spoznanja se tudi stalno razvijajo in si večkrat med seboj nasprotujejo. Moralna teologija mora na eni strani njihove izsledke sicer poznati in upoštevati, na drugi strani pa ohraniti svojo nadrejenost. Nekateri govorijo v tem smislu o etiki in moralki kot »integracijski znanosti«, ki hoče upoštevati posamezna spoznanja pozitivnih znanosti za moralno teologijo⁵⁴. Drugi hočejo iti še korak dalje in govorijo o »splošni in za določeno delovanje odločilni integracijski teoriji«, ki jo označujejo tudi kot kombinatorko.⁵⁵ V pošte v naj bi prišlo predvsem razlaganje resničnosti narave v luči Darwinove razvojne teorije, razlaganje resničnosti družbe v luči ekonomske kritike K. Marxa in poznanje resničnosti človeške duše v smislu analitične psihologije S. Freuda.

Poleg pozitivnih znanosti o človeku dobiva za moralno teologijo, posebno za spoznanje naravnega zakona, vedno večji pomen izkustvo⁵⁶. Kot

⁵⁰ J. David, *Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung*. Köln 1967, 65—72.

⁵¹ J. Gründel, *Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns*. Conc 12 (1976) 6—21.

⁵² F. Böckle, *Fundamentalmoral*, 329; C. Frey, *Die Bedeutung der säkularen Wissenschaft für die Ethik*. Handbuch der christlichen Ethik I, 297—311.

⁵³ Prav tam, 261.

⁵⁴ W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*. Düsseldorf 1961, 31—45; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971, 44—47, 189—191.

⁵⁵ W. Korff, *Wege empirischer Argumentation*. Handbuch der christlichen Ethik I, 96—104.

⁵⁶ R. Egenter, *Erfahrung ist Leben. Ueber die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen*. München 1974; D. Meith, *Die Bedeutung der*

življenjsko izraženo prepričanje ali kot navada je imelo izkustvo v etiki vedno svoj pomen. Če danes na novo govorijo o izkustvu, pri tem ne gre za kakšno osebno doživetje, tudi ne le za posameznikovo življenjsko izkušnjo, temveč za splošno veljavno spoznanje etičnih vrednot in norm, v katerem se človeku posreči iz doživetja izluščiti za etično vrednotenje pomembno in odločilno izkustvo. Iz delnega izkustva pride do notranje uvidnosti in iz uvidnosti v stvarnost do etično obveznega prepričanja. Življenjsko izkustvo more dobiti tak pomen za moralno teologijo, če smo si na jasnem o njegovem izvoru in socialni pogojenosti, o njegovi avtonomiji in dinamiki; izkustvo je mogoče posredovati tudi drugim in ga tako objektivirati.⁵⁷ Izkustvo ima svoj pomen zlasti v treh razsežnostih: kot izkustvo nasprotja med dobrim in slabim, kot izkustvo smisla, posebno v nevarnosti in ogroženosti, in kot izkustvo zadolženosti in obveznosti v vesti.⁵⁸

Iz teh ugotovitev sledi, da je spoznanje naravnega zakona mogoče le v medsebojnem pogovoru in sodelovanju filozofije in teologije, razodetja in vere, cerkvenega učiteljstva in cerkvenega občestva, pozitivnih znanosti o človeku in ob upoštevanju splošnega človeškega izkustva. Če so v preteklosti poudarjali predvsem filozofijo in metafiziko, hoče sodobna moralna teologija hkrati upoštevati tudi zgodovino in pozitivne znanosti o človeku ter izkustvo. Prav takó pa ima in mora imeti svojo posebno skrb in nalogo transcendentalna antropologija, ki naj odkrije to, kar nujno spada k človeški naravi, kakor jo je človek dolžan uresničiti, in se ne zadovolji samo z ugotavljanjem splošnih dejstev.⁵⁹

Zaključki

Če skušamo povzeti nekatere nove poglede sodobne katoliške moralne teologije in krščanske etike na naravni zakon pod praktičnim vidikom, je mogoče poudariti tele stvari:

1. Prepričanje, da je naravni zakon za moralno življenje nujno potreben, nikakor ni oslabelo, temveč nasprotno, vedno bolj raste. Vprašanje, kako naj človek odloča, je neločljivo povezano z vprašanjem, kaj človek je.

menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells. *Conc* 12 (1976) 623—633; B. Schüller, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln. *Christliche glauben und handeln*, 261—286; K. Demmer, *Sittlich handeln aus Erfahrung*. *Greg* 59 (1978) 661—690.

⁵⁷ D. Mieth, n. d., 624—626.

⁵⁸ Prav tam, 627—628; F. Böckle, *Fundamentalmoral*, 274—278.

⁵⁹ K. Rahner, *Heutige Aufgaben hinsichtlich des Naturrechts*. *LThK* VI, 827; G. W. Hunold, *Wege transzendentaler anthropologischer Argumentation*. *Handbuch der christlichen Ethik* I, 46—67; K. Demmer, *Moralische Norm und theologische Anthropologie*. *Greg* 54 (1973) 263—305.

Brez utemeljitve nraavnih norm iz stvarnosti, brez naravnega zakona ne gre. »Dejansko nam ne ostane nobena druga izbira«⁶⁰. Le tako je moralni red obvarovan pred samovoljno manipulacijo, ker naravni zakon zahteva, da človek ne sme delati vsega, kar more. »Trajni pomen naravnega zakona je najbrž manj v tem, da hoče sam v sebi dajati veljaven zasnutek in utemeljitev prava, temveč v stalnem prizadevanju za to, da presoja pravo ob merilih vrednot in norm, ki presegajo golo dejanskost, in da mu s tem daje tisto etično strukturo, ki si jo sam od sebe ne more dati«⁶¹.

2. Nraavna avtonomija, ki je dana s človeško naravo in njenim razumskim spoznanjem, ima svoj pravi smisel in pomen. Tudi katoliška moralna teologija danes bolj poudarja, da je naravni zakon človečnosti, da je njegova vsebina »humanum«, to, kar ustreza človeški naravi kot osebi in kot družbenemu bitju. Tako poudarjanje avtonomije in človečnosti ima na eni strani za posledico, da je naravni zakon tista skupna podlaga za etični pogovor, ki jo morejo sprejeti verni in neverni, pri njem pa odloča uvidna utemeljitev. Na drugi strani pa je govorjenje o nraavni avtonomiji vedno znova vzrok in povod za nesporazume, ker pojmujejo verni človeško naravo bistveno drugače kot neverni. Za vernega kristjana je avtonomija le relativna, teonomna, ali avtonomija v krščanskem kontekstu⁶². Če torej verni in neverni porabljajo iste izraze »avtonomija«, »narava« in »naravni zakon«, je njihov pomen odvisen od njihove filozofske in teološke antropologije.

3. V zvezi z vprašanjem avtonomije je vprašanje o specifični posebnosti krščanske etike. Tisti moralni teologi, ki branijo etiko iz vere in hočejo nraavnost utemeljiti predvsem z razodetjem božje volje v stari in novi zavezi ter vidijo povzetek vseh moralnih norm v hoji za Kristusom, sorazmerno malo govorijo o naravnem zakonu in odklanjajo govorjenje o etični avtonomiji. Druga skupina moralnih teologov pa poudarja samostojnost naravnega zakona tudi v okviru krščanske etike. Po njenem mnenju razodetje, kar zadeva razmerje človeka do sveta, sočloveka in samega sebe, vsebinsko ne prinese nič novega. Za kristjana veljajo iste norme in dolžnosti kakor za vsakega drugega človeka. Te norme so utemeljene v specifično človeški naravi in so vsem dostopne ter uvidne. Specifična posebnost krščanske moralke pa obstaja v novem smiselnem obzorju, v novi utemeljitvi, v novi radikalnosti in v novem načinu uresničenja naravnega zakona⁶³.

⁶⁰ W. Korff, *Wege empirischer Argumentation. Handbuch der christlichen Ethik I*, 88.

⁶¹ A. Hertz, *Das Naturrecht. Handbuch der christlichen Ethik I*, 338.

⁶² A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung. Normen im Konflikt*; 50—54, kjer avtor odgovarja tudi na ugovore proti etični avtonomiji.

⁶³ Te teze je razvijal in utemeljeval predvsem A. Auer v številnih delih in najdejo danes vedno več zagovornikov, čeprav še niso razjasnjena vsa vprašanja.

4. Kar zadeva praktičen pomen naravnega zakona in njegove uporabe v oznanjevanju in moralni vzgoji, velja poudariti, da brez naravnega zakona sploh ne gre. A tudi ne gre tako preprosto kot nekdanj. Nekdanji jasen in trden nauk o naravnem zakonu je postal pod marsikaterim vidikom *quae-stio disputata*. Mimo tega ne more iti znanstvena moralna teologija in nje-gove posledice se kažejo tudi v praksi. Naravni zakon zahteva danes več študija, strokovnega poznanja dognanj različnih znanosti o človeku, raz-mišljanja in pogovarjanja med zastopniki teologije, filozofije in antropolo-gije ter humanih znanosti. Toda ravno tako spoznavanje, utemeljevanje in uporaba naravnega zakona ustrezajo človeku, ki je duhovno in svobodno bitje, ustvarjen po božji podobi in je v svojem umu deležen božje modrosti.

Povzetek: Alojz Šuštar, Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon

Po uvodu o pomenu naravnega zakona v moralni teologiji je v prvem delu infor-mativno govor o današnjem kritičnem presojanju dosedanjega nauka o naravnem zakonu. Drugi del oriše štiri glavne probleme: 1. Različni pojmi narave; 2. človek kot oseba; 3. spremenljivost in nespremenljivost narave in naravnega zakona; 4. vloga teologije, pozitivnih znanosti in izkustva pri določitvi moralnega zakona. Zaključek opozarja na nekatere praktične posledice teološkega razpravljanja o naravnem zakonu.

Zusammenfassung: Alojz Šuštar, Neuere Gesichtspunkte in der moraltheologischen Diskussion über das sittliche Naturgesetz

In der Einleitung wird auf die Bedeutung des sittlichen Naturgesetzes in der Moraltheologie hingewiesen. Der 1. Teil behandelt die heutige kritische Beurteilung der traditionellen Lehre und ihre Gründe. Der 2. Teil umreißt vier Probleme: 1. verschiedene Auffassungen von Natur; 2. der Mensch als Person; 3. Wandelbares und Unwandelbares in der Natur und im Naturgesetz; 4. Die Rolle der Theologie, der Humanwissenschaften und der Erfahrung bei der Bestimmung des Naturgesetzes. Zum Schluss werden einige praktische Folgerungen aus der heutigen Diskussion erwähnt.

Résumé: Alojz Šuštar, Les points de vue actuels de la théologie morale sur la loi naturelle

Dans l'introduction l'auteur explique quelle est la signification et la place de la loi naturelle dans la théologie morale. Dans la première partie il passe en revue les jugements des théologiens, généralement critiques, sur la loi naturelle, telle qu'on la concevait jusqu'ici. Dans la deuxième partie il aborde quatre grands problèmes: a) les différentes conceptions de la nature; b) l'homme en tant que personne; c) le caractère variable ou invariable de la loi naturelle; d) le rôle de la théologie, des sciences positives et de l'expérience dans la détermination de la loi naturelle. Dans la conclusion il tire quelques conséquences pratiques à partir de la réflexion sur la loi naturelle.

Stanko Ojnik

Naravno pravo kot osnova družbenega življenja

1. Vprašanje osnovnih vrednot

V zadnjem času se je v svetu razvnela razprava o vprašanju osnovnih vrednot, ki naj utemeljujejo državo in družbo. Vsi so si edini v tem, da so neke osnovne vrednote, medtem ko so vprašanja, kaj so te vrednote in koliko jih je, zelo različna.¹

Nekateri menijo, da je osnova pravičnost. Drugi naštevajo tri: svoboda, pravičnost in solidarnost, po triadi francoske revolucije: svoboda, enakost in bratstvo. Nekateri gredo v naštevanju še dlje: dostojanstvo in svoboda osebe, ljubezen, resnica, mir, pravičnost, skupna blaginja in načelo subsidiarnosti. Naštevajo tudi osnovne človekove ustanove, kot npr. zakonsko skupnost, pravni red in demokracijo. Še bi lahko naštevali vrednote, ki so lahko namen ali pa sredstvo za dosego namena.²

Pojem osnovnih vrednot je še sorazmerno mlad in ga v leksikonih še vedno pogrešamo. Ta pojem je tesno povezan z etiko, čeprav je nastal v ekonomskem področju. Že pri stoikih najdemo pojem vrednota povezan z etiko. Istega mnenja so tudi Kant, Beneke, Nietzsche in Heidegger.

Danes lahko rečemo, da naš pojem izhaja iz etike in so ga po drugi svetovni vojni prevzeli juristi, da bi osvetlili osnove prava, ki sta jih fašizem in nacizem popolnoma zmaličila. K današnji zmedi je veliko pripomogel tudi nauk »o dveh kraljestvih«, ki je dovoljeval diktaturam izigravanje osnovnih vrednot.

Seveda pa je vprašljivo, ali o osnovah družbe lahko razpravljamo samo pod vidikom osnovnih vrednot. Za mnoge je osnova dostojanstvo človekove narave. V zvezi s tem pa se upravičeno vprašujemo: Kaj je človekovo dostojanstvo? Utemeljevanje človekovega dostojanstva je lahko teološko ali pa ontološko.

¹ E. Feil, Grundwerte in Naturrecht, Stimmen der Zeit, 1977, 652.

² D. Seeber Menschenrechte — eine neue Moralität? Herder Korrespondenz, 1977, 217—221.

Teološka utemeljitev

Biblija še ne pozna pojma človekovo dostojanstvo, čeprav je vsebina prav pesniško polnokrvno izpovedana v osmem psalmu: »... kaj je človek, da se ga spominjaš. Ustvaril si ga skoraj kakor angela, s slavo in častjo si ga ovenčal.« Razodetje nam pove, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti (Gen 1,26; 5,3; 9,6). To pomeni, da je odlikovan z razumom in s svobodno voljo ter je gospodar zemlje.

Izraz človekovo dostojanstvo, ki izhaja iz bogupodobnosti, najdemo pri Avguštinu, vendar ne kot načelo za urejanje medčloveških odnosov. Zanima ga predvsem vprašanje, ali je z grehom uničena v človeku božja podoba.

Tomaž v Sumi I,9,93 večkrat citira Avguština in pojasnjuje razliko med podobo in prapodobo. V človekovi razumni naravi prehaja Beseda iz razuma in Ljubezen in volje. Ker človek že na začetku prejme razum in voljo, je že od vsega začetka obdarjen z neizrekljivim dostojanstvom bogupodobnosti.³ Sveti Tomaž omenja tudi Janeza Damaščana, kjer poudarja, da so človekov razum, svobodna volja in ustvarjalnost človekovega dela izraz človekove podobnosti Bogu, ki bi jo danes lahko imenovali človekovo dostojanstvo.

V Summi contra Gentiles pravi Tomaž, da se ateist ne more sklicevati na bogupodobnost kot merilo svobodnosti vseh ljudi. Za tiste, ki ne verujejo v Boga, ostanejo samo razumski razlogi. Seveda pa Tomaž takrat še ni mogel uvideti, kolikšno moč imajo ideologije, da lahko zameglijo celo najboljše razumske dokaze.

Razumska utemeljitev

1. Človekova samouresničitev ne more biti samo delo instinktov, pač pa v prvi vrsti zadeva človekove odgovornosti in svobode. Zavest odgovornosti je v človekovi razvidnosti, da so njegova moralna dejanja v območju njegove odločitve veliko odvisna od njegove volje. Človekova svoboda v družbi pa ni neomejena. So vrednote, ki jih mora upoštevati, ki jih ne more samovoljno spreminjati, če hoče uresničevati svoje človeško dostojanstvo. Zavest odgovornosti usmerja nagonsko teženje in prav to ga odlikuje in dviga nad živalski svet.

2. Zavest odgovornosti zahteva spoznanje pogojev in posledic človekovih odločitev. Človek mora spoznati danosti in okolje, v katerem izpolnjuje dolžnosti, ki jih zahtevajo medčloveški odnosi. To spoznanje se mora ozirati na družbene, gospodarske, tehnične, politične in kulturne de-

³ J. Messner, Was ist Menschenwürde? Internationale Katholische Zeitschrift, 1977, 233—241.

javnike, ki soustvarjajo družbeno okolje. Vse to pa je zopet dokaz za človekovo dostojanstvo.

3. Izkustveno je poleg zavesti odgovornosti pomemben dejavnik človekov metafizični nemir. Mišljena so vprašanja o človekovem nastanku, smislu življenja in namenu bivanja. To je lastno samo človeku. Stiska tega nemira in beg pred njim so vidne značilnosti naše kulture. Zaradi tega nemira človek ne zaupa sebi, meče se v življenjski ritem podjetnosti, poslovne uspešnosti, v plejado nadomestnih dobrin, kot so npr. kino, televizija, športni rekordi, senzacije, češčenje uspeha in seksualnosti. Zagnanost, s katero ljudje hlastajo po vsem tem, samo dokazuje praznoto, ki jo čutijo, obenem pa moč metafizične usode in stiske. Čeprav na videz ta beg nekaterim uspeva, pa vseeno spoznavamo, da to ni pot k samouresničitvi človeka.

Najboljše, kar je v človeku, se vedno uresničuje v odprtosti do sočloveka, v medsebojni ljubezni. Ljubezen nam vliva spoštovanje do drugega in do sebe. Ideja človekovega dostojanstva vsebuje vedno tudi zakon ljubezni do bližnjega. Lahko rečemo, da gre za naravni zakon, ki je nadvse podoben krščanskemu moralnemu zakonu. »Vse, kar hočete, da bi ljudje vam storili, storite tudi vi njim« (Mt 7,12). Kristus pravi: Zakaj to je postava in preroki. To navodilo nam pove, kaj človek hoče v urejeni ljubezni do sebe. Ljubezen do sebe je urejena, če spoštuje enakost telesnih in duševnih zahtev vseh ljudi ter priznava enakost osnovnih zahtev kot obvezno pravilo ravnanja.

Človek ima odgovornost do soljudi, ker ima vsak človek razum in vest in zato pravice in dolžnosti, ki jih ne more izgubiti in se jim ne more odreči. Človekovo dostojanstvo je ravno v tem, da se čuti odgovornega za vse in vsi zanj.

Današnja antropologija ponovno odkriva odvisnost popolnega človekovega razvoja od njegove družbene odvisnosti in povezanosti z družbeno ureditvijo, ki vsem omogoča svobodo. To dvojje nam odpira nove možnosti za rast zavesti o človekovem dostojanstvu in njegovem vsesplošnem priznanju.

Izkustvo v družini

Človeški otrok je mnogo bolj in dalj časa odvisen od družine kakor katera koli živalska vrsta. Žival se hitro osamosvoji in usposobi za samostojno življenje. Otrok tega ne zmore, vse dokler se ne razvijejo njegove razumske in telesne sposobnosti. Do takrat živi človek v družinski skupnosti, spoznava medsebojno naklonjenost družinskih članov, spoštovanje, potreben obzir do svobode posameznika v okviru družinske blaginje in mirnega sožitja.

Otrok kmalu spozna, da so v družini neka pravila vedenja, ki so obvezna za vse, in da je to edina pot do samouresničitve družinskih članov.

Pravila vedenja vključujejo resnicoljubnost, poštenost in pravičnost, zvestobo dani besedi, poslušnost in avtoriteto. Telesne in duševne potrebe nam kažejo, kaj potrebujemo za uresničitev svoje osebnosti, po tej poti pa spoznamo tudi vrednote, potrebne za dosego namena. Tukaj ne mislimo na filozofsko odkrivanje in opredeljevanje vrednot, temveč to, kako se človekova narava vede v družinski skupnosti, ki je neposredno izkustvo vsakega človeka.⁴

Izkustvo svetovnih pretresov

Omenil bi predvsem vzroke, zaradi katerih je Organizacija združenih narodov izdala leta 1948 deklaracijo človekovih pravic. Po dveh svetovnih vojnah so hoteli preprečiti katastrofalne izbruhe brutalnosti. Rešitev so videli v splošnem priznanju človekovega dostojanstva in v njem utemeljenih enakih pravic za vse ljudi. Spoštovanje neodtujljivih človekovih pravic so hoteli utrditi tudi s paktom o človekovih pravicah iz leta 1966, kjer je izrečno povedano, da te pravice slonijo na človekovem dostojanstvu: »Vsi ljudje se rodijo prosti in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so s pametjo in z zavestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.« (čl. 1) Izpovedana je bila vera »... v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človekove osebnosti«.

2. Razvoj naravnega prava

Na težko vprašanje, kako utemeljiti osnovne vrednote, na katerih sloni družbeno življenje, je dolga stoletja veljal odgovor, da moramo utemeljitev iskati v Bogu. V novejšem času se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da je temelj človekova narava. Najbolj pereče je postalo vprašanje, ko so začeli trditi, da so te vrednote utemeljene samo v pozitivni zakonodaji. Pravni pozitivizem se je do absurda izrodil v nacističnem tretjem rajhu.

Danes smo si edini, da država ne more ustvariti osnovnih vrednot. Če bi dopustili možnost, da jih je država sprejela od družbe, bi bila družba nad njimi gospodar, lahko bi jih spreminjala pa tudi odpravljala. Vendar pa so osnovne vrednote ravno tiste, ki so nedotakljive in jih tudi z demokratičnim volilnim mehanizmom ni dovoljeno odpravljati, ker bi s tem prizadeli človekov razvoj in tudi obstoj. Ostane nam torej samo, da jih iščemo v človekovi naravi.

⁴ J. Messner, o. c. 234.

V španski pozni sholastiki šestnajstega stoletja vidimo prvi poskus prehoda od srednjeveškega teološko naravnega prava k avtonomnemu, ki utemeljuje pravni red v naravi sami, in ne več neposredno v božji volji. Ta koncept je bil sorazmerno abstrakten, čeprav so botrovale njegovemu nastanku zelo otipljive potrebe. To je bil čas, ko so odkrili nove celine in nova ljudstva in jim za urejanje mnogih javnih zadev tradicionalni teološki koncept ni mogel več zadostovati. Gre za razreševanje vprašanj, ki niso nastala znotraj srednjeveškega krščanskega sveta, pač pa pod vplivom zunanjih dejavnikov.

Drugo obdobje označujejo verske vojne, ki sta jih sprožili reformacija in protireformacija. Vera ni več zagotavljala mirnega sožitja narodov, ampak so jo zlorabljali in je bila celo vzrok za razprtije in vojske. Protestantski avtorji so razširili racionalni koncept naravnega prava (Hobbes), da bi našli osnovo za razreševanje razprtij in pokolov, nastalih zaradi različnega verskega prepričanja. V tem času se sklicujejo na naravno pravo za reševanje težav, ki so nastale v sami krščanski skupnosti narodov. Vendar pa ta koncept naravnega prava ni bil mišljen ateistično, ampak v pomenu, kot je rekel H. Grotius, da ima to pravo veljavo, tudi če bi trdili, da ni Boga, česar pa brez velike škode (Frevel) ni mogoče trditi.

Na naravno pravo se sklicuje tudi obdobje francoske revolucije. Tukaj pa ne gre za reševanje sporov, ampak za opravičilo revolucionarnega preloma s preteklostjo. Razredi, ki so se uprli takratni družbeni ureditvi, se niso mogli sklicevati na pozitivne verske predpise in zakone, ampak so utemeljevali upravičenost nove revolucionarne zakonodaje v naravnem pravu.⁵

Iz naravnopravnega koncepta so izvajali človekove pravice tudi avtorji ameriške deklaracije o neodvistnosti, po kateri so povzete tudi človekove in državljanske pravice francoske revolucije. Tukaj pa je naravnopravna utemeljitev že povsem odtrgana od vere v Boga (Rousseau).

Konec prejšnjega stoletja se je neosholastika spet navezala na protestansko pravo sedemnajstega stoletja. Naravno pravo naj bi spet rabilo urejanju političnih in družbenih sporov. Versko različna, pluralistična družba lahko samo na tej osnovi najde utemeljenost družbenega in pravnega reda. Razvoj pa ni šel premočrtno. Na naravno pravo so se sklicevali najrazličnejši nasprotujoči si koncepti. V razpravah pa so se vedno jasneje oblikovale osnovne vrednote in osnovne pravice. Pojem naravnega prava ni postal nič bolj jasen in razumljiv, vendar pa lahko iz zgodovinskega razvoja vidimo, da so vsi naravnopravni koncepti utemeljevali osnovna pravila družbenega življenja in sožitja v najrazličnejših razmerah, vse do današnjih dni. Na

⁵ M. Weber, *Rechtssoziologie*, Neuwied 1960, 265.

osnovi, ki nam osvetljuje temelje prava, se lahko vprašujemo o pravičnosti prava, čeprav razprave po drugi vojni naravnemu pravu niso prinesle posebnega ugleda.

Mnogi zavračajo pojem naravnega prava, vseeno ostajajo odprta vprašanja, ki so jih skušali utemeljevati v različnih konceptih naravnega prava.

Reševanje vprašanj, na osnovi katerih so se oblikovale osnovne pravice, človekove pravice in končno osnovne vrednote, lahko v glavnem strnemo v tri smeri: teonomska ali božjeppravna, pozitivistična in naravnopravna smer.

a) Božjeppravna utemeljitev se je sklicevala neposredno na božje zapovedi. Dolgo časa so utemeljevali etične, politične in pravne norme neposredno z božjo voljo. Bog je dal zapovedi in izročil oblast svetnim in verskim oblastnikom. Edino na vprašanje, kako naj žive pogani, so iskali zakonitosti, ki jih je Bog položil v naravo (Rimlj 2,15). S pokristjanjenjem Zahoda pa je še to vprašanje utionilo v pozabo.

Odkar eksegeti razlagajo, da poročilo o desetih zapovedih ni zgodovinsko, nastajajo novi problemi o celotnem pripovednem opusu o normah, ki določajo družbeno življenje v svetu.

b) Pozitivistični model je nastal kot model proti teonomemu. Konec stoletja so začeli trditi, da si mora človek sam postaviti vrednote in pravila za svoje in družbeno življenje, celo smisel svojega življenja si določa sam. Etične norme in smisel človekovega življenja so po tej razlagi v človekovih rokah. Človek je svoboden v svoji samoodločitvi in v svoji osnovni usmeritvi.

Človek je gotovo svoboden v izbiri prepričanja. Nihče ga ne sme siliti, da bi sprejel vero ali nevero. Vendar je več kot vprašljivo, da bi si ljudje sami določali osnovne vrednote in svobodno oblikovali njih vsebino. Ves civilizirani svet danes jasno spričuje, da imamo »nedotakljive in neodtujljive človekove pravice«. Pozitivizem, liberalistična zakonodaja ima tukaj svoje meje. Druga svetovna vojna nam jasno spričuje, kam nas pripelje dosledni pravni pozitivizem.

c) Naravnopravni modeli se ne sklicujejo na Boga, vendar poudarjajo, da osnovne vrednote in osnovne pravice niso v izključni pristojnosti države ali družbe, pa čeprav s tem ne želijo zanikati človekove avtonomije.

Utemeljevanje tega skupnega izhodišča pa gre spet v dve smeri. Ena gre posredno po človekovi naravi do Stvarnika, druga pa to možnost izključuje. Zgodovinsko gledano, lahko tukaj govorimo o sekularizaciji, v prvem primeru pa iščejo globlje utemeljitve. Pomemben je proces zato, ker daje možnost za utemeljitev svetovnonazorske nevtralne države, v kateri lahko državljani različnih prepričanj med seboj mirno živijo, kolikor sprejemajo skupne osnove take ureditve.

3. Kristjani in naravno pravo

Povedati moramo, da ne sprejemajo vsi kristjani naravnopravne utemeljitve družbe. V ospredju je še vedno vprašanje o zgodovinskosti vere in krščanske etike. Vrtimo se okrog vprašanja »spremenljivosti morale« in »spremenljivosti norm«. Najtežje je to, da zgodovinskost enačimo z relativizmom.

Absolutni in nespremenljivi Bog s svojim nespremenljivim razodetjem, absolutnimi resnicami za mnoge diktira nespremenljivo naravno pravo, ki postane s tem absolutno, nadzgodovinsko, ki obvezuje enako v vsakem trenutku. Kakorkoli rešujemo ta vprašanja, je treba reči, da spoznanje absolutnih resnic z učlovečenjem Sina božjega ni nekaj absolutnega, ampak zgodovinska resničnost. Živimo v zgodovini in samo zgodovinsko pogojeno lahko verujemo in po veri živimo. Odgovorno življenje po veri ni zato nič manjše in lažje kakor v časih, ko so domnevali, da je Bog sam napisal na table deset božjih zapovedi v obliki, ki velja za vse čase. Zgodovinskost razodetja še zdaleč ne pomeni relativizma.

Profesor W. Kluxen meni, da je bilo naravno pravo preobremenjeno z vprašanji metafizične narave. Preobremenili so razum z zahtevami po večnih resnicah in normah, ki naj bi imele veljavo tudi v vsakem posameznem primeru⁶. Iz naravnega prava so naredili ideologijo.

Primer teologizacije naravnega prava najdemo v knjigi T. Herra. Pravi, da so naravnopravne ideje že »pred razodetjem v človekovi naravi in njenih socialnih odnosih materialno položene in iz teh naravnih danosti s pomočjo človeškega razuma spoznane.«⁷ Vendar pa kljub temu prihaja do sklepa, da mora biti naravno pravo po razodetju nove zaveze zveličavno in dinamično, eshatološko in kritično, konkretno in dejavno⁸. Z drugo besedo, gre za teološko argumentacijo. Veličina naravnega prava v preiščeni in odgovorni raziskavi človekove danosti priznava in razkriva vrednote, ki so položene v človekovo naravo. Le po tej poti se lahko za vse ljudi razumljivo sprašujemo, ali imajo določene pravne ureditve tudi resnično prav. Vsaka državna zakonodaja že predvideva, da vemo, kaj je pravično in kaj ni, kaj je dolžnost in kaj odgovornost. Ti nujni pogoji so tisto, kar opravičuje naravnopravne raziskave.

V pluralistični družbi ne moremo človekove svobode izvajati iz metafizičnih trditev, ampak iz analize pravne norme. Zakoni se lahko obračajo na ljudi le tedaj, če hočejo uravnati človekovo svobodo. Pravo predvideva

⁶ W. Kluxen, Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten? Herder Korrespondenz 1979, 79.

⁷ T. Herr, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments, Wien 1976, 11—12.

⁸ T. Herr, o. c. 277.

svobodnega človeka, ker je lahko le svoboden odgovoren. Tega prvega pogoja pa tudi pozitivno pravo ni ustvarilo, ampak ga je našlo. Subjekt prava je svoboden človek, ali kakor danes rečemo »dostojanstvo osebe«.

Dostojanstvo človekove narave je nosilec prava. Ohranjevati in varovati dostojanstvo človeka je osnovni namen prava. Čeprav mnogi pravni redi tega niso posebno uresničevali, so si pa vsaj zagotovili pravne subjekte. »Ne ubijaj protizakonito« je najvišje naravnopravno načelo, ki ohrani svojo veljavo, tudi če ga v določenih pravnih ureditvah ne spoštujejo.

V zgodovini najdemo veliko pravnih predpisov, ki bolj ali manj varujejo osnovne vrednote. Naravno pravo pa je izziv pozitivni zakonodaji, da najde primerne norme za uresničitev naravnopravnih načel. Povedati moramo, da pravna načela še niso pravo, ampak samo spodbuda in obveznost za posamezne pravne ureditve.

Pomembnost naravnega prava je nadalje v tem, da nam nakaže položaj — stališče, s katerega lahko presojava zakone. Daje impulze in smer za pravne norme, da se človekovo dostojanstvo utrjuje in razvija.

Le naravnopravna načela nam lahko dajo kriterije za etično in politično izkaznico pozitivnega prava.

Največja težava je dojeti vsebino pojma človekove narave. Lahko rečemo, da so določene stalnice — konstante, ki jih najdemo v vsakokratnem človekovem bivanju. Te stalnice pa lahko dojamemo le zgodovinsko — razvojno. Stalno je na primer to, da smo moški in ženske, spremenljiva pa ureditev medsebojnih odnosov. Stalna je sposobnost govora, spremenljiv pa način govorjenja itd.

Ustaviti se moramo tudi ob biološki človeški naravi, ki je osnova za človekovo bivanje in njegovo svobodo. Človek kot posameznik in kot biološka vrsta je rezultat naravnega razvojnega procesa. Človek gre skozi neko dozorevanje, postopoma postaja »odrasel«, se pravi razumen in svoboden. Človekova biološka osnova ali narava pa ni samo material, s katerim bi lahko razum razpolagal. Ta »narava« ni človeku nekaj dodanega, ampak je osnova človekovega obstoja in svobode. Človek je ravno po tem človek, da mu je razum v naravi. To velja tudi za svobodo.⁹ Biološka narava nima samo biološko vlogo, ampak personalni pomen, ker je sestavni del človekove integritete in identitete. To pa ima pomembne posledice za zakonodajo. Zakoni se morajo v prvi vrsti ozirati na meje človekovih zmožnosti, pravo mora vedeti, da je človek samo človek. Obenem pa mora varovati potrebe in šibkost narave tudi zaradi svobode. To moramo poudariti zato, ker večkrat srečamo vprašanje: kaj pa je vredno človekovo animalno življenje? Ali nima človekovo življenje vrednosti šele po razumu? In kaj je lahko logična posledica takega modrovanja? Da postane nosilec prava samo tista

⁹ W. Kluxen, o. c. 81.

biološka narava, ki je dejansko obdarjena z razumom. To vodi v zločine. Človekovo življenje je nosilec razuma in svobode, zato mora biti vedno varovano. Življenje je treba varovati tudi tam, kjer še ni ali ni več obdarjeno z razumom. Le če odločno vztrajamo pri tem, da je človek razum v naravi, lahko zahtevamo pravno varstvo in zaščito življenja.

Človek je bitje, v katerem je narava povezana z duhom, zato potrebuje pravo. Človek bi bil lahko tudi drugačen, žival ali angel, ampak ni. In zato potrebuje pravo norme. Človekova eksistenca je pogojena po naravnih danostih. Razum ne more biti samo sredstvo za ohranitev življenja v boju za obstanek. Naloga razuma je tudi, da se v življenju orientira in uresničuje smisel svojega življenja. Če pa razum odpove, če sam sebe najde kot absurd (eksistencializem ipd.), potem s tem dokazuje, da je pač usmerjen k nekemu cilju, ki človeka presega; tukaj smo že v metafizičnih dimenzijah, ki pa prav tako spadajo k celoti človekove narave in jih noben pravni red ne sme izključevati. Integriteta človekove narave je podlaga pravičnemu pravnemu redu.

Zgodovinskost naravnega prava.

Povedali smo že, da se zgodovina in naravno pravo dopolnjujeta. Naravno pravo raziskuje neko absolutno smiselnost človekove narave v določenem razvojnem procesu. V posameznem človeku najdemo stalnice-konstante, ki jih odkrivamo skozi vsa zgodovinska obdobja. Šele zgodovina nam razodeva bogastvo bivanjskih možnosti, ki so v človekovi naravi. Na vsakem zgodovinskem kraju je tudi nekaj absolutnega.

Če pogledamo na primer svobodo vesti, vidimo, da je bila le redko uresničena. V Evropi je prišla jasneje v zavest šele v času verskih vojn. Ljudem je postalo jasno, da je edino svoboda vesti in tolerantnost do bližnjega primerno načelo, ki lahko pravno oblikuje in uresničuje človekovo svobodo in njegovo dostojanstvo. To, kar je bilo skrito že v naravi, prehaja počasi v človekovo zavest in voljo. Ali pa je tudi potrebno sklicevanje na naravo? Ali ne zadostujejo pragmatični vidiki? Dokler to gre, je vse v redu. Če je v družbi jasna lestvica vrednot, razprave o naravnem pravu niso potrebne. Toda v današnjem času je to še kako potrebno. Ob vsaki priložnosti moramo poudarjati in osvetljevati osnovne vrednote, ker nas zgodovina uči, kako hitro lahko le-te izginejo v pozabo. Naravno pravo se ravno v kritičnih obdobjih izkaže kot nuja in osnova za personalno in zgodovinsko identiteto človeštva.

Naravno pravo, ki ga danes potrebujemo, mora imeti pred očmi resnico, da ima človeška eksistenca brezštevilne možnosti za uresničitev osnovnih vrednot družbenega življenja. Človek živi v najbolj mnogovrstnih hotenjih, težnjah in odnosih, v nepregledni vrsti zgodovinskih možnosti. Naravno pravo se mora ozirati na vse mogoče bivanjske možnosti in omogočati optimalni izbor pravnih predpisov. Naravnopravna načela niso kriterij prav-

nih sistemov zato, ker so izpeljana iz kakšnega naravnopravnega sistema, ampak zato, ker so ta načela osnovna za človekovo blaginjo. Vprašanje o uresničitvi človeka, o njegovem razvoju ob upoštevanju novih družbenih danosti pomaga naravnemu pravu osvetljevati tista načela, ki jih zahteva resnični blagor človeštva.

4. Dolžnosti države

Prepričanje o vrednotah in lestvica vrednot je lastna samo fizičnim osebam, ki v tem soglašajo, se lahko združujejo v družbene skupnosti. Ker pa vsi ljudje nimajo enakega prepričanja, sta možni dve rešitvi: ali ljudje z družbeno ali državno prisilo vsilijo svoja prepričanja drugim ali pa spoštujejo drugačna prepričanja. Z odločitvijo za demokratično državo smo izbrali načelo tolerance in strpnosti¹⁰.

Splošno prepričanje, da imamo nekatere osnovne vrednote, o katerih ni mogoče glasovati, je pogoj za tako imenovani »minimalni konsenz«. V avtoritarnih državah nosilec oblasti svoja prepričanja kratko malo vsili (*cuius regio-eius religio*). V demokratičnih državah pa različne družbene skupnosti na osnovi skupnega prepričanja posredujejo tudi svoja posebna prepričanja za osnovo javnega življenja.

Država teh vrednot ne ustvarja, ampak jih samo sprejema. Na osnovi prepričanja in moralnega zadržanja ljudi se oblikujejo politične odločitve. Na tej osnovi snuje demokratična država skupno blaginjo in se ozira na etos, katerega nosilci so posamezniki in združenja posameznikov.

Svetovnonazorska država je pravo barbarstvo in nasilje nad človekovim dostojanstvom. Nekaj podobnega pa velja tudi za spolitizirane verske skupnosti.

Verske skupnosti ne smejo klicati na pomoč države, da bi s prisilo branila kakšne vrednote proti volji večine, ampak morajo oznanjati osnovanost teh vrednot v človeški naravi in tako ustvarjati etos, na katerem slonijo politične odločitve. Vrednote pa lahko tudi presegajo naravni red, ker tudi neverni ljudje iščejo odgovor na osnovna bivanjska vprašanja, in so le-ta v najtesnejši zvezi s človekovo srečo. Cerkev pa mora biti sposobna odgovarjati na izziv časa¹¹. Kant upravičeno trdi, da naloge našega delovanja presegajo naše spoznavne možnosti¹².

¹⁰ O. Nell-Breuning, *Der Staat und die Grundwerte, Stimmen der Zeit* 1977, 380.

¹¹ E. Feil, *Trennung von Ethos und Recht, Herder Korrespondenz* 1976, 419—422.

¹² H. Kohl, *Politische Rechenschaft über die Werte, Herder Korrespondenz* 1976, 360.

5. Naloga Cerkve

Cerkev je sorazmerno pozno našla pozitiven odnos do demokracije, čeprav je bilo vedno povedano, da si ljudje morajo prosti voliti vero in postaviti, ki naj ustrezajo pravičnosti in skupni blaginji.

Za Cerkev je bila toleranca le nujno zlo, šele zadnji papeži in drugi vatikanski cerkveni zbor so se priborili do prepričanja, da je načelo tolerance resnična vrednota. Za pravo tolerantnost se zahteva pravilna etična klima — spoštovanje drugačnega prepričanja. Spoštovati je treba prepričanje drugega, čeprav menimo, da je napačno. Vedeti moramo, da si ga je drugače misleči pošteno oblikoval na osnovi informacij in resnega premisleka. Spoštovanje lastnega prepričanja lahko zahtevamo le, če menimo, da uživamo toliko poštenja pri drugače mislečih, da smo si tudi mi izoblikovali prepričanje na osnovi skrbnega in vestnega razmišljanja. Mislim, da je pravilneje, če dvom usmerjamo na lastna prepričanja kot pa na prepričanje drugih.

Osnovne vrednote niso tako razvidne kot matematične formule. Če bi bilo tako, bi lahko osnovne vrednote v pravni obliki osnovnih pravic zabetonirali za vse večne čase. Tej preprosti želji pa nasprotuje vsakdanja izkušnja, da vrednot, kot na primer zakonska skupnost in družina, ne moremo z abstraktnimi predpisi dokončno in izčrpno opredeliti. Naša gledanja so zgodovinsko pogojena. Vrednote se uresničujejo v spremenljivi obliki in ta forma-oblika jih celo sooblikuje. Naloga Cerkve je, da varuje bistvo nad zgodovinsko pogojenim, toda iz zgodovinskosti izluščiti nedvoumno, nadkrajevno in nadčasno jedro se nam le redkokdaj posreči.

Svoboda, enakost, pravičnost, solidarnost nam gredo kaj lahko z jezika. Vendar je treba vedeti, da svoboda marsikdaj pomeni le svobodo za majhne skupine, enakost in bratstvo za enako misleče. Za konservativce so ekonomske, socialne in kulturne svoboščine namenjene le manjšini. Liberalizem pridiga svobodo in pravičnost v družbi kričeče neenakosti in v boju vseh proti vsem brez vseobsegajoče solidarnosti¹³.

Poleg tega pa moramo omeniti še izredno vlogo, ki jo ima lestvica vrednot. Prav tako harmonijo-skladnost vrednot, da ne poudarjamo enih na račun drugih¹⁴.

Prav tako ne more pomeniti svoboda v Cerkvi absolutne svobode vesti in veroizpovedi. Tudi to je treba povedati: enakost ni prizadeta, če Cerkev izbira na vodilna mesta ljudi, ki cerkveno mislijo in čutijo¹⁵.

¹³ W. Maihofer, *Dialektischer Austrag von Zielkonflikten*, Herder Korrespondenz 1976, 366.

¹⁴ E. Feil, *Grundwerte und Naturrecht*, Stimmen der Zeit 1977, 664.

¹⁵ J. Messner, o. c.

a) Osnovne pravice in cerkveno učiteljstvo

Omeniti moramo vsaj okrožnico *Pacem in terris*, pastoralno konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu in koncilsko izjavo o verski svobodi in najnovejšo okrožnico Janeza Pavla II. »*Redemptor hominis*«.

Pacem in terris.

Janez XXIII. je naslovil okrožnico o miru med narodi, ki mora sloneti na resnici, pravici in ljubezni, na vse ljudi dobre volje. Mnogi menijo, da je to razglas katoliške Cerkve o človekovih pravicah. Okrožnica nadaljuje in razvija osnovne smernice deklaracije o človekovih pravicah Združenih narodov (10. decembra 1948), evropsko konvencijo (4. novembra 1950) ter evropsko in socialno deklaracijo (18. oktobra 1961). Človekove pravice utemeljuje na dostojanstvu človekove narave. Gre za očiten prehod od individualističnih zasnov človekovih pravic k razvojnim in ekonomskim pravicam človeka. Jasno je osvetljena tudi pravica posameznikov, skupin in ljudstev do aktivnega sodelovanja in soodločanja. Podana so pravila za urejene odnose med posamezniki, med državljani in državo ter med državami.

Človek in ljudske skupnosti žive v danem naravnem redu, na katerega ne smemo gledati kot na nesprenljivo, od večnosti določeno usodo. Nasprotno naravne danosti so izziv in naloga, da urejamo vse to po zdravi presoji. Osnovno merilo za pravično in plodno sodelovanje je človek, obdarjen z razumom in s svobodno voljo. Človeška narava pa ima tudi nadnaravno razsežnost (9—11).

Vsak ima pravico do človeka vrednega življenja že pred državno zakonodajo in te neodtujljive pravice moramo vsi spoštovati. Tukaj se enciklika izrečno sklicuje na naravno pravo, v katerem so osnovna načela družbenega življenja (28—30).

Ako hoče človeštvo preživeti in ohraniti osnovno človekovo dostojanstvo, se mora zavzeto boriti za popustitev napetosti, za varnost, sodelovanje in mir. Usmerjati je treba pretirano gospodarsko rast, polarizacijo industrijskih držav in tretjega sveta, preprečevati ropanje surovin, onesnaževanje okolja, kričeče razlike v življenjskem standardu. Ustaviti vrtooglavo oboroževanje, vojaške konfrontacije super sil. Delo za mir je naloga vsakega človeka.

Mir na svetu je pogoj za uresničevanje človekovih pravic. Za to je treba po mirni poti reševati vprašanja narodnih manjšin, beguncev, neenakosti med ljudmi, med bogataši in reveži. Pravično obravnavati dežele v razvoju in uveljaviti nov gospodarski red v svetu.

Upoštevanje državljanskih, socialnoekonomskih in razvojnih pravic je nujen pogoj za odpravo napetosti in učinkovito politiko miru.

Enciklika še posebej zahteva, da se kristjani borijo za bolj human svet in za bolj pravične družbene odnose (147—153).

Poglavar Cerkve je prvič nedvoumno podčrtal nujnost človekovih pravic, ne samo pravic vernikov. Povedano pa je tudi, da se je ravno iz verske svobode počasi razvila svoboda misli, govora in združevanja, ki jo sedaj uveljavljajo vse demokratične zakonodaje.

Cerkev v sedanjem svetu

Koncil je z veliko večino sprejel konstitucijo Cerkve v sedanjem svetu, kar potrjuje odločno in dosledno zavzetost za človekove pravice (CS 91). V središču konstitucije je človek v različnih družbenih strukturah. Povedano je, da človek ni zaradi države, ampak država zaradi človeka (CS 73—75). V luči razodetja je nato prikazana podoba človeka, ki ni samo zaprt v to stranost, ampak je tudi odprt za nadnaravno poklicanost (CS 12—18).

Napredek v družbi je mogoč samo ob spoštovanju človekovih pravic. Cerkev pa se čuti zaradi svojega poslanstva še posebej poklicana za znanilko in varuhinjo razodetega poslanstva (CS 40—43). Kristjani morajo biti pričevalci tudi s svojim gospodarskim in političnim življenjem. Dostojanstvo človekove narave v svobodi in enakosti, ki ga še posebno osvetljuje stvarjenjski in odrešitveni red, nam nalaga dolžnost, da to vidno uresničujemo v vsakdanjem življenju (CS 31).

Izjava o verski svobodi

Poseben pomen ima koncilski izjava o verski svobodi (7. decembra 1965). »Ta vatikanski cerkveni zbor izjavlja, da ima človeška oseba pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti pred siljenjem tako od posameznikov kakor tudi od družbenih skupnosti in katere koli človeške oblasti.« (VS 2).

»Resnico pa je treba iskati po poti, ki je primerna dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo pouka in vzgoje, z medsebojnim občevanjem in pogovorom.« (VS 3).

Nato nadaljuje: »Skupna blaginja družbe, to je vsota tistih razmer družbenega življenja, v katerih morajo ljudje bolj in lažje dosegati svojo popolnost, obstoji predvsem v varovanju pravic in dolžnosti človekove osebe. Zato skrb za uveljavljanje pravice do verske svobode pripada tako državljanom kakor tudi družbenim skupnostim . . .« (VS 6).

Cerkev ne zahteva več verske svobode samo zase, ampak kot eno izmed človekovih pravic za vse ljudi. Zahteva družbo, zgrajeno na resnični svobodi, pravičnosti in solidarnosti, kajti edino tako je mogoče dostojno razpravljati o verskih resnicah.

To je pa tudi edino pravilna podlaga za dialog s svetom. Angažiranost kristjanov za človekove pravice sledi iz evangelija in krščanskega socialnega nauka, ki zahteva enakopravno angažiranost vseh ljudi dobre volje.

Redemptor hominis

Okrožnica papeža Janeza Pavla II. (15. marca 1979) je dosledno nadaljevanje koncilskega nauka. Papež hvali veličastno prizadevanje Združenih narodov za utrditev stvarnih in neodtujljivih človekovih pravic. Mir sloni na spoštovanju osnovnih pravic, ker je mir delo pravičnosti. Vojne nastajajo zaradi kršitev teh pravic in povzročajo še večje krivice in kršitve. »Človekova blaginja je osnovni dejavnik skupne blaginje in mora biti merilo vsem programom, sistemom in režimom.« (17) Nato pravi, da je Cerkev vedno učila dolžnost dela za skupno blaginjo in tako vzgajala svoje vernike v dobre državljane. »Uresničevanje te pravice (o verski svobodi) je izmed temeljnih potrditev resničnega ljudskega napredka v vsakem režimu, v vsaki družbi, sistemu in okolju.« (17).

b) Pereče dolžnosti Cerkve

Za konec naj povemo, da Cerkev nima nikakršnih nadčasovnih receptov za urejanje osnovnih družbenih vprašanj. Njena naloga je osvobajati človeka, varovati dostojanstvo njegove narave v določenem času in okolju, osvetljevati vprašanja o smislu bivanja in delovanja posameznika in družbe. Marsikaj bo treba še premisliti, »predelati« in marsikaj zamujenega dohiteti (pa ne samo Cerkev).

Nekoliko shematično bomo našteali nekaj nalog iz tega področja.

1. Približati se moramo družbenim ustanovam po radikalno novi poti. Zgodovinske spore in predsodke do demokratičnih držav je treba na novo premisliti in spet prevzeti prastaro nalogo gojiti in ohranjevati osnovna etična prepričanja. Posebej pa se je treba varovati politizacije Cerkve in ideologizacije države.

2. Premagati kompleks družbene nepomembnosti in občutka pregnanosti v mišjo luknjo. Zavzeta odgovornost za osnovne vrednote, ki so temelj vsake družbe, pa ne sme voditi v integralizem.

3. Mnoge osnovne vrednote, kot so pravičnost, svoboda, mir, solidarnost, so za marsikoga postale prazne besede, brez motivacijske moči. Večkrat prazno plavajo po zraku in so prava vaba za ideologizacijo. Krščansko prepričanje jim mora vrniti duhovno etični potencial in upoštevati njihovo časovno pogojenost.

4. Premisliti pojme narave, pa tudi pojme osnovnih vrednot, odkrivati pravo vsebino in jih času in razmeram primerno uporabljati.

5. Poudarjati ekumensko naravnost razprav o osnovnih vrednotah. Resnico je treba iskati povsod, kjer so ljudje.

6. V pluralistični sekularizirani družbi bo naše prizadevanje uspešno le tedaj, če bomo ločevali med splošnimi osnovami človeške narave in

zahtevami razodete vere. So področja, kjer se to prekriva: marsikje se »humanum« odkrije s pomočjo razodetja, vendar take resnice ostanejo v veljavi, tudi če odmislimo pogoje vere. Pretirano teologiziranje razuma je treba obrzdati, in sicer v korist človečnosti in razodetja¹⁶. To lahko vodi v ohromitev teologije ter frustracijo filozofije, socialnega nauka in stvarjenjske teologije. Ločiti je treba med »humanum« in nedoumljivimi verskimi resnicami, sicer ni mogoče priti do skupne politične etike, ki nam je danes nujno potrebna.

7. Razprave o osnovnih vrednotah pa nas ne smejo zanesti v dnevno politiko. Brez primerne razdalje ne bo mogoče učinkovito opraviti nadvse pomembne naloge pri oblikovanju etosa »Le eno je potrebno«. Primerna razdalja prinaša svetu gotovo več koristi kot pa mrzlično brodenje po čisto svetnih izkustvenih zadevah, kjer so nas laiki že zdavnaj prerasli.

Cerkev se mora vedno zavedati, da se njena sredstva za doseg cilja ločijo od političnih. Premisliti bi morali prvenstveni vrstni red pastoralnega dela. Če naštejemo nekaj primernih sredstev v cerkvenem poslanstvu, je to predvsem boljši pouk ljudi o pomenu in daljnosežnosti človekovega dela, podpora veljavnim pravilom družbenega vedenja, odkrivanje še neodkritih dejavnostnih teženj (Handlungsweisen, Verhaltenweisen, Handlungstendenzen). Nadvse pomembno pa je temeljito oblikovanje vesti po evangelijskem oznanilu.

Vse te možnosti, ki so obenem naše prvenstvene naloge, moramo izkoristiti v veri in poslušnosti Duhu.

Literatura

- O. v. Nell-Breuning, Der Staat und die Grundwerte, Stimmen der Zeit 1977, 387—385
Grundwerte, Gesellschaft und Staat, SdZ 1978, 158—170
G. Fussenegger, Über die Menschenwürde, SdZ 1977, 513—526
E. Feil, Grundwerte und Naturrecht, SdZ 1977, 651—666
W. Kerber, Die Werte der Demokratie, SdZ 1978, 219—230
K. J. Rivinius, Kirche und Menschenrechte, SdZ 1978, 314—324
K. Lehmann, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, Herder Korrespondenz, 1977, 13—18
H. Büchele, Kirche und demokratischer Sozialismus, HK 1977, 201—206
D. A. Seeber, Menschenrechte — eine neue Moralität? HK 1977, 217—221
E. O. Czempel, Entwicklungspolitik und Menschenrechte, HK 1977, 550—556
Nem. škof.: Grundwerte verlangen Grundhaltungen, HK 1977, 614—617
H. Rapp, Zum Stand der Grundwerte — Auseinandersetzung, HK 1978, 244—252
W. Kluxen, Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten? HK 1979, 78—83
J. Coriden, Die Menschenrechte in der Kirche, Concilium 1979, 234—240

¹⁶ K. Lehmann, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, Herder Korrespondenz 1977, 17.

W. Huber, Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte, Concilium 1979, 199—204

J. Rief, Regensburg: ocena: T. Herr, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments, Wien 1976, v Theologische Revue, 1978, 320—322

Povzetek: Stanko Ojnik, Naravno pravo kot osnova družbenega življenja

Osnovne vrednote in iz njih izvedene osnovne pravice so podlaga družbenemu življenju. Pri razmišljanju o osnovnih vrednotah pridemo do ugotovitve, da je osnova vsemu dostojanstvo človekove narave. To so ključna vprašanja, o katerih so razpravljale različne naravnopravne teorije. V članku so poudarjene tudi nekatere dolžnosti države in Cerkve. Cerkev mora s pomočjo in v luči evangeljskega izročila odgovarjati na izziv časa.

Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Das natürliche Recht als Grundlage des Gemeinschaftslebens

Die Grundwerte und aus ihnen abgeleitete Grundrechte sind die Grundlage des Gemeinschaftslebens. Über die Grundwerte nachdenkend stellen wir fest, dass man in der Würde der menschlichen Natur die Grundlage allem anerkennen soll. Dies sind die Schlüsselfragen, die verschiedene naturrechtliche Theorien behandelt haben.

Im Absatz sind auch einige Pflichten des Staates und der Kirche betont. Die Kirche soll mittels der evangelischen Überlieferung und in ihrem Lichte auf die Herausforderung der Zeit Antworten vorlegen.

Résumé: Stanko Ojnik, Le droit naturel, fondement de la vie sociale

Les valeurs fondamentales de la personne humaine et les droits essentiels qui en découlent constituent la base de la vie sociale. Elle a son fondement dans la dignité de la personne humaine. C'est l'opinion des théoriciens du droit naturel. Dans la présente étude on examine certaines obligations de l'État et de l'Église envers la personne humaine.

Pred 25 leti je umrl liturgični pisatelj in vzgojitelj Pius Parsch

Pius-Parsch-Institut v Klosterneuburgu, ustanovljen 1969, je začel 1975 načrtno založniško dejavnost tako na bibličnem (prim. ocene knjižic institutovega voditelja N. Höslingerja v BV 1978, št. 4) kot na liturgičnem področju. Iz zbirke »Schriften« smo tudi pri nas že spoznali Emminghausovo knjigo o maši (ocena v BV 1978, št. 1) in Pacikovo študijo o skladatelju Gollerju (ocena v Cerkvenem glasbeniku 1977, št. 7—9), lani pa je izšla Reifbergova »Fundamentalliturgie«, ki še čaka na pregled za naše bralce. Letos je kot 4. zvezek v zbirki izšel spominski zbornik »Mit sanfter Zähigkeit«*, v katerem so zbrali članke ob petindvajsetletnici smrti pionirja »ljudske liturgije« Piusa Parscha.

Vsebina knjige je v precejšnji zvezi tudi z našo liturgično preteklostjo pred petdesetimi leti, zato so jo na tem mestu oglejmo nekoliko podrobneje, kot smo sicer navajeni.

Parschev učenec Norbert Höslinger (r. na Dunaju 1930, posvečen za duhovnika v Klosterneuburgu v letu Parscheve smrti 1954) je kot urednik in voditelj Parscheve dediščine v glavnem prispevku prikazal življenje svojega vzornika, v krajših sestavkih pa še njegove zasluge za obnovitev krščanske pobožnosti, življenje liturgičnega občestva v cerkvi sv. Jedrta (St. Gertrud), razvoj revije Bibel und Liturgie, na koncu knjige pa je zbral nekaj pričevanj Parschevih sodobnikov o njegovem delu in popisal nove naloge ter nadaljevanje bibličnoliturgičnega dela v sedanjih oblikah.

Drugi sourednik, Theodor Maas-Ewerd (r. 1935 v Westfaliji in 1961 posvečen za duhovnika, zdaj docent za liturgiko v Münstru), ki Parscha ni več osebno poznal, pa je raziskal njegove vezi z drugimi liturgičnimi delavci v nemškem območju, posebej Parschevo reakcijo 1947 ob izidu li-

* Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Uredila Norbert Höslinger in Theodor Maas-Ewerd. Schriften des Pius-Parsch-Instituts 4. Klosterneuburg 1979, 336 str.

turgične okrožnice Mediator Dei papeža Pija XII. in njegov prispevek za prenovitev velikonočne vigilije.

Parschevo delo za biblično gibanje je opisal Alois Stöger, zdaj pomožni škof v St. Pöltenu, njegove vezi s katoliškim mladinskim gibanjem je prikazal Hubert Lendl, referent za ljudsko prosveto v Gradcu, njegovo pastirovanje v dunajski župniji Floridsdorf pa Markus Bittner, šolski svétnik na Dunaju. Naštejemo še naslednje prispevke: o sodelovanju in nasprotovanju domačega samostana (Floridus Röhrig, knjižničar in arhivar v Klosterneuburgu), zveze z benediktinci v Maria-Laach in z njihovim opatom Ildefonsom Herwegenom (Emmanuel v. Severus, prior te opatije), zveze s šlezijским liturgičnim delavcem župnikom Stanislavom Stephanom (Walter Dürig, profesor liturgike v Münchnu) in naključno srečanje in sodelovanje s poznejšim etnologom p. Wilhelmom Schmidtom (Winfried Glade, profesor liturgike v misijonišču St. Gabriel).

Za naše bralce naj zadošča, če so vsi ti prispevki naštet, bolj bo pa koristno, če iz vseh skupaj bolj izčrpno povzamem glavna dejstva in skušnje iz Parschevega dela.

Johann Parsch se je 18. maja 1884 rodil nemškimi staršem v kraju Neustift pri moravskem mestu Olomoucu. Dva strica je imel duhovnika, v gimnazijo je hodil v domačem mestu, pred maturo pa mu je umrl oče. Tudi za šport in gledališče se je tedaj zelo zanimal, zato je nekam nepričakovano stopil k avguštinskimi regularnim kanonikom v samostan Klosterneuburg. Tam je bilo tedaj veliko klerikov, zlasti Nemcev, iz čeških in moravskih krajev. Ker je stopil v samostan prav tedaj, ko je bil izvoljen novi papež, Pij X., je Johann postal Pius, seveda tedaj nihče ni slutil, da bosta oba, novi papež in mladi pater, vse naredila za večjo dejavno udeležbo vernikov pri bogoslužju, piše Höslinger na str. 18. Študiral je na domači bogoslovni šoli, na Dunaju pa še za doktorat iz teologije (disertacija biblična, promoviran 1912). Po novi maši 1909 je štiri leta deloval kot pomožni duhovnik v dunajski župniji Maria Treu v 8. okraju, kjer se je ves posvetil pastirovanju, zlasti vzgoji za pogostno obhajilo, kakor je Pij X. takrat spodbujal. Ko je 1913 prevzel poučevanje pastoralke v domači teologiji, je ohranil tudi nekaj praktičnega pastoralnega dela, zlasti pa je v pismih še dalje vzgajal bivše dunajske »varovance«. S srcem pa je bil vendarle vedno bolj pri sv. pismu, zato je zlasti psalme razlagal novincem, ko jih je vzgajal k molitvi oficija.

Pastoralna vnema ga je vodila tudi v letih prve svetovne vojne, ko je bil 1915—1918 vojaški kurat pri 93. pehotnem polku. S svojimi vojaki je bil večinoma v Galiciji, vmes (1915) na soški fronti pri Oslavju, nato spet v Bukovini in Moldaviji. V vojnem času pa je našel tudi čas za študij, pripravljal se je na prihodnost zlasti s študijem sv. pisma. Po premirju 1917 in po miru v Brest-Litovskem (1918, v knjigi je napačna letnica 1919) je pri-

šel celo v Kijev. Tam se je podobno kot že prej drugod zanimal za vzhodno cerkveno prakso in liturgijo, srečal pa se je tudi z drugim kuratom, p. dr. Wilhelmom Schmidtom iz misijonske družbe božje besede. Sobrat mu je mimogrede zaupal svoj načrt, kako bo po vojni izdajal liturgične knjižice s prevodi mašnih besedil. Drobna ideja se je res uresničila, vendar Schmidtove, izobražencem namenjene izdaje, niso dosegle posebnih uspehov, pač pa poznejše Parscheve ljudske. Na poti iz Rusije v Srbijo je Parsch izgubil svoje rokopise, ki jih je pripravil za objavo po vojni.

Po vrnitvi je v Klosterneuburgu spet začel predavati pastoralko, ob sv. pismu pa je vzgajal redovne novince. Biblične ure pa je imel tudi za različne druge skupine od služkinj do akademikov (študentov). Sv. pismo je obravnaval povezano z njegovim mestom v bogoslužju: »mi prihajamo k bibliji po liturgiji, protestanti pa od biblije k liturgiji«, je zapisal 1935 (nav. v knjigi na str. 170).

To ga je privedlo do tega, da je 1922 v svoji liturgični skupini, ki se je zbirala v stari cerkvi pri sv. Jedrti, uvedel tudi sodelovanje vernikov v obliki občestvene maše. Skupaj s samostanskim organistom in skladateljem Gollerjem je pripravil preproste mašne speve v nemščini (prim. omenjeno oceno Pacikove knjige o Gollerju). Tedaj je izšla tudi njegova prva knjižica s prevodom liturgičnega besedila za praznik sv. Leopolda. Kmalu je začel redno izdajati komentirane prevode nedeljskih in prazničnih maš v drobnih zvezkih, da so jih verniki lahko vlagali v svoje molitvenike. Naslednje leto so ga že vabili tudi na Dunaj, kjer je mogel ustanoviti več liturgičnih središč in je z njimi 1924 obhajal na Kahlenbergu »liturgično praznovanje sv. Rešnjega telesa«. Na sestankih in zborovanjih je duhovnikom govoril o maši, cerkvenem letu in brevirju. Izšlo je (1923) 5 njegovih nekoliko večjih knjižic, v katerih je razlagal osrednja liturgična opravila božiča, velike noči, telovega in liturgične molitve.

Leta 1927 in 1928 je kot pripravo na veliki šmaren v samostanu priredil javno zborovanje (seminar) za ljudsko liturgijo z različnimi predavatelji in z udeležbo pri bogoslužju. Za izraz »Volksliturgie« je vedel, da je logično vzeto nesmisel, saj že beseda liturgija pomeni ljudsko opravilo, toda s svojim delom je hotel doseči, da bi mogli sodelovati pri bogoslužju res vsi, tudi neuki in preprosti. Tudi v Münchnu je 1927 za praznik Kristusa Kralja imel podobno uvajanje v liturgijo v župniji Sv. Pavla. V tem je čutil svoj poklic, kakor je pustil drugim, da so si prizadevali bolj za izobražene in za znanstveno raziskovanje. Zlasti nemški liturgični delavci so z »recitirano« mašo in s slovesno mašo (Hochamt) ubirali drugačna pota.

V teh letih je Parsch že začel izdajati liturgični koledar (1925), ki je pozneje prerastel v njegovo najbolj znano in povsod, tudi pri nas, razširjeno delo: *Das Jahr des Heiles* (do leta 1952/53 kar 14 izdaj in prevodi v 9 jezikov). Kdo bi mogel vedeti, koliko rodovom vernikov in duhovnikov po

vsem svetu (tudi sam sem bil med njimi) je njegova preprosta, a globoka razlaga mašnih tekstov in cerkvenega leta pomagala k boljšemu sodelovanju pri bogoslužju. Leta 1926 je začel izdajati revijo *Bibel und Liturgie*, ki je prav tako kmalu segla prek mej Avstrije. Redno je izdajal tudi zveščice z mašnimi besedili. Samostan si je 1928 na njegovo pobudo kupil tiskarno, da je zmožgal naraščajoče delo, saj je z adventom tega leta začel izdajati še mali praktični tednik *Lebe mit der Kirche* s prilogo nedeljskih in prazniških mašnih besedil. Vedel je, in tudi skušnje so ga pri tem podpirale, da ni mogoča resnična prenova liturgije (v njegovi dobi je to bila le udeležba pri liturgiji, saj na spremembo častitljivih obredov ali besedil ni upal niti pomisliti) brez vztrajnega vzgajanja, razlaganja in navduševanja. Zdi se mi, da je prav v tem prizadevanju za liturgično vzgojo Parschev največji pomen, saj so celi rodovi prihodnjih škofov 2. vatikanskega koncila, ki so uzakonili prenovitev bogoslužja, »šli« skozi njegovo liturgično šolo.

Leta 1929 in 1930 je Parsch na potovanjih po Nemčiji in Holandiji v osebnem stiku svoje delo primerjal z delom drugih liturgičnih »preroditeljev«, presojal je svoje uspehe in pomanjkljivosti, pa tudi širil svoje ideje s predavanji. V Antwerpnu je poročal o skušnjah svojega oltarnega občestva. Zanimivo je, da so slovenski duhovniki to poročilo lahko brali razmeroma zgodaj, saj je mariborski spiritual Anton Karo objavil prevod v reviji *Duhovni vestnik* (1932, št. 1, str. 8—9). Ne škoduje, če ga ponatisnemo tudi v okviru tega pregleda:

»Liturgični krožek v Klosterneuburgu obstaja že 10 let ter je vzor za druge, obenem pa vadnica za liturgično prakso. Po številu članov ni ravno velik, ne šteje več ko 150 oseb; sestoji pa iz vseh razredov in stanov, otrok in mladeničev, mladenk in žen ter nekaterih mož. Imamo lastno kapelo, obdano od vrtov in igrišč ter dvorano za predavanja, agape in zabavo. Pridemo večkrat na teden skupaj k liturgičnim razlagam, bibličnim večerom, pevskim vajam, latinskim in otročjim uram; poleti se zbiramo vsak večer. Imamo tudi liturgičen dom za goste. Imamo deško in žensko šolo za cerkveno petje.

Vsak dan imamo skupno sv. mašo (*Chormesse*) s petjem in dnevnim nagovorom. Obhajamo vse čase in praznike cerkvenega leta. Štiridesetdanski post npr. z dnevno procesijo v križnem hodniku in štacijsko božjo službo. Posebno slovesno se obhaja pri nas nedeljska božja služba. V kapeli stoji oltar *versus populum*, *crux gemmata* visi pod triumfalnim obokom; božja služba se navadno začne z *Laudes*, ki jih deloma pojemo, deloma recitiramo, s čitanjem martirologija ter diptihov (krstni dnevi, godovi in smrti dnevi naših članov). Sv. maša se daruje s čim večjim aktivnim sodelovanjem *omnium circumstantium*, *non circumgenuflectentium* po vzoru stare krščanske cerkve. Sv. maša je navadno od strani mašnika *missa*

lecta, a ljudstvo poje v domačem jeziku. Ordinarium se poje pogosto latinsko v gregorijanskem koralu.

Cilj te sv. maše je čim tesneje pritegniti vse pričujoče k aktivnemu sodelovanju. Oživili smo vse štiri procesije in spremljajoče pesmi pojemo neskrajšane, to so: vstopna pesem, pesem med berili, pesem pri darovanju in obhajilna pesem. Med vstopno pesmijo pride mašnik z deško sholo, ministranti in akoliti, večkrat do 20 oseb, v slovesni procesiji od zadaj skozi cerkev k oltarju. Za evangelij gre procesija k ambonu med tem ko se poje pesem med berili z Aleluja. Imamo tudi darovanje okrog oltarja med sveto mašo. Verniki prinesejo naturalije, ki jih razdelijo ubogim. Med petjem obhajilne pesmi prihajajo verniki zopet k oltarni mizi, da prejmejo posvečeni dar.

Po vsaki nedeljski maši imamo skupen zajtrk, starokrščanske agape — obred ljubezni. Nato se otroci igrajo, odrasli pa se zabavajo. Tudi v teh rečeh gledamo liturgijo; ne govorimo toliko o njej, pač pa jo živimo. Zvečer molimo ali pojemo completorium.

V splošnem iz pedagoških razlogov zelo pospešujemo v liturgiji domači jezik, ker pač ni mogoče, da bi približali liturgijo ljudstvu v tujem latinskem jeziku. Zato tudi nismo za odpravo naših lepih cerkvenih pesmi, samo skušamo doseči, da bi te domače pesmi čim bolj odgovarjale duhu dotičnega liturgičnega dneva, praznika ali vsaj dobe cerkvenega leta. Tako prinaša npr. letošnji ‚Lebe mit der Kirche‘ za vse nedelje in praznike spremenljive pesmi v nemškem jeziku sestavljene v verzih po misalu in uglasbene v preprostih melodijah že znanih cerkvenih pesmi.«

Naši starejši bralci se ob teh besedah živo spomnijo, kako so tudi pri nas poskušali v tistih letih napraviti mašo bolj liturgično, mlajši pa komaj morejo zaslutiti, kako daleč smo že od tega, saj imamo vse možnosti za domači jezik, obred pa je splošno tak, kot je bil tedaj Parschev bolj mimo »rubrik«.

Parscheve skušnje z oblikovanjem udeležbe pri maši so bile tako dobre, da je 1933 lahko pri nemškem katoliškem dnevu na Dunaju prvič oskrbel sodelovanje pri skupnem opravi kot zborna maša s petjem 200.000 ljudi v nemškem jeziku. Kardinal Innitzer je odtlej takšno mašo ukazal po enkrat na mesec v vsaki župniji. S tem so se v Avstriji pripravili na čas po Hitlerjevi »priključitvi« (1938), ko je bilo cerkveno življenje vedno bolj mogoče samo v cerkvi.

Tudi njegova biblična vzgoja je ljudi pripravljala na čas preskušnje. Pri tem delu je sicer zelo cenil delo eksegetov, tudi je študiral njihove spise, vendar se je zavedal, da mora voditelj bibličnih krožkov sicer veliko vedeti, da pa vsega tega ne sme ponujati svojim vernikom: tem to strokovno znanje ni potrebno, če hočejo vzljubiti biblijo. Pomagati jim je hotel predvsem tako, da bi sv. pismo res tudi sami imeli in redno prebirali, kajti med

katoličani tedaj to še ni bilo nekaj samo po sebi umevnega. Zato je pripravil prvo nemško katoliško ceneno izdajo celotne biblije, stare in nove zaveze (1934). Bila je tako poceni, da je po knjigarnah sploh niso mogli in hoteli prodajati. »Pri bibliji ne sme nihče nič zaslužiti« je zapisal ob koncu svojega življenja (navedeno na str. 13z). Duhovnikom, voditeljem bibličnih krožkov, pa je s članki in knjigami svetoval, kako naj delajo z ljudmi. To njegovo delovanje podrobneje opisuje škof dr. Alois Stöger.

Vzporedno z delom biblično in liturgično vzgojo se je Parsch trudil tudi za vzgojo k pravi pobožnosti. Od preveč subjektivne, ki smo jo posedovali iz srednjega veka in poznejših neliturgičnih obdobjih, naj bi se ob bibliji in liturgiji oprijeli bolj objektivnih oblik, ki jih posreduje zlasti liturgična molitev, življenje s cerkvenim letom in udeležba pri zakramentih. Že v svojih zgodnjih duhovniških letih si je prizadeval, da bi priljubil in osmislil molitev psalmov, izdajal je spise o liturgični molitvi (1923), prevod cerkvene molitvene knjige za laike (od 1923 dalje v 4 izdajah) in končno tik pred vojno prevod celotnega brevirja (1938—1939). N. Höslinger, ki opisuje to delo svojega učitelja, opozarja na številne vzporednice, ki jih lahko najdemo med Parschevim in koncilskim gledanjem na pobožnosti.

Gestapo je 1941 zasedel samostan, vzeli so mu tiskarno, prepovedali revijo *Bibel und Liturgie*, prenehalo je vse bogato založniško delo, saj je *Lebe mit der Kirche* moral ustaviti že 1939. Sam se je moral preseliti na Dunaj, kjer je spet živahno pastoralno deloval, od tam pa je hodil k sv. Jedrti, kjer je še imel nedeljske maše za svoje liturgično občestvo. Pisati pa ni nehal in je po vojni izdal 10 zvezkov liturgičnih pridig.

Povojno delo je bilo iz različnih vzrokov težko. Imel je že prek šestdeset let, zdravje se mu je občasno poslabšalo, vodstvo samostanske župnije je bilo bolj malo veselo tega, da je v bližnji cerkvi živelo zelo samostojno občestvo. Župnik je celo dosegel, da so Parschu s škofije prepisali nekatere omejitve. Polagoma pa je le obnovil predavanja, vzgojo svojih naslednikov in tudi pisanje. Po prvem letu stiske je 1946 spet lahko začel izdajati list *Lebe mit der Kirche*, ki je prevzel vlogo *Bibel und Liturgie*, od leta 1949 pa izhaja spet pod tem imenom.

V prvi številki aprila 1946 je obnovil svoj program, ki bi lahko še danes bil program vsakega liturga: poglobiti bogoslužje, skrbeti za ljudsko liturgijo z mašo v središču, pritegniti ljudstvo k liturgični molitvi, branju sv. pisma in življenju s cerkvenim letom, gojiti pobožnost, ki se zaveda, da je delo milosti, seznanjati se z dogajanjem v svetu, povezovati se z ločenimi brati, poskrbeti, da bo čim manj preprirov, saj bo novi duh kmalu ustvaril tudi nove oblike.

Parschu v teh letih niti nekateri zelo pomembni liturgični dogodki niso prinesli pravega veselja. Ob izidu liturgične okrožnice Pija XII. *Mediator Dei* (1947) je bil precej prizadet. Čeprav je bil v letih pred vojno in po njej

precej povezan z drugimi liturgičnimi delavci v Nemčiji, je stanje vendarle premalo poznal in je mislil, da je Rim ob naštevanju napak mislil samo nanj. Zato ni bil sposoben videti tisto, kar je Pij XII. zares velikopotezno začel s to okrožnico. Maas-Ewerd v svojem prispevku poskuša analizirati ta nesporazum v luči prejšnjih in poznejših dogodkov. Slovencem so ta vprašanja še težje umljiva, ker nič ne vemo o tem, kar se je v Nemčiji in drugod liturgično pomembnega dogajalo v vojnih in prvih povojnih letih, saj smo v letu, ko je izšla ta okrožnica, živeli v popolni izoliranosti od sveta (slovenski prevod je ciklostiran izšel šele deset let pozneje!).

Drugi nesporazum je nastal v zvezi s Parschevim najljubšim obredom, velikonočno vigilijo. Že od začetka svojega delovanja je razlagal njen pomen za liturgično občestvo, in sam že dolga leta ni obhajal vigilije v soboto zjutraj, kot je bilo predpisano, ampak v zgodnjih jutranjih urah velikonočne nedelje. V majski številki svoje revije je 1950 odkritosrčno zapisal, da bi bil že zdavnaj čas za prestavitev obredov velikega tedna na večerne (veliki četrtek) ali popoldanske (veliki petek) ure, a so »čuvarji Siona preveč daleč od pastorage in ljudstva« (nav. na str. 65). Hkrati je opisal, kako smiselno obhajajo v njegovi cerkvi velikonočno vigilijo šele ob 5. uri zjutraj v nedeljo. Čeprav je podobno prostodušno pisal tudi že pred vojno (npr. 1937), takrat s svojimi poskusi in članki ni zadel na obsodbe, saj so ga predstojniki pustili pri miru, pa tudi sam je vedno izjavljal, da noče drugih napeljevati k upornosti zoper rubrike.

Zdaj pa je bilo stanje drugačno. V teh letih je posebna komisija Pija XII. v kongregaciji svetih obredov v največji tajnosti, kot je bil to običaj, pa morda ni bilo najbolje, že pripravljala reformo obredov velikega tedna in najprej velikonočne vigilije. Parscheve bolj odkrite besede so tedaj zato imele za draženje cerkvene oblasti; celo tisti, ki so enako mislili, so se bali, da bo s tem pisanjem utegnil preprečiti nadaljnji razvoj. Papež je kljub vsemu dovolil preureditev velikonočne vigilije, najprej (1951) le kot poskušnjo (ad experimentum) za eno leto, zaradi ugodnega sprejema pa nato še za tri leta. Parsch tega ni hvalil kot nekaj izrednega, saj je sam delal tako »illegalno« že enainvajset let (kot se je spet neprevidno pohvalil v svoji reviji). Tudi to tedanje občutje nam je tuje, saj v letu 1951 pri nas sploh ni bilo mogoče pravočasno dobiti uradnega teksta iz Rima, zaradi obvezne latinščine pa niti v prihodnjih letih ni bilo posebnega navdušenja.

V zvezi z rastočim zanimanjem za liturgično obnovo po drugih deželah so v teh povojnih letih izdali vrsto prevodov Parschevih temeljnih del, doma so izhajali ponatisi pa tudi nova dela (npr. priročnik za biblične ure). V letu 1950 je po vzoru Britanske in inozemske biblične družbe ustanovil Klosterneuburški biblični apostolat, da bi tudi bibličnemu delu svojega poslanstva omogočil življenje v prihodnosti.

Parscha so spet vabili v inozemstvo: 1950 je predaval na prvem povojnem nemškem liturgičnem kongresu v Frankfurtu o krščanski renesansi, kot splošno znanega pionirja so ga 1952 poslušali v Barceloni na prvem povojnem mednarodnem evharističnem kongresu. Takoj nato pa ga je zadel kap, ki je pomenila naznanilo konca. V svoji sobi je sicer lahko še delal, uvajal sodelavce in prihodnje naslednike v svoje liturgično in biblično delo, opomogel si pa kljub veliki volji ni več do smrti 11. marca 1954. Tako ni več doživel Pijeve reforme obredov velikega tedna (1955 za uporabo v letu 1956), niti ne veličastnega ljudskega bogoslužja ob evharističnem kongresu 1960 v Münchnu, čeprav so bili to v veliki meri sadovi njegovega prizadevanja.

Za sklep tega pregleda si preberimo odlomek Parschevega pisanja iz povojnih let (1946/47, v knjigi str. 298—300), ki dobro označuje tedanje stanje liturgičnega gibanja in njegovo miselnost:

»Ljudsko liturgično gibanje je šele na začetku. Kar je doslej prihajalo od spodaj, je moralo računati z obstoječim cerkvenim bogoslužjem. Zdaj stopa v novo dobo, ko ga vodi cerkvena oblast in bo lahko obnovilo in poživilo klasično liturgijo . . . Klasična liturgija se je zaradi konservativnosti Cerkve ohranila skoraj nespremenjena, postala pa je v zadnjih stoletjih zaradi tega skoraj okamenela. Dolgo časa so jo samo ‚opravljali‘, ne da bi bila mogla vplivati na življenje. Kristjani so imeli drugačno pobožnost. Liturgija je bila kakor žuželka, ki je zaprta in ohranjena v jantarju. Ljudska liturgija pa hoče to žuželko s svojim dihom oživiti kot Elija mrtvega dečka. Okamenelo liturgijo hoče zbuditi v življenje, da bi postala izraz krščanske pobožnosti. Kako bi se čudili, da hoče napolniti z življenjem okrnjene in odmrle oblike in besedila, npr. vstopni spev, obhajilo, poljub miru, celotni prvi del maše. Pomislimo samo na slavje velike noči zjutraj na veliko soboto. Vsak poskus, da bi jo premaknili na pravi čas, so imeli za nepokorščino do Cerkve. Zdaj čutimo, da se žuželka v liturgičnem jantarju že giblje in oživlja, morda bodo čez petdeset let majali z glavo, kako je bilo mogoče velikonočno vigilijo obhajati že v soboto zjutraj. Take reforme si bo lahko privoščila klasična liturgija, vendar bo to res reforma, ožvitev starih oblik. Lahko čakamo in pripravljeni smo čakati.

Sicer razumemo Cerkev, konservativna je, dolgo sapo ima. Ne plane kar takoj na vsako spodbudo. Razumemo, da ne sme kar vsak šariti po liturgiji in jo oblikovati po svoji pameti.

Mogoče tega ne bomo več doživeli, toda smo sejavci cvetoče dobe liturgije, smo v službi predhodnika, za nami pa pride za vse, duhovnike in laike, liturgija v duhu in resnici. Lahko čakamo. Zdaj smo na boljšem kot prej. Prej smo bili nepokorni in sumljivi reformatorji, če smo se le lotili kakega dela za ljudsko liturgijo. Pred približno dvema letoma pa so delo za ljudsko liturgijo vzeli v roke škofje sami (kar moremo šteti za velik

napredek). Pustijo si svetovati od tistih, ki so se trudili za ljudsko liturgijo. Lahko jim popolnoma zaupamo.

Toda premislek nam pove, da v tem prizadevanju nikakor nismo prišli do mirovanja. Še zelo velike in težke naloge nas čakajo. Vprašanja bo treba osvetliti z vseh strani, treba bo sprožiti kamen, da se bo začel valiti, škofijske komisije pa bodo odločile, ali so stvari že zrele za razsodbo ali ne. Zdaj lahko govorimo bolj sproščeno, ker povemo le svoje mnenje, cerkveni oblasti pa prepuščamo odločitve. Verujemo pa v pomoč Svetega Duha tako za tiste, ki mislijo, kot za one, ki imajo oblast.«

Tudi iz teh besed lahko čutimo, kar je večkrat zapisal kot način svojega dela in sta urednika porabila za naslov knjige: »Mit sanfter Zähigkeit« — s krotko vztrajnostjo je vedno zastopal svoja stališča, za katera je bil prepričan, da so pravilna, in je veroval, da bodo zmagala.

Norbert Höslinger, ki je zdaj v večini stvari Parschev naslednik v Klosterneuburgu, je v knjigi opisal tudi to, kako se je delo za biblično in liturgično obnovo nadaljevalo po ustanoviteljevi smrti. Občestvo pri sv. Jedrti vodi Peter Tschinkel, ki je bil kot klerik še Parschev učenec in sodelavec. Revija in založba sta nekaj časa bolj životarili, ko pa so že med koncilom 1964 avstrijski škofje samostanski biblični apostolat priznali kot ustanovo za celo pokrajino, so se začeli boljši časi. Leta 1967 je vodstvo tega apostolata prevzel biblicist in sedanji pomožni škof dr. Alois Stöger, 1969 je bila ustanovljena katoliška biblična zveza (World Catholic Federation for Biblical Apostolate WCFBA), evropski biblični delavci pa so se še posebej povezali leta 1970. a liturgično delo so 1969 ustanovili Pius-Parsch-Institut.

Marijan Smolik

Aktualnost »teologije križa«

1. Ob dvestoletnici smrti »karizmatika križa«

Pred kratkim je izšla knjiga, posvečena osrednjim duhovnoteološkim mislim, ki so prežemale življenje in duhovni nauk »karizmatika križa«, kakršen je bil ustanovitelj pasijonistov.¹ Ta mož velja za največjega duhovnega učitelja in mistika Italije v 18. stoletju. Globoko srečanje s križanim Kristusom ga je nekako samo od sebe vodilo k vnetemu služenju soljudem svojega časa, čeprav je bil predan predvsem kontemplativnemu življenju, ki pa je njegovemu delu dajalo posebno moč in rodovitnost. Red pasijonistov, ki ga je sv. Pavel od Križa ob velikih ovirah in nasprotovanju ustanovil, naj bi imel trpečega in križanega Kristusa za središče življenja in delovanja. Pasijonisti napravijo četrto zaobljubo: da bodo premišljevali in v ljudskih misijonih med revnim, preprostim ljudstvom oznanjali predvsem Jezusovo trpljenje in smrt.

Na prvi pogled bi se zdelo, da takšno osredotočanje duhovnoteološke misli na Jezusov »križ« ne more voditi k zdravemu in res plodovito dejavnemu življenju in delovanju v apostolatu, temveč le k nenaravnemu in hromečemu dolorizmu. V resnici je stvar čisto drugačna. P. M. Bialas, sam pasijonist, nam ob preučevanju okoli 2000 pisem, svetnikovih dnevniških zapiskov, ki v tisku obsegajo 4 obširne zvezke, in še drugih virov kaže, kako je Pavel od Križa v Jezusovem trpljenju in njegovi smrti gledal predvsem delo božje ljubezni. Ko se človek potopi v »morje Jezusovega trpljenja«, pride v območje neskončne božje ljubezni. Meditativno in kontemplativno poglobljanje v skrivnost križa je najboljša pot do zedinjenja z Bogom, pri čemer ni mogoče odmisлити od soljudi. »Temeljna usmerjenost duhovnega življenja pri Pavlu od Križa je polna veselja in upanja. Čeprav

¹ Martin Bialas, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1964—1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten mit einem Geleitwort von Prof. Jürgen Moltmann, P. Pattloch V., Aschaffenburg 1978, 544 str.*

je duhovnoteološko mišljenje svetnika tako trajno oblikovano od poglobljanja v ‚trpečega in križanega Kristusa‘, so vendar njegovi duhovni nauki daleč od vsega, kar bi bilo podobno žalostnemu dolorizmu. Pri vsem govorjenju in naglašanju trpljenja, bolečine in smrti gre izkušnemu duhovnemu voditelju navsezadnje za to, da bi človeka vodil k najbolj prisrčnemu srečanju in zedinjenju z Bogom. Takšna globoka povezanost z Bogom, bolj prisrčno življenjsko zedinjenje s Kristusom po veri pa pomeni, da človek izkuša notranje zadovoljstvo, spokojnost, veselje, srečo. Ta temeljna življenjska razpoloženja postanejo — če jih človek izkuša v globoki religiozni plasti človeške eksistence — neusahljivi izviri moči in zaupljivega življenjskega veselja« (445).

Kdor bi le površno bral spise sv. Pavla od Križa, bi tudi mislil, da svetnik na noben način ne upošteva tiste *teologije vstajenja*, ki jo danes tako močno osvetljuje npr. 2. vatikanski koncil v svojih besedilih. Res je, da pojmi in besede »vstajenje« in »vstati« nastopajo pri Pavlu od Križa sorazmerno redko. Navzlic temu pa je v njegovih duhovnoasketičnih navodilih in spisih mnogo takega, kar je v teološki refleksiji treba oceniti kot prvine za teologijo vstajenja. Osredotočenost na Kristusovo trpljenje temelji tukaj navsezadnje vedno na živi veri v vstalega Kristusa; to je vera, ki kliče k deležnosti pri Jezusovem trpljenju zaradi tega, ker ve za »moč njegovega vstajenja«. »Eksistencialno izvrševana vera v Vstalega je pravi temelj za to, da svetnikova pasijonska mistika ne obtiči v negativnosti (v bolečini in trpljenju), marveč vodi verujočega k večjemu zaupanju v Boga in k večji ljubezni do njega, kar pomeni za človeka notranjo prežetost z globokim veseljem« (446). Namen vsega prizadevanja ni bolečina, marveč višja stopnja ljubezni. Ta usmerjenost sv. Pavla od Križa se kaže tako v njegovih pridigah, ki jih je imel na okoli 180 judskih misijonih, ali pa pri vodstvu 70 tečajev duhovnih vaj, kakor v njegovih pismih in osebnih zapiskih (prim. str. 67, 190 in večkrat). Bialasovo delo, ki je bilo 1977 sprejeto kot doktorska disertacija na regenburški univerzi, ima dva oddelka. *Prvi* prikazuje *osebnost Pavla od Križa in njegovo odvisnost od teološkega izročila* (29—138), *drugi* pa *Kristusovo trpljenje kot središče* (zentrierende Mitte) *njegovega duhovnoteološkega mišljenja*.

Oba odelka, zlasti pa prvega, bo mogel s pridom upoštevati, kdor bo npr. hotel dobro razumeti slovenske baročne pridigarje, pa tudi razmere, kakršne so vladale v naših krajih za časa b. služabnika Friderika Baraga, saj je sv. Pavel od Križa skupaj s svojo redovniško ustanovo deloval v severni Italiji, ki se je srečavala z istimi političnimi, kulturnimi in cerkvenimi tokovi, kot so delovali tudi v naših krajih tedanjega časa. Pa tudi Bialasove analize v drugem oddelku bodo zelo koristne tistemu, ki bo hotel objektivno in globlje presoditi miselnost in izražanje, kakršni srečujemo pri naših baročnih pridigarjih in v nabožnem slovstvu tudi še v pobaročnem času.

Prikaj duhovnoteološke misli sv. Pavla od Križa je pomemben še z nekega drugega stališča, s takšnega, ki napravlja tega svetnika v nekem pogledu za našega sodobnika, čeprav je umrl pred dvesto leti. Danes namreč spet prihaja do močnejše veljave »teologija križa«, in sicer tako pri evangeličanih kakor pri katoličanih. To se je med drugim pokazalo tudi na kongresu, ki je pod geslom »*La Sapienza della Croce Oggi*« za dvestoletnico smrti sv. Pavla od Križa zbral celo vrsto teologov in drugih mislecev v Rimu v dneh od 13.—18. oktobra 1975, da so z raznih strani osvetlili tisto témo, ki je bila središče celotne miselnosti in dejavnosti ustanovitelja pasijonistov. Na tem kongresu je bilo 218 predavanj. Kongresni akti so izšli 1976 v italijanščini in obsegajo skoraj 2000 strani.² Nad 160 prispevkov z raznih vidikov obravnava Kristusov križ in pa človekovo trpljenje. Med avtorji so tudi npr. Ch. Duquoc, K. Rahner, francoski filozof St. Breton, dunajski »logoterapevt« V. E. Frankl in evangeličanski teolog J. Moltmann.

2. J. Moltmann o »ekumenizmu pod križem«

Evangeličanski teolog J. Moltmann je na tem kongresu imel predavanje, ki je v italijanskem prevodu naslovljeno kot *Ecumenismo sotto la croce* (I. zv., 526—537). Moltmann je napisal tudi Spremno besedo Bialasovi knjigi, o kateri tukaj govorimo (str. 15—22). Tu med drugim pravi Moltmann, ko omenja svojo udeležbo na kongresu v Rimu 1975: »Predavanja, diskusije, življenje v samostanu in spisi redovniškega ustanovitelja so mi pokazali, kako globoko ekumensko občestvo je vedno obstajalo in je za vselej ostalo v srcu krščanske pobožnosti in v središču krščanske vere v Križanega, in to kljub vsem nesporazumom in razklanostim. ‚Čim bliže pridemo h križu, tem bliže pridemo drug k drugemu‘: od te resnice živi Cerkev in v tej resnici je Cerkev že tako vedno ena. Zato ničesar ne potrebujemo tako nujno kakor ‚modrosti križa‘. Da se je naučimo, je dobro poslušati glasove velikih teologov križa. Sv. Pavel od Križa je eden od njih. Sicer je v Nemčiji in še posebno v evangeličanski Cerkvi in teologiji precej nepoznan. A ima nekaj povedati. Kar pove o Kristusovem trpljenju kot

² B. Rinaldi (ed.), *La Sapienza della Croce Oggi*, Elle Di Ci (Leumann), Torino 1976. To je skupen naslov za vse tri zvezke. — 1. zv. obsega na 670 straneh 54 prispevkov k okvirni temi: »*La Sapienza della Croce nella Rivelazione e nell' Ecumenismo*«. Tu je poleg Moltmannovega tudi Rahnerjevo predavanje: »*Morte di Gesù e definitività della rivelazione cristiana*« (50—58). — 2. zv. govori na 551 str. o »*La Sapienza della Croce nella Spiritualità*«, in sicer v 44 prispevkih (tudi o karmeličanski, frančiškanski in drugih duhovnostih). — 3. zv. ima za okvirno temo »*La Sapienza della Croce nella Cultura e nella Pastorale*«; med 66 prispevki na 636 str. sta tukaj zastopana tudi St. Breton z »*La Croce del non-essere*« (21—35) in V. E. Frankl z »*Annotazioni sul significato della sofferenza*« (36—44).

„čudežu vseh čudežev božje ljubezni“, govori onkraj stoletij, ker je to osvobodujoča in odrešujoča resnica Boga in človeka. Patru Martinu se je treba zahvaliti, da je s to knjigo pred nami prva, obsežna monografija o sv. Pavlu od Križa v nemškem jeziku. In njemu se je treba tudi zahvaliti, da je — kakor njegov redovni ustanovitelj — pisal v dobrem in razumljivem jeziku. Ne le zgodovinarji in teologi, temveč tudi drugi bodo segali po tej knjigi. Kdorkoli teološko razmišlja o „Krstusovem trpljenju“, bo z dobičkom bral to monografijo« (15—16).

Nato Moltmann omenja, kako je v 17. stoletju in še pozneje nastopil »konfesionalni absolutizem« skupaj s strašnimi verskimi vojnami ter bojevitimi »baročnimi ortodoksijami« (te so pa pozabljale, da resnična pravovernost ne more mimo iskrenega prizadevanja za resnično »novo zapoved« medsebojne ljubezni prav do vsakega človeka, pa naj bo kakršnekoli vere ali neveren in veri sovražen). Mistična gibanja tistega časa pa so — pri vsej preziranosti, katere so bila deležna — šla tako pri evangeličanih (zlasti G. Tersteegen in N. von Zinzendorf) mimo vseh neevangeljskih fanatizmov in rasla iz najglobljih korenin Kristusove skrivnosti. Pri največjih zastopnikih poglobljenega krščanskega življenja tistega časa, posebej tudi pri sv. Pavlu od Križa, moremo ugotoviti tri vidike: globoko verskomišično izkustvo; dejavni obrat k preprostemu, trpečemu ljudstvu; osredotočenost na Kristusovo trpljenje in smrt in s tem izkustvo križa. »Mistično izkustvo baze in izkustvo križa spadajo skupaj v enoto. Križani sestavlja pri tem središče: kdor spozna njega, spozna brezno bridko trpeče božje ljubezni; kdor spozna to brezno, spozna ljudstvo, za katero je Križani trpel in umrl. Mistika križa ni pridržana izbrancem, marveč vodi v solidarnost z zapuščenim ljudstvom. Bližina ljudstva ne postane potem pupulistična, če prihaja iz Kristusove bolečine in sprejema nase delež njegovega trpljenja.

Avtor je po pravici na mnogih mestih pokazal na pomembnost pasijonske mistike in teologije križa za današnji čas. Tudi jaz menim, da je „tema križa“ tema današnjega časa. „Karizmatik križa“ iz 18. stoletja nam more pomagati, da ostanemo ekumensko, etično in teološko „pri stvari“ (bei der Sache). In to vsaj v treh pogledih« (16—18).

Nato se Moltmann ustavlja ob teh treh vidikih, ki so: 1. *Ekumena pod križem*;³ 2. *hoja za Križanim danes* (Kreuzes-Nachfolge heute); 3. *teologija križa*. — Glede prvega npr. pravi: »Edinost Cerkve na svojem dnu ni vprašanje političnega in cerkvenopolitičnega preračunavanja. Ta ekumena navsezadnje tudi ni vprašanje oportunisti. Seveda potrebuje svet, ki je raz-

³ Tu Moltmann uporablja izraz »*Oekumene* unter dem Kreuz«, ne »*Oekumenismus*«; to pa zaradi tega, ker odklanja »-izem«, ki bi hotel iz prav pojmovanega ekumenizma napraviti ideologijo, odtrgano od Kristusa in njegovega evangelija, ter se predati nekakšni gnozi (v kateri ni več naslanjanja na božjo besedo razodetja, marveč samo na človeški razum ali na svojo »eksistenco«).

cepljen in se smrtno sovraži, danes skupnega krščanskega pričevanja za en sam božji mir. In gorje Cerkvi, ki bi spričo te jasne naloge še naprej vzdrževala razcepitve in trmasto samovoljo. Seveda postajajo za mnoge kristjane konfesionalna čudaštva vedno bolj nerazumljiva, zlasti v tako imenovanih ‚konfesionalno mešanih‘ deželah. Toda ne šele zunanja stiska zahteva edinost kristjanov v eni Cerkvi, ki je predmet vere vseh. Resnična *edinost (Einheit)* Cerkve obstaja tam, kjer je tudi njen resnični *izvor (Ursprung)*: v Kristusovi daritvi na križu, v predanosti do smrti (Hingabe zum Tod am Kreuz) v spravo sveta. Kristusove smrtne bolečine so porodne bolečine njegove Cerkve, ki izkuša spravo z Bogom in se daje na voljo služenju spravi sveta. Iz Mesijevega trpljenja se rodi mesijansko ljudstvo. Naj bo tisto, kar sicer vzdržuje Cerkev pri življenju in določa njeno občestvo, kakorkoli, vendar je temeljna skrivnost Cerkve skrivnost odrešilne Kristusove smrti na križu. Čim globlje torej različne Cerkve in krščanske skupnosti razumejo to skrivnost križa, tem bolj razumejo tudi skrivnost svojega občestva v eni Kristusovi Cerkvi. Modrost Cerkve in njenega vodstva ne more in ne sme biti v ekumenskem vprašanju nobena druga kakor ‚modrost križa‘, pa naj se razumu, kakršen je dejansko je, zdi še tako ‚nespametna‘. Na Križanem leži obljuba vstajenja in (božjega) kraljestva. To velja tudi za ekumeno in mnoge majhne ter velike bojazni, pomisleke in odpore, na katere ekumena naleti: Ave Crux — unica Spes!« (18—19).

Pri drugi točki Moltmann omenja, kako je naše stoletje spet stoletje preganjanja kristjanov in mučeništva in kako si morajo »kristjani, ki od tega še niso prizadeti, biti na jasnem, da krščanska vera tudi pomeni hoditi za Kristusom, vzeti nase njegov križ in izgubiti zaradi Kristusa svoje življenje: (19). Pri tretji točki pa Moltmann zatrjuje: »Ne nazadnje bo križ stopil v središče ekumenske teologije. Tako stvarno kakor v veroizpovedih je Kristusov križ tisto, kar je za *krščanskost razločilnega pomena (das Unterscheidend-Christliche)*. Je tudi mera krščanske teologije. Vsi povedki krščanske teologije o Bogu, človeku in svetu morajo dobiti opravičenje v pogledu na križanega Kristusa, ker jih sicer njegova smrt na križu spodbije. Kaj to pomeni za nauk krščanstva o odrešenju, to je bilo v zgodovini krščanske teologije vedno znova prikazano. Kaj to pomeni za *nauk krščanstva o Bogu*, to še ni bilo zadostno premišljeno. Iz teologije križa sledi nauk o sv. Trojici. Ali sledi iz nje tudi nauk o trpljenju in čustvovanju Boga (von dem Leiden und von der Leidenschaft Gottes)? Na tem mestu najdemo danes v nemški teologiji pozornost vzbujajočo konvergenco katoliških in evangeličanskih teologov, konvergenco, ki kroži okoli skrivnosti sv. Trojice in križa« (21).

Nato se Moltmann posebej dotakne tudi *antropologije*, ki bi — zlasti še v zvezi s »teologijo osvoboditve« — morala pač postati »*anthropologia crucis*«; pa tudi *eshatologije*; njo bi bilo treba povezovati z »Jagnjetom, ki je bilo žrtvovano«. Končno ugotavlja Moltmann, da je Bialasova knjiga o

Kristusovem trpljenju pri sv. Pavlu od Križa pomemben in zelo koristen prispevek k razumevanju »besede o križu«.

3. *Kristusov križ kot »ključ za krščansko razlago sveta in človeka«*

Zanimivo za usmeritev, kakršno je treba pač pričakovati v teologiji (s tem pa tudi v oznanjevanju) za čas, ki prihaja, je dejstvo, da tudi pri kardinalu J. H. Newmanu, ki ga nekateri označujejo kot »prijodnjega cerkvenega učitelja«, nastopajo izrazite prvine »teologije križa«.

Omenimo samo Newmanovo pridigo še iz anglikanske dobe, z dne 9. 4. 1841, z naslovom »Kristusov križ, mera za svet«. Tu pravi med drugim: »Kateri je pravi ključ, katera je krščanska razlaga za ta svet? . . . To je smrt večne učlovečene Besede Boga, ki nas uči, kako naj mislimo in govorimo o svetu. Križ učlovečene božje Besede je postal resnično merilo vseh reči, ki jih vidimo, vseh bogastev, vseh koristi, vseh stopenj, vseh časti, vseh radosti . . . To daje vsemu tistemu, kar je polno nasprotij in se zdi brez-ciljno, enoto in medsebojno povezavo. To nas uči, kako naj živimo, kako naj uporabljamo svet, kaj je treba pričakovati, kaj želeli, kaj upati. To je tisti zvok, v katerega se morajo navsezadnje izliti vsi zvoki muzike tega sveta . . . Nauk o križu uči, čeprav neskončno močnejše in silnejše, navsezadnje isti nauk, kakršnega tudi ta svet podeljuje tistim, ki dolgo v njem živijo . . . Nauk o križu moremo imenovati srce vernosti. Srce je sedež življenja; srce je izvor gibanja, toplote in dejavnosti; iz njega kroži kri prav do skrajnih delov telesa. Srce ohranja človeka pri njegovih močeh in zmognostih; usposablja možgane, da mislijo; in če je srce prizadeto, človek umrje. In enako je sveti nauk o Kristusovi spravi žrtvi pratemelj, iz katerega kristjan živi in brez katerega ni nikakršnega krščanstva. Brez tega se ne držimo nobenega drugega nauka uspešno; verovati v Kristusovo božanstvo ali v njegovo človeškost ali v sveto Trojico ali v poslednjo sodbo ali v vstajenje mrtvih je napačna vera, ni nikakršna krščanska vera, če ne sprejmemo tudi nauka o Kristusovi daritveni smrti. Z druge strani predpostavlja sprejem tega nauka tudi sprejem še drugih visokih resnic evangelija; vključuje vero v Kristusovo resnično božanstvo, v njegovo učlovečenje in v naravno človekovo grešno stanje; in pripravlja pot veri v sveto evharistično večerjo, v kateri se on, ki je bil svoj čas križan, za vedno daje dušam in telesom, resnično in stvarno, v svojem mesu in svoji krvi . . .«

In nato Newman pristavlja: »Ne smemo pa misliti, da je zaradi tega, ker nas, kakor se zdi, nauk o križu napravlja žalostne, evangelij žalostna religija. Psalmist pravi: ‚Kateri žanjejo v solzah, bodo želi v veselju‘; in naš Gospod govori: »Kateri žalujejo, bodo potolaženi.‘ Nihče naj ne odhaja z vtisom, da nam evangelij posreduje mrko naziranje o svetu in življenju . . .

Prepoveduje nam samo to, da bi postavljali veselje na *začetek*. Samo to pravi: če začnete z veseljem, boste končali z bridkostjo. Poziva nas, naj začnemo s Kristusovim križem — in v tem križu bomo najprej našli bolečino, čez nekaj časa pa bosta iz te bolečine zrastle veselje in tolažba . . . Vsa bridkost se ne bo le končala; ne, sprejeli jo bomo kot srečo, ki je veliko večja kakor vse veselje, ki ga daje svet — čeprav lahko miselno in posvetno usmerjeni ljudje tega nočejo verjeti, čeprav že predstavo o tem zasmehujejo, ker niso nikoli okusili tiste sreče . . .⁴

Vsekakor bomo, tudi pri nas, morali več prostora posvetiti »teologiji križa«. Neposredno po 2. vatikanskem koncilu je tu in tam pač preveč stopila v ozadje ena od obeh prvin velikonočne skrivnosti, to je Kristusovo smrtno trpljenje na križu, brez katerega vstajenje ne bi bilo resnična odrešenjska zmaga nad najglobljim zlom, s katerim se človeštvo srečuje. Glavni pospeševalec izvajanja sklepov 2. vatikanskega cerkvenega zbora papež Pavel VI. je spet močneje začel poudarjati »modrost križa«, o kateri tako živo govori apostol Pavel. In sedanji papež Janez Pavel II. gotovo ni kar brez premisleka sprejel v svoj grb podobo križa. Pot na papeški prestol, ki je že po virih razodetja neločljivo povezan s »prestolom« križa (prim. Mt 16,18—28; Jan 21,15—19), danes pa še prav posebej združen s težkim križem »skrbi za vse Cerkve« in celo za ves svet (saj je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja«), so Karlu Wojtyłu pripravile — človeško gledano — ravno njegove duhovne vaje pred papežem Pavlom VI. Te pa so bile do cela osredotočene na Kristusov križ, čeprav seveda osvetljen z vstajenjskim jutrom.⁵

Ali ni »teologija križa«, ki spet prihaja do močnejše veljave⁶, izredno pomembno »znamenje časa«, znamenje, ki ga pač še posebno ne smemo prezreti, saj ima svoje korenine v neskončno rodovitnih koreninah večnega odrešenjskega božjega načrta?

Seveda pa mislimo na takšno teologijo križa, na kakršno misli sv. Pavel — na takšno, ki bi bila prazna brez povezave s teologijo vstajanja, ka-

⁴ Povzeto iz J. H. Newman, *Ausschau nach Gott. Ausgewählt und eingeleitet von W. Strolz, Herder, Freiburg i. Br.* 1961, 88—96, tu 89 in 93 sl. Podobnih misli je pri Newmanu zelo veliko; najizrazitejša mesta nav. J. Rickaby, *Index to the Works of J. H. Cardinal Newman, Longmans, Bombay—Calcuta—Madras* 1914, 49—50.

⁵ K. Wojtyła, *Segno di contraddizione. Meditazioni, Vita e Pensiero, Milano* 1977, 224 str.; prim. 100 ss., 110, 131, 139 ss., 143, 151, 156 ss., 166 ss. Navzočnost izrazitih prvin teologije križa razodevajo zlasti razni nagovori, ki jih je imel papež Janez Pavel II. v letošnjem postnem času; prim. posebej nagovor pri »Angelus« na cvetno nedeljo, 8.4., o »Smrti Boga« kot studentu življenja«, v: *Oss. Rom. (deutsch)* z dne 13. 4. 1979, 1 in 12.

⁶ Prim. M. Flick—Z. Alszeghy, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica, Queriana, Brescia* 1978, 468 str.: P. F. Momose, *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann. Mit einem Nachwort von J. Moltmann, Herder, Freiburg—Basel—Wien* 1978, 198 str.

kor bi bila vera prazna, če bi Kristus ne bil v resnici vstal od mrtvih. Tudi J. Moltmann, ki tako zelo poudarja pomembnost »teologije križa«, to jasno priznava in izrečno trdi, da moramo za »spoznavno počelo vzeti veliko-nočna prikazovanja Vstalega«, če hočemo dojeti smisel križa. Obenem naglaša, da osredotočenost teologije na Kristusov »križ« (osvetljen z lučjo vstajenja) ne postavlja v senco (kaj šele da bi izločala) ostale vsebine evangelija. »Vsako središče je konstitutivno za tisto, kar je okoli središča, za *obzorje*. Če Kristusov križ stoji v središču krščanske teologije, potem odpira obzorje za celotno stvarstvo in za polno kraljestvo veličastva. Kajti v globini Kristusovega trpljenja in umiranja na križu ni pozabljeno, spodrinjeno in zapuščeno nič od tistega, kar je bilo ustvarjenega in se je bilo izgubilo. Vse je privzeto v milost in je napolnjeno z upanjem na vstajenje in novo stvarjenje. Ker je Sin pretrpel smrt, *to* smrt zapuščenosti, zato je vse sprejeto: ‚Kako nam torej ne bo z njim tudi *vsega* podaril?‘ Osredotočenje na eno, središčno témo zato ne nasprotuje odprtosti za svet in njeno prihodnost, marveč to odprtost omogoča.«⁷

Anton Strlè

⁷ J. Moltmann, v: Momose, Kreuzestheologie (op. 6!), 177 in 175.

»Zaradi zakasnitve nastala škoda«

Ko sem pred leti bral knjigo z naslovom *Ali je mogoče danes biti kristjan?*, knjigo, ki jo je napisal francoski sociolog (več ali manj tudi teolog) J. M. Paupert¹, me je z ene strani pritegnila, z druge strani pa odbila. Pritegnila me je živa slika duhovnega okolja, v kakršnem je živel v letih študija J. Paupert v Rimu na jezuitski univerzi Gregorijani in nato še na dominikanskem Angeliku ter v dominikanskem noviciatu, iz katerega je pozneje izstopil. Odbijala pa me je nekakšna fantastičnost, ki se — vsaj po mojem izkustvu — ne sklada z resničnim človekom in človeštvom, kakršnega nosimo v sebi in se z njim srečujemo. Morda je ta nerealističnost Paupertovega gledanja na Cerkev povezana z mladostjo, ki jo je preživel, kakor je videti iz njegovega prikaza, zares v »topli gredi« vzorne krščanske družine in izredno dobrega okolja, kjer je teklo naprej vse kakor v nekakšni lepi pravljici.

V Paupertovo živo slikanje spadajo zlasti Zappelena, Tromp, Ch. Boyer, Garrigou-Lagrange, Congar, Daniel-Rops, Chenu in še druge znane osebnosti; pa tudi Paupertov duhovni voditelj v dominikanskem noviciatu, voditelj, ki je Paupertu nujno svetoval, naj izstopi, »ker je iskanje razumske resnice zamenjal z iskanjem Jezusa Kristusa, ne da bi to dvojno iskanje kdaj v sebi pretopil v eno samo enoto« (str. 59). K fantastičnosti pa je pač treba šteti Paupertov nasvet, naj Cerkev (vodstvo Cerkve) »krščansko skrivnost vključi v ozračje modernega sveta«. Teologija naj uveljavi »prehod na pozitivno stališče«, naj govori tako, da bodo krščanstvo mogli sprejeti tudi tisti ljudje, ki se oklepajo (Comtovega) pozitivizma in torej priznavajo le to, kar je »empirično« dano, tj. dojemljivo s čuti ali dano v zavesti, zato pa dostopno izkustvu in poizkusom. Drugače povedano: teologija (v zvezi z njo pa tudi oznanjevanje) naj bi izhajala iz sedanjega položaja kulture in

¹ Jean Marie Paupert, *Kann man heute Christ sein?*, Herder, Freiburg i. Br. 1966, 235 str.; v izvirniku *Peut-on être chrétien aujourd'hui?*, Grasset, Paris 1966 (pri rokah mi je le nemški prevod, ki ga bom navajal).

naj bi za krščansko oznanilo našla takšno razlago, da bi ga mogli sprejeti današnji ljudje s svojo pozitivistično miselnostjo, ne da bi se bilo treba tej miselnosti kakor koli odpovedati.²

Priznati pa je treba, da Paupert pove v tej knjigi tudi polno takega, kar bi bilo v teologiji in oznanjevanju res treba sprejeti in upoštevati. Toda če bi teologija jemala za svoje izhodišče »današnjega človeka« (metodično to seveda mora, tudi vsebinsko v nekem smislu — toda njeno odločilno merilo to ne sme biti), bi si izpodrezala korenine in bi ravno zaradi tega, ker bi se ihtavo prizadevala za »prilagajanje času«, vedno capljala daleč zadaj za časom, kakor je to zelo prepričljivo pokazal npr. H. Schlier³.

Paupert je že prej (1965) objavil delo *Pour une politique évangélique*, ki mu je predgovor napisal p. M. D. Chenu. Knjigo so uvrstili med »petere religiozne knjige leta« in l. 1966 znova izdali v žepni zbirki, nato pa prevedli v več svetovnih jezikov. V njej npr. beremo: »Jutri bodo naši otroci spoznali gospodarsko strukturo, bližjo evangeliju, pravičnejšo, svobodnejšo, bolj zares bratsko.« — Gotovo je to »lepa knjiga o težkem vprašanju«, kakor so tedaj poročali z navdušenjem. Da bi se napovedi le izpolnile! Več kakor dvom o tem je izrazil J. Maritain v svoji knjigi *Le paysan de la Garonne*, v kateri je z vso jasnostjo in ostrižjo zavrnil med drugim tudi Paupertove in podobne nazore, zlasti v zvezi s »klečeplazenjem klera pred svetom«.⁴

Zoper to Maritainovo knjigo je še v letu njenega izida (1967) Paupert objavil svoje delo *Vieillard de chrétienté et chrétiens de l'an 2000*. Maritaina Paupert tukaj naziva starega malika in naravnost triumfalistično zavrača njegova opozorila na zablode neredkih cerkvenih ljudi (in tudi teologov) po koncilu; sam pa skuša očrtati tisto, kar naj bi bilo krščanstvo l. 2.000, pri čemer navaja kot zgled »močno in dinamično Cerkev Holandije« (tedaj namreč še ni bilo tako znano, kaj je s to Cerkvijo, kakor pa je to danes, čeprav seveda še ni vse tako jasno).

Paupert pa tudi tukaj — kakor že v prej navedenih delih — izraža svojo privrženost veri in Cerkvi. Nekdaj je pisal: »Cerkev je moja mati, njej dolgujem vse, kakor svojim staršem, učiteljem in prijateljem, ki so mi kot kristjani vse dali spet v *Cerkvi*: dolgujem ji ne le svojo vero, marveč tudi celoto od teh maloštevilnih človeških vrednot, ki jih imam«.⁵ Pri tem tudi še naprej vztraja. Vendar pravi, da je zdaj človeštvo »v mutaciji« in da vsi

² Prim. zlasti str. 154—166, 175—177, 211—213, 231—234.

³ H. Schlier, *Christliche Existenz*, v: *Besinnung auf das Neue Testament*, Herder, Freiburg i. Br. 1967, 131; Schlier o tem govori večkrat tudi drugje.

⁴ J. Maritain, *Der Bauer von Garonne*. Ein alter Laie macht sich Gedanken, Kösel, München 1969, 57, 62, 65, tudi 152, 162 (»kronolatrija«). V izvirniku je knjiga izšla pri Desclée de Br., Bruxelles 1967, z naslovom *Le Paysan de la Garonne* (pri rokah imam le nem. prevod).

⁵ J. M. Paupert, v op. 1 n. d., 235.

gremo »novemu humanizmu nasproti«. »Že se kaže na obzorju sonce totalnosti, planetarizacije, edinosti narodov, poenotene znanosti ali znanosti enega, rekapitulacije«. Cerkev se bo seveda prilagodila tej neizbežni in blagodejni »mutaciji«. Papež npr. bo postal »brat, škof Rima in kamen Cerkve, prvi med enakimi, prebujevalec duha, »animator« medsebojnih izmenjav, »spiker« skupnostne vesti božjega ljudstva.« Itd. Duhovnik bo le še poverjenec krajevnega občestva z nalogo, da predseduje obhajanju evharistije in pospešuje »pastoralo v gibanju, inkarnirano, občestveno pastoralo . . . Liturgija bo pritekala iz vsakdanjosti . . . Povsod in v vsem bo to zmagoslavje življenja in vedno znova začeta pomlad mladine . . .«

Paupert tedaj še ni bil doživel dogodkov iz l. 1968, ko so viseli na pariški Sorbonni napisi »Prepovedano je prepovedovati«; ti napisi so kajpada napovedovali vse kaj drugega kakor pa »zmagoslavje življenja«.

Pred temi dogodki je Paupert objavil še dve manjši deli: eno o Humanae vita papeža Pavla VI. in drugo o Taizéju in jutrišnji Cerkvi. Nato je nehal pisati o vprašanih Cerkve in vere. Namesto tega je napisal dva romana, ki pa sta že povsem tuja njegovemu »krščanskemu progresizmu«.

Po dolgem molku se je J. M. Paupert zdaj znova oglasil. Pri založbi France-Empire je letos izdal 380 strani obsegajočo knjigo z naslovom *Péril en la demeure. Récits et rétractations* (Zaradi zakasnitve nastala škoda. Priprave in preklici). Tu nam avtor brez ovinkarjenja pove: Motil sem se; nisem imel prav; brez dvoma sem napravil mnogo hudega, ko sem vnašal med ljudi zmedo; kesam se; preklicujem; in povem, zakaj to delam.

To je dejanje poguma in krščanske ponižnosti, kakršne zlepa ne najdemo. Vendar pa ta knjiga ne pomeni sramotnega »renegatstva«, marveč je prej knjiga zvestobe, znova najdene zvestobe najgloblji koreninam skromne, ubožne, v podeželju preživete mladosti, preživete v eni od tistih krščanskih družin, ki so najboljša podlaga zdravega razvoja Cerkve in svetne družbe. Ob opazovanju stvarnega življenja v Franciji in po svetu je Paupert polagoma znova odkril pristno duhovno bogastvo, ki ga je Cerkev navzlic vsem mnogoterim slabostim v vseh stoletjih, in to celo v njenem osrednjem tkivu, posredovala evropskim narodom, posebej Francozom. To bogastvo je poleg evangelizacije in skupaj z njo tisto, kar Paupert označuje kot »civilisation des trois capitales«, kot kulturo treh prestolic, marveč Jeruzalema, Aten in Rima.

Paupertu se je v zadnjih letih odkrila ravno huda bolezen te izročene kulture in mu dala veliko misliti — toliko, da noče biti več »krščanski progresist«, čeprav seveda tudi ne »tradicionalist«. Biti hoče marveč res kristjan, in sicer katoliški kristjan, skupaj s Cerkvijo in v Cerkvi usmerjen na tisto veseljnost, na kakršno misli sv. Pavel, ko pravi: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3,22.23). Kultura — pravi Paupert —, ki nas je napravila za to, kar smo, nima danes več zaupanja vase; zdi

se, da se hoče usmeriti k »nečemu drugemu, kar v svojem jedru ne bo več in ni več razsvetljeno s soncem judovsko-krščanske mistike«; k nečemu, kar ne bo več vsebovalo tistega reda, ki je pogoj resnične svobode; k nečemu, kar hoče povsod izločiti »dolžnost, disciplino, molk, individualno odgovornost, zakoreninjenost, zvestobo, osebnostno izpopolnjevanje, prepoved«; k nečemu, kar hoče biti »hrupnost, kolektivno življenje, odklanjanje odklanjanja, prepoved prepovedovanja, razbrzdanost svobode, zatekanje k zakonom džungle«. V kaj takega seveda ni mogoče »vdihniti krščanskega duha in si je v ta namen nekoristno beliti glavo s karkšnimi koli umskimi akrobacijami«.

Paupert v tej zadnji knjigi obžaluje, da je leta in leta v sebi in drugih spodkopaval smisel za sleherno »institucijo«. Seveda mora institucija služiti življenju. A brez institucije ne more biti pravega življenja, kakor ne more biti nikakršne zdrave rasti in življenjske moči v človeku, ki so se mu zmehčale kosti. Brez primerno krepkega ogrodja je življenje zapisano propadu. Treba se je — pravi Paupert — vrniti k studencem naše resnične kulture. Treba je znova najti smisel za institucijo (ne totalitaristično!) in ji dati življenje. Zlasti je treba utrditi in obnoviti moč družine in ji pomagati s primernimi pomožnimi institucijami, ki bodo opravljale nujno potrebno funkcijo posredovanja med posamezniki in družbo. Ne pa uničevati sploh vsako institucijo že kar »iz naslade, lagodnosti in lahkomišelnosti«.

»Zakaj ločitve zakona? Ker neuspeli zakonci ne smejo biti nesrečni. Zakaj množične prevedbe v laiški stan in zakaj razbijanje cerkvenega celibata? Ker ne sme biti tega, da bi bili ‚zaradi tega duhovniki nesrečni‘ . . . Zakaj prepoved prepovedovati? Ker se ne sme dogajati, da bi bil kateri koli posameznik, ki bi rad delal, kar in kadar se njemu zljubi, pri tem oviran in zaradi tega nesrečen . . .« — Včasih je bila institucija zdrava in zaradi nje je ostalo zdravo celotno socialno telo. Samo nekateri posamezniki so bili nesrečni. »Zdaj morajo ti nesrečneži zavzemati našo izključno pozornost; zaradi tega je treba za teh nekaj ubogih tipov, ki ne vedo kaj delajo, ali so sposobni samo za polovičarstvo, ali pa so v življenju imeli smolo oziroma ljubijo krajo, ubijanje, vlamljanje in budalnosti, institucijo napraviti nesrečno — in zaradi njih morajo biti nesrečni tudi ostali ljudje.«

J. M. Paupert tudi v tej knjigi razgrinja pred bralca celo množico francoskih katoliških intelektualcev zadnjih dvajsetih let, tudi več znanih teologov, npr. tudi p. J. Pohiera, čigar knjigo *Quand je dis Dieu (Le Seuil 1977)* je letos kongregacija za verski nauk označila za zmotno. O Pohieru pravi J. M. Paupert, da je »žal, ves zagledan v psihoanalizo in zagovornik splava« (*Peril en la demeure*, str. 147). Eno od šestih poglavij svoje knjige nato Paupert posveča zablodam Cerkve v Franciji, prav tistim zablodam, ki so dolgo tudi njega slepile. Obenem pa kaže na znamenja upanja — to so zlasti številni verniki, ki molijo in vedro živijo iz vere, ne da bi počenjali

hrup; podpirajo pa jih duhovniki, ki tudi zares živijo po evangeliju v Cer-
kvi. Upanje pa prebuja tudi izvolitev K. Wojtyła na Petrov prestol, papeža,
ki je »prišel«, pravi Paupert, »iz dežele, kjer Cerkev veruje in moli, »prak-
ticira« in se bori« za uveljavitev vesele novice o odrešenju, ki je namenjeno
vsem ljudem, tudi tistim, ki bi radi evangelij udušili.⁶

Seveda bi bilo povsem zgrešeno, če bi kdo sklepal, da nas Paupertovo
»spreobrnjenje« odvrča od vnetega in neobotavljivega prizadevanja za
pristno prenavo, h kateri nas poziva 2. vatikanski koncil. Ravno nasprotno!
Pač pa nam je svarilo, naj se ne vdajamo slepilom o »odrešilnem« prilaga-
janju svetu za vsako ceno. Saj je po pravici tudi J. B. Metz, ki je zavzet za
vse kaj drugega kakor »getoiziranje« Cerkve in teologije, na skupni nemški
sinodi z vsem poudarkom izjavil: »Cerkvi ne očitajo premalo prilagoditve
svetu, temveč preveč prilagoditve.«⁷ Prilagoditi in vedno znova se je treba
»prilagajati« evangeliju, pa se bomo znali in hoteli najpraviše in celo
edino pravilno prilagoditi tudi svetu. In nimamo pravice s tem odlašati ter
napravljati »zaradi zakasnitve škodo«, ki bi je pozneje sploh ne mogli nič
več popraviti.

Anton Strlè

⁶ J. M. Paupert, *Peril en la demeure*, France-Empire 1979. Vsebinsko te knjige po-
vzema Georges Daix, *Les rétractations d'un chrétien progressiste*, v: *L'homme
nouveau*, 18. 2. 1979, 4; prim. tudi G. Daix, *La sentence romaine contre livre du Père
Jacques Pohier*, v: *L'Homme nouveau*, 15. 4. 1979, 4.

⁷ Gl. Manfred Plate, *Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und
Deutung*, Herder, Freiburg i. Br. 1975, 74.

Kaj je »katoliško«?

Pred seboj imamo po obsegu majhno knjigo, ki pa je vsebinsko zelo bogata. Celotno snov zajema v sedem skupin kratkih oddelkov, ki nočejo nadomestiti strokovnih razprav, napisanih o témah, katere H. U. von Balthasar tukaj osvetljuje s prebliski večkrat čisto nepričakovane luči.

Naslovi skupin so: *Uvod: Položaj; Katoliški* (npr. Jezus kot katoliški; Duh dokazuje . . . tisto, kar je nedokazljivo; Ljubezen božja kot katoliškost; Katoliškost in odrešenjska zgodovina; Križ kot središče katoliškega . . .); *Cerkev: Poslanstvo in struktura; Občestvo svetnikov; Apostolsko; Incarnatus est; Oikoumene.*

V predgovoru pravi Balthasar: » . . . Gre nam le za tiste vidike, ki razlikujejo skrivnost (»rimsko«-)katoliške Cerkve od ostalih krščanskih veroizpovedi, za tisto torej, o čemer katoličani v ekumenskem dialogu mnogokrat radi govorijo in kar kot manj pomembno skušajo razvrednotiti. Storiti nekaj nasprotnega, namreč pokazati, kako mnogokrat so ti vidiki nekaj središčnega, je mogoče na dva načina: »protireformatorično«, ko kdo polemično postavlja stavek zoper stavek, in zares katoliško, ko skuša misliti na temelju skupno sprejete skrivnosti in iz nje pokaže na tisto, kar je razločilno katoliškega, tako da more sogovornik tudi s svojega stališča videti medsebojne notranje povezave. Torej ne gre ne za »kontroverzno« ne za diplomatsko »ujemanje« (Konkordanz) ne za nevtralno »znanost o veroizpovedih, marveč za takšno mišljenje, ki se sme imenovati ekumensko, ker je katoliško.«

Naj navedem vsaj nekatere Balthasarjeve misli dobesedno, da si bo mogel ustvariti vsaj blede sodbo tudi, kdor knjige ne bo mogel dobiti v roke.

1. V odstavku »*Vera in rodovitnost*« beremo: »*Vera* je od milosti podarjeno gibanje človeka stran od sebe; gibanje, v katerem se človek oprije ma božjega usmiljenja, ki mu je bilo v Kristusu podarjeno — kot odpu-

H. U. von Balthasar, *Katholisch (Kriterien 36)*, Johannes Verlag, Einsiedeln² 1975, 96 str.

ščanje grehov, opravičenje, posvečenje. V tem gibanju stran od sebe je človek izvršil vse, kar z milostjo zmore in kar Bog od njega zahteva. Ker gre njegova namera nasproti temu, da bi se brez premisleka zanesel na Boga in se mu predal, so v tem gibanju vključno vsebovana tudi vsa morebitna poznejša ‚dela‘; ta dela niso nič drugega poleg vere, marveč so, če so storjena krščansko, le oblike uveljavitve te vere.

Vera ima kot dejanje celotne osebe smer, ki gre stran od sebe k Bogu; zato ji je razmišljanjsko sklanjanje na samo sebe, poskušanje samozavarovanosti nekaj tujega. In če je v evangeliju takšni veri, ki človek iz nje zares živi, obljubljenost — ‚plačilo v nebesih‘, potem tej veri ne prihaja na misel, da bi pretehtavala ‚zasluženje‘, ki bi moglo njej ali kateremu njenih del prinesiti plačilo.

Kolikor beseda ‚zasluženje‘ pomeni vrednost, ki daje pravico do kake zahteve, je to teološko nesrečna beseda, ki bi jo bilo bolje opustiti. (V izročilu ima ta beseda zelo pogosto čisto drug pomen, namreč ta, da Bog koga napravi ‚za vrednega‘ nečesa: tu quae meruisti portare . . .) Toliko bolj se moremo brez pomislekov odpovedati tej besedi, ker je na voljo biblična beseda, ki jo lahko nadomesti: beseda rodovitnost. ‚Silno silno te bom napravil rodovitnega in za očeta mnogim narodom‘ (1 Mojz 17,6). Gospodovi govori v prilikah neprestano uporabljajo ta pojem. Pri Janezu je to v zemlji umirajoče pšenično zrno, ki obrodi obilo sadu. In še razločnejše to ugotavlja govor o vinski trti. Človek brez Jezusa ‚ničesar‘ ne spravi iz sebe; če pa ostane v njem, obrodi obilo sadu. Če tega ne stori, je odstranjen; če pa stori, ga Oče ‚otrebi‘, obreže, da ‚rodi še več sadu‘.

S tem gotovo ni mišljen po zunanje preračunljiv donos. Marija ob Jezusovih nogah je za božje kraljestvo bolj rodovitna kakor prizadevna Marta. In če Marija pri obedu v Betaniji mazili Gospoda in Judež graja to ‚potrato‘ ter preračunava izkupiček vsote, je deležen odklonitve: rodovitnost potratnosti, ki ne misli na nikakršno zasluženje, je za Jezusa neprimerno bolj pomembna kakor možno karitativno dejanje.

Ob tej točki klijejo v Catholica mnoge življenjske in pobožnostne oblike, ki so za poglede od zunaj prebudile pohujšanje. Za te zunanje oči tudi ne postanejo bolj znosne, če besedo ‚zaslužno‘ nadomestimo z ‚rodovitno‘. Seveda tudi ta beseda ostane nekako metaforična, ker človek ni drevo, ki rodi sadove; a tudi matere ali pesnike imenujemo rodovitne, in brez težave moremo videti skozi metaforo smisel: mišljena je uporabnost za božje namene, ki so vedno katoliški, vseobsežni, zajemajoči človeštvo. Ali pa če vzamemo podobo o luči, ki jo Jezus obrača nase in na učence: bolj dovršena predanost vere more sijati daleč, tudi v druga srca more razširiti luč, ne da bi ta srca vedela, odkod jim prihaja luč« (50—53).

2. Človek se še posebej vpraša, kako more biti »dogmatičnost«, kakršne se drži Cerkev s svojimi »dogmami«, skladna s »katolištvom«, z odprtostjo

nasproti vsemu, kar vsebuje katere koli vrednote. Balthasar se na ta pomislek ozira še posebno v oddelku *Dogma* (72.73):

»V osnovi obstaja le *ena sama dogma* (kakor je človek en sam kljub mnogoterosti svojih organov, stanj in naziranj); in ta je istovetna z apostolskim oznanilom: Vstali je trpel na križu ,za nas in za mnoge', zato je božji Sin, zato je rojen iz device, zato je sodnik živih in mrtvih, ki bodo skupaj z njim vstali (mitaufirstehen). In ker je ta Vstali Sin božji, zato Bogu Očetu ni podrejen, in Duh, katerega je poslal svoji Cerkvi, je resnično božji Duh: Duh Očeta in Sina . . . Ti stavki ne leže drug poleg drugega, marveč drug v drugem; in izhajajo, če je Jezus vstal — ,drugače je prazna naša vera' — logično drug iz drugega.

Ena sama, praprvtovna dogma, eno samo dejstvo, ki ga je postavil, je katoliška resnica. S tem da razvijemo to, kar je v njej vključenega, moremo pokazati, da so v njej vsebovane vse odrešenjske resnice, od smisla stvarjenja sveta do njegove dovršitve. Večine vidikov dogme ne izvedemo z golim razumskim postopkom, temveč jih vedno hkrati razberemo ob kakem vidiku samorazodetja Boga v Jezusu Kristusu, kakor nam ga kaže sv. pismo. Pogled na središčno dejstvo — na vstajenje, odrešenjsko smrt, božjo kvaliteto človeka Jezusa — se odpre na dve strani: k Bogu, v katerem zažari skrivnost Trojice, in k Cerkvi ter svetlu, ki v luči onega dejstva dobivata razlago svojega smisla; v tem dvojnem odprtju obsega dogma sleherno stvarnost (Wirklichkeit): je katoliška. Reči tudi moremo: je maksimalna in ima v tem v sebi izkaz (Erweis) svoje resnice ter zavrnitev vsake druge resnice (ki bi si hotela pridevati katoliškost); saj more pokazati, da tej drugi manjka ta edini vidik vseobsežne resnice. Izguba tehtnosti, obsežnosti je nastopila; in ta izguba se takoj uveljavlja skoz celoto (katoliškost) resnice. Če Sin, kakor trdi Ariji, Očetu ni nič več enak po bistvu, marveč le podoben, tedaj se zruši vase celotna notranja logika odrešenja sveta, pa tudi struktura Trojice, Cerkve, eshatologije, kakor so očetje neutrudno dokazovali.

Ali je resnica razodetja katoliška, vseobsežna, in je ,to, od česar si večjega ni mogoče misliti', ali pa sploh ni resnica. In samo zaradi tega, da bi branili to katoliškost resnice zoper ponaredbe in izgube teže, so koncili v raznih časih postavljali stavke, ki naj bi preprečili zdrknjenje na levo ali desno stran od pravega razumevanja (. . .) Tako stojijo definicije vse okoli skrivnosti kakor kerubi s plamenečimi meči.«

3. Ko govori Balthasar o *zgodovini dogem in Cerkve*, navaja Chesteronove besede: »... Vedno je nekaj lahkega dopuščati, da dobi svet prevlado; vedno je težavno, ko hočemo, da sam obdržim prednost. Vedno je lahko biti modernist, kakor je lahko biti snob. Zaiti v katerokoli od teh odprtih pastí zmote in prestopanja, tistih pasti, ki jih je krščanstvu na nje-

govi zgodovinski poti postavljaj en modni tok za drugim in ena sekta za drugo — to bi v resnici bilo lahko. Nasesti kakršnemu koli koketiranju od gnosticizma pa do ‚christian science‘, to bi bilo nekaj priročnega in pohlevnega. Izogniti se vsemu temu, to je vrtočlavo pustolovščina; in v moji viziji leti nebeški voz gromovito skozi stoletja — dolgočasna krivoverstva se spotikajo in padajo po dolgem na tla, divja resnica pa se majavo drži pokonci« (76).

4. O *celibatu*, na katerega danes lete strele tudi s tiste strani, od katere bi človek prav zares ne pričakoval, pravi Balthasar s črnim humorjem: »Ugovor zoper celibat katoliškega duhovnika je, da se ga je zelo težko do kraja držati. Zmeraj znova mora duhovni sklep (Entschluss) stopiti dol v uporniško truplo (Körper), da se ta sklep nanovo inkarnira. Dan za dnem in leto za letom se mora odločitev za Kristusa, deviškega, in za prav tako deviško in zato materinsko Cerkev izkazovati kot močnejša od najbolj plavzibilnih ugovorov, ki jih ima čuten človek. Zares hoja za Kristusom v dejanju inkarnacije! In v tem tudi hoja za (Nachfolge) »nizko deklo«, ki je noter do svojih neduhovnih sposobnosti razpoložljiva in po delovanju Boga samega rodovitna. In ‚legalizem‘ pri tem? Ta ‚legalizem‘ je v tem, da je človek *smel* ta odločni sklep o hoji za Kristusom napraviti podobno za nepreklicen, kakor ostane Sinov sklep o inkarnaciji nepreklicen« (83).

5. Glede *ekumenizma* beremo: »Katoličanu, ki razume sam sebe, se ni treba dodatno izdajati za ekumenskega; on to jè, ker je katoliški. Katoliška Cerkev ni ena Cerkev poleg drugih, marveč edini izvir in edino ustje (iztočje) vseh drugih, ki so se spotoma od nje odcepile in se bodo le združene skupaj z njo vrgle v morje večnosti« (85). In še: »Kaj je *humanizem*, če mu ni nadrejeno nikakršno božje vodilo (Norm)? A celo takšno božje vodilo ni obvarovalo starih ljudstev pred globoko nečlovečnostjo, dokler Bog še ni bil postal človek in ni predložil večne mere za človeka: Visokost v ponižnosti (Hoheit in Demut), najvišjo pogumnost v poslednji predanosti. Na temelju te luči obstaja človečnost (Humanum) daleč onkraj meja nje, ki je Catholica; toda Catholica je bila tista, ki je to luč varovala in gojila« (89.90).

In čisto na koncu: »Čim silnejša postajajo s tehniko omogočena kopičenja moči na zemlji, tem bolj oropana mogočnosti bo stala tukaj Catholica. Tako se bodo apokaliptično ločili duhovi: zmaj in Jagnje. Zadnja knjiga sv. pisma skoz in skoz prikazuje nepojmljivo hkratnost med preganjanjem, zapeljevanjem, rušenjem na zemlji in zmagoslavnim vriskanjem okoli Jagnjeta v nebesih, Jagnjeta, ki stoji na prestolu ‚kakor zaklano‘«.

Ob tem kratkem, a izredno dragocenem delu lahko zaslutimo, v kako brezizhodne pokrajine zahajata takšna teologija in »prenova« Cerkve, ki hočeta svoja merila zajemati kje drugje kakor ob tistem Praizvoru in Središču,

ki je navsezadnje svobodna ljubezen Boga samega, katere ne moremo nikdar zjeti sami s svojimi močmi, »tudi ne s pnevmatičnimi molitvenimi ‚metodami‘« (19) ali z zgolj svojimi »tveganji« in odločitvami. Če se ta tveganja in odločitve ne oprejo na vnaprejšnjo božjo odločitev za nas in za svet, so vedno nevarnosti za padec v smrtnonosno praznoto, namesto v tisto polnost Ljubezni, ki presega sleherno spoznanje (prim. Ef 3,19).

Anton Strlè

Theologische Berichte VII. Zugänge zu Jesus. Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger. Benziger Verlag. Einsiedeln—Zürich—Köln 1978. 208 str.

Kot dosedANJI zvezki Teoloških poročil prinaša tudi ta pregled najnovejšega teološkega raziskavanja, to pot o Jezusu, in tudi s tega področja le v izbiri. Profesor dogmatike na teološki fakulteti v Luzernu D. Wiederkehr nadaljuje svoje poročilo o kristologiji, ki ga je objavil v isti zbirki l. 1973. Mnenja je, da številnih novejših del na področju kristologije vsebinsko ni mogoče povzeti pod enim vidikom, da pa je zanja značilen izkustveni, refleksivni in praktični kontekst. Wiederkehr predstavlja v svojem članku Christologie im Kontext (11—62) šest različnih teologov oz. njihovih kristologij v kontekstu. Prvi je kontekst človeškega pričakovanja odrešenja. Njegov predstavnik je znani nizozemski teolog E. Schillebeeckx v obeh svojih velikih knjigah: Christus. Die Geschichte eines Lebenden (1975) ter Christus und die Christen. Die Geschichte einer Lebenspraxis (1977). Drugi je kontekst emancipacije in osvobođenja, kakor ga razvija H. Kessler v svojem delu Erlösung als Befreiung (1972). Trpljenje je tretji kontekst, o njem govori predvsem protestantski teolog J. Moltmann v znani knjigi Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theo-

logie (1972). »Krščansko razločevanje« imenuje avtor kontekst, ki je odločilen pri H. Küngu v njegovi knjigi Christ sein (1974). Za kristologijo K. Rahnerja v njegovem delu Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (1976) je značilno človekovo transcendentno izkustvo. Izkustvo Duha ima končno Wiederkehr za posebno značilnost kristologije pri profesorju dogmatike v Tübingenu W. Kasperju v njegovi knjigi Jesus der Christus (1974). Avtor upošteva pri svojem poročilu tudi teološko kritiko, ki so jo doživela posamezna dela. Hkrati poudarja, da je njegov pregled nepopoln, ker bi bilo treba npr. govoriti tudi o kristologiji v kontekstu vprašanja o Bogu in ateizma, kakor jo razvija protestantski teolog E. Jüngel, o kristologiji v kontekstu univerzalne zgodovine, ki jo je v prvih osnutkih nakazal protestantski teolog W. Pannenberg, in o kristologiji v kontekstu cerkvene kontemplacije pri H. U. von Balthasarju.

W. Kern, profesor fundamentalne teologije v Innsbrucku, poroča, kaj pravijo o Jezusu in kako ga razlagajo nekateri marksisti in psihoanalitiki (63—100). Med marksisti govori najprej o E. Blochu, nato pridejo na vrsto V. Gardavsky, L. Kolakowski in M. Machovec in končno portugalski duhovnik F. Belo, ki se je odločil za marksizem in l. 1974 v francoščini objavil knjigo: Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc. Récit — Pratique — Idéologie (415 str.). Med psihoanalitiki

prikazuje Kern teoriji S. Freuda in C. G. Junga, ki imata oba še danes svoj močan vpliv. Med novejšimi pa je omenjen Francoz R. Girard s svojo razlago Jezusa, ki radikalno odklanja vsako nasilnost. Kern je mnenja, da imajo marksistične in psihoanalitične razlage Jezusa tudi za teologijo pozitiven pomen.

O katoliškem raziskavanju Jezusovega življenja in njegovega poslanstva in razumevanja na nemškem jezikovnem področju govori profesor za novo zavezo na teološki visoki šoli v Churu (Švica) J. Pfammatter (101—148). Zavestna dvojna omejitev, konfesionalna in jezikovna, je bila neizogibna, da more poročilo dati vsaj kratek pregled, tako zelo je literatura narastla. Časovno upošteva Pfammatter avtorje zadnjih 35 let, po izidu biblične okrožnice Pija XII. *Divino afflante Spiritu* 30. 9. 1943. Prvi del prinaša pregled literature o metodičnih vprašanjih, drugi del o viru Jezusovih besed (*Logienquelle*), tretji del pa o monografijah, ki so posvečene Jezusu. V četrtem delu poroča o znanstvenem delu profesorja za novo zavezo v Freiburgu i. Br. A. Vögtleja, peti del pa govori o monografijah o Jezusu kot Kristusu. V kratkem zadnjem delu pa je govor o sistematičnih vprašanjih v zvezi z raziskavanjem zgodovinskega Jezusa. Avtor ugotavlja nekatere tendence, ki se kažejo danes na področju raziskavanja Jezusovega življenja in poslanstva ter izraža željo, da bi katoličani na podlagi novjših eksegetičnih spoznanj dobili celotnostno delo o Jezusu.

O judovskih pristopih k Jezusu Kristusu piše C. Thoma, profesor judaistike na teološki fakulteti v Luzernu (149—176). Thoma prikazuje v zgodovinskem prerezu žalostno razmerje med kristjani in Judi v razpravljanju o Jezusu ter ugotavlja znatne spremembe v zadnjih desetletjih. Kot zgled za nov pogovor med Judi in kristjani o Jezusu omenja Thoma tri judovske avtorje, J. Klausnerja, M. Buberja in D. Flusserja, katerim se v zadnjem času pridružuje še P. E. Lapide. Judovski avtorji, tako trdi Thoma, nimajo nobenega odkritega, neposrednega in brezpogojnega pri-

stopa do Jezusa Kristusa in nekatere krščanske resnice o njem dosledno odklanjajo. Ta judovska trdovratnost pa v zgodovini deluje kot sol, ki obvaruje krščansko oznanjevanje o Kristusu pred sprijenostjo in ozkostjo. Resnemu pogovoru med kristjani in Judi o Jezusu Kristusu se v novem obdobju odpirajo velike in bogate možnosti.

Zadnji prispevek z naslovom *Življenje z Jezusom*, ki ga je napisal K. H. Neufeld, profesor fundamentalne teologije na Gregorijani v Rimu, poroča o sodobnih duhovnih gibanjih, ki se zanimajo in navdušujejo za Jezusa, zlasti v Severni Ameriki, a vedno bolj tudi v Evropi (177 do 204). Zanja je značilno, da izražajo neko hrepenenje in pričakovanje, da se osredotočajo na Jezusovo osebo, in to v neposrednem stiku z novo zavezo, in da imajo v njih prazničnost, navdušenje in odnos do sveta veliko vlogo. Tudi ta gibanja imajo za spoznavanje Jezusa Kristusa svoj pomen, čeprav je potrebno razločevanje duhov in pravilno kritično vrednotenje s strani uradne Cerkve in teologije.

Alojz Šuštar

Formazione del missionario oggi, Atti del Simposio internazionale di Missiologia (24.—28. ottobre 1977), Roma 1978 (Paideia Editrice) pp. 438.

Kongregacija za evangelizacijo v Rimu, ki obenem z univerzo urbaniana slavi 350-letnico svojega obstoja, je med mnogimi proslavami za kongresom o misijonih in kulturah priredila še mednarodni simpozij o formaciji sedanjih in prihodnjih misijonarjev-nosilcev evangelizacije. Nanj je v uvodni besedi opozoril načelnik kongregacije kard. A. Rossi kot na še en izraz naprednosti in vitalnosti te kongregacije, ki je bila do nedavnega bolj statično središče misijske dejavnosti, kar pa seveda po II. vat. koncilu, po koncilskem odloku o misijonih in po spodbudi Pavla VI. o evangelizaciji, ne more biti več.

Predsednik simpozija J. Martins v Predgovoru opozarja, da knjiga ne bo zani-

miva in pomembna le za prave misijonarje v ožjem pomenu besede, ampak tudi za vse duhovnike in redovnike, ki tudi zaslužijo tak naziv, pa tudi vse, ki so v imenu sv. Trojice krščeni in poslani v svet. Vsi morajo na to delo biti pripravljani. Predavanja, ki so se v ta namen zvrstila v univerzitetni dvorani, so se gibala v kristološki, ekleziološki in spiritualni smeri. Med njimi je bilo prav odlično predavanje kard. Pavla Bertolija, ki je pokazal na Kristusa, ustanovitelja božjega kraljestva na zemlji. Kdor bo stopil v to kraljestvo po misteriju njegove smrti in vstajenja, bo odrešen. Kakor Kristus morajo biti tudi misijonarji popolnoma predani svojemu poslanstvu. Prek oznanila Kristusove blagovesti naj bi se vsi vključili v blagovest odrešenja. Seveda pa mora evangelizacijo z besedo spremljati zgled krščanskega življenja.

Kristusovo smrt in vstajenje kot najgloblji vir za misijonarjevo življenje in delo obravnava potem jezuit Karel Martini. Ves dinamizem misijonarjevega življenja in dela izhaja odtod. Misijonar naj svoje življenje vključuje v odrešilni misterij v popolnem predanju Bogu in ljudem. Njegovo oznanilo naj ima isto obliko kakor oznanilo prvih apostolov: visio religiosa historiae...

J. Masson z gregorjanske univerze je znan po svojih misijoloških publikacijah in nastopih. Pri srcu mu je resnica, ki jo je tudi tokrat skušal razviti, namreč, da je Cerkev po svojem bistvu misijonarska. Kristus jo je za to ustanovil in ji to poslanstvo večkrat izrecno naročil. Če pa je poslana Cerkev kot celota, so poslani v svet tudi vsi njeni udje. Po Cerkvi naj svet prejema delež pri darovanem Jag-njetu. Zato je prav naloga Cerkev, da okrog njega zbere vse človeštvo. Ozdravlja naj vse, kar je bolnega. Vključuje naj se v zgodovino ljudi in jih vodi k zveličanju.

V kakšnem jeziku pa naj jim spregovori? O tem je na simpoziju govoril Vincenc Mulago. Gotovo, v prilagojenem jeziku, da se bodo vsi narodi mogli čutiti v Cerkvi kakor doma. Govori pa naj jim tudi z govoricno ljubezni. Narodi imajo

tudi pravico do lastnih teologij (afriška, azijska), ki pa morajo črpati iz domače kulture, pa tudi iz cerkvenih odlokov in skupne teologije Cerkev. Brez omahovanja pa morajo sprejeti vse, kar jim kot trdno izročila vesoljna Cerkev. Govori pa jim še posebno vidno prek liturgije. Pa tudi ta mora biti prilagojena, posebno kar zadeva daritev, zakramente in zakramentale.

P. A. Liégé, ki je nedavno umrl, je govoril o misijonarju v službi ljubezni in resnice v eni Cerkvi. Pričevanje s krščanskim življenjem je eno najbolj uspešnih sredstev evangelizacije. Sv. Duh sodeluje pri pričevanju z resnico in pri pričevanju z življenjem. Bog je »compagnon de l'aventure humaine«, božje in človeško naj bosta vedno združena. Cerkev, ki bi se brigala samo za Boga, pa nič za ljudi, je za ljudi nesprejemljiva.

Med načeli za oblikovanje misijonarja A. A. Lomené poudarja, da je treba biti absolutno zvest resnici, da je Kristus pravi Bog in pravi človek. P. Lopez Gay razmišlja kot teolog o Kristusovem misijonarskem poslanstvu. Tudi Horst Rzepkowski ostaja pri kristoloških vidikih misijonarjeve službe, ki jo je treba vršiti po Kristusovem zgledu, tako glede ciljev kakor glede metod, kajti Jezusovo poslanstvo določuje oblike poslanstva učencev. Vse skupaj naj postane »Christusereignis«. Tudi za misijonarja naj bodo kakor za Kristusa odločilni trenutki njegovega življenja: učlovečenje, popolna predanost Očetu in vstajenje, vse tesno povezano z njegovo eksistenco. Danes naj misijonar gleda na svojo službo drugače kot včasih: vse skupaj naj bo služba evangeliju in doživeta vera. Včasih so bolj zahtevali osebne kreposti, sedaj pa poudarjajo službo občestvu. Tudi misijonar bodi v službi prave osvoboditve, Kristus je odrešenik iz vseh stisk!

Iste misli na redovnice-misijonarke obrača s. Marija Josée. Tudi po njenih mislih bi se samo doktrinalna priprava izkazala za nezadostno. Kristusa je treba sprejemati celostno: ne le oznanjevati, ampak tudi življenjsko sprejemati. Kontemplaciji

naj vedno sledi transformacija, ker gre pač za hojo za Kristusom. Tudi *s. Gertruda Stegmaier* se ustavlja pri Pavlovi misli: Življenje mi je Kristus...

Ekleziološki poudarek je razpravi o liku sodobnega misijonarja dal salezijanec *Angel Gonzales*, ker je pač Cerkev v svojem bistvu misijonarska. Za njim se je pri »malih občestvih« kot izredno primernih sredstvih evangelizacije ustavil jezuit *Feliks Pastor*, češ da se ravno v te vrste skupinah enotnost vere in evharistije še posebej vidno pokaže. *Marist J. Metzeler* je zbral iz dokumentov kongregacije za evangelizacijo narodov tista mesta, ki kažejo, kako pravilno se je v tem smislu kongregacija zavedala in delovala že od začetka. Posebno je poudaril njen dokument iz l. 1659, ki vsebuje podobne misli kakor misijonske okrožnice zadnjih papežev, koncilski odlok o misijonih in spodbuda Pavla VI. o evangelizaciji.

H. Goudreault govori o fizičnih, moralnih in spiritualnih kvalitetah, ki morajo odlikovati sodobnega misijonarja. V teh kvalitetah naj se misijonar šola ne le doma, ampak še naprej takrat, ko je že na svojem terenu, posebno v ljubezni do bližnjega. Posebej omenja še vzgojo k misijonski gorečnosti, ki mora biti razsvetljena, realistična, združena z odpovedjo, nikoli pa pretirana, pač pa vedno optimistična.

S. Sandra Mennini je celotno svoje predavanje naslonila na Kierkegaarda, ki ga sicer moti navidezno protislovje Bog-človek, vendar pa najde v ponižanju Boga do križa razvozlanje težkega problema. Pavlova beseda: Jaz pa nočem poznati drugega kakor Kristusa križanega, naj bo misijonarju vodilo, kdaj lahko tudi on sebe in druge privede k Bogu: če res dovolj močno veruje v Kristusovo ponižanje in se mu pridruži. O pripravi misijonarjev s posebnim ozirom na Kitajsko, morebitno prihodnje obširno misijonsko polje, je govoril *Matija Lu*. Misli, da se morejo misijonarji tudi od nove Kitajske marsičesa naučiti (zavest solidarnosti, ljubezen do dela, spoštovanje ubožstva in ubogih, dinamičnost socialne zavesti in

dr.). Na novo se je treba pripraviti za vstop v nov svet. Pri tem pa po besedah *Jana Visserja* ni dovoljeno spreminjati osnovnih moralnih načel. Zopet pa je v nebitvenih rečeh treba črpati spremembe iz domačih virov, odmisлити pa vse, kar je nebitvenega, dodanega »iz zahodnega sveta«. Končno pa *L. Pizzigheli* poudarja, da je v misijonskih pokrajinah mnogo paranormalnega in parapsihološkega. Dobra priprava misijonarjev bi morala tudi ta študij vključiti. Treba bi ga bilo vključiti kot redni del sodobne misijologije v semeniščih in fakultetah.

V zadnji skupini predavanj o pripravi misijonarjev sta dve z ekumenistično mislijo prežeti predavanji. *Gonzales Valles* je govoril o misijonarjevem delu v pokrajinah, kjer vladajo nekrščanske religije, ki jih je treba kot pristen izraz domačega kulturnega ozračja zelo upoštevati, saj imajo tudi mnogo vrednega. *Fr. Verstraelen* pa je razpravljal o medcerkvenih odnosih, torej o ekumenizmu v ožjem pomenu besede. Če se ves svet združuje, se morajo v medsebojnem spoštovanju zblíževati tudi cerkve. Zglede za to je jemal iz misijonskihkušenj v Zambiji.

Navedene smernice so še nadalje obravnavali v delovnih krogih, seveda še bolj konkretno in praktično. Duhovnikom so govorili *L. Kaufmann*, *C. Bonivento* in *F. Colombo*. Redovnicam so predavali *C. Giacobelli*, *A. Mezzoletti* in *G. Stegmaier*. Z laiki so se pogovarjali *G. B. Reghezza*, *T. Federici* in *U. Gardone*. Tudi ta predavanja so v celoti objavljena. Na simpoziju sta govorila še tajnik kongregacije nadškof *Lourdusamy* in kard. *Karel Antonelli*, ki je opozoril na zgled misijonarjev — svetnikov.

Pregled obširnega teksta o formaciji misijonarjev nam daje slutiti, kako velika naloga je to, koliko truda in sodobne usmerjenosti zahteva in kje vse se kažejo njene posledice. Tudi s tem simpozijem je kongregacija za evangelizacijo narodov pridobila ugled, ki smo ga nekaj časa pogrešali.

Vilko Fajdiga

Hermann Wieh, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht, Frankfurter Theologische Studien, 25. Band, Josef Knecht. Frankfurt am Main 1978, str. 248.

H. Wieh je to študijo v zimskem semestru 1977 predložil na katoliški teološki fakulteti v Münstru kot doktorsko disertacijo. Temo monografije je zasnoval in obdelal bolj obširno, kakor bi morda kdo sklepal na podlagi naslova. Koncilske dokumente obravnava pod vidikom razumevanja Gemeinde šele v tretjem delu (str. 93—202). V prvem delu (str. 7—24) podaja zgodovino Gemeinde, v drugem (str. 25—91) pa raziskuje Gemeinde v predhodnih in v pripravljanih dokumentih koncila. Temu sledi še četrti del (str. 207 do 228), v katerem povzema izsledke svojega raziskovanja v koncilskih izjavah o Gemeinde. V uvodu avtor določa namen svoje študije, obseg teme, metodo in terminologijo.

Glede na zgodovinsko obsežnost raziskovalnega področja je H. Wieh v resnici lahko sistematično-teološko in izčrpno osvetlil pojmovanje Gemeinde. Toda v tej obsežnosti področja se je srečeval tudi z nemajhnimi težavami. H. Wieh npr. ugotavlja, da so dosedanje študije o Gemeinde napisane skoraj izključno pod pastoralnim vidikom. Eksegetično-teoloških študij je zelo malo. Druga težava je bila v tem, da niti pripravljalne komisije niti koncil niso izdali nobenega dokumenta, ki bi neposredno in sistematično obravnaval vprašanje Gemeinde. Zato je moral upoštevati vse dokumente, ki ob različnih priložnostih in različno med drugim spregovorijo tudi o tem. Dalje H. Wieh ugotavlja, da ima nemški pojem Gemeinde specifičen pomen, ki mu v drugih evropskih jezikih, tudi v latinščini, ne najde prave vzporednice. V drugih jezikih npr. ne zasledimo ustreznega razlikovanja med širšim in splošnejšim pojmom Gemeinschaft in med ožjim pojmom Gemeinde.

Ker takšnega razlikovanja tudi v slovenščini ne poznamo, bomo lahko

šele ob pregledu koncilskega pojmovanja »skupnosti, občine, občestva« iskali ustrezen slovenski pojem za Gemeinde in mu obenem določali specifičen pomen.

Zgodovinski oris pojmovanja krščanske »skupnosti, občine, občestva« nam pokaže pestrost in nejuridičnost v apostolski in poapostolski dobi (v prvih treh stol.), juridičnost in skrbno določeno hierarhičnost v času od 3. do 13. stol., pretrse in nove premike v času od 14. do 20. stol. (reformacija, protireformacija...). Kaj je Gemeinde in v čem lahko vidimo prednosti ali pomanjkljivosti v pojmovanju tega pojma v zgodovini krščanstva, je najbolj razvidno iz koncilskih poudarkov. Kaj je torej Gemeinde glede na obseg in naravo?

O tem pojmu je mogoče govoriti predvsem na osnovi novih poudarkov v pojmovanju Cerkve nasploh. Posebno še podobi »božje ljudstvo« in »skupnost verujočih« omogočata neko samostojno obravnavanje pojma Gemeinde. Zdaj ne gre več za zgolj od zgoraj navzdol strukturiran hierarhičen sestav, temveč za »božjo Cerkev«, za »od Boga poklicano novo ljudstvo« (str. 208).

Novi poudarki v eklesiologiji imajo za posledico tudi nove poudarke v pojmovanju služb v Cerkvi. Skoraj vse predkoncilsko in koncilsko obravnavanje krščanske skupnosti se osredotoči na najonovnejšo celico, na župnijo. Gemeinde je tako rekoč župnijska skupnost. Zato je pomembno predvsem mesto prezbiterija v skupnosti, njegov odnos do škofa, do vse vesoljne Cerkve in do vernikov laikov. Prezbyter je učitelj, duhovnik in pastir zaupanih mu vernikov. Višek vsake skupnosti je obhajanje evharistije (str. 208 sl.). V neki skupnosti je navzoča »božja Cerkev«, če ta živi in deluje v povezavi s škofovo delno in z vesoljno Cerkvijo. Takšna skupnost tvori vozlišče, v katerem se srečujejata osebna vera in vera Cerkve. Majhna župnijska skupnost v okviru vse Cerkve in na področju konkretnega življenjskega področja in konkretnega kraja po eni strani omogoča razvoj osebnega verskega izkustva posameznih vernikov, po

drugi strani pa posreduje versko izkustvo vse Cerkve (str. 222).

H. Wieh na koncu poudarja, da skupnost v najširšem smislu sicer obstaja povsod, kjer sta dva ali trije zbrani v Jezusovem imenu (prim. Ct 18,20), a je zaradi jasnosti bolje pojem Gemeinde nanašati le na teritorialno določeno skupnost, ki jo vodi prezbiter in so v njej oznanjevanje, evharistija in bratstvo. Ta poudarek zato ne more veljati le kot teološka definicija pojma Gemeinde, ampak še bolj kot pastoralna naloga Cerkve, ki se mora vedno znova zavedati svojega duhovnega porenja znotraj svojega zgodovinskega bivanja in delovanja.

H. Wieh z natančnim raziskovanjem zgodovine predkoncilskih in koncilskih dokumentov, in končno dokumentov skupne nemške sinode, pripravlja osnovo za sintetično teološko in pastoralno oznako pojma Gemeinde. Njegovo delo se razlikuje po jasnosti in metodični doslednosti. Zato v njem laže pogrešamo bolj izrazitih teloloških globin in intuicij.

Jože Krašovec

Marino Qualizza, Israele nella storia della salvezza secondo san Tomaso d'Aquino, Pubblicazioni del Pontificio seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche Serie minore N. 4, Morcelliana — Brescia 1978, str. 142.

Pričujoča študija Marina Qualizza, ki je slovenski rojak iz zamejske Benečije, je delni natis njegove doktorske disertacije z gregorijanske univerze v Rimu. Natisnjeni sta prvo in tretje pogl. celotne disertacije, ki v izvorni obliki obsega daljši uvod in štiri pogl. Ti dve pogl. sta osrednji in sestavljata tematično enoto. Prvo pogl. ima naslov Izrael podoba (figura) Kristusa, drugo (v izvorni zasnovi disertacije tretje) Kristus med obema zavezama.

Že iz naslova študije in posameznih pogl. je razvidno, da si je avtor zastavil zanimivo in danes posebno aktualno temo. Vprašanje odrešenjske zgodovine, poseb-

no pa razmerje med obema zavezama, je danes v središču razpravljanja v eksegezi in v teologiji sploh. Zanimivost je dalje v tem, da avtor pri Tomažu Akvinskem odkriva vso podlago za govorjenje o odrešenjski zgodovini.

Do tega spoznanja je Qualizza došel, ker je šel po pravi poti. Ni se namreč lotil Tomaževih temeljnih filozofsko-teoloških del, temveč le njegovih eksegetičnih komentarjev svetopisemskih knjig. Če namreč filozofska načela, zlasti načelo vzročnosti, Tomaža vodijo v ciklično, nezgodovinsko razumevanje sveta, ga skrben študij sv. pisma varuje v okviru odrešenjsko-zgodovinske vizije sveta.

V svojih eksegetičnih komentarjih Tomaž dobro razgrinja svetopisemske osnove za odrešenjsko zgodovino. To mu je uspelo zlasti s pomočjo patrističnega načela o različnih pomenih sv. pisma (prim. str. 11—16). Podobno kakor cerkveni očetje se zavzema za štiri pomene sv. pisma: za dobeseden ali zgodovinski, za alegoričen, za moralen ali mističen in za anagogičen pomen. Dobeseden pomen je osnova ostalih treh, ki so razširitev dobesednega pomena. Ta razširitev gre v duhovni in eshatološki smeri. Prav v tej duhovni in eshatološki presežnosti dobesednega pomena se kaže zgodovinsko-preroška značilnost sv. pisma. Zaradi te presežnosti je staro zavezo mogoče razumeti kot podobo nove in novo zavezo kot podobo onstranosti po dovrstitvi zgodovine. Qualizza dobro poudarja, da je pri Tomažu upoštevanje štirih pomenov sv. pisma treba razumeti kot metodično načelo, ki ima svojo podlago in upravičenost v načelnem dejstvu usmerjenosti odrešenjske zgodovine v prihodnost (str. 15).

Glede tega temeljnega spoznanja se Tomaž pokaže bolj kot pripadnik že ustaljene patristične in srednjeveške tipološke razlage sv. pisma kakor inovator. O njegovih novosti bi morda smeli govoriti le v zvezi z ugotavljanjem, da Tomaž ne priznava nobenega pomena sv. pisma, ki nima osnove v dobesednem pomenu, torej zavrača vsako alegorično razlago, ki je

sad preveč svobodne eksegetove domišljije (prim. str. 16).

Ko Qualizza v predgovoru in v uvodu osvetljuje Tomaževo eksegetično metodo, v glavnem delu študije nima več priložnosti, da bi prišel do novih sintez, ki bi prinesle čisto nove vidike. V obeh poglavjih analizira različne Tomaževe komentarje in osvetljuje vedno isto osnovno

spoznanje o usmerjenosti stare zaveze v Kristusa, oziroma povzetka prejšnje zgodovine v Kristusu. Tudi sklep ostaja pri istih temeljnih ugotovitvah. Toda prav v tem je morda odlika študije, da se njen avtor ves čas zaveda svoje lastne naloge in ne zahaja na stranpota.

Jože Krašovec

Teološki tečaj 1979.

Teološka fakulteta v Ljubljani pripravi vsako leto v tednu po veliki noči teološki tečaj za svoje nekdanje slušatelje. Tako je bilo tudi letos, in sicer je bil teološki tečaj v Ljubljani 17. in 18., v Mariboru pa 18. in 19. aprila 1979. Prvi dan so predavali: dr. Anton Stres, Človekova narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije, dr. France Rozman, Človekova narava in nadnaravna razsežnost v Pavlovi antropologiji, in dr. Franc Plemenitaš, Dovršitev naravnega človeka v Bogu; drugi dan pa: dr. Lojze Šuštar, Novejši moralno-teološki pogledi na naravni zakon, in dr. Stanko Ojnik, Naravno pravo kot osnova družbenega življenja. Predavanja so bila sorazmerno dobro obiskana, vendar neenako. V Ljubljani je bilo povprečno okrog 240, v Mariboru pa nekaj nad 100 udeležencev tečaja.

Letošnji teološki tečaj je uvedel novost. Ni bil omejen na področje ene bogoslovne panoge, pač pa osredotočen na eno vprašanje, na vprašanje o človekovi naravi. Predavatelji so to vprašanje obravnavali z različnih zornih kotov. Vprašanje je danes zelo pereče, zato je bilo dobro, da so ga predavatelji skušali osvetliti z več strani. Vendar pa vse kljub temu ni prišlo na vrsto. Ni bilo na primer predavanja s področja osnovnega bogoslovja, kjer bi lahko bilo zelo zanimivo predavanje o razmerju med naravno religioznostjo in nadnaravno vero.

Lahko se vprašamo, če ni bil predmet letošnjega tečaja za takšen teološki tečaj

preširoko zastavljen. Kajti tudi tam, kjer so se predavatelji vprašanj lotili, navadno v enem predavanju niso mogli razčleniti vsega, kar vprašanje človeške narave odpira na področju njihove panoge. Zato tudi razprava po predavanjih ni mogla dobro steči. To je bilo še posebno vidno v Ljubljani. Lahko pa rečemo, da je vprašanje človeške narave izredno kočljivo. B. Häring ga nekeje imenuje sodobni »križ moralne teologije«. Pa to ne velja samo za moralko. Vprašanja, kaj je človeška narava, sodobna antropologija ni rešila in se ga tudi vedno manj loteva. Zato se je lahko komu zdelo, da je ostal letošnji tečaj nekako nedorečen. Vendar je bilo nujno tako. Mogoče bi bilo razglabljanje o človeški naravi v antropološkem, dogmatičnem in etičnem smislu še bolj ustrezen predmet za kakšen iskateljski, strokovni simpozij kot pa za teološki tečaj, kolikor je namen teh tečajev bolj poljudna vulgarizacija dognanih teoloških spoznanj. Tokrat pa smo se lotili vprašanj, ki še niso jasno in enoumno razrešena.

Včasih se je pokazalo, da nismo vedno zreli za poglobljeno, odprto in iskateljsko razpravo. Še vedno bi radi korakali po izhajenih poteh in ne opazimo, da nam lahko danes po njih sledi vedno manj ljudi. Njihovo mišljenje, čutenje in svet predstav so se močno spremenile. Zato je danes vsakdo nujno postavljen pred nova vprašanja, ki terjajo nove odgovore. Potrebno je osebno razmišljanje in iskanje. K temu pa je tečaj lahko pripomogel.

Predavanja so pokazala, da nekatere preveč ustaljene predstave o človeku, njegovi naravi in naravnem zakonu niso nesporne.

Udeleženci teološkega tečaja pa pričakujejo tudi od teološkega — in ne samo pastoralnega — tečaja pastoralno neposredno uporabnih spoznanj. Teh letošnji tečaj ni dal in tudi ne mogel dati. Mogoče se je tudi vprašati, kako da teološka fakulteta že med časom študija svojih slušateljev — poznejših udeležencev teh tečajev — bolj ne navadi na osebno raz-

mišljanje in iskanje. Kajti jasno je, da se moramo vsi skupaj sprijazniti s splošnim dejstvom, da živimo v svetu, kjer je več vprašanj kot pa dokončnih odgovorov. Vera pa zaradi tega ne bo nič bolj ogrožena, ampak mogoče zato še bolj vera, se pravi razumna in utemeljena, vendarle osebna odločitev. Današnji čas zahteva veliko več osebnega in manj naučenega nazora.

Anton Stres

Dr. France Debevec

Med dolgoletnimi predavatelji na teološki fakulteti v Ljubljani je bil tudi zdravnik dr. France Debevec, ki je lani 19. januarja umrl. Trideset let je ostal zvest teološki fakulteti in v tem času je mnogim slovenskim duhovnikom pomagal odkrivati skrivnosti in zakonitosti človekovega zdravja in bolezni.

Osební podatki

Dr. France Debevec se je rodil 4. oktobra 1898 na Igu pri Ljubljani. Oče je bil kot žandar kmalu upokojen in France se je moral šolati ob skromni očetovi pokojnini. Po osnovni šoli na Igu se je vpisal na klasično gimnazijo v Ljubljani. L. 1916. je šel kot prostovoljec k vojakom. V Judenburgu je zaradi hude lakote zbolel in bil vojaščine osvobojen. Maturiral je privatno 1917.

Zdravnik

France je želel študirati jezike, toda dobil je štipendijo za medicino, zato se je vpisal na medicinsko fakulteto v Zagrebu. Po dveh letih je nadaljeval študij na Dunaju. Med študijem medicine je tudi absolviral na filozofski fakulteti. Kot študent se je preživljal z instrukcijami.

Zdravniški staž je opravil v Zagrebu, prvo službeno mesto pa je dobil v zdravilišču Topolščica, kjer se je srečal s svojo prihodnjo ženo. Pozneje je prišel na Golnik in postal tu specialist za pljučne bolezni. Ko so v splošni državni bolnici v

Ljubljani odprli mesto samostojnega odseka za pljučne bolezni, je postal vodja tega odseka. Od 1927. je imel privatno prakso. Verjetno je bil prvi zdravnik v Ljubljani, ki je pri svojem delu uporabljal rentgenski aparat. Kot specialist za pljučne bolezni se je srečeval s težko problematiko tuberkuloze. Rešitev je iskal v dveh smereh. S knjigo JETIKA, ki je izšla pri Družbi Sv. Mohorja v Celju, je Slovencem pripravil priročnik za preventivo tuberkuloze. S pisanjem člankov pa si je veliko prizadeval, da bi v Ljubljani zgradili bolnico za revnejše bolnike.

Svoje bogate izkušnje je zbral v monografskem delu Splošna in diferencialna diagnoza začetne jetike zlasti pljučne (Ljubljana, 1940).

Po vojni je nekaj časa sodeloval v uredništvu Zdravstvenega vestnika. Do upokojitve (1962) je delal na šolski polikliniki. V tem času je pripravljaval knjigo Hilarne sence pri mladini. Kot upokojenec je bil v svoji ordinaciji vedno na razpolago ljudem, ki so prišli k njemu na pregled.

Predavatelj pastoralne medicine

Dr. France je začel predavati pastoralno medicino med vojno (1943), takoj za prof. dr. Brecljem. Svoje delo je vestno in z veseljem opravljaval trideset let. Ves čas je zbiral material za knjigo o pastoralni medicini, ki je pa ni mogel izdati. Slušatelji so njegova predavanja zapisali in izdali skripta Pastoralna medicina

(Ljubljana, 1963). V zaključku skript je avtor pripisal, da je »v skripta povzeta najvažnejša vsebina iz rokopisa za učbenik Pastoralno zdravstvo, ki ga doslej še ni bilo mogoče izdati«.

V skriptih se je dotaknil vseh pomembnejših vprašanj iz mejnega področja medicine in teologije. Povsem izvirne so njegove misli o »zakonu življenjskega dvotirja«, »psihofizičnih posredovalnicah« in »o odnosu med etičnim, verskim doživljanjem in živčevjem«. Pri svojih predavanjih je uporabljal tudi plakate, da bi slušateljem bolj približal nekatere anatomske in fiziološke podrobnosti.

Zaradi stika s teološko fakulteto in osebne vere so ga posebno privlačevala vprašanja mističnih doživetij svetnikov, osebna razodetja in življenje stigmatizirancev.

Človek in vernik

Dr. France Debevec je šel skozi trdo šolo pomanjkanja, odpovedi in trpljenja. Zato je bil v svojem življenju vedno zelo občutljiv za socialno ogrožene ljudi. V svoji ordinaciji je mnogim bolnikom z veseljem zastoj pomagal. Vsakemu človeku, ki se je nanj obrnil, tudi ponoči, je z veliko pripravljenostjo in dobroto priskočil na pomoč. Pri tem je znal s svojim optimizmom, prijaznostjo in šegavostjo ljudem vlivati pogum. Rad je ponavljal besede: »Kranjcev Bog ne bo zapustil!«

Zadnja leta svojega življenja je veliko razmišljal o vsebini različnih razodetij in prikazovanj. Tako je nastal tipkopis (80 strani) z naslovom Usodni boj.

Dr. France Debevec je imel tudi nekaj pesniškega talenta. Poleg različnih priložnostnih pesmi je sestavil tudi sonetni venec verske vsebine, za katerega je pripravil tudi precej obširne pripombe. Značilne misli sonetnega venca, ki izražajo tudi duhovno podobo pokojnega dr. Franceta Debevec, so zbrane v sonetu IV.

Kdor zna ljubiti, temu ni se bati,
ko zemlje zibel mu telo objame,
a Bog pravični masko duši sname,
motri njen dar: ob rojstvu vrč poda ti,

da duh ga polni tam, kjer vir je zlati,
ljubezni božje naj vsak dan zajame,
zadene breme istine na rame,
tako za raj zbero si doto (pravi) svati.

Ni lahka pot do rešnjega studenca,
posuti s križi so do zmage tiri,
zablodi, kdor ne išče tega venca.

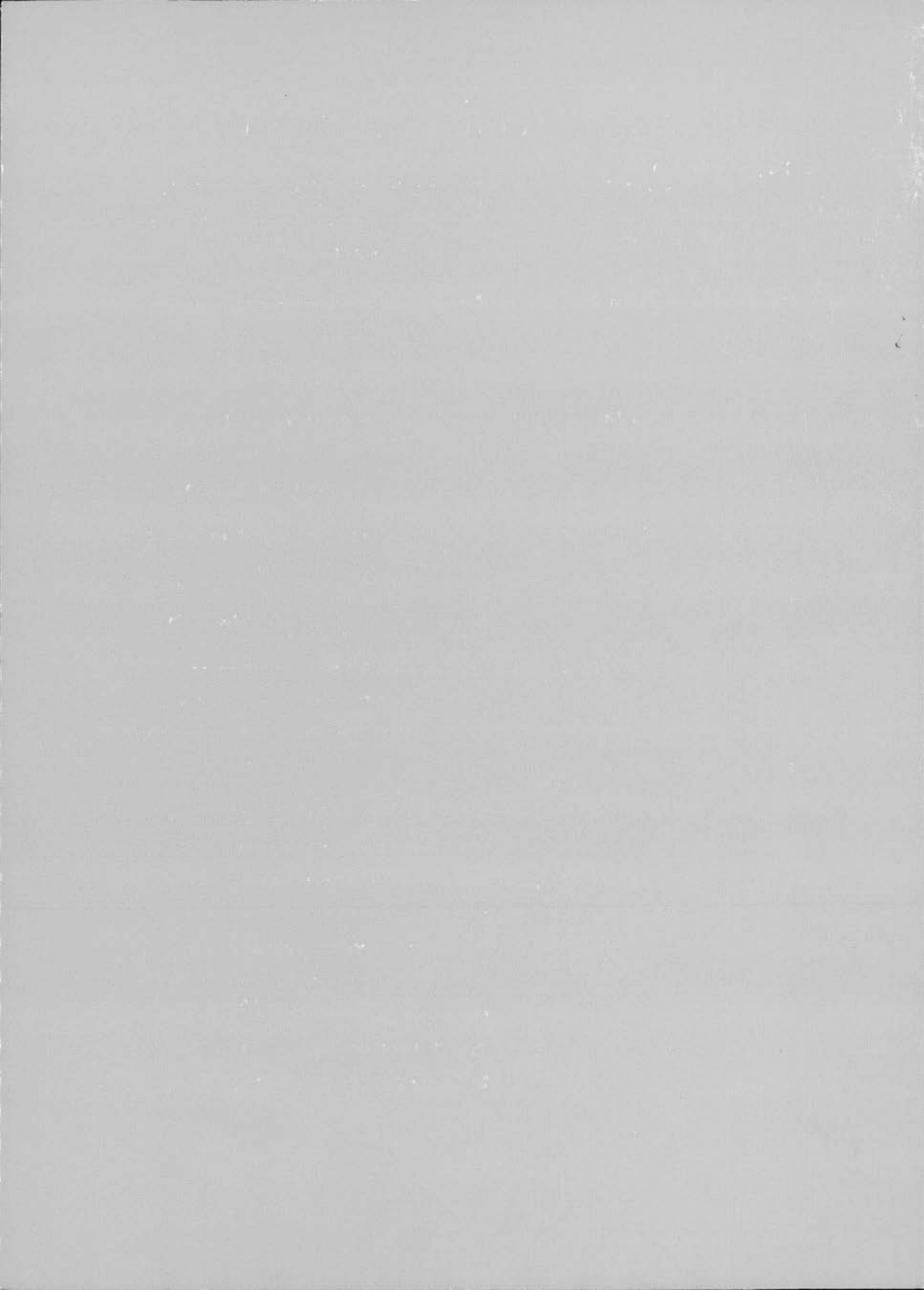
Resnica, križ, ljubezen — temelj veri!

Vse drugo blesk varljiv je, smrtna senca,
naj duh zato življenje prav usmeri.

Marjan Šef

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)			
	Štefan Steiner	255	Osnovna ideja okrožnice Janeza Pavla II., »Redemptor hominis« Der Grundgedanke der Enzyklik Redemptor hominis L'idée centrale de l'encyclique Redemptor hominis
	Tone Stres	276	Človeška narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije Die menschliche Natur — eine heikle Frage der philosophischen Anthropologie La nature humaine — une question délicate de l'anthropologie philosophique
	Francè Rozman	304	Človek in njegov smoter v Pavlovi antropologiji Der Mensch und sein Ziel in der Anthropologie des hl. Paulus L'homme et sa fin dans l'anthropologie paulinienne
	Alojz Šuštar	321	Novejši moralno-teološki pogledi na naravni zakon Neuere Gesichtspunkte in der moraltheologischen Diskussion über das sittliche Naturgesetz Les points de vue actuels de la théologie morale sur la loi naturelle
	Stanko Ojnik	341	Naravno pravo kot osnova družbenega življenja Das natürliche Recht als Grundlage des Gemeinschaftslebens Le droit naturel, fondement de la vie sociale
Pregledi (Miscellanea)		357	Pred 25 leti je umrl liturgični pisatelj in vzgojitelj Pius Parsch (Marijan Smolik) Aktualnost »teologije križa« (Anton Strlè) »Zaradi zakasnitve nastala škoda« (Anton Strlè) Kaj je »katoliško«? (Anton Strlè)
Ocene (Recensiones)		384	Theologische Berichte VII. Zugänge zu Jesus (Alojz Šuštar) La formazione del missionario oggi (Vilko Fajdiga) Hermann Wieh, Konzil und Gemeinde (Jože Krašovec) Marino Qualizza, Israele nella storia della salvezza secondo san Tomaso d'Aquino (Jože Krašovec)
Poročila (Notitiae)		391	Teološki tečaj 1979 (Tone Stres)
In Memoriam		393	Dr. France Debevec (Marijan Šef)



yu issn 0006-5722



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 4
39 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

LETO 39

št. 4

LJUBLJANA 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

1979

leto 39

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

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

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

Letna naročnina 320 din, posamezna številka 80 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 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.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Anton Nadrah

Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve

Kdor išče, najde. Pa ni bilo tako. Ko sem iskal med različnimi pri nas dostopnimi teološkimi knjigami, nisem našel nobene, ki bi obravnavala vprašanje odnosa med evharistijo in misijoni.* Tudi ko sem gledal po naslovih v posameznih knjigah in po vsebini, ki se skriva za posameznimi naslovi, sem bil razočaran. Večinoma gre le za bežne omembe, a tudi te so razmerno redke. Tudi cerkveni odloki (npr. odloki 2. vatikanskega koncila in poznejši) ne kažejo drugačne podobe, čeprav pri njih najdemo dobre osnove za teološko razglabljanje o odnosu med evharistično skrivnostjo in misijoni.

Koncilski odloki so zelo poglobili pojmovanje skrivnosti Cerkve, zlasti z dogmatično konstitucijo o Cerkvi. Dobro so tudi osvetlili misijonarsko naravo in misijonarsko dejavnost Cerkve, zlasti z odlokom o misijonarski dejavnosti Cerkve. Tudi gledanje na evharistijo se je poglobilo, čeprav posebej sv. evharistiji ni posvečen noben odlok, vsaj bolj na kratko pa jo obravnavajo ali omenjajo razen treh (O, N in VS) vsi drugi odloki. V njih je skupaj nad sto mest, ki zadevajo evharistično skrivnost.

Drugi vatikanski koncil ugotavlja, da je evharistična daritev »vir in višek vsega krščanskega življenja« (C 11,1), »studeneč in višek vsega označevanja« (D 5,2).

Ali bi lahko postavili in utemeljili trditev, da je evharistija vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve? Izraz »misijonarski« jemljem v širšem smislu. Torej ne pomeni le neposredno delovanje misijonarjev med nekristjani. Za raziskavo zastavljenega vprašanja je treba najprej ugotoviti, kako je z misijonarsko naravo Cerkve, nato bo možno poiskati vlogo, ki jo ima v misijonarski naravi in delovanju Cerkve presveta evharistična skrivnost.

* Razprava je nekoliko spremenjeno predavanje na misijonarskem dnevu v oktobru v Ljubljani.

I. Vsa Cerkev je in mora biti misijonarska

Dominikanec P. Olivier, profesor teologije in ekspert na 2. vatikanskem koncilu, že v naslovu pravi: »Cerkev je misijon.«¹ Nekoliko manj radikalno, a vseeno zelo jasno, pravi 2. vatikanski koncil v odloku o misijonarski dejavnosti Cerkve: »Potujoča Cerkev je po svoji naravi misijonarska, ker izhaja iz poslanstva božjega Sina in iz poslanstva Svetega Duha po načrtu Boga Očeta« (prim. C 1) (M 2,1). Cerkev je misijonarska, ker je Kristusova. Kakor hitro ne bi bila več misijonarska, ne bi bila več Kristusova. K sami definiciji Cerkve spada, da je misijonarska.²

1. Zakaj je vsa Cerkev misijonarska?

Evangelist Matej poroča, kako je Jezus pred svojim vnebohodom naročil apostolom: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite in naredite vse narode za moje učence! Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal! Zavedajte se: jaz sem z vami vse dni do konca sveta!« (Mt 28,18—20, navedeno po Rozmanovem prevodu, Ljubljana 1979). Pri Marku imamo naročilo: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu!« (Mr 16,15). V Apostolskih delih imamo Jezusovo zagotovilo: »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1,8). Pri Mateju imamo tudi zagotovilo: »Evangelij kraljestva se bo oznanil po vsem svetu, vsem narodom v pričevanje« (Mt 24,14). O apostolu Pavlu je Bog rekel: »On mi je orodje, ki sem ga izvolil, da ponese moje ime pred pogane in kralje in Izraelove sinove« (Apd 9,15).

Jezus je dal svoje misijonsko naročilo Cerkvi, ki jo je ustanovil. Ni odvisno od naše volje, ali je Cerkev misijonarska ali ne. To je izrečna volja ustanovitelja Cerkve. Naša naloga je v tem, da to naročilo v polnosti izpolnjujemo. Ta naloga ostane, kljub temu da moramo upoštevati versko svobodo vsakega človeka in se ravnati po načelih ekumenizma.

Vendar ni Cerkev misijonarska samo zato, ker je Kristus s pozitivno zapovedjo tako odločil. Misijonarska narava Cerkve ima še globlji temelj, namreč v Kristusovem poslanstvu, ki ga je prejel od Očeta. Kristus je pravzaprav največji misijonar vseh časov, edini neodvisni, absolutni misijonar. Cerkev je samo nadaljevanje tega Kristusovega misijonarskega poslanstva.

Janez pogosto prikazuje Jezusa kot božjega poslanca (misijonarja). Po-

¹ P. Olivier, *L'Eglise est mission*, v: *Mission et liberté religieuse*, Louvain 1967, 21—37.

² Prim. P. Olivier, n. m., 21.

glejmo nekaj primerov: »To pa je volja Očeta, ki me je poslal . . .« (Jan 6,39). »Nihče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče, ki me je poslal« (6,44). »Pojdem k njemu, ki me je poslal« (7,33).

Jezus je oznanjal božje kraljestvo. Ko so ga množice hotele zadržati, da ne bi šel naprej, je značilno rekel: »Tudi drugim mestom moram oznaniti božje kraljestvo, ker sem za to poslan« (Lk 4,43). Njegovo oznanjevanje se je v prvi vrsti nanašalo na uboge. V sinagogi v Nazaretu je prebral odlomek iz preroka Izaija: »Duh Gospodov je nad menoj; zato me je mazilil. Poslal me je, da ubogim oznanim blagovest; da naznanim jetnikom oproščenje in slepim pogled, da zatirane izpustim v prostost in oznanim leto božjega usmiljenja« (Lk 4,18 sl.). Za njegovo misijonarsko poslanstvo sta značilna stavka: »Zdravnika ne potrebujejo zdravi, ampak bolni. Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mr 2,17).

Po Janezu je za Jezusa bistveno, da ga je poslal Oče, kakor je za Očeta bistveno, da ga pošilja. To pošiljanje se nekako podaljša na apostole: »Kakor je Oče poslal mene, tudi jaz pošljem vas« (Jan 20,21).

Poslanstvo Cerkve je na isti črti kakor Jezusovo poslanstvo. P. Oliver pravi, da gre pravzaprav za eno samo poslanstvo: poslanstvo, ki ga je učlovečeni Sin prejel od Očeta. To poslanstvo je s svojo smrtjo in vstajenjem izpolnil do konca in ga po vstajenju izročil Cerkvi, da bi ga tudi ta izpolnila do konca.³

Starozavezno božje ljudstvo ni bilo misijonarsko dejavno. Misijonarska narava Cerkve je nekaj izvirnega. Novozaveznemu božjemu ljudstvu ni mogoče pripadati po rojstvu, ampak le po veri in krstu. Zato je potrebna misijonarska dejavnost.

Cerkev je zakrament, temeljni zakrament, učinkovito znamenje milosti. Spreobrnjenje vseh narodov je sicer eshatološki dogodek, toda eshatološki časi so se že pričeli s Kristusom. Njegov evangelij je treba ponesti vsem narodom. Zato je razumljiva misijonarska narava Cerkve.

Glede na Kristusovo poslanstvo je poslanstvo Cerkve v nekaterih pogledih tudi izvorno. Jezusovo delovanje je bilo v glavnem omejeno na izvoljeno ljudstvo. Evangelij je bilo možno oznanjati vsem narodom šele po Jezusovi smrti in vstajenju. Potrebno je bilo, da je bil Kristus prej z zemlje povišan, da je lahko vse pritegnil k sebi (prim. Jan 12, 32). Ni bila Jezusova naloga, marveč je naloga Cerkve, da evangelizira vse narode. Potrebno je bilo, da je Jezus prej šel k Očetu, da je poslal Svetega Duha in se je tako na binkoštni dan začelo veliko misijonarsko delovanje Cerkve, ki se ni več ustavilo.

Misijonarska dejavnost Cerkve je od začetka univerzalna in stalna. »Kar pa je Gospod enkrat oznanil ali se je v njem zgodilo za zveličanje

³ P. Olivier, n. m., 23.

človeškega rodu, je treba razglasiti in razsejati ,do konca sveta' (Apd 1, 8), začeni v Jeruzalemu (prim. Lk 24, 47), tako da bi to, kar je bilo enkrat storjeno za zveličanje vseh, v teku časov povsod doseglo svoj učinek« (M 3, 3).

2. Misijonarska dejavnost v širšem in ožjem pomenu

Kristus Cerkve ni ustanovil zaradi nje. Kakor učlovečeni Bog tudi ona biva »zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja«. Cerkev vrši le eno poslanstvo. Vsa in povsod je misijonarska, toda misijonarski položaj je v posameznih krajih različen. V Cerkvi je vedno polnost zveličavnih sredstev za vse ljudi. Vedno išče in mora iskati, kako bi to polnost posredovala vsem ljudem. Ker se srečuje z različnim stanjem, mora uporabljati različno dejavnost in metode. Zato ne deluje povsod enako. Kjer še ni vere in ne poznajo Jezusa Kristusa, ne more deliti zakramentov. Pomagajo si s podobo. Duša je v vsem človeku, toda različne dele telesa oživlja različno; drugače umske zmožnosti, drugače vid in sluh. Podobno Cerkev ponekod pričuje le s svojo ljubeznijo, drugod oznanja tudi z besedo, zopet drugod deli vse zakramente. Tam, kjer doslej Cerkve še ni bilo, jo je treba najprej priklicati v življenje. Ponekod niti ni mogoče z besedo oznanjati evangelij. Cerkev more tu vršiti le predevangelizacijo, zlasti s pričevanjem krščanske ljubezni. Tu gre že za misijonsko dejavnost.

Do zdaj splošno pojmovanje misijona in misijonarja izvira iz 16. stoletja, ko so se začeli veliki misijoni v nanovo osvojenih deželah. Po tem pojmovanju je misijonar tisti, ki gre v kraje nekristjanov in jim tam oznanja Kristusa. Misijon pa je krajevno omejeno področje. Vendar je to le ena od oblik misijonarske dejavnosti Cerkve, ki je najbolj tipična in pomembna.⁴ To je ožji pomen misijonarske dejavnosti Cerkve, za katero uporabljamo tudi naziv *misijonska* dejavnost.

Že tradicionalna je opredelitev namena misijona v ožjem pomenu besede kot zasaditev Cerkve. Čeprav je po nauku 2. vatikanskega koncila vse delovanje Cerkve bistveno misijonarsko, vendar koncil govori tudi o misijonarski dejavnosti v ožjem pomenu, to je o misijonski dejavnosti: »Posebno delovanje, s katerim od Cerkve poslani glasniki evangelija gredo po vsem svetu in opravljajo nalogo, da oznanjajo evangelij in zasajajo Cerkev med narodi in skupnostmi, ki še ne verujejo v Kristusa, po navadi imenujemo ,misijone'; to delovanje se uresničuje z misijonsko dejavnostjo; izvršuje jo po navadi na določenih ozemljih, ki jih je priznal sveti sedež. Posebni namen te misijonske dejavnosti je oznanjevanje in zasajanje Cerkve

⁴ Prim. Y. Congar, *La mission dans la theologie de l'Eglise*, v: *Repenser la mission*, Louvain 1965, 62—64; P. Olivier, n. m., 35.

med narodi ali skupnostmi, med katerimi še ni ukoreninjena. Tako naj bi iz semena božje besede povsod po svetu zrasle domače delne Cerkve, zadostno utemeljene, obdarjene z lastnimi močmi in zrelostjo« (M 6,3).

Koncil takšno dejavnost v misijonskih krajih razlikuje od pastoralne dejavnosti v krščanskih krajih ter od ekumenskega prizadevanja, ko pravi: »Tako se misijonska dejavnost med pogani razlikuje od dušnopastirske dejavnosti med verniki, kakor tudi od poskusov, ki se jih je treba lotiti, da spet dosežemo edinost med kristjani. Toda tudi to dvoje je z misijonsko dejavnostjo Cerkve kar najtesneje povezano« (M 6,6).

Congar ima proti delitvi, ki bi pastoralno in misijonsko dejavnost preveč ločevala, resne pomisleke. Delitev ima za nekaj zunanjega, odvisnega od pogojev, v katerih se uresničuje ena dejavnost Cerkve. Med obema področjema so prehodi. Misiologija mora biti popolnoma vključena v ekleziologijo. Zato mora biti ekleziologija dinamična in misijonarska. Obe področji navadno preveč ločijo. Na Cerkev so včasih gledali preveč kot na statično strukturo, na misijone pa preveč kot na specialno dejavnost.⁵

II. Mesto evharistije v misijonarski dejavnosti Cerkve

Na splošno kristjani mislijo, da za misijone evharistija nima posebnega pomena. V začetku misijonskega delovanja še ni možno obhajati evharistijo za kandidate za krščansko vero. Misijonarji morajo najprej oznanjati evangelij in ljudem pomagati do vere in spreobrnjenja. Šele pozneje je možno obhajati evharistično skrivnost.

1. Vir in vrhunec vsega oznanjevanja

Res je, da 2. vatikanski koncil uči: »Sveto bogoslužje ne izčrpava celotnega delovanja Cerkve, kajti preden se morejo ljudje udeleževati bogoslužja, jih je treba poklicati k veri in spreobrnjenju: ‚Kako naj ga vendar kličejo, v kogar niso verovali? Kako pa naj verujejo v tistega, o komer niso slišali? In kako naj slišijo brez oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso poslani?‘ (Rimlj 10,14 sl.).

Zato Cerkev nevarnim razglašala oznanilo odrešenja, da bi vsi ljudje spoznali edinega pravega Boga in katerega je poslal, Jezusa Kristusa, ter da bi se spreobrnilo s svojih potov in se spokorilo« (B 9).

Vendar koncil o sv. bogoslužju (velja še posebej za sv. evharistijo) takoj dostavlja: »Vendar je bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč. Apostolsko prizadevanje je

⁵ Prim. Y. Congar, n. m., 65 sl.

namreč usmerjeno v to, da bi se vsi, ki po veri in krstu postanejo božji otroci, zbirali skupaj, da bi v Cerkvi hvalili Boga, se udeleževali daritve in uživali Gospodovo večerjo« (B 10,1).

Po nauku koncila je evharistična daritev »vir in višek vsega krščanskega življenja« (C 11,1), »studenec in višek vsega oznanjevanja« (D 5,2). Zato nobeno krščansko občestvo »ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije« (D 6,5).

Res je liturgija in posebej evharistična daritev dejavnost tistih, ki že verujejo. Vendar ima vsaka mašna daritev velik pomen za misijone, saj je studenec in višek oznanjevanja tudi v misijonih, vir in višek tudi tistega krščanskega življenja, ki se začenja v misijskih krajih.

Že na 1. mednarodnem študijskem tednu o liturgiji in misijonih v Udenu blizu Nijmegen na Nizozemskem leta 1959 se je pokazal velik pomen liturgije za evangelizacijo v misijonih. Naloga misijonske dejavnosti je v prvi vrsti napraviti iz ljudi svetišča Svetega Duha. S pomočjo liturgije in zakramentov naj bi postali deležni božjega življenja. Dalje je bilo rečeno, da je dobro pripravljena božja služba najprimernejše sredstvo za temeljito katehezo. Zaradi tega so postavili zahtevo po prenovi liturgije, da bi mogli ljudje pri njej dejavno sodelovati.

Te zahteve je uresničil 2. vatikanski koncil in pokoncilski prenova liturgije. Zelo je naglašena prav božja beseda. V svoji besedi je navzoč Kristus, »tako da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sveto pismo« (B 7,1). Koncil je hotel, »da bo iz bogoslužja jasneje vidna tesna povezanost obredov in besed«, zato naroča, »naj se v svetih obredih poskrbi za obsežnejše, pestrejše in primernejše branje svetega pisma«, naj bo »primerno mesto za pridigo, ki je del liturgičnega opravila«, »pospešuje naj se sveto opravilo božje besede« (B 35). Verniki naj bi »se dali oblikovati božji besedi in se krepili ob mizi Gospodovega Telesa« (B 48). »Da bo vernikom bolj bogato pripravljena miza božje besede, naj se bolj na široko odpro zakladi svetega pisma, tako da bodo v določenem številu let ljudem prebrani odličnejši deli svetega pisma« (B 51). »Močno se kot sestavni del bogoslužja priporoča homilija« (B 52). »Oba dela, ki nekako sestavljata mašo, namreč besedno bogoslužje in evharistično bogoslužje, sta tako tesno povezana, da sestavljata eno samo bogoslužno dejanje« (B 56).

Dogmatična konstitucija o božjem razodetju značilno pravi: Sv. pismo je Cerkev vedno spoštovala kakor tudi samo Gospodovo telo, saj neprenehoma, posebno v svetem bogoslužju, jemlje z mize in deli vernikom za življenje tako kruh božje besede kakor Kristusovega Telesa« (BR 21). Značilno je, da koncil tu govori le o eni mizi, s katere Cerkev pri mašni daritvi jemlje kruh božje besede in evharističnega Telesa. S tem naglašata tesno povezanost obeh delov v eno samo bogoslužno dejanje.

Kristusovo skrivnost posredujemo vernikom z oznanjevanjem božje besede in z zakramentalnim obhajanjem v ožjem pomenu besede. Včasih so govorili o katoliški Cerkvi kot o »Cerkvi zakramenta«, o protestantski pa kot o »Cerkvi besede«. Danes zelo naglašamo in združujemo oboje. Tudi protestanti vedno bolj poudarjajo pomen zakramenta. Mi pa priznavamo, da smo v polemiki z njimi in v strahu pred njihovimi nazori božjo besedo manj upoštevali, kakor bi bilo prav.⁶

Božja beseda ima tudi pri evharističnem bogoslužju odločilno mesto. V središču evharistične molitve so Kristusove posvetilne besede, ki dajejo celotni evharistični molitvi posvetilno vrednost. Pri posvetilnih besedah govori Kristus najbolj učinkovito. Gre za najbolj slovesno in učinkovito oznanjevanje Gospodove smrti in vstajenja. To izraža vzklik ljudstva po spremenjenju: »Tvojo smrt oznanjamo, Gospod, in tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi.«

Obhajanje evharistije je resnična evangelizacija, oznanjevanje in hkrati uresničevanje tega, kar oznanja, namreč Kristusovo skrivnost. Evharistično slavlje je najbolj učinkovito možno oznanjevanje. Tisti, ki dejavno sodelujejo, se preoblikujejo po umrlem in vstalem Kristusu. Tako pri sv. evharistiji božja beseda doseže najvišjo stopnjo učinkovitosti, ker je resnično, stvarno in učinkovito oznanjevanje Kristusove smrti in vstajenja.⁷

Adrien Nocent pravi, da se moremo čuditi, ker se misijonske študije skoraj ne ozirajo na oznanjevanje pri evharistiji. Zgublajo se v misijonskih metodah. Pozabljamo na preroško dinamičnost evharistije, ki oznanja in uresničuje Kristusovo navzočnost.⁸ Evharistično bogoslužje v svoji celoti oznanja, saj imajo vsa znamenja (obredi) in vse besede pri njej oznanjevalno vrednost, ki se s ponavzjočenjem Kristusove velikonočne skrivnosti zelo stopnjuje.

Evharistija je studenec in višek oznanjevanja tudi v misijonih in za misijone v ožjem pomenu besede. To velja, čeprav se ljudje še ne udeležujejo evharistije ali v zelo omejenem obsegu.

Evharistija je studenec misijonskega oznanjevanja. Vsekakor misijonar, če je duhovnik, že od vsega začetka obhaja evharistično skrivnost. Misijonarjeva beseda dobiva svojo moč in učinkovitost prav pri evharističnem Kristusu. Oznanja Kristusa, s katerim se vsak dan srečuje pri oltarju. Isti Kristus, ki se sredi misijona daruje za tiste, ki jih kliče za svoje učence, jih po misijonarjevih ustih izven bogoslužja vabi k hoji za seboj. Evharistični

⁶ Prim. B. Neunheuser, *Evangelizzazione e celebrazione liturgica*, v: *L'annuncio del Vangelo oggi*, Roma 1977, 237—242.

⁷ Prim. A. Mazzoleni, *La Chiesa e l'eucaristia*, v: *L'eucaristia nella riflessione teologica oggi*, Udine 1971, 139.

⁸ A. Nocent, *L'annuncio del Vangelo nella liturgia*, v: *L'annuncio del Vangelo oggi*, 234.

Kristus za misijonsko delovanje zavzetega duhovnika in vsakega misijonarja po mašni daritvi spreminja v samega sebe. Tako ima misijonarjeva beseda vedno večjo učinkovitost. Iz evharistije tudi vsi kristjani v zaledju dobivajo misijonarski polet. Koncil uči, da mora obhajanje sv. evharistije voditi med drugim »tudi do misijonarske dejavnosti« (D 6,5).

Obhajanje evharistične skrivnosti pomeni višek oznanjevanja tudi v misijonih. Namen misijonske dejavnosti je v tem, da bi ljudi pripeljali do zavestnega, dejavnega in polnega sodelovanja z mašno daritvijo in bi takó iz evharistije zaživelj sredi svojega vsakdanjega življenja.

2. *Vir in vrhunec Cerkve*

Da bomo to razumeli, je potrebno pravilno pojmovanje evharistije, prav tako pa tudi Cerkve. Med evharistijo, ki je Kristusovo telo, in Cerkvijo, ki je tudi Kristusovo telo, je tesna povezanost. Že sv. Pavel je zapisal: »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10,17).

V prvem krščanstvu so na sv. evharistijo gledali predvsem kot na spomin Kristusove smrti in vstajenja, daritev in obed. V 2. tisočletju, zlasti po tridentinskem koncilu, je stopila v ospredje Kristusova resnična navzočnost. Oslabila se je zavest povezanosti med navzočnostjo in daritvijo. Na evharistijo so gledali pod tremi ločenimi vidiki: mašna daritev, navzočnost, obhajilo. Bilo je malo obhajil, sv. maša pa je bila zanje predvsem spomin Kristusove daritve na križu. Od sv. Pija X. dalje se je uveljavilo zgodnje in pogostno obhajilo. So pa na obhajilo gledali preveč ločeno od daritve, samo v sebi. Obhajilo jim je bilo osebno srečanje s Kristusom; občestveni, cerkvenostni vidik pa je bil precej pozabljen.

Liturgična prenova je privedla do bolj celostnega gledanja evharistične skrivnosti. Pri evharistiji gre za občestveno obhajanje Kristusove daritve in daritve Cerkve, za velikonočno daritev in trajno veliko noč, vir in višek duhovnega življenja in vse pastoralne dejavnosti Cerkve.

Pij XII. je z okrožnicama *Mystici Corporis* in *Mediator Dei* pokazal vrednost bogoslužja, zlasti sv. evharistije, za Cerkev. Z odloki 2. vatikanskega koncila in z navodilom o češčenju evharistične skrivnosti je evharistija dobila še bolj osrednje in organsko mesto v bogoslužju in krščanskem življenju. Evharistična daritev je »vir in vrhunec vsega cerkvenega bogočastja in celotnega krščanskega življenja« (ES 3 e).

Danes smo priča ne le bolj celostnemu pojmovanju evharistije, ampak tudi novemu pojmovanju Cerkve. Od tridentinskega koncila dalje je prevladalo gledanje na Cerkev kot na vidno družbo, ki je dobro organizirana, z nadnaravnim namenom in močno avtoriteto. Proti temu nekoliko enostran-

skemu pojmovanju so pod vplivom Janezovega evangelija začeli gledati na Cerkev kot na občestvo življenja in pod vplivom sv. Pavla kot na Kristusovo telo. Gre za življenjsko občestvo, ki ga uresničuje Sveti Duh v dveh smereh: navpično z Očetom v Jezusu, vodoravno z brati v Jezusu. Oba vidika se najgloblje in najpopolneje uresničujeta pri obhajanju evharistične skrivnosti.

Poleg tega se danes gleda na Cerkev kot na zakrament, »v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1), »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2). Cerkev je zakrament Jezusa Kristusa, kakor je Kristus zakrament Boga. Poznani teolog Michael Schmaus pravi, da je nauk o Cerkvi kot zakramentu pač najbolj pomembna izjava 2. vatikanskega koncila.⁹

Danes pa teologi govorijo tudi o Cerkvi kot evharistiji.¹⁰ Cerkev je po tem pojmovanju odrešensko dogajanje, ki se uresničuje v krajevni evharistiji. Tu ne gre v prvi vrsti za vesoljno Cerkev, kakor je to pri nekaterih drugih pojmovanjih Cerkve, temveč za Cerkev, ki se uresničuje v kakšnem kraju oziroma delu božjega ljudstva. V delni Cerkvi se uresničuje vsa Kristusova Cerkev.

Po pojmovanju sv. pisma je Cerkev mala krajevna skupnost, ki je zedinjena v Gospodovem imenu.¹¹ Je pa tudi večja skupnost, npr. skupnost kristjanov kakega mesta.¹² Lahko gre tudi za skupnost vernikov kake pokrajine.¹³

Vse te skupnosti in vsaka posebej so Cerkev, v vsaki je zbrana božja Cerkev (Ekklesia). Krajevna Cerkev ne sodi samo k Cerkvi, temveč je sama Cerkev. Odloki 2. vatikanskega koncila govorijo tudi za takšno pojmovanje Cerkve (npr. C 26,1). V najbolj pomembnih odlokih koncilski očetje ne gledajo na Cerkev kot na velikansko organizacijo, ki bi bila anonimna in univerzalna, pač pa jim pomeni skupnost popolnih krajevnih Cerkva, ki vsaka zase predstavlja eno božjo Cerkev, ki je razširjena po vsem svetu.¹⁴

Cerkev se oblikuje, raste in se razvija pri obhajanju evharistije. Evharistija oblikuje Cerkev kot skupnost ljudi, ki je povezana s Kristusom in kaže svetu Cerkev kot zakrament odrešenja. Treba je poudariti, da evharistija oblikuje Cerkev, ne pa obratno. Evharistija je Jezus Kristus in on oblikuje

⁹ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, 262.

Danes pa teologi govorijo tudi o Cerkvi kot evharistiji.¹⁰ Cerkev je po

¹⁰ Prim. A. Mazzoleni, n. m., 115—148.

¹¹ Prim. Rimlj 16,5: »cerkev, ki je v njuni hiši«; Flm 1,2: »cerkvi, ki je v tvoji hiši«; Kol 4,15: »cerkev, ki je v njegovi hiši«.

¹² Prim. 1 Tes 1,1 in 2 Tes 1,1: »tesaloniški cerkvi«; Kol 4,16: »v laodicejski cerkvi«.

¹³ Prim. Apd 9,31: »Cerkev je tedaj po vsej Judeji in Galileji in Samariji imela mir.« 1 Kor 11,16: »Če se pa kdo misli pripraviti: mi nimamo take navade, pa tudi božje cerkve ne.« 2 Kor 8,18: »Poslali smo z njim tudi brata, čigar hvala je v evangeliju po vseh cerkvah.«

¹⁴ Prim. E. Lanne, *Chiesa locale e Chiesa universale nella prospettiva ecumenica*, v: *La Chiesa locale*, Bologna 1971, 230; nav. A. Mazzoleni, n. m., 120.

Cerkev. Tudi Cerkev v misijonih. Evharistična skrivnost je vir vseh milosti. Tudi tistih, ki delujejo v misijonih. Iz sv. evharistije namreč »kakor iz studena priteka v nas milost« (B 10,2).

Jezus je rekel: »Jaz bom, ko bom z zemlje povišan, vse pritegnil k sebi« (Jan 12,32). V evharistični daritvi to Kristusovo pritegovanje traja naprej. Tudi v misijonskih krajih. Tako bo do konca sveta. Kristus pod podobo kruha in vina priteguje tudi nekristjane.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Vsakokrat, ko se na oltarju obhaja kalvarijska daritev, se izvršuje delo našega odrešenja« (C 3,1). Tudi tistega odrešenja, ki je potrebno za misijone.

Na evharistijo moramo gledati kot na misijonarski kvas. Vse izhaja iz evharistije in gre proti evharistiji v neprestanem prelivanju. Iz evharistije izhaja misijonarski dinamizem, ki vodi do ljudi, naj bodo že kristjani ali še ne. V tistih, ki so že kristjani, prebujajo in poživljajo misijonarsko zavzetost; v tistih, ki še niso, pa jih nagiblje, da bi to postali.

Prav bi bilo, da bi naše evharistične skupnosti postale žarišča misijonarske zavzetosti. Pri tem naj bi vsi verniki sodelovali vsak s svojo karizmo. Potrebna je evharistična formacija, ki bi pomagala vernikom, da bi odkrili moč evharistije za oblikovanje skupnosti doma, posredno pa tudi v misijonih.¹⁵

3. Vir in vrhunec kristjanovega misijonarskega življenja

Krščansko življenje je bistveno sodelovanje pri odreševanju človeštva, torej bistveno misijonarsko. Kristjan je posrednik milosti za svet. Globoko krščansko življenje ima po svoji naravi misijonarsko vrednost, čeprav kristjan ne deluje posebej v misijonih. Čim bolj je hoja za Kristusom, tem bolj je misijonarsko.

Od svetosti posameznikov in skupnosti izvira vse, kar potrebujejo misijoni: molitve, poklici in celo materialna pomoč. Brez svetosti vse drugo malo pomaga. »Za svetnike je dovolj, da živijo«, pravi E. Ancilli. Kar človek, poln Boga, reče, je prežeto z božjim, zato bolj misijonarsko. Gre za dejstvo: najprej biti, potem delovati, najprej ljubiti, potem storiti. Prava misijonarska dejavnost je svetost življenja. To pa je možno le tistemu, ki živi iz evharistije.

Vsak krščenec je pred Bogom odgovoren za sedanost in prihodnost sveta. Misijonarska dejavnost v širšem pomenu besede je zadeva vsakega kristjana. Sodelovanje z evharistijo ga k temu obvezuje. Kdor se udeležuje evharistične skrivnosti, je dolžnik. Tudi dolžnik do misijonov.

Vir vsake misijonarske dejavnosti je Kristus, zato je rodovitnost naše dejavnosti odvisna od zedinjenja z njim. Tudi tu veljajo Kristusove besede:

¹⁵ Prim. A. Mazzoleni, n. m., 115—148.

»Jaz sem trta, vi mladike. Kdor ostane v meni in jaz v njem, ta rodi obilo sadu; zakaj brez mene ne morete ničesar storiti« (Jan 15,5). Zedinjenje s Kristusom pa se najbolj uresničuje z dejavnim sodelovanjem z evharistično daritvijo in s prejemom sv. obhajila. Prvo in temeljno sodelovanje z misijoni je globoko krščansko življenje, življenje iz evharistije.¹⁶

Sklep

Presveta evharistična skrivnost je vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve. Seveda skrivnostnega milostnega vplivanja evharistije ne moremo meriti z našimi zemeljskimi merili. V luči vere pa večkrat opazimo njene sadove. Charles de Foucault je brez vidnih misijonskih uspehov v kapelici v puščavi med Tuaregi ure in ure preklečal pred sv. Rešnjim telesom. Uspehi so prišli šele po njegovi smrti. Vsaj taki, ki jih vidimo. Po njegovem zgledu je zaživela ustanova malih sester in malih bratov Jezusovega Srca. Posnemajo skrito življenje Jezusa v Nazaretu, častijo sv. Rešnje telo in imajo tudi vidne misijonske uspehe. Skrivnostno žarčenje evharistične daritve prodira skozi desetletja in stoletja.

Vsa Cerkev in vsak kristjan že misijonarsko deluje, ko dejavno obhaja evharistično daritev, in to skrivnost sredi življenja uresničuje. Evharistija hoče privedi Cerkev in vsakega kristjana do polne starosti, da bi se vsi ljudje srečali s Kristusom.

Misijonarska dejavnost ni nekaj, kar bi bilo od zunaj Cerkvi dodano. To je nujno prizadevanje vsega cerkvenega organizma, ki je živ in ob evharistični hrani raste. Evharistija kot hrana ima v sebi kali za rast celotnega organizma Cerkve. Kdor to hrano uživa, mora razširiti svoje srce in roke, da objame ves svet.

Obhajanje evharistične daritve je hoja k Očetu. Evharistija skrivnostno v to hojo priteguje vse ljudi, tudi nekrstjane.

Vsak kristjan, bolnik, starček, delavec, duhovnik, redovnica in redovnik, čeprav nimajo nobenega neposrednega stika z misijoni, delajo za misijone, če se dejavno vključujejo v evharistijo in iz nje živijo. Koncil uči: Vsi kristjani naj »vedo, da so v korist širjenja vere predvsem dolžni zares krščansko živeti« (M 36). Vsaka mašna daritev, vsako obhajilo ima tudi misijonarsko naravo. Če upoštevamo, da se Cerkev oblikuje okrog evharističnega oltarja, posredno tudi Cerkev v misijonih, nam to postane še bolj razumljivo.

Misijonarji, ki so takoj po prihodu v misijone poskrbeli za bogoslužne prostore in obhajanje sv. evharistije (npr. naš Friderik Baraga), so se pomena

¹⁶ Prim. E. Ancilli, *Il servizio ecclesiale e missionario della vita religiosa*, v: *L'annuncio del Vangelo oggi*, 429—462.

evharistije za misijone dobro zavedali. Zaveda se ga tudi tisti duhovnik in tisto oltarno občestvo, ki misijonarsko nalogo in dejavnost Cerkev zavestno vključuje v svojo evharistično daritev in tudi v molitvene ure pred Najsvetejšim, tem največjim Misijonarjem, ne le nekoč, ampak tudi danes.

Povzetek: Anton Nadrah, Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkev

Razprava prikazuje pomen evharistije za misijonarsko dejavnost Cerkev v širšem in ožjem pomenu. V prvem delu govori o tem, da je vsa Cerkev bistveno misijonarska. V drugem delu pa pokaže, kako je evharistična skrivnost vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkev v širšem in ožjem pomenu. Poglobljena teologija o Cerkvi in o evharistiji ter medsebojnem odnosu nudi dobro podlago za razglabljanje o pomenu evharistije za misijonarsko dejavnost Cerkev.

Zusammenfassung: Anton Nadrah, Eucharistie als Quelle und Höhepunkt der missionarischen Tätigkeit der Kirche

In der Abhandlung wird die Bedeutung der Eucharistie für die missionarische Tätigkeit der Kirche im breiteren und engeren Sinne gezeigt. Im ersten Teil spricht sie davon, dass die ganze Kirche wesentlich missionarisch ist. Im zweiten Teil erklärt sie, wie das eucharistische Geheimnis Quelle und Höhepunkt der missionarischen Tätigkeit der Kirche im breiteren und engeren Sinne ist. Vertiefte Theologie von der Kirche und Eucharistie und ihrer wechselseitigen Beziehung bietet eine gute Grundlage zum Ergründen der Bedeutung, welche die Eucharistie für die missionarische Tätigkeit der Kirche hat.

Résumé: Anton Nadrah, L'Eucharistie, source et sommet de l'activité missionnaire de l'Eglise

L'article montre l'importance du mystère eucharistique pour l'activité missionnaire de l'Eglise. Dans sa première partie il étaye l'affirmation de Vatican II selon lequel l'Eglise est essentiellement missionnaire. Dans la deuxième partie il montre le rôle fondamental de l'Eucharistie dans cette activité de l'Eglise.

Katoliški misijoni včeraj in danes*

Misijonska dejavnost Cerkve doživlja v zadnjih desetletjih tako rekoč nove binokošti. Tempo, ki ga je komaj moč še zasledovati, ponazarja že nekaj skopih podatkov: Leta 1926 je bilo v Afriki, Aziji in Oceaniji skupno milijon katoličanov, leta 1976 že 102 milijona. To pomeni, da je v pedesetih letih v tako imenovanih klasičnih misijonskih deželah število katoličanov poraslo za 750 %, v Južni Ameriki pa v istem času za 180 % (od 100 na 280 milijonov katoličanov). Številčno so danes katoličani v Aziji, Afriki in južni Ameriki že močnejši kot v Evropi in Severni Ameriki.¹ Če bi šel razvoj Cerkve s tem tempom dalje, bo leta 2000 od skupnega števila katoličanov v Evropi in Severni Ameriki le še 30 % [katoličanov,] ostalih 70 % pa bodo Afričani, Azijci in južni Američani.

To pomeni, da doživlja naša generacija dokončen premik katoliške Cerkve na južni del zemeljske poloble. Medtem ko Cerkev na severu stagnira, številčno pa celo upada, raste Cerkev na jugu dvakrat hitreje, kot je prirastek prebivalstva. V tem premiku Cerkve na južno zemeljsko poloblo vidi kapucinski teolog Walbert Bühlmann oblikovanje tako imenovane tretje Cerkve. Tretje ne le zato, ker ta nastaja v tretjem svetu, ampak zato, ker so zanjo dani cerkveno — in svetnozgodovinske možnosti. To svojo, naravnost vizionarsko analizo dejanskega stanja Cerkve W. Bühlmann podrobneje opredeljuje:

Prva Cerkev je zanj tista, ki se je v prvih stoletjih po Kristusu razvila v vzhodnem sredozemskem prostoru, torej sirsko-grško-bizanska Cerkev, ki se je nadaljevala v slovanski Cerkvi. Ta Cerkev, ki jo danes imenujemo vzhodna Cerkev, je oblikovala prvo krščansko tisočletje. Vsi koncili tega tisočletja so bili na vzhodu. Največji teologi tega tisočletja so bili teologi vzhodne Cerkve. To Cerkev je ohromil in zdecimiral islam.

* Pričujoči sestavek je nekoliko razširjeno predavanje na študijskem misijonskem dnevu na teološki fakulteti v Ljubljani, 10. oktobra 1979.

¹ Severno Ameriko navajamo skupno z Evropo zato, ker je tamkajšnja Cerkev v bistvu evropsko oblikovana.

Druga Cerkev se je razvila v latinsko germanskem, torej zahodnem prostoru. Ta Cerkev oblikuje drugo tisočletje. Vsi koncili tega tisočletja so bili na zahodu. Največji teologi tega tisočletja so na zahodu, politične velesile drugega tisočletja se imajo za naslednike krščanskega vzhoda. To zahodno krščanstvo je oslabiljeno s sekularizacijo in demoralizacijo na skorajda vseh področjih življenja.

Tretja Cerkev pa je Cerkev v nekdanjih misijonskih deželah Afrike, Azije in Latinske Amerike. Ta Cerkev je sicer zrastle iz zahodne Cerkve, vendar dobiva danes vedno bolj svojo lastno dobo. To bo Cerkev »juga«, ki bo oblikovala tretje tisočletje, to je Cerkev sodobnega sveta, to je Cerkev jutrišnjega dne, ki je pred vrati.²

Nemogoče je na kratko v celoti orisati to notranjo zakonitost in vitalnost Kristusove Cerkve, opozoriti na vse dejavnike, ki so v zgodovini oblikovali vse tri Cerkve (če smem uporabiti to prisposodbo), predstaviti problematiko, s katero se je v toku zgodovine soočila Cerkev pri izpolnjevanju Kristusovega naročila: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15). Vendar naj vsaj bežno nakažem nekaj pozitivnih in negativnih elementov, ki so oblikovali Kristusovo Cerkev v teh treh obdobjih in ji dali tisto podobo, ki jo ima danes.

Jezusova beseda: »Pojdite po vsem svetu . . .« je bila v Cerkvi vedno živa. Vendar jo je vsako obdobje v zgodovini Cerkve razumelo in razvilo po svoje in ji tako tudi dalo poseben pečat. Ni pa bila v Cerkvi vedno živa Jezusova misijonska metoda, ki je prišel na svet, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice. Jezus je svoj evangelij odrešenja oznanjal z dobroto in ljubeznijo. Dosledno je odklanjal vsako nasilje, tudi takrat, ko se je njegovim najožjim sodelavcem zdel tak nastop upravičen (npr. Lk 9,51—56; 26,47—53). Vsako nasilje, politično ali fizično, je vedno znak notranje negotovosti in slabosti. Le kdo se je bolje zavedal, da je v posesti resnice, da je v posesti celotne resnice, kot Jezus. In vendar je ni oznanjal s silo. Res da je znal nastopiti tudi ostro, ko je branil pravice svojega nebeškega Očeta, npr. ko je izgnal prodajalce iz templja. Pa še tu je rečeno v sv. pismu, da je prodajalcem le mize prevrnil in zahteval, da se čimprej umaknejo iz hiše njegovega Očeta (prim. Mt 21,13).

Na žalost Cerkev ni vedno hodila po stopinjah svojega božjega Učenika in je od časa do časa segala po sili pod krinko, da bi ljudem čimprej posredovala večno in nedoumljivo božjo resnico. Vendar so bili ti poiskusi vedno znak njene notranje razdvojenosti, negotovosti, predvsem pa njene premajhne povezanosti z Bogom. Takrat, ko je Cerkev menila, da ima vso resnico in jo mora v skladu z Jezusovim naročilom posredovati vsem ljudem, je v svoji

² Wiedenmann, Weltmission heute, v: Stimmen der Zeit, 104 (1979) 435—444.

preveliki vnemi kdaj pa kdaj pozabila, da je ta večna in nedoumljiva Resnica tudi Ljubezen.

Prvo oznanilo po binkoštnem prazniku, rojstnem dnevu Kristusove Cerkve, je bilo namenjeno Judom. Navzven so se apostoli le počasi in boječe odpirali. Z ustanovitvijo diakonije, spreobrnitvijo etiopskega dvorjana, stotnika Kornelija, predvsem pa z odločitvijo apostolskega zbora v Antiohiji, je Cerkev prestopila reko Rubikon zaprtosti v ozek krog uradnega judovstva in se odprla svetu. V oznanjevanju poganov se je odlikoval predvsem apostol Pavel, medtem ko za apostolsko dejavnost drugih apostolov nimamo dovolj zanesljivih podatkov.³

V *drugem stoletju* je misijonska dejavnost Kristusove Cerkve živa. Cerkve intenzivno gradi na apostolskem misijonskem področju, predvsem v Mali Aziji. Nosilci misijonske miselnosti in misijonskega oznanjevanja so v prvi vrsti posamezne krščanske skupnosti. V tej dobi še ni sledu o centralnem vodstvu in organizaciji misijonske dejavnosti. Pač pa poleg misijonske pridige uporabljajo novo obliko oznanjevanja, in sicer pisano besedo apologetov, ki ima izrazito propagandistično misijonski namen.⁴

Vzporedno z bogatim razvojem notranjega cerkvenega življenja, ki je značilno za *tretje stoletje* (do veljave prihaja predvsem v bogati krščanski literaturi, liturgiji, organizacijski izgradnji ter dejavni pobožnosti), je viden številčen porast vernikov, ki je navzven dal krščanstvu podobo velike Cerkve. Notranja okrepitev Cerkve v tem stoletju je omogočila možnost, da se je do začetka Dioklecianovega preganjanja⁵ posrečil odločilni misijonski prodor v helenistični kulturni svet. Na ta pomembni premik v Cerkvi je poleg že omenjenih možnosti vplivala še vrsta ugodnih političnih okoliščin v cesarstvu. Tu je treba najprej omeniti obe razdobji miru v tretjem stoletju, ki sta dajali Cerkvi do takrat neslutene možnosti propagandistične in misijonske dejavnosti.⁶ Razumljivo, da so bile te možnosti v posameznih delih cesarstva različno izrabljene.

Razširitvi krščanstva pa je bistveno pripomogel tudi razvoj poganstva v antiki. Kriza »starega sveta« v 3. stol. ni bila le v grozečem razpadu politične moči rimskega cesarstva, ampak je bila obenem tudi kriza dotodanjih verskih in kulturnih moči. Prodor vzhodnih kultov je v duhovno ozračje rimskega cesarstva vnesel verski sinkretizem. In v ta, duhovno prazneči se prostor je

³ Schmidlin Joseph, *Missionsgeschichte*, Münster 1924, 2—3 (*Missionswissenschaftliche Leitfäden*, Heft 3).

⁴ Baus Karl, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, Freiburg³ 1965, 243—244 (*Handbuch der Kirchengeschichte*, Band 1).

⁵ Monachino Vincentius, *De persecutionibus in imperio Romano saec. I—IV et de polemica pagano-christiana saec. II—III, Romae*² 1962, 209—242.

⁶ V tretjem stoletju so preganjali kristjane: Septimius Severus 193—211, Maximinus Thracus 235—238, Decius 249—251, Valerianus 253—260; v začetku četrtega stoletja po Diocletian v letih 303—304. Prim.: Monachino Vincentius, n. d., 154—237.

prodrlo krščanstvo, ki si je lastilo pravico do absolutne resnice. Origen († 253/54) in Klemen Aleksandrijski († pred 215) sta izrabila pogansko dediščino in, kolikor ni nasprotovala krščanskim resnicam, na njej gradila svojo znanstveno apologetično utemeljitev krščanstva.

V začetku *četrtga stoletja* se k novi veri priznava manjšina tolike moči in kvalitete, da zadnji vihar pod cesarjem Dioklecianom ni več mogel zlomiti njene odporne moči⁷.

Če je kdo na začetku 4. stol. s kritičnim očesom presojal položaj v cesarstvu, je brez dvoma mogel priti do ugotovitve, da ni mogla država s preganjanjem več ustaviti prodora krščanske vere. Iz tega spoznanja je izvajal konsekvence mladi cesar Konstantin, ko je z milanskim ediktom leta 315 krščanstvu dal svobodo.⁸

Glede na učinkovito krščansko misijonsko dejavnost v 3. stol. razlikujemo dve obdobji. Razmeroma dolga doba miru v prvi polovici stoletja je bila na zunaj v prid številčni rasti Cerkve, toda iz posledic Decijevega preganjanja, ki je sledilo temu miru,⁹ je razvidno, da se kristjani niso dovolj potrudili za versko poglobitev. Izredno veliko odpadlih kristjanov v Egiptu, Aziji, severni Afriki in Rimu priča, da so nove kristjane sprejemali preveč na lahko roko. To je bilo brez dvoma kristjanom v pouk v drugi dobi miru, ki se je končala z Dioklecijanovim preganjanjem.¹⁰ V tem času kristjani posvečajo veliko skrb poglobljeni verski vzgoji po spreobrnjenju.

Če pomislimo, da je v predkonstantinski Cerkvi misijonska dejavnost usmerjena k ljudem s sorazmerno visoko kulturo in bogatimi oblikami verskih obredov, je treba uspeh te mlade Kristusove Cerkve oceniti kot izreden. Primerjava z relativno majhnimi uspehi krščanskih misijonov pri kulturno visoko stoječih narodih v novejši dobi, npr. na Japonskem in med višjimi kastami v Indiji, je brez dvoma v prid prakrščanski Cerkvi.

Misijonsko naročilo Ustanovitelja so prvi kristjani torej z navdušenjem sprejemali in ga kljub vsem težavam z vedno novo energijo skušali uresni-

⁷ V začetku 4. stol. šteje rimsko cesarstvo približno 50 milijonov prebivalcev, od tega je bilo vsaj 7 milijonov, to je 15 % kristjanov. Seveda pa so kristjani z ozirom na province zelo različno razdeljeni. Tako je npr. v posameznih predelih Male Azije, Edese in Armenije do polovice prebivalcev kristjanov. Zelo močne krščanske skupnosti so tudi v Egiptu, Siriji, prokonzularni Afriki in Rimu. V ostalih predelih, kot so Fenicija, Grčija, Balkan, južna Galija, južna Španija in severna Italija, pa so krščanske skupnosti tudi že pognale globoke korenine. Prim.: Baus Karl, n. d., 412—531.

⁸ Kratak oris in vsa pomembnejša literatura pri Baus Karl, n. d., 433—486; prim. tudi Monachino Vincentius, *De persecutionibus...* 239—255; Isti, *De vita ecclesiae saeculo IV, Romae*² 1966.

⁹ Od 211 (konec preganjanja Septimija Severa). Kratko preganjanje Maximiana Thracusa (235—238) je usmerjeno proti vodstvu Cerkve, ne toliko, da bi jo uničilo, ampak povzročilo strah in zmedo v njej.

¹⁰ Od 260, ko se konča Valerijevo preganjanje, do 303. Prim. opombo 6.

čevati. V spisih pisateljev 3. stol. je docela prevladala misel o misijonski dolžnosti vse Cerkve. Hipolit († 235/36) v svojih spisih npr. izrecno poudarja, da mora Cerkev oznanjati Kristusov evangelij vsemu stvarstvu. To stoletje pa že pozna tudi tako rekoč poklicne misijonarje, ki so šli od mesta do mesta, od vasi do vasi, da bi Kristusu pridobili novih učencev. Na njihovi misijonski poti so zanje skrbeli premožni možje in žene, vendar je za misijonarje značilno, da jemljejo od njih le toliko, kolikor potrebujejo za življenje. Večinoma pa se vsak posamezen kristjan čuti poklican k misijonskemu delovanju. Vsi so prispevali vsak svoj delež, da je številčno pomembna, notranje utrjena praktična Cerkev preživela zadnjo preizkušnjo pod Dioklecianom.

Verskopolitični preobrat v cesarstvu v letih 311—324 je misijonskemu poslanstvu Cerkve prinesel novih možnosti. Vendar pa so iz tega, ko je krščanstvo dobilo svobodo oziroma je postalo celo državna vera, izvirale za Cerkev tudi prenekatere nevarnosti. Naj omenim samo dve: v prvi vrsti na skušnjava spreobrnitve iz oportunitizma, ki je grozilo, da razvodeni misijonsko poslanstvo Cerkve. Druga nevarnost, ki ji je Cerkev v zgodovini na žalost nekajkrat tudi podlegla, pa je bila izsiliti spreobrnitev poganov s silo. Neredko so kristjani proti poganom uporabljali sredstva, proti katerim so se do milanskega edikta sami borili. Seveda pa ne ustreza resnici predstava, da so se ljudje po milanskem ediktu trumoma spreobračali. Verska svoboda, ki jo je kristjanom zagotavljal Konstantin, je Cerkvi v prvi vrsti omogočila globlji vpogled v dejansko stanje. Pokristjanjevanje v *četrtem in petem stoletju* ni bil enakomeren proces v vseh delih cesarstva. Vsekakor pa je bila misijonska dejavnost bolj živa na vzhodu in je omogočila Cerkvi sicer stalen, čeprav ne spektakularen prirastek.

Nosilka misijonske misli in misijonske dejavnosti v tem času postaja vedno bolj krajevna škofijska Cerkev. Verska skupnost je osnova, brez katere bi neposreden namen misijonov ne bil izvedljiv. Škof misijonsko dejavnost vodi, koordinira in nadzira. Od njegove pobude je odvisna kakovost misijonskega prizadevanja krščanske skupnosti. V tej dobi je še celotno versko življenje prežeto z misijonsko miselnostjo, ki se kaže zlasti v liturgiji, ljudski pobožnosti in karitativni dejavnosti. V pridigarški literaturi te dobe je posebej poudarjena misijonska dolžnost laikov, zlasti njihovo zgledno življenje, kot najboljše oznanjanje Kristusove blagovesti. Sv. Janez Krizostom († 407) celo izrecno poudarja, da bi že zdavnaj ne bilo nobenega pogana, če bi kristjani res živeli kot pravi kristjani.

Vendar v tej dobi še ni ne ustaljenega misijonskega načrta niti misijonske metode. Vse je prilagojeno trenutnim okoliščinam. Misijonarji so vsi, laiki, kleriki in menihi. Sami si izberejo svoje misijonsko področje. Seveda poznamo primere, ko so posamezniki precejevali svoje sposobnosti in s svojo prizadevnostjo prej škodili kot koristili Cerkvi. Tudi nasilja, kot npr. rušenje

templjev s pomočjo državne oblasti ni manjkalo, čeprav je Konstantin (307—337) odklanjal uporabo sile proti nekristjanom. Zanj je sprejemljiva le ena metoda pridobivanja za Kristusovo vero, tista, ki spoštuje svobodo vesti. Versko edinost v cesarstvu pričakuje od privlačne moči krščanstva. Posamezni primeri civilnih ukrepov proti poganstvu so osamljeni. To relativno toleranco pa so opustili njegovi nasledniki. Zlasti Konstantin II. (337—340) je izvajal hud pritisk na pogane. Dal je zapreti poganke tempelje ter prepovedal njihove shode in verske daritve. Težnja pokristjaniti cesarstvo z državnimi ukrepi pa je dosegla višek pod Teodozijem I. (379—395).

Pozitivne elemente te dobe moremo strniti v naslednje točke: živa misijonska zavest celotne krščanske skupnosti, učinkovito sodelovanje novih kristjanov v cerkvenem življenju, bogata liturgija, razvejana karitativna dejavnost in plodna krščanska literatura. Seveda pa ne smemo spregledati nekaterih negativnosti, kot so: premalo skrbna priprava na krst in vnašanje poganskih navad v krščansko pobožnost. Prav tako tudi prenekatero spreobrnjenje ni bilo posledica prepričanja, ampak bolj želja po poklicni karieri ali posledica, ker je pritiskala državna oblast. Kvantitativno velik in časovno hiter uspeh misijonov je prečestokrat rodil posledice, in sicer občutljive pomanjkljivosti na račun kvalitete novih kristjanov.¹¹

To je vidno zlasti tam, kjer je spreobrnjenje potekalo od zgoraj navzdol, npr. pri Gotih. Če se je spreobrnil knez, se je moralo spreobrniti vse ljudstvo. Pri tem je šlo v mnogih primerih bolj za izrazito formalno politično odločitev kot za resnično spreobrnitev. Sprejem krščanstva je namreč redno pomenil tudi priznanje cesarstva.

Ni tukaj mesto, da bi podrobneje govorili o misijonski dejavnosti med posameznimi ljudstvi, vendar ne moremo mimo nekaterih značilnosti v zvezi z misijonskim delovanjem.

Na *Irskem* so misijonarji svojo dejavnost navezovali na politično — socialno strukturo tamkajšnjega ljudstva. Značilnost irskega misijona je popolnoma monastično preoblikovanje irske Cerkve. Samostani niso samo verska, ampak tudi duhovna, obrtna in ekonomska središča, ki ustvarijo tesno povezanost samostana z ljudstvom. Irski samostani postajajo vse bolj podobni majhnim mestecem v srednjem veku.

Popolnoma drugačna je podoba misijonov med *Germani*. Tu je nosilec misijonske dejavnosti v 5. in 6. stol. galski episkopat, ta pa je v tesni povezanosti z vladarji. Klodvikova (466—511) odločitev za katolicizem nasproti arijanskim Gotom je globlje politično pogojena in je imela daljnosežne posledice za cerkveno zgodovino.

¹¹ Baus Karl — Ewig Eugen, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen*, Freiburg 1973, 189—235 (*Handbuch der Kirchengeschichte*, Band II/1).

S tem pa ni rečeno, da je razširitev krščanstva razumeti zgolj kot cerkveno politično organizacijski postopek. Na žalost nam dajejo viri o motivih spreobrnjenja, duhu in misijonski metodi v tem času zelo nepopolno sliko. Zdi pa se, da je v ospredju preizkus moči krščanskega Boga in njegovih oznanjevalcev. Nasilni nastopi (rušenje poganskih svetišč, uničevanje bogoslužnih priprav) niso bili vedno posledica verskega fanatizma, ampak v prvi vrsti oprijemljiv dokaz nemoči poganskih bogov. Pozitiven del k temu so bili čudeži svetnikov, asketsko življenje menihov dela usmiljenja in podobno.

Glavno vlogo pri spreobrnitvi imata veroizpoved in kult, čeprav ju ne smemo strogo ločiti od krščanske etike in morale. Cerkveni očetje so namreč »pietas« tesno povezovali s »clementia« in »misericordia«. Toda na splošno je le prevladovalo formalno pojmovanje vere, ki je vodilo k prevelikemu poudarku kulta in obredov. Seveda pri tem ne smemo spregledati pozitivnih elementov, ki se za tem kultom skrivajo. Strogo spoštovanje kulturno ritualnih predpisov odkriva namreč pravi božji strah vernikov, čeprav so z njim hoteli kdaj Boga tudi preliščiti. K spravi nagnjeni grešnik je bil pripravljen k velikim materialnim žrtvam in finančnim naporom. O tej pripravljenosti pričujejo številna romanja, ustanavljanje vedno novih cerkva in bogate darovnice. Izraz vernosti te dobe so tudi često naravnost potratna oprema oltarjev, svetniških grobov in cerkva. Ljudem te duhovne podobe so se zdeli svetniki bolj pomočniki kot vzorniki. Že od 4. stol. dalje prekriva kult relikvij svetnikov simbolično teološko pojmovan svetniški kult prvih stoletij.¹²

Videli smo, da je misijonska pobuda v prvih stoletjih na strani vzhodne Cerkve. Čeprav Kristusovo univerzalno misijonsko naročilo tudi v *rimske Cerkvi* nikdar ni bilo v celoti pozabljeno, najdemo prvo pozitivno navodilo rimskega škofa šele pri Gregoriju Velikem (I., 590—604), ki je prevzel pobudo na Anglosaškem. Bolj kot na zunanji potek misijona bi rad opozoril na Gregorijevo navodilo, ki ga je dal na pot misijonarjem. Njegovo načelo je bilo: ne rušiti poganska svetišča, ampak jih spremeniti v krščanske cerkve. Poganskim praznikom naj dajo krščansko vsebino, da bodo poganski narodi, če jim bodo pustili nekaj zunanjega veselja, toliko laže pritrdili notranjemu veselju Kristusove odrešilne resnice. Nemogoče je, pravi dalje papež Gregor Veliki, naenkrat se zlahka odpovedati vsemu, zakaj tudi tisti, ki se želi povzpeti na visoko goro, ne poskuša tega z velikimi skoki naenkrat, ampak počasi, korakoma. Tu se prvič srečamo z jasno opredeljenim *načelom prilagoditve* ljudstvu, ki naj mu misijonarji oznanjajo Kristusovo blagovest. Na žalost je to načelo papeža Gregorja Velikega v poznejši zgodovini Cerkve prečestokrat utonilo v pozabo.¹³ Vsekakor pa se je za njegovo metodo

¹² Ewig Eugen, *Die Lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter*, v: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band II/2, Freiburg 1975, 96—138.

¹³ Prav tam, 138—179.

opredelila sinoda bavarskih škofov leta 796, ki je načrtovala poživiti misijonsko dejavnost med Avari in Slovani. V sklepih te sinode je izrecno poudarjeno, da je spreobrnitev v prvi vrsti božje delo. Misijonarji so dolžni prilagoditi se pri svojem delu ljudstvu. Pred krstom je obvezen natančen pouk o verskih stvarih. Sinodalni očetje so odločno odklonili množično krščevanje in silo.

V tej dobi velja posebej opozoriti na nekatere osnovne pogoje, ki so odločilno vplivali na *misijonsko dejavnost med Slovenci*. Tako je že kralj Pipin leta 796 določil Dravo za mejo med Bavarsko in Italijo (če smem tako reči), med salzburško in oglejsko Cerkevno pokrajino ter s tem praktično tudi določil verska središča, iz katerih so naši predniki sprejeli krščanstvo. To mejo je dokončno potrdil Karel Veliki leta 803 in 811.

O posameznih stopnjah pokristjanjevanja Slovencev bi morali govoriti posebej. Morda pa ne bo odveč na tem mestu posebej poudariti, da je podobno kot pri drugih narodih srednje in severne Evrope pobuda za pokristjanjevanje predvsem pri knezih; ti so hoteli podrejeno jim ljudstvo dvigniti na višjo politično, socialno in kulturno raven. Gre za politično konsolidacijo Evrope in eden odločilnih pogojev te konsolidacije je bil ravno sprejem krščanstva in vključitev v krog ostalih narodov v cesarstvu.¹⁴

Čim bolj pa se je pobuda za pokristjanjevanje nagibala na stran svetih knezov, toliko večja je bila skušnjava, da bi to pokristjanjevanje pospeševali s silo. Tesna povezanost političnih in verskih motivov je v *12. in 13. stol.* postala nekako samo po sebi umevna. Misijona z mečem in besedo se zlasti v severni Evropi in Baltiških deželah dopolnjujeta. Cerkevno organizacijo, pastoralno dejavnost, oblikovanje župnij in samostanov so odrinili na pozneje.

Zunaj Evrope je misijonsko zanimanje usmerjeno predvsem k muslimanom. Vendar je srečanje z islamom pretežno vojaškopolitične narave in je temu primerno tudi ostalo, brez posebnega uspeha.¹⁵ Čeprav je tudi med križarskimi vojnami slišati glasove, da je nevernike treba pridobivati predvsem z dobroto in ljubeznijo, npr. sv. Frančišek Asiški (1182—1226), Roger Bacon (1214—92), Duns Scotus (1265—1308), so beraški redovi dajali ne samo misijonarje v klasičnem pomenu besede, ampak tudi pridigarje, ki so ljudi navduševali za križarske vojne (sv. Janez Kapistran 1386—1456).

Krivda za neuspeh misijonov med muslimani tudi tam, kamor ni segel krščanski meč, ni samo v nesprejemljivosti muslimanov, temveč v veliki meri tudi pri misijonarjih. Glavna ovira je bila vsekakor nepoznanje jezika in kulture arabskih narodov. Zato so se predvsem dominikanci zavzeli za

¹⁴ Die Kirche unter der Herrschaft der Laien, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band III/1, Freiburg 1966, 99—280.

¹⁵ Soliden prikaz in glavno literaturo o križarskih vojnah 1096—1291: Runciman Steven, A History of the crusades, Cambridge 1954.

študij orientalskih jezikov, Rajmund Lull (1235—1316) pa je dal pobudo za ustanavljanje misijonskih kolegijev in posredno tudi za ustanovitev centralne misijonske ustanove v Rimu, ki naj nadzira vzgojo in izobrazbo prihodnjih misijonarjev.

Dolga potovanja na daljni vzhod z misijonskega vidika navadno niso prinesla zaželenega uspeha, razen nekaj izjem, npr. Janez iz Montecorvina na Kitajskem. V pismu leta 1305 je opisal svojo misijonarsko metodo. Pri svojem misijonskem delu se je zgledoval po navodilih papeža Gregorja Velikega. Delal je predvsem katehetično in liturgično, osvajal pa je zlasti z modro in širokosrčno prilagoditvijo kitajski mentaliteti in njihovim navadam.¹⁶

Drug problem, ki je tesno povezan z misijonsko dejavnostjo, je *kolonialna ekspanzija* nekaterih evropskih držav, predvsem Španije in Portugalske, pozneje tudi Nizozemske, Anglije in Francije. Čeprav so kolonialne države prevzele obvezo, da bodo z odkrivanjem novih dežel hkrati poskrbele tudi za kristianizacijo novih ljudstev, je bila dejanska podoba njihove misijonske dejavnosti mnogokrat čisto drugačna. Kolonialni in trgovski interesi so bili vedno pred misijonskimi. Misijonarji so bili za svoje delo največkrat nepripravljeni in popolnoma podrejeni kolonialni oblasti; ta je ustrezne misijonarje skrbno zbirala že v domovini, da ne bi ovirali njihove kolonialne politike. Delo misijonarjev je povrh oviralo še neznanje jezikov novih narodov ter razvratno življenje krščanskih zavojevalcev, saj je bilo mnogokrat povezano s krutostjo in nasiljem (značilno zlasti za španske zavojevalce v Južni Ameriki). Bistvo misijonske dejavnosti so videli v podelitvi krsta. Za poglobljeno pastoralno dejavnost v začetku ni bilo ne časa ne smisla. Za to so začeli skrbeti predvsem posamezni beraški redovi, ki so drug za drugim prodirali v nove dežele in s svojim delom skušali vsaj deloma popraviti posledice zavojevalne politike evropskih kolonialnih sil (npr. dominikanci v srednji in jezuiti v Južni Ameriki). Vendar so tudi ti misijonarji — po rodu iz kolonialnih dežel — mnogokrat podlegli mentaliteti zavojevalcev, ki so hoteli svoje ravnanje opravičevati s tem, da so domačine prikazovali kot duševno in umsko manj vredne ljudi. Posledica tega je bila, da je Cerkev v Južni Ameriki odklonila podeljevanje višjih zakramentov Indijancem in mulatom. Kako malo so se tudi v cerkvenih krogih zavedali odgovornosti do novih ljudstev, dokazuje tudi dejstvo, da so bili celo nekateri duhovniki vpleteni v trgovino s sužnji. Poznamo sicer celo vrsto pobud, kako olajšati sužnjem njihov socialni položaj, vendar ni nihče suženjstva kot institucije postavil pod vprašaj. To pa je zlasti v Južni Ameriki in Afriki naredilo mnogokrat misijonarje in njihovo delovanje neverodostojno.

¹⁶ Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band III/2, Freiburg 1968, 44—49, 277—488.

Tu je morda iskati tudi vzroke, da Afrika, z nekaj redkimi izjemami predvsem v obalnem pasu, tako rekoč vse do I. vatikanskega koncila ni privlačevala misijonarjev. Črnci, določeni za sužnje, po njihovem mnenju niso bili vredni ne sposobni, da bi bili sprejeli krščanstvo. Tu je iskati tudi vzroke za popolno nerazumevanje kralja Alfonza († 1541) v Kongu, ene najbolj tragičnih osebnosti v srečanju krščanske Evrope z misijonskimi deželami. Bil je kristjan, a je zaman prosil za misijonarje v Evropi. Ker ni imel dovolj duhovnikov, je sam potoval po deželi in pridigal Kristusov evangelij. Višek tragike njegovega prizadevanja pa je, da ga je duhovnik, zaslepljen španski nacionalist, hotel umoriti na veliko noč med mašo pri vstajenju.

Drugačen je bil položaj v Aziji. O Aziji je nastal v Evropi mit visoke kulture in eksotičnosti, ki je vedno znova privlačevala misijonarje. Misijonska metoda je bila v bistvu ista kot v Južni Ameriki. Namen misijonske dejavnosti je bila tudi tu podelitev krsta. Ko je misijonar ta namen dosegel, je šel naprej, ne da bi se bil trudil za poglobitev krščanstva. Klasičen primer takega misijonarja je sv. Frančišek Ksaverij (1506—52). To, kar ga je naredilo velikega, je bila njegova privlačna moč svetnika.

Vendar v tem času že zori pomembno spoznanje, da se *mora misijonar prilagoditi ljudem* (oživitev misijonske metode papeža Gregorja Velikega). Tako je jezuit Roberto De Nobili (1577—1656) spoznal, da zgolj prenos evropskih oblik in ustanov odzame v Indiji krščanstvu sleherno možnost za trajnejši uspeh. Za svojo prilagoditev hinduizmu je naletel na razumevanje papeža Gregorja XV. (1606). Isto metodo sta uveljavljala Michele Ruggieri in Matteo Ricci († 1610) na Kitajskem.

Toda njihove misijonske metode so zbudile tudi vrsto nesoglasij in nasprotovanj tako pri drugih redovih kot pri kolonialnih državah, ki so se borile za prestiž v tem delu sveta. Needinost med posameznimi misijonskimi redovi je še stopnjevala razdelitev sveta na špansko in portugalsko interesno sfero. Misijonski patronati kolonialnih sil so v prvi vrsti zastopali koristi svoje matične države. Tem koristim je moralo biti v politiki podrejeno vse, tudi misijonska dejavnost. Nič čudnega torej, če je bila vedno bolj živa zavest, da bi v Rimu ustanovili stalno kongregacijo, ki bi nadzirala in koordinirala misijonsko dejavnost.¹⁷

Vzroke za *nazadovanje misijonskega dela v 17. stol.* je iskati že v 16. stol. V prvi vrsti ima usodne posledice za misijone rivalstvo med papežem Pijem V. († 1572) in Filipom II. († 1598). Filip je od papeža zahteval, naj ustanovi v Južni Ameriki poseben »indijski« patriarhat, ki bi imel sedež v Madridu in bi bil neodvisen od Rima. Seveda je papež zahtevo odločno odklonil in skušal z vsemi silami preprečiti njeno uresničitev. Vendar so

¹⁷ Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band IV, Freiburg 1967, 608—647.

vsi poskusi, da bi celotno misijonsko dejavnost vodili iz Rima, ostali brez uspeha. Filip II. je namreč leta 1568 v Madridu ustanovil takó imenovano veliko hunto z namenom, da utrdi patronatsko pravico v svojih kolonijah in v njih na vseh področjih popolnoma izključi vsak vpliv Rima. V Južni Ameriki je nastajajočo indijansko Cerkev treba nadomestiti s špansko. Izvedbo načrta je poveril perujskemu vicekralju Francescu iz Toleda, osebnemu prijatelju jezuitskega generala Francesca Borgia (1565—72). S tem so bili jezuiti hote ali nehoti vpleteni v protirimsko državno politiko, čeprav so se posamezni člani reda postavili po robu, da bi bili sodelovali v kolonialnem izkoriščanju dežele, kot jasno kaže primer »jezuitske države« v Peruju. Ustanovitev velike hunte je imela porazne posledice. Z odkrito diskriminacijo domačinov se je Špancem posrečilo preprečiti vzgojo domačega klera. Vsa prizadevanja papežev, kardinalov in Propagande v Rimu so bila zaman. Ironija pa je hotela, da tudi pri tako grobem regalizmu Filip II. ni bil proticerkveno nastrojen. Ravno nasprotno. Bil je trdno prepričan, da je od Boga prejel poslanstvo ustanoviti v Ameriki špansko Cerkev.

Na *tridentinskem koncilu* (1545—1563) misijonska Cerkev ni bila zastopana in tudi o njenih problemih na koncilu niso govorili. Kot je bil tridentinski koncil pomemben in prelomen za katoliško Cerkev v Evropi, tako je imel za misijone usodne posledice. Določila koncila o odnosu med škofi in duhovniki so izrivala redovnike iz dušnega pastirstva. Pri tem ni pa nihče pomislil na misijone, kjer so bili misijonarji v glavnem redovniki. Svetni kler niti številčno niti po iskušnjah in izobrazbi ni bil sposoben prevzeti vseh misijonskih postojank, ki so jih misijonarji redovniki morali marsikje zapustiti. Duhovna škoda je tako bila nepopravljiva.

Še vedno težko pravično vrednotimo, kako je vplivalo *razsvetljenstvo* na misijone. Mnogi misijonarji so bili z duhom razsvetljenstva popolnoma prežeti in so s poglobljenim študijem jezikov in kultur izvenevropskih nekrščanskih narodov ter gojitvijo naravnih znanosti bistveno prispevali k njihovem razvoju na kulturnem in gospodarskem področju. Negativni vplivi se vsaj v začetku ne kažejo toliko na duhovnem področju kot v vedno močnejšem regalizmu evropskih vladarjev; ta je zaradi rafiniranih zahtev galikanistično-febronianističnih idej počasi zaostрил protirimske tendence. Daljnosežne posledice pa ima za misijone izgon jezuitov najprej iz portugalskih (1759/60), nato pa še iz španskih kolonij (1767) ter končno razpust jezuitskega reda (1773) pač zato, ker se jezuiti zaradi svoje notranje strukture niso pustili vplesti v regalistične državne poteze razsvetljenskega absolutizma.

V prizadevanju *Propagande*, da bi si zagotovila nadzor nad celotnim misijonskim delom (glavna ovira je vzporedna institucija španskega Padro-rada, ki je misijonarje popolnoma podredila državni kolonialni politiki), je v dokumentih osrednje rimske kongregacije opaziti novega duha. Vedno

znova je poudarjen čisto verski motiv misijonov. V središče misijske dejavnosti je postavljeno oznanjevanje božje besede. V tem pogledu je izredne pomembnosti instrukcija Propagande novo imenovanim apostolskim vikarjem leta 1659. V njej so prvič uradno zavrgli srednjeveško misijsko metodo. Instrukcija misijonarjem priporoča, naj ne začenjajo svoje misijske dejavnosti od zgoraj navzdol, to se pravi, da bi kot do sedaj pokristjanjevali najprej voditelje in prek njih ljudstvo (ideal jezuitov v vzhodni Aziji), ampak od spodaj navzgor. Pokristjaniti ljudstvo in med njim ustanovljati krščanske skupnosti. Poglavja o katehumenatu v instrukciji so prva sistematična in zavestna obnovitev te prakrščanske ustanove.

Zunanji dogodki, zlasti preganjanja, so Cerkev vedno bolj silila, da se je čimbolj prilagajala narodom, katerim je prinašala Kristusovo blagovest. Videli smo že, da to velja predvsem za Indijo in Kitajsko, kjer je papež Pavel V. leta 1615 celo dovolil kitajščino kot liturgični jezik. Še bolj pomembno pa je, da je Propaganda (drugače kot Padrorad!) razumela potrebo po ustanovitvi lastnega domačega klera in si je tudi prizadevala čimprej uresničiti ta ideal.¹⁸

Francoska revolucija (1789—99) neposredno ne prizadene toliko misijonov, ker je v tem času še razmeroma malo francoskih kolonij. Pač pa na misijsko zavest v Evropi negativno deluje proticerkvena usmerjenost francoskih enciklopedistov in teističnih filozofov.

Za dobo po francoski revoluciji je značilno, da so zaradi zunanjega razvoja dogodkov papeži vedno bolj neposredno soočeni z misijsko problematiko. Papež *Pij VII.* je s ponovno ustanovitvijo jezuitskega reda (1814), reorganizacijo Propagande, potrditvijo novih misijskih družb in priporočitvijo Družbe za širjenje vere dal misijskemu delu brez dvoma nov polet.¹⁹

Gregor XVI., nekdanji prefekt Propagande, kljub svoji misijski okrožnici »Probe nostis« (15. avgusta 1840) ni dal nobenih globljih in trajnejših pobud glede metode misijonarjev. Zato ne zasluži naslova velikega misijskega papeža, ki mu ga nekateri dajejo (Schmidlin). Pač pa je bil zaradi zunanjih okoliščin prisiljen pritrditi formaciji domačega klera v Indiji.

Pij IX. (1846—78) je nadaljeval in utrjeval reforme svojega prednika v glavnem po zaslugi tajnika in nato kardinala prefekta Propagande Aleksandra Barnabòja. Ravno za papeža Pija IX. pride morda najbolj do veljave

¹⁸ Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band V., Freiburg 1970, 256—350.

¹⁹ Npr.: 1805 kongregacija Srca Jezusovega in Marijinega, 1807 kongregacija Jožefovih sestra iz Clunya, 1816 Oblati Brezmadežne, 1836 Maristi; 1822 bratovščina za širjenje vere Marie Pauline Jaricot, 1828 Leopoldova družba na Dunaju, 1834 Bratovščina sv. Frančiška Ksaverija in druge. Prim.: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band VI/1, Freiburg 1971, 232—233.

paradoksalen položaj misijonov: na eni strani naravnost herojsko vedenje misijonarjev na terenu, na drugi strani pa popolna nezainteresiranost cerkvene hierarhije do njihovih problemov. Najbolj drastično pride ta nezainteresiranost do veljave na *I. vatikanskem cerkvenem zboru* (1869/70). V nasprotju s tridentinskim kocihom so tu sicer misijonski škofje navzoči, vendar so nezaželeni. V pripravljanih komisijah ni bil navzoč niti eden predstavnik poganskih misijonov. Celotna misijonska miselnost koncilskih očetov in papeža Pija IX. se je izčrpala v latinizaciji vzhodne Cerkve. Med koncilom niso upoštevali glasov misijonskih škofov. Pij IX. je celo odklonil, da bi v posebni avdienci prisluhnil njihovim problemom. Misijonske škofo je motila zlasti centralistična tendenca Rima, ko je skušal osredotočiti vso jurisdikcijo v rokah škofov in apostolskih vikarjev in tako praktično izključiti redovne predstojnike iz pastoralne dejavnosti. Za temi tendencami so čutili skrbno prikrito odklonilno stališče Rima in evropskih škofov do redovnikov misijonarjev, predvsem jezuitov. Seveda koncil ne samo zaradi nasilne prekinitev dela, ampak predvsem zaradi pomanjkanja zanimanja in popolnega nerazumevanja za misijonsko problematiko o tej ni mogel dati poglobljenih razmišljanj. Pač pa je na pobudo misijonskih škofov padlo prvo seme, ki je opozorilo evropski katolicizem na misijonsko problematiko. To seme je obrodilo sad v 20. stol., in sicer na *II. vatikanskem cerkvenem zboru*.²⁰

Rekli smo, da pomeni *I. vatikanski koncil* ogledalo cerkvenih krogov, vkljenjenih v evropske interese. Impulzi misijonskega gibanja so prihajali prej od zunaj, predvsem pa od rastočega imperializma in kolonializma. Odprtemu, ves svet obsegajočemu misijonskemu poslanstvu Cerkve je dal pontifikat papeža Pija IX. napačno smer. Orientacijo na poganske misijone omogoči šele reforma kurije papeža *Pija X.* leta 1908, s katero je papež omejil dejavnost Propagande na nekristjane.²¹

Vendar ne smemo pozabiti, da je oznanjevanje vere v 18. in 19. stol. v veliki meri odvisno od kolonialne države. Misijonarji so povsod podrejeni imperialističnemu sistemu, tako da o resnični svobodi širjenja vere ne more biti govor. Tako so npr. v Indiji, Indoneziji in Sudanu kolonialne države vse do druge svetovne vojne prepovedovale misijonsko dejavnost med muslimani. To pa pomeni, da so bili misijonarji prostovoljni pomočniki teh političnih in gospodarskih sistemov. Res pa je, da se večinoma niso zavedali daljnosežnosti svojega ravnanja.

²⁰ Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band VI/1, Freiburg 1971, 230—648.

²¹ Zanimivo, da papež Pij X. misijonov ni vključil v svoj reformni program Cerkve. Misijonov se je dotaknil le posredno, ko je reformiral rimsko kurijo in pri tem delovanje Propagande omejil na poganske misijone.

Vidno zarezo v misijonski dejavnosti pomeni *I. svetovna vojna*. Ne samo zato, ker je že pred sovražnostmi obetajoča rast misijonskega dela dobila tako hude udarce, temveč predvsem zaradi tega, ker je po doseženem miru nastopila odločilna preusmeritev v misijonski miselnosti. Najvišje cerkveno vodstvo se je zavedalo mnogovrstne povezanosti in nasprotij med misijoni in kolonialnimi državami, zato je vedno bolj težilo k depolitizaciji misijonskega dela in k čim hitrejši osamosvojitvi posameznih skupnosti. Ravno obdobje med pontifikatom Benedikta XV. in Pija XI. bi mogli označiti kot načelno odpoved evropeizaciji misijonov in vedno večji prilagoditvi misijonskim ljudstvom. Svetovna vojna je povzročila večjo duhovno kot materialno in personalno škodo. Za misijonske narode je bilo veliko pohujšanje, da so se med seboj borili krščanski narodi. Še odločneje pa je bilo, da so evropski nacionalizem prenesli v misijonske dežele.

Papež *Benedikt XV.* (1914—22) se je pogumno spoprijel s temi žgočimi problemi. Njegovo apostolsko pismo »Maximum illud« leta 1919 imamo upravičeno za Magno Charto modernih misijonov. V njem namreč papež izrecno poudarja univerzalno odgovornost vse Cerkve glede misijonov. Še več, nauk o misijonih je vključil v sestavni del nauka o Cerkvi. V nasprotju s svojimi predniki pozitivno vrednoti položaj nekristjanov glede na katoliško Cerkev.

Benedikt XV. ima misijone za temeljno funkcijo Cerkve. Njegovo pojmovanje ima daljnosežne posledice za razvoj misijonske dejavnosti. Gre predvsem za njegovo spoznanje, da univerzalno Cerkev sestavljajo posamezne krajevne Cerkve. Posledica tega spoznanja je bila, da papež ne govori več splošno o širjenju vere, ampak računa z oblikovanjem posameznih Cerkva. V »Maximum illud« opozarja na vrsto perečih problemov. Z vso odločnostjo odklanja vsak nacionalizem misijonarjev. Misijonar je Kristusov glasnik in ne odposlanec te ali one narodnosti. Misijonar mora vse ljudi brez razlike sprejemati z dobroto in ljubeznijo in ne sme nikogar podcenjevati. Tudi pri utemeljitvi misijonskega dela poudarja papež Benedikt njeno izrazito cerkveno naravo: vsa Cerkev mora prisluhniti misijonskemu poslanstvu. Misijonarji se morajo odpovedati slehernemu partikularizmu in si med seboj pomagati ne glede na narodnost ali pripadnost temu ali onemu redu. Namen misijonske dejavnosti vidi papež v ustanavljanju krajevnih Cerkva in pri tem načelno kaže na možnosti, kako se prilagoditi ljudstvu in njegovega duhovnemu bogastvu.

Kot dopolnilo papeževega pisma je leta 1920 izšla inštrukcija Propagande »Quo efficacius«, kjer je ponovno podčrtana zahteva, da morajo misijonarji svojo dolžnost razumeti duhovno, v političnih stvareh pa ohraniti dosledno nevtralnost.

Papež *Pij XI.* (1922—39) je to Benediktovo politiko nadaljeval, le da je še bolj poudaril univerzalnost Cerkve ter samostojnost mladih krajevnih

Cerkva in njihovo zakoreninjenost v domačem svetu. Prvi kongres Unio clerici leta 1922 posebej poudarja, da misijonski apostolat ni stvar posameznikov, ampak vse Cerkve. Skrivnost univerzalnosti Cerkve temelji na ljubezni. Ljubezen do Boga in do bližnjega pa zahteva, da Cerkev posreduje to ljubezen vsem, ki Kristusa še ne poznajo, kajti Cerkev ni sama sebi namen, ampak je odgovorna za zveličanje vseh ljudi. Zato med raznovrstnimi katoliškimi dejavnostmi misijonska dejavnost vsekakor zavzema prvo mesto. Da bi se vesoljna Cerkev čimbolj zavedala te svoje odgovornosti, je papež Pij XI. leta 1927 določil predzadnjo nedeljo v oktobru za misijonski dan.

Papežev namen je bil dati nastajajočim Cerkvam v misijonih lasten kler, lastne redovne skupnosti, laično elito ter samostojno hierarhijo, ki bo sposobna voditi začetno delo tudi v primeru, če bi evropske misijonarje iz te ali one dežele izgnali. V pismu predstojnikom cerkve na Kitajskem leta 1926 ponovno zelo poudari idejo, da se je treba prilagoditi posebnostim ljudstva v misijonih. Tako je Pij XI. v Mandžuriji dovolil določene konfucijanske obrede v liturgiji ter Japoncem nekatere običaje ljudske in družinske narave.

Seveda ta prilagoditev ni potekala brez težav. Tudi za pontifikata Pija XI. je čutili določen razkol med teorijo in prasko. Vendar je treba priznati, da se prav v tem času širše krščanske množice zavedo svojega apostolskega poslanstva. Prav takó je zasluga obeh papežev, Benedikta XV. in Pija XI., da je vedno več misijonskih Cerkva izročeni domači hierarhiji. Na teoloških šolah se pojavi nova teološka veda — misijologija. Temeljito proučevanje misijonov pa privede tudi do sprostitve odnosov med protestanti in katoličani.²²

Prelomnico v gledanju na misijone brez dvoma pomeni *II. vatikanski koncil* (1962—65). V primeri s I. vatikanskim cerkvenim zborom so tokrat misijonski škofje na koncilu aktivno sodelovali in bistveno oblikovali koncilске dokumente o misijonih.²³

Prvi viden premik v Cerkvi glede na misijone je *vedno večja samostojnost* mladih Cerkva. Tako je npr. leta 1926 bilo sedem azijskih in nobenega afriškega škofa. Leta 1976 pa je skupno že 520 azijskih in afriških škofov, med njimi kar 24 kardinalov. Od tega je 60 % afriških škofov Afričanov. Premisleka vreden je tudi podatek, da so bili škofje tretjega sveta na škofovski sinodi v Rimu leta 1974 že v večini. Organizacijsko prihaja ta samostojnost mlade Cerkve posebej do veljave na nacionalnih in kontinentalnih škofovskih konferencah. Medtem ko je *Annuario Pontificio* za leto 1960 navajal 4 škofovskie konference v Afriki in pet v Aziji, jih ima danes (20 let pozneje) Afrika 31 in Azija 15 škofovskih konferenc. Po celinah se združuje Simpozij

²² Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914), v: Handbuch der Kirchengeschichte, Band VI/2, Freiburg 1973, 549—597.

²³ Predvsem odllok o misijonski dejavnosti Cerkve (Ad Gentes), sprejet in potrjen 7. decembra 1965.

afriških škofovskih konferenc, Federacija azijskih škofovskih konferenc in Generalna skupščina latinsko-ameriških škofov. V primeri s Svetom evropskih škofovskih konferenc je njihova dejavnost mnogo bolj razvejana in plodna.

Izredno pomembna je tudi *sprememba pravega odnosa* med misijonskimi redovi in mladimi Cerkvami. Leta 1969 je bil odpravljen »jus commissionis«, s katerim je bilo kakšnemu redu zaupano določeno misijonsko področje. Za prevzeto misijonsko področje je bil red osebno in finančno odgovoren. Odpravljeni »jus commissionis« je nadomestil »jus mandati«. Z njim dobi posamezen red od kongregacije za evangelizacijo nalogo, da posebej sodeluje pri določeni krajevni Cerkvi v Aziji, Afriki in Južni Ameriki. Nekateri so ta ukrep razumeli kot razvrednotenje misijonskega poklica. V resnici pa gre za začetek normalizacije, ki ima namen doseči stanje, kot je bilo v stari Cerkvi.

Najpomembnejše vprašanje, s katerim se sooča Cerkev v misijonskih deželah pri oblikovanju svoje samostojnosti, je *njena družbena in kulturna zasidranost v narodu*. Kot smo videli, so v zgodovini misijonov vedno znova govorili, da se je treba prilagoditi misijonskemu ljudstvu, ki mu oznanjajo Kristusovo blagovest. Najbolj klasični primeri so Ricci na Kitajskem, De Nobili v Indiji in jezuitske redukcije v Latinski Ameriki. Ko danes gledamo na njihove poizkuse, vemo, da niso bili dovolj radikalni. Danes ne gre več za prilagoditev evropsko oblikovanega krščanstva afriškim, azijskim ali latinsko ameriškim ljudstvom, ampak za inkarnacijo prvotne Jezusove blagovesti v življenjskih sestav teh ljudstev. Iz živgega oznanila naj nastane nova afriška, azijska, azijska in južno ameriška oblika krščanskega življenja in krščanske družbe. To je izrecno poudaril indonezijski kardinal Darmajuwono na rimski sinodi leta 1974. Oznanjevanje evangelija določenemu ljudstvu ne sme biti presaditev Cerkve od zunaj, ampak vsaditev božje besede v vsakokraten socialno-kulturni prostor, da bi mogla ta Cerkev kot kvas prežeti in preoblikovati življenje tiste človeške skupnosti. Takó nastajajo krajevne Cerkve, ki živé krščanstvo po svoje.

Predaleč bi vodilo, če bi hotel analizirati vse oblike te vsaditve božje besede v posamezen socialno-kulturni prostor misijonskih ljudstev. Rad pa bi še enkrat podčrtal, da so Cerkev in njeni misijoni danes geografsko, osebno in kulturno usmerjeni v tretji svet z vso njegovo socialno in kulturno problematiko. Zahodna Cerkev se je danes tega končno zavedela. Danes ne misijoniramo več iz Evrope Afriko, Azijo in Južno Ameriko. Danes ne določamo več, kaj se bo zgodilo v teh deželah z našim osebjem in našim denarjem. Cerkev južne zemeljske poloble sama odgovarja za svoje misijone. Mi evropski in severnoameriški katoličani smo postali partnerji, sodelavci te Cerkve, hkrati pa tudi njeni odjemalci. Od dinamike, novih življenjskih oblik, misijonske službe mlade Cerkve se ima in se mora marsikaj naučiti naša zahodna Cerkev, ki tudi sama vedno bolj postaja moderno misijonsko področje. Še več, mi

sami vedno bolj stojimo pred istimi problemi in istimi nalogami sodobnega sveta, ki ga lahko le skupno poučimo o Kristusovi blagovesti.²⁴

Povzetek: France Martin Dolinar, Misijoni včeraj in danes

Jezusova beseda: »Pojdite po vsem svetu...« (Mr 16,15) je bila v Cerkvi vedno živa. Vendar jo je vsako obdobje v zgodovini Cerkve razumelo in razvilo po svoje in ji tako tudi dajalo poseben pečat. Ni pa bila v Cerkvi vedno živa Jezusova misijonska metoda, ki je svoj evangelij odrešenja oznanjal z dobroto in ljubeznijo. Sestavek želi v kratkih potezah prikazati zgodovinski razvoj misijonske dejavnosti Cerkve skozi stoletja, opozoriti na nekatere pomembnejše dejavnike, ki so v zgodovini oblikovali Kristusovo Cerkev, in predstaviti problematiko, s katero se je Cerkev v zgodovini soočila pri izpolnjevanju Kristusovega misijonskega naročila.

Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die katholische Missionen gestern und heute

Das Wort Christi: »Gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern...« (Mr 16,15) war in der Kirche immer lebendig. Doch hat es jede Epoche auf ihre eigene Weise verstanden und es so auch durch ihre Eigenheit geprägt. Es war aber nicht immer die Missionsmethode Jesu in der Kirche lebendig, der sein Evangelium der Erlösung mit der Liebe und Güte verkündet hatte. Der Aufsatz versucht in kurzen Zügen auf die historische Entwicklung der Missionstätigkeit der Kirche anzudeuten, auf einige wichtigere Taten hinzuweisen, die im Laufe der Geschichte die Kirche Christi geformt hatten und die Problematik darzustellen, auf die die Kirche bei der Ausführung des Auftrags Christi gestossen ist.

Résumé: France Martin Dolinar, Les missions catholiques hier et aujourd'hui

Les paroles de Jésus: »Allez donc, et de toutes les nations faites des disciples« (Mr 16,15) sont demeurées toujours vivantes au coeur de l'Eglise. Mais à chaque époque de son histoire l'Eglise les a comprises et réalisées de façon propre. On peut affirmer, cependant, que la méthode de Jésus, enseignant avec bonté et amour, n'a pas été toujours suivie par les chrétiens. L'article montre à traits rapides l'évolution historique de l'activité missionnaire de l'Eglise, signalant les problèmes qu'elle a dû affronter dans l'accomplissement de l'ordre missionnaire du Christ.

²⁴ Wiedenmann Ludwig, Weltmission heute, v: Stimmen der Zeit, 104 (1979) 435—444.

Anton Strlè

Teologija na temelju božje odločitve za človeka

(Ob smrti H. Schliera)

Kaj naj bi pomenil naslov tega sestavka, bo mogoče razbrati šele ob koncu. Povod za sestavek in za njegov naslov je smrt Heinricha Schliera, enega od današnjih najvidnejših in največjih razlagalcev sv. pisma. Ta mož, ki je umrl 26. 12. 1978, torej na god prvega krščanskega mučenca, v Bonnu, je bil obenem izreden učitelj duhovnega življenja, učitelj, ki je najprej sam globoko živel iz tega, kar je želel posredovati drugim. To »ni bil le ekseget in nič drugega, marveč ga je vse življenje priganjala resnica božje besede; bil je iskalec, ki je učil in pisal iz eksistencialne prizadetosti. Redkokdaj se je uresničila tako neločljiva spojitev znanosti in vere, raziskovanja in označevanja, razuma in eksistence kakor v življenjskem delu tega moža.«¹ Njegovo življenje in delo lahko povzamemo v trditev, da je bil to teolog »odločene in odločne božje odločitve«, odločitve v odrešenje človeka in sveta; take odločitve, ki edina more biti zares trden temelj človekovemu odločnemu odločanju za Boga. To moremo pokazati v treh stopnjah.

I. V šoli M. Heideggerja in R. Bultmanna

H. Schlier je bil rojen 31. 3. 1900 v evangeličanski družini v bavarskem mestecu Neuburgu ob Donavi. Protikatoliških afektov, kakršni so bili med evangeličani tako pogostni, se v svoji mladosti ni navzel. Teologijo je študiral 1919—1925 v Leipzigu in Marburgu.

1. V Marburgu je bil tedaj, od 1923—1928, redni profesor za filozofijo Martin Heidegger, ki je 1927 izdal svoje slovito delo *Sein und Zeit*. H. Schlier je študiral filozofijo ravno pri Heideggerju. Kakor druge študente tako je tudi Schliera Heidegger pritegoval predvsem z močjo besede, ki se je oprostila šablon in privršnih blišcev ter se s prvinsko silnostjo zasadila v žive glo-

¹ *Bibel und Existenz. Zum Tod von Heinrich Schlier* (kot avtor je podpisan pl.), v: *Christ in der Gegenwart* 31 (1979) 24.

bine »eksistence« — in to ravno v Marburgu, kjer je prej novokantizem s svojim »objektivnim kraljestvom idealnih struktur« brez resnične zveze z globljim življenjem postal že nadvse pust in neužit. Tu se je Schlier navzel tistega čuta za nezaslišano zgoščeno, težko, ter tehtno, z bogatim pomenom obremenjeno govorico — govorico, ki vsebuje neko posebno prerajalno in prepričevalno moč. To je govorica, ki hkrati razvija in zgoščuje praevangeljsko besedo ter napravlja to dediščino rodovitno za cerkveno oznanjevanje. Heideggerjeva šola je v marsičem, ne le izrazoslovno, vplivala tudi na dragoceni Schlierov spis *Wort Gottes — eine neutestamentliche Besinnung* (1958), ki je skica za teologijo božje besede.²

Heideggerjeva eksistenčna filozofija pa je na Schliera vplivala ne le glede govorice same, marveč tudi s svojo zavestno »eksistenčnostjo« (v nasprotju do enostranske ali skoraj izključne pozornosti na »objektivna« ali pa »subjektivna« bistva). Heidegger je filozofiral povsem konkretno: o človeku, o svetu, o človeku kot »biti-v-svetu«; o »temeljnih nahajalnostih človeškega bivanja«, predvsem o grozi in še bolj o tem, pred kar groza postavlja človeka ali kar človeka spravlja v grozo (Angst) — se pravi, nič. V svoji knjigi *Sein und Zeit* hoče Heidegger pokazati, da v človeku prihaja na dan nekaj, kar je neprimerno večje od človeka: nič. Nič, iz katerega človek prihaja kot iz svojega začetka, in nič, v katerega gre v svojem »teku nasproti smrti« (*Vorlaufen zum Tod*), ter nič, ki človeka v vmesnem času neprimerljivo prizadeva v temeljni nahajalnosti (*Grundbefindlichkeit*) groze. — S tem filozofiranjem o niču in o človekovi »biti k smrti« (*Sein zum Tode*) Heidegger nikakor ni hotel biti eksistencialistični ateist, za kakršnega ga je prvi razglasil Sartre. Heidegger hoče marveč pokazati na nekaj drugega: Tisto, kar se najprej izkazuje kot nič, naj bi ljudje izkusili kot skrivnost biti, ki se v zastiralu biti nakazuje in hkrati skriva. »Nekaj je« — ta ugotovitev stopa — po Heideggerju — na dan v povsem novi luči, če jo zremo na ozadju ničā, iz katerega se dviga sleherni »nekaj«.³

To ni ne ateizem ne nihilizem; ob tej točki se nam marveč more odpreti pot do Boga, pot, ki je zelo podobna, če ne celo istovetna, sholastičnemu sklepanju na bivanje Boga iz prigradnosti (kontingentnosti) vseh stvarnosti, kakršne srečujemo v svojem neposrednem izkustvu. Vse so takšne, da nimajo razloga za bivanje same v sebi, marveč »onkraj« sebe.

² Prim. Jakob Laubach, Heinrich Schlier, v: L. Reinisch (Hrsg.), *Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*, C. H. Beck, München 1960, 157—178, tu 175 sl.

³ O tem gl. B. Welte, *Denken und Sein. Gedanken zu Martin Heideggers Werk und Wirkung*, v: *Herder-Korrespondenz* 30 (1976) 373—377, tu 374; prim. tudi H. Ott, *Martin Heidegger*, v: H. J. Schulz (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert*, Stuttgart—Olten 1966, 349—359; Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rohwolt, Reinbeck bei Hamburg 1973.

Res je, da Heidegger ni bil in ni hotel biti »krščanski filozof«, ker je bil podobno kakor sv. Tomaž Akvinski prepričan, da filozofija po svoji naravi v strogem pomenu ne more biti krščanska kakor seveda tudi ne ateistična. »Krščanska filozofija« je samo ena od oblik (krščanske) teologije, za kar pa se Heidegger ni čutil poklicanega. Vendar pa je s svojo filozofijo Heidegger hotel iskati pravzaprav samo resnico, biti na poti k njej in že s tem samim na poti k Resnici, kakršna ni nagrizena od nič. B. Welte, profesor za filozofijo religije na univerzi v Freiburgu in Heideggerjev rojak, je to poudaril ne le v svojem govoru ob Heideggerjevem odprtem grobu, marveč je sicer ponovno naglasil, da je ta veliki filozof celo hotel pripomoči do zmage nad napačnim umevanjem Boga, kakor da bi Boga bilo mogoče »stlačiti« v objektivne pojme in se ga nekako polastiti. Heidegger je skušal najti pot do res »božjega Boga«. ⁴ Časopis *Der Spiegel* je po svoje to Weltejevo zagotavljanje potrdil, ko je po Heideggerjevi smrti objavil — 31. 5. 1975 — pogovor, ki ga je imel Heidegger deset let pred svojo smrtjo z zastopnikom *Spiegla*. V tem pogovoru je Heidegger izjavil, da »nas samo Bog more rešiti« od sestava nasilja, kakršnega nam je vsilil povsem stehnzirani današnji svet. Naglasil je, da tega brezizhodnega položaja ne more spremeniti ne filozofija ne pesništvo ne kakršno koli teoretično ali praktično človekovo početje. »Človek more samo pripraviti pogoje za to, da Bog poseže vmes, če hoče.« ⁵

Tu nekje je treba iskati tudi trajen Heideggerjev vpliv na H. Schliera kot teologa, ki ima pred očmi res »božjega Boga«; Boga, ki ni abstraktni pojem ali »objektivizirana predstava«, marveč »moj Gospod in moj Bog« do slehernega vlakna mojega bitja. Takšna teologija ima pred očmi res »božjega Boga« in postane »eksistenčna teologija«, takšna, da niti za trenutek ne postane tuja eksistenci. Ta teologija je seveda čisto nekaj drugega kakor tista, ki jo ima pred očmi veliki angleški pisatelj C. S. Lewis, ko v veliki viziji onstranstva postavlja pred nas *teologa*, ki tako dokazuje Boga, kakor da bi Bog ne imel nikakršnega drugega posla kakor le tega, da biva; ali *pastorja*, ki tako širi krščanstvo, da na Kristusa sploh ne misli in nima nikakršnega osebnoznega razmerja do njega; ali spet *drugega »teologa«*, ki mu sploh nič ni za Boga, marveč le za pripovedovanje o njem in sloves, ki si ga hoče ta učeni mož pridobiti s konferencami o novih poteh do Boga. ⁶ Schlier si je ob Heideggerju izoblikoval čut za »eksistenčno teologijo«, a ne da bi zašel v »eksistencialistično«.

⁴ B. Welte, n. m., 375 sl.; prim. Tomo Vereš, *Filozof Martin Heidegger — uvjeren katolik, a ne ateist*, v: *Glas koncila* 12.—13. 6. 1976, 2; R. Duval, *Quel est le sens de l'être?*, v: *ICI* n. 506 (sept. 1976) 42—45.

⁵ Gl. Tomo Vereš, *Krščanski oproštaj od Martina Heideggerja*, v: *Glas koncila*, 17.—22. 8. 1976, 4; J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg ²1978, 165, 170.

⁶ C. S. Lewis, *Die grosse Scheidung oder zwischen Himmel und Hölle*, Johannes (Kriterien 47), Einsiedeln 1978, 89, 101—113.

Pozneje je H. Schlier označil to npr. z besedami: »Vsaka eksistenca se dviga iz nekega dna same sebe. To dno je nikoli ne izpusti, marveč spada k njenemu eksistiranju kot to, kar jo utemeljuje ter hkrati prežema in oblikuje. Dno, o katerem kristjan ve: »jaz sam sem kot kristjan v tem dnu utemeljen,« je navsezadnje oziroma najprej božje razodetje. Krščanska eksistenca temelji v tem, da se je Bog razodel in se je krščanska eksistenca s tem srečala . . . Krščanska eksistenca je eksistenca v Kristusu Jezusu, v katerem se je Bog odprl in se drži odprtega. S tem posebnost krščanske eksistence že razločneje stopa v luč . . .«⁷

2. Teologijo sám je Schlier študiral predvsem pri R. Bultmannu, ki je bil od 1921 naprej profesor v Marburgu.

Bultmann je bil v prijateljskih odnosih s pet let mlajšim Heideggerjem in se je v teologiji naslonil na njegovo zgodnjo filozofijo, predvsem na »fundamentalno bivanjsko analizo«, kakršno najdemo v knjigi Sein und Zeit. Na tem temelju je Bultmann postavil zahtevo po »eksistencialni interpretaciji« svetopisemskih trditev. Kaj je ta »bivanjska razlaga«? To lahko nazorno vidimo ob znani Bultmannovi trditvi: »Ni pomembno, če je Kristus vstal od mrtvih. Pomembno je, da se odločim zanj.« Ta trditev vsebuje globoko resnico: Če samo teoretično ugotavljam in priznavam, da je Kristus vstal, a se zanj ne odločim tudi »bivanjsko«, življenjsko, postane Kristusovo vstajenje (po moji krivdi) zame brezpomembno (pravzaprav še huje kot to); zame dobi to vstajenje smisel le tedaj, če se za vstalega Kristusa tudi življenjsko, bivanjsko odločim. — Seveda pa bo normalen človek takoj dostavil: Gotovo je odločitev za vstalega Kristusa nedopovedljivo pomembna. Vendar pa se človek po pameti za to ne bi mogel odločiti, če bi Kristus v resnici ne vstal. Saj ima prav sv. Pavel, ko trdi, da bi bili kristjani »od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15,19), če bi bila pripoved o Kristusovem vstajenju samo »pravljica«, četudi še tako »lepa in blagodejna«.

Bultmannov učenec H. Schlier se je ob svojem učitelju še bolj utrdil v prepričanju, da za vero (in torej tudi za teologijo) niti daleč ni dovolj, če samo z razumom sprejemem za nekaj resničnega (realnega) trditev o Kristusovem vstajenju (in o vsem drugem, kar spada k spoznavni vsebini krščanske vere). Ta resnica mora marveč s svojo do dna preoblikujočo močjo poseči v celotno moje »bivanje« in me preroditi v novega človeka.

Ni pa Schlier zašel v »-izem« v tem smislu, da bi iz poudarjanja pomembnosti »eksistence« (bivanja) zagazil v »eksistencializem«, za katerega vera ni več realistična, se pravi, ni več naslonjena na realne dogodke odrešenjske zgodovine, marveč je le golo »tveganje«, ki ima za svoj temelj samo »eksi-

⁷ H. Schlier, Über die christliche Existenz, v: isti, Besinnung Auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Herder, Freiburg i. Br. 1967. 123—134, tu 123 sl. Razprava je bila najprej objavljena v: Geist und Leben 33 (1960) 434—443.

stencialistične pomembnosti«, za katere ni mogoče s količkaj resno trdnostjo ugotoviti, ali niso le slepilo moje subjektivnosti.⁸

»V Bultmannovi šoli in po Heideggerjevih spisih se je Schlier naučil eksistencialnega razlaganja bibličnega oznanila, ki je v svojem bistvu usmerjeno na spreobrnjenje in preoblikovanje celotnega človeka v izvrševanju bivanja«, pravi W. Stolz. To ne pomeni, da Schlier ni delal skrajno natančno v historično-kritičnem pogledu, kakor to dokazujejo njegove vsestransko priznane raziskave in komentarji. Najslovitejša Schlierova dela se nanašajo zlasti na Pavlovi pismi *Efežanom in Galačanom*. Sploh je bil sv. Pavel Schlierovo posebno področje raziskav. Kot zadnje Schlierovo veliko delo je 1977 izšlo v sklopu vélikega Herderjevega komentarja; to je razlaga pisma Rimljanom, Römerbrief. Posebej je treba omeniti tudi tri obširne zbirke razprav, ki so vse izšle pri Herderju: *Die Zeit der Kirche* (1955 in kot 5. izd. 1972), *Besinnung auf das Neue Testament* (1964, 1967) in *Das Ende der Zeit* (1971, 1972). Anton Vögtle označuje Schliera kot »intuitivno tenkočutnega razlagalca sv. pisma«. Njegov ugled je bil velik tudi pri tistih, ki mu v marsičem nič več niso mogli slediti, to je v njegovih spoznanjih o Cerkvi, ki niso ostala v redu »objektivnih idej«, ker so bila preveč globoko »eksistencialna« in so vodila Schliera do globoke bivanjske odločitve v odnosu do Cerkve.

II. Pot v Cerkev in v Cerkvi

Schlier je bil po dovršitvi študija 1926—30 pastor in hkrati zasebni docent v Jeni; 1930—35 je bil docent na evangeličanski teološki fakulteti v Marburgu, nato do 1945 docent za novozavežno eksegezo na teološki fakulteti v Wuppertalu ter hkrati vodja tega uglednega teološkega učilišča. 1937—45 je bil hkrati župnik za wuppertalsko Bekenntnisgemeinde. 1945 pa je prevzel stolec za novo zavezo in zgodovino zgodnje Cerkve na evangeličansko-teološki fakulteti v Bonnu. Pred svojim prestopom v katoliško Cerkev jeseni 1953 se je tej službi odpovedal, nato pa je — po vmesnem času negotovosti — postal honorarni profesor za zgodovino starokrščanskega slovstva na (svetni) filozofski fakulteti iste univerze.

Razna izkustva in spoznanja so tega luteranskega teologa in župnika od koraka do koraka vodila naprej do tega, da je prestopil v katoliško Cerkev. K tem izkustvom spadajo vtisi, ki ga je napravilo katoliško življenje njegove

⁸ Prim. L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Pattloch, Aschaffenburg 1977, 41 in 118—123; H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1978, 176; F. Hahn, *Das biblische Kerygma und die menschliche Existenz und zur Wirkungsgeschichte Rudolf Bultmanns*, v: *Herder-Korrespondenz* 30 (1976) 630—635.

⁹ Nav. v: *Christ in der Gegenwart* 31 (1979) 24.

bavarske domovine, dalje srečanje z možmi, kakršna sta bila npr. opat Angelus iz Ettala in p. Rupert Mayer, in branje katoliških avtorjev. A še odločilnejše je bilo ukvarjanje s sv. pismom in tista spoznanja, do katerih je Schlier prišel kot teolog.

V občevanju s sv. pismom so se Schlieru zgodaj vsiljevale spoznave, ki so vplivale na to, da se je bližal katoliški Cerkvi in končno navzlic velikim oviram in žrtvam stopil vanjo. Sam poroča: »Nova zaveza je polagoma povzročila, da sem si zastavil vprašanje, ali se luteranska veroizpoved in še posebno tista od sv. pisma nove zaveze tako daleč odmaknjena novejša evangeličanska vera ujema s pričevanjem nove zaveze. In to me je polagoma napravilo gotovega, da je tista Cerkev, ki ima pred očmi to pričevanje, rimsko-katoliška Cerkev. Bila je to, če smem tako reči, pristno protestantska pot; pot, po kateri sem prišel do Cerkve, je bila predvidena ravno v luteranskih veroizpovednih spisih, čeprav seveda ne pričakovana. Pri tem moram omeniti še eno: Tisto, kar me je usmerjalo k Cerkvi, je bila nova zaveza, kakršna se je razkrivala preprosti historični razlagi.«¹⁰

V posameznostih navaja potem H. Schlier pet uvidov, od katerih se je dokopal kot ekseget: — 1. Že nova zaveza pozna razvoj prvotnega Kristusovega oznanila; in sicer povzroča ta razvoj Sveti Duh v prostoru Cerkve. S tem ima *že sv. pismo* nove zaveze načelo izročila kot nekaj splošno veljavnega. Če ne vzamemo v poštev izročilo oziroma izročanja, potem niti razvijanja izročila o Jezusu do časa, ko so bili napisani evangeliji, teološko ne moremo razumeti; seveda pa ta razvoj in ustno izročilo ni omejeno le na napisano izročilo nove zaveze, marveč se bolj in bolj uveljavlja v celotnem obstajanju in rasti Cerkve. To dejstvo moremo razumeti le tako, da priznamo: Sveti Duh je tisti, ki v veri Cerkve (seveda ne brez človeških dejavnikov) razlaga »prabesedo« Jezusa Kristusa — to je »izročilo« v svojem jedru, kakor nam ob Janezovem evangeliju postane še posebno jasno. Razvijanje, tega, kar je prvotno podano, pa moremo spoznati tudi iz pisem sv. Pavla, in sicer ne le razvoj v Pavlovem pojmovanju Cerkve, marveč tudi razvoj zgodovinskega pojava Cerkve. Še več: V pastoralnih pismih najdemo spričo novega položaja, kakršen je nastal v Cerkvi, že tudi refleksijo o stvarnosti razvijajočega se izročila. Ne moremo torej spodbijati, da v novi zavezi poteka takó razvoj zgodovinskih pojavov kakor tudi razvoj razumevanja teh pojavov.¹¹

2. Toda še bolj pomembno je po gledanju H. Schliera tisto drugo načelo nove zaveze, ki ga zlasti jasno izraža apostol Janez: Beseda je meso postala.

¹⁰ Schlier, *Kurze Rechenschaft*, v: K. Hardt (Hrsg.), *Bekenntnis zur katholischen Kirche*, Würzburg 1955, 169—195, tu 176 sl.; to in več naslednjega nav. W. Löser, *Theologie als Zeugnis. Weg und Vermächtnis Heinrich Schliers*, v: *Geist und Leben* 52 (1979) 60—67, tu 63; obširneje tudi J. Laubach, v op. 2 nav. delo.

¹¹ Schlier, *Kurze Rechenschaft*, 177—179.

To je načelo učlovečenja, »inkarnacije«. Vsi novozavezni spisi priznavajo po svoje to načelo. V samopriobčenju božjega Logosa človeštvu in njegovi zgodovini je pritegnjena tudi raven svetnega, materialnega, »mesenega«. S tem se kot možni nositelji učinkovitega Kristusovega delovanja sredi sveta izkazujejo tako zakramenti kakor tudi pravo in liturgija. Schlier pravi dobesedno: »Beseda je postala ‚meso‘ in ne ‚beseda‘, kakor bi mogli formulirati v nasprotju do moderno-evangeličanskega, a v nastavku pač tudi že luteranskega pojmovanja razodetja. In ker je Beseda postala meso in ne beseda, zato obstaja ne le pridiga, marveč tudi zakrament; obstaja dogma in ne le veroizpoved [Bekenntnis]; obstaja končno Kristusova stvarna navzočnost v Cerkvi, v njeni instituciji, v njenem pravu, v njeni liturgiji.«¹²

3. V sv. pismu nove zaveze prihaja na mnogotere načine do veljave to, »da se je Bog enkrat za vselej in realno odločil za svet. In posledica njegove odločnosti [Entschiedenheit] za nas je ta, da tisto, kar je v stvarnosti svetačasno [das Vorläufige], shranja v svoji celotni konkretni začasnosti dokončno realnost [Endgültigkeit]. Bog se je v Jezusu Kristusu in z Jezusom Kristusom odločil, in odločil se je za nas. In sedaj njegova odločenost in to, da se je odločil in je odločen, vse prizadeva.«¹³ Božja odločenost (in odločnost) se odpira kot »Kristusovo telo«, torej kot Cerkev, v smeri k svetu. Zato je sedaj čas Cerkve«. V času in v prostoru Cerkve se božja odločenost (in odločnost) vsekakor uveljavlja tudi kot dogma.¹⁴ Beseda je postala »meso« ne le v zakramentu, marveč tudi v tisti dogmi Cerkve, ki ima svoj izvor v apostolski kerigmi. — V svoji razlagi prvega pisma Korinčanom H. Schlier kaže, kako sv. Pavel korintski cerkveni občini, ki hoče dajati veljavo le karizmatični in pnevmatični Cerkvi, znova pokliče v spomin tudi oprijemljivo časovno-telesno stran poslednjih stvarnosti. Večna Beseda je postala meso v uredbah in službah Cerkve. To se kaže posebno še v pastoralnih pismih. »Red ‚Cerkve živega Boga, ki je steber in temelj resnice‘ (1 Tim 3,15), ‚hiša‘ (2 Tim 2,20) božja — ta red se opira na ‚službo‘ [Amt]. ‚Oblast‘ [Gewalt], duhovna moč, je v rokah določenih nosilcev službe, ki so poklicani, ki jim je podeljena milost službe in so postavljeni za služenje; ti učijo Cerkev, jo vladajo in s polaganjem rok — posvečenjem — službo predajajo naprej. Uveljavlja se načelo službe. Ta služba pa ima svoj izvor v tem, da je Jezus poklical in postavil apostole v služenje z oznanjevanjem evangelija. Predaja se naprej in se razvija s tem, da karizmo službe (s tem tudi apostolsko ‚paradosis‘) izročajo naprej apostolskim učencem, od teh pa ta služba prehaja na krajevne prezbiterje in episkope. Tako v Cerkvi vlada načelo nasledstva . . .«¹⁴

¹² Schlier, nav. J. Laubach, n. d., 168 sl.

¹³ Schlier, Kurze Rechenschaft, 181.

¹⁴ Schlier, pr. t., 181—188; gl. J. Laubach, n. d., 171 sl.

4. V smislu nove zaveze obstaja Cerkev *pred* posameznim kristjanom. Zato je *delovanje Svetega Duha* treba razlikovati od delovanja drugih duhov po tem, da Sveti Duh kaže na Cerkev in na njene dejavnosti. *Sv. pisma* nikdar ne razlagamo v skladu s stvarjo samo, to je v Svetem Duhu, če ga ne razlagamo v prostoru življenja in predstav Cerkve.¹⁵ — V povezavi s prejšnjo točko bi tu lahko govirili o *hierarhističnem in dogmatičnem načelu*.

5. Sv. pismo nove zaveze postavlja Cerkev *kot eno in zedinjeno*. »Leto za letom,« — tako poroča Schlier — »je raslo moje prepričanje, da obstaja po novi zavezi le ena, samo ena Cerkev, da edinost Cerkve sodi k njenemu bistvu in jo je treba razumeti kot določeno, zgodovinsko enoto njenih temeljev, njenih zveličavnih sredstev, njene vere, njene službe, njenega prava in z vsem tem seveda njenih udov.«¹⁶ Cerkev je razcepljena zoper svoje najgloblje bistvo, potem ko je bila edinost med Judi in pogani na Kristusovem križu že vzpostavljena.¹⁷ — Tu gre za *načelo enosti in edinosti Cerkve*.

Ob koncu svojega »Kratkega obračuna« pravi H. Schlier v povzetku celote: »To so nekateri vidiki, do katerih sem se dokopal v vrsti let na poti tistega razlaganja nove zaveze, katerega je marsikatero praktično izkustvo z ene strani pripravljalo, z druge strani razjasnilo. Ti vidiki mi odločilno [entscheidend] niso dopustili, da bi bil ostal zunaj rimsko-katoliške Cerkve, ki je bistveno ena in edina, vedno več kakor vsota njenih udov, zato vedno *pred* vsakim posameznim udom. V tej in po tej Cerkvi se Bog izkazuje kot tisti, ki prihaja svetu naproti [der Welt Entgegenkommen erweist] s prihodom, ki je odločen, trdno odločen od učlovečenja njegovega Logosa dalje; in v tej Cerkvi in po njej Gospod sam razvija svojo polnost, polnost resnice skozi čase in se vedno znova z ljudomilostjo izroča ljudem za odrešenje.«¹⁸

Pravkar navedena teološka spoznanja so v več ali manj izrečni obliki razprostrta v mnogih Schlierovih spisih že zdavnaj pred l. 1953, včasih naravnost v izzivalni obliki. Teološke vidike tistih let so pripravljala tudi izkustva, ki jih je dobil H. Schlier v svojem delovanju kot župnik in v boju »Bekennender Kirche« zoper nacistične in druge razkrajalne vplive. Ravno v tej Cerkvi, s katero je ostal do poslednjega povezan, je doživljal, kako je evangeličanstvo »dogmatično« in »hierarhično« načelo veliko spreminjalo v »karizmatično«. In ravno ta enostransko »karizmatična« legitimacija se mu za utemeljitev župnikove službene oblasti ali pooblaščenosti ni zdela zadostna. »Če zdaj premišljam,« tako poroča, »na temelju katere pooblastitve sem pravzaprav opravljal to službo, me prevzema strah. Kajti na dnu ni bila to nobena druga kakor tista, ki je prihajala iz poklicne izobrazbe,

¹⁵ Schlier, pr. t., 188—192.

¹⁶ Pr. t., 192.

¹⁷ Pr. t., 192—194.

¹⁸ Pr. t., 194 sl.

lastne odločitve, pritrditve cerkvene občine in priznanja cerkvenega vodstva ali oblastva. V spoznavajoči Cerkvi [Bekennende Kirche] je zmagalo karizmatično utemeljevanje službe, ki se je čudno povežalo z birokratičnim. To se mi je bolj in bolj zdelo kot nezadostno.«¹⁹

Schlierova pot v katoliško Cerkev je bila v nekaterih potezah močno podobna tisti poti, ki jo je prehodil véliki anglikanec J. H. Newman. Zlasti po izredni intelektualni iskrenosti in junaški poslušnosti božji volji, kakršna se je pri H. Schlieru kazala predvsem v sv. pismu, pri Newmanu pa v vesti kot glasnici živega Boga. Kar zadeva razumsko stran, je pri Newmanu odločilno vplivalo dolgoletno podrobno preučevanje cerkvenih očetov in tudi poznejše cerkvene zgodovine, H. Schlier pa zajelo natančno in globoko znanstveno ukvarjanje s teksti sv. pisma nove zaveze, zlasti sv. Pavla in najbolj pisma Efežanom. Za razjasnitev eksegetičnih in verstveno-zgodovinskih problemov in za teološko jedro tega Pavlovega pisma se je Schlier prizadeval že pred l. 1930, ko je objavil svojo knjigo *Christus und die Kirche nach dem Epheserbrief*. Njegov znanstveni komentar *Der Brief an die Epheser*, ki je izhajal od 1957 dalje in so ga imenovali »eksistencialna interpretacija mitičnih podob in izraznih oblik«, je bil povzetek izsledkov dolgotrajnega raziskovalnega dela in je hkrati imel za Schlierovo življenjsko pot podoben pomen, kakršnega je za Newmana imel njegov sloviti esej o razvoju cerkvenega nauka.²⁰

Schlierova življenjska pot je bila pot k Cerkvi. Ko pa je 1953 med bivanjem v Rimu prestopil prag, se je začela njegova pot v Cerkvi. Služil ji je s svojo teologijo. Cerkev, kateri je zdaj pripadal, je v naslednjih letih in desetletjih doživljala globoke spremembe. H. Schlier je imel mnoge od njih za nujno potrebne. Obenem je nemalo stvari, kakor so zdaj v Cerkvi potekale, opazoval z zaskrbljenostjo in bolečino. L. 1971 je ugotovil: »Nad Cerkev je prišla kriza. Cerkev je kriz navajena. To ni nikakršna tolažba. Kajti vprašanje je, kako obsežno in globoko gre njena sedanja ogroženost. Vsekakor je duhovno stanje sveta vdrlo tudi vanjo in mnogi tega niti ne opazijo.«²¹ Kriza je prizadela tudi teologijo. O njenem položaju v pokoncilskih letih je Schlier zapisal: »To desetletje je, kar se tiče katoliške teologije, zaznamovano s tem, da je predrt nasip [Dambruch], o katerem še ne vemo, ali bo posledica blagodejna ponovna oživitev izkušenih polj ali pa pogubna preplavitev z duhom časa.«²² In H. Schlier je z vsemi močmi delal za to, da bi se uresničilo prvo: iz neusahljivih studentev evangelija (ki je navsezadnje križani in vstali Kristus sam) zajema in se oživlja teologija, z njo pa

¹⁹ Pr. t., 175 sl.

²⁰ Gl. J. Laubach, v op. 2 n. d., 172 sl.; o J. H. Newmanu gl. A. Strle, *Uvod*, v: J. H. Newman—J. Fabijan, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pleterje 1973, 13—33, zlasti 23—28; dalje A. Strle. Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?, v: *BV* 39 (1979) 40—59, zlasti 41—45, 54—56.

Cerkev kot »vesoljni zakrament odrešenja« (2 Vat. C 48) za človeštvo in za svet.

III. Prednost »odločene in odločne božje odločitve« pred našimi odločitvami

Zelo bi se motili, če bi mislili, da je H. Schlier »tradicionalnost«, ves zagledan v preteklost in v ohranitev ustaljenih oblik za vsako ceno. Nekaj čisto drugega je imel pred očmi, ko je izražal svojo zaskrbljenost nad položajem v teologiji in s tem tudi v Cerkvi: nevarnost, da bi evangelij nadomestila nekakšna groza ali kakršna koli ideologija.

Takšna nevarnost postane pereča vselej, kjer začne teologija enostransko poudarjati pomembnost človekovega odločanja za Boga (in v zvezi s tem tudi za človeka) in prezre prvenstvenost tiste odločitve Boga za človeka in za svet, ki je dosegla svojo dokončnost in nepreklicnost v Kristusovi velikonočni skrivnosti križa in vstajenja. Na takšno teologijo misli tudi H. U. von Balthasar, ko pripoveduje: »Mlad teolog piše: Držim se odprtega . . . Sploh ni trden v veri, je odprt. Sv. Pavel piše čisto drugače: Kristus je zame dal življenje. In sv. Irenej pravi zoper gnostike: Če Kristus ni trpel za ljudi, kako bi mogel svoje učence pozivati, naj vzamejo križ na rame in hodijo za njim (Adv. haer. 3,18,5).«^{22a} In nekoliko naprej nadaljuje Balthasar sarkastično: »Rešitev, ki nam jo v teh težavah odkrito in brez sramu ponujajo, je rešitev pluralizma mnenj v jedru [Substanz] dogme. Pluralizem je za Cerkev v svetu vendar parola sploh. Zakaj naj bi bil notranji cerkveni prostor od tega izvzet? ‚Je Kristus vstal?‘ ‚No, ne vznemirjajte se; gre za to, kako človek to razume. Analogno, simbolično je gotovo vstal‘. In če bi se izraz pluralizem na področju verske resnice (za zdaj) zdel preveč drzen — saj potem moremo vedno razlikovati med vsebino vere in besedno izrazno obliko; saj vendar nikakršna formulacija ne zajema skrivnosti. Torej imam vedno pravico, da si pod enakimi obrazci predstavljam nekaj čisto različnega. Kaj že pomeni ‚oseba‘, kaj že pomeni ‚narava‘? S tem bi bila oblika katoliške Cerkve v polnosti izenačena s protestantsko; isto ime, isti cerkveni prostor združuje tkim. ortodoksne in liberalne, če ta razlikovanja v pobultmannskem času še ohranijo kakšen smisel . . .«²³

Zoper takšno teologijo, kakršno tukaj razkrinkava H. U. von Balthasar, je bila pravzaprav usmerjena že vsa Schlierova dolgotrajna, a tudi na največje žrtve pripravljena pot v katoliško Cerkev. Če se je Bog dejansko že odločil za človeštvo in svet, in sicer odločil nepreklicno v križanem in vstalem

²¹ Schlier, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Herder, Freiburg i. Br. ²1972, 14 sl. (Einleitung).

²² Schlier, n. m., 15.

^{22a} H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln ³1967, 122.

²³ Balthasar, n. d., 131.

Kristusu ter z vzpostavitvijo Cerkve kot božjega ljudstva nove in večne zaveze, božjega ljudstva, ki je obenem Kristusovo telo in tempelj Svetega Duha, potem se jaz, ki sem po božjem daru enkrat to spoznal in v veri sprejel, ne bom držal še naprej »odprtega«, neodločnega v golem »iskanju povsem svojega lastnega svetovnega nazora«. H. Schlier pravi: »Vera ve, da se je večni in vsemogočni Bog za tisti svet, ki je njegova stvar — kar svet seveda v svoji zgodovini spodbija — dokončno odločil v Jezusu Kristusu in da je v njem in v njegovi zgodovini enkrat za vselej vse konkretno odločeno. Svet *stoji* zdaj pred svojo odločeno resnico in Poncij Pilat prihaja s svojim vprašanjem prepozno. Na osnovi te božje odločitve obstaja za svetovno zgodovino in za posameznika »zdaj« in »takrat«, česar ni moč odpraviti z nikarkršno miselno ali materialno dialektiko. Čeprav je odločitev stopila v vso dialektiko zgodovine, se vendar v njej ni utopila, marveč je kot odloč(e)na [entschiedene Entscheidung] prebila to dialektiko. ‚Bog ni kotel odrešiti svojega ljudstva z dialektiko‘, pravi sv. Ambrož. To moremo razumeti v vsem obsegu: s to odločitvijo Boga v Jezusu Kristusu in v tej odločitvi je prav notri do dialektike zgodovine vsa njena dialektika na koncu in začenja se to, kar je odločeno in je dokončno veljavno [das entschieden End-Gültige beginnt]«. ²⁴

Tista skrajna božja odločitev za svet, ki se je uresničila v učlovečenju, — »se kot takšna odkriva in dovršuje na križu — kot skrajna odloč(e)nost ljubezni. Kajti v novi in vendar isti odločitvi je on, ki je skrajna ljubezen, od mrtvih obujen v takšno življenje, ki zaobsega vse razsežnosti, ki vse prizadeva, vse zaobjema. Bog je šel do najskrajnejšega, šel v poslednjo skrajnost — od Boga k človeku, od človeka v smrt, od smrti k življenju v vso prihodnost, ki bo njegovo poslednje razodetje. To je njegova odločitev, ki kot odločitev njegove ljubezni prodira v vse globine in višine, dolžine in širine v svojem odločnem ‚za nas‘. Od takšnega samoizpraznjenja Boga [Enttäusserung Gottes], ki predstavlja najskrajnejše in se dogaja brez meja, živi svet od tedaj naprej, živi v smeri na to. In v tem se do dna izkazuje načelo božje odločitve, načelo, ki ga sedaj svetu nič več ni mogoče iztrgati, ki svet prebada kot ozdravljajoča strelica meso . . . Kristjani imajo vse razloge, da za človeštvo to odločitev trdno ohranjajo. Trdno ohranjati ne pomeni le tega — pomeni tudi to —, da to vedno znova zatrjujemo, marveč tudi to, da to vedno znova premislimo, in to sebi vedno znova iz ene govornice prevedemo v drugo, in da v kontroverzi to vedno znova formuliramo in zatrjujemo to zoper vse ugovore, katerim je to načelo preveč neznansko [unheimlich], preveč podobno decizionizmu²⁵ in radikalizmu. Pomisleki zoper to načelo take in najbolj skrajne odločitve se pojavljajo pod različnimi vprašanji, npr. pri

²⁴ Schlier, *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, v: *Das Ende der Zeit*, 297—320, tu 300.

razlaganju Jezusovega deviškega spočetja in rojstva, razmerja Jezusovega življenja do njegovega križa, Jezusovega vstajenja od mrtvih in več drugega. Pri tem moremo govoriti o mnogem in moramo danes poskušati — drugače kakor v časih, ko so bili povedki še nazorni in so razgibavali srce —, kako bi dobili nov izvorni dostop do teh reči. A naj kakorkoli razumemo dejanska stanja v povezavi z dosedanjo cerkveno zavestjo [Besinnung] in v sedanjem novem premisleku od korenine navzgor — moment odločne odločitve, ki vsebuje moment faktičnosti in konkretnosti, mora biti ohranjen kot nekaj konstitutivnega . . . Če to pravilno razumemo, je tu na kocki Bog sam. Kajti Bog ostane Bog le, če je pred vsem drugim odločajoči in odloč(e)ni Bog, čigar odloč(e)no odločitev imajo ljudje pred seboj, pa naj kakorkoli razumejo uganko svoje zgodovine in skušajo obvladati uganko svojega kozmosa. Historično gledano je tista božja odločitev, ki se je dogodila v Jezusu Kristusu in njegovi zgodovini, kar najmanjši dogodek [minimaler Vorgang] in kozmično gledano povsem brezpomemben. In vendar zadenejo ob to odločitev vsi vek [Aeonen] in so vsi vprašani, kakšno stališče zavzemajo do nje. Kamen je položen na Sinaju, in sedaj se more človek le spotakniti obenj ali pa mu zaupati. Božji ‚da‘ je bil izrečen in noben ‚ne‘ ga ne more odpraviti. Dialektika sveta se tu končuje [hat hier ein Ende], in kolikor daleč gre naprej, služi le še temu, da izrečeni ‚da‘ kot tak pozitivno ali negativno predočuje.«²⁶

Seveda bi Schlier na podlagi takšnega načela odločno protestiral, če bi moral brati: »Jezus je vstal v veri apostolov.« Ali: »Jezusovo vstajenje je bil duhovno duševni dogodek v krogu vernikov, ki jim je prišla do zavesti vsa globina Jezusovega življenja in njegovega nauka.« Ali: »Meni zdaj ni težko verovati v učlovečenje Boga, Boga-človeka-Jezusa, saj mi je to le jedrna spodbuda, da sodelujem z vsem, kar se dogaja pozitivnega v svetu, v družbi, v ljudeh okoli mene, v meni, za pravičnejši danes, za lepši jutri, za dobrega človeka.« Ali: »Središčno doživetje o Jezusu Kristusu je spoznanje, da transcendenca ni v neskončno nedosegljivih nalogah, temveč v našem neposredno danem bližnjem . . . Moderna krščanska teologija pa postaja analiza globine naše človeške intersubjektivnosti.«^{26a} Gotovo bi tudi Schlier priznal zrno resnice, ki se skriva v navedenih stavkih (saj povsem čistih zmot sploh ni). Vendar bi na temelju načela o »odločni odločitvi Boga za svet«, o odločitvi, ki je pred sleherno našo odločitvijo za Boga (pa tudi za svet), odločno ugovarjal, kakor je ugovarjal tudi svojemu cenjenemu učitelju R. Bultmannu, ko je zagovarjal trditve, podobne že omenjeni: »Ni pomembno, ali

²⁵ Decizionizem je naziranje ali pa praktično ravnanje, ki zagovarja ali uveljavlja tudi zelo pomembne in najpomembnejše odločitve brez resničnih razlogov. Tako naj bi se po Bultmannovem naziranju odločili za Kristusa ne glede na to, ali je res vstal od mrtvih ali ne.

²⁶ Schlier, n. d., 301.

je Kristus vstal, pomembno je, da se odločiš zanj!« Kakor da bi bila naša odločitev prva in odločilna, kakor da bi človek — ko je vendar do dna odvisen od stvariteljskega božjega delovanja — sploh mogel le za trenutek obstajati brez Boga in se tako odločiti zares in absolutno »iz svojega«!^{26a}

To, da se je Bog v Jezusu Kristusu odločil za svet, pa vključuje, da bo ta božja odločitev ostala v svetu za trajno. Tako nadaljuje H. Schlier. »Puščica odločitve tiči v kozmosu kakor v srcu vsakega posameznika, če ga je zadela. Cesta odločitve, ki je ona najbolj skrajna odločnost Boga, teče skoz pokrajino življenja. To je Sveti Duh, ki odpira odločitev Boga kot takšno, ki se je dogodila in je zdaj navzoča; Sveti Duh je, če smemo tako na kratko in začasno reči, odprl Kristusovo telo na križu v Kristusovo telo na zemlji, namreč v Cerkev. Cerkev je v svoji telesnosti kot Kristusovo telo po svojih sestavnih prvinah in po vsem, kar te prvine zajamejo in oblikujejo, zasnutek [Exposition] odločitve, pokaz in izkaz najbolj skrajne in konkretne odloč(e)-nosti božje odločitve.«²⁷

Ta božja odločitev v Jezusu Kristusu je v svojem zgodovinskem dogajanju prešla v besedo evangelija, ki kot »odločeni« in »odločni« evangelij izziva s svoje strani odločitev. Evangelij je prišel v izročilo in njegovo izročilo se je zgostilo ter izbistrilo v sv. pismo . . . In sv. pismo kot tako in nobeno drugo kakor navdihnjeno in kanonično vsebuje božjo odločitev . . . Beseda Boga v Jezusu Kristusu pa je prešla tudi v obrazce vere in v cerkvene veroizpovedi, ki so se v spremenljivi se stalnosti [in variabler Konstanz] razrasle v ‚symbola‘, tj. v prvotno in osrednjo obliko opredeljene dogme . . . Sredi takšne besede izročila in božje odločitve, ki je prišla v različni obliki do besede, se dviga k svoji ponavzočitvi to, kar imenujemo zakrament, predvsem učinkoviti znamenji krsta in evharistije . . . Spodbijanje krsta otrok prizadene vnaprejšnjo odloč(e)nost božje odločitve . . . Kako zelo se odločitev Boga v svoji odloč(e)nosti uveljavlja v temeljni strukturi Cerkve, to se kaže tudi v posebnosti njene službe. K odločitvi Boga v Jezusu Kristusu sodi tudi to, da Bog v moči Duha izbere, pooblasti in pošlje tudi določene nositelje te odločitve, in sicer za nadosebnostno službeno služenje [amtlichen Dienst]. Seveda je obstajala že v začetku tudi zgolj osebna in karizmatična oblika, kako odločitev Boga predajati naprej. Evangelij gre od ust do ust in Duh odpira dogajanje v Jezusu Kristusu tudi po svojih prostih darovih. In je tudi tako, da se za primerno izvajanje na nekoga prenesene službe zahtevajo določene karizme in njih prebuditev. Toliko pomembnejše pa je, da že od začetka k dogajanju razodetja spada to, da so določene osebe poslani ‚za delo službe in za zidanje Kristusovega telesa‘ (Ef 4,12) in ne morda v nasprotovanju karizmatični službi, toda tudi ne na osnovi karizmatičnih darov, ki so

^{26a} V narekovaj dane stavke sem vzel iz slovenskih besedil!

²⁷ Schlier, n. d., 303.

seveda prav tako ‚v korist‘. Poslani so marveč v moči Duha ob položitvi rok kot daru. In prav v tem, namreč v poslanosti za nepretrgano službeno služenje, ko gre za urejeno posredovanje božje odločitve, in v posredovalcih, ki jih je Bog v ta namen legitimiral, avtoriziral in poverjal [delegiert], se spet izkazuje načelo konkretne odloč(e)ne božje odločitve . . .²⁸

Schlier dobro ve, da v zgodovini Cerkve ni manjkalo nesporazumov in zlorab glede cerkvene službe. A navzlic temu (in v nekem smislu ravno zaradi tega) je treba tudi tukaj vztrajati pri prvenstvu in odločilnosti božje odločitve. Ravno na tej osnovi mora biti in je načelno vsaka cerkvena služba [Amt] iztrgana iz območja človekove gospodovalnosti.²⁹ Božja odločitev se kot takšna uveljavlja »v posvečenju in ne le v ordinaciji tistega, ki je poklican v službo; dalje v tem, da ta poklicanec stopi v določeni stan, tj. v ‚klesis‘ takšne diakonije, in torej — govornjeno določeno in z našimi sedanjimi pojmi — ne sprejme le določen poklic in ne opravlja le določene funkcije; uveljavlja se končno v neporočenosti tistega, ki stoji v takšni poklicanosti od Boga in ga Bog odločno zahteva zase ter ga obdarja s službo. Ravno na tej točki se je kontroverza silno razvnela. Ravno tu moramo po mojem vztrajati pri načelu božje odločitve, ki se dejavno uveljavlja prav do tukaj — le tako bomo v skladju z eshatološko silnostjo te božje odločitve. Neporočenost, ki je gotovo karizma, toda tudi odločitev, pomeni sama [allein] objektivno možnost biti v določenem stanu v skladnosti z božjo odločitvijo. Neporočenost je tudi objektivna možnost za nedeljeno skrb in nedeljeno služenje odločni odločitvi Boga. Seveda je mogoče to objektivno možnost subjektivno preobrniti v nasprotje in se to, žal mnogokrat dogaja. Toda to nič ne spremeni stvarnega stanja: v neporočenosti, torej v celibatu, posega božja odločitev tako daleč, je tako daljnosežno odločna, da daje s stanom tistih, ki tej božji odločitvi služijo [mit dem Stand amtlicher Diener], znamenje o sebi, znamenje, da je dialektika življenja končana.«³⁰

V zvezi z načelom odločne božje odločitve govori Schlier posebej tudi o veri in o spoznavni vsebini vere. Med drugim se tukaj obrača zoper »seku-larizirano teološko, prvotno gnostično prepričanje, da je razodetje (če sploh obstaja) navzoče tako rekoč povsod okoli po svetu in plava z nedojemljivim

²⁸ Schlier, n. d., 303—305.

²⁹ Schlier, n. d., 306 sl. To razpravo je H. Schlier napisal tedaj, ko so neredki katoličani, tudi teologi, govorili o »povsem novem duhovništvu«, o katerem naj bi odločala prilagoditev svetu ne glede na resnične bitne korenine v Kristusovem duhovništvu in sploh brez resne utemeljitve v božjem razodetju — kakor da bi mogla Cerkev »pokoncijskega časa« začeti nekaj povsem novega, nekaj takega, kar bi ne bilo vsebovano v resnični novosti Kristusovega dogodka. Seveda bi takšna »popolna novost«, zasnovana na človeški modrosti, brez zakoreninjenosti v tisti Kristusovi »novitas mundi«, o kateri govori sv. Tomaž Akvinski (1 q. 46 a.2), takoj postala strahotno stara. — Razprava je bila najprej objavljena v: *Catholica* 24 (1970) 1—21.

³⁰ Schlier, n. d., 306 sl.

glasom povsod in nikjer v kozmosu, v vseh religijah in svetovnih nazorih . . ., tudi v odgovoru, ki si ga (te religije in svetovni nazori) sami dajo, tako da je celó njihov kult ‚via ordinaria‘ (redna pot) in je krščanska vera le skrajšana pot do odrešenja. Táko mnenje je dopolnilno prepričanje k tisti tendenci, ki bi hotela vero iztrgati od povezave s stavkom; to je tendenca, katera ima osnovno razpoloženje, da bi ubežali besedi sploh. Toda Bog se je razodel v stavek in se je navsezadnje odločil prav do dogmatičnih stavkov [Gott hat sich in den Satz geoffenbart und letztlich bis in die Sätze des Dogmas entschieden]. Ti dogemski stavki — da ne bi dopustili nikakršnih nesporazumov — kot stavki niso nespremenljivi; v tem se med drugim razlikujejo od stavkov sv. pisma. A spreminjajo se v smislu stalnega prevajanja in razlaganja kot glasú verujočega uzaveščanja in odločanja Cerkve, ki tudi v tem oznanja resnico, ki ostane.«³¹

Odločilnost odločne božje odločitve za svet je treba seveda imeti pred očmi tudi v vseh razsežnostih praktičnega življenjskega odnosa Cerkve in njenih udov do sveta in posebej do neverujočih.³²

Načelo odločne odločitve Boga za svet je pri H. Schlierju navzoče ne le v razpravi, na katero se 3. del pričujočega sestavka posebej naslanja, marveč — bolj ali manj razločno — tudi drugod.³³ Še več lahko rečemo. H. Schlier je že vsaj od časa svojega prvega teološkega študija naprej — ob M. Heideggerju in R. Bulmannu — za osnovo svojega teološkega razmišljanja (in tudi življenja) odločno sprejemal prvenstvo in odločilnost odločene in odločne odločitve Boga v križanem in vstalem Kristusu, ki je po Svetem Duhu dejavno navzoč v Cerkvi kot odrešenjskem zakramentu za človeštvo in vesoljstvo. To je bilo odločilno za Schlierovo pot v Cerkev in v njej, pot, ki je v nekaterih potezah zelo podobna poti kardinala J. H. Newmana, katerega bi prav tako mogli označiti kot teologa odločne božje odločitve, če pomislimo na njegov boj zoper subjektivizem in liberalizem v religioznih zadevah.³⁴

Ali pa ni takšna teologija lahko sokriva človekovega samoodtujenja? Ali ni v živem nasprotju z zahtevo, naj bi teologija bila »v službi človeka«?³⁵

³¹ Schlier, n. d., 307—310.

³² Schlier, n. d., 314—321.

³³ Prim. v op. 7 nav. razpravo in pa tri dragocena krajša dela, ki jih je Schlier izdal pri Johannes V., Einsiedeln: »Über die Auferstehung Jesu Christi« (1968), »Die Markuspasion« (1974) in »Ostergeheimnis« (1977).

³⁴ Glede Newmana gl. op. 20.

³⁵ Prim. A. Strle, Dogmatična teologija v službi človeka (Na predvečer 2. vaticanskega koncila), v: Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 74—162. Iz naslova samega bi marsikdo sklepal, da gre v razpravi za antropocentricem, ki kaj hitro postane smrt teologije; v resnici pa je v njej (na str. 80) celo navedena Schlierova razprava o krščanski eksistenci (gl. tu op. 7): Pred nedavnim je H. Schlier dejal, da vera ni ogrožena od znanosti in tehnike, marveč od srca, ki se preda svetu namesto svojemu Odrešeniku. Sredstvo proti tej utonitvi v svetu, pravi H. Schlier, je resnično krščansko življenje, krščanska eksistenca, ki je istovetna s Pavlovim ‚biti v

Na to vprašanje bi morali odgovoriti pritrdilno, če bi ne bilo res, da je ravno odločena božja odločitev za človeka in svet navsezadnje edini trdni temelj za človekovo dostojanstvo in njegovo resnično srečo (prim. CS 19,1; 3,5; 32,5; 61,1; 64). »Če manjka božji temelj in upanje na večno življenje, je človekovo dostojanstvo kar najhujše ranjeno« (CS 21,3). — Pomislimo npr. na Sartrove besede, ki jih je l. 1968 izrekel mladini: »Nikjer ni zapisano, da je prepovedano krasti, lagati ali pretepati svojo ženo.«³⁶ Ali na strukturalizem, za katerega je človek »le nepomembna epizoda v naravnem dogajanju — po sugestivni prispodobni Michela Foucaulta — ,v pesek začrtana podoba, ki jo bo veter izbrisal«³⁷

Odločena in odločna božja odločitev, kakršno jemlje H. Schlier za odločilno načelo teologije, šele zares utemeljuje prizadevanje kristjanov za svetost, o kakršni pravi 2. vatikanski koncil, da z njo »tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško« (C 40,2). Vedno je pri tem Bog »Prvi in Poslednji in Živi« (Raz 1,17; 2,8; 22,13).

H. Schlier pravi: »Kar mi ljudje v veri, ljubezni in upanju sami moremo storiti — in kar seveda izpolnjuje celotno naše življenje ter postavlja na nas zahteve od ure do ure — je to, da za tisto upanje, ki ga nam je pripravil Bog, dajemo znamenja s tem, kako mislimo, hočemo in delujemo v razmerju do Boga in do sveta. S tem ne uresničujemo še nedogotovljenega upanja, marveč le ostajamo na sledi k absolutno odločenemu upanju, ki nas čaka kot čisti dar. Bog bo obrisal vse solze z naših oči, ne mi sami. Mi smo vzrok solza. In nebeški Jeruzalem bo prišel z neba, ozaljšan kakor nevesta za svojega ženina.«³⁸

Prvo in najodločilnejše je torej to, da nas je Bog »ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe«, »ne da smo mi ljubili Boga« (1 Jan 4,10). Šele to omogoča našo ljubezen do Boga in do sočloveka — brezpogojno ljubezen do sočloveka, tudi do takšnega, ki ne zasluži naše ljubezni, saj tudi nihče od nas ni zaslužil božje ljubezni: »Bog skazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus za nas umrl, ko smo bili še grešniki« (Rimlj 5,8). Ne le »pobožnost«, marveč tudi teologija mora na tem graditi, če naj zgradi sploh kaj resnega in trdnega.

Na koncu svojega kratkega, a globokega dela, ki podaja »oris krščanskega življenja«, navaja H. Schlier še »poslednje merilo«, vzeto iz 1 Kor 13,3: In ko bi dal svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi«. In Schlier pristavlja: »Apostolova merila so druga kakor pa naša. Nič več ne

Kristusu', pa tudi 'živeti s Kristusom v njegovi daritvi'. K temu mora pripomoči na direkten način oznanjevanje, na indirekten način pa teologija, ki naj pomaga formirati oznanjevalce.«

³⁶ Nav. A. Richard, v: L'Homme nouveau, 4. 3. 1979, 20.

³⁷ Nav. G. Koch, Wird die Frage nach Gott verdrängt?, v: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 173—176, tu 173.

³⁸ Schlier, v op. 24 n. d., 313.

odloča genialnost, čustvena pretresenost [Ergriffenheit], heroizem predanosti, nič več ne odloča entuziazem in karizmatičnost [Charismatikertum] o tem, ali se dogaja nekaj stvarnega in se gradi Cerkev — odloča marveč to, da človek hodi po skriti poti, ki jo utira preobilna božja ljubezen. — Takšna ljubezen je tisto, kar res 'gradi', kar življenje utemeljuje in utrjuje ter daje, da je to res življenje.«³⁹

Tista ljubezen, ki nam jo Bog izkazuje v Kristusu in edina utemeljuje našo ljubezen, hkrati nujno poraja tudi upanje, ki ne osramoti (Rimlj 5,5) in ki nas more tudi sredi vseh stisk in bridkosti zemeljskega potovanja nasproti resnični domovini že zdaj napolnjevati z »neizrekljivim in veličastnim veseljem« (1 Pet 1,8). H. Schlier pripominja k temu: »V upanju postajamo vedno znova mladi . . . Že zdaj prodira v naše odprto srce sijaj ljubezni z božjega Obraza, obrnjenega k nam. Dan za dnem postajamo mi, ki upamo, mladi, tudi če je truden in postaran naš korak. Kako govori upanje? ,Stopam k božjemu oltarju: k Bogu, ki me razveseljuje, da postajam mlad'.«⁴⁰

H. Schlier je živo soglašal s H. U. von Balthasarjem, ki tolikokrat poudarja, da je edino zares zanesljivo in plodovito izhodišče za teologijo »teopragmatično«, to se pravi: Teologija naj izhaja iz velikih božjih del odrešenjske zgodovine, ki so vsa povzeta v Kristusovi velikonočni skrivnosti;⁴¹ samo tako bo resnično »v službi človeka«, saj Bog niti od daleč ni »tekmeč človekove veličine«, marveč v Kristusu odstranitelj sleherne človekove »odtujenosti« — »Redemptor hominis«, v katerem »človek najde veličino, dostojanstvo in vrednost svoje človečnosti.«⁴²

Teologija, ki s H. Schlierom jemlje za svoje izhodišče »odločno božjo odločitev za človeka« in je torej »teocentrična«, postane s tem tudi v pravnem pomenu »antropocentrična«; saj se je Bog v Kristusu nepreklicno odločil za človeka in njegovo zgodovino ter jo osvobodil njene brezizhodnosti, ko jo je napravil za odrešenjsko zgodovino na poti k njeni veličastni dovršitvi, za kar naj bi bil človek »božji sodelavec« (prim. 1 Kor 3,9.22). Če bi pa teologija — kakor se danes sem in tja ponekod dogaja — za svoje izhodišče in merilo začela jemati »človeka, kakršen je sam v sebi« ali »modernejega človeka«, bi se izneverila svojemu poslanstvu, in bi sodelovala pri

³⁹ Schlier, Nun aber bleiben diese drei. Grundriss des christlichen Lebensvollzuges, Johannes (Kriterien 25), Einsiedeln ²1972, 85.

⁴⁰ Schlier, Über die Hoffnung, v: isti, Besinnung auf Neue Testament, Freiburg ²1967, 135—145, tu 145 (čisto ob koncu razprave).

⁴¹ Prim. H. U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Johannes, Einsiedeln 1966, zlasti 33—39 in 98—100; H. Schlier, Biblische und dogmatische Theologie, v: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1967, 25—34; isti, Der Mensch im Licht der urchristlichen Verkündigung, pr. t., 112—122.

⁴² Papež Janez Pavel II., okr. Redemptor hominis, št. 10 (»Človeška razsežnost skrivnosti odrešenja«).

uničenju človeka, pri pogubnem širjenju nihilizma. Saj dva zelo poznana francoska dominikanca, A. Sertillanges in B. Bro, gotovo nista kar na slepo dala za naslov svojima knjigama eden »Ali Bog ali nič« drugi »Ali Jezus Kristus ali nič«. ⁴³ In če upoštevamo smernice 2. vatikanskega koncila o »prenovitvi študija«? Teologija z napačnimi izhodišči bi nikakor ne mogla spolniti »pastoralnega namena cerkvenega študija«; bogoslovcev npr. ne bi znala navajati na to, da bi »vse svoje življenje oblikovali na veri in ga z njo prežemali in se utrjevali v poklicu, ko bi se ga z osebno predanostjo in veseljem oklenili« (DV 14,2); saj je vera ravno v tem, da se naslonim na Boga in na njegovo odrešitjsko pobudo v Kristusovem dogodku, ne pa nase, čeprav seveda velja Jezusova beseda, da ravno tedaj najdemo sebe, ko se izgubimo (prim. Mt 16, 24.25, vzpored.), in nam bo vse drugo navrženo, »če iščemo najprej božje kraljestvo in njegovo pravico« (Mt 6,33).⁴⁴

Povzetek: Anton Strlè, Teologija na temelju božje odločitve za človeka (Ob smrti H. Schliera)

Sestavek prikazuje življenjsko pot in delo H. Schliera pod vidikom njegovega načela o »odločni (in odločni) božji odločitvi«, in to v treh točkah: 1. V šoli M. Heideggerja in R. Bultmanna; 2. Pot v Cerkev in v Cerkvi; 3. Prednost »odločne in odločne božje odločitve« pred našimi odločitvami. V zvezi s tem kaže, kako izredno pomembno je to načelo za teologijo danes.

Zusammenfassung: Anton Strlè, Theologie auf der Grundlage der Entscheidung Gottes für den Menschen (In Erinnerung an † H. Schlier)

Der Aufsatz ist eine kurze Aufzeichnung des Lebensweges und theologischen Denkens von H. Schlier, und das in drei Schritten: 1. In der Schule von M. Heidegger und R. Bultmann; 2. Der Weg zur Kirche und in der Kirche; 3. Der Vorrang der »entschiedenen Entscheidung Gottes« vor unseren Entscheidungen (für Gott und für die Menschen). In Zusammenhang damit zeigt der Aufsatz, wie wichtig für die heutige Theologie ist, das Prinzip der »Entschiedenener Entscheidung Gottes« nicht aus den Augen zu verlieren.

⁴³ A. Sertillanges, Dieu ou rien?, Flammarion, Paris 1933, 2 zv. (258; 217); Bernard Bro, Jésus Christ ou rien, Cerf, Paris 1978, 369. Seveda sta pa obe deli med seboj zelo različni. Brojevo je nastalo iz prostih govorov v pariški katedrali Notre-Dame, medtem ko Sertillanges govori kot filozof in se v jedru ne naslanja na božje razodetje ter zato v predgovoru v celotno delo (7) sprejema za svojo tisto izjavo, ki jo je izrekel Maurice Maeterlinck: »Čim manj vidim Boga, tem bolj sem gotov, da biva; kajti če ne biva, potem je povsod nič — in kdo si more misliti, da nič biva?«

⁴⁴ Kam privede teološka misel, ki svoja merila povzema najprej in predvsem iz (moderne)ga človeka, lahko vidimo npr. iz »dokazovanja«, s katerim je že pred leti mene prepričeval neki doktor teologije (ne z naše fakultete), češ da današnji človek ne more verjeti, da bi bila Jezusova mati Marija s sv. Jožefom živela deviško, kajti to »bi bilo abnormalno«; ali pa iz nujnega priporočila, ki ga je italijanska teologinja A. Zarrì dala papežu Janezu Pavlu II., naj vendar razkrije svojo »mladostno ljubezen« ali »simpatijo« (gl. o tem Znamenje 1979, 149 sl.) — kakor da bi božja milost ne mogla nobenega človeka že v zgodnji mladosti tako prepojit, da bi takšne »mladostne simpatije« sploh ne našle prostora, ker so nastopile vse močnejše in vesoljnejše »simpatije«!

**Résumé: Anton Strlè, Une théologie basée sur la décision de Dieu pour l'homme
(A la mémoire de H. Schlier)**

L'étude ci-dessus présente la vie et l'oeuvre du théologien allemand Heinrich Schlier sous l'aspect de son principe théologique: la décision, décidée et décisive, de Dieu. Elle a trois parties: 1. H. Schlier à l'école de M. Heidegger et R. Bultmann; 2. Le cheminement vers l'Eglise et dans l'Eglise; 3. La priorité de la décision, décidée et décisive, de Dieu. L'importance de ce principe pour la théologie d'aujourd'hui.

Stanko Ojnik

Veljavnost zakona in nezrelost

Cerkev trdno vztraja na Kristusovih navodilih o nerazveznosti veljavno sklenjenega zakona, kljub temu pa imajo cerkvena sodišča polne roke dela. Cerkvenega zakona ne more nihče razvezati, je pa veliko vprašanje, ali je vsak cerkveni zakon tudi veljaven. Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči, toda ni samo po sebi razvidno, kdaj je dva kristjana Bog združil. Cerkevna sodišča raziskujejo in sodijo o veljavnosti določenega zakona.

Vsak dan narašča število civilnih razvez; statistike nam kažejo prav žalostno podobo, vedno več je ponesrečenih zakonov. Ljudje se civilno razvezujejo pogosto brez bolečin, brez kakega premagovanja in celo brez temeljitega premisleka. Cerkev mora biti pravična do vsakega, zato ima tudi dolžnost, da razišče, ali med temi ponesrečenimi zakoni ni morda tudi kak zakon neveljaven, se pravi tak, ki pred Bogom in Cerkvijo nima veljave.

Poleg ugotavljanja veljavnosti ali neveljavnosti zakona pa imamo še nekaj izjem, ko papež kot zakonit razlagalec naravnega zakona in Kristusov namestnik na zemlji razveže zakon nekristjanov in pa zakon dveh krščenih, ki ni bil uresničen (*ratum non consumatum*). V zadnjem primeru govorimo o takó imenovanem neizvršenem zakonu, ko zakonca nista hotela ali nista mogla uresničevati zakonskih pravic in dolžnosti, ki se nanašajo na dejanja, primerna za roditev otrok.

1. Vzroki neveljavnosti katoliško sklenjenega zakona

Zakon je neveljaven, če ni bil sklenjen v predpisani obliki, se pravi po cerkvenih predpisih pred uradnim zastopnikom Cerkve. Drugi, zelo pogosten vzrok neveljavnosti je pomanjkljiva privolitev; privolitev mora biti svobodna, brez sile in strahu, in je ne more nadomestiti nobena oblast. Tretji razlog neveljavnosti so zakonski zadržki, ki naredijo zakon neveljaven; te imenujemo razdiralne zakonske zadržke, kot na primer bližnje sorodstvo, svaštvo, impotenca in podobno.

Pri naših sodiščih se srečujemo največkrat z neveljavnostjo zakonov, ki niso bili sklenjeni popolnoma svobodno, ampak pod vplivom sile ali strahu. Največkrat gre za takó imenovani spoštljivostni strah pred starši ali predstojniki.

Nekaj zakonov je bilo neveljavnih zaradi spolne nezmožnosti, ki pa se lahko nanaša samo na določeno osebo in ji pravimo odnosna ali relativna nezmožnost spolne spolne združitve.

Zelo razvejana pa je pahljača vzrokov neveljavnosti zaradi hibe v privolitvi. Napake so lahko v razumu ali v pomanjkljivi volji.

Vsi našeti vzroki vplivajo na veljavnost sklenjenega zakona.

V praksi vrhovnega sodišča v Rimu pa v zadnjem času najdemo vedno več primerov neveljavnosti zaradi nezmožnosti skleniti zakon zaradi nesposobnosti, da bi uresničevali zakonske dolžnosti — *incapacitas adimplendi onera matrimonialia*. Gre za primere, da razumsko sposoben zaročenec s pravo voljo skleniti zakonsko pogodbo ni sposoben opravljati dolžnosti, ki iz pogodbe izhajajo. V teh primerih je zakonska pogodba neveljavna, in sicer posredno.

V razpravi bomo najprej pogledali, kaj je formalno bistveni predmet zakonske pogodbe: ali res samo pravica do telesa, se pravi pravica do dejanj, ki so primerna za roditev otrok, ali pa spada k bistvu zakonske pogodbe še kaj drugega.

Ustavili se bomo ob psihični nesposobnosti za zakon, ki je dejansko zelo pogostna. Pravna teorija in tudi sodna praksa sta temu posvečala vse premalo pozornosti. V pravni znanosti je to dokaj neobdelano področje, pravni izrazi — termina — so neopredeljeni, posamezne sodbe rimske rote pa lahko zajamejo le delček življenjske raznolikosti.

Predvsem pa želim osvetljiti vprašanje, kako zaročenčeva nezrelost vpliva na veljavnost zakonske pogodbe in zakonske skupnosti. Pravna teorija se je ozirala predvsem na starost in spolno zmožnost, psihično nezmožnost, ki izhaja iz nezrelosti za zakon, je bila skoraj povsem zanemarjena.

Problem bomo najlaže razumeli, če pogledamo kak določen primer iz življenja.

Primer iz zahodne sodne prakse

Hilda je vložila naslednji tožbeni spis:

»V času, ko sva se spoznavala, je večkrat prišlo do sporov in preprirov. Najina razmerja so se večkrat pretrgala. Vzrok za to so bili zaročenčevi hkratni odnosi z drugimi ženskami in pa izsiljevanje, da bo pretrgal najine odnose, če ne ugodim njegovim željam oziroma ne sprejemem njegovih nazorov. Kot sem zvedela pozneje, je imel medtem, ko je služil vojaški rok, odnose z drugimi dekleti. Ko sem mu to očitala, mi je rekel, da nisva poročena in zato lahko dela, kar hoče, in nima komu dajati računov. Preden je prišel od vojakov, me je prosil, naj mu poiščem sobo, ker ne misli več sta-

novati pri starših. Vzrok za ta načrt je bila njegova želja, da bi svobodno in nevezano živel, ne da bi moral za svoj način življenja odgovarjati pred starši. V tem pogledu sva se oba ujemala. Tudi jaz sem želela od doma zaradi zelo stroge vzgoje, si urediti življenje po svoje, biti dokončno svobodna, storiti ali opustiti, kar bi si želela, ne da bi morala kamur koli za to odgovarjati. Takó sva se sporazumela, da bova najela skupno stanovanje, da bova skupaj živela, ne da bi mislila na poroko. V tem času nama poroka niti na misel ni prišla. Z vsemi sredstvi sva težila k skupnemu življenju in k osvoboditvi od doma staršev.

Kmalu po poroki sva uvidela, da osnove najinega skupnega življenja, svobodno in nevezano življenje, v zakonu ne moreva uresničevati. Videla sva, da padava iz odvisnosti v odvisnost, ne da bi to hotela. To je vodilo v napetosti in spore, ker je vsak poskušal oblikovati svoje življenje po svojih osebnih hotenjih in nazorih. Vsak je hodil po svojih potih, ne da bi se oziral na partnerja. Vsak je poskušal vsiljevati drugemu svoje želje in svojo voljo, drug drugemu ni nobeden popuščal. To je šlo tako daleč, da je med nama splahnelo vso medsebojno zaupanje, nisva se več pogovarjala, začela sva se izogibati drug drugega.«

Pri zaslišanju pravi Hilda: »Günter je bil nezakonski otrok in je bil zelo navezan na mater. Na eni strani je bilo mama sem, mama tja, na drugi strani pa se je pri njej čutil izredno utesnjen. Bolj kot je bila mati na njega navezana, bolj ga je tudi utesnjevala. Pri njej je bil vedno majhen fantek. Günter je bil vedno v sporu z možem svoje matere. Mati in njen mož sta se neprestano prepirala zaradi Günterja.

Imela sem pomisleke, ali naj se poročim z Günterjem, posebej še zaradi tega, ker je bil povsem nezanesljiv. Vendar se mi to ni zdelo tako pomembno, da bi bila resno premislila svoj namen, ali naj se poročim z njim. Danes si to razlagam tako, da sem bila takrat še premlada in preveč enostranska, da bi bila lahko uvidela daljnosežne posledice takratne odločitve. Bila sva pri pouku za zaročence in tam so nama verjetno povedali, kakšen pomen ima zakonska privolitve. Najini občutki bi se dali verjetno povedati s stavkom: »Bo že šlo narobe.« Pri vsem tem kar ni bilo nobene resnosti.

O Günterju mislim, da je v začetku hotel resnični zakon. Seveda pa je imel napačne predstave. Oba sva mislila, da bova v življenjski skupnosti prav tako svobodna, kakor sva si želela v času najine odvisnosti od doma. Kmalu pa se je pokazalo, da je to slepilo. Nisva si mogla zamisliti, kake omejitve prinaša zakon za partnerja.

Če hočem opisati, kakšen je bil najin zakon, vedno primerjam to z življenjem, ki ga imam sedaj s svojim prijateljem. V tej luči vidim, da sva se z Günterjem premalo pogovarjala. Motilo me je, da je bil tako priden v gospodinjstvu; čeprav sem ga sama k temu priganjala, se mi zdi to nekje narobe. Bil je kar preveč priden in popustljiv. Pri Günterju nisem čutila

nobenega zavetja, mogoče zato, ker pri njem nisem zaznala nobenega odpora. On se je verjetno kar dobro počutil, ker mi je večkrat zagotavljal, da sem edina ženska, ki jo ljubi. Günterjeva popustljivost me je navajala k temu, da sem vse izsilila (»ertrotzte«), kar se mi je zdelo zanimivo.

Pravi vzrok, da se je ponesrečil najin zakon, je bila najina nezrelost. Nisva razumela, kaj zakon od partnerjev zahteva. Neresno sva šla v zakon, nisva vedela, kaj naju čaka, živela sva v iluzijah, pozneje pa nisva bila zmožna, da bi se bila sprijela z resničnostjo. Hotela sva se osvoboditi vezi, z novimi vezmi se nisva sprijaznila. Ko gledam nazaj, se mi vse skupaj zdi velika otročarija.«

2. Bistven formalni predmet zakonske pogodbe

Zakonik cerkvenega prava pravi, da je bistven formalni predmet pravica do telesa — *ius in corpus* — oziroma izročitev pravic do telesa (kan 1081 § 2). Po pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu in encikliki *Humanae vitae* pa je povsem jasno, da je opredelitev omenjenega kanona preozka in spada k bistvu tudi najintimnejša življenska skupnost (CS 48—52, *Humanae vitae* 8).

Čeprav ima konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pastoralno naravo, to v ničemer ne prizadene pravilnosti opisa zakonske skupnosti. Sodniki rimske rote: Lefèbvre, Serrano, Raad izrečno poudarjajo da »propositio Concilii Vaticani II sensum iuridicum habet«.¹ »Non respicit, enim, merum factum instaurationis communitatis vitae, sed jus et obligationem in hanc intimam communitatem vitae, quae uti elementum maxime specificum habet intimam personarum coniunctionem qua vir et mulier fiunt uno caro, ad quam uti culmen tendit illa vitae communitas . . . Profecto in matrimonio ,in facto esse' deficere potest communitas vitae, sed nunquam deficere potest ius ad communitatem vitae.«²

Okrožnica je še jasnejša: » . . . non tantum ius in corpus perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem, excluso omni alio elemento formali essentiali, sed complectitur etiam ius ad vitae consortium seu communitatem vitae, quae proprie dicitur matrimonialis necnon correlativas obligationes, seu ius ad ,intimam personarum atque operum coniunctionem' qua coniuges se invicem perficiunt« (Hum. vit. 16).

Tudi komisija za revizijo kodeksa je definirala zakonsko privolitev kot »actus voluntatis quo vir et mulier foedere inter se constituunt consortium vitae coniugalis perpetuum et exclusivum, indole sua naturali ad prolem

¹ M. Wegen, L'incapacité d'assumer les obligations du mariage dans la jurisprudence récente du Tribunal de la Rote, RDC 28 (1978), 150.

² SRR Dec c. Anné 25. II. 1969, Il dir. Eccl. 81, 1970, 13.

generandam et educandam ordinetur.«³ »Unde sequitur, inter elementa essentialia obiecti consensus . . . recensendum esse ius ad vitae communionem . . . consulto dictum est ius ad vitam communionem . . . Porro communio vitae, coniugo propria, non confundenda est cum cohabitatione.«⁴

Termin »communio viate« je bil domač že v rimskem pravu, prav tako pa tudi v kanonistični in teološki tradiciji. Navarrete pravi: »recentiore tempore, paesertim a promulgationem CIC fuisse minus aestimatum quam quod oportebat . . . animadvertitur tendentia ad definiendum matrimonium ex fine primario — potestas in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem (can. 1081 § 2) — minus efferendo quam oportet elementum ‚communionis vitae‘, quod vel identificabant vel saltem in relationem ponebant cum ‚mutuum adiutorium‘ idque ut finem secundarium considerabant.«⁵

Navarrete pravi, da je Vaticanum II glede zakona »eamdem substantialiter definitionem adhibet, etsi illam complet explicando aliqua elementa quae antea implicite continebantur.«⁶

»Temelje in posebne zakonitosti je globoki skupnosti življenja in ljubezni med zakonci dal Stvarnik (CS 48). Pastoralna konstitucija in sodniki rimske rote se sklicujejo na stvarjensko poročilo (L. Anné, Le consentement matrimonial et l'incapacité psychique, sub prelo.). Bistvo zakonske vezi je v medosebnem odnosu, ki je osnovan na heteroseksualnosti in komplementarnosti pogodbenikov, iz katerega izhajajo pravice do »skupnosti življenja«, ki ga je uredil Stvarnik in Odrešenik za nadaljevanje in razvoj človeške skupnosti, civilne in verske in za človeško in duhovno izpopolnitev zakoncev.

Bog je ustvaril človeka kot moža in ženo. »Česar pri živalih ni bilo potrebno omeniti, je treba tukaj poudariti, ker ne gre samo za biološki fenomen, ampak etični in v končni obliki tudi teološki.«⁷ Mož bo zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi, pomeni, da gre v novo zvezo, zato je razumljivo, da tu ne gre samo za spolno zvezo, marveč za človeško zvezo — osebno zvezo. »Bazar« — dobesedno meso nima slabega pomena. V stari zavezi pomeni ta izraz človeka, sorodstvo. »Zakona po teh besedah ne smemo imeti samo za ustanovo za roditev otrok . . . Meso pomeni človeka, in ne telo. Nasprotje temu ni duh, ampak smrt ali v Gen 2,24 samota, osamljenost človeka.«⁸

Lefebvre pravi: »Vitae communio . . . non est quid independens a iure ad coniugalem actum eius essentialibus proprietatibus, sed rectius significat

³ Communicationes 3, 1971, 70.

⁴ Communicationes 3, 1971, 75.

⁵ U. Navarrete, De iure vitae communionem, Periodica, 1977, 263.

⁶ U. Navarrete o. c. 259.

⁷ W. Trilling, Im Anfang schuf Gott, Freiburg 1965, 67.

⁸ O. Schilling, Geist und Materie in biblischer Sicht, Stuttgart 1967, 50.

seu denotat ista omnia ratione habita eorum quae illud complectantur, sc. ordinationis ad prolem, perpetuitas et exclusivitas.«⁹

»Longe facilius autem est . . . demonstrare in casu singulari, ob alterius contrahentium conditiones penitus depravatam, in ista, iam tempore nuptiarum, plane et insanabiliter ea deficere elementa sine quibus nemo exaedificari valeat quodcumque omnis vitae consortium quod sit matrimoniale. Tunc deficit ipsum vitae consortium in suis principiis et hoc in casu ipsum objectum consensus matrimonialis.«¹⁰

Iz povedanega lahko zaključimo, da imamo tudi psihično nezmožnost sprejeti bistvene zakonske dolžnosti, ki se ozirajo na »ius ad communionem vitae seu ad mutuum adiutorium«. Govorimo lahko celo o *relativni* psihični nezmožnosti, ki se nanaša samo na določeno osebo, če sta popolnoma neprimerna za ustanovitev najintimnejše življenjske skupnosti.

3. Psihična nezmožnost za zakon

Zakonik cerkvenega prava pravi v kan. 1081 § 1: »Zakon stori zakonito izjavljeno privoljenje zaročencev, ki sta pravno sposobni osebi; tega privoljenja ne more nadomestiti nobena človeška oblast.« Po tem kanonu je izpeljana določba v kan 1086 § 2: »Toda če en zaročenec ali pa oba s pozitivnim dejem volje izključita zakon sam ali vso pravico do zakonskega dejanja ali kako bistveno lastnost zakona, se zakon ne sklene veljavno.« To je samo določen vidik. Zakonska privolitev je lahko neveljavna tudi zaradi zaročenčeve nesposobnosti, da bi izpolnjeval sprejete obveznosti, pa čeprav bi bila privolitev po kan 1086 § 2 veljavna.

Pravna osnova

a) Zakonsko privolitev lahko poda le prištevna oseba. Oseba je prištevna, če je odgovorna za privolitev in za vse pravne posledice, ki iz privolitve izhajajo (Zurechenbarkeit). Preprosta trditev, da je oseba poslovno sposobna, nam tukaj ne more veliko pomagati.

b) Osnovna zahteva logike pa je, da nikdo ne more zahtevati nemogočega »Nemo ad impossibile obligari potest«.¹¹ To je zakonitost, ki velja v vseh pravnih sistemih. Vsaka obveznost vsebuje zahtevo. Zahtevati nemogoče pa je nesmiselno. Zaročenec mora biti sposoben izpolnjevati zakonske dolžnosti, sicer zahtevamo nemogoče.

Pogoji za veljavnost zakonske pogodbe v območju človekove psihe

a) Po kan 88 § 3 se z otroki enačijo vsi, ki navadno niso pri pameti. Vzrok neveljavnosti zakona je v tem primeru amentia. V to območje ra-

⁹ SRR. Dec. c. Lefèbvre 31. I. 1976, Peorien. Prot. 11455,5.

¹⁰ SRR. Dec. c. Anné 25. II. 1969, 1 c., n. 18.

¹¹ Reg Jur. 6 v VI^o.

čunamo tudi razumsko sicer zdrave osebe, ki pa so psihično motene, kot na primer homoseksualci in pa nimfomanke. V novejšem času govorimo o motnjah psihične strukture, ki obsega nimfomanijo, homoseksualnost in shizofrenijo.

b) Naslednji vzrok so nebolezenske motnje duševnosti: pijanost, drogiranost, šoki po hudih doživetjih, ki trajajo samo določen čas. Tu gre za primere, ko so ljudje *rationis actualiter*, ne pa *habitu destituti*. Če se zakon sklene v takem stanju, imajo ti začasni vzroki enake posledice na veljavnost zakonske pogodbe, kot jih imamo pri stalnih psihičnih motnjah. Razlika je samo v trajanju takega stanja.

c) Tretji vzrok neveljavnosti iz psihičnega področja, ki vpliva na prištevnost, je pomanjkljiva zrelost za zakon. Sposobnost ali zrelost za zakon lahko gledamo z vidika prištevnosti ob zakonski privolitvi ali pa z vidika sposobnosti za izpolnitev zakonskih dolžnosti. V obeh primerih gre za razvojni postopek; otrok ni sposoben niti za prvo niti za drugo.

Pomanjkljiva zrelost za zakon je danes zelo pogostna in ima hude posledice. Psihične motnje so danes glavni razlog za ponesrečene zakone. Nezadostna osebnostna zrelost najbolj razdira zakonske skupnosti. Po statistikah je v postopkih za razvezo zakona trikrat več primerov, ko se je zakonska skupnost razbila zaradi nezrelosti, kot pa je primerov, ki jih povzročajo strukturne psihične motnje. To je razumljivo, ker gre v prvem primeru za dokaj naraven pojav, v primeru strukturnih psihičnih motenj pa le za izjemne primere.

4. Prištevnost za sklenitev zakona in sposobnost za zakonsko skupnost

Tukaj se srečujemo z vprašanjem, ali lahko neprištevnost za sklenitev zakona in nezmožnost za zakonsko življenje damo na skupni imenovalec. V sodstvu RR vidimo dvojno prakso. Nekateri sodniki dopuščajo razliko, drugi pa ne.

a) Di Felice pravi: »*Tempore enim quo ille verba consensus profert vel signa consensus manifestat, iam ob praeexistentem defectum suae indolis tradere et accipere non potest quae ad ius communionis vitae coniugalis pertinent et manifestatio consensus caret suo fundamento seu causa; quod tamen sua facultate critica ipse nupturiens discernere non valet. Putat ille revera se tradere et accipere quod suum seu in sua potestate, non est. Caret proinde discretionem iudicii matrimonio proportionata, quae est unica mensura sufficientis consensus*«¹².

Podobno utemeljuje tudi M. Ahern: »Če se na zakonske dolžnosti nesposobna oseba dovolj pozna, bi morala vedeti, da je nezmožna; če to ve, ne

¹² SRR. Dec. c. Di Felice 17. I. 1976, Chicagien.

more imeti resnične volje za sprejem takih obveznosti, če ni iracionalna in zato nerazsodna; če pa je nesposobna, da bi spoznala svoje pomanjkljivosti, ji pa manjka razsodnost zaradi tega.«¹³

V tej smeri gredo tudi sodbe naslednjih rotalnih sodnikov: Serrano, Di Jorio, Masala, Parisella.¹⁴

Kljub temu pa moramo reči, da zaradi razumljivosti le moramo ločiti prištevnost za sklenitev zakona in pa zmožnost za zakonsko življenje.

b) V nasprotju z naštetimi sodniki RR pa Lefèbvre, Anne, Pinto menijo, da moramo ločiti eno od drugega, ker vse nesposobnosti za izvajanje zakonskih dolžnosti le ni mogoče pritegniti na običajna poglavja za neveljavnost zakona.¹⁵

Tudi komisija za revizijo Zakonika cerkvenega prava gre v tej smeri. Predlaganemu kan 296-1 »Sunt incapaces matrimonii contrahendi: qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi ita afficiuntur ut matrimoniale consensus, utpote rationis usu carentes elicere nequeant« je dodan novi kan 297, ki pravi: »Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anomaliam psychosexuale obligationes matrimonii essentielles assumere nequeunt.« To pomeni, da se uvaja nov naslov neveljavnosti: nezmožnost sprejeti bistvene zakonske dolžnosti. Medtem je bil ta kanon razširjen. Po novem se glasi: »Nesposobni za sklenitev zakona so tisti, ki zaradi hude psihične anomalije ne morejo sprejeti bistvenih zakonskih dolžnosti.«¹⁶ S tem je odpadla omejitev na samo psihoseksualne anomalije, kar je za sodno prakso izrednega pomena. Nekateri menijo (K. Lüdicke), da bi bil boljši izraz *adimplere* kot *assumere*, vendar pa je kanon tudi tako dobro razumljiv.

Defectus discretionis iudicii pomeni pomanjkljivo odgovornost za zakonsko privolitev, pomanjkljivo prištevnost privolitve zaradi pomanjkljive zrelosti duševnih zmožnosti kontrahenta. Prav tako pa tudi zaradi umske nerazsodnosti, ki je lahko začasna ali pa trajna.

Incapacitas adimplendi onera matrimonialia pa je pomanjkanje sposobnosti izpolnjevati bistvene dolžnosti, ki izhajajo iz zakonske pogodbe, vzrok pa je v motnjah psihične strukture ali pa tudi v nezadostni osebnosti zrelosti zaročencev.

U. Navarrete pravi, da je ločitev potrebna tudi zato, ker imamo primere, sicer redke, ko imamo popolno intelektualno in volitivno sposobnost, pa vseeno lahko govorimo o nezmožnosti za izvajanje bistvenih zakonskih dolžnosti.¹⁷

¹³ Psychological Incapacity for Marriage, StC 7 (1973), 244.

¹⁴ M. Wegan, o. c. 137

¹⁵ M. Wegan, o. c. 137—138.

¹⁶ *Communicationes IX* (1977), 370—371.

¹⁷ *Problemi sull'autonomia dei capi di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità*, *Studia et documenta iuris canonici VII*, 1976, 127.

5. Nezrelost za zakon

Nezrelost za zakon lahko vpliva na: *incapacitas adimplendi onera matrimonialia* in pa na *defectus discretionis iudicii*. V prvem primeru se kaže nezrelost v zadržanjih, ki so nasprotna zakonski skupnosti, kot na primer neprenehno menjavanje seksualnega partnerja, homoseksualna nagnenja, popolna odvisnost od staršev in podobno. Navadno spada presoja v območje strokovnjaka in bo sodnik zahteval ekspertizo, razen če gre za zelo razvidne primere.

V drugem primeru, pri pomanjkljivi razsodnosti, pa ugotavljamo ne sedanje stanje partnerja, ampak stanje v času, ko se je zakon sklepal. Izjave strank in prič, da je bil nekdo še zelo mlad, nam nič ne pove, ampak je treba najti simptome, ki kažejo na zaročenčevo nezrelost.

Navadno trdimo, da normalen človek ne more biti nesposoben za zakon, vendar je pravilneje, da rečemo, da normalen in zrel človek ni nesposoben za zakon.

Ker je zakon naravna ustanova, ne more zakon zahtevati več, kot zmore normalen človek. Vendar pa vidimo iz narave stvari tudi to, da se človek ne rodi že sposoben za zakon. Da doseže sposobnosti za zakon, je potreben razvojni proces, ki se prične že z otroštvom in se konča nekje med osemnajstim in tridesetim letom. Na dozorevanje vplivajo številni dejavniki, kot so dom, ki vzgaja otroka k samostojnosti ali odvisnosti, šola, študij, ki često spodbuja samo intelekt, razumsko presojo in osebno zrelost pa često zanemarja.

Zrelost za zakon je danes še pomembnejša kot v prejšnjih časih, ker okoliščine, v katerih novoporočeni danes živijo, dozorevanju po poroki niso posebno naklonjene. V starih, velikih družinah so novoporočenci lahko našli zaupnega sogovornika v družini, s katerim so se lahko pogovorili, dobili od njega nasvet in navodila za samovzgojo. Danes so v svojih tesnih sobicah prepuščeni sami sebi. Vsak spor, vsako pomanjkanje samopremaganja, vsako izsiljevanje ali napačno popuščanje načanja skupno zalogo zaupanja in medsebojne naklonjenosti, na kateri sta sklenila zakon. Nezaupanje, nerazumevanje, zakrknjena molčečnost na novo oblikuje podobo, ki jo imata zakonca drug o drugem. Vzpostavijo se odnosi, ki nimajo zunanjega korektiva; mladi ljudje ostajajo sami s svojo utrujenostjo po poklicnem delu, sami s svojim televizorjem. Nimajo si več kaj povedati. Težave ostanejo neizgovorjene, kot očitek in kal nezaupanja, kot razočaranje nad iluzijami, ki jih ruši vsakdanja resničnost. Ni osrečujočega pojasnila in zagotovila, da za zunanjim videzom stoji dobronamernost in ljubezen. Ni treba dolgo čakati, da breme skupnega življenja kot obremenilna hipoteka razgrize medsebojno naklonjenost. Prepri niso več stvaren pogovor, ampak

osebno očitanje, ne znata se več mirno braniti in vsaka malenkost povzroča pretrese.

Mnogi iščejo pomoči pri svojih prijateljih, vendar so starostni kolegi često tudi sami nezreli za zakonsko skupnost. Kmalu se znajdejo pri sodniku za ločitve.

Pomanjkljiva zrelost onemogoča zadostno, pretehtano vedenje o predmetu zakonske pogodbe in je zato izjava privolitve neprištevna, ker zanjo ni odgovorne osebnosti.

Izoblikovanje najintimnejše življenjske skupnosti je enkratni pojav, ki se ne more ponoviti. Za to je potrebna obzirnost, uvidenost, sposobnost nadzirati samega sebe, zaznavati občutke in reakcije partnerja in jih upoštevati. Kdor se še vedno samo sam s seboj zaposluje, kdor se še ne pozna, kdor išče v partnerju potrditev samega sebe za oblikovanje zakonske skupnosti, še ni sposoben za zakonsko življenje.

Potrebno zrelost najlaže opazimo na seksualnem področju. Po mnenju psihologov je to področje pri mladenkah še posebej občutljivo. Mlad mož, ki je že zrela osebnost, bo v odnosih s svojo prijateljico čutil, kaj si želi, kaj sprejema in kakšne intimne odnose odklanja. Spoštoval bo njeno zadržanost, ji pustil čas, ne bo se norčeval iz širine njenega seksualnega obzorja, ne bo je izsiljeval s pripravljenostjo drugih deklet. Ne bo se mu težko premagati, ker ne misli samo nase. Nezrel možki bo v svojem interesu reagiral drugače: nagovarjal bo, silil, zasmehoval, upijanjal ali pa celo duševno in telesno izsiljeval. S tem je zaupanja konec. Podobno je na drugih področjih. Zrel partner bo samokritičen do sebe, sposoben prilagoditve, pa tudi sposoben odpustiti pri oblikovanju življenjske skupnosti. Nezrel pa je, kdor samega sebe ne more graditi, ampak išče koristi za sebe, dokler partner ne začne postavljati zahtev in obremenitev.

Če partner začne zakonsko življenje pred potrebno zrelostjo, bo kmalu polom. Nič ne bo pomagalo, če pozneje dozorita, kajti medtem sta se že odtujila.

Če se povrnemo v pravno območje, moramo reči, da afektivna ali čustvena nezrelost bistveno vpliva na zakonsko pogodbo, ker nezrela osebnost ne more sprejeti zakonskih obveznosti, se pa tudi primeri, da čustvena nezrelost vpliva na prištevnost zakonske privolitve.¹⁸

Ker je zakon najintimnejša življenjska skupnost, ga nezrel človek ne more veljavno skleniti (Mangelnde Eheführungsreife). V sodbi RR beremo: »Certe in casibus negari nequid momentum istius abnormitatis. Discribitur haec ex notis particularibus sc. 'la limitation de son intérêt à sa propre person (narcissisme ou egoïsme) ou au domaine étroit de ses activités et de

¹⁸ N. Picard, L'immaturation et le consentement matrimonial, *Studia canonica* 9, 1975, 37.

ses petits, profits un egoïsme très particulier fait de susceptibilité, de vainté et d' entêtement.¹⁹

K. Lüdicke je za kongres oficialov v Bonnu, ki je bil od 27. do 29. marca 1979, izdelal poseben katalog simptomov, ki naj pomagajo cerkvenemu sodniku ugotavljati zrelost za zakonsko življenje (manuskript):

a) Znaki zrelosti:

1. osvoboditev od otroške navezanosti na starše,
2. samostojnost do kolegov in vrstnikov,
3. čustvena uravnovešenost,
4. zdravo prenašanje porazov in razočaranj,
5. ustaljenost prijateljskih vezi,
6. sposobnost dajati in sprejemati, smisel za lastno veljavo in priznati veljavo drugega,
7. smisel za razumevanje partnerja,
8. učljivost do partnerja in odprtost do drugačnih izkustev,
9. sposobnost in pripravljenost upoštevati in sprejemati partnerjeva čustva in želje,
10. biti odkrit in odprt do tovariša,
11. pripravljenost pojasnjevati svoja ravnanja,
12. realen pogled na prijatelja in pripravljenost sprejeti ga takšnega, kot v resnici je, brez »pobožanstvenja«,
13. vsaj začetne sposobnosti osebne ljubezni z vsemi lastnostmi in nepopolnostmi,
14. sprijazniti se s svojo spolno pogojenostjo,
15. sprejeti drugačno partnerjevo spolnost, drugačno strukturo,
16. sprejeti odvisnost od tovariša,
17. sposobnost in pripravljenost sprejeti odgovornost zase in za partnerja,
18. sposobnost za pogovor in spoštovanje drugačnega mišljenja,
19. zagotovljena materialna osnova,
20. pripravljenost moža za vzgojo in skrbništvo otroka in ženino priznanje otrokove samostojne individualnosti.

b) Znaki nezrelosti za zakonsko skupnost:

1. nesamostojnost in odvisnost od staršev,
2. navezanost na »pajdaše«,
3. čustvena labilnost, razpoloženjskost, nepreračunljive čustvene reakcije,
4. nestvarne in panične reakcije pri razočaranjih in spodrslijajih,
5. površno in zaletavo prijateljstvo,
6. samopotrditev na račun drugega, nestvarno poniževanje,

¹⁹ SRR. Dec. c. Exc. Lefèbvre, Peorien., 31. I. 1976, Pr. N. 11455, t. 5.

7. enostransko teženje, da bi ga vsi razumeli,
8. vsevednost in nepoučljivost od partnerja,
9. nezmožnost čustvene izmenjave žalosti in veselja,
10. nezaupljiva zaprtost vase,
11. skrivanje raznih »tabujev« in »rezervatov« pred partnerjem,
12. slepa zaljubljenost, idolizacija,
13. priznanje samo določenih partnerjevih lastnosti, ne pa celotne osebe,
14. nepriznanje posebnosti določenega načina življenja, ki ga določa različnost spolov,
15. presojanje vseh dejanj in zadržanj le skozi prizmo moškosti ali ženskosti,
16. samovoljna neodvisnost kljub zaroki ali poroki,
17. odklanjanje soodgovornosti za partnerja in njegova dejanja,
18. molk nasproti partnerju in prekinitve pogovora, če se mišljenja razhajajo,
19. nestanovitnost v poklicu in brezskrbnost za materialno osnovo zakonca in družine,
20. odklanjanje vsake očetove odgovornosti za vzgojo in vzrejo otrok, češ da je to žensko področje, pri ženah pa zloraba otroka za igračo ali za osebno potrditev in obogatitev.

Pri nikomer ne bomo našli vseh pozitivnih ali vseh negativnih naštetih simptomov, ker je dozorevanje proces, ki vodi k zrelosti. Sodnik ima težko nalogo ugotoviti, ali je bil partner toliko zrel za najintimnejšo življenjsko skupnost, da je njegova odločitev pravno obvezna ali ne.

V posameznem primeru je težko reči, ali gre za neprištevno privolitev ali za nezmožnost izpolnjevanja zakonskih obveznosti, vendar je gotovo, da je zmožnost zakonske privolitve časovno pred zrelostjo za zakonsko življenje. Sodnik ni pristojen dajati diagnozo o psihičnih odklonih zaročencev. Njegova naloga je ocenjevati ravnanje in nagnenje posameznega človeka, ko sta sklenila zakonsko pogodbo, oziroma njegove psihične zmožnosti za skupno življenje v luči zahtev krščanskega zakona.

Zopet se mi zdi primerno pojasniti gornje trditve s primerom, tokrat iz domače sodne prakse. Cerkveno sodišče je zaradi zaročenčeve nezrelosti izreklo pozitivno sodbo v naslednjem primeru:

Primer iz domače sodne prakse

Terezija se je seznanila z Rafkom že pri šestnajstih letih in se poročila proti željam staršev že pred dvajsetim letom. Pod vplivom moža je odšla v mesto. Tožiteljica pravi: »Bila sem zaljubljena in sem ga vse ubogala. Tako je prišlo tudi do poroke. Na mojo željo sva se poročila tudi v cerkvi.

Njemu je bilo vseeno. On in njegova družina niso hodili v cerkev. Poročila sva se v mestu, in to brez vsakršnih predavanj o zakonu.«

Prepir je nastal že na poročni dan. On je od besa hotel vreči prstan vstran. Življenje po poroki opisuje tožiteljica takole: »Po poroki sva našla stanovanje v mestu, ker je bil on odločno proti, da bi živela pri svojih starših. Vendar sem bila v stanovanju v glavnem sama. On je dan za dnem po službi odhajal od doma pod pretvezo, da gre k svojim staršem. Vračal se je pozno ponoči, dogajalo se je tudi, da ga sploh ni bilo. Vse moje prošnje in jokanje, naj se spreobrne, niso pomagale. On je imel svoje neporočene prijatelje, s katerimi se je potepal in zganjal razne norčije. Jaz mu ni sem nič pomenila in največkrat sem mu bila tudi v napoto. Vsi moji poskusi, da bi se z njim pogovorila, so se končali s klofutami ali celo sadističnimi pretepi. Večkrat mi je tudi povedal, da me ne mara več videti v stanovanju, naj pobere svoje stvari in se odselim. Po vseh teh scenah sem ga morala še dneve in dneve prositi, naj se pobotava, ker je po cele tedne trdovratno molčal. Takoj po poroki sem si želela tudi otroke. Vendar me je prisilil v kontracepcijo.«

Nato sva odšla stanovat k njegovim staršem. Od takrat naprej pa ga je še redkeje videla. Če ga je opozorila, da ne dela prav, ji je odgovoril, naj odide in naj ga ne muči s svojimi problemi, ker on ne bo nikoli drugačen.

Tožiteljica nadaljuje: »Tako sem spoznala, da sem se poročila s popolnoma nezrelim človekom, ki je užival, da jaz trpim, ki se je z menoj poigraval, kakor se z igračo poigrava otrok... Vsiljeval mi je svojo voljo, če ni šlo drugače, pa s silo. Po dveh letih zakona sem odšla v službo v drug kraj. Zanj se je takrat začela svoboda v pravem smislu besede. Takoj so ga ljudje videli prav na vseh zabavah.«

Pred poroko se nista nikoli pogovarjala o zakonu. Po poroki pa se je povsem spremenil. Rekel ji je: Če rečem, da je to črno, pa je v resnici belo, je črno. K poroki je šel kot na prazno ceremonijo, ki nič ni spremenila v njegovem življenju. Po poroki je nadaljeval življenje, kakor ga je imel pred poroko. Že kmalu po poroki ji je dejal, da je ne mara več videti v stanovanju. Klofuta! jo je že prve mesece skupnega življenja za prazen nič. Prve obletnice poroke ni hotel obhajati, čeprav sta bila dogovorjena, da gresta na morje. On je odšel s kolegi v gozd. Za drugo obletnico poroke sploh ni vedel.

Zaročenkina mati je pred poroko govorila s svojim prihodnjim zetom o poroki in mu rekla, da je to resna stvar, da je treba dobro premisliti, da je treba kaj potrpeti. On ni nato nič odgovoril, temveč se je smejal, ker sploh o teh stvareh ni nič mislil in se ni znal o njih pogovarjati. Nato pravi: »Iz razgovora z Rafkom in njegovimi starši sem takoj vedela, da iz zakona ne bo nič in da bo to nesreča.« Zaročenkina mati tudi pove, da so bile v zakonu

težave takoj od začetka, da je bil on z njo zelo grob, sploh se ni znal pogovoriti z njo, temveč jo je samo grobo napadal.

Terezijin brat pove, da je Rafko že drugič poročen, toda tudi sedaj ne živi z drugo ženo, pač pa vsak na svojem domu. Do cerkvenega zakona mu ni bilo nič, ker o cerkvenih stvareh sploh ni bil poučen; in če smo se kaj verskega pogovarjali, se je smejal.

Tožiteljica meni, da toženec ni imel namena skleniti pravi krščanski zakon in za dokaz navaja naslednje razloge:

1. O veri in krščanskem zakonu ni bil poučen. Nihče od domačih ni hodil v cerkev. O zakonu nisva imela nobenega pouka. Cerkvono se je poročil samo zaradi mene, njemu je bilo vseeno.

2. Že pred menoj je imel veliko deklet. Že prve dni po poroki je izostajal od doma do pozne noči. Drugi so mi povedali, da so ga videli z dekleti.

3. Že na dan poroke je hotel vreči vstran poročni prstan. Z menoj je bil zelo surov in me je pogosto pretepal, tako da sem se ga zelo bala.

4. Velikokrat je od mene zahteval, naj zginem od njega, češ da me ne mara več videti.

5. Ni maral otrok. Že od prvega dne je zahteval od mene kontracepcijo, čeprav sem si želela otroke.

6. Z vsem svojim dejanjem in ravnanjem (pretepanje, klatenje s fanti) je dokazal svojo nezrelost in nesposobnost za zakon, jaz pa sem bila mlada in neizkušena, ko sem ga vzela.

7. Prepričana sem, da me ni vzel iz ljubezni, sicer ne bi tako ravnal z menoj od prvega dne, ampak le zato, da bi pač imel ženo, s katero bi se zabaval, ko bi se mu zahotelo.

Zaradi tega sklepam, da ni poznal pravih zahtev krščanskega zakona, ki mora biti trajen, neločljiv, kjer mora vladati zvestoba in ljubezen in v katerem morajo biti tudi otroci.

Tožiteljica in toženec nista podpisala ženitovanjskega zapisnika. Priprava na cerkveni zakon je bila zelo pomanjkljiva.

Zaključek

Formalni bistveni predmet zakonske pogodbe niso samo pravice do dejanj, ki so primerna za roditelje otrok, ampak tudi pravice, ki urejajo najintimnejšo življensko skupnost med možem in ženo, kar vključuje tudi edinost in nerazveznost. Pravice, ki se ozirajo na življensko skupnost, so prav tako bistven predmet zakonske pogodbe in jih ne smemo enačiti s skupnim bivanjem.

Psihična zrelost zaročencev ima isto veljavo kot spolna zmožnost, oboje bistveno vpliva na veljavnost zakonske pogodbe oziroma na izpolnjevanje zakonskih dolžnosti, ki izhajajo iz zakonske pogodbe.

Psihično nezrel človek ne more sprejeti dolžnosti, ki izhajajo iz zakonske pogodbe, zato po znanem pravnem načelu — *ad impossibile nemo tenetur* — ni sposoben skleniti veljavnega zakona.

Naloga cerkvenega sodišča je presoditi, ali je bil kdo sposoben skleniti veljavno zakonsko pogodbo oziroma ob sklenitvi zakonske pogodbe sprejete dolžnosti tudi uresničiti.

Psihična nezmožnost je danes najpogostejši vzrok neveljavnega zakona. Pogojena pa ni samo od bolezenskih strukturnih motenj zaročencev, mavreč še pogosteje od psihične nezrelosti. Zrelost za zakon je dolgotrajni proces na katerega vplivajo številni vzroki, ki jih moramo upoštevati, če hočemo verodostojno varovati in razlagati stvarjenjsko in evangelsko resničnost in pravičnost.

Povzetek: Stanko Ojnik, Veljavnost zakona in nezrelost

Formalni bistveni predmet zakonske pogodbe niso samo pravice do dejev, ki so primerni za roditelje otrok, ampak tudi pravice do skupnega življenja, ki vključujejo tudi enost in nerazvezanost in jih ne smemo enačiti z dejanskim skupnim bivanjem. Psihična nezrelost zaročencev je zelo pogostna in lahko bistveno vpliva na veljavnost zakonske pogodbe. Zakonskih dolžnosti ne more sprejeti nezrel človek, ker jih ne more izpolnjevati.

Kdor ne more izpolnjevati pravic in dolžnosti, ki se nanašajo na skupno življenje, ni sposoben za zakon. Zrelost za zakon je posledica dolgotrajnega procesa, na katerega vplivajo številni vzroki in je težko dokazljiva. Le skrbno raziskovanje in najrazličnejši indiciji nas lahko v določenem primeru pripeljejo do moralne gotovosti, ki jo mora imeti cerkveni sodnik pri izreku sodbe.

Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Gültigkeit der Ehe und Unreife

Formaler, wesentlicher Gegenstand des Ehevertrags sind nicht nur Rechte zu Akten, welche der Natur nach kindergebärend sein können; das sind auch die Rechte zum gemeinsamen Leben, einschliessend Einheit und Unauflöslichkeit, was nicht dasselbe ist wie faktisches Zusammenleben. Psychische Unreife ist sehr häufig; sie kann wesentlich auf die Gültigkeit des Ehevertrags einfließen. Unreifer Mensch kann die Ehepflichten nicht annehmen, weil er sie nicht erfüllen kann. Wer die Rechte und Pflichten des Zusammenlebens nicht erfüllen kann, ist eheunfähig. Die Reife zur Ehe findet nach einem langwährenden Prozess statt und ist nicht beweisbar; der Prozess selbst ist durch viele Ursachen bedingt. Nur sorgfältige Erörterung und verschiedenste Indizien können in einzelnen Fällen zur moralischen Gewissheit führen, welche der kirchliche Richter beim Rechtspruch haben muss.

Résumé: Stanko Ojnik, La validité du mariage et immaturité psychologique

L'objet formel et essentiel du mariage n'est pas seulement l'acte de procréation, mais encore la vie en commun, ce qui implique unité et indissolubilité du lien matrimonial. C'est donc plus que la simple cohabitation des conjoints. Or l'immaturité psycho-

logique des jeunes est un fait fréquent et elle peut grever de manière décisive la validité de leur contrat mutuel. En fait, celui qui n'a pas atteint à la maturité psychologique n'est pas capable d'assumer et de remplir les obligations provenant du lien matrimonial. Il n'est donc pas apte à contracter le mariage. La maturité requise pour le mariage est le résultat d'un long processus psychologique. Ce qui n'est pas facile à démontrer. Le juge ecclésiastique qui se prononce sur la validité du lien matrimonial doit se livrer à une minutieuse recherche examinant tous les indices dont il dispose, pour arriver, si possible, à la certitude morale requise.

Ali vemo, kaj je naš svet?

Kdo danes ne ve za nesluten razvoj, ki ga je dosegla znanost. Svet, v katerem živimo, je postal ena sama hitrost in gibanje, ki jima človek komaj še more slediti. Daleč smo od srednjeveškega sveta, kjer je imelo vse svoje natančno določeno mesto,¹ danes človek zaradi teh sprememb ne zmore več jasno določiti svojega mesta pod soncem. Zaradi tega toliko nejasnosti, negotovosti, zato tudi vprašanje: ali vemo sploh, kaj smo, kaj je naša stvarnost? Predvsem pa je pomembno kako to spoznamo: prek razvidnosti, se za to odločamo ali pa je mogoče stvarnost rekonstruirati. Moderna znanost, predvsem fizika, vedno bolj jasno dokazuje, da je naše spoznanje odvisno od določenih pogojev, ki ga relativno strukturirajo.² To je sicer že staro spoznanje, saj je v filozofiji vedno veljalo načelo, da se naša spoznanja na nekaj nanašajo, torej so relativna, so v odnosu.³ V odnosu pomeni, da se vsako naše spoznanje nanaša na nekaj prejšnjega, kar je podlaga (sedanjemu) spoznanju. Iz tega izvira znano filozofsko vprašanje, kaj je tisto, kar najprej spoznam, odkoder ne morem več spraševati (naprej). Prepričanje mislecev vseh časov je, da so nekateri temelji, ki sestavljajo osnovo, na kateri gradimo vsako spoznanje. Kaj je torej tisto prvo in tako ga določimo?

Za rešitev tega vprašanja je v filozofiji kakor v ostalih znanostih odločilna metoda. »Posamezne discipline ne utemeljujemo po rezultatih, po resnici ampak po metodah, po poteh,⁵ po katerih pride do teh resnic.⁶ Vsaka znanost ima kakšno pot, po kateri prihaja do svojih spoznanj. Tudi filozofija in teologija. Glede tega, kako se loti znanost stvarnosti, kakšna so njena

¹ W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 100 sl.: prim. tudi C. F. von Weizsäcker: *Die Tragweite der Wissenschaft*; Stuttgart 1976, 110 sl.: Weizsäcker meni, da se je Cerkev v sporu z Galileijem zavedala te nevarnosti znanstvenega razvoja, zato je nastopila proti Galileiju, obenem pa tudi, ker se ji je ta razvoj izmaknil.

² C. F. von Weizsäcker: *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976, 110 sl.

³ I. Santeler: *Relativismus v: Philosophisches Wörterbuch*, Herder 1967.

⁴ Prim. A. Ušeničnik: *Izbrani spisi*, VII, 58 sl.

⁵ Gr. *méthodos*: pot, po kateri nekaj dosežemo, raziskovalni način.

⁶ M. Heidegger: *Holzwege*, 77.

izhodišča, so se posebno v novejšem času pokazali novi vidiki. Kljub temu, da tako imenovane pozitivne ali empirične znanosti, kot npr. fizika, kemija in biologija pristopajo k stvarnosti kolikostno in se v prvi vrsti ne sprašujejo po kakovosti tega, kar raziskujejo, pa vendarle dajejo neko podobo stvarnosti, ki je ni mogoče samo meriti, ampak tudi povedo, kaj je svet, človek in sploh vse, kar je dosegljivo človekovemu spoznanju in delovanju. To pa je temeljno modroslovsko vprašanje, kaj je sploh to, kar je. Svoje začetke ima to vprašanje že v 6. stl. pred Kr. pri jonskih filozofih, kakor omenja Aristotel v svoji *Metafiziki*.⁷

Tudi »moderni« znanstveniki so mnenja, da lahko znanstveno povemo nekaj o »bistvu sveta«; in čeprav je to »objektivno«, ne moremo reči, da v absolutnem smislu. Znanstveniki so danes vedno bolj prepričani, da o svetu lahko govorimo idealno, to pomeni, da se približujemo temu, kar je, ne da bi dokončno spoznali njegovo »pravo podobo«. ⁸ To je v nekem smislu Platonov ideal znanosti.⁹

Ti premiki znanstvenega ideala so očitni predvsem glede na sholastični ideal znanosti, ki je odločilen za naše razumevanje filozofije in teologije. Oglejmo si to podobo sholastične znanosti in jo primerjajmo z novodobnimi spoznanji na tem področju.

Sholastični ideal znanosti

Značilnost sholastične znanosti je »objektivni sistem«. Njen ideal je teologija kot najvišja znanost.¹⁰ »Tomažu pri tem ne gre za osebno vero, ampak za objektivno učno vsebino ‚sacre doctrine‘, ki jo vsebuje sveto pismo. Njeni principi so zajeti v poglavjih veroizpovedi.«¹¹ Tomaž jo imenuje znanost, kajti njena spoznanja so povezana med seboj po evidentnih principih in njen predmet je mogoče raziskovati z enotnega zornega kota.¹² Za naš namen zadostuje, če poudarimo odločilno lastnost te znanosti: »Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica omnes transcendit tam speculativas quam practicas.«¹³ Teologija je torej najodličnejša znanost, presega vse ostale znanosti. Kakšen ideal znanosti ima Tomaž? Gledano z današnjega stališča, ko je pri znanstve-

⁷ V prvi knjigi (A), 3 (983a, 24 sl.).

⁸ Prim. H. Heinrichs: *Modell und Erfahrung*, München 1973, 21 sl. enako: Weizsäcker: *Weltbild*, 168 sl.; Heisenberg: *Physik und Philosophie*, Stuttgart, 97 sl.

⁹ V 7. knjigi svoje *Države*.

¹⁰ *Summa Theologiae* 1/Prima pars/1, (quaestio), 2 in 3 (articuli).

¹¹ W. Kluxen: *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*, v: *Grundprobleme der grossen Philosophen* I, 185.

¹² Isto tam, 186.

¹³ ST 1, q. 1, a. 5.

ni metodi poudarek na subjektu, poudarja Tomaž predvsem objektivno stran univerzalnega znanstvenega sistema. Ta sistem je mogoče dojeti s pomočjo intuicije-razvidnosti prvih principov. Ti principi v teologiji zaradi nepopolnosti človeškega uma niso popolnoma dosegljivi. Kar pa človek ne zmore, dopolni Bog »s svojim božjim razodetjem.«¹⁴ Bogu in svetnikom so te resnice jasne in njim se mora teologija »podrediti«, da pomagajo naši nezmožnosti v razvidnosti. Podobno delajo tudi druge znanosti, npr. optika si pri višji znanosti matematiki »sposodi« njene principe, da lahko utemlji samo sebe. Razodetje objektivno posreduje to »subalternacijo«. Preprosto lahko rečemo, da Bog nadomesti človeško nemoč v razvidnosti, seveda pa s tem človek ne more biti podoben »Bogu in svetim« pri spoznanju razodetih resnic. Spoznati more samo razodetje kot božje delovanje, ne pa samega načina.¹⁵ Tomaž s tem ne trdi, da v teologiji ni mogoče razumeti ali da teologija shaja sploh brez razuma. Če bi bilo tako, bi učila prazne resnice.

Med vero in znanjem pa vidi Tomaž neko nasprotje. Že Anselm iz Canterburyja je poudaril »verni razum«; šele ta lahko išče resnico. Tomaž pa sploh meni, da je vera odločilna in šele v veri lahko človek pride do »gledanja Boga«, medtem ko se takšno početje v filozofiji ponesreči, ker mora razum obupati, preden pride »do konca.«¹⁷

Sistem Tomaževe znanosti je utemeljen torej v božji zmožnosti »gledanja«, medtem ko se človek temu približa samo v »moči vere«.

To je osnova sholastične znanosti. Šele na tej osnovi je mogoča nadaljna »klasifikacija« bitij, ki jo dosežemo prek filozofske metode, znane že pri Aristotelu: od posebnega k splošnemu. Pri tem je pomembno splošno spoznanje, prek katerega je mogoče vsa bitja urediti v sistem.¹⁸

Odločilni moment za utemeljitev znanstvene metode in njenih principov je tukaj razvidnost, ki tudi kasneje sestavlja temelj sholastične filozofije in teologije.¹⁹ Ta kriterij pa je postal z razvojem novodobne misli, posebno z nastopom Kanta, vprašljiv in njegov sholastični sodobnik Hermes (in še nekateri drugi) je poskušal tudi v teologiji ubrati nove poti.²⁰

Danes moramo razlikovati vero od znanosti ter dalje prav tako med teologijo, filozofijo in ostalimi znanostmi: V teologiji imamo opravka z vero, in sicer konkretnije »vero v našega Gospoda Jezusa Kristusa«, medtem ko gre v filozofiji (samo) za absolutni temelj, ki ga je mogoče doseči z razumom. S to razliko se pridružujemo Tomaževi razdelitvi vere in znanja, le da veri

¹⁴ ST 1, q. 1, a. 1.

¹⁵ ST 1, q. a. 7.

¹⁶ Kluxen, isto tam, 187.

¹⁷ Prim. Summa contra gentiles III, c. 25—50.

¹⁸ Kluxen, isto tam, 190; pri Tomažu De veritate 1,1 in De ente et existentia 1.

¹⁹ Prim. Ušeničnik VII, 53, 56; enako Janžekovič, Izbrani spisi I, 26; isti: Izbrani spisi V, 16—20.

²⁰ Prim. moj članek v: Bogoslovni vestnik 3/1979—38/. pos. 319 sl.

kot skupku objektivnih resnic ne moremo danes dati enakega statusa kot filozofiji ali kaki drugi znanosti, ki temelji izključno na človekovem umu. To posebnost teologije povdarja tudi eden najvidnejših teologov sedanjega časa, K. Rahner, kot meni Greiner: »V okviru konstrukcije *nadnaravnega eksistenciala* (podč. J. J.) prihaja Rahner na polju svoje transcendentalne teorije religiozne subjektivnosti k izjavi, značilni za njegov pristop: ‚Celota krščanskega verskega sporočila je podana v transcendentalni izkušnji (namreč: kot transcendentalni prviti izkušnji milosti)‘, ki predstavlja transcendentalnost človeka, ki je nadnaravno usmerjena v božjo neposrednost.«²²

V Tomaževem smislu je vera kljub tej človekovi osebni naravnosti nekaj objektivnega. Takrat je namreč še vladalo splošno prepričanje: »quod omnes dicunt Deum«.²³ kakor Tomaž zaključuje svoje dokaze o Bogu. Vsi pravijo temu absolutnemu Bogu. To je bila osnova Tomaževega sistema, zato je lahko ta veljal za znanstvenega.

Danes pa imajo ravno zaradi tega »versko-subjektivnega« momenta celó mnogi teologi teologijo za znanost secundum quid.²³ Teologija je po njihovem mnenju znanosti šele na drugi stopnji: takrat, ko ji postavimo temelje. Ti pa so osebna naravnost k Bogu, to pa danes ni splošno priznana predpostavka, ampak osebno versko izhodišče. In ravno v tem se danes razlikujemo od Tomaževih sodobnikov, ki so temu absolutnemu »vsi pravili Bogu«.²⁴ Danes mu tako pravijo še samo tisti, ki vanj verujejo. Kdor torej teh izhodišč ne prizna, ta zavrača tudi teologijo kot znanost. Poleg tega pa je v znanosti tudi razvidnost postala problematična, saj so se že za Kanta začeli, kako bi na novo utemeljili znanost.

Kritika sholastike — osnova za sodobno znanstveno misel

Temelje sodobne znanstvene misli moramo iskati na pragu novega veka. Gre za dilemo angleškega empirizma in francoskega racionalizma. Za pojasnitev vzemimo Bacona in Descartesa.

Znanost je na pragu novega veka napravila velike korake. To je čas N. Kopernika (1543: *De revolutionibus*), Galileija (umrl 1642), I. Newtona (1642—1727). Ob tem razcvetu znanosti so se pojavila tudi vprašanja, kaj je temelj znanstvenemu spoznanju in delovanju. Angleški empiristi odgovarjajo »z novo metodo znanosti«.²⁵ Njen začetnik in utemeljitelj je Francis

²¹ Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1978, 599.

²² ST I, q. 2, a. 3.

²³ Prim. Schupp: *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg 1974, enako K. Rahner, v: *Mysterium salutis II*, Einsiedeln 1967, 415.

²⁴ Summa I, q. 3.

²⁵ Losee: *Wissenschaftstheorie*, München 1977, 67.

Bacon iz Verulana (1561—1626) s svojo znanstveno piramido.²⁶ Njeni temelji so »poskusi in opazovanja narave«. Ko tako utrdimo določena dejstva v kakšni znanosti, je treba poiskati povezave oz. korelacije med njimi. Od manj splošnih prihajamo k vedno bolj splošnim povezavam. Če vztrajamo pri tem delu, pridemo do najbolj splošnih »principov narave«, do tako imenovanih form, kot pravi Bacon v *Novem Organum*.²⁷ To so najsplošnejši zakoni in sestavljajo višek znanstvenega spoznaja. To so osnove induktivne metode: od posameznega k splošnim principom.

Locke, Berkeley in Hume so dalje raziskovali predvsem vrednost in utemeljenost osnovnih izhodišč: »Edini vir naših spoznanj so čutne zaznave«, pravijo.²⁸ Spoznanje je utemeljeno na posameznem, ki ga zaznamo z našimi čuti. To induktivno metodo so utemeljili še J. Herschel, sin znamenitega astronoma, in Whewell.²⁹ Predlagata naslednjo podobo znanosti: najprej razporedimo dejstva in razložimo pojme Pomembno vlogo imajo ideje, ki jih z elementarnimi dejstvi povežemo v zakone in teorije. Iz tega dobimo znanstveno teorijo. Ta ideal je blizu Kantovemu, ki gradi na induktivni metodi empirizma in dedukciji racionalizma.³¹

Descartes je utemeljitelj racionalizma. V nasprotju z angleškimi empiristi Descartes izhaja iz prvih »razvidnih in jasnih resnic«. Meni, da je sicer podobno kot pri Baconu subjekt določitelj osnovnih spoznanj, vendar ta spoznanja ne izhajajo iz čutnih zaznav, ampak iz samega razuma, ki je sposoben dojeti najsplošnejše resnice.³² Z lučjo uma je torej mogoče svet dojeti in ga spraviti v neko celoto in neki red. Tu imamo drugačen ideal znanosti. Podobno kot pri induktivni metodi tudi tukaj vse izhaja iz subjekta. Ta je tudi sam sebi kriterij svojih »splošnih, jasnih in določenih« spoznanj.³³ Uporablja razvidnost, po njej lahko jasno in natančno spoznava. Vendar v nasprotju z induktivno metodo Descartes tukaj operira z deduktivno. Te jasno razvidne resnice so neke vrste osnovni temelji. Prvi tak je: »Mislim, torej sem.« Iz tega izhajajo: ideja Boga,³⁵ zmožnost razlikovanja resničnega in lažnega³⁶ in razlika med materijo in duhom.³⁷ Iz tega lahko dalje izpeljemo

²⁶ V svojem delu *Novum Organum*, 1620.

²⁷ V 2. knjigi *Aphorismus XVII* (po Loseeju, 70).

²⁸ Losee, 102; prim. tudi Vorländer: *Zgodovina filozofije II*, Ljubljana 1970; dalje: G. Berkeley: *Filozofski spisi*, Ljubljana 1976, 18; Vorländer II, 178 dalje.

²⁹ Losee, 112 sl.

³⁰ Losee, 118.

³¹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XVIII; Losee, 106.

³² Prim: *Descartes Meditacije*, Ljubljana 1973; uvod (Mirko Hribar), 25; dalje 46; enako Losee, 73; Vorländer II, 96.

³³ Prim. Vorländer II, 96.

³⁴ *Meditacije*, str. 58, 59, 64 (*Druga meditacija*, 2, 3, 16).

³⁵ *Tretja meditacija* predvsem 14, 16, 17 (72—73).

³⁶ *Četrta meditacija*, 16 (91—92).

³⁷ *Šesta meditacija*, 19 dalje do 23 (114 sl.).

vse ostale resnice. Takó Descartesova znanost ne temelji na izkustvu kot pri angleških empiristih ampak na razvidnosti duha, ne glede na naše izkustvo, na naše čute.³⁸ Že Descartes pa je spoznal, da ni mogoče vseh principov kar po razvidnosti dojeti in izpeljati vse ostalo iz njih. Posebno pri svojih matematično-fizikalnih raziskavah je dognal, da je potrebno kljub temu usklajevanju dogodkov v naravi s splošnimi zakoni računati tudi z opazovanjem, z eksperimenti.³⁹ Seveda pa to ni osnova za tvorbo splošnih zakonov.

Kot njegovi predniki je tudi Kant izhajal iz subjekta. Še bolj jasno je pokazal, da je subjekt temelj spoznanja.⁴⁰ Kantovo raziskovanje pa je vodilo vprašanje, kako je mogoče vse, kar je, urediti v zaključeno sistematsko enoto. Oboje je za to potrebno: izkušnja in človekov razum. Vendar izkušnja sama na sebi ne pomeni nič, pač pa ima pomen samo kot subjektova izkušnja. Izkušnja in razum pa sestavljata »svet« naših spoznanj in ga oblikujeta v sistem. Da je sistem popoln, je Kant uporabil ideje: jaz, svet, Bog (absolutno), le takó si lahko svet mislimo kot celoto.

Kantov ideal znanosti je urejen sistem, za katerega sta pomembna izkušnja posamičnega (čutna zaznava) in kategorije našega razuma, ki so evidentne oziroma že vnaprej dane (apriori).

Pri Kantu se je v vsej jasnosti pokazala dvojnost našega pristopa v svetu. Ta sicer obvladuje celotno filozofsko tradicijo in vedno znova išče Arhimedovo točko, na kateri bi celotna stavba stala v svoji enovitosti. Vendar Kant kljub vsemu svojemu prizadevanju ni uspel spraviti vsega v eno. Osnovno vprašanje, kaj spoznamo in česa ne, je spremljalo njegovo misel od začetnih spisov do poznega opusa.⁴¹

Ta dvojnost spoznanja je nastopila s prevelikim poudarjanjem subjekta kot spoznavnega temelja. Svoboda in zmožnost logičnega urejevanja sta izvor dvojnosti spoznanja. Po eni strani ugotavljamo, da je subjekt zaradi svoje svobode neomejen, po drugi pa se mora pri spoznavanju stvarnosti omejiti na določen sistem. Pri tem urejanju subjekt nikoli ne more vse stvarnosti urediti v enovit sistem, pač pa naleti na meje, ki jih ne more prekoračiti. Lahko določi stvari v določenem okviru, če pa hoče ta okvir preskočiti, potrebuje nov okvir, ki je zopet omejen. Kant zaključuje, da naše spoznanje lahko uredimo v mejah čistega razuma. Posamezne zaznave združimo s svojimi pojmi v sintetični sistem. Ta pa še ni vse, kajti o lastnem jazu, o svetu, o Bogu oziroma o absolutnem ne moremo napraviti take miselne celote. Tako npr. lahko povemo o sebi, kakšni smo, lahko določimo svoje zmožnosti, vendar ne moremo povedati o sebi, kaj sploh smo. To je

³⁸ W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 102.

³⁹ Losee, 77.

⁴⁰ Kant: *Kritik der reinen Vernunft* XVI.

⁴¹ *Windelband (Heimsoeth): Povijest filozofije II*, Rijeka 1978, 122, tudi C. F. v. Weizsäcker: *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1976, 106 sl.

nemogoče že zaradi tega, ker smo spoznavajoči in obenem predmet svojega spoznanja. Povsod smo omenjeni: tudi sveta, kot objekta naših spoznanj ne moremo dojeti v celoti, sicer bi morali prek meje naših čutnih zaznav, da bi lahko spoznali svet kot celoto. Isto velja za absolutni temelj.⁴³

Na podlagi teh razmišljanj Kant zaključuje, da sveta našega spoznanja ni mogoče doseči po induktivni poti; torej na podlagi zbiranja čutnih zaznav, niti ne intuitivno (Descartes) in iz tega napraviti celoten sistem, iz katerega potem izpeljemo vsako posamično spoznanje.

Spoznanje v sodobni znanosti

Že Kant je poudaril pomembnost človekove svobode odločanja pri spoznavanju. Šele s svojim odločanjem oziroma delovanjem lahko svet uredimo kot svet našega delovanja. Svet pomeni subjekt, objekt in celoto, to je »absolutno enotnost pogojev, vseh predmetov našega mišljenja.«⁴⁴ Podobno meni tudi Fichte, da je človek svoboden ravno v tem, ko se odloča za svet, za to, kar je dano.⁴⁵ Njegov sodobnik Georg Hermes je to teorijo uveljavil tudi v teologiji.⁴⁶ Za stvarnost se odločamo, je njegova maksima, ki jo je prevzel predvsem po Fichteju. Jaz, svet in absolutno lahko dojamemo ravno na podlagi odločitve.

Ta moment vsakega spoznanja poudarjajo vedno bolj tudi sodobni znanstveniki. Naše spoznanje je vezano na odločitev, na izbiro. Pri tem je pomembno izhodišče.⁴⁷ Naš horizont se izoblikuje glede na izhodišče. To je bistveno spoznanje sodobne znanosti. Philberth je mnenja, »da glede izbire fundamentov obstoja množičnost različnih možnih sistemov. Različni sistemi pa v svoji široko raznoliki moči in svojskosti nikakor niso ‚vsi enakovredni‘ kakor bi površna formulacija relativnostnega principa kazala na prvi pogled. Vendar pa je vsaka izbira fundamenta principialno enako mogoča in takó je vsak sistem kot opazovalni sistem mogoče izbirati kot merilni sistem, ki je s tem (ravno zaradi tako opravljene izbire in odločitve) vsem ostalim sistemom nadrejen. Vsak sistem je torej drugim sistemom enakovreden in kot takega ga lahko izberemo za edini nadrejeni opazovalni sistem.«⁴⁸ To pravzaprav paradokсно spoznanje vedno bolj potrjujejo izsledki moderne fizike.

⁴² B. Philberth: *Der Dreieine*, Stein am Rhein 1976; 81 sl.

⁴³ Prim. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 392 sl. in B 826 sl.

⁴⁴ Isto tam B 392.

⁴⁵ J. G. Fichte: *Von der Bestimmung des Menschen II* (Fichte-Ausgabe), 255; prim. tudi Jergius, H.: *Theorie des Gewissens in: Grundprobleme der grossen Philosophen; Philosophie der Neuzeit*, 75 sl.

⁴⁶ Hermens: *Philosophische Einleitung* 1831, 186 sl.

⁴⁷ Prim.: Philberth, 57 sl.; pa tudi Heisenberg: *Del in celota*, Celje 1977, 104.

⁴⁸ Philbert, 60/61.

Kvantna teorija je pokazala, da najmanjše delce atoma lahko z eksperimenti dojamemo kot valovanje oziroma kot delce. V obeh primerih se tem delcem približamo in jih določimo, vendar sta obe določitvi »pravilni«. Raznolikost se pokaže zaradi različnega pristopa k stvari. S tem pa ne nastajajo samo različne kategorije oziroma skupine objektov sveta oziroma našega spoznanja, ampak tudi različni odnosi ali, kot meni Heisenberg, »različne skupine povezav.«⁴⁹ To gledanje je za ustaljeno »substancialno«⁵⁰ pojmovanje sveta nekaj povsem novega. Sicer že Aristotel in Tomaž nista mislila, kar si včasih radi predstavljamo, da je naša stvarnost preprosto razdeljena na različne predale (kategorije), ki sestavljajo skupaj z nami, ki jih mislimo, celotno zgradbo sveta, utemeljeno v (nekem) absolutnem. Kljub temu pa je objektivni sistem, kot se je uveljavil predvsem od Tomaža sèm, veljal v določenih krogih sholastike kot jasno spoznana in utemeljena podoba sveta. Gledano s stališča jezikovne filozofije ali moderne znanosti, pa je vprašanje, ali smo s tem povedali oz. spoznali svet kot tak. Jezik je vsekakor v zahodnoevropski filozofiji izgubil to moč že od Platona sèm.⁵⁰ Čeprav je bil namreč zmožen delati velike sisteme, vendar pa ni mogel združiti raztrganosti sveta, ni bil več zmožen vzpostaviti razmerja med svetlobo in temo, resnico in zmoto. Isto velja za znanost (predvsem seveda filozofijo). Nič več ni bila zmožna diferencirati svoj sistem tako, da bi ohranila temelj v stvarnosti, zato je moral Heidegger vprašati po temelju bitja, po biti.⁵¹

Po Philberthovem mnenju je celo teologija zanemarila to diferenciranost. Enako nekatere druge »duhovne znanosti«. »Zaprla«⁵² se je in iz te zaprtosti sistema jo je osvobodila šele novodobna znanost in predvsem fizika.

Zasluga novodobne znanosti je v spoznanju svoje »omejenosti«. Večina spoznanjskih sistemov, bodisi teoloških, bodisi njihova kritika oz. reakcija (francoski enciklopedisti in pozitivisti različnih branž), se je »utaborila«⁵² v gotov sistem. Menili so, da lahko vse razložijo. Fizika pa naj bi človeka postavila zopet na pravo mesto, kjer je stalno očitna njegova omejenost. To pomeni, da človeku ni dano, da bi »zajel«⁵² celotno stvarnost. Philberth pa meni, da v tem obstojajo razlike.

»Višje«⁵² in »nižje«⁵² znanosti se razlikujejo po tem, da imajo »višje«⁵² znanosti tudi široke meje. Verjetno Philberth meni, da čim bolj splošna je znanost, tem širša so tudi njena spoznanja. Tako dosežejo seveda širši horizont stvarnosti. Izhodišča posameznih znanosti lahko primerjamo hoji na goro. Čim bolj se dvignemo, tem bolj se širi naše obzorje. Končno pa ostane tudi naše gledanje z vrha omejeno z našim izhodiščem; tako je z vsakim

⁴⁹ W. Heisenberg: Physik und Philosophie, Stuttgart 1978, 95.

⁵⁰ F. Mayr: Prolegomena zur Philosophie und Theologie der Sprache, in: Gott in der Welt, Festgabe für K. Rahner, 44.

⁵¹ Heidegger, Sein und Zeit, 1.

⁵² Philberth, 38.

človeškim spoznanjem: določeno je s pogoji, iz katerih stopamo k stvarnem. S tem pa se približamo Kantovim pozicijam, da je naše znanje pogojeno glede na različna izhodišča. V tem se strinjata filozofija in moderna znanost. Pogoji, pod katerimi stopamo k stvari, modificirajo spoznanja, to potrjujejo eksperimenti kvantne teorije.⁵³

Glavni zaključek tega pa je, da se naše spoznanje ne spreminja samo oblikovno, ampak celostno. Pri tem seveda nikoli ne izgubimo iz obzorja glavnih temeljev, vendar se nam kažejo vsakokrat drugače in smo si edini verjetno morda le v tem, da so.

Zaradi tega pa hočemo v znanosti ohraniti »splošne povezave«: »V znanosti je vedno tako, kot je dejal že Niels:⁵⁴ radi bomo izrekli soglasje z zahtevami pragmatikov⁵⁵ in pozitivistov⁵⁶ po skrbnosti in natančnosti v posameznostih, in po skrajni jasnosti v jeziku. Njihove prepovedi pa bomo morali kršiti; če se namreč ne bo več smelo govoriti in premišljati o velikih povezavah, se bo izgubil tudi kompas, po katerem se moramo ravnati.«⁵⁷

Gotov naj bi bil torej tisti temelj, po katerem je spraševal že Aristotel. Danes pri tem poudarjamo, da lahko do tega temelja pridemo *edinole prek lastnega jaza*, prek subjektivnega izhodišča. »Zavest se mi kaže predvsem kot moja, kot jaz. Zavest pa ni prazna. Napolnjuje jo vse, česar se zavedam, za kar na tak ali drugačen način vem. Toda vedno sem jaz tisti, ki daje vsemu, kar se dogaja in utegne dogajati, brezmejno prizorišče in sredstva, da se na tem prizorišču utelesi. Jaz sam sem obenem filmski trak, platno in edini gledalec, ki opazuje, kaj se dogaja na tem planetu.« Takó Janžekovič v osnovah spoznavoslovja.⁵⁸ Torej se ta gotovost, ta povezava dogaja v meni. To ne pomeni, kot je verjetno menil Kant, da so jaz, svet in apsolutni temelj-Bog, samo nujne ideje, o katerih pravzaprav ne vemo nič. Kaže torej, da sodobni znanstveniki tukaj gredo korak dalje, ko vendarle zagovarjajo, da o teh absolutnih povezavah lahko govorimo. Če o njih lahko govorimo, potem so v smislu Wittgensteina tudi smiselne ali v Kantovem smislu: potem tudi so.⁵⁹

⁵³ C. F. von Weizsäcker: *Zum Weltbild...*, 104 sl.

⁵⁴ H. D. Niels Bohr (1885 v Københavnu in umrl 1962 prav tam), danski fizik, ki velja za očeta sodobne fizike.

⁵⁵ Pragmatiki so znanstveniki, ki poudarjajo pomen prakse pri presoji človekovega položaja in njegove miselne sinteze (npr. K. Marx, pa tudi antropologi Gehler, Plessner, Scheler).

⁵⁶ Pozitivist (dunajska šola) iz njih izhaja Wittgenstein, poudarjajo vrednost tega, kar človek lahko pove iz svoje izkušnje; prim. Logično filozofski traktat L. Wittgensteina, 6. 45—7.

⁵⁷ W. Heisenberg: *Del in celota*, Celje 1977, 237.

⁵⁸ *Razprave (Izbrani spisi V)* Celje 1978, 95.

⁵⁹ Prim. zg. n. d. L. Wittgensteina, 7.

Kaj torej sledi iz relativnostnega mišljenja?

Če ostanemo pri podobi gore, potem moramo reči, da naše spoznanje ostane vedno pot in da nikoli dokončno ne dosežemo absolutnega temelja. Četudi smo na vrhu gore, ne moremo izločiti svojega lastnega izhodišča, to pa pomeni, da smo glede na svojega sogovornika pogojeni z lastnim stališčem. S sogovornikom imava skupno to, da imava vsak svoje izhodišče. To naju obenem povezuje, pa tudi loči.

Iz tega sledi, da so ostro postavljene meje med tem, kaj je subjektivno in kaj je objektivno, močno zabrisane. Heisenberg meni: »Zato se mi zdi kot osvoboditev našega mišljenja, da smo se iz razvoja fizike v zadnjih desetletjih naučili, kako problematična sta pojma ‚objektivno‘ in ‚subjektivno‘. Saj to se je začelo že z relativnostno teorijo.«⁶⁰

Vse objektivno: svet, tradicija, zgodovina, moji sogovorniki, da imenujemo samo nekaj primerov »objektivnega«, stoje nasproti temu, kar je »subjektivno«: moj svet, ustaljene navade, pa sploh temeljna zmožnost razuma, volje, čustev, moje presojanje in sploh vsega, s čimer obvladam »objektivno«. Vendar, ker iz tega »objektivnega« izhajam in sem njegov del, pa tudi ker ima »subjektivno« vpliv na nastanek objektivnega, se zdi, da je tu dialektično prepletanje, ki ga ni mogoče kar zavreči s tem, da razdelimo natančno subjektivno od objektivnega. Tudi nismo veliko pridobili, če tako razdelitev odrinemo na psihološko področje s trditvijo, da je filozofsko jasno, kaj je subjektivno in kaj objektivno, medtem ko je taka razdelitev samo nekaj zunanjega in ne temeljno filozofskega.

Morda lahko zaključno rečemo, da je danes glede na znanstveni razvoj gotovo, da moramo to prepletenost kot osnovno kategorijo našega obvladavanja stvarnosti upoštevati. Dalje sledi, da subjektivno izhodišče modificira to prepletenost v določenem smislu. To pomeni, da je vsak pristop k stvarnosti nujno subjektiven, to pa ne predstavlja nobenega relativizma, ampak poudarja nepopolnost našega spoznanja. To pa je tudi kritika vsakega subjektivizma, kajti s tem smo prisiljeni priznati transcendentno stališče, da ima tudi drugi iste karte in lahko le skupaj igrava. Šele ob priznanju tega popolnega mozaika obvladamo stvarnost. To je pa kritika vsakega dogmatizma ali absolutizma kot zanikanje te prepletenosti in dinamičnosti naše stvarnosti.

Povzetek: Janez Juhant, Ali vemo, kaj je naš svet?

Razvoj znanosti in filozofije zadnjih dvesto let kaže premike v pojmovanju spoznanja. Pri Tomažu je veljala teologija kot najvišja znanost, ker je vsebovala sistem najvišjih resnic. Moderna znanost, predvsem fizika, ugotavlja, da je spoznanje pogojeno z izhodiščem in tako relativno.

⁶⁰ W. Heisenberg: Del in celota, 103.

S tem je zbrisana ostra meja med »subjektivnim« in »objektivnim«. Spoznanje sveta (vsega, kar je) je mogoče le ob nujni predpostavki subjektivnega izhodišča. Naše spoznanje je tako omejeno, obenem pa tudi odprto. S sogovornikom naju družijo skupno izhodišče, ki pa naju obenem loči. Spoznanje je torej mogoče in obenem nujno pod določenimi pogoji. To pa je stališče, ki je zelo blizu teoriji relativnosti. Sedanji znanstveni trenutek pa zahteva od vseh znanosti, da iščejo skupni jezik, ki mora reflektirati ravno ta izhodna stališča.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Wissen wir, was »unsere Welt« ist?

Der Wissenschaftsbegriff hat eine Entwicklung durchgemacht. Es ist eine Verschiebung dieses Begriffes von einem »objektiven System« zu einem Relativitätsdenken zu verzeichnen. Es ist notwendig die subjektiven Grundbedingungen im Sinne Kants anzuerkennen. Jedoch hat gerade die moderne Physik daraufhingewiesen, daß diese Bedingungen die »allumfassenden Verbindungen« unserer Erkenntnisse miteinschließen und damit der Standpunkt eines Subjektivismus überwunden wird. Im Sinne moderner Wissenschaft ist es notwendig diese Zusammenhänge anzuerkennen, obwohl sie die subjektive Ausgangsposition nicht aufzu ergeben vermögen. Zugleich bedeutet gerade die Relativitätsposition des gegenwärtigen wissenschaftlichen Denkens eine Möglichkeit, die Offenheit des menschlichen Erkennens durchzuhalten. Das sei die Aufgabe des Zusammenwirkens der verschiedenen Wissenschaften.

Résumé: Janez Juhant, Savons-nous ce que c'est que »notre univers«?

L'évolution de la science et de la philosophie des deux derniers siècles révèle le chemin parcouru dans la conception de la connaissance. Pour Thomas d'Aquin la théologie était la science suprême, puisqu'elle englobe le système des plus hautes vérités. Par contre, la science moderne, surtout la physique, est relative, dépendant du point de départ.

Ainsi s'efface la frontière entre »le subjectif« et »l'objectif«. La connaissance de l'univers n'est possible que moyennant la présupposition du point de départ subjectif. Notre connaissance s'avère ainsi limitée, en même temps qu'elle se sait ouverte. Ce point de départ commun nous unit en même temps qu'il nous sépare d'avec l'interlocuteur. Voilà une conception qui est assez proche de la théorie de la relativité. Le moment actuel des sciences exige un langage commun, qui doit refléter précisément ces points de départ.

Ob petdesetletnici liturgičnega gibanja med Slovenci

Izid knjige »Mit sanfter Zähigkeit«, ki je izšla ob 25-letnici, kar je umrl p. Pius Parsch, in o kateri je Bogoslovni vestnik objavil poročilo v letošnji tretji številki, nas je opozoril, da tudi pri nas letos lahko obhajamo pomemben jubilej. Leta 1930 je tedanji mariborski spiritual Anton Karo v 7. letniku glasila duhovnikov tretjerednikov Duhovni vestnik¹ v svojem prvem članku o liturgični obnovi zapisal: »Minulo leto 1929 bi mogli označiti za začetek liturgičnega gibanja med Slovenci«. Tudi ljubljanski spiritual Ciril Potočnik, ki je 1936 v Bogoslovnem vestniku poročal o liturgiji in liturgičnem gibanju,² je za stanje v Sloveniji čutil potrebno poudariti prav letnico 1929, ko je list Križ izdal »posebno liturgično številko z lepimi prispevki« (str. 25). Potočnikov naslednik v liturgični stroki na naši fakulteti Janez Oražem je v dokumentiranem pregledu o razvoju liturgičnega gibanja pri nas³ dobo od 1920—1939 sicer razdelil tako, da leto 1929 ne izstopa kot kakšna ločnica, vendar omenjena liturgična številka Križa tudi njemu »pomeni višek liturgičnih zahtev, obenem pa tudi veličastno oporoko, ki še danes ni izpolnjena« (str. 368). V pregledu člankov po različnih slovenskih revijah je J. Oražem opazil, da se je prav od tega leta dalje o liturgiji pri nas pisalo vedno več. V poglavju o liturgičnih pripomočkih (str. 374) je za isto leto 1929 ugotovil, da sta tedaj izšla prva dva res liturgična molitvenika: Marijana Doklerja Sveta maša in p. Alfonza Klemenčiča Molitve. Lahko pa dodamo, da je prav tedaj izšel pomemben, nekako slavnosten prispevek liturgičnemu gibanju v zborniku ob 70-letnici mariborskega Slomškovega bogoslovja,⁴ kjer je na str. 161—171 spiritual Karo prispeval članek Liturgično gibanje.

¹ 7 (1930) št. 2, str. 23.

² 16 (1936), 1—26 in 29—109.

³ Liturgično gibanje — mladinsko gibanje: Čas 34 (1939/40), 363—378.

⁴ Spomenica ob sedemdesetletnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru. Maribor 1929.

Za utemeljitev pravice do jubileja naj to zadošča, v tem pregledu pa želim ponovno oživiti nekatere besede in dejstva, napisana pred petdesetimi leti, ker morejo biti tudi nam spodbuda za pokoncilsko liturgično prenavo. Ne mislim pa opisati celotni razvoj tega gibanja v preteklih letih, ker je to vsaj do 1966 že opravil Janez Oražem,⁵ pokoncilsko prenovitveno delo pa bo enkrat zahtevalo poseben prikaz in oceno.

I

Tistim, ki časov pred 50 leti niso doživeli ali se jih vsaj ne moremo spominjati, bi rad približal tedanje razpoloženje in miselnost z nekaterimi odstavki iz že omenjenih spisov. Tudi glede naše liturgične preteklosti se namreč lahko ravnamo po znanstvenem načelu, da je treba prodreti do virov samih, če hočemo spoznati zgodovinsko resnico. To je zlasti potrebno danes, ko se je liturgično življenje v primeri s tedanjim tako močno spremenilo. Ker bodo navedeni odlomki še po tolikih letih v čast tistim, ki so jih tedaj napisali (ali upali napisati), se jim bomo s tem tudi zahvalili za njihovo delo in za njihov pogum, da so že takrat znali pravilno gledati v prihodnost, ki jo zdaj živimo.

Revija Križ, za katero ni stala nobena organizacija ali stranka, je v letu 1929 izhajala drugo leto. Tedaj jo je urejal profesor škofovih zavodov v Šentvidu nad Ljubljano duhovnik — slavist Jakob Šolar,⁶ že prejšnje leto pa je prvi urednik Edi Kocbek pritegnil k sodelovanju tiste mlade duhovnike, ki so postali pomembni tudi kot liturgični pisci: Marijan Dokler, Jože Pogačnik, Jakob Šolar, Roman Tominec, Tone Trstenjak in Vital Vodušek (razen Šolarja rojeni vsi v prvih letih našega stoletja in razen Šolarja in Voduška ob letošnjem jubileju tudi še vsi živi).

V drugi polovici prvega letnika Križa je 1928 Dr. M. D[okler] v članku Življenje s Cerkvijo (str. 118—122) zelo močno poudaril, da mu gre za

⁵ Prim. v op. 3 nav. članek in njegovo nadaljevanje: Četrto stoletje liturgične setve na Slovenskem 1941—1966: BV 26 (1966), 125—129.

⁶ Šolarjeva biografija v SBL III, 662—665, ki jo je napisal slavist dr. Jože Toporišič, seveda ne omenja njegovega versko usmerjevalnega dela, kamor bi lahko uvrstili njegovo sodelovanje in urejanje Križa. — Kdor bi se hotel podrobneje seznaniti z družbeno, kulturno in politično usmeritvijo te revije, ki je izhajala samo nekaj nad dve leti (1928—1930); in njene predhodnice Križ na gori (1924—1927), in njenih piscev in bralcev, bi moral preučiti razpravo slavista Marka Dvořaka: Poiskus orisa križarskega gibanja, Nova pot 21 (1969), 146—191, 242—278, 395—402. Avtor sicer ugotavlja (na str. 174), da je eno področje izmed dveh, »kamor obračajo svoje energije«, liturgično gibanje, vendar ga je iz svoje razprave izločil: »Liturgično gibanje ni v neposredni zvezi z našo nalogo, zato se pri njem ne bomo podrobneje ustavljali. Opozoriti moramo samo na dejstvo, da so hotenja mladih v tej smeri dosegla na zadnjem vatikanskem koncilu popolno priznanje, saj jih je le-ta v celoti sprejel. In tako je po štiridesetih letih tudi v Cerkvi zmagala ideja križarstva, čeprav se je ob času, ki ga obravnavamo, zdela marsikomu preveč liberalna, če že ne naravnost heretična«.

življenje s Cerkvijo v liturgiji, liturgija pa je po Guardiniju »nastajanje, rast, zorenje v Bogu«. »Prebujenju Cerkve v naših dneh naj sledi tudi prebujenje življenja s Cerkvijo, prebujenje liturgičnega življenja« (str. 121). V opombi na str. 122 pa prizadeto vzklikne: »Zato nam je tako potrebno dobro religiozno in liturgično slovstvo. Naš izobraženec še niti danes nima popolnega liturgičnega molitvenika v narodnem jeziku . . . In Slovenci imamo celo svoj liturgični jezik!«

Ob sklepu tega letnika pa je »Nemo« (urednik Kocbek?) zapisal, da v liturgičnem življenju gledamo »ne verski esteticizem, ampak od Duha božjega sprejeto skupnost vernikov s Kristusom . . . Povsem jasno je vsem, da z versko obnovo in rastjo Cerkve v našem času mora nanovo vzcveteti liturgična skupnost vernikov« (str. 183).

V skladu s tem programom je skupina okrog revije pripravila in založila prvo liturgično knjižico s prevodom in razlago stalnih mašnih molitev »ordinarium missae«, ki je bila na ovitku revije napovedana že ob koncu 1928. Knjižico »Sveta maša« je pripravil dr. Marijan Dokler v letu po svoji novi maši »za slovensko liturgično gibanje, ki se začinja med nami«, kakor so oznanili v letniku 1929 na ovitku majske/junijske številke. Prireditelj pa v knjižici pove, da je prirejena »za skupno božjo službo, pri kateri verniki recitirajo mašne molitve (missa recitata)« in je prevod zato na nekaterih mestih izboljšán, način recitiranja pa je prevzel po P. J. Krampu Missa.⁷

V letu 1929 so v Križu razen posebne liturgične številke, ki si jo bomo še ogledali, objavljali odlomke iz Guardinijeve knjige Sveta znamenja. V številki o Katoliški akciji je Edvard Kocbek v članku Duh ali črka zapisal, da je treba »spoznanja liturgičnega gibanja čim prej uporabiti« (str. 103) in da je prva župnikova naloga, »da župljanom še bolj približa Evharistijo« (prav tam). Jakob Šolar je med problemi naše vernosti ugotavljal, »da ljudje, ki nimajo več živega čuta za individualno občevanje z Bogom (molitev), ne morejo imeti smisla za občestveno občevanje, ki nam je katoličanom konkretizirano v liturgiji, v službi božji« (str. 21). V istem duhu je Franc Terseglav v debati o katoliški akciji zapisal: »Katoliška akcija je sveta funkcija, uvajanje k bogočeščenju in bogoslužju, je sama bogoslužje; katoliška akcija je zveličavno in spravno delovanje, spreminja naše življenje v daritev, zahvalnico in posvečenje Bogu, nas na zemlji preobraža v lik božji in ozarja v odrešilnem delu svet okoli nas; katoliška akcija je doraščanje in dopolnjevanje Kristusa v Cerkvi in vseh njenih udih — zato se ne sme mešati z nesvetim, se ne sme tudi v najboljši nameri spraviti v nevarnost, da se oskrni s čimerkoli, kar je izven oblasti svetega; zato se katoliška

⁷ Zelo bi bilo potrebno podrobno raziskati, kako so prevajali stalne mašne tekste v molitvenikih od Trubarja do danes, vendar je za to potrebna vrsta podrobnih primerjalnih študij; za začetek pa nam manjka celo še bibliografija molitvenikov!

akcija kot laiško svečeniško opravilo ne posluhuje niti političnih metod niti so ji postavljeni politični cilji, dasi obstaja seveda med svetim in političnim ravno tako neki odnos, kakor obstaja med političnim in dobrim, med politiko in etiko« (str. 70).

Liturgiji posvečena številka Križa⁸ je objavila uvodno razpravo dr. Jožeta Pogačnika Liturgična molitev, »Pismo o daritvi svete maše« p. dr. Romana Tominca Magnum mysterium, seznam izbranega liturgičnega slovstva (Kramp, Guardini, Bopp, Parsch in drugi) in Jakoba Šolarja Liturgično gibanje v praksi.

J. Pogačnik je kratko omenil dotedanji razvoj liturgičnega gibanja v drugih deželah, za Slovence pa pravi, da je pri nas to gibanje »še vedno v prvem popju« (str. 114). Daljše odstavke je posvetil razlagi smisla liturgične molitve, za razumevanje liturgije pa je povedal nekaj o liturgičnih rečeh, besedah in dejanjih. Izrazil je živo potrebo po liturgičnem slovstvu, predvsem pa po prevodih liturgičnih knjig: »Zlasti inteligenci je treba dovolj krepke religiozne hrane, te pa mu more dati predvsem liturgija. Zato nam je prevod rimskega misala tako krvavo potreben« (str. 122).

Še danes so pretresljive besede J. Šolarja, ki je v svojem prispevku poudaril, da nam je nujno potreben prevod misala. Omenil je, da sta sicer to leto izšli dve knjižici, ki sta del misala: Doklerjeva Sveta maša in v samozaložbi Voduškov prevod stalnih mašnih molitev in postnih nedeljskih maš »Postne svete maše« (brez cvetne nedelje in velikega tedna), vendar je »pot do celotnega misala še dolga« (str. 130). Kljub težavam »pa je tudi res in gotovo, da smo današnji zahtevi in želji po misalu dolžni odpomoči za vsako ceno, ker sicer nas zadene očitek, da je ljudstvo prosilo kruha, a ga mu nismo dali. Zato je nesmiselno in praktično nemodro radi kakih jezikovnih malenkosti zavlačevati življenjsko pomembno knjigo« (str. 131), Založniške težave pri tej trgovsko »nemogoči knjigi« naj bi rešili s skupnimi silami (= medzaložniška izdaja).

Če upoštevamo, da je bilo kljub takemu navduševanju treba čakati še 15 let, preden je v vojni 1944 (in zato samo za del Slovenije) izšel celotni slovenski misal ter da ga je izdal in založil stiški samostan, zaslutimo tragiko, ki jo je v liturgičnem življenju pri nas pomenilo cerkveno nerazumevanje križarske mladinske usmeritve. To se je pokazalo tudi v tem, da je revija Križ že po prvi številki 1930 nehala izhajati (nimamo še študije, ki bi dokumentirano »sine ira et studio« pokazala, koliko je bilo pri tem krivo drugačno gledanje na katoliško akcijo, če primerjamo navedene Terseglovove besede in npr. Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo iz leta 1940 na str. 120).

⁸ Leto 2 (1919), št. 7—8 za september/oktober, str. 113—144.

V skladu s svojo zahtevo po liturgični molitvi je Križ izdal in »najtopleje« priporočil (na ovitku) tudi liturgični molitvenik Molitve, v katerem je križnik Alfonz Klemenčič 1929 prevedel jutranjo in večerno molitev (primo in kompletorij) iz brevirja, zahvalo po maši (iz misala), Marijine antifone in še nekaj molitev.

Tudi povezavo in odvisnost liturgije od sv. pisma so sodelavci Križa in že prej Križa na gori dobro videli. Zato so pozdravili nov slovenski prevod Nove zaveze (izhajal 1925—1929), ki so ga želeli videti v rabi v vsaki slovenski družini.

Vzporedni dijaški list Rast je v svojem letniku (1928/29) v št. 3 objavil Doklerjevo kratko razlago liturgičnega gibanja in liturgične (recitirane) maše (str. 62). Priporočil je tudi nakup njegovega molitvenika: »Brez njega ne bo smel biti nihče med nami« (str. 63). V prilogi Naša skupnost pa je v zadnji (5) številki tega leta pozdravil njegov izid: »Bog ve, da ga mora biti vsak vesel! Mladi so s tem dali nov sijajen dokaz svoje usmerjenosti, moderno-aktualnega pojmovanja in izredne agilnosti«.

V tem listu so v 3. letniku (1930/31) na str. 67 objavili tudi resolucije drugega kongresa Slovanske katoliške akademske mladine, ki je bil v Ljubljani junija 1930. Med njimi beremo o liturgičnem gibanju: 1) Kongres »poziva posamezna društva, da podprejo nastajajoče liturgično gibanje. 2) To gibanje naj se razvije v dveh smereh: teoretični (poglobljene liturgije in njenih simbolov) in praktični (dejanska udeležba pri božji službi, posebno s petjem in recitacijo). 3) Posebna važnost naj se polaga na vzajemno poznanje obredov in udeležbo pri božji službi drugega obreda«.

II

Iz dosedanjega pregleda liturgične usmerjenosti takratnih revij je videti, da so se iz pedagoških ozirov liturgični pionirji predvsem zavzemali pridobiti mlade izobražence za sodelovanje pri bogoslužju. Zato je tudi razumljivo, da so se naslanjali na Romana Guardinija in druge nemške avtorje. Iz pregleda J. Oračma v času 1939/40, 371 je vidno, da so v letih 1928—1930 imeli recitirano mašo v ljubljanskem semenišču, v Zavodu sv. Stanislava, v Marijanišču in v Kranju ter na dijaškem zborovanju pri Novi štifti 1929. O njej poroča avtor ves navdušen: »Iz sena (tam smo spali!) smo prilezli in stopili v hišo božjo. Daritev. Missa recitata! O zakaj smo tako pozabili na daritev! Lahko so bili prvi kristjani zvesti, saj so res darovali. Mi pa ne darujemo. Šele danes sem v skupni molitvi z mašnikom začutil, kaj je sveta maša-daritev. Zdaj smo res eno — živi Kristus!«

Članek Liturgično gibanje, ki ga je mariborski spiritual Karo istega leta 1929 objavil v Spomenici (gl. op. 4), pa se v večji meri naslanja na p. Piusa

Parscha in njegov ljudski liturgični apostolat z revijo *Bibel und Liturgie* in letnim liturgičnim koledarjem *Das Jahr des Heiles*. A. Karo omenja na str. 168 obe Parschevi prvi liturgični zborovanji v Klosterneuburgu (1927 in 1928),⁹ ki sta za udeležence pomenili živi stik z božjo službo: predavanja in dejavna udeležba pri svetih opravilih (evharistija, zakramenti in liturgična molitev) so bili ena sama enota. Škoda, da spiritual Karo ne tedaj ne pozneje kljub navdušenju ni bil osebno v stiku s Parschem, kakor mi je za ta članek sam povedal. Morda bi si to razložili s tem, da kot semeniški spiritual ni mogel ali vsaj ne upal prodreti v tedaj ponekod precej sumljiv Parschev krog. Takó npr. iz navedene nemške knjige o Parschu na str. 47 in 295 povzemann, da se je linški spiritual J. Huber le skrivaj, ne da bi bil njegov škof Gföllner smel vedeti za to, upal udeležiti drugega zborovanja v Klosterneuburgu 1928.

Spiritual Karo je duhovnikom za prakso svetoval, naj bi si za boljše liturgično življenje prizadevali najprej sami z branjem ustreznih literature (nemške seveda), nato naj bi začeli v manjši skupini vernikov (npr. v kongregacijah) spodbujati dejavno sodelovanje, to sodelovanje pa naj le polagoma po stopnjah postaja obsežnejše. Veselil se je izida molitvenika Sveta maša, upal, da »v kratkem« izide »vsaj delni slovenski misal za nedelje in praznike« (str. 169).¹⁰ Zelo je spodbujal liturgične govore v cerkvi, s katerimi naj bi vernike pripravili na liturgično obnovo; liturgična kateheza za mladino mu je bila posebej pri srcu: »Če bi naučili mladino, da bi se aktivno z razumevanjem in ljubeznijo udeleževala svete maše, prejemala svete zakramente ter živela s cerkvenim letom, bi bilo to veliko več vredno, ko če bi v apologetiki še tako sijajno pobili vse nasprotnike in naučili na pamet vse veroučne knjige« (str. 170).

Članek v Spomenici je bil dostopen najbrž predvsem v lavantinski (mariborski) škofiji, verjetno pa je isti avtor dosegel več s spisom *Liturgična obnova*, ki je izšel v začetku 1930 (gl. op. 1). V tem članku in v njegovih nadaljevanjih Sveta maša in ljudstvo in *Skupna božja služba* (*Missa recitata*) se je še bolj očitno naslonil na spise P. Parscha in jih našim duhovnikom zelo priporočil, za posamezne knjige ali brošure je celo navedel ceno in kje jih lahko naročijo. Verjetno je njegova zasluga tudi skoraj hkratno uradno vabilo k naročanju Parschevih spisov, ki ga je objavil Oglasnik lavantinske škofije št. 4 za leto 1930 na str. 67—68. Hkrati je bilo to spodbuda za liturgično gibanje, ki ga »sveta rimska stolica v poslednjih desetletjih vedno nujneje priporoča«.

Tudi ljubljanski semeniški spiritual Ciril Potočnik je imel naročeno revijo *Bibel und Liturgie*, kjer je A. Karo bral spored teh dveh zborovanj. Sporeda sta objavljena tudi v knjigi: *Mit sanfter Zähigkeit*. Klosterneuburg 1979, 44—46.

¹⁰ Prevod Vitala Voduška: Svete maše je izšel že ali šele 1931, vendar z razliko od prejšnje v samozaložbi izdane knjižice s prevodom postnih maš, v založbi Mohorjeve družbe, kar je nedvomno napredek.

Morda bi lahko v teh privatnih in uradnih spodbudah videli neposredni vir za tisto delo, ki ga je prav po letu 1930 začel Karel Jaš, tedanji kaplan pri Sv. Urbanu pri Ptuju in sedanji profesor liturgike na mariborskem oddelku naše teološke fakultete. Njegova »Besedila za ljudsko liturgijo«, ki so se po letu 1932 razširila po mnogih slovenskih župnijah, so nastajala v neposredni zvezi s Parschevimi izdajami. V pismu 10. aprila 1979 mi je to delo takole opisal: »Od P. Parscha iz Klosterneuburga sem imel kmalu po letu 1930 naročeno vse, kar je tam izšlo; med drugim npr. *Lebe mit der Kirche, Bibel und Liturgie*, *Liturgische Wandzeitung* in seveda vse izdaje *Das Jahr des Heiles*, *Volksliturgie*, *Liturgische Predigten* itn.

Skušal sem prenašati Parscheve zamisli na svoje področje. Nabavil sem si razmnoževalni stroj. Prevedel sem vse postne maše in jih razmnožil z naslovom *Ver sacrum* ter mnogo drugih maš za nedelje in praznike. Vse to sem uporabljal v cerkvi. Prevedel sem Večernice za vse nedelje in praznike ter jih prav tako razmnožil in uporabljal. Žalne jutranjice za sveto tridnevje smo opravljali iz Pogačnikovega Velikega tedna (s svečnikom, ki se pri tem uporablja). Že v letu 1934 smo tudi po zgledu Klosterneuburga obhajali pashalno vigilijo v trdi temi, ki pa smo jo sami ustvarili s tem, da smo zagnili cerkvena okna.

Pripravil sem Mašo šolske mladine, ki je izšla v sedmih izdajah (tiskala Cirilova tiskarna v Mariboru), enkrat s koralno mašo *de angelis*. Izdal sem Mašo za prvoobhajance, Liturgično biblični križev pot, pasijonsko pobožnost s štirimi poročili o Gospodovem trpljenju: Trpljenje našega Gospoda Jezusa Kristusa z bogoslužjem očitaj za veliki petek. Večkrat sem se obračal na g. Stanka Premrla, da mi je uglasbil besedila za navedene izdaje. Vse te izdaje so izhajale z naslovom: *Izdaja župnijski urad Sv. Urban pri Ptuju*. Tudi nepozabni g. župnik Ivan Razbornik je bil za to navdušen in je vse to spremljal. Vse moje knjige so bile z malo izjemami ob izgonu po Gestapu (1941) večidel odpeljane v papirnico na Sladkem vrhu kot surovina.

S Parschem se osebno nisem poznal, temveč samo pismeno.

Med mašo sem vsekdar bral berilo in evangelij slovensko, obrnjen k ljudem. Pri petih mašah sem ga pel slovensko, bil sem opozorjen, da ga moram najprej brati tiho latinsko.

Parscha je podpiral kardinal Innitzer. Sicer hierarhija njegovim pobudam ni bila vedno naklonjena ali celo nasprotna. Tudi mnogi duhovniki so gledali na liturgično gibanje pomilovalno. Spet pa so drugi to z navdušenjem sprejemali. Mnogi katehetje so naročali Mašo šolske mladine. Na Kranjskem je nastala tudi beseda o liturgiji Sv. Urbana . . .¹¹

¹¹ V Semeniški knjižnici v Ljubljani, kjer skušamo zbrati ves slovenski verski tisk, imamo izmed navedenih izdaj: Sveta maša prvoobhajancev iz 1932 in šest izdaj Sveta maša šolske mladine (1932, 1833,² 1933,³ 1934,⁴ 1935,⁵ 1936⁶). Imamo tudi *Besedila za*

Da bi bil pošten tudi do dr. Gregorja Pečjaka, ki si je že pred liturgičnim gibanjem pri nas prizadeval, da bi se naši verniki lepo udeleževali bogoslužja in jim zato že od 1905 dalje ponovno izdajal molitvenik Večno življenje (za otroke Pri Jezusu), moram omeniti, da je s prevodom stalnih mašnih molitev, številnih »maš« za nedelje in praznike pomenil bogastvo, na katerem so drugi mogli graditi dalje, čeprav ni imel namena, da bi te molitve kdo glasno ali celo skupno molil. Zaradi želje mladih katehetov pa je v 9. izdaji (1935) upošteval tudi način zborne (recitirane) maše, ki se je medtem uveljavila pri mladini. »Liturgični« razvoj Pečjakovega molitvenika, ki je verjetno sad spodbud papeža Pija X. in v ljubljanski škofiji škofa Antona Bonaventura Jegliča, bi s svojimi 15 izdajami (1905—1957) seveda zaslužil podrobnejšo obdelavo.

Njegov kolega na Poljanski gimnaziji dr. Jakob Žagar pa je celo z naslovom svojega molitvenika (Liturgični molitvenik, Ljubljana 1928) hotel opozoriti na liturgično vsebino, čeprav v prvi izdaji nima kakšne posebne občestvene oblike sodelovanja, pač pa je to pod vplivom liturgičnega gibanja in drugih izdaj popravil v drugi izdaji 1937.

III.

Leto 1930 pa je tudi zaznamovano z izidom prve uradne slovenske obredne knjige, ki je bila sad skupnega liturgičnega prizadevanja obeh takrat slovenskih škofij: lavantinske in ljubljanske. To je bil prenovljeni obred za procesijo na praznik sv. Rešnjega telesa: Slovesni obhod na praznik presv. Rešnjega telesa v lavantinski in ljubljanski škofiji, Ljubljana 1930 (v zelo lepi vezavi). Ko je škof Jeglič v ljubljanskem škofijskem listu dne 6. junija 1930 razglasil novi obred, je omenil, da ga je pripravila »posebna v to pooblaščen komisija«, ker sta doslej obe škofiji imeli nekoliko različni latinski obred vsaka v svojem obredniku: lavantinska v *Collectio rituum dioeceseos Lavantinae* (škofa Mihaela Napotnika, Marburgi 1896, 396—410), ljubljanska pa v *Compendium Ritualis Romani usibus dioeceseos Labacensis accomodatam* (škofa Antona Alojzija Wolfa, Labaci 1844, 260—276). Vendar ni šlo le za uskladitev obeh obredov, ampak tudi za izvirno zamenjavo dotlej običajnih začetkov štirih evangelijev (inicijev) z evharističnimi odlomki treh sinoptikov, le Janezov prolog je ostal. Takšen je obred še danes, marsikje po nemških deželah so si podobno posodobitev »privoščili« šele v novejših časih. Z novo izdajo je bila povsod uvedena tudi slovenščina, čeprav so vsaj v ljubljanski škofiji poznali slovenski obred že od

ljudsko liturgijo št. 3: Krst in krstna obnova, 1933, ki je avtor v pismu ne navaja. Hvaležen bi bil, če bi kdo kje našel še druge izdaje župniškega urada Sv. Urbana, zlasti morda tudi starejše razmnoženine, in nam jih odstopil za raziskovanje in dokumentacijo.

1922, ko je bil natisnjen kot prvi sad sklepov jugoslovanskih škofov o uvedbi domačega jezika v obrednik.¹²

Isto leto je izšla tudi prenovljena skupna izdaja Cerkvenega molitvenika,¹³ njegovo besedilo so v Ljubljani odobrili 16. septembra 1928, v Mariboru pa 9. januarja 1929.

Na koncu bi rad opozoril, da še po 50 letih ne vemo, kako se je pripravljala in nastajala prva velika slovenska liturgična knjiga: Rimski obrednik. Izšel je res šele leta 1932,¹⁴ toda dovoljenje za prevajanje je dal že 1921 papež Benedikt XV., kakor lahko beremo v odloku, s katerim je prevod 23. novembra 1932 potrdila kongregacija svetih obredov. Vemo, da so prevajalci prva leta čakali, da je izšel latinski izvirnik v izdaji, popravljeni v skladu z novim Zakonikom cerkvenega prava, toda to se je zgodilo že 1925. Hrvaški prevod je izšel že 1929 z rimsko potrditvijo 1930, zato lahko upravičeno mislimo, da bi ob letošnjem spominu 50-letnice liturgičnega gibanja prišteli k doslej navedenemu še prevod obrednika, ki so ga po vsej verjetnosti prevajalci¹⁵ »pilili« prav v letih okrog 1929—1930. Zanimivo bi bilo v arhivih ugotoviti, kakšen je bil postopek ob tedaj tako nenavadnem delu (pri nas in še bolj v Rimu, kjer so drugim narodom dovoljevali kaj podobnega šele pod papežem Pijem XII. po zadnji vojni).

Zakaj pa je bilo treba po izidu obrednika čakati še do srede leta 1934, da je bila njegova uporaba obvezna, ali zakaj je minilo skoraj 13 let, preden so pri nas peli berilo in evangelij pri maši tudi slovensko (od velike noči 1934 dalje), čeprav so škofje s pastirskim pismom že 1921 objavili to dovoljenje in čeprav so prej in pozneje uporabljali isti lekcionar, ki je izšel že 1912? Vse to so vprašanja, ki jih vedno manj razumemo in na katera bodo dala odgovor šele podrobna raziskovanja, ali pa bi lahko kaj povedali še živi sodobniki tistih časov. Morda pa tudi na to počasnost meri tisto navedeno vprašanje prof. Šolarja, ko je 1929 zapisal, »da je ljudstvo prosilo kruha, a ga mu nismo dali«. Saj je vsa svoja prva duhovniška leta (od 1918 dalje) vedel za ustrezne sklepe škofov in rimska dovoljenja in poznal morda

¹² Ker je natis iz leta 1922 prevod ljubljanskega obreda in je izšel brez vsake spremne besede ali potrditve, sklepam, da so ga uporabljali samo v ljubljanski škofiji, pa morda niti tu ne splošno. Do jasnosti bi pomagale stare oznanične knjige, iz katerih bi se dalo razbrati, s kakšno hitrostjo je šlo uvajanje slovenščine za to procesijo in pozneje za prevod celotnega obrednika.

¹³ Cerkveni molitvenik je že tudi v prejšnji izdaji 1905 izšel v enotni redakciji za vse škofije, v katerih so takrat živeli Slovenci.

¹⁴ Takšna je letnica na naslovni strani, ker pa je t. i. Ročni obrednik, Zbirka svetih obredov za lavantinsko in ljubljansko škofijo, v katerem so tudi obredi, ki se od rimskih razlikujejo, izšel šele 1933, ni izključeno, da sta oba obrednika izšla hkrati šele 1933, s tem pa bi se tudi skrajšala »čakalna« doba do obvezne uporabe sredi 1934. Na letnico 1933 kaže tudi datum odobritve v Rimu.

¹⁵ Kakor danes so tudi prej liturgične knjige izhajale anonimno, zato samo ustno izročilo ve, da je bil vsaj glavni prevajalec obrednika dr. Pečjak.

tudi javnosti neznane spletke ali vsaj pomisleke, ki so zavirali izvedbo tistega, kar so ob rojstvu Jugoslavije škofje sklenili.

Ko je dovoljenje za uvedbo živega jezika za obrednik in za berilo in evangelij pri maši 1921 prišlo, so se začeli dvigati glasovi s pomisleki, ki so verjetno zelo hromili prevajanje. Za zgled navedem samo dva takšna glasova ljubljanskih teoloških profesorjev. Poznejši škof na Krku dr. Josip Srebrnič je 1923 zapisal: »Namerava se sedaj latinski jezik pri delitvi sv. zakramentov, pri procesiji sv. Rešnjega telesa, pri petju berila in evangelija nadomestiti z živim domačim. Res, so razlogi za to. A imajo sila relativno vrednost. Če pride tujec med nas ali če pride naš človek med tujce, tedaj bo ta relativnost jasna za oba, in prepričan sem, da bi v takem slučaju oba želela latinski jezik povsod i pri teh obredih. V njem bi gledala ne samo prekrasen odsvit univerzalnosti cerkve, temveč tudi dokument enakopravnosti, ki dehti iz nje nasproti vsakemu. Nič čudnega torej ne bo, če bodo tudi Nemci in Madžari in drugi inorodni katoličani v Jugoslaviji za svoje cerkve, oziroma za obrede, ki se v njih sredi opravljajo, iste pravice zahtevali, kakor bi jih videli pri Hrvatih in Slovencih, torej pri procesiji sv. R. T. vse molitve v nemščini ozir. madžarščini itd. Kdo bi jim smel zameriti? Kar imajo oni, smejo imeti tudi ti. V cerkvi so vsi enakopravni. Vprašanje pa je, bo-li občutljivost narodnostnega obeležja, ki bi se uvedla s tem v liturgična opravila, verskemu življenju v korist. Častitljiva latinščina se vsemu temu izogiba. Zato bodi geslo: ona ohrani svoje mesto tudi vnaprej. Ljudstvu in vsem, ki hočejo svetim obredom slediti, bi bilo popolnoma ustrezno, pa tudi verskemu življenju v večjo korist, ako bi se priredile male lične izdaje za posamezne obrede v lepem slovenskem prevodu, torej posebna izdaja (latinsko)-slovenskega obrednika za praznik sv. R. Telesa, posebna izdaja za veliki teden, posebna za večje praznike, ki imajo péto službo božjo, posebna za sv. zakramente, posebna za cerkveno leto. Tako delajo Nemci, tako so pričeli Hrvati. To je gotovo najboljše!«¹⁶

Isto leto je Srebrničev stanovski tovariš na naši fakulteti in poznejši beograjski nadškof dr. Josip Ujčić ob izidu hrvaškega Kniewaldovega prevoda rimskega misala zapisal v Bogoslovnem vestniku: »Potrebujemo latinsko liturgijo ne samo iz važnih cerkvenodisciplinarnih, marveč danes tudi iz splošnokulturnih razlogov.«¹⁷

¹⁶ Navedeno besedilo je opomba 12 v razpravi: Staroslovenski obredni jezik pa versko življenje in narodna prosveta. Čas 17 (1923), 153—163, op. pa je na str. 159. Celotni članek je usmerjen proti tistim nameram, ki so hotele na celo Jugoslavijo raztegniti pravico do bogoslužja v staroslovensščini vsaj za večje praznike.

¹⁷ Rimski misal v hrvaščini in nekaj misli o liturgičnem jeziku. BV 3 (1923), 77—79, nav. besedilo je na str. 79. Ujčić pohvali Kniewaldov prevod, navaja njegovo mnenje, da »živoga narodnoga jezika ne će Crkva nikada dovoliti u sv. misi«, ne strinja pa se z njegovim upanjem, da bomo dobili pri maši staroslovenski jezik. Pravi pa, da noče prejudicirati odločitve sv. stolice, ki bo »avtoritativno ukrenila to, kar bo

Ni dvoma, da so eni in drugi govorili iskreno, kakor smo na zadnjem koncilu doživeli, da so podobne argumente za latinščino in za domači jezik navajali v debati o liturgični prenovi škofje, ki so se koncila udeležili. Lahko smo veseli, da smo v zadnjih letih doživeli celotno bogoslužje v slovenščini, ker pač večina ljudi prihaja k bogoslužju v svojem domačem kraju, ne pa v tujini ali pomešano z verniki drugega jezika.

Če upoštevamo, da so bili profesor Srebrnič in Ujčič enako kot dr. Pečjak in profesor liturgike France Ušeničnik v dobi križarskega liturgičnega navdušenja stari med 50 (Ujčič) in 62 (Pečjak) leti, in so imeli v rokah ključne postojanke v usmerjanju Cerkve na Slovenskem, lahko razumemo, da so za generacijo mlajši prej navedeni liturgični navdušenci bili nemalo razočarani, ker v starejših duhovnikih niso mogli zbuditi enakega navdušenja.

Ob jubileju naj bo teh nekaj drobcev iz zgodovine vsaj majhna zahvala sedanjega rodu še živečim in že rajnim liturgičnim delavcem, hkrati pa naj najmlajšim pomaga vsaj nekoliko doumeti, kako težka je bila pot do koncilске preнове liturgije.

Marijan Smolik

za naše cerkvene provincije najboljše«. Ker se je nadškof Ujčič udeležil priprav na 2. vat. koncil in tudi prvega zasedanja, na katerem so razpravljali o uvedbi domačega jezika v bogoslužje, bi bilo zanimivo vedeti za takratno njegovo mišljenje.

Ob stoletnici okrožnice »Aeterni Patris« Leona XIII.

Kongregacija za katoliško vzgojo je leta 1972 poslala ordinarijem in redovnim predstojnikom pismo, v katerem razlaga stanje filozofskega študija in njegovo izboljšavo na katoliških visokih šolah. Letos ob stoletnici okrožnice Leona XIII. je kongregacija izdala ponatis pisma iz leta 1972 s spremnim pismom, ki se nanaša na to pomembno obletnico.

Leon XIII. v omenjeni okrožnici priporoča vsem šolam gojitev filozofije v duhu Tomaža Akvinskega. Filozofija pripravlja in gradi »pot k pravi veri« (DS 3136), če jo modroslovci pravilno uporabljajo. Po filozofiji postane teologija prava znanost (DS 3137) in omogoči varovanje »nebeške dediščine« (DS 3138).

Dokument je imel velik odmev, saj je celo sam papež ob 25-letnici svojega pontifikata postavil to svojo okrožnico na prvo mesto, in sicer ravno zaradi njenega intelektualnega pomena. Vplivala je na kasnejše dokumente, ki poudarjajo potrebo filozofske izobrazbe. Ta naj temelji na »trdnih metafizičnih načelih«. Spremno pismo se sklicuje na kontinuiteto cerkvenega učiteljstva glede vprašanj filozofske šole. Poleg Leonove okrožnice je važno še pismo papeža Pavla VI. ob 700-letnici Tomaževe smrti *Lumen ecclesiae*. Višek predstavlja drugi vatikanski koncil. Temu sledijo *Ratio fundamentalis*, zgoraj omenjeno pismo z dne 20. januarja 1972 ter dokument o vzgoji duhovnikov iz leta 1976. V zadnjih dokumentih se po mnenju kongregacije zrcalijo različni problemi in krize, ki so v pokoncilski Cerkvi vplivali na razvoj teh vprašanj. Nanje odgovarja pismo iz leta 1972. Sestavljali so ga filozofski profesorji iz različnih držav s svojim znanjem in izkušnjami. Ravno zaradi važnosti tega dokumenta ga kongregacija ob stoletnici okrožnice Leona XIII. *Aeterni patris* daje v ponatis. V njem je poudarjena povezanost filozofije in teologije ter važnost poglobitve filozofskega študija. Podobna smer zastopa tudi *Sapientia christiana* Janeza Pavla II.

Izhodišče ponatisnjene pisma je »važnost solidne teološke izobrazbe« (str. 3). Zanj pa je potrebno poznanje filozofije. Vprašanja odnosa Cerkve

in sveta, znanosti in vere ter krščanske duhovne dediščine in današnje kulture dajejo smernice za njihovo filozofsko poglobitev. Z distanco (6 let) do koncila je mogoče danes koncilski nauk ustrezno poglobiti in dopolniti (koncilski dokumenti, ki se nanašajo na ta vprašanja, so konst. *Gaudium et spes*, odloka *Optatam totius* in *Ad gentes*).

Pismo ima tri dele: prvi obsega »Aktualne težave filozofskega študija«, drugi »Nujnost filozofije za bodoče duhovnike«, tretji pa »Nekatere direktive za poučevanje filozofije«.

Prvi del je konkretna analiza človekovega položaja. Človekov tehnični in socialno-kulturni razvoj po eni strani »zahteva filozofsko refleksijo«, po drugi pa nekatere težnje moderne miselnosti »podcenjujejo pomen filozofije« in zavračajo predvsem njeno »metafizično špekulacijo (str. 3). *Homo sapiens* se je zaradi tehničnega razvoja spremenil v *homo faber* (človek orodja). V konkretne ekonomsko-materialne osnove usmerjeni človek izgublja smisel za nadnaravno. Duhovne in moralne vrednote postajajo tako vedno bolj problematične. Pojavlja se nasprotje metafiziki in težnja za raznimi oblikami relativizma (str. 4). Mnogi menijo, da poleg pozitivnih znanosti v tem ozračju filozofija nima nobenega mesta več. Celo mnogi teologi so postali do nje skeptični. Menijo, da je zastarela in teologijo samo obremenjuje z nepotrebno starinsko navlako.

Ob srečanju različnih kulturnih dediščin se je danes pojavil še drug problem. Filozofija težko najde sintezo v pluralizmu kultur, filozofij in mnenj. Vse to vpliva na profesorje in študente. Zato naj profesorji spremljajo razvoj znanosti in svojega jezika ter pedagoških in didaktičnih prijemov (str. 5).

Tudi študentje niso navdušeni za študij filozofije. Svetovni znanstveno-tehnični napredek jih usmerja v praktičnost, manj pa so sposobni za razmišljanje. Filozofski jezik se jim zdi zastarel, njeni problemi daleč od življenja. Pismo strne te težave v tri točke (str. 6, 7):

a) »Filozofija nima več lastnega objekta«, njeno delovno področje so prevzele pozitivne in humanistične znanosti.

b) »Filozofija je popolnoma izgubila svoj pomen v religiji in teologiji«, njeno »nekoristno besedno igro« pa naj zamenja historično-kritična in pozitivno-eksegetska metoda. — To mnenje je nekaj let po koncilu zavajalo marsikaterega teologa, vendar se danes teologija veseli bolj prijaznega stališča do filozofije. S tem se je tudi vera v pozitivistične metode zmanjšala.

c) Filozofija je zaradi svoje specializiranosti, ki se kaže posebnost v znanstvenih metodah fenomenologije, eksistencializma, strukturalizma in neopozitivizma, nedostopna povprečnemu duhovniškemu kandidatu.

Drugi del pokaže nujnost filozofskega študija za duhovniške kandidate.

a) Upoštevač gornje težave se moramo kljub temu lotiti filozofskih problemov, ker so temeljno človeški in jih najdemo pretežno v sodobni literaturi (str. 7).

b) Znanosti te probleme lahko rešujejo, vendar jim celostno utemeljitev daje le filozofija, ki s tem pokaže tudi na prave človeške vrednosti (str. 8).

c) »Dejanje vere predpostavlja razum«, zato ni vere brez prave filozofske utemeljitve. Filozofsko delo je ob spoznanjih biologije, antropologije, sociologije in pedagogike poglobitev spoznanja razodete resnice. V tem se dopolnjujeta filozofija in teologija (cette influence réciproque des deux sciences). Zelo važna je naloga hermenevtike. Filozofija opozarja na meje človeškega spoznanja, omogoča dialog med vernimi in nevernimi in ima tako pastoralni pomen (str. 8, 9). Vsaka pastoralna, pedagoška, juridična ali socialna reforma prav tako predpostavlja filozofsko utemeljitev (str. 10).

Iz teh spoznanj sledijo tretjič nekatere temeljne smernice za študij filozofije.

Študentje danes rastejo v okolju, ki je prepojeno z omenjenimi pogoji. Semenišče naj konkretnim razmeram primerno stori za oblikovanje duhovniških kandidatov.

a) Organizacija študija: *Strokovni kader naj se usposablja v znanih centrih za filozofijo*. Skrbeti je treba za stalno izpopolnjevanje profesorjev v strokovnem in pedagoškem smislu. Zato naj hodijo na primerne tečaje in se sami sistematsko izobražujejo.

Da bi olajšali študij, naj profesorji čim bolj vskladijo svoje delo: »da zagotovijo zadovoljivo oblikovanje učencev, naj delajo skladno, v spoštovanju vsake discipline, v dialogu med filozofijo in teologijo, tako da bosta ti dve disciplini v harmoniji, kakor to zahteva uspešno interdisciplinarno sodelovanje« (str. 11).

Za znanstveno delo in študij naj bodo na razpolago dobro opremljene knjižnice. Med semeniščem in teološko institucijo naj poteka izmenjava profesorjev. V pismu je poudarjena tudi pomembnost fundamentalnih institucij za študij filozofije in drugih tovrstnih specialnih ustanov. Skrbijo naj za publikacijo časa in problemom ustreznih knjig, organizirajo naj seminarje. Kompetentne avtoritete naj čim boljše organizirajo aktivnost teh institucij.

Že profesor Janžekovič je pred leti izrazil potrebo po večjem številu filozofskih delavcev, profesor Stres pa je predlagal ustanovitev Filozofskega inštituta. S tem pismom so njuni predlogi še bolj utemeljeni.

b) Čim bolje je treba organizirati program študija. Uskladiti ga je treba z načeli koncila. Ponekod pa je ta študij celo izgubil svojo veljavo. Storiti je treba naslednje: študentom naj študij filozofije pomaga iskati resnico, izostri naj jim »kritični čut«, kritično naj spoznajo meje in sposobnosti človekovega spoznanja in pogloblje temelje lastne vere. Predvsem se morajo učiti temeljnih principov (str. 12). Z njimi bodo stvari ne samo opisovali, ampak jih metafizično utemeljevali in tako prišli do objektivnih in absolutnih vrednot in resničnosti. Študij zgodovine filozofije, predvsem »študij današnjih izbranih

literarnih del« naj pripomore k boljšemu razumevanju sodobnih problemov (str. 13).

Samoumeven je pluralizem filozofij, pogojen z različnimi kulturami. Vendar je judovsko-krščanska tradicija »absolutno nezdružljiva z vsakršnim relativizmom, bodisi epistemološkim, moralnim ali metafizičnim, bodisi z vsakim materializmom, panteizmom, imanentizmom, subjektivizmom ali ateizmom. Iz tega sledi, da človeško spoznanje lahko dojame stvarnost, s tem je dana možnost kritičnega realizma kot pogoja ontologije. Kritična ontologija lahko postavi transcendentalne vrednosti in se dokoplje do afirmacije absolutnega osebnega Stvarnika vesolja. Mogoča je antropologija, ki »varuje pravo človekovo duhovnost«. To spremlja teocentrična etika, ki transcendirata zemeljsko življenje, hkrati pa pušča odprto socialno dimenzijo človeka« (str. 13, 14).

Študij naj ohranja bogastvo filozofske dediščine in ostane obenem odprt za moderna spoznanja. Tako je mogoče doseči sintezo trajnih vrednot, ki jih je spoznal že Tomaž Akvinski, in sodobnih spoznanj. Ravno ob tem ne sme filozofska raziskava zanemariti posebnosti različnih kultur in pokrajin. Študentje se morajo namreč usposobiti predvsem za dialog z ljudmi svojega časa.

Janez Juhant

Krščanski nauk in pridiga na Slovenskem leta 1770

Oznanjevanje božje besede, razlaga in pouk verskih resnic in naravnih zapovedi je ena temeljnih nalog, ki jih je svoji Cerkvi dal njen ustanovitelj Jezus Kristus. »Pojdite in učite vse narode, krščujte jih in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal« (Mt 28, 19).

Od apostolskih časov se je cerkev živo zavedala prvenstvene naloge evangelizacije (prim. Apd 6,2) in apostol Pavel je o tem pisal Korinčanom: »Ni me Kristus poslal krščevat, ampak evangelij oznanjat« (1 Kor, 1, 17). Tudi v vseh poznejših stoletjih so voditelji Cerkve in cerkveni zbori poudarjali pomen versko-nravne vzgoje za vse stopnje kristjanovega razvoja in življenja ter iskali najprimernejših načinov, da bi to delo čim uspešneje opravili.

Isto je v svojih odlokih močno poudaril 2. vatikanski cerkveni zbor. Tudi naša pokoncilska pastoralna revija »Cerkev v sedanjem svetu« posveča vprašanju evangelizacije ter katehizacije med mladino in odraslimi zares primerno obilo prostora, razprav in spodbud (prim. št. 9—10, 1975 in 7—8, 1976); prav tako verski tednik »Družina«.

Ob tem hvalevrednem prizadevanju pa je zelo koristno in poučno, če se kdaj ozremo tudi v zgodovino, v posamezne dobe rasti in upadanja krščanskega življenja, kako je bilo takrat s katehiziranjem. Za nas bi bilo seveda predvsem mikavno vedeti, kako je potekalo katehiziranje pri Slovencih od pokristjanjenja sredi 8. stoletja, skozi srednji vek, v času protestantizma in baroka do zadnjih desetletij 18. stoletja. Takrat so se namreč začele snovati državne osnovne šole (1770—1774 in dalje), kamor se je nato preneslo poučevanje krščanskega nauka za mladino, kar se je z nekaterimi spremembami ohranilo do naših dni.

Kateheza za odrasle pa se je večinoma prenesla na popoldansko božjo službo in je še v preteklem stoletju potekala predvsem kot priprava na velikonočno spoved (»velikonočno spraševanje«). Tako je popoldanska božja služba z litanijami (in rožnim vencem) pri nas dobila in obdržala ime »krščanski nauk« ali samo »nauk«, tudi ko poučevanja v prvotni obliki ni bilo

več. V Pleteršnikovem Slovensko-nemškem slovarju I, 676 (1894) beremo: k nauku = zur kirchlichen Ausfrage (vor der Osterbeichte) gehen. Drugod je popoldanska božja služba znana kot »večernice«.

Kateheza in pridiga skozi stoletja

Iz naše kulturne in slovstvene zgodovine poznamo odlomke srednjeveških katehez in pridig (Brižinski, Celovško-Rateški, Stiški in Goriški ter drugi slovstveni spomeniki), nekaj pa tudi iz poznejših stoletij; le žal, da še niso obdelani pod vidikom kateheze in pridige.

Prvi slovenski tiskani katoliški katehetski priročnik: Kratki katoliški katekizem za mladino (Pachernecker, 1574) poznamo samo iz Trubarjeve opombe, ohranil pa se nam ni niti en primerek. En izvod Čandkovega Malega katekizma s podobami (1615, prevod iz Kanizija) je vendar pred kratkim v Münchnu odkril dr. M. Rupel (Slavistična revija 1959—60). V uvodu te knjižice je lepo povedano, da je »namenjena Časti Božji inu tim lubim mladim Otročičkom k' dobrimu, tudi drugim, kateri ne znajo Pismu, prav tako pa vsem Bogaželnim Fajmoštram, duhovnim Pastirjam, vsem Catholiškim Starišim inu Šulmaštrom, tudi Duhovni inu Deželski Gospoščini (katerim Izveličanje svojih Podložnikou v' Serci leži)«. Omeniti velja še Alasijev italijansko-slovenski slovarček (1607), ki ima v dodatku slovenska pomagála za pridigarje ter molitvene in katekizemske obrazce za skupno ponavljanje po pridigi in je letos izšel v ponatisu.

Šele po dolgih sedemdesetih letih je nato Matija Kastelec pripravil za ljudstvo nov katekizem (Kratki zapopadek potrebnih katoliških nauk, 1685), za duhovnike pa veliki Nauk kristjanski (1688). To je dalo poguma tudi slovenskim baročnim pridigarjem. Janez Svetokriški je v letih 1691 do 1707 izdal pet obsežnih knjig svojega »Svetega priročnika«, v katerem je izšlo 233 izdelanih pridig, o. Rogerij 1731 in 1743 dva zvezka svetniških pridig («Nebeški palmovnik») in 1724 Jernej Basar zvezek nedeljskih pridig.

Prav tako je postala pereča potreba po novih katekizmih. Za ljubljansko škofijo je 1728 izšel prevod Bellarminovega katekizma, 1730 za koprsko, za tržaško škofijo pa sta pripravila katekizme Fr. Klapše (1745, 1757) in J. Cusani-Kosan (1749). Ahacij Steržinar, dekan in škofov vikar v Gornjem gradu, je zaradi lažjega učenja verske resnice pretil v verze in jih poleg drugih cerkvenih pesmi izdal 1729 (Katoliš krščanskiga vuka pejsme). Fr. M. Paglovec, vikar v Tuhinju, je katekizemsko snov združil s svojo izdajo Evangelijev inu branj (1741, 1754, 1758) in v Zvestem tovaršu (1742, 1745, 1760).

Razgibano katehetično delo

Sredi 18. stoletja je pod vplivom razsvetljenstva, ki je hotelo posredovati osnovno izobrazbo širokim ljudskim slojem, nastalo gibanje za razširitev ljudskega šolstva. Ker so osnovno šolstvo, kolikor ga je tedaj pri nas bilo na podeželju, pospeševali in vodili zlasti dušni pastirji in organisti, je šlo vzporedno s tem tudi prizadevanje za poživitev in poglobitev krščanskega nauka.

Pri tem delu je bila duhovnikom v veliko pomoč *Bratovščina krščanskega nauka* (Confraternitas doctrinae christianae), ki je bila ustanovljena že okoli 1560 (tridentinski koncil!). Papež sv. Pij V. jo je 1571 priporočil, kardinal sv. Robert Bellarmin pa je 1598 zanjo sestavil Mali katekizem. Pozneje je delo bratovščine več ali manj ponehalo, zato so jo 1750 na Dunaju obnovili, za učno knjigo pa je dobila Parhamerjevo prireditev Kanizijevega Malega katekizma z dodanimi molitvami in pesmimi.

Leta 1755 so Bratovščino krščanskega nauka uvedli na Štajerskem severno od Drave. V Slovenskih goricah so za poučevanje krščanskega nauka priredili v narečju Občinsko knjižico izpitavanja (Gradec 1758, 1764, 1777). — Leta 1760 je bila bratovščina vpeljana na Dolenjskem, 1761 na Gorenjskem, v Ljubljani pa je izšel Katechismus tu je Bukvice tiga izprašovanja (1760, 61, 62, 66, 1770). Jezik Katechismusa je bil v glavnem še jezik Evangelijev inu branj. — Leta 1760 so bratovščino vpeljali tudi na Korškem in v Celovcu izdali Bukvice tega sprašovanja (1761, 62), ki jih je po ljubljanski izdaji priredil p. Ožbalt Gutschmann, zelo zaslužen za ustvaritev občeslovenskega književnega jezika.¹

Stiški opat Fr. Taufferer — Sinoda 1770

V tem obdobju je opazno tudi delo stiškega opata F. Tauffererja (1733 do 1789), zaslužnega šolnika in pisatelja. Taufferer je bil izvoljen za opata 1764, resigniral pa je 1784 po razpustu samostana.

Taufferer je bil vnet zagovornik »šolskega reda«, ki ga je 1774 izdala Marija Terezija, najbrž pa ni bil zadovoljen z ljubljanskim Katechismusom. Zato je sestavil in 1770 izdal svoj KRATKI SAPOPADIK KERSHAN-SKIGA NAVUKA SA OTROKE INU KMETISKE LUDY; znane so še izdaje iz leta 1773, 1801, 1804 in 1805.

¹ Prim. dr. Iv. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, 1973, 156, 171—172. Dr. Fr. Ušeničnik, *Pastoralno bogoslovje*,² 1932, 446.

V skrbi za versko in нравno življenje redovnikov, duhovnikov in vernikov je opat Taufferer sklical 26. apr. 1770 v Stično sinodo,² ki so se je morali udeležiti vsi od samostana nastavljeni dušni pastirji. Kot trajen dokument te sinode se je v krškem župnijskem arhivu ohranila obširna Pastoralna instrukcija (*Instructio pastoralis*, pisana v baročni latinščini), ki obsega 28 poglavij na 32 straneh; 29 strani je teksta, zadnje 3 strani pa so prazne. Instrukcija je bila namenjena p. Edmundu Webru, takratnemu »direktorju« krške župnije, torej namestniku ali pomočniku ostarelega župnika in dekana p. Alberika Radiča, ki je na Krki župnikoval od 1756 do 1781. Na koncu opat p. Webru resno naroča, naj z vsebino Pastoralne instrukcije seznanijo tudi dušne pastirje svojega področja, ki je takrat zajemalo Zagradec, Ambrus in Hinje.

Pastoralna instrukcija o katezezi in pridigi

Pastoralna instrukcija razodeva veliko opatovo skrb za podrejene duhovnike in zaupane jim vernike. Zelo izčrpno obravnava življenje duhovnikov in njihove dolžnosti do vernikov, katerim naj bodo dobri dušni pastirji.

Prvih devet poglavij govori o pridigi in o krščanskem nauku. Pridiga naj bo na vse nedelje in na vse praznike, razen: na veliko noč, petdesetnico (pustna nedelja), binkošti, božič, sv. Rešnje telo, *dedicatio ecclesiae* (obletnica posvetitve cerkve — žegnanjska nedelja) in *patrocinij* (slovesni praznik naslova ali zavetnika cerkve). Pri tem se opat sklicuje na dekrete ordinarija in na bulo papeža Benedikta XIV.^{2a} Ne opravičuje izgovor, češ da je pri pridigi malo poslušalcev! Če so s pridigo združeni kakšni stroški, naj se poravnajo iz blagajne Bratovščine krščanskega nauka ali iz drugih virov (1. poglavje).

Pri vsaki jutranji maši (ob nedeljah in praznikih) naj bo vedno kratek katehetičen govor, v katerem naj se snov po vrsti obravnava. Kjer pa je v župniji samo en duhovnik, naj ta govor prenese na glavno mašo, rana maša pa naj bo ob takem času, da se bodo po vrnitvi od prve maše drugi domači lahko odpravili k slovesni maši. Kjer pozimi pri prvi maši ni mogoče imeti pridige, naj se v domačem jeziku prebere vsaj evangelij in nekaj vprašanj iz katekizma (opatovega) in z ljudstvom izmolijo tri božje čednosti. Zlasti je treba večkrat govoriti o učinkovanju zakramentov in o skrbnem prejetanju zakramenta sv. pokore (2. poglavje).

² Oglejski patriarh je že 22. VI. 1462 podelil stškemu opatu Urhu pravico klicati na odgovor podložne vikarje in sklicevati dušnopastirske sinode. Opat M. Motoch (1661—1680) je že vsako leto vizitiral samostanske župnije in uvedel vsakoletne dušnopastirske konference ali sinode. Prva taka sinoda je bila 28. IV. 1667. Znane so še stiške sinode 1700, 1705, 1709, 1728, 1735, 1746, 1750, 1754. (Dr. M. Mikuž, *Vrsta stiških opatov* 46, 48, 69.)

^{2a} Bula *Etsi minime*.

V nedatiranem Cerkvem opravniku krške župnije (*Matricula seu Directorium divinarum peractionum*), ki pa je po vsej verjetnosti tudi iz l. 1770 in se hrani v stiškem arhivu, je določba, naj bo od sv. Mihaela do sv. Jurija jutranja maša ob nedeljah ob 7^h. Pri teh mašah je kateheza brez-pogojno obvezna, po vrsti pa naj se predelajo vprašanja iz opatovega katekizma. Prav tako mora biti kateheza v adventu vse nedelje pri deseti maši.

V 3. pogl. opat resno ukazuje kaplanom, ki opravljajo maše na oddaljenjših podružnicah, naj namesto izdelanih govorov prav tako imajo katehezo. Župnikom posebej naroča, naj skrbijo, da grajski duhovniki, ki mašujejo za zaprtimi vrati in brez zvonjenja, ne bodo prikrajševali ljudi za božjo besedo. Prav posebno pa zabičuje župnikom, naj skrbno nadzorujejo, ali kaplani govorijo tako, da jih ljudje doumejo, da jim gre beseda do srca in obrodi sadove. Naj se nika ne ozirajo na godrnjanje ljudi, ki nič kaj radi ne poslušajo poučnih govorov. Po vsakem govoru pa naj duhovnik jasno in razločno moli tri božje čednosti (iz katekizma), ki jih naj za njim ponavljajo verniki. Tako se jih bo ljudstvo najlaže naučilo in jih bodo molili tudi z umirajočimi. Isto ponovno priporoča v 18. poglavju.

V 4. pogl. naroča duhovnikom, naj obnovijo Bratovščino krščanskega nauka, ki jo je ustanovil Pij V., priporočila pa sta jo tudi presvetla kraljica (*Augustissima Imperatrix Nostra*) in ordinarij. Naj se zopet organizira ljudstvo po soseskah v skupine, katerim na čelo naj ne postavljajo kogarkoli, marveč zrelejše in v krščanskem nauku temeljito poučene moške in ženske, ki znajo brati ali pa se odlikujejo po temeljitem znanju krščanskega nauka. Tem naj duhovniki posvečajo posebno skrb in naj jih večkrat povprašajo, kako ljudstvo napreduje v krščanskem nauku. Na ta način se bo zbudila ljudem želja po znanju, zavrlo pa se bo pohajkovanje in druge pregrehe ob nedeljah in praznikih. Prav tako bo ustrezno ljudem, ker jim ne bo treba h krščanskemu nauku od daleč hoditi k farni cerkvi. Da pa se to shajanje ne bi obrnilo v zlo, naj skrbijo duhovniki, da se ne bodo zbirali skupaj moški in ženske, zlasti ne bolj odrasli in tudi ne ponoči, ampak poleti popoldne, ko so daljši dnevi. Nihče pa naj ne misli, da se ne sklada z njegovim dostojanstvom, če se laikom zaupa to delo. Pri tem se sklicuje na Benedikta XIV., ki v svoji buli trdi, kako skušnja uči, da župniki sami ne morejo vseh poučiti. Navaja tudi papeža Leona X. (1513—1522), ki je že na lateranskem koncilu odobril, naj organisti v krščanskem nauku poučujejo dečke, pobožne ženske pa deklice. V spodbudo vernikom pri tem zveličavnem delu so laikom, ki poučujejo verouk, podelili zelo obilne odpustke papeži Gregor XIII., Pij V. in Klemen XII.

Duhovnikom, ki se bodo posebej trudili za krščanski nauk, pa opat obljublja — sklicujoč se zopet na bulo Benedikta XIV. — da bodo dobili boljše in donosnejše župnije (5. pogl.).

Šesto pogl. govori o pripravi otrok na prvo sv. obhajilo. Prvoobhajanci naj bodo temeljito poučeni o spovedi in o sv. obhajilu ter morajo pri izpraševanju pokazati zadostno znanje, da so za prejem sv. Rešnjega telesa res pripravljeni. Zato opat prepoveduje, da bi odslej prejemali prvo obhajilo na podružnicah, kakor je bila dotlej navada. V ta namen naj kaplani, ko na podružnicah spovedujejo za veliko noč, po starosti in znanju zrele odberejo ter jih izročijo voditeljem skupin, da jih posebej poučijo, ali pa naj se pri fari določi poseben katehist, ki naj jih pouči o znanju in vedenju, ki je potrebno za vreden prejem sv. pokore in sv. Rešnjega telesa. Potem pa naj vsi prvoobhajanci skupaj prejmejo sv. obhajilo v župnijski cerkvi na prvo (belo) ali drugo nedeljo po véliki noči.

V Cerkvenem opravilniku je zapisano, naj se za prvo obhajilo najtočneje izpolni, kar je naročeno v opatovem katekizmu: otroci naj bodo obdarovani in povabljeni na kosilo v župnišče. Značilno pa je, da je obširno navodilo o slovesnosti prvega sv. obhajila (str. 85—104), samo v prvi izdaji, v poznejših izdajah pa je izpuščeno.

V 7. pogl. naroča opat — zopet glede na bulo Benedikta XIV. — da je treba ženine in neveste takoj, ko pridejo »staviti oklice«, strogo izprašati o poglobitnih verskih resnicah. In če se izkaže, da so premalo poučeni, naj jih poučijo duhovniki, ali pa naj jih pošljejo k voditeljem skupin, da jih oni poučijo v svoji soseski. Nikogar ne smejo poročiti prej, dokler ne zna, kar je potrebno necessitate medii et praecepti in dokler ni bil poučen o dolžnostih zakonskega stanu.³

Naslednje (8.) poglavje zabičuje spovednikom, naj očete in matere pri spovedi vprašajo, ali svoje otroke in domače (služničad) pošiljajo h krščanskemu nauku.^{3a} Če prvega opomina ne izpolnijo, naj jim drugič ne dajo odveze. In v soglasju z bulo Benedikta XIV. naj spovednik odloži odvezo tistemu, kdor po lastni krivdi ne bi znal necessaria necessitate praecepti. Le če spovedanec obžaluje svoje neznanje in resno obljubi, da se bo potrebnega naučil, se mu kdaj sme dati odveza.

Posebno naj duhovniki poučujejo vernike o skrivnosti učlovečenja. Spovedniki naj vprašajo in poučijo spovedance, kar je potrebno znati necessitate medii. In da bo mogoče nadzorovati udeležbo pri krščanskem nauku, naj dušni pastirji napravijo seznam otrok od osmega do štirinajstega leta.

Vse 9. pogl. poudarja pomen opatovega katekizma *Kratki sapopadik* za enotnost pri katehetskem delu. Da bi bilo duhovnikom delo olajšano in da bi vsi učili po enotni metodi, prosi opat dušne pastirje, naj se držijo njegove knjige in metode, ki je v nji opisana. To navodilo je v latinščini od str.

³ Na robu Instrukcije je poznejši pripis, da je bila ta določba vnovič oznanjena 28. apr. 1776.

^{3a} Tudi tu je na robu pripisano, da je bila določba vnovič razglašena 5. maja 1776.

105—116. Obljublja, da bodo v drugi izdaji s križcem zaznamovana tista vprašanja, ki so snov za velikonočno spraševanje,⁴ in dostavlja, da je njegov katekizem odobril goriški nadškof⁵ in da se bo v prihodnje razširil po vseh delih škofije, koder se govori kranjska govorica (idioma carniolicum viget); to bo gotovo rodilo obilne sadove.

Ne zahteva pa opat, da bi vsi od svojih učencev zahtevali znanje vseh vprašanj, ki so v katekizmu, marveč prepušča vsakemu katehetu, da po lastni presoji lahko kaj doda ali izpusti. Pač pa opat zelo želi, naj se vsi držijo iste metode pri pouku in spraševanju.

Nadaljnja poglavja govorijo o drugih duhovniških dolžnostih in o prizadevanju za lastno duhovno življenje.

V 17. pogl. naroča opat, naj dušni pastirji ljudstvu, posebno babicam, večkrat razložijo materijo in formo sv. krsta. Da ne bi otroci umirali brez sv. krsta, naj jih poučijo tudi o krstu v sili. Ne smejo pa okrajšati krstnega obreda, če so za botre plemenitaši. Prav tako brez posebnega opatovega pismenega dovoljenja ne smejo krščevati — niti plemenitaških otrok ne — v kapelah ali zasebnih hišah. Če kaplana ni doma, ko prineso otroka h krstu, naj ga krsti župnik. V 25. pogl. prepoveduje tudi poročati v zasebnih svetih brez izrečnega opatovega dovoljenja.

Nato sledi zopet nekaj poglavij z različnimi navodili, v 26. poglavju pa razlaga opat, kakšna naj bo *vsebina in oblika pridige*. Pri oznanjevanju božje besede naj se duhovniki bolj trudijo, kako bi zatrli pregrehe, kakor pa da govorijo o neporavnani šolnini ali nadarbinskih dajatvah ali pa da nekatere osebe omenjajo, kot bi s prstom nanje kazali. Četudi je treba pregrehe ožigosati z apostolsko gorečnostjo, ni dovoljeno pikro zbadanje med pridigo, čeprav se pozamezne osebe ne označijo. Dušni pastirji naj svoje ovčice vodijo v duhu ljudomilosti in ljubezni. Prav tako naroča opat, naj se govorniki v svojih pridigah približajo poslušalcem in naj jim evangelij razlagajo kakor pri krščanskem nauku (catechetico modo), saj vemo, da božje kraljestvo ni v govorjenju, marveč v krepostih.

Na božjih potih, kamor prihaja več ljudi, naj ne govorijo o čudežih, ampak o resnični spokornosti srca in poboljšanju življenja, da se ne bo ljudstvo v napačni pobožnosti hvalilo, češ da ima Abrahama za očeta, zamenjalo pa bi Abrahamova dela. Zlasti naj poudarjajo dolžnosti posameznih stanov, kolikor je o tem mogoče javno govoriti: možje naj ljubijo svoje žene, žene pa naj bodo možem pokorne; bogati naj se ne zanašajo na nestanovitno bogastvo, podložniki pa naj bodo v vesti pokorni višjim oblastem; mladina naj živi trezno in čisto.

⁴ V poznejših izdajah je ta obljuba izpolnjena.

⁵ Goriško nadškofijo je 1751 ustanovil Benedikt XIV. in za prvega nadškofa imenoval grofa Karla Mihaela Atemsca (1752—1774), ki je bil večč slovenščine. (Cerkev na Slovenskem 1971, 371.)

Iste kritične misli o češčenju svetnikov in o pridiganju na božjih potih najdemo v krškem Cerkvem pravilniku. Tam je rečeno, naj se v pridigah ne govori o raznih nedokazanih zgodbah in zahvalah za prejete milosti, ki se opisujejo kot čudeži. Prav tako naj se ne govori samo o češčenju sv. Kozma in Damjana, ampak o spreobrnjenju srca k Bogu. Češčenje svetnikov je v posnemanju njihovih čednosti in nedolžnosti ter v pokori.

Na koncu je naročilo, naj rektor krške župnije določila sinode skrbno razloži vernikom na kvatarno nedeljo (23. IX. 1770) in dve naslednji nedelji. Instrukcija ima datum 16. sept. 1770 in je opremljena z opatovim pečatom, podpisala pa sta jo opat Taufferer in tajnik Ignacij.⁶

Sklep

To bi bil pregled sklepov in navodil stiške sinode leta 1770 o pospeševanju katehiziranja in pridiganja na Slovenskem ali vsaj v stiškem arhidia-konatu. Videli smo, da je *poudarek na katehitični pridigi*, v katehiziranju pa se priporoča sodelovanje vernikov, kar izvira iz njihove soodgovornosti za evangelizacijo.

Vse to je narekovala skrb Cerkve, da bi bilo ljudstvo v verskih resnicah in nravnih zapovedih dovolj poučeno. Obenem moramo priznati, da so ti poudarki v Pastoralni instrukciji 1770 močno podobni današnjim pogledom na apostolat vernikov in zato tembolj poučni in tudi danes porabni.

Poleg tega je v Pastoralni instrukciji še mnogo drugega gradiva, ki osvetljuje našo kulturno zgodovino in bo obdelano na drugem mestu.

Jože Gregorič

Pripis

Ko sem razpravo o Pastoralni instrukciji iz leta 1770 že oddal, mi je prišel v roke drugi letnik Zgodnje Danice (1850), kjer je na strani 25—27 objavljen nepodpisan članek »Bratovšina keršanskiga nauka«. Člankar se sklicuje na »Katehism Bratovšine keršanskiga nauka«, ki je prav tako izšel 1770 v Ljubljani! Avtor podaja najprej kratko zgodovino bratovščine, ki jo je 1571 vpeljal papež sv. Pij V. Na Dunaju je bila bratovščina ustanovljena 1732, 1750 pa obnovljena. Potem se je bratovščina širila tudi po

⁶ P. Ignac Fabiani (1747—1791) je bil 1770 opatov tajnik in samostanski arhivar, pozneje je postal prior. Bil je nadarjen in izobražen mož, magister svobodnih umetnosti in filozofije ter bakalaver teologije. Viri pa ga označujejo za častihlepnega in nemirnega človeka, ki mu je postalo redovno življenje neznosno. Že pred razpustom samostana je prosil za odvezo od redovnih zaobljub, po razpustu samostana pa je postal uradnik dvorne knjižnice na Dunaju in tam umrl.

Sloveniji, zlasti v letih 1760—1761, z njo pa se je močno dvignilo krščansko življenje. Jožefinizem je poleg drugih bratovščin zatrl tudi bratovščino krščanskega nauka.

V nadaljnjem avtor razlaga namen in ustroj bratovščine. Razloženo je njeno delo v posameznih skupinah. Bratovščina, v kateri se zbirajo moški posebej, ženske posebej, naj bi zajela otroke, ki se šele začenjajo učiti krščanskega nauka, odraslo mladino, ki krščanski nauk že bolj pozna, ter priletne, poročene in neporočene. Na koncu so navedene dolžnosti in pravice (odpustki) udov ter njihova skrb za bolne in umrle člane bratovščine.

J. G.

Svetniki kot dostop do razumevanja Kristusove skrivnosti

Minilo je že dobrih deset let, odkar je dr. M. Miklavčič, profesor in dekan naše teološke fakultete, zasnoval načrte za izdajo Leta svetnikov, ki je bil tudi uresničen, čeprav v celoti šele l. 1973, dve leti po njegovi smrti. Marsikomu se je tedaj ta Miklavčičev načrt zdel nekako »nesodoben«, danes pa spet začenjamo jasneje videti pomen svetnikov, teh resnično »uspeh kristjanov«. Tu bežno poglejmo, kako nam morejo svetniki pripomoči do boljšega umevanja Kristusove skrivnosti tako glede Kristusove osebe¹ kakor glede delovanja Kristusove skrivnosti v Cerkvi² in v njenem odnosu do sveta.³ Obenem se bomo s tem spomnili, kako pametno je bilo omenjeno Miklavčičevo prizadevanje.

1. »Živa, utelešena eksegeza Jezusa Kristusa«

V januarju 1976 so nemško govoreči katoliški teologi na posebnem simpoziju razpravljali o središčnem vprašanju krščanskega verovanja, o temi »Kdo je Kristus«. Bilo je šest predavanj.

Na prvem mestu je govoril H. U. von Balthasar o »dostopih do Jezusa Kristusa«.¹ Kot prvi dostop je očrtal *svetovno zgodovino*, kakršna je nastala po nastopu Jezusa Kristusa in nosi na sebi globok in neizbrisen pečat Jezusove osebe in njegovega nauka: Jezus je »svetovno zgodovino predrugačil nepovratno prav do njenih temeljev«.² Nato je prešel Balthasar na drugo obliko dostopa do Jezusa Kristusa, tj. na »tip človeka, kakršnega je izoblikoval Jezus«.³ Kakor je ta drugi dostop nastal iz prvega, tako prehaja drugi v tretjega, ki je celo le njegov poseben vidik in to je *sv. pismo*, ki je za

¹ Joseph Sauer (Hrsg.), *Wer ist Jesus Christus? Beiträge von H. U. von Balthasar, E. Biser, W. Kasper, H. Riedlinger, A. Vögtle, B. Welte*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1977, 200 str.

² H. U. von Balthasar, *Zugänge zu Jesus Christus*, pr. t., 9—25, tu 11—17.

³ Balthasar, n. d., 17—21.

trajno *navzoče med* nami, potem ko je polagoma nastalo po delovanju Duha povečičanega Kristusa (in Očeta), v Jezusovih učencih.⁴

Zanima nas zdaj tisto, kar pravi Balthasar o drugem dostopu do Jezusa, namreč o svetnikih in sploh svetih kristjanih, tudi tistih, ki se Cerkev ne izreka uradno o njihovi svetosti.

Gotovo »obstajajo *uspeli kristjani*, 'svetniki'; in svetnik nudi svetu nekaj takega kakor zrcalo in prisposodbo kristologije tukaj in danes. Medtem ko se eksegeti mučijo s paradoksi Jezusove psihologije, živijo ti paradoksi preprosto pred njimi v svetnikih. Kakor Kristus živi edino v poslanosti od Očeta, tako svetniki živijo edino v poslanosti, ki jo prejemajo od Kristusa (Jan 20,21). Zato zmorejo to, kar je zmožel samo Jezus, kar ne spravita skupaj nobena 'religija' in noben 'mesijanizem': biti ponižen do samougaslosti in vendar velikodušno z vso svojo osebo izvajati svojo nalogo; biti prosojen v smeri k Bogu in v smeri h Gospodu, ki jih pošilja (torej ne kot 'osebnosti': to svetniki nikdar niso!), in vendar ne biti oropan jaza (v smeri k nadosebnostnemu počelu (überpersonales Selbst) v smislu zena ali C. G. Junga). In ti ljudje se morejo, žareči v čisti, povsem neskaljeni luči, uživati hkrati za Boga in za soljudi — biti torej natančna sinteza horizontale (po judovsko) in vertikale (po pogansko), krščansko govorjeno: biti preprosta enota ljubezni do Boga in do bližnjega, tista enota, ki sestavlja bistvo kristologije in s tem tudi bistvo tiste sinteze, kakršno je napravil Jezus iz poganstva in judovstva, to se pravi ravno njegovo Cerkev.

Svetniki vseh časov so dokaz (Beweis) za resnico Cerkve, ki je sama spet le pokaz (Verweis) na resnico kristologije. Saj ima Cerkev smisel le, če pomeni (besagt) navzočnost Gospoda zgodovine v vsaki dobi: 'Glejte, jaz sem z vami vse dni do konca sveta.' S tem so svetniki živa, utelešena (fleischgewordene) eksegeza Jezusa, ki je sam v človeškem liku živa eksegeza Boga (Jan 1,18). Medtem ko se eksegeti prepirajo o tem, ali je Jezus res delal čudeže ali vsaj, ali niso te zgodbe o čudežih evangelijev močno napihnjene, so pa svetniki v skladu z Jezusovo izrečno napovedjo storili na tisoče čudežev v vseh dobah svetovne zgodovine. A tisto, kar je mnogo bolj pomembno kakor njihovi zunanji čudeži, so čudeži milosti, ki se uveljavljajo v njihovem življenju, tiste milosti, ki se ji posreči preokreniti srca — kar je 'metanoia' evangelija — in omogočiti dokončno uveljavitev gospostva božje-človeške ljubezni v njih. Še enkrat: to je resnično božje-človeška ljubezen, za katero ni nikakršen paradoks in nikakršna težava, ko gre za to, da ljubi sočloveka v Bogu in zaradi Boga, saj je vendar tudi Jezus ljubil ljudi znotraj svoje poslanosti od Očeta in razodeval v tem Očetovo ljubezen do človeštva.

Marsikaj na zunanjem javljanju posameznih svetnikov je lahko časovno pogojeno, saj bi svetniki sicer sploh ne bili resnično utelešeni (inkarniert).

⁴ Balthasar, n. d., 22—25.

Toda skoraj zmeraj obdrži tudi to, kar je pri njih časovno pogojenega — če je to zares spadalo v poslanstvo tistega svetnika — ta ali oni za vse čase veljavni vidik. Kar se nam zdi na odtrganosti od sveta pri egiptovskih in sirskih puščavskih očetih kot časovno pogojeno, zaživi nenadoma znova sodobno v Charlesu de Foucauldu. In če so se posamezni svetniki potegovali za določene delne vidike Cerkve, ki jih danes vidimo močnejše vključene v celoto (Bernard, Bellarmin, Frančišek Ksaverij itd.), bomo pri njih našli dopolnjujoče vidike, če pogledamo od bliže. Seveda ostanejo otroci svojega časa, a udje Cerkve, ki je Catholica in ki je v vsakem času več kakor le časovno pogojena. Svetniki tudi niso hoteli biti in nočejo biti kaj več kakor udje, ki imajo omejeno, delno nalogo v Kristusovem telesu, nalogo, ki je po drugih zaokrožena v celoto. Ni jih nam treba šele relativirati, za to poskrbijo že sami. Cerkev priznavajo za svojo ‚mater‘ (kakor so Cerkev s poudarkom nazivali cerkveni očetje), ker svoje življenje dolgujejo njenemu posredovanju; nikakor ne prihajajo v nevarnost, da bi sami sebi vzeli sv. pismo in zakramente in s tem tudi svoje poslanstvo.

Njihova eksistenca kaže ne le abstraktni evangelij, marveč vedno tudi *živo navzočnost evangelija v Cerkvi*, torej tudi bistveno dogmatično razlago, kakršno evangeliju daje Cerkev. Na primer nauk o sv. Trojici, kristologijo in ekleziologijo, kakor so vse to troje izoblikovali veliki koncili kot pravičen izraz za ‚Mysterion‘. Svetniki so eksistenčni dokaz za to, da se je ta razlaga središčnega dejstva razodetja, namreč Jezusa Kristusa, izvršila skladno s stvarnostjo. Če bi bile nastopile znatne napake, bi se bile morale te pokazati na okvarah v eksistenci svetnikov. In kakor dobivajo svetniki svojo overitev v cerkveni razlagi evangelija, tako dobi dogmatika Cerkve — seveda v svojih velikih črtah, ne v posameznih mnenjih teologov — svojo overitev v svetnikih.

Pazimo na to, da svetniki sestavljajo *razlago ne le ‚Kristusa vere‘, marveč ravno v tem tudi ‚historičnega Jezusa‘*. Njihovo izhodišče je tam, kjer historični Jezus pokliče svoje učence, jih nauči zapustiti vse, jih uvede v skrivnosti božjega kraljestva. Kako daleč jemljejo po črki in po besedi poročila o Jezusovem življenju — kakor to dela npr. kak Ignacij v premišljevanjih svojih duhovnih vaj —, v koliki meri se morejo okoristiti tudi z uvidi eksegetov, ko potem gledajo močnejše z očmi cerkvenega verovanja na historičnega Jezusa (kar so seveda delali tudi že eksegeti): to vprašanje bi nas brez potrebe vznemirjalo. Kakor nam ni treba poročila o stvarjenju jemati bolj po črki, kakor pa so to delali avtorji tega poročila, tako smemo tudi poročila o predvelikonočnem Jezusovem življenju gledati v duhu, v katerem so ta poročila napravili hagiografi prvotne Cerkve: ta duh je bil vsekakor Sveti Duh, ki ne more škodovati duhu (Duhu) današnjih svetnikov.

Svetniki Cerkve so najbolj pomemben komentar k evangeliju; saj so to, kakor rečeno, utelešena razlaga učlovečene božje Besede. Takó so svetniki

zares dostop k Jezusu (Zugang zu Jesus). Sklepanje iz učinkov nazaj na vzrok je dovoljeno in zapovedano (geboten), ne glede na vse konstitutivne oddaljenosti. *Nobeden izmed ‚služabnikov‘ se ni zamenjaval z ‚gospodom‘ in ‚Učenikom‘.* Toda tiste, ki so se čutili kot hlapce in se ravnali ko hlapci, je Jezus vendarle imenoval ‚prijatelje‘. In Pavel mnogokrat govori z vso živostjo o tem, kako se verujoči ‚preobrazijo‘ v Gospodovo podobo: z neprestanim zrenjem na pravzor, hrepenenjem, da bi bili v trpljenju upodobljeni po Njem, s posnemanjem Njegove ljubeče pokorščine. Zato ne smemo eksistenc svetnikov več preračunavati zgolj psihološko, marveč jih je mogoče razlagati le še teološko.

Morda manjka danes manj svetnikov kakor pa takih, ki bi imeli oko in uho za njihovo bivanje in njihovo oznanilo. Kjer namreč zvočnih valov slušni organ nič več ne sprejema, tam ti valovi ne dajo nikakršnega zvoka, kaj šele godbe.«⁵

2. Pot do razumevanja Kristusove skrivnosti v Cerkvi

Že v prejšnji točki ni bilo mogoče iti povsem mimo Cerkve, Kristusovega skrivnostnega telesa. Saj že sama beseda »Kristus« vključuje Cerkev, tj. tiste, za katere je Jezus dejansko »Kristus«, »Mesija«. O Cerkvi evangeliji sicer »ne govorijo naravnost; naravnost govorijo o Jezusu. Toda prav Jezus, o katerem govorijo, ni Jezus, ki bi bil ves omejen in ves zaprt v samega sebe«. ⁶ A zdaj imamo pred očmi svetnike v njihovem razmerju posebej do Cerkve, v njihovem gledanju na Cerkev v njeni zvezi s Kristusom.

Kako velikega pomena morejo biti svetniki za *pravilno z božjim razodetjem skladno razumevanje Cerkve*, to lahko spoznamo npr. ob J. H. Newmanu. Kdor količkaj pozna Newmanovo pot iz anglikanizma v katoliško Cerkev, bo vedel, kako odločilno vlogo so pri tem imeli cerkveni očetje, ki so združevali v sebi svetost in nenavadno moč razuma. Ko se je Newman podrobno seznanil s spisi sv. Atanazija in drugih velikanov krščanske starodavnosti, mu je nekako sam od sebe privrel iz srca vzklik: »Moja duša naj bo s svetniki!«⁷

H. U. von Balthasar v svoji knjigi *Der antirömische Affekt* zlasti navaja Newmanove predsodke zoper »romanizem« katoliške Cerkve in zoper nauk

⁵ Balthasar, n. d., 18–21 (vse, kar je v prevodu Balthasarjevega teksta tu podčrtano, sem to storil jaz); glede čudežev, ki so se izvršili na priprošnje svetnikov gl. Wilhelm Schamoni, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg 1976.

⁶ Tako ugotavlja E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ I*, Louvain 1933, 25; prim. tudi A. M. Ramsey, *La resurrection du Christ*, Casterman, Paris 1968, 106–117 (poglavje »Resurrection et l'Eglise«).

⁷ Prim. J. H. Newman—J. Fabijan, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pleterje 1973, 170–174.

o papeževi nezmotnosti, kakor da to katoličane usmerja le na zemeljsko namesto na Stvarnika in jih napravlja za nekakšne sužnje, vključene v podrobna pravila, tako da nimajo nikakršne lastne pobude pri dejavnosti. Šele ko je Newman spoznal resnično podobo katoliških svetnikov in cerkvenih očetov neločene Cerkve, je uvidel, kako zelo se je motil. »Tisto, kar je našel tukaj, ni bila odtujitev, marveč osrečujoče ,bivanje pri sebi in bivanje pri Bogu'. A moč, ki uresničuje to enoto, je ravno Cerkev; Cerkev s svojim vplivom poenotuje človeka tako v veri kakor v ljubezni. Najmanjše zahteve mlačnim in povprečnim kristjanom so vendar vse odprte navzgor in bi rade izzvale svobodno spontanost. Medtem ko nas zahtevnost evangelija, ki je bila zapečatenata le v knjigi, pusti neredko otrpniti v človeški lenobi, pa nas zahtevnost, ki pride do nas po živi avtoriteti Cerkve, trajno predramlja. Že gola vednost, da sredi zgodovine obstaja ta moč, ki opominja, usmerja in spodbuja, nam nikdar, tudi če ne stopi v dejavnost, ne dovoli povsem se ustaliti v mirovanju, čeprav nam z druge strani, če pazimo na to, daje osrčujočo in zanosno zavest, da nismo popolnoma zablodili s poti in da nismo le še samotni iskatelj na lastne stroške in nevarnosti.«⁸

Kaj je npr. »katoliškost«, ki mora biti lastna Cerkev? Nikjer tega ne spoznamo tako zares kakor pri svetnikih, za katere je »strast za katoliškost vedno nekaj značilnega«. Svetnik o sebi dobro ve, da je kot posameznik nepomemben, »a je vedno ud žive celote, po kateri in za katero živi. Zaradi tega se svetnik nikoli ne bo sprijaznil s tem, kar se danes izdaja za trudni ,teološki pluralizem«, ki zagrenelo ali kljubovalno uganja posebnosti. *Pluralizem* v strogem pomenu — kot nauk o takih stališčih znotraj ene same katoliške Cerkve, ki jih na podlagi nikakršne človeško razvidne točke ni mogoče več spraviti v sklad — tak pluralizem je provincializem in s tem tajitev katolištva. Bolj natančno: tajitev določenega zedinjujočega počela Cerkve, takega počela, iz katerega zajemajo in se hranijo vsi udje v svojih posebnih nalogah in posebnih perspektivah . . .«⁹ Odklanjanje pluralizma pa seveda ne pomeni odklanjanje pluralnosti, mnogoterosti, ki ne nasprotuje edinosti.

Edinost Cerkve je treba ohranjati tudi tam, kjer se mora Cerkev odpirati brez mejá, npr. ko gre za ekumenizem s tisočeriimi svojimi vprašanji ali za odnos do celotnega religioznega in ateističnega sveta. Ta odprtost Cerkve, »ki je danes bolj ko kdaj koli potrebna za njeno verodostojnost, meni mirno

⁸ Balthasar, Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papstum in der Gesamtkirche integrieren, Herder, Freiburg i. Br. 1974, 17—19. Seveda ravnó svetniki — in vsi zaresni kristjani — ne gledajo v »avtoriteti« tega, na kar danes celo »dobri« katoličani in teologi mnogokrat mislijo: nečesa odtujevalnega, ponižujočega (saj vendar Bog človeka ne odtuja njemu samemu in ga ne ponižuje — v Cerkví pa ni nikakršne druge avtoritete kakor le tista, ki ima svoje korenine v Bogu Jezusa Kristusa, ne v kakem človeškem »ideološkem« bogu).

⁹ Balthasar, Antir. Affekt, 40.

vednost glede svojega lastnega, določenega bistva, tako kakor se žena možu more dajati in odpirati le, če nastopa kot žena in ne po moško ali kot nasprotnica moškosti. In če naj se zazremo v poslednjo skrivnost: v *troedninem Bogu* si določenost in neskončnost ne stojita v nezdružljivem nasprotju: božje osebe ne postanejo druga od druge omejene, pač pa določene. Kdor si zapre to ozadje celotne skrivnosti, se obsodi na to, da bo umeval cerkveno strukturo zgolj sociološko in bo nujno našel protislovja in nezdružljivosti tam, kjer od skrivnosti živeči kristjan osrečen izkuša, da je te napetosti mogoče živeti in morejo biti rodovitne — celo najbolj rodovitne izmed vseh — medtem ko se drugi njihovemu obstajanju odpovedo kot ‚kvadraturi kroga‘. Najbolj preprost zgled je katoliška združljivost pristne neomejene pokorščine in pristne samoodgovornosti, kakor so jo vnaprej živeli tolikeri svetniki v redovniškem stanu, da povsem molčimo o pristnih jezuitih: za nekatoličana večno nepojmljiva možnost, ki jo je v poslednjem mogoče razvozlati le trinitarično. Nasploh verni katoličani sicer mnogokrat opozarjajo na svetnike, a samo zato, da bi kazali na njihove spopade z avtoriteto in na njihovo trpljenje ob njej; in sicer delajo ti napol verujoči katoličani to z ogorčenim naglasom, ki je naglasu svetnikov povsem neprimeren — svetniki bi si vsi skupaj prepovedali, da bi kdor koli zanje zavzemal stališče zoper cerkveno vodstvo. Samo ob sebi razumljivo pa je: trinitarična skrivnost pokorščine, položena v roke ljudi, je neprestano ogrožena, ker se od obeh strani, tako od ukazujočega kakor od poslušajočega, zahteva enaka pokorščina vere v razmerju do božje besede; a kateri od božjih darov, ki jih je Bog položil v človeške roke, ni ogrožen in ga more človek uporabljati zoper božjo namero?«¹⁰

Svetniki zavestno živijo iz bogastva Kristusove velikonočne skrivnosti, ki je dejavno navzoča v Cerkvi kot »vesoljnem zakramentu odrešenja« (C 48) za človeštvo in vse stvarstvo. Takó zelo so zakoreninjani v Kristusu, da jim niti na misel ne pride, naj bi premišljevali o svoji *identiteti*; za kaj takega tudi časa nimajo.¹¹ Pri njih tudi zlahka opazimo, da edinost, kakršna bistveno spada k Cerkvi, ki mora biti ena, kakor je Kristus eden, ni enoličnost, marveč »skoraj nepojmljiva pluralnost«, mnogoterost, ki je »nekaj povsem drugega kakor pa razpadajoči pluralizem«. Celó v posamezniku opazimo bogato mnogoterost. Že pri sv. Pavlu je mogoče razločno videti, da mora kristjan sicer v hoji za Kristusom živeti čisto gotovo kot tisti, ki je svetu vedno znova križan in vsak dan umira, a nič manj resnično kot tisti, ki je s Kristusom vstal, še več — kot tisti, ki se je dvignil v nebesa; in položaj sveta in Cerkve mu po božji previdnosti daje priliko, da oboje izkusi, ne da bi s tem prišel v nevarnost napačnega pasionizma ali triumfalizma.¹² Tudi

¹⁰ Balthasar, Antir. Affekt, 41—42.

¹¹ Prim. Balthasar, Antir. Affekt, 40.

¹² Balthasar, Antir. Affekt, 42.

to se zdi, če gledamo le od zunaj, nemogoče. Če pa se pazljivo oziramo na nepregledno raznovrstne uresničitve zveste hoje za Kristusom, spoznamo, da je božji Umetnik v vsakem izmed svojih služabnikov, ki jih je napravil za svoje prijatelje in sodelavce pri uresničevanju odrešenjske skrivnosti, zaigral povsem izvirno, nikjer drugje ponovljeno melodijo, prežeto z nezčrpnim bogastvom Kristusovega prehoda skozi trpljenje v poveličanost pri Očetu.

Površni kristjani, kakršni tako pogosto smo, radi več ali manj ogorčeno poudarjamo: »Cerkev bi morala . . .« Pri tem pozabljamo, kaj bi morali mi sami storiti. To toliko bolj, ker od Cerkve mnogo več prejemamo, kakor pa zaslužimo. Na nas je, da bi — oprti na prejete darove —, kolikor nam je le mogoče, poskrbeli, da bi Cerkev čim bolj ustrezala temu, kar v resnici je.¹³ Svetniki so, nasprotno vedno začenjali pri sebi; in še to z živo zavestjo, da je tudi v njih najprej začel delovati Duh na križu darovanega in poveličanega Gospoda, ki vedno ostane Glava in Ženin Cerkve. Neredki od njih so bili veliki »oporečniki« (kontestatorji), a tega niso delali z dušo prevzetnega sodnika, marveč »v strahu in velikem trepetu« (1 Kor 2,3; prim. Flp 2,12), ker so se bali, da ne bi bili sami zavrženi, ko opominjajo druge (prim. 1 Kor 9,27).¹⁴ In pri tem niso pozabljali, da »Kristus prej odpusti pljunek na svojem lastnem obličju kakor pa najmanjši dvom glede svetosti svoje ljubljene Neveste«, tj. Cerkve.¹⁵

Svetniki so v resnici ne le utelešena eksegeza Jezusa Kristusa (kolikor je mogoče nanj gledati ločeno od Cerkve), temveč brez dvoma tudi najboljša razlaga »skrivnosti Cerkve«, ki je Kristusova odrešenjska skrivnost.¹⁶

3. Kristusove priče pred svetom

Danes smo pač še posebno nagnjeni k temu, da mislimo: Potrebno je le to, da ljudje spoznajo Kristusov nauk in njegovo čudovito osebnost, pa bodo Kristusa sprejeli. Od Cerkve v njeni celoti se v glavnem zahteva le »razumljiva govorica«, prilagojena »današnjemu človeku«, pa bo evangelij postal »nalezljiv«. Včasih nastopajo tudi s predlogi, naj bi teologi s skupnimi

¹³ Prim. Balthasar, *Klarstellungen*, Herder, Freiburg i. Br., 109.

¹⁴ Prim. Balthasar, *antir. affekt*, 40.

¹⁵ Tako se izraža J. Maritain, *Der Bauer von Garonne*. Ein alter Laie macht sich Gedanken, Kösel, München 1969, 185 (izvirnik: Paysan de la Garonne; a mi ni pri roki).

¹⁶ 2. vatikanski koncil je celotno 1. poglavje dogmatične konstitucije o Cerkvi naslovil kot »Skrivnost Cerkve«, kar velja pravzaprav tudi kot naslov celotne konstitucije. »Skrivnost (ali »zakrament«), na kakršno misli koncil, pa je Cerkev le v Kristusu in kot »Kristusova skrivnost«, »ki se tiče vse človeške zgodovine« (DV 14,1) in je bila »od večnih časov primolčana« (Rimlj 16,25), »zdaj po Duhu razodeta njegovim svetim . . .« (Ef 3,5).

močmi napravili besedilo, v katerem bo v »sodobnem« jeziku in v skladnosti z življenjskim občutjem današnjih ljudi povzeta vsebina krščanskega verovanja — in to besedilo naj nadomesti stare veroizpovedi, pa bo to brez dvoma imelo zelo velik, če ne silen pomen za oznanjevalno poslanstvo Cerkve sredi sveta.¹⁷ K taki miselnosti pripominja H. U. von Balthasar: »Tisti teologi in drugi verniki, ki brkljajo okoli veroizpovednega obrazca (Credo), da bi napravili bolj modernega in spremenljivega, padejo potem čisto sami od sebe iz opazovalnega svetlobnega kroga. Počasi prihajamo nazaj do tega, da tisti verniki, ki najjasneje živijo ‚Credo‘ kristjanov, namreč tisti, ki so jih nekdanj imenovali ‚svetnike‘ — pa naj bodo kanonizirani ali ne — določajo veljavo in usodo Cerkve v današnjem in jutrišnjem svetu. Tem ‚svetnikom‘ sploh ni treba, da bi bili v prvi vrsti izjemni liki. Obstajajo sicer takšne poklicanosti, a so raje redkost. In mnogokrat so le izhodiščna točka za oblikovanje manjših ali večjih skupin, ki naj sredi razmišljenosti sveta nosijo naprej nanovo podarjeno luč. Morejo se specializirati na molitev in žrtvovanje samega sebe za svet v kaki redovniški skupnosti, tedaj bo njihova luč skoraj sama od sebe ostala za ljudi nevidna. Morejo se pa tudi v rahlih skupinah in gibanjih pomikati nasproti nekrščanskemu svetu, ‚bližnji zemlji‘ — kar je pravi smisel besede ‚humilis‘ — in s tem vedno pripravljeni, da se kot ‚gorčično‘ ali pa ‚pšenično zrno‘ pogreznejo v kako odprto režo zemlje. Mnogokrat so tako neznatni, da se pozneje ljudje čudijo, ko tam zraste ‚veliko drevo‘ ali ‚polni klas‘, katerega izvor ni nič več mogoče zasledovati. Le ker je tukaj vstalo nekaj krščansko pristnega, je mogoče sklepati, da je

¹⁷ Nekaj takega opazamo npr. v članku Zdravko Gorjup, »Krščanstvo v veroizpovednih obrazcih«, v: Znamenje 3 (1973) 166—169. Članek se seveda opira na nespoznanje, ki je bil po vsem svetu zelo razširjen, tudi v »glavah prvega reda«: Kakor da je papež Pavel VI. hotel s svojim »Credo« kaj drugega kakor le potrditi vero »božjega ljudstva«, v katero so prodrali zelo drugačni »pogledi«, kakor pa jih je najti v virih razodetja. — Isti avtor kaže, če se ne motim, podobno naziranje o Cerkvi tudi v članku »Karel Wojtyła — prvi korak k deevropeizaciji krščanstva«, v: Revija 2000 št. 11 (1978/4) 69—74. Preveč računa takšna miselnost na zgolj sociološko stran Cerkve, na »podomačenje krščanstva, novo inkarnacijo, kontekstualizacijo, transkategorizacijo, akulturacijo«. Kakor da bi bila pri papežu Janezu Pavlu II. najbolj odločilna »poljska kultura« (str. 73)! In kaj naj dalje pomeni stavek: »Ne gre le za pokorščino do Boga, marveč tudi za pokorščino kristjanom« (str. 71)? Ali avtorju ni znano, da je sleherna pokorščina v duhu evangelija vedno le pokorščina zaradi Boga in torej navsezadnje le pokorščina Bogu, nikdar ljudem kot ljudem — kar velja za vsakogar v Cerkvi, od »najnižjega« kristjana pa do papeža? Kakor da bi bila Cerkev »lastnega izdelka« za človeštvo nekaj boljšega od Cerkve, kakršno je hotel Kristus! — Avtorja prav nič ne obsojam in nikakor ne odklanjam vsega, kar je v omenjenih člankih napisal. A zelo bi bilo zanj in za njegovo delo koristno, če bi se navzel takšnih pogledov, kakršne ima K. Wojtyła. Za kristjana, ki zares sprejema nazore — bolje vero — 2. vatikanskega koncila, pa zdaj niti ni kaj posebno pomembno, da je sedanji papež Poljak; odločilno je samo to, kar je v luči vere. Brez luči tiste vere, ki smo jo prejeli od Kristusove (le s tem tudi »naše«) Cerkve, občestva svetih vseh časov na zemlji in v nebesih, bi bila teologija v jedru le »ideologija«; morda zelo bistra in »ustvarjalna«, a navsezadnje prazna gnoza, pa naj bi »ustvarila« tudi na milijone »cvetov krščanstva« (str. 73); saj bi bili ti cvetovi ne le mrtvi, temveč smrtonosni.

moralo na tem mestu v zemljo pasti nekaj pristno krščanskega. In to pristno bo svetu dalo bolj dolgo opraviti kakor pa visoki stolpi hierahije.«¹⁸

Isto kakor H. U. von Balthasar je drugače povedal J. H. Newman, ki je gotovo spadal med omenjene pristne kristjane. Svoj 5. univerzitetni govor, 22. jan. 1832, torej še v svoji anglikanski dobi, je v celoti posvetil takim kristjanom, njihovemu »osebnemu vplivu kot sredstvu za širjenje razodete resnice«. Na čelo govora je dal svetopisemsko vrstico: »Iz slabosti so postali močni v boju« (Hebr 11,34). Resnica božjega razodetja je namreč vedno in bo vedno naletela na nasprotovanje, kakor je Jezus sam jasno napovedal. In ne bo se širila ter ohranjala na svetu »ne z miselnimi sistemi ne s knjigami ne s filozofskim dokazovanjem, pa tudi ne s svetno močjo, marveč z osebnim vplivom ljudi, ki so pričevalci za resnico in obenem njeni živi zgledi . . . Iz načel se ljudje lahko norčujejo; knjigam se lahko posmehujejo, na račun dobrih ljudi se lahko šalijo. Toda tisto, čemur se ni mogoče posmehovati, je navzočnost svetosti. Svetost v živi osebi, ki jo gledamo iz oči v oči — tega človek ne prenese in ne vzdrži, ne da bi ga premaknilo . . .«

»Lahko je izobrazencem govoriti ali zanje napisati knjigo. Toda visoke нравne oblike — da kaj takšnega obstaja, to se zdi človeku kakor čudež, na katerega se ozira z nekakšno mešanico radovednosti in spoštljivega strahu. Že najbolj neznatno dejanje, storjeno zaradi Boga, storjeno v nasprotju z naravnim nagnjenjem; ali prenesti žalitev, gledati nevarnosti v oči, odpovedati se koristi — to ima v sebi moč, ki odtehta vse kupe prahu in plev besednega izpovedovanja . . . Sv. pismo je razširjeno po svetu in vsak, kdor hoče, ga lahko ima. Toda navdihnjena božja beseda je — v splošnem — samo mrtva črka, če ni živo posredovana od duše do duše . . . Privlačnost pa, ki izhaja iz svetosti, ki se sama sebe ne zaveda, ima v sebi moč, ki se ji ni mogoče ustavljati. Takšna svetost prepriča slabotnega, boječega človeka, omahljivca in iskatelja; pridobi si simpatijo in predanost pri vseh tistih, ki so nekoliko dobro misleči . . . Nekaj z milostjo visoko obdarovanih ljudi bo rešilo svet za prihodnja stoletja.«¹⁹

Če nočemo sami sebi zatisniti oči pred resnico božjega razodetja in nočemo kakor slepci voditi slepcev in končno skupaj pasti v jamo, moramo ravno v zvezi s pravkar povedanim z nekaj pristne »odprtosti«, kakršno mnogokje po pravici hvalimo, prisluhniti tudi temu, kar je zapisal H. Schlier, mož velikih izkušenj (npr. s hitlerjanizmom) in izrednega poznavanja sv. pisma nove zaveze: »Meni se zdi, da ‚dialog‘ z javnim, svetovnonazorskim ateizmom smiselno sploh ni mogoč. Če iščemo dialog z njim, potem po mojem mnenju vključujemo — kolikor naj pojem dialoga sploh ohrani resen

¹⁸ Balthasar, In Einsatz Gottes leben, Johannes, Einsiedeln 1972, 103 sl.

¹⁹ J. H. Newman, Oxford University Sermons, New Edition, London 1892, 75—98, tu 92—97.

smisel in ne le neko facon de parler . . . , da odločni (dezidierter) ateizem (in to se pravi zavestno sprejeta, mišljena in živeta nevera, kot eksponent duha nevere) ni preprečil odprtosti nasproti resnici. Potem vključujemo, da nekaj takega, kakor je — biblično povedano — zaslepljenost, sploh ne obstaja in je trditev sv. Pavla o poganih, ki odklanjajo evangelij, in so tudi tako mnogotere trditve v novi zavezi pretiravanje, npr. trditev, da je bog tega sveta (!) zaslepil misli nevernikom, da bi jim ne zasvetila luč blagovesti o Kristusovem veličastvu (2 Kor 4,4) . . . Seveda moramo in moremo o celem kupu stvari govoriti z *ateisti* in skupaj z njimi tudi delati. ‚Živite, kolikor je na vas, z vsemi ljudmi v miru‘ (Rimlj 12,18). In seveda moremo v marsikaterih rečeh tudi povsem stati na ateistovi strani. Seveda mora človek biti odprt za njegovo stisko in njegovo veličino. Predvsem seveda ne smemo ateistov obsojati, marveč jih moramo ljubiti, in marsikaj drugega. A zdaj ne gre za to. V resnem pomenu besede kot kristjani dialoga z ateizmom po mojem mišljenju s stališča stvari same ne moremo imeti. Pač pa moremo in moramo njemu izpričevati vero. On bo bržkone takšno poštenost tudi bolj cenil. On sam pa ali bolje: duh ateizma in njegova moč (Macht) bosta tudi poskrbela, da bo to za mnoge kristjane bridko pričevanje. Navsezadnje — glede tega bi se mi kristjani po že bogatem izkustvu na vsem svetu vsekakor ne smeli varati — reagira tisti svet-bog, ki ga je vznemirila odločna odločitev Boga v Jezusu Kristusu, v svojem strahu vendarle samo tako, kakor pravi Janezovo Razo-detje: z ‚vojsko‘ zoper ‚svete‘, ki v mučeništvu postanejo odločne priče izvršene odločitve Boga.«²⁰

Če količkaj poznamo sv. pismo nove zaveze in še zgodovino cerkve, nam ne bo prišlo na misel, da bi rekli: »To je veljalo le za prve čase krščanstva, ne pa za pozneje, vsaj ne za čase, ki so pred nami danes!« Čeprav je res, da niti od daleč ni treba tukaj misliti kar takoj na mučeništvo v strogem pomenu. Treba je marveč misliti na »martyrium« v smislu »pričevanja«, ki je mnogo več kakor pa »nova govornica«, na kakršno večkrat mislimo, kadar razpravljamo o poteh evangelizacije v današnjem svetu. Takšno pričevanje je pred očmi tudi Fritzu Csoklichu, ko svari pred enostranskim intelektualizmom, prav tako pa tudi pred antiintelektualizmom (skupaj s tem pa tudi pred vsakim obnavljanjem »konservatizma« v nasprotju s »progresizmom«, ki je prinesel razočaranje) v Cerkvi. Pravi izhod iz slepe ulice je treba iskati na tisti poti, po kateri so hodili in hodijo »uspeli kristjani«, na kakršne mislimo, kadar govorimo o svetnikih. Ti uresničujejo zahtevo našega časa, ki jo Csoklich izraža z geslom: »Živeta vera namesto ideologije!«.

Csoklich k temu pristavlja: »Morda tiči v tem izreku več kakor poskus terapije za določeno stopnjo krize. Kaj pomaga Cerkvi, če skuša plavati z

²⁰ H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Herder, Freiburg i. Br. 1972, 2 318—320, pa tudi 67—84, zlasti 80 sl.

ideološkimi valovi, ki se menjavajo v tako naglem zaporedju? Ali ne bi morala namesto tega bolj prepričljivo prevajati v prakso tisto umevanje Cerkve, katero je 2. vatikanski cerkveni zbor tako izrazito formuliral — da je namreč Cerkev tukaj za vse ljudi, da deli z njimi svoje skrbi, radosti in bolečine? . . . Novi papež si je pridobil v najkrajšem času presenetljivo priljubljenost in osebno avtoriteto, ker pri njem ljudje razberejo: Prvo pri njem je, da iz vere živi; in šele na tem temelju o veri govori. In morda so ravno tukaj možnosti za zmago nad *ideološko določenim temeljnim vzorcem* progresizma in konservatizma v Cerkvi — iz te *živete vere delovati*, ustvarjati občestvo, biti tukaj za vse in biti za vse odprti!²¹

Seveda pa tu ni mišljena »odprtost« onemoglih in navsezadnje (iz sebe) praznih človeških idej, usmerjenih v obupno praznoto ideoloških utopij. Marveč je mišljena odprtost na temelju neustvarjene Realnosti, večje božje Polnosti, ki se je v Kristusu sklonila v ustvarjeno človeško realnost, da bi ji omogočila »spopolnitev do vse božje polnosti« (Ef 3,10). Živeti iz vere se pravi živeti iz te Polnosti (prim. Gal 2,20) in zajemati v svoje življenje vse. Kajti vse je vaše . . . ali svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3,21.22).

V povzetku lahko ponovimo, da so svetniki zares najboljši ključ do umevanja Kristusove skrivnosti glede Kristusove osebe, glede nadaljevanja Kristusovega odrešenjskega dela v Cerkvi sami in končno v njenem razmerju do sveta. Vendar to ne pomeni, da nima svojega nepogrešljivega mesta v Cerkvi tudi čisto »navadna« eksegeza in teologija ali da so »povprečni« (saj so se tudi veliki svetniki imeli za »povprečne« ali celo za podpovprečne) udje Cerkve za njeno »notranje« življenje in njeno »zunanje« delovanje v smeri k svetu (ki je navzoč tudi v samih udih Cerkve) malo pomembni. Pač pa nam zgodovina teologije, tiste teologije, ki je iz »klečče« postala »sedeča«, skupaj z zgodovino Cerkve dokazuje, kako potrebno je, da se tudi teolog (in vsak kristjan) vedno znova postavlja v bližino svetnikov²². Sicer bi utegnile tudi zanje veljati Jezusove besede pismoukom, to je teologom njegovega časa, in pa farizejem: »Gorje vam . . ., ker zapirate nebeško kraljestvo pred ljudmi; vi namreč ne greste noter, pa tudi tistim, ki bi šli, ne pustite, da bi vstopili« (Mt 23,13). V tej luči obenem lahko bolj cenimo tudi Miklavčičevo zamisel o Letu svetnikov, na katerega vsekakor prevečkrat čisto pozabimo.

A. Strlè

²¹ Fritz Csoklich, *Restauration der Restauration?*, v: Herder—Korrespondenz 33 (1979) 61—63, tu 63.

²² Prim. M. Bialas, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1694—1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten mit einem Geleitwort von Prof. Jürgen Moltmann, P. Pattloch V., Aschaffenburg 1978, zlasti str. 339—360 (Exkurs: Paul vom Kreuz und die Theologie) in str. 15—22 (spremnna beseda protestantskega teologa J. Moltmanna).*

Ali je po nauku Cerkve¹ »dušo« treba umevati po platonsko?

»Pismo k nekaterim vprašanjem iz eshatologije«, ki ga je z dne 17. maja 1979 izdala kongregacija za nauk vere, pravi v 3. izmed sedmerih številčno posebej označenih točk naslednje: »Cerkev trdi, da po smrti še naprej živi in obstaja neka duhovna prvina, ki je obdarjena z zavestjo in voljo, tako da človeški jaz še dalje biva. Za označevanje te prvine uporablja Cerkev besedo ‚duša‘; ta beseda je posvečena z uporabo v sv. pismu in izročilu. Cerkvi ni neznano, da ima ta izraz v sv. pismu različne pomene; vendar meni, da ni nobenega resnega razloga za to, da bi ga odklanjali, zlasti ker je neko jezikovno orodje za oporo verovanja kristjanov neobhodno potrebno.«

V nadaljnji točki pismo k pravkar povedanemu dostavlja: »Cerkev odklanja slehernó takšno obliko mišljenja in govorenja, ki bi napravila njene molitve, pogrebne obrede in spoštovanje do rajnih za nekaj nesmiselnega in nerazumljivega — saj vse to sestavlja v svojem jedru podlago za teologijo (*locus theologicus*).«¹ Ali nas s tem to pismo zavaja v platonsko umevanje »duše«? Za pravilen odgovor na to vprašanje navedimo nekaj vidikov.

1. Mnogokrat nastopajo očitki, da se je krščansko gledanje na »dušo« in njeno neumrljivost vdalo platonizmu, ki misli, da duša kakor jetnik prebiva v ječi telesa. Natančneje raziskave glede nauka Platona samega danes o tem ne kažejo tako enoumnega pojmovanja, kakor so mislili nekdanj in mnogi še danes brez diferenciranja ponavljajo.² Vsekakor ni mogoče tajiti, da je »platonsko« gledanje na »dušo« in njeno razmerje do telesa mnogokrat močno vplivalo na miselnost in tudi na izražanje kristjanov, ne izvemši teologe. Vendar pa je krščansko oznanilo tudi v tej stvari v jedru vedno odklanjalo »platonizem«. Tako je npr. pokrajinski cerkveni zbor v Carigradu 543 *obsodil origenistični nauk* o preseljevanju duš, ki je res platonističen:

¹ Izvirni tekst v francoščini »Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie«, v: Doc. cath. n. 1769 (1979) 708—710, tu 709.

² Prim. o tem J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1978, ² 69—74, 97—99.

»Kdor trdi ali méni, da so duše ljudi poprej bivale, v tem pomenu namreč, da so bile prej duhovi in svete moči, a da so se naveličale gledanja Boga, se obrnile k zlu, zato pa omrznile v ljubezni do Boga in tako dobile ime ‚duše‘ (mrzle) ter so bile za kazen poslane v telesa, bodi izobčen« (DS 403: S 325).

Vesoljni cerkveni zbor v Vienni 1313 je glede razmerja med dušo in telesom izjavil: »Odklanjamo kot zmoten in resnici katoliške vere nasprotujoč vsak tak nauk ali takšno trditev, ki nepremišljeno taji ali dvomi o tem, da je podstat umne ali z razumom obdarjene duše v *resnici* in *sama po sebi* lik človeškega telesa . . . Za krivoverca mora veljati vsakdo, ki bi se odslej drznil trditi, braniti ali trdovratno imeti za resnico to, da umna ali z razumom obdarjena duša ni sama po sebi in *po svojem* bistvu lik človeškega telesa« (DS 902 : 329). Ta nauk je ponovil tudi 5. lateranski koncil, ko je 1513 obsodil aristotelsko-averroistični, torej izrazito »helenistični« (čeprav v tem primeru ne ravno platonistični) nauk tistih, »ki trdijo, da je umna duša *umrljiva* ali da je *ena sama* v vseh ljudeh skupaj« (samo ta »skupna« duša oziroma duh bi bila po tem nauku nesmrtna; (DS 1440: S 331). Pozorni moramo biti tudi na to, da ta koncil ni govoril o »naravni« neumrljivosti duše, marveč je kot versko resnico določil le »neumrljivost« posamezne duše, za katero pa je učil, da je »bistveno lik človeškega telesa«, kar platonizmu povsem nasprotuje. Če je duša lik telesa, se to pravi, da je s telesom bistveno in po notranje povezana.³

2. Kako daleč od platonizma je — kljub vsemu videzu in tudi resničnim skrivitvam pravih nauka pri posameznih kristjanih — službeni nauk Cerkve vedno ostal, to vidimo zlasti iz tistega člena t. i. apostolske vere (in vseh drugih zahodnih veroizovedi), ki govori o »*vstajenju mesa*«.

V smislu starozaveznega obrazca »vse meso« (prim. Ps 136,25; Jer 25,31; Ps 65,3) je pod izrazom »vstajenje mesa« mišljeno celotno človeštvo; hkrati se to izražanje giblje v območju Janezove teologije, kakršna je bila blizu sv. Justinu in sv. Ireneju. V takšnem govorjenju sicer ni prvenstveno mišljeno telo, marveč vesoljnost upanja na vstajenje; vendar je s tem zajeta

³ »Lik« (forma) in »tvar« (materia), pri človeku »duša« in »telo«, sta po gledanju sv. Tomaža v tako tesnem razmerju med seboj, da duša nikdar ne more obstajati povsem brez naravnosti na tvar (snov, materijo). Duša je bistveno »lik« in bi morala »razpasti«, če bi ji kdo to hotel odvzeti; s tega stališča je vstajenje naravnost zahteva človeškosti. Drugič pa to tudi pomeni, da osnovne prvine, ki gradijo človeško telo, svojo kvaliteto kot »telo« prejmejo le s tem, da jih organizira in prešinja izrazna moč duše. Možno postane razlikovanje med »telesom« (oziroma truplom) in »telesnostjo«. Človek — to niso posamezni atomi in molekule kot takšne; in torej ne zavisi od njih istost »telesnosti«; ta »istost« marveč zavisi od tega, da materija stopi pod izrazno moč duše. Kakor je duša z ene strani določena od materije, tako je, nasprotno, telo povsem določeno od duše: Telo, in sicer istovetno telo je tisto, kar si duša zgradi kot svoj telesni izraz. Ravno zato, ker telesnost tako neločljivo spada k človeškosti, je istost telesnosti določena ne na temelju materije, marveč na temelju duše. Prim. Ratzinger, n. d., 147—150.

ravno celota stvari, ki je v primerjavi z Bogom in pred Bogom označena kot »meso«. Skupaj z vsem drugim je torej mišljena tudi telesnost, in sicer kolikor jo umevamo v povezavi z Gospodovim »mesom«, ki podeljuje življenje, o čemer govori posebej sv. Janez.

Zoper platonistično-origenistične tokove v teologiji so veroizpovedi v tem pogledu od 5. stoletja dalje začele govoriti zelo trdo govorico. Toledski (toletanski) koncil npr. pravi l. 675: »Po zgledu naše glave (Jezusa Kristusa) se bo izvršilo resnično vstajenje mesa vseh mrtvih. Ne verujemo pa, da bomo vstali v zračnem ali kakem drugem telesu, kakor nekateri nespametno govoričijo; vstali bomo namreč v temle telesu, v katerem živimo, obstajamo in se gibljemo« (DS 540: S 892). Zoper albižane je 4. lateranski koncil 1215 izjavil: »Vsi ti (ljudje) bodo vstali s svojimi lastnimi telesi, katere nosijo sedaj« (DS: S 896). Podobne trditve je cerkveno učiteljstvo mnogokrat ponavljalo.

3. V cerkvenem izražanju sicer pogosto najdemo govorjenje o smrti kot »ločitvi duše od telesa«. Vendar ni nobene cerkvene definicije, da bi morali smrt pojmovati *strogo* kot takšno popolno ločitev duše od telesa, da bi zdaj bila duša v vsakem oziru in povsem neodvisna od sleherne telesnosti in snovnosti (pomisliti je treba zlasti na to, da nobena smrt ne pretrga kristjanove povezanosti s poveličanim Kristusom, torej tudi z njegovim telesom). V ozadju govorjenja o »duši« je marveč *svetopisemski pomen* »duše«, kakršnega najdemo v knjigi modrosti. Tu je npr. rečeno, da so »duše pravičnih v božji roki« (Modr 2,22), deležne dragocenega plačila, ki je Gospod sam (5,15), medtem ko je onstranska usoda hudobnih označena kot »smrt«, čeprav ne v pomenu uničenja, marveč v pomenu kazni za hudobijo (prim. 5,17—23). Knjiga modrosti se sicer izraža na način, ki kaže na vpliv grške misli, vendar pa ostane v bistvu povsem na črti izraelske vere, h kateri bistveno spada vstajenje.⁴ Nikakor ni tukaj navzoč dualizem, ki dušo pojmuje kot nekakšnega stanovalca v telesu, in sicer takšnega, ki ima »izselitev« iz telesa za nekaj zelo zaželenega.

V cerkvenem govorjenju o »duši« (ali smrti kot o »ločitvi duše od telesa«) je mišljeno to, kar izjavlja 2. vatikanski koncil, ko govori o »človekovi sestavljenosti«: »Človek se ne vara, ko sebe priznava za nekaj višjega od telesnih moči in ko sam sebe nima le za del narave ali za brezimno prvino v človeškem družbenem življenju. Kajti po notranjem življenju presega vse stvari; v te globine svoje notranjosti se vrača, kadar se obrača v svoje srce, kjer ga čaka Bog, ki preiskuje srca, in kjer sam pred božjimi očmi odloča o

⁴ Prim. Cándido Pozzo, *Teología dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Roma 1970, 97—99; Ratzinger, n. d., 82 sl.; H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 447—450.

svoji usodi. Ko človek priznava duhovno in neumrljivo dušo v samem sebi, ni igrača varljivega slepila, ki bi izviralo samo iz fizičnih in družbenih razmer, marveč nasprotno, prodira prav do globin resnične stvarnosti« (CS 14,2). V jedru je to nauk, da v človeku obstaja duhovna in neminljiva prvina, ne pa da je povsem neodvisna od telesnosti in naravnosti nanjo.

V skladu z versko resnico o vstajenju mrtvih oziroma »vstajenju mesa«, si razmerja med dušo in telesom sploh ne smemo misliti »dualistično«. »Vstajenje mesa« je celo glavna novozavezna božja obljuba, celo bolj poudarjena kakor pa »neumirljivost duše v gledanju Boga«. Zato obuditve od mrtvih sploh ne smemo umevati kot nekaj, kar bi bilo le nepomemben dodatek k tisti povezanosti z Bogom, ki se uresničuje v »vmesnem stanju« duše v gledanju Boga. Tukaj za »dualizem« ni mesta, pač pa za dualnost⁵, za dvojstvo »duše« in telesa, pri čemer je treba dušo pojmovati kot še naprej bivajoči »človeški jaz« tudi potem, ko človek umre. Ta človeški »jaz«, seveda tudi za časa biološkega življenja na zemlji, ko se telesne prvine nenehno menjavajo, ostane vedno isti.

Ta človeški »jaz«, ta »duša« je vedno naravnana na telo, tako zelo, da je ta naravnost vključena v bistvo duše. Duša po nauku Cerkve nikdar ne postane čisti duh v tem smislu, da bi izgubila naravnost na materijo. Razen tega ostane stvar; to pa pomeni, da ostane v odnosu povezanosti s celotnim snovnim svetom, kakor nam kaže svetopisemski nauk o stvarjenju. Duša torej za vselej ostane »svetna«.

Z ločitvijo od telesa (seveda ne platonsko pojmovano ločitvijo) nastane globoko segajoča sprememba; saj duša zdaj ne more več izvrševati funkcij, ki jih ima kot »lik« tistega telesa, ki ji je individualno pripadalo. Njena naravnost na materijo ostane, a je onstran smrti drugačna kakor v času zemeljskega zgodovinskega življenja. Bivanje duše sicer ne izgubi od svoje intenzivnosti; duhovna duša namreč v polni predanosti Bogu to bivanje razvije do najvišje intenzivnosti. V tej življenjski intenzivnosti ne more biti odpravljena nobena takšna prvina, ki duši bistveno pripada. Zato pa duša v svoji najvišji dejavnosti, s katero se po smrti usmerja na Boga in v tem sama sebe preseže, razvije do višje stopnje tudi intenzivnost svoje naravna-

⁵ Ni vsako priznavanje dualnosti, dvojstva, že tudi dualizem, kakor misli npr. Josip Vidmar (prim. »Iz dnevnika«, v: Delo, 17. 9. 1966, 5). Če torej zagovarjamo obstoj telesa in duše, obenem pa poudarjamo njuno tesno povezanost, nismo zaradi tega že tudi dualisti. Podobno je na drugem področju: Če priznavamo obstoj osebnega Boga in hkrati obstajanje od Boga odvisnih stvari (telesnih in duhovnih ustvarjenih bitij), se nikakor še nismo s tem vdali že tudi dualizmu, ki je za krščanstvo celo povsem nesprejemljiv. Če zametamo »monizem«, ni rečeno, da zagovarjamo »dualizem«. Tega danes celo nekateri katoličani ne znajo več dobro razlikovati, čeprav je to nujno potrebno, kakor je potrebno vedeti, da odklanjanje filozofskega materializma nikakor še ni isto kakor zagovarjanje filozofskega »idealizma« (npr. hegeljanskega) oziroma »spiritualizma«. Zagovarjanje filozofskega idealizma (ali spiritualizma) bi bilo vsaj toliko v nasprotju s krščanstvom, kakor to velja za materializem.

nosti na materijo. Pri tem se opira na božjo stvariteljsko dinamiko; Bog, ki neprestano ustvarja dušo in vse (snovno) stvarstvo, vodi naravnost duhovne duše na materijo do njene uresničitve in napravi, da duša z »vstajenjem mesa« postane oblikujoče počelo snovi, s katero se poveže v enovito stvarnost. Materija postane transparent za duhovno dušo, katero preoblikujeta božja ljubezen in resnica.

Duša, ki živi v »vmesnem stanju« (pred časom »vstajenja mesa«) iz blaženega gledanja Boga, se v polnosti zaveda, da bo Bog tisto, kar na njej še ni uresničeno, uresničil. Mogli bi govoriti še o nekem njenem pričakovanju in upanju, čeprav je to upanje drugačno, kakor pa ga imamo mi v zemeljsko-časovnem bivanju. Gledanje Boga in obuditev od mrtvih sestavljata enotno organsko celoto, čeprav glede uresničitve nista istovetna, marveč obsega po naših časovnih predstavah ta uresničitev dve različni fazi (tudi za dušo v »vmesnem stanju«, za dušo, ki se sama vendar ni spremenila v božjo večnost, marveč je le deležna, sta to dve fazi, čeprav je pri Bogu »tisoč let kakor en dan«).⁶

4. Poleg tega je treba upoštevati še eno: *Dialog duhovne duše z Bogom Očetom se dovršuje v Kristusa in po Kristusu*, kajti duša je včlenjena v Kristusa. Ta včlenitev je tako globoka, da sicer ne moremo govoriti o istovetnosti Kristusa in duše, vendar pa govorijo teologi o »quasi-identitas«, o nekakšni istovetnosti, ki je kategorialno ni mogoče docela dojeti in izraziti. V Kristusu dosega duhovna duša kakor v svojem pravzoru in dinamični korenini svoje lastne eksistence dovršeno življenje, h kateremu spada tudi telesno poveščanje. Tudi v »vmesnem stanju« blaženosti torej duša sploh ni docela »ločena« od snovi.⁷

Govorjenje teologov o »anima separata« (o ločeni duši) je zato le v nekem pogledu pravilno; v *polnem pomenu* »ločenih duš« po nauku Cerkve sploh ni. V ločenosti od vstalega Kristusa ni sploh nikakršnega »večnega življenja« (to ni golo obstajanje!), tudi ne pred časom splošnega vstajenja mrtvih. Saj je tisto, kar imenujemo »posvečujočo milost«, delež pri Kristusovem poveščanem življenju, za kar je potrebna bitna povezanost celotnega človeka z vstalim Kristusom, podobna povezanosti mladike s trto. Vstajenje mrtvih ob koncu časov »ne bo za izvoljene nič drugega kakor razširitev vstajenja Kristusa samega na ljudi«, pravi kongregacija za nauk vere v 2. točki navedenega pisma o eshatologiji.

5. To pismo izrečno naglašaja, da nikakor nima namena »ovirati teološkega raziskovanja, katerega vera Cerkve vsekakor potrebuje in s katerim se mora okoristiti.« Pač pa pismo pripominja, da »teološko raziskovanje ne more

⁶ Prim. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 2, M. Hueber, München 1970, 775 sl.

⁷ Schmaus, n. d., 776.

imeti drugega namena kakor tega, da globlje raziskuje in razvija« tisto, kar spada k verovanju Cerkve. Kongregacija za nauk vere je dolžna »pospeševati in varovati nauk vere«. Zato hoče v svojem pismu »poklicati v spomin nauk, ki ga Cerkev uči v Kristusovem imenu, posebej z ozirom na to, kar se dogaja med kristjanovo smrtjo in splošnim vstajenjem.«

S tem nikakor noče pospeševati nekakšnega platonizma in zgrešenega spiritualizma v Cerkvi. Če bi pogledali nekoliko globlje tisto mnenje, ki ga kongregacija tukaj zavrača, bi spoznali, da s tem pismom *nekakšen platonizem celo preprečuje*. Kajti tista teološka podmena, katero ima kongregacija za nauk vere tukaj predvsem pred očmi, trdi, da se »vstajenje mrtvih« (in skupaj s tem Kristusov prihod v slavi in »konec časov« sploh) izvrši takoj ob smrti vsakega posameznika, pač nujno zaide v resničen platonizem. Saj »vstajenju mesa« sploh ne more dati zares pravega pomena; kajti vsakdo lahko ugotovi, da telo rajnega trohni v grobu. Telesu ta podmena pravzaprav ne pripisuje nikakršne pomembnosti. Če si pa morda zamišlja združitev rajnikovega preostalega »jaza« s katero drugo materijo, se je zastonj spotikala nad tradicionalnim izrazom in pojmom »duše«, ki v službenem nauku Cerkve tako in tako nikoli ni pomenila platoničnega »čistega« duha.⁸ Nasprotno pa pismo kongregacije za nauk vere poudarja: »Če ni vstajenja, se zruši celotna stavba vere, kakor tako krepko zatrjuje sv. Pavel.« In to vstajenje »pojmuje Cerkev tako, da *prizadeva celotnega človeka*; to za izvoljene ni nič drugega kakor *razširitev vstajenja Kristusa samega na ljudi*.«

Glede tega zadnjega, to je glede Kristusovega vstajenja se še enkrat jasno pokaže, da se Cerkev ne vdaja platonizmu in napačnemu spiritualizmu. Cerkev pojmuje Kristusovo vstajenje povsem realistično. Tisti, ki je visel na križu in je bil pokopan — tisti je tretji dan resnično (seveda poveličan) vstal tako, da so bili podani sledovi tudi v »svetovni zgodovini«: s prikazovanji Vstalega in s praznim grobom. Kristus ni vstal le »v veri apostolov« in apostolom ni bilo treba pričevati le o »svoji veri v vstalega Kristusa«, marveč o samem Kristusovem vstajenju. Apostoli niso bili le »pričevalci za svojo vero v vstalega Kristusa«, kakor bi danes nekateri radi dopovedali, marveč »priče Kristusovega vstajenja« (prim. Apd 1,22; 2,32; 3,15; 5,32 itd.) in s tem vstalega Kristusa samega. To resnično Kristusovo vstajenje pa se bo »razširilo na ljudi«. Zato bo tudi naše vstajenje resnično tudi v telesnih razsežnostih, ne zgolj »duhovno«; ne le v »naši zavesti« ali v »naši veri«, marveč resnično v našem telesu, katerega bo poveličani Kristus preobrazil »z močjo, s katero si more podvreči vse«, tako da bo »podobno njegovemu poveličanemu telesu« (Flp 3,21). Po svojem telesu pa je človek vključen v celotno človeštvo, posebej še v Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo in »ve-

⁸ Prim. Ratzinger, n. d., 124—129; glej tudi A. Strle, Vstajenje takoj po smrti?, v: BV 39 (1979) 96—101.

soljni zakrament odrešenja« za vse človeštvo in celotno vesoljstvo. Saj »nam Bog pripravlja novo bivališče in novo zemljo, na kateri prebiva pravičnost in katere blaženost bo izpolnila in prekosila vsa hrepenenja po miru, ki se porajajo v srcih ljudi . . . Pričakovanje nove zemlje pa ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi skrb za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39).

A. Strlè

Razlikovanje med »skupnim« (ne »splošnim«) in »službenim« (ne »posebnim«) duhovništvom

1. Pred 2. vatikanskim koncilom smo redno govorili o »splošnem duhovništvu«, ki pripada vsem krščenim. S krstom se namreč včlenimo v Kristusa, ki je sam sebe daroval na križu v odrešenje človeštva in je zdaj v svoji poveličani človeški naravi neminljivi veliki duhovnik in edini srednik na človekovi poti k popolni in večno osrečujoči zedinjenosti z Bogom. To duhovništvo vseh krščenih izvira iz žive povezanosti s Kristusom, edinim (velikim) duhovnikom nove zaveze. Sv. Avguštin pravi: »Omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis« (Vsi so duhovniki, ker so udje enega duhovnika: De civ. Dei 20,10). Ta včlenitev v križanega in poveličanega Kristusa ima za svoj učinek prerojenje iz Boga in podelitev Svetega Duha, s tem pa usposobitev za resnično bogočastje, kakršnega je omogočil Kristus (prim. sv. Tomaž, S. th. 2 q. 63 a.3).

To skupno duhovništvo uveljavlja najprej Cerkev kot celota. V svojem občestvu je Cerkev kraj pravega bogočastja, javnega pričevanja za velika božja dela, za odrešenje v Kristusu in za večno poklicanost človeštva in vsega stvarstva k deležnosti pri notranjem božjem življenju. Toda tudi celotno življenje posameznikov je duhovniško, in sicer dejavno; dejavno je tudi tam, kjer gre za »prejemanje« zakramentov, ki so posebna dejanja uveljavljanja cerkvenega življenja (saj pravi »prejem« ni mogoč brez odgovorne dejavnosti vere) in ki so za »prejemnika« živ klic, naj v skladu s »stvarnostjo« prejetega zakramenta tudi živi.

2. vatikanski koncil je to duhovništvo, ki pripada vsem udom Kristusovega skrivnostnega telesa, Cerkve, v njegovi pomembnosti zelo naglasil in pokazal na razne vidike in področja njegovega uveljavljanja v sklopu celotnega poslanstva, kakršnega ima po odrešenjskih božjih načrtih Cerkev sredi sveta.

L. 1963 izdelani osnutek za dogmatično konstitucijo o Cerkvi je še vedno govoril o »splošnem duhovništvu« (sacerdotium universale). Ta izraz je bil nato pri diskusijah in v pisemenih pripombah deležen ugovorov, češ da »universale« pomeni nekaj, kar obsega vse, »universa«. Ta razlaga sicer ni

bila povsem upravičena, vendar pa jo je teološka komisija upoštevala. Odločila se je za označbo »*sacerdotium commune*«, kar je treba prevesti s »*skupno duhovništvo*«. Ta izraz je v resnici primernejši in jasnejši. »Skupno duhovništvo« je namreč res skupno vsem krščenim, bodisi da ostanejo »laiki« bodisi da prejmejo tudi še mašniško ali pa škofovsko posvečenje. »Skupno duhovništvo« ostane kot *temeljna krščanska in cerkvenostna danost* tudi še pri prejemniku mašniškega ali škofovskega posvečenja. Ravno zaradi tega moremo pravilno govoriti o duhovništvu, ki je »skupno« vsem udom božjega ljudstva in le v tem smislu splošno (ne pa »splošno« v oslabiljenem pomenu duhovništva, kakor da bi tukaj sploh ne bil govor o zares pravem duhovništvu — seveda odvisnem od Kristu-sovega).

V prvotnem slovenskem prevodu koncilskih tekstov je ohranjen starejši izraz »splošno duhovništvo« oziroma »duhovstvo« (kakor je bilo to prevedeno v 1 Pet 2,5; ko sem hotel za koncilski tekst spremeniti v »duhovništvo«, mi je prof. J. Šolar rekel: »Ne ubijajte brez potrebe starih besed!«; ekumenska izdaja sv. pisma iz l. 1974 pa je nato uvedla »duhovništvo«). V tekstih za »prenovo« je bil l. 1976 sprejet — kakor je bilo ponovno svetovano že prej v več razpravah o duhovništvu — izraz »*skupno duhovništvo*«. Tako je v 1. zvezku »prenove« kar celo poglavje posvečeno »Pomenu skupnega in službenega duhovništva«. Naziv »splošno duhovništvo« v zvezkih za »prenovo« sploh ni nič več upoštevan (prim. zv. 4, št. 74 in 77). Tudi v »Veri Cerkve« (Celje 1977) ni več uporabljen izraz »splošno«, marveč samo »skupno« duhovništvo (npr. št. 414).

Prav bi bilo torej, če bi se vsi, ki o tej stvari pišejo, držali izraza, ki stvar, za katero tukaj gre, jasneje označuje in brez dvoma bolj ustreza nazivu, ki ga je 2. vatikanski koncil zavestno uvedel namesto prejšnjega, manj jasnega.

V resnici pri nas še vedno zasledimo izraz »*splošno duhovništvo*« celo pri razgledanih piscih. Tudi v dosti skrbnem prevodu »Pisma papeža Janeza Pavla II. vsem duhovnikom Cerkve za veliki četrtek 1979« zasledimo samo izraz »splošno«, nikoli »skupno« duhovništvo (str. 5 in 6, 15 in 17). Izvirnik pa ima vedno le »*sacerdotium commune*« (AAS 71, 1979, 393—417). Tudi Nemci prevajajo zdaj po koncilu z »*gemeinsames Priestertum*«, medtem ko so prej govorili o »*allgemeines Priestertum*«.

2. Papež Janez Pavel II. je v omenjenem pismu ponovil nauk 2. vaticanskega koncila, da se »skupno« duhovništvo z ene strani in »*službeno ali hierarhično*« duhovništvo z druge strani »razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji.

Kakor koncil, tako tudi sedanji papež za tisto duhovništvo, ki se podleže z zakramentom sv. reda, več ne uporablja izraz »*posebno duhovništvo*«, kakor je bilo včasih v navadi pred 2. vaticanskim koncilom. Pri nas pa

nekateri še vedno govore in pišejo o »posebnem duhovništvu«. A bi bilo prav, da bi se izogibali temu izrazu, ki more napravljati vtis, kakor da je službeno duhovništvo ne le različno od skupnega, marveč od njega tudi ločeno (kar prav gotovo ne sme biti), ali pa da službeno duhovništvo prinaša s seboj nekakšne privilegije tistim, ki ga izvršujejo. V resnici gre tukaj le za bistveno različno »službo«, različno funkcijo pri izvrševanju poslanstva, kakršno je naloženo Cerkvi, ki je v svoji celoti duhovniška. Če bi se obojno duhovništvo razlikovalo med seboj le »po stopnji« in ne »po bistvu«, bi to res moglo pomeniti, da kristjan s prejemom mašniškega posvečenja postane tako rekoč »nadkristjan«, da je v večji življenjski bližini Bogu že zaradi pooblastitev, ki jih je prejel z mašniškim posvečenjem. V resnici pa ni tako. O večnostni človekovi vrednosti pred Bogom, ki »preiskuje obisti in srce« (Raz 2,23), ne odloča zunanji položaj, tudi ne hierarhična služba. Odločilna je marveč mera ljubezni, (prim. 1 Kor 13) s katero kdo uveljavlja »skupno duhovništvo«, izvirajoče iz temeljne krstne včlenitve v velikega duhovnika Kristusa. To velja tako za »navadnega« kristjana, ki je na zunaj (tudi na ravni cerkvene liturgije) v očeh sveta povsem brezpomemben, kakor za duhovnika in škofa ali papeža. »Kdorkoli med vami hoče biti velik, bodi vaš strežnik, in kdorkoli med vami hoče biti prvi, bodi vaš služabnik« (Mt 20,26.27).

Kaj pomeni — nasprotno od skupnega duhovništva — »hierarhično« in »službeno« duhovništvo, kratko in jasno razlaga Janez Pavel II. v navedenem pismu duhovnikom:

To »naše zakramentalno duhovništvo... je posebna služba (ministerium), se pravi ‚služenje‘ (servitium) občestvu vseh vernikov. A ne izhaja iz tega občestva, kakor da bi ga to občestvo ‚poklicalo‘ ali ‚pooblastilo‘. V resnici je to dar v korist temu občestvu, dar, ki izhaja od Kristusa samega, iz polnosti njegovega duhovništva. Ta polnost se razodeva v tem, da Kristus sicer vse vernike usposablja za darovanje duhovnih daritev, a nekatere pokliče in pripravi za služabnike svoje prave zakramentalne daritve, evharistije. Pri evharistični daritvi pa sodelujejo vsi verniki in vanjo so zajete vse duhovne daritve božjega ljudstva.

Če se tega zavedamo, lahko razumemo, kako je naše duhovništvo ‚hierarhično‘, se pravi povezano s pooblaščenostjo (potestate), da oblikujemo in vodimo duhovniško ljudstvo (prim. C 10), in kako je prav po tem tudi ‚službeno‘ (ministeriale, od »ministrare« = streči). Izvršujemo službo, ki po njej Kristus nenehno služi Očetu pri delu za naše odrešenje. Vse naše duhovniško življenje je in mora biti globoko prežeto s tem služenjem, če hočemo ‚v Kristusovi osebi‘ obhajati to daritev tako, kakor je prav« (AAS 71, 1979, 399). Dalje papež pristavlja, da moramo duhovniki »gledati na svoje službeno duhovništvo kot na ‚podrejeno‘ (subordinationem) skupnemu

duhovništvu vernikov, laikov, zlasti tistih, ki žive v zakonu in so si ustvarili družino« (411).

3. Za pravilno razumevanje odnosa med »skupnim« in »službenim« duhovništvom je pomembno, da imamo pravi pojem o »duhovnih daritvah«, ki so v tej zvezi omenjene. Znebiti se je treba »spiritualistične« razlage, kakor da je to daritev le v prenesenem pomenu, v pomenu asketičnega zatajevanja samega sebe in podobno. V resnici se ta daritev imenuje »duhovna« v nasprotju z »mesenimi« daritvami stare zaveze (prim. Hebr 9 in 10). Ta »duhovna« daritev zajema svojo vrednost in moč iz Jezusove novozavezne daritve in iz binškoštnega daru Svetega Duha. In vključuje se v evharistično ponavzočevanje enkratne daritve Jezusa Kristusa, po katerem edinemu imamo v enem Duhu dostop k Očetu (Ef 2,18). Evharistijo samo cerkveni očetje pogosto imenujejo »duhovno daritev«. In ravno v zvezi z njo naj bi vsi udje Cerkve iz svojega življenja napravljali Bogu všečno daritev, zajemajoč iz Kristusove velikonočne skrivnosti, ki se v evharistiji ponavzočuje. Prav ob evharistiji, ki vsebuje »ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočne jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživiljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje« (D 5,2), se tudi najlepše pokaže temeljnost »skupnega duhovništva«, obenem pa njegova razlika od »službenega duhovništva«, naravnane na udejanjanje »skupnega« ali »kraljevega« duhovništva (prim. Redemp. hom., št. 20 in 21).

O odnosu med skupnim in službenim duhovništvom z ozirom na »duhovno daritev« lepo pravi H. U. von Balthasar: »Analogija med ‚laikom‘ in nositeljem službe (Amtsträger) je najprej v različno izoblikovanem razmerju obeh do ‚skupnega duhovništva‘ vseh kristjanov; saj celotni Kristus, glava in telo, daruje Bogu tisto celotno predanost samega sebe, ki je kot resnična duhovna daritev Bogu všeč in ostvarja spravo z grešnim svetom (prim. Avguštin, De civ. Dei 10,6). Kakor vsakdo, ki je krščen, stopi skupaj s Kristusom v njegovo kalvarijsko smrt, tako stori isto vsak, ki soobhaja evharistijo, kolikor je pripravljen, da pri darovanju v darovih Cerkve, v kruhu in vinu, daruje skupaj s Kristusom samega sebe. Če se že odloči, da bi dal (‚daroval‘) za odrešenje sveta svoje najdražje — svojega Gospoda in Odrešenika —, koliko bolj potem samega sebe, ki je v primerjavi s tem kakor nič! ‚Mojo in vašo daritev‘, pravi duhovnik oltarnemu občestvu; a tukaj veljavna analogija ima korenine v skupnem ‚nostrum‘, ki se nerazločljivo steka skupaj v Kristusovi daritvi« (Gibt es Laien in der Kirche?, v: IntnkZ 8, 1979, 97—105, tu 103).

2. vatikanski koncil je znova jasno postavil pred nas podobo Cerkve kot novozaveznega božjega ljudstva. Obenem je izrazilo naglasilo, da je temeljna skrivnost Cerkve skrivnost Kristusove odrešenjske smrti na križu. Izvor Cerkve je v daritvi Sina božjega (ne morda le nekega, čeprav »najvišjega« božjega »predstavnik«) na križu; v daritvi, ki je šla prav do smrti v spravo

za grehe sveta z Očetom. Kristusove smrtne bolečine so porodne bolečine za rojstvo njegove Cerkve, ki je deležna sprave z Bogom in se na tej osnovi tudi sama daje na voljo Kristusu, da bi kot njegovo telo in njegova nevesta v vsej svoji celoti in ne le v svoji »hierarhiji« služila spravi vsega sveta z Bogom. Mesijansko božje ljudstvo, ki naj bi bilo »vesoljni zakrament odrešenja« (seveda ne iz svojih moči), se je rodilo iz Mesijeve smrtne daritve, s katero je bila sklenjena »nova in večna zaveza«; in iz te daritve neprestano zajema moč za svoj obstoj in svoje delovanje.

Samo če udje Cerkve, od »navadnega« kristjana do »najvišjega« (ki pa mora biti po Kristusovem naročilu »najmanjši in vsem služabnik«) nositeljja cerkvene vodstvene službe v veri sprejemajo in razumevajo to skrivnost križa (obsijano z lučjo vstajenja, seveda resničnega, ne le »vstajenja« v zavesti ali veri apostolov) — samo tedaj bodo mogli pravilno umevati in udejanjati takó »skupno« kakor tudi »službeno« duhovništvo ter darovati »duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Pet 2,5; prim. Rimlj 12,1).

Drugače pa si bodo, eni in drugi, kar naprej izmišljali »nove podobe« duhovnika, škofa in papeža, pa seveda tudi kristjana sploh; kajpada drugačno, kakor jo je zamislil Kristus sam. Namesto da bi se »preobrazovali z obnovo svojega mišljenja« (Rimlj 12,1) in kot Kristusovo orodje »spreminjali svet«, da bi bil bolj božji in zato bolj zares človeški, bodo svoje moči (božje darove!) zapravljali z novimi »razlagami samega sebe in sveta«. Tudi za kristjana velja: Če noče na Cerkev in njeno zgradbo gledati v Kristusovi luči, marveč le v luči svetnih in »posvetnih« socioloških kategorij, tedaj bosta tudi njemu prej ali slej prišla na misel »opij za ljudstvo« in »alienacija«, kadarkoli bo govor o Cerkvi in njeni »hierarhični« (od Boga hoteni in utemeljeni in zato »sveti«) zgradbi.

Posebno nositelj službenega duhovništva bi ne smel nikdar pozabljati na tisto, kar na že navedenem mestu omenja H. U. von Balthasar: »Avtoriteta hierarhije izvira iz križa, čeprav je izvrševana v Svetem Duhu Vstalega . . . Neločljiva je od prvega poziva k hoji za križanim Kristusom. Tam, kjer Peter dokončno dobi svojo službo, s katero naj pase Jezusova jagnjeta, se hkrati zgodi dvoje: izpovedati mora svojo ‚večjo‘ ljubezen (vpričo učenca ljubezni: Jan 21,15); in napovedano mu je, kakršne smrti bo umrl, to se pravi, napovedana mu je tudi subjektivna upodobitev po dobrem pastirju, ki daje svoje življenje za svoje ovce: ‚Hodi za menoj!‘ (Jan 21,18.19)« (n. m., 100—101). To ne velja le za Petra in njegovega naslednika, marveč tudi za vse naslednike apostolov: za škofe in njihove »službene« sodelavce, tj. za duhovnike. K hoji za Kristusom križanim je pozvan vsak kristjan, a prav posebno tisti, ki je poklican, da — v pridružitvi nasledstvu apostolov — »službeno« oznanja božje kraljestvo.

A. Strlè

Heinrich Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1978, 223 str.

L. 1977 je H. Schlier izdal pri Herderju svoj veliki komentar k Pavlovemu pismu Rimljanov. V njem se je izkazal za medkonfesionalno in mednarodno priznanega strokovnjaka glede Pavlove teologije. Naslednje leto, ki je tudi leto njegove smrti, pa je izdal delo, ki hoče podati ne sicer »historični opis teologije apostola Pavla« (čeprav tudi to upošteva), pač pa takšno teologijo, ki se opira na sv. Pavla in na vsebino oznanila Pavlovih pismem in je torej v stvarni zvezi s pristno Pavlovo teologijo. Ne gre torej za opis teologije sv. Pavla, marveč za Schlierovo sistematično-teološko misel, ki se stalno opira na pisma sv. Pavla in jih stalno upošteva, a hoče imeti pred očmi današnja vprašanja in jih reševati v luči Pavlovega oznanila (9).

Kakor je K. Rahner izdal »Temeljni kurz vere«, podobno je H. Schlier hotel napisati biblično-teološki »**temeljni kurz vere**«, zasnovan v luči Pavlove teologije v njenih glavnih potezah. Pričujoča knjiga naj bi bil 1. del; nameravanega 2. dela avtor ni mogel izdati, ker ga je 26. 12. 1978 prehitela smrt.

Izmed peterih poglavij ima **1. poglavje** značilen naslov »**Bog, ki je Bog**« (25—54). Mišljen je Bog, kakršen se je razodel v Jezusu Kristusu, ne pa takšen, ki bi ga skonstruirali mi sami po svojih zamislih. Teologiji gre »najprej in navsezadnje za Boga. Najprej in navsezadnje ne za člo-

veka in tudi ne najprej in navsezadnje za svet, gre ji za Boga. Seveda ji gre tudi za človeka in za svet, toda — tako bi mogli reči — ravno zaradi sveta gre teologiji pred vsem in za vsem najprej in nazadnje za Boga. Torej se že tukaj v nekem smislu odloči za teološki nastavek, še več, znotraj teološkega razmišljanja gre pravzaprav za **odločitev sploh**. Ali je teologija teologija ali pa je antropologija ali kozmologija? ... Seveda to ni vedno nujno povedano tudi izrečno ... Vendar je za Pavla in za celotno zavezo Bog začetek in namen vsega mišljenja in življenja« (25). Bog, ki nam je »blizu«, ki »daje« in je »eden«, je tudi »transcendenten, tak, da »ima svoje bistvo v skrivnosti samega sebe, a se je človeškemu izkustvu tudi odkril. Najprej kot stvarnik v stvarstvu« (34), a tudi še povsem drugače, namreč v zgodovini (40—44). Izmed božjih pridevkov obravnava Schlier posebej tudi še vsemogočnost in pravičnost, ki je »v svojem notranjem bistvu pravzaprav božja ljubezen in milost« (54).

2. poglavje govori o »svetu, kakršen je« (55—121). Tu je govor o grehu, postavi, razmerju med »telesom« in »mesom« ter o smrti. **3. poglavje** z naslovom »**Javljanje božje pravičnosti v Jezusu Kristusu**« (122—177) je tudi po vsebini osrednje. Tu je npr. rečenó: »Glede na Jezusa Kristusa kroži Pavlova kristologija središčno okoli smrti in obuditve oz. povišanja Jezusa Kristusa ... Smrt in obuditev oz. povišanje Jezusa Kristusa stojita v središču Pavlovega zanimanja in njegovih kristolo-

ških refleksij, ki sicer niso izdelane, pa nam vendar potrjujejo, da Pavlov izbor iz izročila, se pravi smrt in povišanje Jezusa Kristusa, ni naključen... Kadar apostol hoče v kratkem povzeti svoje oznanjevanje, tedaj govori o njem npr. kot o „logos tou staurou“, ki je beseda o križu (1 Kor 1,18); in če potem hoče imenovati odločilni odrešenjski dogodek, govori o „ho staurou“, o križu (1 Kor 1,17). Evangelij je beseda, v kateri pride križ do besede. Gotovo se utegne Pavel tudi izraziti, da oznanja „Kristusa Jezusa“ ali „Kristusa“ ali „Jezusa“ (2 Kor 1,19; 4,5; 11,4; Flp 1,15); a če hoče to potem karakterizirati, pravi ali: „O Kristusu se oznanja, da je vstal od mrtvih“ (1 Kor 15,12), ali pravi: „Oznanjamo Kristusa, križanega“ (1 Kor 1,23), oz.: Če oznanjamo, „je Jezus Kristus naslikan kot med vami križani“, mogli bi reči: „javno pribit kot križani“ (Gal 3,1). In to zadnje je kot formulacija, ki izraža značilnost, še nekaj tehtnejšega kakor pa formulacija glede obuditve od mrtvih, kajti ta druga označitev apostolske pridige ni pogojena po tematični miselni zvezi, marveč se tu in tam pojavlja kot naključna. — Da ima Kristusov križ poseben naglas pri Pavlu, to se kaže tudi v tem, kako npr. v 1 Kor 2,2 piše korintski cerkveni občini: „Sklenil sem bil nič drugega ne vedeti med vami kot Jezusa Kristusa, in to križanega“ (128 sl.). — »Jezusov križ pa ni v nikakršnem smislu ljubezen do samega sebe, skrita pod plaščem ljubezni do bližnjega, marveč je takšna ljubezen do ljudi, ki je kritično očiščena in šele tako pristna ljubezen na temelju tiste pokorščine do Boga, ki se je v tem izvršila... „Agape“ Jezusa Kristusa se izkazuje v njegovi „hypakoē“, tj. v njegovi pokorščini do Boga in do božje volje; in seveda tudi nasprotno: ta pokorščina se izkazuje v njegovi ljubezni. Samo v pokorščini do Boga in do božje volje, v pokorščini, ki je odločna izročitev Bogu in božji volji, se v odtrganju od samega sebe, v življenju, ki noče živeti sebi po volji, udejani osvoboditev človekove naklonjenosti do človeka in postane resnična ljubezen, tj. pravična ljubezen, ravno ljubezen do Boga in njegove volje... Samo

v pokorščini do Boga se je Kristusova smrt na križu udejanih kot nesebična ljubezen do ljudi, samo v predanosti Bogu je ta ljubezen odrešujoča predanost človeku« (136). — »Vsa sramotena ljudi, ki jih je nase vzel Jezus Kristus, so veljala Bogu; Jezus se je postavil tako rekoč pred tega Boga in je sprejel nase to, kar je bilo namenjeno Bogu... To pa je storil, ko se je povsem dal Bogu na voljo, torej v pokorščini do njega in v ljubezni do njega« (137).

V 5. poglavju najdemo globoko razpravljanje o »Duhu in evangeliju« (178 do 215). Če smo »v Duhu«, se nam odpre Jezus Kristus, napravi se dostopnega našemu izkustvu. »Takó smo v Jezusu Kristusu na tak način, da smo v Duhu, ki nam odpira Jezusa. „Biti v mesu“ je nasprotje temu; to pomeni prebivati v območju gospodovanja samovoljnega in sebičnega človeškega bivanja... In če je „Kristus v nas“, pomeni: Kristus je dobil tolikšno moč nad nami, da nas ima zdaj od znotraj v posesti in nas od znotraj določa« (184 sl.). Pot Kristusovega Duha in s tem pot, po kateri se nam odpre Kristus in s tem Bog, je predvsem »beseda, ki je oblika in pot Duha. Ne samo beseda, marveč tudi znamenje, znamenjska dejanja... A ta znamenja niso le potopljena v besedo, ne le prešinjena z besedo, marveč so povzeta v besedo in odločilno ter navsezadnje izrečena v eni sami besedi, v kateri je dejaven Duh in jo imenuje Pavel „evangelij“ (200); končno je to Jezus Kristus sam (prim. 205).

5. poglavje govori o veri. Tudi tukaj govori Schlier povsem izvirno, vendar tako, da je mogoče tako rekoč otipati, kako globoko je to zakoreninjeno v sv. pismu nove zaveze, posebej v Pavlovi misli. V petih točkah povzema Schlier to poglavje o veri. V zadnji točki pravi: »Če vero izzove evangelij, če je vera istovetna s tem, da zdaj poslušam evangelij in sem mu poslušen v občestvu poslušajočih, potem je vera sama navsezadnje „charis“, potem je vera sama milost in ne storitev (Leistung), pa naj bo še tako res tudi odločitev, potem je navsezadnje dar in ne proizvod tega, kar človek sam napravi.

„Iz vere zato, da je po milosti“, pravi na enem mestu Pavel (Rimlj 4,16); a res „po milosti“, ker je vera sama „charis“ — reči bi mogli: ker je vera odločitev pokorščine kot milost« (223). — »Temeljna struktura vere je odtrganje od samega sebe, tako da verujoči v verovanju ne stori nič drugega kakor to, da daje Bogu čast, v tem pa Bogu izkaže tudi zaupanje; verujoči torej ne daje časti razmeram in tudi ne lastnemu presojanju, čeprav seveda tudi tega presojanja ne sme obiti in ga ne more obiti. Vse v vsem ni s tem opisano nič drugega kakor bistveno poslušnostna značilnost prav te vere, ki pomeni zaveštno podrežitev takšni besedi vsemogočnega in zvestega Boga, ki se zdi povsem neutemeljena, takšno podrežitev samega sebe, ki pomeni enovito, slehernega dvoma prosto podelitev časti samemu Bogu, potem ko smo nesebično odmislili od samega sebe« (221).

Tej knjigi se pozna, da se je njen avtor več desetletij temeljito poglobljal v tekste sv. Pavla, in to ne le strogo znanstveno, marveč tudi meditativno angažirano. Tudi govorica je zato hkrati stvarna in življenjsko zainteresirana. Ob tej knjigi človek zasluti, v katero smer bi morala teologija danes meriti, če bi se naj res prenovila, ne pa izpraznila in postala odveč. Schlieru Bog ni ideja in gola »interpretacija človeške eksistence«, marveč »Bog, ki je res Bog«, kakršnega si ni mogla izmisliti ne hegeljanska ne katera druga filozofija. To je Bog tistega Jezusa, ki ni »vstal samo v zavesti apostolov« ali »v veri prvih učencev«, marveč resnično in stvarno, tudi »zunaj naše zavesti«, »zunaj naše vere«, ki pa prav zato more prebuditi tudi v naši zavesti in v naši veri nekaj po božje novega. Gola »človekova beseda« lahko samo sanjari, da je človek tak »subjekt zgodovine, ki hoče iznajti popolnoma novo prihodnost, ki naj pomete stare dualizme in ki naj iz vsakogar naredi človeka, se pravi ustvarjalca in pesnika« (R. Garaudy, Človekova beseda, Celje 1977, 115). Schlier pa nam kaže na večno Besedo Boga samega, ki je postala človek in s tem resnično odrešujoča »človekova Beseda«. »Popolnoma novo prihodnost« nam

nevarljivo jamči samo ta božje-človeška Beseda.

H. Schlier se ne predaja racionalizmu, a prav tako ne iracionalizmu, marveč uporabljaja logiko razuma in srca. Izhodišče za njegovo teološko misel je vedno Bog v Kristusu in njegova »odločna odločitev« za človeka in za svet. Jezus Kristus tudi najbolje ve, »kaj je v človeku« (Jan 2,25) in nam v polnosti razodeva tudi človeka, ko nam razodeva Boga (prim. 2 Vat. CS 22,1). Ob študiju te izredno bogate Schlierove knjige se človeku zdi, da se giblje na gorskih velikanih z brezmejnimi razgledom in z neskaljenimi višinskimi ozračjem. Odkrito priznavam nekatere odlike »Holandskega katekizma«. Toda zelo drugačna in mnogo krajša Schlierova knjiga mi duhovno oko neposredno usmerja v sredino »nedoumljivega Kristusovega bogatva« (Ef 3,8) in hkrati kaže na neponarejeno realnost človeka v njegovi bedi in veličini, medtem ko me navedeni »katekizem« tako zelo pridržuje ob človeku, da začnem skoraj pozabljati na Boga, v katerem ravno dobiva človekovo dostojanstvo »svoj temelj in svojo dovršitev« (CS 21,3). Zato odločno dajem prednost Schlieru.

A. Strlè

Helmut Bürklin, Ein Gott der Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 332 str.

Delo je inavguralna disertacija z würzburške univerze. Če upoštevamo, da je tiskana v večjem formatu, vidimo, da je precej obširna, zlasti pa je vsebinsko zanimiva in bogata, a tudi metodično dobra. Uvod prikazuje osebnost Bl. Pascala, nastanek njegovih »Pensées« (Misli) in končno metodične opombe k zasnutku kristocentrične antropologije, kakršnega podaja disertacija na osnovi Pascalovih Misli. Razprava sama obsega tri dele: I. Človek kot vprašanje (33—130); II. Kristus kot odgovor (132—298); III. Eksistencialna pot posameznika od vpraševanja in spoznavanja k veri v Boga (301 do 319). Končno so še kazala in podobno.

I. del prikazuje v petih poglavjih človeka 1. kot člen vesoljstva, se pravi kot

telesno bitje sredi neskončnosti veselstva, ki ima za svojo nasprotno stran mikrokozmos; ta pa gre prav tako v neskončnost, neskončnost atoma, ki je nekakšen skupek planetov. Kot člen telesnega sveta je človek stalno v ogroženem položaju bitja, ki »je nekaj, a ne vse« (Misli, vpr. 72); »molk neskončnih prostorov človeka spravlja v grozo« (vpr. 206). »Človek je le trs, najkrhkejši v kozmosu... Ni potrebno, da bi se celotno veselstvo oborožilo, če naj ga uniči — piš vetra, kapljica vode zadostuje, da ga ubije« (vpr. 347). — 2. Kot **spoznavajoče bitje**. Pascalu intuitivno spoznanje ni v nasprotju z razumskim, ni iracionalno; a le malo spoznav je doseženih samo po intuiciji (str. 49 sl.). »Spoznanje srca« se nanaša na prva načela vsakega spoznanja in pa na resnice »medčloveškega področja«, sploh na eksistencialno pomembne resnice. »Srce« spoznava intuitivno, tj. celovito, in sodi spontano (72). — 3. Človek kot **ljubeče bitje**. — 4. Človek kot **kompleksno bitje**. Tu je govor med drugim tudi o znanem razlikovanju treh področij, ki so obsežena v človeku: »... Vsa telesa, nebesni svod, zvezde, zemlja in njena kraljestva ne odtehtajo najmanjšega od duhovnih bitij; to namreč pozna vse to in samo sebe; telesa pa ničesar. Vsa telesa skupaj in vsa bitja skupaj ter vse njihove stvaritve ne odtehtajo najmanjšega vzgiba resnične ljubezni. Ta spada v red, ki je neizmerno višji. Od vseh teles skupaj bi ne mogli doseči, da bi se jim utrnila ena sama drobna misel: to je nemogoče in je drugačnega reda. Iz vseh teles in duhov ne bo nihče priklical niti nega vzgiba resnične ljubezni; to je nemogoče, ker je drugačnega reda, nadnaravnega« (Misli, vpr. 793). — 5. Človek kot **padlo bitje**. Človek je paradokсно hkrati večji in manjši kakor svet; manjši, ker je le deležen sveta; večji, ker more v spoznanju in ljubezni presegajoč samega sebe — dojeti ne le meje sveta, marveč tudi prodreti ven iz sveta. V tej brezdanji razliki med tem, kar vsakokrat je in po naravi more biti, in tem, kar naj bi pravzaprav bil (namreč »on sam« s popolnim zaobseganjem svoje narave v njeni prepletenosti s celotnim stvarstvom), občuti člo-

vek bivanjsko tesnobo in grozo in nekako slutiti, da je »padel iz svojega resničnega kraja« (vpr. 427). Človek bi bil rad popolnoma srečen. Da bi pa to bil, bi se moral narediti neumrljivega. Ker tega ne more, se vrže na to, da bi o tem sploh ne razmišljal (vpr. 169). Svojo rešitev torej išče v begu: Ali se skuša v svoji domišljavosti dvigniti tako visoko nad svojo bedo, da se ga ta beda nič več ne tiče, kar pa je seveda le samoprevara; še nesrečnejši postane. Ali pa si prigovarja, da je človeška veličina le neznosna domišljavost in da je torej bolje, če se predaja užitek in razveseljevanju, ne da bi pri tem kaj mislil na pravi smisel svojega življenja — podobno živalim, ki nimajo nikakršne težnje po slavi. (Str. 118 sl.).

II. del govori o Kristusu kot edinem resničnem in polnem odgovoru na človekovo bivanjsko stisko, na človekovo razklanost med hrepenenjem po sreči in strahom pred uničenjem in nesmiselom vsega. Pascal hoče v svojih Mislih pokazati, kako je človek dejansko tak, da ne more urediti smisla svojega življenja, če se ne oklene Jezusa Kristusa. Ta je odgovor na bivanjska vprašanja človeka kot posameznika in kot družbe. Brez oklenitve Jezusa Kristusa ostane človek kot posameznik in v svojem občestvu s celotnim človeštvom globoko dinamično vprašanje, ki nanj odgovor ni dan. Krščanstvo se nam v tej luči izkaže kot tisto, v katerem šele vidimo smiselnost človeškega življenja.

Vendar nas to spoznanje ne postavlja v takšen položaj, da bi lahko položili roke križem in brezdelno čakali, kdaj se bo ta smisel izpolnil. Odgovor dobimo le, če zastavimo celoto svojega bitja, se pravi svoje »srce« (v katerem je povzeta človekova celota), in postanemo vneti sodelavci stvariteljskega in odrešenjskega božjega delovanja, v trajnem boju s tem, kar je zlega v nas samih in v okolju, in v nenehni naravnosti na »Boga za ljudi«, kakršen se nam odkriva in podarja v Jezusu Kristusu in njegovi skrivnosti, ki je hkrati skrivnost Cerkve sredi sveta. Eksistencialno doseganje odgovora na poslednja bivanjska vprašanja se uresničuje v takem »naravnovanju« življenja na »Boga

za ljudi«, ki je sedaj na zemlji še stalno na poti, v nevarnosti, v stanju očiščevanja, rasti in zorenja tistega, kar se je z nami zgodilo že s krstom. Dokončnost bo dosežena šele v dovršeni deležnosti pri Kristusovem vstajenju in s tem v dovršeni »deležnosti božje narave«. Popolna dovršitev tega, k čemur smo v globini svojega bitja že po naravi usmerjeni, pa bo vključevala tudi dovršitev veseljstva, katerega del je človek.

Kristus je odgovor, ki razjasni tako bednost človeške veličine kakor veličino človeške bednosti; on, med nami navzoči Bog, ozdravlja človeka od domišljavosti in hkrati od obupa, ko mu odvzame strah pred uničenjem in ko nanovo utemeljuje upanje na neminljivo srečo. To je tisto, kar hoče Pascal polagoma odkriti človeku, ki ne veruje, a išče smisel svojega bivanja (gl. str. 131—138). Privesti hoče ljudi do tega, da bi mogli verovati, še boljše, da bi hoteli verovati in uporabiti vsa sredstva, da pridejo do vere, kar pa seveda brez božjega daru ni mogoče. Takšna pot do vere tudi danes ni nič manj aktualna. Zdi se celo, da je prav danes mnogo bolj aktualna, kakor pa je bila za časa Bl. Pascala; saj so mnoge točke Pascalovega razmišljanja šele danes dobile jasno podobo. To je vidno zlasti v **II. delu** Bürklinove knjige.

V marsičem so Pascalova razmišljanja glede krščanstva in glede poti do krščanskega prepričanja, do vere, zelo podobna Blondelovim nazorom in Rahnerjevi teologiji transcendence ter njegovemu razpravljanju o »transcendentalni kristologiji« in »transcendentalnem upanju na vstajenje«. Ob Pascalu moremo celo bolje razumeti tako Blondela kakor Rahnerjevo transcendentalno izhodišče v teologiji. Pascal nam lahko postane zelo dobrodošel sodobnik, naš sodobnik, ki nas more voditi v globino naših problemov, problemov današnjih ljudi. Prav ti ljudje so očarani od humanizmov (čeprav v zadnjem času nekateri že spregledujejo, da stvar le ni tako preprosta), vse premalo pa pomislijo, da je »Bog Jezusa Kristusa«

v resnici »Bog za človeka«, »Bog za ljudi« (oziroma »Bog ljudi«), ne da bi seveda prenehal biti Bog sam v sebi (saj bi v tem primeru tudi ne mogel biti Bog za človeka). Pascal s posebno jasnostjo in globino razkrinkava slepilo o nekakšnem tekmovanju med Bogom in človekom, slepilo o Bogu kot »odtujevalcu«, slepilo, ki je moglo nastopiti samo ob takšni človekovi nedozorelosti, ki si le domišlja, da je dozorela in dorasla. (Seveda je krivdo za takšno nedozorelost mogoče kdaj prisoditi tudi vernim ljudem, ne izvzemši oznanjevalce in teologe; saj se ravno ob preučevanju Pascalovih »Misli« lahko zavemo, kako vsi ljudje več ali manj stalno zaostajamo za resnično »dozorelostjo«, h kakršni smo poklicani).

H. Bürklin se v svojem razpravljanju naslavlja sicer predvsem na Pascalove »Misli«. Vendar pa upošteva tudi vse drugo, kar je Pascal napisal ali so o njem napisali drugi. Janzenist Pascal ni bil, čeprav ga kot takšnega tudi še danes neradki označujejo. Včasih Pascal izrečno izjavlja, da se ne pridružuje janzenistom, seveda pa tudi ne laksističnim nasprotnikom janzenistov; držati se hoče marveč Cerkve, na katero seveda gleda povsem v povezavi s Kristusom (prim. str. 269). V 17. pismu svojih *Lettres Provinciales* (ki se v marsikateri točki obračajo po pravici zoper laksizem nekaterih tedanjih jezuitov, ki pa preveč posplošujejo in so krivično posploševanje povzročila posebno pri ljudeh, ki so ta »Pisma« brali tedaj in v poznejših časih) piše: »Na zemlji nimam nikakršne druge vezanosti kakor eno, katoliško, apostolsko in rimsko Cerkev, v kateri hočem živeti in umreti v občestvu s papežem, njenim poglavarjem, in zunaj katere po mojem trdnem prepričanju ni zveličanja«. V svojih *Mislih* pa pravi (misli seveda na tiste, ki je evangelijsko oznanilo prišlo do njih): »Nemogoče je, da bi tisti, ki ljubimo Boga iz vsega srca, ne poznali Cerkve; tako jasno se namreč Cerkev izkazuje kot tisto, kar resnično jè; a prav tako je tudi nemogoče, da bi tisti, ki Boga ne ljubijo iskreno, bili prepričani o Cerkvi« (tako

sporna je namreč v svoji konkretni podobi (vpr. 850). »Seveda ni dokaza, ki bi človeka prisilil, da bi verjel, da Jezus Kristus, Bog ljudi, prek novozavezanega božjega ljudstva v zgodovini naprej deluje. Zaradi tega bodo vedno obstajali ljudje, ki bodo Cerkev odklanjali« (vpr. 857; Bürklin, str. 271). Vsekakor moramo ugotoviti: Podobno kakor pozneje J. H. Newman tudi Pascal vidi neločljivo povezanost med živo vero v osebnega Boga, vero v Jezusa Kristusa kot učlovečenega

božjega sina ter vero, ki sprejema Cerkev kot orodje Kristusovega odrešenjskega delovanja v zgodovini človeštva, tako da ne morem reči: Kristusa sprejemam, ne sprejemam pa Cerkve.

Ob Bürklinovi knjigi se zavemo, kako prav je, da bomo tudi Slovenci — kakor je slišati — pri Mohorjevi dobili končno prevod enega najznamenitejših svetovnih del: Pascalove Misli.

A. Strlè

BOGOSLOVNI VESTNIK

UREDIL FRANCE RODE

LETO 39

LJUBLJANA 1979

RAZPRAVE

DOLINAR FRANCE MARTIN	
Visitationes ad limina et relationes de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie	193
Misijoni včeraj in danes	411
JUHANT JANEZ	
Ali vemo, kaj je naš svet?	463
JANEŽIČ STANKO	
Bog v katolicizmu, protestantizmu in pravoslavju	167
KRAŠOVEC JOŽE	
Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem	127
NADRAH ANTON	
Kako je z Marijino zaobljubo devištva pred oznanjenjem?	31
Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve	399
OJNIK STANKO	
Naravno pravo kot osnova družbenega življenja	341
Veljavnost zakona in nezrelost	447
PEKLAJ MARIJAN	
Zgodovinska resničnost svetega pisma	180
ROZMAN FRANCÈ	
Človek in njegov smoter v Pavlovi antropologiji	304
STEINER ŠTEFAN	
Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka	24
Osnovna ideja okrožnice Janeza Pavla II. »Redemptor hominis«	255
STRES TONE	
Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom	3
Človeška narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije	276
STRLE ANTON	
Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?	40
Teologija na temelju božje odločitve za človeka	428
ŠTRUKELJ TONE	
Kontemplacija in akcija pri H. U. von Balthasarju	61
SUŠTAR ALOJZ	
Novejši moralno-teološki pogledi na naravni zakon	321
VALENČIČ RAFKO	
Župnija — skupnost občestev	143

PREGLEDI

Slovenska bogoslovna enciklopedija (Marijan Breclj)	16
Vstajenje takoj po smrti? (A. Strlè)	96
Vtisi ruskega liturgika ob obisku v Rimu (Marijan Smolik)	102
Osnovna vprašanja (Janez Janžekovič)	216
Ob Glavrtičevem »Uvodu v demonologijo« (Anton Strlè)	229
Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228—1978 (F. M. Dolinar)	233
Pred 25 leti je umrl liturgični pisatelj in vzgojitelj Pius Parsch (Marijan Smolnik)	357
Aktualnost »teologije križa« (Anton Strlè)	366
»Zaradi zakasnitve nastala škoda« (Anton Strlè)	374
Kaj je »katoliško«? (Anton Strlè)	379
Ob petdesetletnici liturgičnega gibanja med Slovenci (Marijan Smolik)	474
Ob stoletnici okrožnice »Aeterni Patris« Leona XIII. (Janez Juhant)	485
Krščanski nauk in pridiga na Slovenskem leta 1770 (Jože Gregorič)	489
Svetniki kot dostop do razumevanja Kristusove skrivnosti (Anton Strlè)	498
Ali je po nauku Crkve »dušo« treba umevati po platonsko? (Anton Strlè)	09
Razlikovanje med »skupnim« (ne »splošnim«) in »službenim« (ne »posebnim«) duhovništvom (Anton Strlè)	16

DOKUMENTI

Cerkev brani človeka (Janez Pavel II.)	80
--	----

OCENE

BALTHASAR H. U. von O »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega časa (A. Strlè)	105
KRAŠOVEC JOŽE Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen (Angelo Vivian)	110
BOŠNJAK BRANKO Sistematika filozofije (Janez Juhant)	112
Hrsg. von DIETMAR MIETH und COMPAGNONI FRANCESCO Ethik im Kontext des Glaubens (Alojz Šuštar)	240

ZLABINGER ELEONORE		
Lodovico Muratori und Österreich (F. M. Dolinar)		242
HERSCHE PETER		
Der Spätjansenismus in Österreich (F. M. Dolinar)		244
DOLINAR dr. FRANCE		
Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704 (Jože Gregorič)		245
Theologische Berichte VII. Zugänge zu Jesus (Alojz Šuštar)		384
La formazione del missionario oggi (Vilko Fajdiga)		385
WIEH HERMANN		
Konzil und Gemeinde (Jože Krašovec)		388
QUALIZZA MARINO		
Israele nella storia della salvezza secondo san Tomaso d'Aquino (Jože Krašovec)		389
SCHLIER HEINRICH		
Grundzüge einer paulinischen Theologie (A. Strlè)		521
BÜRKLIN HELMUT		
Ein Gott des Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie (A. Strlè)		

POROČILA

Akademsko leto 1978/79 na teološki fakulteti (Metod Benedik)	248
Teološki tečaj 1979 (Tone Stres)	391

IN MEMORIAM

Profesor dr. Jože Krošl (Štefan Steiner)	119
Bibliografija dr. h. c. Jožeta Krošla (Rafko Valenčič)	122
Dr. France Debevec (Marjan Šef)	393

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)		
Anton Nadrah	299	Evharistija kot vir in vrhunec misijonarske dejavnosti Cerkve Eucharistie als Quelle und Höhepunkt der missionarischen Tätigkeit der Kirche L'Eucharistie, source et sommet de l'activité missionnaire de l'Eglise
France Martin Dolinar	411	Misijoni včeraj in danes Die katholische Missionen gestern und heute Les missions catholiques hier et aujourd'hui
Anton Strlè	428	Teologija na temelju božje odločitve za človeka (Ob smrti H. Schilera) Theologie auf der Grundlage der Entscheidung Gottes für den Menschen (In Erinnerung an H. Schlier) Une théologie basée sur la décision de Dieu pour l'homme (A la mémoire de H. Schlier)
Stanko Ojnik	447	Veljavnost zakona in nezrelost Gültigkeit der Ehe und Unreife La validité du mariage et immaturité psychologique
Janez Juhant	463	Ali vemo, kaj je naš svet Wissen wir, was »unsere Welt« ist? Savons-nous ce que c'est que »notre univers«?
Pregledi (Miscellanea)	474	Ob petdesetletnici liturgičnega gibanja med Slovenci (Marijan Smolik) Ob stoletnici okrožnice »Aeterni Patris« Leona XIII. (Janez Juhant) Krščanski nauk in pridiga na Slovenskem leta 1770 (Jože Gregorič) Svetniki kot dostop do razumevanja Kristusove skrivnosti (A. Strlè) All je po nauku Cerkve »dušo« treba umevati po platonsko? (A. Strlè) Razlikovanje med »skupnim« (ne »splošnim«) in »službenim« (ne »posebnim«) duhovništvom (A. Strlè)
Ocene (Recensiones)	521	Heinrich Schiler, Grundzüge einer paulinischen Theologie (A. Strlè) Helmut Bürklin, Ein Gott der Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie (A. Strlè)

