

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVII
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1967



VSEBINA

(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

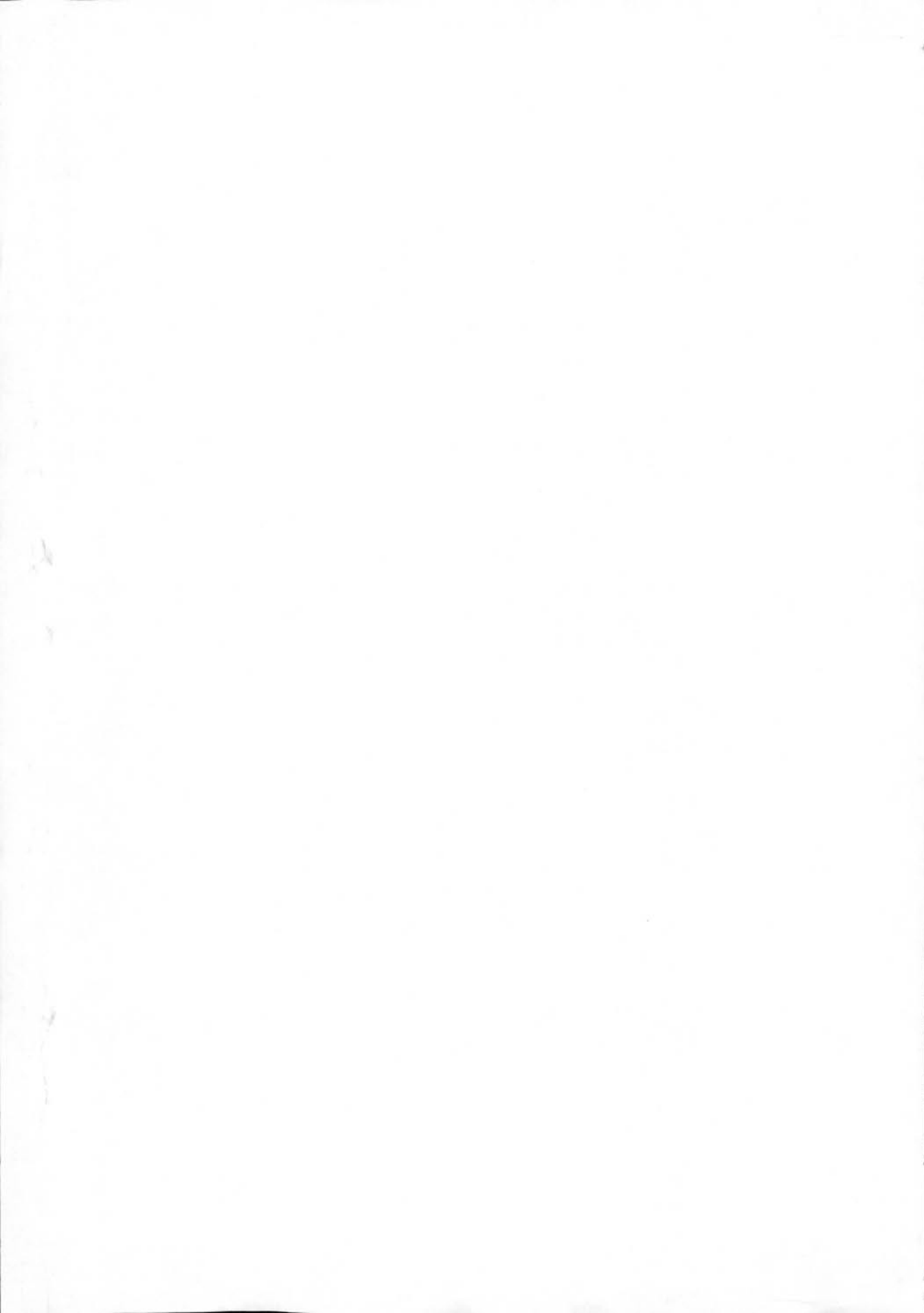
Enotnost obeh zavez (De unitate totius Scripturae), Jakob Aleksič	3
Bog v stvarstvu (De praesentia Dei in universo), Vekoslav Grmič	21
»Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva (»Mysterium paschale« ut centrum oeconomiae christianae), Anton Strle	31
Nekaj liturgičnih pogledov na velikonočno skrivnost (Quelques aspects liturgiques du mystère pascal), Marijan Smolik	54
Podoba prve Cerkve pri očetih (Die symbolische Deutung der Kirche bei den Vätern), Maks Miklavčič	62
Pastoralne metode prve Cerkve (Pastoralmethoden in der ersten Kirche), Anton Trstenjak	77
Teološki vidiki dela (Aspectus theologici navitatis humanae), Vekoslav Grmič	89
O kontracepciji (De contraceptione), dr. med. Franc Debevec	109

PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

Novi holandski katekizem za odrasle, Valter Dermota	133
Popravljeni prevod liturgične konstitucije, Marijan Smolik	138
Zagrebski teološki tečaj za duhovnike, Anton Strle	140
O podeljevanju nadarbin, Vinko Močnik	142

OCENE (Recensiones):

George H. Dunne, Das grosse Exempel, Vilko Fajdiga	147
Joachim Wach, Religions-soziologie, Štefan Šteiner	148
Domenico Grasso, L'annuncio della salvezza, Štefan Šteiner	149
Rogier-Aubert-Knowles, Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à saint Grégoire le Grand. Par Jean Daniélou et Henri Marrou, Maks Miklavčič	152
Miroslav Ostravsky, Beiträge zur Kirchengeschichte im Patriarchate Aquileia, Maks Miklavčič	154
Bibliotheca Sanctorum: VII; VIII, Maks Miklavčič	156



BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXVII

Zvezek 1-2

Ljubljana 1967

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,
Poljanska 4, — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko
Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah.
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.
Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«,
Ljubljana, Poljanska c. 4/I.

Enotnost obeh zavez*

Jakob Aleksič

DE UNITATE TOTIUS SCRIPTURAE

Summarium: In articulo gravitas doctrinae de unitate totius Scripturae, quam Concilium Vaticanum II in constitutione sua Dei Verbum, art. 16., evidenter enuntiavit, ad rectam Christi cognitionem perpenditur.

In prima parte dissertationis respondetur, cur et quo modo prima capita Sacrae Scripturae Veteris Testamenti tamquam exordium et fundamentum totius historiae salutis considerata sint. — In secunda vero parte ex historia christiana interpretationis Sacrae Scripturae ostenditur maximi esse momenti rationem habere unitatis totius Scripturae ad adipiscendam rectam de Christi persona et actione salvifica intellegentiam. Nisi enim haec lex fundamentalis interpretationis Sacrae Scripturae stricte servatur, nostra de Christo opinio fit falsa, id est plus minusve marcionistica.

Zgodovina krščanske eksegeze sv. pisma kaže, da je do 2. vatikanskega koncila vladala med staro in novo zavezo neenotnost, rekli bi nekak antagonizem. Vzroki tega pojava so mnogoteri in segajo daleč nazaj, v prva krščanska stoletja, ko so se porajala religiozna gibanja gnosticizma, marcionizma in maniheizma. Pod vplivom teh dualističnih gibanj je postalo pojmovanje in vrednotenje sv. pisma obeh zavez neenotno, skoraj dualistično.

Drugi vatikanski koncil je napravil, vsaj načelno, konec temu stanju s tem, da je poudaril enotnost obeh zavez in določil, da proučevanje celotnega sv. pisma postane temelj svetega bogoslovja. S tem so se odprle perspektive za novo, globlje pojmovanje odrešitvenega misterija in za novo, globlje pojmovanje in razumevanje Kristusa samega.

Nagib za to spremembo je dalo spoznanje nove stvarnosti današnjega sveta, ki ga je pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu označila z besedami: »Hitrost zgodovine tako silno raste, da jo posamezniki komaj še morejo dohajati. Usoda človeške družbe postaja ena in se nič več ne razčlenja v različne zgodovine. Tako človeški rod prehaja od bolj statič-

* Predavanje na teološkem tečaju za poglobljanje teološkega študija, ki ga je v smislu koncilskih priporočil organizirala ljubljanska teološka fakulteta za slovenske duhovnike.

V dneh od 21. do 24. februarja 1967 so bila vsak dan po štiri predavanja tako, da so vsak dan o isti temi govorili štirje predavatelji vsak s svojega stališča: prvi dan o Bogu Stvarniku (prof. Aleksič, Grmič, Steiner in Janžekovič), drugi dan o Kristusu (prof. Aleksič, Fajdiga, Strle, Smolik in Oražem), tretji dan o velikonočni skrivnosti (prof. Cajnkar, Strle, Smolik in Oražem), zadnji dan pa o nadaljevanju odrešitvenega dela v Cerkvi (prof. Cajnkar, Perko, Miklavčič in Trstenjak).

Približno polovica predavanj (Aleksič, Grmič, Strle, Smolik, Miklavčič in Trstenjak) je objavljena v tej številki Bogoslovnega vestnika — seveda so nekatera bolj obsejna, kot so bila v govornjeni obliki.

nega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje.«¹

Ta karakteristika našega časa pomeni, da je treba zgodovino pojmovati kot razvojno, dinamično stvarnost. Kristus ni statični mejnik ali steber, ob katerega tok zgodovine udarja in se ob njem lomi, ampak gravitacijsko žarišče, ki privlači in h kateremu razvojni proces zgodovine konvergira, se k njemu kot svojemu cilju usmerja. Zveličavna zgodovina je evolutivno uresničevanje enega in enotnega božjega načrta, ki mu je končni cilj povečanje sveta in človeka v Kristusu.

Po tem načrtu se kristjani gibljemo v razdobju med Kristusovim vnebohodom in njegovim drugim prihodom. Naloga Cerkve je, »da označuje in vzpostavlja Kristusovo in božje kraljestvo med vsemi narodi«,² kar more danes biti uspešno le, če je njeno delovanje pastoralno in dialogično usmerjeno in organizirano.

Toda prvi in temeljni pogoj za tako dejavnost je, da so kristjani združeni s Kristusom »in unitate totius scripturae«,³ in da so si na jasnem, kaj enotnost obeh zavez pravzaprav pomeni.

Temu vprašanju je posvečeno naslednje razmišljanje.

Prvi del:

Prva poglavja Geneze kot izhodišče in temelj odrešitvenega misterija

I. Drugi vatikanski koncil je začel svoje delo, kakor znano, brez pravega programa. Tako imenovani »aggiornamento«, ki ga je Janez XXIII. postavil koncilu kot cilj, ni bil nikak program, ampak navdih, intuicija. Toda intuicija sama še ne zadostuje. Zato je koncil v prvem letu, v času prvega zasedanja, bolj tipal in iskal samega sebe, se pravi, iskal je centralno idejo, ki bi koncilu dala smer in mu omogočila konkreten program. Proti koncu prvega zasedanja, decembra 1962, se je to posrečilo. Na pobudo kardinala Suenensa in kardinala Montinija, sedanjega Pavla VI. ter ob sodelovanju drugih koncilskih očetov, se je našla in izoblikovala programska formula koncila. To je bila predstava o Cerkvi dveh dimenzij: *Ecclesia ad intra*, *Ecclesia ad extra* — Cerkev navznoter, Cerkev navzven, to se pravi: obnova Cerkve na znotraj in navzočnost Cerkve v svetu.

Iz te centralne misli sta se potem, v zasedanjih naslednjih let, rodila oba osrednja dokumenta 2. vatikanskega koncila, to je dogmatična konstitucija o Cerkvi (*Lumen gentium*, 21. 11. 1964) in pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*, 7. 12. 1965). Ti dve konstituciji sta dve osišči, okrog katerih se dajo zvrstiti vsi ostali dokumenti drugega vaticankega koncila.⁴

Toda ko pravimo, da sta dogmatična konstitucija o Cerkvi in pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu dva osrednja dokumenta

¹ *Gaudium et spes* 5, 3.

² *Lumen gentium* 5, 2.

³ *Dei Verbum* 12, 3.

⁴ Prim. Mgr. H a u b t m a n, *Le II^e Concile du Vatican*, v: *La Documentation Catholique*, Nr 1484, 18. Dec. 1966.

2. vatikanskega koncila, s tem ni rečeno, da sta to dve temeljni listini koncila. Kajti edino res temeljna, fundamentalna listina tega koncila je dogmatična konstitucija o božjem razodetju (*Dei Verbum*, 18. 11. 1965) in to iz enostavnega razloga, ker ta konstitucija postavlja v polno luč prvenstvo božje besede, kateri Cerkev ni in ne more biti lastnica in gospodarica, ampak njena služabnica in oznanjevalka.

Ako hočemo dobiti pravi odnos in vidik za pravilno presojo konstitucije o božjem razodetju pa je res, da moramo izhajati iz pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*. Zakaj ta dokument nas postavlja na tla današnje stvarnosti, in nas zato samo ona vodi do tega, kar bi z besedo Janeza XXIII. mogli imenovati *aggiornamento* sv. pisma stare in nove zaveze.

Kaj hočem reči z »*aggiornamento*« ali podanašnjenjem sv. pisma? To ni nikak »biblični evropeizem«, o katerem je kardinal Bea nekoč zapisal, da je bil zadnjih stopetdeset let izvirni greh izvenkatoliške eksegeze in ki je obstajal v prizadevanju, s filozofskimi kriteriji in prijemi naše dobe dojeti in tolmačiti sv. pismo. *Aggiornamento* sv. pisma je čisto nekaj drugega. Nanj opozarja in ga zahteva konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, ko ugotavlja, da danes »usoda človeške družbe postaja samo ena in se več ne razčlenjuje v različne zgodovine«, in da smo stopili v dobo »dinamičnega in evolutivnega« pojmovanja sveta. Ta nova stvarnost pa nam nalaga dolžnost, da tudi enotnost sv. pisma jemljemo resno in sv. pismo pojmujeemo dinamično, zares kot božjo besedo, ki je počelo stvarjenja in vsega razvoja.

Tega se je drugi vatikanski koncil očitno zavedal, kar dokazuje 16. člen konstitucije o božjem razodetju, ki govori o enotnosti obeh zavez. Glasi se (naveden zgolj v besedilu):

»Bog, ki je navdihovavec in avtor knjig obeh zavez, je tako modro uredil, da je nova zaveza v stari skrita in v novi stara očita'. Čeprav je namreč Kristus s svojo krvjo ustanovil novo zavezo, vendar knjige stare zaveze, ki so bile v celoti sprejete v evangeljsko oznanilo, dobijo in pokažejo v novi zavezi svoj popolni pomen (prim. Mt 5, 17; Lk 24, 27; Rimlj 16, 25—26; 2 Kor 3, 14—16) in jo s svoje strani zopet osvetlujejo.«⁶

Kako važen je ta člen konstitucije *Dei Verbum*, pojasnjuje 24. člen iste konstitucije, kjer je rečeno: »Sv. pismo vsebuje božjo besedo in je tudi v resnici božja beseda, ker je navdihnjeno. Zato naj bo proučevanje sv. pisma duša svetega bogoslovja.« To pa se tudi pravi: Če naj bo sv. pismo temelj vse teologije, mora biti enotno. Enotnosti sv. pisma ne moremo primerjati enotnosti, na katero mislimo, ko govorimo o neki nacionalni literaturi ali o slovstvu neke določene zgodovinske dobe. Svetopisemska enotnost se da primerjati samo enotnosti ene in iste drame, v kateri spadajo vsi deli ali scene tako tesno, tako bitno skupaj, da le kot celota in enota izražajo to, kar je hotel avtor povedati. Obe zavezi se med seboj tako pojasnjujeta, da se ena brez druge ne more prav razumeti. Zato je sv. pismo nezmotno resnično šele v svoji kanonični celoti in enoti, ne pa v svojih posameznih delih, kakor mislijo heretiki.

⁶ *Dei Verbum* 16.

To je načelo, ki ga je postavil že sv. Avguštin in ki ga proglašata tudi navedeni 16. člen konstitucije Dei Verbum: »Nova zaveza je v stari skrita in v novi stara očita.« Obe se med seboj »osvetljujeja in pojasnjujeta«. Ena brez druge je nedokončano delo, kajti »historia salutis«, zveličavna zgodovina, se ni začela šele ob lesu križa na Golgoti, ampak ob drevesu spoznanja dobrega in hudega v raj.

II. To nas vodi h Genezi kot izhodišču in temelju odrešitvene ekonomije.

Sv. pismo govori o vidnih in nevidnih stvareh, o človeku in človeški zgodovini s stališča božje pragmatike. Sv. pismo ni učbenik naravoslovja, ne odgovarja na vprašanje, kaj so stvari same na sebi. To je naloga svetnih znanosti. Sveto pismo, in sicer samó sv. pismo, nam odkriva nekaj, o čemer nas ne more poučiti ne zgodovina, ne prazgodovina, ne filozofija: Kakšen je božji načrt o človeku, kam meri božji načrt, ki se je začel odvijati z začetkom časa, se odvija danes, se uresničuje, a se še ni dopolnil in dokončal.

Sveto pismo stare zaveze je zgodovina izraelskega naroda, toda ne zgodovina Izraela, kakor so drugi narodi, ampak zgodovina božjega ljudstva, zgodovina ljudstva, kakor se kaže z vidika božje odrešitvene ekonomije glede na celoto človeštva.

Geneza je uvod v spoznanje in razumevanje vseobče božje odrešitvene ekonomije. Odkriva nam tri pglavitne gibalne sile, ki delujejo v vsej zgodovini človeštva. To je stvarjenje, greh in odrešenje. To so trije motorji, ki poganjajo in oblikujejo vso zgodovino človeštva. Kratka razčlenitev njih bistva in dejavnosti naj nam to predoči.

1. **Stvarjenje.** — »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mojz 1, 1). Ta stavek, ki ga je zadnji urednik Geneze postavil na začetek sv. pisma, pomeni sintezo biblične metafizike, ki odpira vrata v biblično teologijo sploh in posebej v teologijo stvarjenja.

Ideja stvarjenja je najbolj izvirna ideja sv. pisma; je hebrejska, ne grška ali babilonska ideja. Nadvse važno je, da imamo o stvarjenju pravi, namreč biblični pojem. Vsebino in smisel tega pojma bi razdelil v naslednje točke:

a) Ideja stvarjenja časovno ni prva ideja božjega razodetja, ampak je v zavesti božjega ljudstva zaživela razmeroma pozno. Bog se je Izraelcem razodel najprej kot odrešenik, potem šele kot stvarnik.

b) Ideja stvarjenja je od Boga razodeta ideja, vendar ni padla Izraelcem v naročje kot zrel sad z drevesa. S tem razodetjem je bil združen velikanski, stoletni razumski in duševni napor hebrejskih mislecev v boju s poganskimi mitologijami velikih sosednih narodov. »Danes moramo vedeti,« piše Pierre Benoit, rektor Biblične šole v Jeruzalemu, »da celo najvišje resnice, kakor je univerzalna transcendentnost Boga, božji smisel trpljenja, zagotovilo neumrljivosti (in seveda tudi resnica o Bogu Stvarniku), niso bile pridobljene brez globoke in dolgotrajne refleksije, ki jo

je vodil Duh božji.«⁶ Samo enostransko intelektualistično, premalo življenjsko pojmovanje razodetja in inspiracije v srednjem veku je bilo krivo, da je sv. Tomaž Akvinski, kakor piše A. D. Sertillanges, vse življenje omahoval glede vprašanja o možnosti infinitizma.⁷ Hebrejski človek teh težav ni imel, ker mu je bilo stvarjenje sveta v času in s časom ne samo razodeta, ampak tudi filozofsko trdna resnica. Saj je ideja stvarjenja temelj hebrejske in s tem biblične metafizike.

c) Ideja stvarjenja je najbolj dinamična ideja v zgodovini človeške misli. To je tisti »hebrejski čudež«, o katerem pravi orientalist S. N. Kramer, da je porušil shematični okvir starih statičnih tem in se v sv. pismu razvil z dinamizmom, s stvariteljsko silo, ki ji ni primere v zgodovini sveta.«⁸

č) Ideja stvarjenja s svojim revolucionarnim dinamizmom izziva odpor in nasprotovanje od vsega začetka, od časov starega Babilona do današnjega dne, od Gilgameša in od starih Grkov do Spinoza, Hegela in Engelsa. Svetopisemski nauk o stvarjenju je v radikalnem nasprotju s panteističnimi, materialističnimi in dualističnimi metafizikami. Panteistične metafizike zanikajo stvarno genezo ali stvarjenje sveta, učijo pa genezo Boga in večnost materije. Za materialiste pa je večnost materije temeljni zakon, materiji pripisujejo stvariteljsko moč, tako da dejanski izpovedujejo vero v vsemogočno materijo, večno materijo, namesto v vse-mogočnega stvarnika.

d) Ideja stvarjenja je zato dinamična ideja, ker pomeni rast in razvoj, ker je stvarjenje evolutivno. Stvarjenje, gledano konkretno, ex parte mundi, je časovno dogajanje in zato istovetno z razvojem. Danes se čudimo eksegetom preteklosti, zakaj so dovolili svetopisemsko poročilo o stvarjenju sveta razlagati statično, ne razvojno ali evolucijsko, kar je vendar nakazal že sv. Avguštin (De civ. Dei, XI 2—8). Saj sama beseda »šesterodnevje« zavrača misel, da je bil svet ustvarjen naenkrat, enako kot misel, da je ustvarjen od vekomaj.

e) Treba je obžalovati, da so kristjani veličastno, zares v dobrem pomenu revolucionarno in dinamično idejo stvarjenja grecizirali ali pogrčili, jo s tem ohromili in pognali v statičnost. Pred enajstimi leti sem v predavanju »Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski« na akademiji sv. Tomaža, 7. 3. 1956, o tem dejal: »Pod vplivom platonizma se je zmaličil biblični pojem stvarjenja, in to s predstavo o tako imenovanem 'simultanem' stvarjenju, predstavo, ki je nastala in se uveljavila kljub bibličnemu naglašanju šesterodnevja (prim. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, I., str. 299). S tem se je delo stvarjenja potisnilo in omejilo na začetni trenutek svetovnega časa, in biblični pojem stvarjenja, ki je izhodišče biblične metafizike, je postal nerazumljiv in nesmi-

⁶ P. Benoit O. P. La Révélation: une action expliquée par la parole. La Sainte Bible. I. Vol. Première Édition Oecuménique (1965). Introductions Générales p. 24.

⁷ L'Idée de Création et ses Retentissements en Philosophie. Aubier 1945, str. 35.

⁸ Histoire commence à Sumer. Arthaud 1957, str. 193.

seln, ker je zanikal stvarni pomen časa, ki je vendar merilo geneze, merilo stvarjenja, o čemer nas je prepričala moderna izkustvena znanost.⁹

Danes moram to ugotovitev le ponoviti. Pred enajstimi leti je izšla komaj prva Teilhard de Chardinova knjiga *Le Phénomène humain*, in sem mogel o njej reči, da je epohalnega pomena. Danes, ko so objavljena vsa važnejša Teilhardova dela, vidimo, da svet strmi nad njegovo podobo sveta. In vendar Teilhard de Chardin ni storil v bistvu nič drugega, kakor da je s sredstvi moderne znanosti »overovil«⁹ dinamični in evolutivni značaj biblične ideje stvarjenja.

f) Biblična ideja stvarjenja nam daje podlago za pravilno pojmovanje časa. Kako važno je to, spričuje francoski katoliški filozof Claude Tresmontant, ki prihaja do zaključka, da pravilno pojmovanje časa vodi k Bogu Stvarniku, nepravilno, to je, nebiblično pojmovanje pa v ateizem. Takšno nepravilnost vidi biblični metafizik v grško-aristotelskem in kartezijanskem pojmovanju časa in smatra, da je v tem tudi eden glavnih vzrokov, zakaj ima zapadnoevropski človek, ki je dedič grško-latinske kulture, od renesanse sem toliko težav z vero o eksistenci Boga in zakaj se tako težko vživi v svetopisemski odrešitveni misterij.

g) Ideja stvarjenja končno pomeni izhodišče pravilnega nauka o človeku. To je spoznanje, da je Bog stvarnik vseh ljudi, da smo vsi otroci enega Očeta, kar je podlaga pravega univerzalizma in ekumenizma. Kardinal Bea v svoji knjigi »Cerkev in judovski narod«, ki je izšla lani (1966), navaja besede apostola Pavla, izgovorjene Atencem na areopagu: »Bog, ki sam daje vsem življenje in dihanje in vse drugo: On je naredil iz enega človeka ves človeški rod, da prebiva po vsej zemlji, in je odredil določene čase in meje njih bivanju« (Apd 17, 25 sl.). »Iz teh stavkov,« sklepa kardinal Bea, »zveni nauk, o katerem smemo reči, da prešinja vso staro zavezo« (str. 29). Zato je biblična ideja stvarjenja postala temelj krščanske antropologije.

2. **Greh.** — Drugi osnovni faktor v načrtu zveličavne zgodovine, na katerega opozarja Geneza, je greh. Kakšno je njegovo mesto v tem načrtu?

Videli smo, da Geneza in za njo vse ostale knjige sv. pisma ne poznajo problema glede eksistence Boga. Čutni svet za hebrejskga človeka nikoli ni bil ovira za spoznanje, da Bog biva. Vidna in otipljiva stvarnost sveta je za njegov čut prosojna in ne neha oznanjati božjega bivanja. Svet je knjiga, ki v njej vsaka beseda pričuje o Bogu. Hebrejska miselnost ni dualistično nastrojena, ampak zavrača substancialni dualizem, kar omogoča bibličnemu metafiziku, da z lahkoto spozna Boga v njegovem opusu, v njegovem stvarstvu.

To kar po svetopisemskem naziranju ovira spoznanje pravega Boga, torej niso filozofske težave, ampak greh, in sicer v prvi vrsti greh malikovalstva. Po besedah apostola Pavla je poglayitna »brezbožnost in krivičnost«⁹ ljudi v grehu zoper resnico, v tem, da »resnico ovirajo s krivico«, ker nočejo priznati »kar se o Bogu more spoznati«, kar »jim je

⁹ Zbornik teološke fakultete VI—VII., Ljubljana, 1956—1957, str. 55 (tipkano).

očitno, kajti Bog jim je razodel. Zakaj to, kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi, njegova večna moč in božanstvo, tako, da so neopravičljivi« (Rimlj 1, 18—20).

Te besede apostola Pavla izražajo pristno starozavezno mišljenje. Tako so gledali na problem greha vsi starozavezni preroki, opirajoč se na sinajsko zavezo, ki prav tako vidi v malikovalstvu prvi in pglavitni greh. To dokazuje sestav dekaloga.

Kaj to pomeni? To pomeni, da je po hebrejskem in bibličnem pojmovanju začetek in bistvo človekovega greha — zanikanje stvarjenja. Z malikovanjem namreč človek pripisuje svetu, bodisi njegovi celoti, bodisi kakemu njegovemu delu ali naravni sili absolutnost, ki gre samo Bogu, Stvarniku vseh reči. Z malikovanjem človek oporeka Stvarniku njegovo »večno moč in božanstvo« (Rimlj 1, 20), pripisuje pa jo njegovim stvarjem. To je najprej zmeta, nato laž, greh proti resnici, s tem pa »brezbožnost in krivičnost«, ki noče Bogu priznati, kar mu je o njem očitno. Sv. pismo stare zaveze vidi v tem prvi in največji greh. To je odpad od Boga, ki vleče za seboj vse druge grehe. Zgodovina stare zaveze dokazuje, da je bilo malikovalstvo poganškega sveta, ki je obdajal Izraela, za izvoljeno ljudstvo skozi stoletja glavna skušnjava in preizkušnja. Ta skušnjava je trajala od Mojzesovih časov tja do babilonskega izgnanstva. Saj je bil tudi glavni vzrok izgnanstva prav v tem, ker se izvoljeno ljudstvo s svojimi kralji, kljub vsem nasprotnim prizadevanjem prerokov skušnjavam malikovalstva ni hotelo resno upirati.

Zato se zdi, da moramo v tej luči gledati tudi na prvi greh v edenskem vrtu. Adam in Eva sicer nista izrecno zaničala stvarjenja sveta, pač pa sta sama, brez Boga, hotela postati »kakor Bog« (1 Mojz 3, 3). Samolastno sta segala po absolutnosti, po malikovanju človeka. Prvi greh ni bil greh proti človeku, ampak greh proti Bogu.

In menda smemo reči, da je to podedovani greh človeštva: človek se protivi volji Boga Stvarnika in malikovalsko povzdiguje samega sebe. Ta greh je danes prav tako dejaven in aktualen, kakor je bil v edenskem vrtu in za tem skozi vso zgodovino človeštva. Nastopa v zelo različnih oblikah in pod različnimi imeni, individualno in kolektivno, vedno pa je neko malikovanje. Arnold T o y n b e e, eden največjih zgodovinarjev našega časa, je lansko leto prepotoval enajst južnoameriških držav. V švicarskem tedniku »Die Weltwoche« (16. dec. 1966) je napisal kot nekak obračun članek o svojih opažanjih; tu pravi med drugim: »V nekaterih latinsko-ameriških deželah častijo narodne osvoboditelje 19. stoletja ne le kot junake, ampak naravnost kot bogove. Nacionalizem je postal mogočnejša religija kot krščanstvo.«

3. Odrešenje. — Tretja osnovna silnica v zveličavni zgodovini, ki nanjo opozarjajo prva poglavja sv. pisma, je odrešenje. Imenujem jo na tretjem mestu zato, ker jo je mogoče prav razumeti samo v zvezi s stvarjenjem in grehom.

O odrešenju so govorili tudi pogani. To je široko in kompleksno poglavje v zgodovini religij in filozofij. Zato moramo dobro ločiti med bibličnim in poganskim pojmom odrešenja. Bistvo grško-poganškega odrešenja v njegovih najbolj optimističnih oblikah je npr. beg iz čutnosti,

iz tvarnosti, iz gibanja. Budistični paganizem vidi odrešenje v osvobojenju iz večnega kroženja reinkarnacij. Eno in drugo pojmovanje odrešenja ima svoje izhodišče v določenem nazoru o človekovem odnosu do sveta, do kozmosa.

To velja, lahko rečemo, tudi za biblično pojmovanje odrešenja. Toda bistvena razlika med bibličnim in vsemi poganskimi predstavami o odrešenju je v tem: izhodišče bibličnega pojmovanja je nauk o stvarjenju, to je nauk, da je bilo vse stvarstvo, stvarno in duhovno, na začetku »prav dobro« (1 Mojz 1, 31), in da je v človeku med dušo in telesom bitna solidarnost. Odnos med dušo in telesom v človeku ni odnos dihotomije ali dualizma. Človekovo telo ni ječa duše, kakor je učila grška modrost, in odrešenje ni v tem, da se duša osvobodi iz telesnih vezi. Takšno pojmovanje odrešenja predpostavlja, da je zlo, iz katerega bi naj človek bil rešen, kozmično zlo, ne posledica človekove krivde. Take in podobne nazore o odrešenju srečamo ne samo v grškem platonizmu in gnosticizmu, ampak že prej v starovzhodnih verovanjih in mitologijah. V ozadju vseh teh odrešenskih predstav so nazori o svetu in Bogu, ki niso v skladu s sv. pismom.

Sv. pismo postavlja stvari drugače. Zlo ne izhaja iz kozmičnih sil kot takih, ampak iz človekovega greha. Greh ni kozmična, ampak zgodovinska dimenzija. Svet in človek sta produkt stvariteljske dejavnosti enega in edinega Boga, ki je dober. Zato je bilo vse, kar je izšlo iz njegovih rok, na začetku dobro. Popačenost je produkt ustvarjenih bitij samih, ki so zlorabila svojo prostost. Izvor zla na zemlji je v človekovi prostovoljni odločitvi na začetku njegove zgodovinske poti, ko se je uprl svojemu Stvarniku, in v tem vztraja v svojih potomcih. Tu je iskati vzrok zla.

In v čem je po sv. pismu njegovo odrešenje? V tem, da se človek vrne ali »spreobrne« k Bogu. Ker sam iz sebe tega ne more, mu je Bog že po padcu prvega človeka obljubil Pomočnika, Rešitelja. Ta naj človeka spet vključi v zvezo z Bogom, obnovi socialno enotnost človeštva in vzpostavi harmonijo z naravo.

V tem je jedro zveličavnega načrta, ki je v svojih glavnih potezah viden že na prvih straneh sv. pisma. Z njegovo napovedjo v raju se je takoj začela priprava na uresničenje. Bog je v raju sprožil novo stvarjenje oziroma nadaljevanje prvega. To nadaljevanje bo zajelo vso vidno naravo, človekovo dušo in telo, posameznika in družbo, čas in zgodovino. Uresničevavec tega načrta ne more biti človek sam, to je jasno. Biti mora nekdo, ki je Bog in človek, zakaj tu gre za novo, višjo stopnjo v razvoju sveta. Pierre Teilhard de Chardin je to imenoval kristogenezo.

Kaj je kristogeneza po zamisli Teilhard de Chardina? To je proces, v katerem se vsa kozmogeneza preko biogeneze in antropogeneze dviga v svoj vrh, in to s konvergentno evolucijo, v kateri bo Bog svet preustvaril, to se pravi dopolnil, očistil, spravil in na organski način združil s seboj.

Za to Teilhardovo podobo sveta je napravil črtež ali osnutek apostol Pavel in sicer na podlagi prvih poglavij Geneze. Apostol Pavel piše v listu Rimljanom: »Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak

zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 19—21).

Tekst sv. Pavla nam je razumljiv tako v luči Geneze kakor v luči Teilhard de Chardinove podobe sveta. Iz vseh teh pričevanj sledi, da se zgodovina odrešenja ni začela šele z vidnim Kristusovim prihodom na svet. Kristus je bil duhovno navzoč in dejaven že davno pred svojim učlovečenjem, v vsej dobi priprave na svoje odločilno dejanje. Stvarjenje je geneza. Dr. Paul Chaucard piše v zvezi s Teilhard de Chardinom: »Kozmogeneza je kristogeneza, ker dobavlja Kristusu človeško naravo.«¹⁰

Ko govorimo o kristogenezi, govorimo o najvišji stopnji stvarjenja. Kdaj in kako se je začela? Rekel bi, da s prvo božjo obljubo v raj. Toda njena zgodovinsko otipljiva stopnja se je začela komaj pred nekaj tisočletji. Claude Tresmontant to dobro opisuje: »Z Abrahamom se začenja v zgodovini stvarjenja nova stopnja. Bog si ustvarja novo ljudstvo, duhovno ljudstvo, ki zasnavlja supernaturalizacijo človeštva in slovesno odpira novo obliko eksistence za človeka. Z Izraelom se je stvarjenje človeka napotilo k svojemu koncu. Bog je naredil človeka po svoji podobi in sličnosti ter si prizadeva, da napravi iz njega božjega otroka, sposobnega biti deležen življenja Trojice. Izrael je ‚klica‘ sveta, ki prihaja, ara in prvenec božjega kraljestva. Božje kraljestvo ni blaženost ali dar, ki je obešen na zunanost človeštva, prispelega do svojega konca. Božje kraljestvo je ‚med nami‘ (Lk 17, 21). Božje kraljestvo je na delu, da se ustvari, da se rodi, da raste. Izrael je poganjek novega, nadnaravnega ‚phyluma‘ človeštva, ki je ljudstvo svetih, mistično telo, združeno s svojim Gospodom, kakor nevesta s svojim ženinom. ‚Mi boste posebno ljudstvo izmed vseh narodov. Mi boste kraljestvo duhovnikov in svet narod‘ (2 Mojz 19, 5), govori Gospod Izraelu.«¹¹

To govorico so starozavezni preroki razumeli, ker so razumeli stvarjenje, greh in zgodovino. Njihovo pojmovanje zgodovine je bilo dinamično, v nasprotju z grškim, ki je statično. »Hebrejski preroki so nam dali metafizično in teološko interpretacijo zgodovine,« pravi isti Claude Tresmontant (N. d. 186). Podobno naglašá kardinal Bea v svoji najnovejši pokoncilski knjigi »Der Weg zur Einheit nach dem Konzil«, kjer piše: »Stara zaveza nam nudi najprej pragmatiko, ali bolje rečeno teologijo zgodovine, začenši s stvarjenjem in padcem v greh, skozi dolgotrajno pripravo odrešenja do postavitve božjega kraljestva v Kristusu« (str. 156).

To so tako tehtne, tako preišljene, vsebinsko tako polne besede, da smemo reči: če ne poznamo in ne upoštevamo te teologije, ne razumemo o zgodovini človeštva v bistvu ničesar, ker nimamo o njej pravega osnovnega pojma.

Geneza je izhodišče in temelj odrešitvenega misterija in zveličavne zgodovine, kar torej pomeni: kakor se življenje človeka ne začenja šele z dnevom njegovega rojstva, ampak s spočetjem in se nato krepi in raste skozi vso dobo nosečnosti v materinem telesu, in kakor je ta predroj-

¹⁰ Informations catholiques internationales. Nr. 180, 15. I. 1967, 27.

¹¹ Cl. Tresmontant, Études de Métaphysique Biblique, 1955, str. 187.

stvena doba usodno pomembna za človekovo življenje po rojstvu, podobno je stara zaveza kot izhodišče in temelj važna za razumevanje božjega kraljestva, ki je prišlo s Kristusovim vidnim prihodom na svet.

Takšno ali podobno predstavo o enotnosti obeh zavez nam narekuje dinamično in razvojno pojmovanje reda stvarnosti, ki je lastno današnjemu človeku, kakor uči 2. vatikanski koncil.

Drugi del:

Boj za enotnost obeh zavez je boj za pravo Kristusovo podobo

Današnji kristjani težko razumemo sv. pismo stare zaveze. Tega sta krita dva glavna vzroka, dve oviri: prvič, premalo poznamo in upoštevamo globlje zgodovinsko ozadje starozaveznih knjig, drugič, premalo se zavedamo, da je razodetje bilo progresivno dogajanje in da ga je treba vedno motriti z vidika njegove celote. To seveda ni lahko. Zato gledamo na božje razodetje preveč intelektualistično, abstraktno, in stara zaveza se nam zdi neživljenjska doktrina, ki ni več za naš čas.

Kako napačno in nevarno je tako naziranje, bi nakazal s stavkom, ki naj služi kot naslov drugega dela razprava: Boj za enotnost obeh zavez je boj za pravo Kristusovo podobo. Za to namreč konec koncev gre.

1. Koncilski teolog Yves Congar piše pravilno: »Razodetje, ki ga je Bog sporočil ljudem, ni prišlo k njim v obliki abstraktnega, teoretičnega sistema. Razodetje ni tako niti po svoji vsebini, niti po načinu, kako se je postopoma skozi stoletja priobčevalo. V stari zavezi se je razodetje vtakalo v zgodovino izvoljenega ljudstva, v novi zavezi se je vtakalo v življenje Cerkve. To ljudstvo se je pod božjim vodstvom v teku zgodovine, skozi zgodovino, postopoma zavedalo razodetja, ki mu ga je Bog daroval. Ljudstvo je dobljene resnice formuliralo preko svojega učiteljskega organa. Na ta način se je naučilo, kako se mu je treba vzdigniti iznad zgodovine, da spozna tiste večne resnice in tiste vrednote, za katere ga je Bog določil. Bog nam je svoje razodetje daroval skozi zgodovino svojega naroda, ali, kakor pravimo, skozi sveto zgodovino — *histoire sainte*.«¹²

Zgodovina ni teorija, ampak življenje, ki svoje globlje vitalne sile zajema iz metafizike in teologije.

V prvem delu sem omenil, da je bilo malikovalstvo največja skušnjava za izvoljeno ljudstvo v dobi od Mojzesa do babilonskega izgnanstva. Z babilonskim izgnanstvom je ta skušnjava kakor po čudežu za vedno prenehala. V Babilonu, svetovnem središču takratnega mnogoboštva, so se Judje temeljito in za vse čase otresli ljubimkanja s politeizmom.

Kako to pojasniti? Ne pozabimo, da so Judje po propadu Babilona in po svoji vrnitvi iz babilonske sužnosti, leta 538, ostali dvesto let pod oblastjo perzijskega imperija, ki jih je iz babilonskega ujetništva osvobodil. Izvoljeno ljudstvo je bilo naslednjih dvesto let izpostavljeno

¹² Y. Congar — H. Feret, Poučavanje sv. pisma i crkvene povijesti u sjemeništima i u visokim katoličkim školama. Bogoslovska smotra, Zagreb 1964, br. 2, str. 287.

novim, drugačnim vplivom, in novim, drugačnim skušnjavam, kajti perzijska državna filozofija in perzijska religija je slonela na metafizičnem dualizmu, ne na panteistično-materialistični metafiziki, kakor feničanska, asirska in babilonska.

V političnem oziru je perzijska doba za judovsko ljudstvo pomenila dobo dokaj mirnega razvoja in verske svobode. Judovski verski misleci so to dobro izkoristili in zgradili iz osnov bibličnega teološkega izročila blestečo sintezo starozaveznega verovanja, ki se v glavnem naslanja na teologijo prerokov Ezekijela in Izaija, ki sta svojo teologijo zgodovine gradila na osnovah sinajske zaveze. V središču te sinteze je misel o božji svetosti. Mislim, da ima Th. C. Vriezen prav, ko v svoji knjigi »Theologie des Alten Testaments in Grundzügen« ugotavlja: »Transcendentnost Boga je dobila svoj najmočnejši izraz v besedi svetost. Bog je sveti Bog« (124).

Kakor znano, v teologiji preroka Izaija božja svetost predstavlja strnitev in ravnotežje med božjo pravičnostjo in božjim usmiljenjem, kar se v praksi zgodovine izraža kot ravnotežje med božjo s o d b o in božjim r e š e n j e m. Osnova je ta : Greh zanika božjo svetost, krepost jo priznava; greh je upor proti Bogu, krepost je služba Bogu. Božja pravičnost pa terja sodbo in kazen za greh, za upor, v tem ko je božje usmiljenje pripravljeno dati grešniku milost, odpuščanje, rešenje. Služba Bogu ima namen premagati upor, da bi božja slava zažarela nad človekom in svetom, kakor pričujejo serafi, ko molijo: »Svet, svet, svet je Gospod, Bog nebesnih čet, polna so nebesa in zemlja njegove slave« (Iz 6, 3).

S to izaijevsko teologijo se je judovsko ljudstvo po vrnitvi iz babilonskega ujetništva uspešno ustavljalo perzijskemu metafizičnemu dualizmu, ki se je v Zarathustrovem oznanilu predstavljal kot d o b r i Ahura Mazda in njegov zli nasprotnik Ahriman.

Toda z nastopom Aleksandra Velikega (336—323), ki je zavojeval perzijski svetovni imperij, so napočili zopet novi časi za dežele Bližnjega vzhoda, in s tem tudi za judovsko ljudstvo. Večstoletna strpnost, ki so jo poganski vladarji izkazovali judovski veri, je imela poleg mnogih dobrih to slabo posledico, da so poganski nazori začeli v marsičem vdirati v judovsko versko in moralno mišljenje. To velja zlasti za helenizem, čigar svetovnonazorska osnova je bila materialistično-panteistično oboževanje narave; vera je imela za cilj tostransko izživljanje športno vzgojenega, v ničemer vezanega, tako imenovanega »dobrega človeka« (prim. Modr 2, 1—9).

2. Po dotiku teh perzijsko-grških idejnih osnov z nastopajočim krščanstvom so nastala mogočna verska gibanja dualistične gnoze in njenih najbolj izrazitih oblik — marcionizma in maniheizma. Gnoza, marcionizem in maniheizem so postali trije veliki nespravljivi nasprotniki enotnosti judovsko-krščanskega razodetja. Med razodetje stare in nove zaveze so zabili tako oster, tako nevaren klin, da so svetopisemsko enotnost v določenem smislu razbili, kar je imelo in ima usodne posledice do današnjega dne, zakaj njihovi udarci so zadeli tudi Kristusovo podobo. Tega se prav zavedamo šele, če pozorno pogledamo v zgodovino biblične eksegeze.

Naj navedem, kaj pravi k temu vprašanju Hans Urs von Balthasar, eden najvidnejših predstavnikov današnje katoliške teologije. V njegovi knjigi »Einsame Zwiesprache« (1958) beremo v poglavju »Poslanstvo Izraela« tele stavke:

»Judovsko-krščanska zgodovina je, vsaj če gledamo nanjo z zornega kota krščanstva, absolutno enotna, neločljiva zgodovina; po božji zasnovi ni na svetu nobene večje enotnosti kakor med staro in novo zavezo, razen če mislimo na enotnost Jezusa Kristusa samega, ki pa je to zavezno enotnost [Bundeseinheit] vključil v svojo lastno enotnost. Vsaka ločitev pomeni tu smrt: krščanstvo brez stare zaveze postane takoj gnoza, marcionizem, hitlerija [Hitlerei]. Stara zaveza brez krščanstva postane takoj demonska in enako gnostična« (str. 115—116).

Avtor, ki je te vrste napisal v svoji knjigi, ni lahkomišel in plitev teolog. Njegova knjiga ima podnaslov »Martin Buber in krščanstvo«, mišljena je torej kot dialog med katoliškim teologom in velikim sodobnim judovskim verskim mislecem. Zato smemo biti prepričani, da je Urs von Balthasar skrbno pretehtal vsako besedo, preden jo je zapisal. Ako torej postavlja trditev, da krščanstvo brez stare zaveze vodi takoj v gnozo, v marcionizem, da, v hitlerizem, moramo pozorno prisluhniti in se vprašati, kaj je na tem. Ali je to res mogoče?

Zal, Urs von Balthasar se ne moti, ne pretirava. Z vso znanstveno resnobo postavlja pred judovskega misleca in pred kristjane zgodovinsko resnico, ki nam da misliti.

Ozek okvir predavanja mi ne dopušča, da bi razvil vso sliko in celotni prerez zgodovine biblične eksegeze. Predočimo si nekatere bistvene poteze.

3. Kaj stoji za grozljivo diagnozo, ki jo Urs von Balthasar postavlja pred nas? Kako to, da spravlja hitlerizem in njegove genocidne zločine v zvezo z vprašanjem, kakšen je odnos med staro in novo zavezo? Kako je to treba razumeti?

Seči moramo nazaj, v dobo perzijskega gospostva nad Judi med šestim in četrtem stoletjem pred Kristusom. Toda pri tem bi najprej opozoril na važno misel iz filozofije, ki se glasi: »V metafiziki ni slučaja. Kakršno je izhodišče, taka je dosledno neizogibna posledica«.¹³

Kaj hočem s tem navedkom povedati? Omenil sem že, da so judovski verski misleci v dobi perzijskega gospostva strnili teologijo stare zaveze v sintezo nauka o božji svetosti. Ta sinteza pomeni, da je svetost glavna božja lastnost, ki deluje v misteriju odrešenja. Božja svetost združuje v ravnotežju božjo pravičnost in božje usmiljenje, božjo ljubezen. Če si ogledamo svetopisemske knjige, ki so nastale v dobi perzijske dominacije ali v tej dobi dobile svojo končno podobo, vidimo, da iz njih odseva teologija o svetem Bogu, ki je pravičen in dober. Božja pravičnost in božja dobrotta si stojita v takem ravnotežju nasproti, da je izvedba božjega zveličavnega načrta v naprej zagotovljena. Vzemimo na primer *Knjigo psalmov*, ki je v tej dobi dobila svojo končno obliko. Prvi psalm, ki je

¹³ Cl. Tresmontant, n. d. str. 170.

nekak predgovor k vsemu psalteriju, v navidezno dualistični obliki jasno nakazuje misel o božji svetosti kot sintezi. Začenja z blagrovanjem človeka, ki spoštuje božjo svetost, in končuje z ugotovitvijo, da »pot brezbožnih vodi v pogubo« (v. 6). S tem je povedano, da je Bog predvsem dober, je pa tudi pravičen.

Metafizična podlaga in izhodišče teologije o svetem, to je pravičnem in dobrem Bogu, je ideja o enem, osebnem, vsemogočnem Bitju, ki je Stvarnik vseh stvari. Tej metafiziki nasprotuje metafizika dualizma, ki razlikuje dva absolutna, božanska principa: princip dobrega in princip zla. Ta dva principa sta kot zametek vidna že v Zarathustrovem tako imenovanem »dualističnem monoteizmu« (H. Haag, Bibel-Lexikon, kol. 1315). Iz tega zametka, iz te dualistične klice, ki jo je oplodila grška filozofija platonizma in plotinizma, se je z neizogibno doslednostjo rodil brutalni dualizem, ki ga srečamo v poznejši perzijski gnozi. V najčistejši obliki ga je razvil Plotinov sodobnik, Perzijec M a n i, ustanovitelj m a n i h e i z m a (200—277 po Kr.). Prav tak dualistični metafizik je eno stoletje mlajši M a r c i o n, ustanovitelj gibanja, ki se po njem imenuje m a r c i o n i z e m.

Marcionizem in maniheizem ostro napadata in odklanjata staro zavezo. Posebno strupen nasprotnik je bil Marcion. Tertulijan piše v svojem delu »Adversus Marcionem«: »Separatio Legis et Evangelii proprium et principale opus est Marcionis« (I, 19, 4). V svojem spisu »Antitheses«, ki ga je Tertulijan poznal, Marcion takole modruje: »Starozavezna postava in evangelijska si nasprotujeta. Na eni strani je pravičnost, strogost, trdota, na drugi strani ljubezen, usmiljenje, svoboda. Nemogoče je izvajati oboje od istega Boga. Prva ima izvor v trdem, nepomirljivem Bogu, ki je vzrok vsega človekovega trpljenja: to je stvarnik sveta in Izraelov zakonodavec. Drugo prihaja od Boga ljubezni, ki se razodeva v Jezusu Kristusu. Nasprotje, ki je vladalo med Jezusom in judovstvom njegovega časa, jasno potrjuje nasprotje med dvema ustanovama, med dvema zavezama, med dvema postavama, med dvema božanstvoma.«¹⁴

Takoj je jasno, da je Marcion vzel merilo za svojo presojo stare zaveze iz metafizičnega dualizma, kajti metafizični dualizem perzijske gnoze je nezdržljiv s starozaveznim naukom o stvarjenju, o grehu in odrešenju. Tu sta dve nasprotni metafizični izhodišči, ki vodita vsaka v svojo smer. E n a i z m e d o b e h, g n o s t i č n o - m a r c i o n i s t i č n a, vodi neizogibno v napad proti stari zavezi in v rušenje enotnosti obeh zavez. To velja za gnozo, marcionizem in maniheizem.

Iz bogoslovskih let se spominjam odličnega dr. Marxovega učbenika cerkvene zgodovine, kjer je rečeno, da je bil gnosticizem »die gewaltigste Häresie der ältesten Zeit« (Lehrbuch der Kirchengeschichte, str. 1918). Utegnilo bi se zdeti, da je to pač veljalo za »najstarejši čas« krščanstva, da pa danes ne velja več. To je zmeta. Treba je vzeti v roke na primer knjigo »Gnosis als Weltreligion« Gilles Quispela (1951), ki nam odkriva komplicitanost gnosticizma, pa tudi njegovo trdoživost in aktualnost za naš čas. (O odkritju cele gnostične biblioteke v Nag-Hammadi-ju v Egiptu leta 1945, in

¹⁴ Prim. F. Grelot, Sens Chrétien de l'Ancien Testament, 1962, str. 34.

o pomenu, ki ga tej najdbi pripisujejo, prim. A. Snój, Zbornik Teološke fakultete, Ljubljana, 1962, 231—240).

4. Kako je krščanska eksegeza sv. pisma v teku stoletij odgovarjala na združene napade gnosticizma, marcionizma in manihizma proti enotnosti obeh zavez sv. pisma? Ločimo v ta namen sledeča razdobja: apostolsko, patristično, srednjeveško, protireformacijsko in moderno.

a) **Apostolska doba.** V samih knjigah sv. pisma nove zaveze ni znakov o pravem spopadu med gnosticizmom in krščanstvom glede stare zaveze. Gnostični sinkretizem si je priličil nekatere krščanske prvine. Tudi je bila ost gnosticizma že iz perzijskih časov, iz samih metafizičnih razlogov naperjena proti stari zavezi. Novozavezni spisi so nudili gnosticizmu dobrodošlo gradivo za boj proti stari zavezi. Novozavezni pisci so namreč zrlí na staro zavezo z dvojnega zornega kota. Enega bi imenovali sporno-polemíčni vidik, ne zato, kakor da bi sveti pisatelji polemizirali s staro zavezo kot tako. Pač pa so bili v sporu z judovstvom svojega časa. Kot novo gibanje je krščanstvo naletelo na hudo nasprotovanje uradnega palestinskega judovstva. Zato se je moralo braniti in se boriti zoper judovsko nasprotovanje.

Vendar to ni bil njihov glavni vidik. Važnejši je bil za novozavezne hagiografe pastoralni in teološki vidik. Ta je od njih terjál, da so se poglobljali v sv. pismo stare zaveze, se nanj opirali, in iz njega zajemali. To velja že za Jezusa Kristusa samega in prav tako za apostole in svete pisce, kar je bilo povsem razumljivo in naravno. Saj se Kristusovo oznanilo o božjem kraljestvu gradi na istih metafizičnih in teoloških osnovah, kakor starozavezni odrešitveni misterij. S temi osnovami takorekoč stoji in pade.

Toda gnosticizem je iskal in našel v sporu med kristjani in Judi potrdilo za resničnost svoje dualistične metafizike. Marcionizem je hotel zadeti staro zavezo in jo ločiti od nove zaveze. S tem pa je marcionizem v resnici naperil boj proti božji svetosti kot sintezi božje pravičnosti in božje ljubezni, zakaj ta sinteza nasprotuje gnostičnemu dualizmu tako glede stvarjenja, kakor glede greha in odrešenja, v tem ko jo krščansko oznanilo teološko opravičuje, potrjuje in pogloblja.

b) **Patristična doba** (od 2. do konca 7. stol.). V patristični dobi sta glede odnosa med krščansko teologijo in staro zavezo v začetku vidni dve glavni tendenci: judaistična in gnostična. Obe sta bili v škodo in oviro enotnosti obeh zavez.

Judaistična smer je pretiravala pomen stare zaveze. Zanjó so bili odgovorni nekoliko kristjani iz judovstva, predvsem pa tisti Judje, ki so krščanstvu nasprotovali. To je bila tako imenovana farizejska tradicija. Gnosticizem, Marcion in maniheizem pa so veljavo sv. pisma stare zaveze zavestno rušili. Vsi trije so zajemali iz metafizike dualizma.

Cerkveni očetje patristične dobe so se zavedali, da je gnostična smer za enotnost sv. pisma mnogo bolj nevarna kakor judaistična. V sv. pismu nove zaveze pač ni podlage za pretirano vrednotenje stare zaveze. Polemični vidik z judovstvom je v njem tako poudarjen, da so ga gnostični, marcionistični in manihejski antijudaisti izkoriščali za svoj napad zoper

staro zavezo in s tem zoper enotnost obeh zavez. Veliki cerkveni očetje so to bistro spoznali, in zato z veliko odločnostjo nastopili proti gnosticizmu, marcionizmu in maniheizmu. To so bili zlasti Tertulijan, sv. Irenej, sv. Ciril Aleksandrijski in sv. Avguštin. Avguštin, ki je bil nekoč sam zapleten v mreže maniheizma, je najgloblje doumel nevarnost gnostičnega dualizma za enotnost sv. pisma in Cerkve. Njemu gre največja zasluga, da je patristična doba pravilno ocenila vrednost stare zaveze in vsestransko utemeljila enotnost obeh zvez. Gilles Quispel v prej omenjeni knjigi priznava: »Was Augustin in dieser Hinsicht geleistet hat, grenzt ans Unglaubliche« (str. 50).

c) Srednji vek (od 8. do 15. stol.). V srednjem veku je krščanska teologija utemeljevala enotnost obeh zavez z argumenti, ki jih je postavila patristična doba.

Dasiravno so se v srednjem veku v primeri s patristično dobo razmere silno spremenile, Zapad je namreč med osmim in petnajstim stoletjem preživil nenehno in razsežno evolucijo, boj za enotnost in proti enotnosti obeh zavez ni prenehal. Tudi v srednjem veku sta obstajali v tem oziru dve fronti: antijudovska in antignostična. Cerkev se je morala spoprijemati na obeh frontah.¹⁵

Pri tem je treba poudariti, da so bili med vsemi srednjeveškimi sektami, ki jih ni bilo malo, najbolj nevarne ravno tiste, ki so idejno temeljile na gnostičnem dualizmu. Sem spadajo zlasti katareni, albižani in bogomili. V teh sektah je živel na dnu stari perzijsko-gnostični antagonizem proti sv. pismu stare zaveze. Zaradi slabosti in napak v srednjeveškem praktičnem krščanstvu pa so te sekte naperile svoje sovraštvo tudi proti Cerkvi. Rimska Cerkev jim je postala apokaliptična hotnica (Raz 17, 3 sl.), papež pa antikrist.

č) Protireformacija (od 16. do 19. stol.). Protireformacijska doba, gledana s stališča biblične eksegeze, zajema čas od 16. do konca 19. stoletja.

V tej dobi so nove spremembe v razmerah zunanjega sveta in v teoloških metodah prinesle nove poglede na staro zavezo. V teh stoletjih stara zaveza ni več v ospredju kontroverz, in zanimanje zanjo stopi v ozadje. Katoliška teologija svojih tez ne dokazuje več toliko iz sv. pisma kot prej.

To so znaki omalovaževanja. Posledice niso izostale. Renesansa je s svojo intelektualistično revolucijo sprožila zahtevo, da se pri študiju sv. pisma začne uporabljati tudi v katoliških deželah tako imenovana kritika, tekstna, literarna, zgodovinska. V protestantskih deželah se je literarna in zgodovinska kritika vedno bolj prepredala s filozofsko kritiko, ki pa je bila negativna. Sv. pismo, posebno stara zaveza, je postala tarča napadov. Začeli so osporavati avtentičnost in starost svetopisemskih knjig, nato verodostojnost in končno sam nadnaravni značaj sv. pisma.

Teologi so zato hočeš nočeš postali apologeti. Toda apologetika je klavrno odpovedala: »Apologetika je požrla teologijo v trenutku, ko je

¹⁵ Prim. H. de Lubac, *Exegèse médiévale*. II^e Paris, p. 122—125.

sama postala nesposobna, da bi se soočila s kritičnim problemom, ki ga postavlja tekst prve Mojzesove knjige«. ¹⁶

Kje je bil vzrok? Glavni vzrok je bil v tem, ker je teologija odrinila sv. pismo stare zaveze z dogmatičnega področja na področje moralke. Sv. pismo stare zaveze je bilo prepuščeno apologetom in moralistom.

Apologeti so dvesto let branili sv. pismo stare zaveze, in sicer s tem, da so zavračali biblično kritiko, zlasti zgodovinsko kritiko. Toda kako je mogoče uspešno braniti starozavezno razodetje, ki je bilo zgodovinsko dogajanje, zgodovinsko dejstvo, in starozavezno religijo, ki je zgodovinska religija, brez zgodovinske kritike, brez zgodovinske metode? Danes vidimo, da je to bilo mahanje po zraku. Kaj so si moralisti mogli začeti s sv. pismom stare zaveze, z njegovo etiko, če jim apologeti niso pojasnili in dokazali, da je zveličavna zgodovina razvojna zgodovina — historia evolutiva, še več, da je zgodovina sama razvoj, evolucija.

Dogmatiki se v tej situaciji tako rekoč niso več ukvarjali s staro zavezo. Med prvim Adamom in drugim Adamom je vladala praznina, v odrešenjski misterij stare zaveze se niso poglobljali. Zato ni čudno, da je ista praznina zijala tudi v moralkah.

d) **M o d e r n a d o b a.** Ob koncu 19. stoletja je bila stara zaveza tako rekoč razvrednotena, vrednost stare zaveze ja padla na ničlo. Nato pa je, za mnoge nepričakovano, nastopil preokret: biblična obnova.

V drugi polovici 19. stoletja so imeli v presoji sv. pisma prvo in odločilno besedo racionalisti in liberalni protestanti. Med njimi je za naše vprašanje najvažnejši Adolf von Harnack, nesporna veličina nemškega liberalnega protestantizma. Ta je zelo dobro poznal Marciona. Napisal je o njem knjigo »Marcion — Das Evangelium vom fremden Gott«, ki je izšla v treh izdajah. Tam piše: »Če bi Cerkev v drugem stoletju zavrgla staro zavezo, bi to bila velika napaka, ki se ji je Cerkev razumno izognila. Da je reformacija v šestnajstem stoletju staro zavezo ohranila, je bila fatalnost, ki se ji je bilo težko izogniti. Toda od devetnajstega stoletja dalje čuvati sv. pismo stare zaveze kot bistveni dokument protestantizma, je znak prave religiozne in cerkvene paralize«. ¹⁷

Ta ocena stare zaveze, ki jo je dal nemški znanstveni mogočnej Adolf von Harnack, nam pove več kot dovolj. Ob njej postane takoj razumljivo, zakaj je Hans Urs von Balthasar dejal, da krščanstvo brez stare zaveze postane takoj gnoza, marcionizem, hitlerizem. Nemški protestantski liberalizem je odprl Marcionu vrata v Evropo. Harnack je umrl leta 1930. Hitlerizem je bil že na pohodu. Od marcionizma do hitlerizma je bil samo korak; Nemci so pod Hitlerjem ta korak, od teorije v prakso, z lahkoto naredili.

Svet se danes zgraža nad zločini nacizma, pozablja pa, da so se Nemci nanje dovolj dolgo pripravljali, ko so napadali sv. pismo stare zaveze, ga imenovali opij iz Judeje, in z antisemitizmom netili sovraštvo do Judov. To ni bilo nič drugega ko stari marcionizem v moderni obleki.

Obrnimo še pogled na biblično obnovo. Sholastična filozofija ni budila mnogo smisla za sv. pismo stare zaveze. Pač pa ga je budil študij

¹⁶ P. Grelot, n. d. 64, op. 6.

¹⁷ Prim. P. Grelot, n. d. str. 76.

grških cerkvenih očetov. Pionir v tem oziru je bil angleški konvertit in kardinal J. H. Newman, ki se je sam dokopal do temeljitega poznanja sv. pisma.

Od Newmana je šla dolga pot priprave na obnovo preko biblične arhologije in zgodovine starih kultur v deželah Prednjega vzhoda, preko papeških bibličnih okrožnic Leona XIII., Benedikta XV. in Pija XII., od dogmatično poglobljenega nauka o božjem razodetju in inspiraciji do tako imenovanega eshatološkega dinamizma, ki nam je odprl pogled na univerzalno zgodovino odrešenja, katere ne vidimo in ne razumemo, če sv. pisma ne jemljemo od Geneze do Apokalipse kot nedeljivo enoto in celoto.

Tako je čas dozorel za dogmatično konstitucijo o božjem razodetju, ki je ključni dokument 2. vatikanskega koncila. Šestnajsti člen te konstitucije obuja med vrstami spomin na velike boje Cerkve za enotnost obeh zavez svetega pisma, za svetopisemsko »simfonijo«¹⁸. Smisel tega kratkega in tako važnega člana bi strnil takole: Treba je, da po zgledu cerkvenih očetov patristične dobe, zlasti sv. Avgušтина, dojamemo vse knjige sv. pisma od Geneze do Razodetja po sv. Janezu kot celoto in enoto in v tej enoti celotnost zveličavnega reda, ki se odvija v času in ki je sposoben, da zajame in prešine tudi svetno zgodovino.

Zdi se, da tako vrednotenje sv. pisma tudi odpira smisel in razumevanje za podobo sveta, ki jo je razvil Teilhard de Chardin in ki skuša odpraviti nasprotje med človekovo ljubeznijo do Boga in njegovo ljubeznijo do zemlje, do kozmosa. To je vizija enotnosti, ki more imeti svoj metafizični in teološki temelj samo v enotnosti obeh zavez, stare in nove. Zakaj biblična enotnost je absolutna, kakor je absolutna enotnost Jezusa Kristusa.

In za to končno gre: za absolutno enotnost Kristusove podobe, ker je Kristus samo eden. Enotnost Kristusove podobe nam postane jasna samo iz enotnosti obeh zavez — *ex unitate totius scripturae*. Podoba, ki bi jo dobili o Kristusu le iz nove zaveze, ne bi bila popolna, pravilna podoba Kristusa, ker ni univerzalno-biblična, ampak delna, fragmentarna. Ker knjige stare zaveze novo zavezo »s svoje strani zopet osvetljujejo in pojasnjujejo«, kakor pravi 16. člen konstitucije o božjem razodetju, ni dvoma, da bi brez stare zaveze imeli takorekoč spačeno podobo Kristusa, to je bolj ali manj marcionistično, manihejsko, bi rekel Hans Urs von Balthasar.

Zdi se, da se je ta smer začela nevarno začrtavati po nastopu protestantizma. Sveto pismo stare zaveze je pri katoličanih stopilo v ozadje, se nekako odrivalo, sumničilo, enostransko pa naglašalo sv. pismo nove zaveze. Tu je bila razlika med protestantizmom in katolicizmom, in sicer v škodo katolicizma. Protestanti so širili med ljudstvom celotno sv. pismo. Naredili so iz sv. pisma družinsko knjigo, pisano v narodnem jeziku. Protestantski ljudje so se mogli seznaniti s celotnim sv. pismom, s starozaveznimi preroki in njihovo plamtečo socialno pridigo prav tako kakor z evangeliji in listi apostola Pavla. Katoličani pa so imeli staro zavezo in z njo stare preroke tako rekoč pod ključem, za široke ljudske množice nedostopne. Zato se je katoliška pobožnost polagoma zoževala, zgubljala je na širini in globini.

¹⁸ Prim. Collana Magistero Conciliare, *La Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*. Torino, 238—240.

Kristusova podoba je postajala vedno manj univerzalno biblična. Izginjale so z nje moške poteze starozaveznih prerokov, Amosa, Izaija, Jeremija, Ezekiel, Daniela, prevladovati pa so začele žensko sladkobne poteze. Kristus je nehal biti fenomenalen, postal je feminilen, nehal je biti glasnik socialne pravičnosti,¹⁹ postal je delivec miloščine, samostanski vratar.

Ko pa je prišla v 19. stoletju industrijska revolucija in z njo delavsko vprašanje, socialno vprašanje, smo katoličani bili povsem nepripravljeni. Delavskim množicam, ki so terjale socialno pravico, smo ponujali miloščino in jim govoril o »ljubem«, o »sladkem« Jezusu, kar je moralo v njihovih ušesih zveneti kot ironija, kot norčevanje in hinavščina. Postavljali smo prednje, pred lačne, pred žejne, pred socialno ponižane Kristusovo karikaturu. Kristus je božji Sin, je Očetova podoba, vendar nikoli ne beremo v evangeliju, da bi nagovarjal svojega nebeškega Očeta »ljubi Oče«, »sladki Oče«, pač pa »sveti Oče« (Jan 17, 11), »pravični Oče« (Jan 17, 25). In tak je tudi sam, ker je njegov Sin, njega podoba. Mi pa govorimo najrajši o »ljubem« in »sladkem« Jezusu. Da bi ga v svojih molitvah in prošnjah nagovarjali tudi »sveti Kristus«, »pravični Kristus«, to nam je tuje, to se nam zdi krivo. Ali ne pomeni to, da je naša podoba o Kristusu postala marcionistična, manihejska?

Zaradi tega tudi v 19. in 20. stoletju Kristusa ljudstvu nismo predstavljali kot svetega in pravičnega, kakor da bi to zvenelo preveč »starozavezno«; tudi nismo oznanjali evangelija o socialni pravičnosti, kakor da bi to zvenelo preveč revolucionarno, ampak smo se zadovoljili z evangelijem miloščine in potrpežljivosti.

Zato so nam delavske množice obrnile hrbet in raje prisluhnile komunizmu in fašizmu, ki sta nehote predstavljala protest proti podobi Kristusa, kakršno so katoličani dvigali in izobešali. Ali ni zanimivo, da sta se komunizem in fašizem najprej in najbolj uveljavila v katoliških deželah, da pa so protestantske dežele ostale do danes tako rekoč imune, izvzete, zavarovane pred enim in drugim? Zakaj so v protestantskih deželah delojemalci in delodajalci našli skupen jezik, v katoliških pa takorekoč ne? Odkod ta razlika? Kdor meni, da so zadostni vzroki za to zgolj zunanji: politika, zemljepisna lega, kolonije, rasa in podobno, gleda zelo površno. Glavni vzroki so mnogo globlji; delovali so skozi stoletja in segali so prav do korenin tega, kar imenuje vatikanski koncil — unitas totius scripturae, enotnost celotnega sv. pisma.

V metafiziki in teologiji ni slučaja.

¹⁹ To je treba seveda prav razumeti. Kristus ni bil socialni reformator, še manj socialni revolucionar, kakor to danes razumemo. On je oznanjal revolucijo v pojmovanju človeka, to je, novo obliko eksistence za človeka, ki jo bo prineslo »božje kraljestvo«, ki se je »približalo«, ker se je »čas dopolnil« (Mr 1, 15). Toda Kristus je tudi odločno naglasil, da ni prišel »razvezovat postavo ali preroke« (Mt 5, 17), ki so zahtevo po socialni pravičnosti jasno in enkrat za vselej oznanili. Samo neupoštevanje enotnosti celotnega sv. pisma je moglo imeti za posledico neupoštevanje socialne pravičnosti v krščanski družbi.

Bog v stvarstvu

Vekoslav Grmič

DE PRAESENTIA DEI IN UNIVERSO

Summarium: Praesentia Dei in universo in causalitate efficienti, exemplari et finali Dei respectu creaturae fundatur. Quae omnia in sensu etiam dynamico non solum statico sumenda et christologice quoque interpretanda sunt. Homo activitate sua positiva praesentiam Dei in universo promovet, qua de causa haec activitas quasi sacerdotalis appellari potest.

Literatura

1. Daniélou J., *Au commencement — Genèse 1—11*, Paris (Seuil) 1963.
2. Delanglade J., *Das Problem Gott*, Salzburg (Müller) 1966.
3. Lepp I., *Teilhard et la foi des hommes*, Paris (Éditions Universitaires) 1963.
4. Rahnner K., *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*. Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln—Zürich—Köln (Benziger) 1965.
5. Schillebeeckx E., *Dieu et l'homme*, Bruxelles (Éditions du CEP) 1965.
6. Seiler J., *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe*, Luzern und Stuttgart (Räber) 1965.
7. Spülbeck O., *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Berlin (Morus) 1962.
8. Tresmontant C., *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris (Seuil) 1966.
9. Urs von Balthasar H., *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer 1966.

Uvod

Najprej bi kratko želel opravičiti svojo odločitev, da sem izbral prav to temo »Bog v stvarstvu« za predavanje na tečaju.

Zdi se mi namreč, da tudi mi duhovniki nismo popolnoma izven nevarnosti, da bi Bogu rezervirali samo tisti prostor v stvarstvu, kamor naravoslovna znanost in sploh človek na zemlji še nista prodrli, ali pa bi si Boga mislili deistično nekje izven stvarstva, ki ga je Bog pač priklical v bivanje, a se sedaj zanj več ne zmeni. Ta nevarnost prihaja prav gotovo predvsem iz površnega poznanja tako teologije kakor dosežkov izkustvenih znanosti in njihove podobe o svetu. Vendar ji lahko tudi sicer podležemo in to zaradi naravnost magičnega vpliva silnega razvoja znanosti in tehnike. Vodi pa takšno naziranje o Bogu v smer materializma in absolutne avtonomije zemeljskih stvarnosti, v duhovniških vrstah pa v dušnopastirski racionalizem.

Druga nevarnost, ki še tudi ni popolnoma izginila za nas duhovnike, pa je odrekanje upravičene samostojnosti stvarstvu ali divinizacija stvarstva in sploh zemeljskih stvarnosti. Bog in druge nevidne sile bi se naj jasno javljale na vsak korak v stvarstvu. Kar se dogaja, bi naj bilo na ta ali oni način pod direktnim vplivom teh sil. Vse na zemlji bi naj imelo vrednost le, kolikor človeku naravnost pomaga k zveličanju. Zato bi se naj človek pred pojavi v naravi ponižno sklanjal in čim manj posegal

v njihovo zakonitost. Takšno gledanje seveda vodi v podcenjevanje izku-
stvenih znanosti in napredka. V njem odmevajo nazori srednjega veka,
ki so za tedanji čas bili razumljivi, a danes nikakor niso opravičljivi. Dokaz
za omenjeno nevarnost pa je mrzlično stikanje za čudeži in privatnimi
razodetji; in ta pojav ni nepoznan v duhovniških vrstah.

Precej povezana s to drugo nevarnostjo je še tretja, ki bi jo lahko
imenovali reminiscenco gnosticizma in manihejstva, pa tudi napačne
askeze. Temu pogledu na stvarstvo je dokaj tuj vsak pozitiven odnos do
narave in do vsega, kar je zemeljsko. Vse to je »od hudega«, orodje hu-
dobnega duha, da z njim zapeljuje človeka in ga moti pri njegovi skrbi,
da se čim bolj in čim prej znebi okovov zemeljske in telesne kletke in se
preda samo »službi Bogu«, kakor jo pač ljudje s takšno miselnostjo poj-
mujejo. Ni jim namreč toliko za duhovno izpopolnjevanje kakor za zani-
kanje zemeljskih stvarnosti.

To bi nekako bile tri nevarnosti, ki lahko tudi nam duhovnikom precej
zmaličijo naše predstave in misli o navzočnosti Boga v stvarstvu. Iz takih
zmaličenih predstav in pogledov pa seveda izvirajo tudi napačni sklepi
za življenje in za naše odnose do Boga, kar je tem usodnejše, ker naj bi
kot duhovniki bili luč sveta in sol zemlje, a smo zaradi omenjenih zmot
potem v resnici le še medlo utripajoče svetilke in izprijena sol. Boga
s svojimi nazori in s svojim življenjem prikazujemo nehote kot tujca, kot
človekovega tekmeca ali despota, popolnoma antropomorfnó ali čisto ab-
straktno bitje. Naše oznanjevanje božjega nauka v besedi in dejanju pa
gre zato mimo ušes in srca človeka, ki se močno zaveda svojih sposobnosti
in moči, ki mu pomeni narava torišče njegovega udejstvovanja in uveljav-
ljanja, brez kakršnega koli pajčolana numinoznosti, človeka, ki vzame
resno življenje na zemlji in si ga želi čim lepše urediti, tako, da bi bila
zemlja zanj prijetno bivališče, ne pa kletka, iz katere bi se skušal na vse
načine rešiti. Kolikor pa se sami »ravnamo po tem svetu« — v slabem
pomenu, zopet ne pomenimo za takšnega človeka luči, ampak ga potrju-
jemo v mučnem položaju neznanskosti in praznine, ki ga tlačí, ker ne vidi
več nobenih sledov Boga, pač pa mu grozijo najrazličnejše možnosti vse do
uničenja zaradi sil, ki jih je človeštvo odkrilo v stvarstvu in jih more kdo
neodgovorno sprostiti.

Mislím torej, da bo prav, če si odgovorimo v luči teologije na vpra-
šanje, kako je Bog navzoč v stvarstvu in kaj pomeni zanj ta njegova
navzočnost. Tako bomo spoznali, da njegove navzočnosti prav nič ne
motijo spremenjeni pogledi na stvarstvo, ki jih prinaša resnična znanost,
da je ne moti v teoretičnem pogledu antropološka in v praktičnem oziru
antropocentrična usmerjenost današnjega človeka, da je ne moti sploh
noben resničen razvoj in napredek na kakršnem koli področju človeške
kulture. Bog je še vedno tisti, »v katerem živimo in se gibljemo in smo«,
kakor pravi apostol (Apd 17, 28). Resnično spoznanje naravnega, kozmič-
nega razodetja samo osvetljuje nadnaravno razodetje o božji navzočnosti
v stvarstvu.

Ogledali pa si bomo to božjo navzočnost z vidika treh resnic, ki nam
odkrivajo najglobljo vsebino stvarstva. Te resnice so: 1. da je Bog stvarnik
vsega, kar je; 2. da so stvari odsevi božjih popolnosti; 3. da so stvari
končno naravnane k Bogu.

1. Bog kot stvarnik vsega

Takoj v začetku sv. pisma SZ so zapisane besede božjega razodetja, katerih polna vsebina je bila tuja celo največjim mislecem poganškega sveta: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mojz 1, 1). Poudarek je na besedi ustvaril »bara«, ki sicer v sv. pismu ne pomeni samo tega, kar označuje z njo tomistična filozofija in teologija, namreč »productio ex nihilo«. Vendar tako kontekst prvih poglavij Geneze kakor ostala mesta v sv. pismu, ki govorijo o stvarjenju in uporabljajo isti izraz, pričajo, da označuje sv. pismo z njim popolno eksistenčno odvisnost stvari od Boga, ki je njihov stvarnik, tako da bi stvari brez božjega stvariteljskega delovanja, brez božje stvariteljske volje sploh ne bilo. Prav to pa je najgloblja vsebina besede »bara« in izraza »productio ex nihilo«, ki ostane nedotaknjena celo, če bi nekdo bil prepričan o večnosti stvarstva. Kajti nekaj drugega je biti sam od sebe od vekomaj in biti od Boga od vekomaj, nekaj drugega je »duratio tota simul« in zopet nekaj drugega »duratio successiva«.

Po nauku sv. pisma pomeni torej eksistenca stvari isto kakor popolna podarjenost bivanja, isto kakor »ex-sistere« iz božje volje ali ljubezni, izhajanje iz Boga, vendar tako, da so stvari samostojna bitja, ne pa delci Boga ali pojavne oblike njegove eksistence, čeprav so po vsej svoji bitnosti od njega odvisne. Med stvarmi in Bogom je torej naravnost transcendentalna relacija, ki je seveda nekaj stvarnega samo z vidika stvari, katere bivati se pravi biti odvisna od Boga, dobivati eksistenco od Boga. Bog je zato kljub transcendeni, ki jo sv. pismo tako močno poudarja, imanenten v svetu že po svoji stvariteljski dejavnosti, ki se nadaljuje v obliki ohranjanja stvarstva in v obliki nastajanja vedno novih učinkov njegovega stvariteljskega delovanja, če upoštevamo evolucijsko podobo sveta, ki dokaj utemeljeno izhaja iz sedanjih dosežkov naravoslovnih znanosti. Prav ta podoba sveta še bolj zahteva božjo navzočnost v stvarstvu kakor statična podoba in istočasno skoraj izključuje možnost večnosti stvarstva ali stvarjenja od vekomaj, kar je po prepričanju mnogih šele celotna vsebina svetopisemskega nauka o stvarjenju. Mimogrede omenimo, da tudi dogmatična konstitucija o božjem razodetju pravi: »Bog, ki z Besedo vse ustvarja (prim. Jan 1, 3) in ohranja, daje ljudem po ustvarjenih stvareh pričevanje o sebi (prim. Rimlj 1, 19—20)« (št. 3). Ne pravi: »ki je ustvaril«, ampak: »ki ustvarja«, da s tem jasno poudari resnično ustvarjanje tudi v sedanjosti ali nastajanje novih učinkov božje stvariteljske volje tudi danes.

Kakor glede bivanja tako so stvari odvisne od Boga tudi glede delovanja, pa naj gre za naravne zakonitosti ali za človekovo svobodno udejstvovanje, naj gre za ponavljanje iste dejavnosti ali za razvoj in nastanek učinkov, ki nikakor niso utemeljeni v eksistenčnih oblikah, iz katerih bi naj izhajali, kakor so tako imenovani »skoki« v naravi in pojavi izrazite smotrnosti. Celo mi, kaj šele ljudje, ki jim je izkustvena znanost in njena metoda edina pot do resnice, večkrat podlegamo prevari, da je s pojmom »naravna zakonitost«, »skok v naravi« in s podobnimi izrazi vse razloženo in da za Boga in njegovo delovanje ni pravega mesta v stvarstvu. Vendar ni tako. V resnici namreč moramo reči že o najnižjih oblikah naravne

zakonitosti, da jo ugotavljamo le »a posteriori« in da pomeni le nekaj aproksimativnega, nekaj kar sloni na verjetnosti, ne pa na strogi determinaciji (ki bi, mimogrede povedano, samo na drug način zahtevala Boga). O kakšnih deističnih odnosih Boga do stvarstva torej tudi v tem pogledu ni treba govoriti. Seveda pa Bog ne deluje v stvarstvu kot »kategorialni in prostorno-časovno določljiv vzrok« posameznih učinkov, ampak kot »transcendentalno počelo dejavnosti vsega stvarstva«, ki prav nič ne moti in ne uničuje resnične dejavnosti stvari kot nekaj »Deus ex machina«, ampak to utemeljuje, vodi in ji daje tudi možnost skokov in sploh »transcendiranja«. ¹ Posebej moramo poudariti to transcendentalnost božje vzročnosti, kar zadeva človekovo svobodno delovanje, ker le tako lahko družimo popolno božje gospodstvo in neodvisnost od stvari z ene strani, z druge pa človekovo svobodnost in odgovornost kljub popolni odvisnosti od Boga.

Z ozirom na to, kar smo doslej rekli, moremo kot najgloblji temelj in vse obsegajočo vez stvarstva izraziti z besedo Ljubezen. Božja ljubezen nosi ves svet, vse stvarstvo, ki je njen učinek. Zato pravi sv. pismo: »Ljubiš namreč vse, kar je, in ničesar ne mrziš, kar si naredil; zakaj ko bi kaj sovražil, bi tega ne ustvaril. Kako bi pa moglo kaj obstati, ako bi ti ne hotel, ali se ohraniti, česar bi ti ne poklical v bivanje« (Modr 11, 24.25). Stvari s svojo eksistenco odgovarjajo na to božjo ljubezen. To je pravi ontološki dialog ljubezni med Stvarnikom in stvarstvom, ki je končno odsev dialoga med tremi božjimi osebami, ki jih tudi veže med seboj Ljubezen, saj je Bog ljubezen. Za stvari, ki imajo svobodno voljo, pa je to spoznanje poziv in naloga, da svoje življenje in delo postavijo v službo ljubezni: do Boga, do bližnjega in do stvarstva sploh. Le tako namreč formalno potrjujejo to, kar je ontološko v vsem stvarstvu, spreminjajo ali bolje izpopolnijo ontološki dialog v formalni, zavestni dialog med stvarstvom in Bogom, nastopajo kot sredniki, da, kot duhovniki stvarstva. Stik med stvarstvom in Bogom postaja tako še popolnejši. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Po božji podobi ustvarjeni človek je namreč dobil naročilo, naj si podvrže zemljo z vsem, kar je na njej, in naj vlada svet v pravičnosti in svetosti; in, priznavajoč Boga za stvarnika vseh stvari, naj njemu izroča [ad Ipsum referret] sam sebe in celotno veseljstvo, tako da bo ob podrejenosti vseh stvari človeku božje ime čudovito po vsej zemlji« (34, 1).

Gotovo moramo tukaj upoštevati tudi inkarnacijo božjega Sina, po kateri je bilo vse stvarstvo še na poseben način posvečeno in prešinjeno z božjo ljubeznijo. Človekov odgovor na božjo ljubezen v ljubezni do Boga, do sočloveka in do stvarstva sploh pa ima prav tako zaradi inkarnacije posebno vrednost in še odličnejšo vlogo, saj gre sedaj za ljubezen do Očeta, do brata v Kristusu, do stvarstva, v katerega je položena kal »novega neba in nove zemlje«. Popolnoma upravičeno bi zaradi tega mogli še določneje reči takole: S svojim formalnim odgovorom Bogu v ljubezni človek naravnost kliče Boga v stvarstvo, povezuje ga z njim, posvečuje ga, utemeljuje božje kraljestvo v njem, nadaljuje Kristusovo delo.

¹ K. R a h n e r, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, v: Schriften zur Theologie VI, 209.

Ker pa je človek svoboden, lahko deluje tudi nasprotno in formalno zanika, kar je ontološko resnično. Simbol takšne dejavnosti je v grški mitologiji Prometej, upornik, kakršen je mogoč proti bogovom, ki niso stvarniki sveta. V krščanskem okolju ali sploh v območju vere v Boga Stvarnika pa je simbol omenjene »uporniške« dejavnosti »morivec« Boga, kakor ga je prikazal v svojih spisih Nietzsche. Proti Bogu, ki je stvarnik, človek ne more biti upornik v ožjem pomenu, ker se s tem še ne otrese svoje odvisnosti od Boga, ampak je lahko le njegov morivec: Bog je mrtev, Boga ni in človek je avtonomen, sam svoj bog. Takšen razvoj stvari je seveda večkrat posledica nepravilnega pojmovanja in prikazovanja odnosa med Bogom in stvarstvom, ki ima kljub ustvarjenosti in odvisnosti od Boga svojo eksistenco in tudi avtonomno vrednost. Prav božja ljubezen, ki utemeljuje eksistenco stvari, utemeljuje tudi njihovo samostojnost, saj smo rekli, da je to ista ljubezen, ki je v notranjem božjem življenju osebnotvorna. Kar zadeva človeka, ki je tudi oseba, moramo to še posebej poudariti. Bog, ki je osebno bitje in ljubezen, noče sužnjev in ostane kljub imanenci v stvarstvu transcendentno bitje. Inkarnacija božjega Sina pa nam še izraziteje potrjuje to resnico, kako resno Bog jemlje stvarstvo v njegovi, čeprav podarjeni avtonomiji. Za človeka je seveda to spoznanje zopet naloga, da formalno tako gleda na stvarstvo, na zemeljske stvarnosti in jih vrednoti, kakor to dela Bog; da priznava njihovo upravičeno avtonomijo ali avtonomno vrednost in očiščuje vse človekove dejavnosti ter jih spopolnjuje s Kristusovim križem in vstajenjem, kakor pravi pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (37, 4). Le tako moremo tudi zavrtniti neupravičene težnje »morivca« Boga.

Vsekakor je že iz resnice o božjem stvarjenju stvarstva jasno razvidna božja navzočnost v stvarstvu in tudi njena pravilna predstava. Vendar nam bosta naslednji poglavji to spoznanje še obogatili, posebno, kar zadeva izpopolnjevanje te navzočnosti po človekovi dejavnosti.

2. Stvari kot odsev božje popolnosti

Druga resnica, ki je s prejšnjo povezana in ki še bolj osvetljuje božjo navzočnost v stvarstvu, je resnica o eksemplarni vzročnosti Boga, kar zadeva stvarstvo. Stvari so zaradi nje po svojem bistvu odsevi božje popolnosti. Bog je vtisnil vanje ali bolje vtiska vanje na določen način omejene svoje popolnosti. Bog jih ustvarja po vzoru, ki je utemeljen v njem samem, v popolnosti njegovega bistva.

V prvih vrsticah 1. Mojzesove knjige beremo, da je od vsega začetka duh božji vel nad vodami. Dalje je zapisano, da je Bog vse ustvaril s svojo besedo in videl, da je bilo dobro, kar je naredil. O človeku pa je rečeno, da ga je Bog ustvaril naravnost po svoji podobi in sličnosti in da je bilo prav dobro, ko je to izvršil.

V modrostnih knjigah SZ je poudarjena božja modrost kot eksemplarni vzrok stvarstva. V NZ pa je Kristus prikazan kot tisti, po katerem je vse ustvarjeno. Pomislimo samo na prolog Janezovega evangelija ali na nauk sv. Pavla.

Prvi vatikanski cerkveni zbor tudi jasno pravi: »Hic solus verus Deus bonitatis sua et ,omnipotentis virtute' non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio... condidit creaturam« (D 1783).

Če nam eksistenca stvari v statičnem in dinamičnem pogledu govori o dejstvu božje navzočnosti in njegove stvariteljske dejavnosti v stvarstvu, nam bistva ali popolnosti stvari govorijo o načinu te dejavnosti, o načinu omenjene navzočnosti ali o njeni popolnosti. V njej se odraža božja popolnost na tisti način, kakor to ustreza bistvu stvari, saj prav ta način utemeljuje njeno bistvo. Posebno pa se odraža božja popolnost v človeku, ki je ustvarjen po božji podobi. Vse to je tako imenovana ontološka popolnost stvari ali njihova ontološka dobrota v statičnem in dinamičnem pogledu.

Ker je božji Sin posebej božje spoznanje, zato je že zaradi tega razumljivo, da je v NZ Kristus prikazan kot eksemplarni vzrok stvarstva. Vendar se v tem pogledu nikakor ne smemo ustaviti samo pri njegovi božji naravi, ampak moramo reči, da je Kristus tudi po svoji človeški naravi eksemplarni vzrok stvari, in to, kolikor je v njegovi človeški naravi najpopolneje prišla do izraza bogopodobnost, kolikor je z inkarnacijo posvetil vse stvarstvo in kolikor pomeni njegovo poveličanje poroštvo poveličanja vsega stvarstva. Prav Kristusovo trpljenje in smrt na križu pa nas obenem opozarjata na to, da božje popolnosti ne sijejo iz stvari na triumfalen način in da posebno človek lahko prevrača red, ki ga objektivne popolnosti stvari utemeljujejo oziroma ga utemeljuje Bog po njih, da se ustavlja ob stvareh tako, da ne vidi več Boga za njimi, da končno zanika v sebi bogopodobnost.²

Ker so stvari odsevi božje popolnosti, zato se človek po njih srečuje z Bogom in se po njih z njim razgovarja. Sv. Avgustin pravi v Izpovedih: »Ali je nemara tako, da te obsega sleherni, kar biva, zaradi tega, ker bi brez tebe nič, kar je, biti ne moglo? ... In če se spustim na dno pekla, ti si pričujoč« (1, 2). S svojim življenjem pa je isto resnico potrdil sv. Frančišek Asiški.

Narava torej ni nekaj tujega za človeka, ampak mu na neki način stalno šepeta o božji navzočnosti, o njegovi dobroti in popolnosti, pa čeprav to šepetanje ni vedno razumljivo.

Posebno pa se človek srečava z Bogom ob stiku s sočlovekom. A prav tukaj mu je to srečanje večkrat težavno tako zaradi človekove popolnosti, torej zaradi bližine Bogu, nedoumljivemu bitju, kakor zaradi tega, ker more človek s svojim življenjem, s svojo dejavnostjo zanikati svojo bogopodobnost.

Ker je človek ustvarjen po božji podobi, zato mu je tudi od začetka bila od Boga zaupana naloga, da gospoduje stvarstvu in ga oblikuje ter izpopolnjuje, da sodeluje pri božji stvariteljski dejavnosti v stvarstvu. Vse to delo ni nič drugega kakor dinamična stran njegove bogopodobnosti. V prvem poglavju prve Mojzesove knjige beremo: »Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: ,Plodita se in množita ter napolnita zemljo; pod-

² Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 36, 3.

vrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!» (26).

Izpolnjevanje tega poslanstva kakor sploh npravnega zakona je utemeljeno v človekovi bogopodobnosti, v njegovem bistvu, ontološko, tako da pomeni zanj zvestoba Bogu istočasno zvestobo sebi, formalno potrjevanje lastnega bistva in priznavanje Boga kot stvarnika in zadnjega vzora. Izpolnjevanje stvarstva in gospostvo nad njim po božji volji pomeni torej istočasno izpopolnjevanje človeka samega in zato v vsakem pogledu klicanje božje navzočnosti v stvarstvo, uveljavljanje božjega kraljestva v njem, posvečevanje stvarstva, kar dobi v luči Kristusa in njegove dejavnosti še poseben poudarek. Tudi s tega vidika se nam pozitivna človekova dejavnost pokaže zopet naravnost kot duhovniška služba v stvarstvu, zlasti če človek premišljeno in zavestno hoče služiti s svojim delom Bogu, hoče sodelovati s Kristusom in se tudi v molitvi obrača k Bogu.

Bog je torej tudi po eksemplarni vzročnosti navzoč v stvarstvu in to svojo navzočnost po človekovi dejavnosti neprestano izpopolnjuje, da o njegovi dejavnosti, kolikor ne uporablja človeka, niti ne govorimo. Pa v tem pogledu se nam bo obzorje razširilo še bolj v 3. poglavju te razprave. Izrečno pa moramo še enkrat poudariti, da si eksemplarne vzročnosti Boga v stvarstvu ne smemo predstavljati kot nekaj statičnega, ampak bolj kot nenehno dajanje popolnosti stvarem ali s stališča stvari kot nenehno sprejemanje popolnosti od Boga, ker se nam šele tako pokaže božja navzočnost v stvarstvu zaradi eksemplarne vzročnosti v svoji pravi podobi.

3. Naravnost stvari k Bogu

Tretja resnica, ki nam osvetljuje božjo navzočnost v stvarstvu, je ontološka naravnost stvari k Bogu.

Stvari, ki so ustvarjene po vzoru božjih popolnosti, ki jim Bog daje eksistenco v tisti meri, kakor to zahteva njegova zamisel o njih, ki jim Bog daruje eksistenco v statičnem in dinamičnem pogledu, kolikor razlikujemo subjekt delovanja od delovanja samega, odgovarjajo s svojo eksistenco in dejavnostjo na to božje delovanje, na božji klic, na božjo ljubezen. S tem dajejo objektivno, fundamentalno slavo Bogu, so ontološko naravnane k njemu: »Nebesa razglašajo božje veličastvo in nebesni svod oznanja, da je delo njegovih rok« (Ps 18, 2). Sv. Avguštín je zato zapisal v Izpovedih: »Zakaj kdor ima ušesa za poslušanje, njemu vse stvari govorijo: Nismo se same naredile, ustvaril nas je, ki ostane vekomaj« (9, 10).

Človek, ki je svobodno bitje, more seveda s svojo dejavnostjo v določeni meri Bogu slavo odreči. More pa prav tako božje popolnosti iz stvarstva spoznavati in priznavati ter tudi zavestno uravnavati svojo voljo po božji volji. To pomeni, da more človek dajati Bogu formalno, subjektivno slavo, biti formalno naravnani k njemu. Po njem je te odlike deležno ostalo stvarstvo in tako je tudi ta njegova funkcija tako rekoč duhovniška.

V nadnaravnem pogledu je omenjena naravnost k Bogu, tako objektivna kakor formalna, še popolnejša. To je namreč naravnost »nove stvari« k Bogu, naravnost božjega otroka k Očetu.

V isto smer kažejo tudi prvine, ki imajo v zakramentih tako odlično vlogo. Glede zakramenta sv. Rešnjega telesa pravi na primer pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Aro za upanje in popotnico za potovanje je Gospod zapustil svojim v istem zakramentu vere, v katerem se iz narave vzete in po ljudeh predelane prvine spremenijo v poveličano Telo in Kri za obed bratskega občestva in kot predokus nebeške gostije« (38, 2).

Najpopolnejšo slavo je dal Bogu Kristus. Objektivno gledano je bila njegova človeška narava zaradi hipostatične unije z božjo osebo deležna največje popolnosti. Formalno pa je Kristusova človeška volja bila najpopolnejše naravnana k Bogu.

Zaradi zveze s Kristusom po inkarnaciji daje vse stvarstvo popolnejšo slavo Bogu, kakor bi jo dajalo brez te zveze. Po njej je namreč vse stvarstvo posvečeno, torej popolnejši odsev božje popolnosti, popolnejše naravnano k Bogu. Tudi pri tem posvečenju stvarstva more človek sodelovati po zvezi s Kristusom in kot član božjega ljudstva, ud Kristusovega skrivnostnega telesa.

Pri vsem tem pa ne smemo prezreti evlucijskega aspekta. Reči namreč moramo, da se stvari tudi razvijajo vedno bliže k Bogu, da jih Bog vodi k sebi, ne da bi seveda s tem trdili, da gre razvoj konstantno in nepretrgano v vsakem pogledu samo v tej smeri, posebno če gledamo na stvari posamično.

Kratko povzeto je ta razvoj v tem: Po zakonih evolucije nastajajo vedno popolnejša bitja. Človek izpopolnjuje sebe in ostalo stvarstvo. Kristus po Cerkvi in njenih udih utemeljuje svoje kraljestvo na zemlji. Stvarstvo se bliža končnemu stanju, ko bo Kristus popolnoma vzpostavil svoje kraljestvo, ko bosta nastala novo nebo in nova zemlja in bo Bog vse v vsem. Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Tedaj bo s človeškim rodov v Kristusu popolnoma prenovljen tudi ves svet, ki je tesno zezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (48, 1).

To končno eksistenčno obliko vsega stvarstva moramo imeti vedno pred očmi, saj potem izgubijo tudi najrazličnejše nepopolnosti v njem in v njegovem razvoju tisto ostrino, ki bi nas sicer lahko močno motila. Prav ta pogled na konec, na končno stanje ali na poveščanje vsega stvarstva, to upoštevanje evlutivnega stvarjenja pa nam šele v vsej razsežnosti pokaže božjo kavzalno - dinamično navzočnost v stvarstvu: Bog je navzoč v njem kot alfa in omega, deluje v njem Oče, ki po Sinu v Sv. Duhu vse vodi k sebi. »Poslednji časi so torej že prišli do nas (prim. Kor 10, 11) in prenovitev [renovatio] sveta je že nepreklicno odločena in na neki stvarni način že vnaprej izvršena,« pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi (48, 3).

Isti aspekt je imel pred očmi tudi Teilhard de Chardin, zato ni čudno, da je zlo v svetu »omalovaževal«, kakor mu nekateri očitajo. Čisto drugače namreč prihajajo nepopolnosti v stvarstvu do izraza za tistega, ki gleda nanj statično, kot na nekaj dovršenega, kakor pa za tistega, ki gleda nanj dinamično, kot na nekaj, kar nastaja, kar se šele bliža svoji pravi podobi.

V evlucijski perspektivi s kozmično dimenzijo pa dobi tudi človekova dejavnost v svetu svojo polno vrednost. Pastoralna konstitucija o Cerkvi

v sedanjem svetu jo oriše s temile besedami: »Ljubezen in njena dela bodo ostala, in vse stvarstvo, ki ga je Bog ustvaril zaradi človeka, bo rešeno suženjstva ničevosti. Opomnjeni smo seveda, da človeku nič ne pomaga, če si ves svet pridobi, sam sebe pa pogubi. Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji [hanc terram excolendi], kjer raste tisto telo [Corpus illud] nove človeške družine, ki že more dati nekak obris [aliqualem adumbrationem] novega sveta. Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za božje kraljestvo. Vrednote [bona] človeškega dostojanstva, bratskega občestva in svobode, vse te odlične sadove narave in našega truda, bomo namreč potem, ko smo jih v Gospodovem duhu in po Gospodovi zapovedi razvijali na zemlji, znova našli, toda očiščene vsakega madeža, presvetljene in preobrazene [illuminata et transfigurata]« (39).

Prav tako šele v isti perspektivi spoznamo popolnoma jasno, kako resnično je, da človek s svojo dejavnostjo kliče Boga v stvarstvo, kolikor izpopolnjuje stvarstvo in ga približuje stanju, v katerem bo Bog vse v vsem, približuje stanju novega neba in nove zemlje, in kolikor v zvezi s Kristusom utrjuje božje kraljestvo v sebi in sploh v človeških dušah, kolikor omogoča, da prihaja že sedaj do izraza Kristusova zmaga.

Sklep

Ogledali smo si kratko, s treh vidikov, božjo navzočnost v stvarstvu. Ne smemo pa pozabiti, kakor smo že omenili, da je ta navzočnost transcendentnega značaja, da Bog ostane transcendentno bitje kljub svoji imanenci v stvarstvu. Da, reči moramo, da je Bog prav zaradi tega, ker je transcendenten glede na kategorije, ki določajo ustvarjeno bitnost, v stvarstvu navzoč, zaradi neizmernosti povsod pričujoč.

Božja navzočnost ni takšna, da bi bila tako rekoč otipljiva. V stvarstvu marsikaj naravnost zastira Boga. Posebno ga zastira greh in njegove posledice, pa naj gre za podedovani greh ali za osebne grehe. Tako najdejo eni v tem razlog, da se pohujšujejo nad zlom in Boga celo zanikajo zaradi tega. Zdravnik Rieux pravi npr. v Camusovem romanu Kuga (La peste): »A ker je svetovni red podrejen smrti, bi bilo morebiti bolje za Boga, da ne verujemo vanj in da se bojujemo z vsemi silami zoper smrt, ne da bi enkrat samkrat pogledali proti tistemu nebu, kjer on molči.« Drugim pa je v istem dejstvu dan samo poziv, da si izpopolnjujejo svoje predstave o Bogu in tudi svoj odnos do njega, da se v sebi borijo zanj in postanejo tako vedno bolj božji, ne da bi seveda zaradi tega zanemarjali borbo proti zlu na zemlji, oziroma vsaj ne bi smeli te borbe zanemarjati. Človek se torej more resnično popolnoma svobodno odločati kljub tolikšni odvisnosti od Boga, o kateri nekateri mislijo, da je nemogoča, ker bi onemogočala človekovo svobodo. Bog ostane prav iz ljubezni do stvari in zaradi zvestobe svoji zamisli o stvarstvu »Deus absconditus«, čeprav je povsod pričujoč in je končno vse od njega odvisno.

Pogoj, da človek odkrije Boga v stvarstvu, je združevanje dveh elementov njegove eksistenčne dialektike, ki je metafizično utemeljena v njegovi bogopodobnosti, fizično pa v sestavljenosti iz telesa in duha, in to je, da združuje navezanost na svet in odpoved svetu, transcendiranje sveta. Takšen odnos do sveta mu omogoči, da odkrije najprej božjo navzočnost, božje delovanje v sebi, katero se javlja predvsem po vesti, po doživljanju podarjenosti lastne eksistence in po transcendentalni usmerjenosti duha v spoznavnem in volitivnem pogledu, potem pa mu odpira tudi tak pogled na ostalo stvarstvo, da mu to dejansko potrjuje, kar že nosi v sebi. Božje razodetje in odgovor nanj v veri, s katero se človek ves izroči Bogu, pa vse to dopolni in milostno izpopolni, tako da človeku res vse stvari govorijo o Bogu in njegovi bližini in zato more govoriti s psalmistom: »Kam naj grem pred tvojim duhom in kam naj bežim pred tvojim obličjem? Če bi se povzpел v nebesa, si ondi; če bi legel v podzemlje, si tam. Če bi vzel peruti zore, če bi prebival na koncu morja; tudi tja bi me vodila tvoja roka in me držala tvoja desnica« (Ps 138, 7 sl.).

Veren človek se torej ne more vdajati obupu in občutkom neke eksistenčne groze, ampak ga mora vedno navdajati upanje in končno občutek varnosti, saj ga ne ogroža »nič« ali hladna usoda, temveč ga obdaja božja ljubezen. Bog »ni daleč od nobenega izmed nas. Zakaj v njem živimo in se gibljemo in smo« (Apd 17, 27.28). Enako vernega človeka tudi ne muči nesmisel — absurd, ampak je trdno prepričan o smislu vsega, kar se dogaja in česar ne more spremeniti, četudi mu je marsikaj temno in nerazumljivo. Bog je pač »Ens transcendens«, »semper maior« od tega, kar o njem spoznamo, in stvarstvo bo odsevalo božje popolnosti povsem v skladu z božjo zamisljivo šele, ko bodo uresničene eshatološke stvarnosti in bo popolnoma vzpostavljeno božje kraljestvo, ko bo »reditus creaturae« dovršen.

Naša naloga na zemlji pa je, da s svojim življenjem in delom kličemo Boga v stvarstvo, da dajemo drugim slutiti božjo bližino po ljubezni in tako sodelujemo s Kristusom pri uresničevanju stanja, ko bo Bog vse v vsem.

»Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva

Anton Strle

»MYSTERIUM PASCHALE« UT CENTRUM OECONOMIAE CHRISTIANAE

Summarium: »Mysterium paschale« pertinet ad themata fundamentalia in textibus Concilii Vaticani II. Quid praecise significat hoc mysterium? Quae sunt consecratoria pro pleniore intellectione mysterii redemptionis, Ecclesiae, sacramentorum, gratiae — et etiam pro tota vita christiana? Responso ad has quaestiones in articulo breviter delineatur, in tractatibus theologicis respectivis diffusius utique danda. Etiam in hac re »aggiornamento« sive quoad S. theologiam sive quoad verbi Dei praedicationem (catechisationem non excepta) necessarium est, non parvum quippe momentum pastorale in se continens.

Krščanstvo v svojem bistvu ni svetovni nazor, čeprav vernim kristjanom daje tudi določeno gledanje na svet in na življenje; pa tudi ni v prvi vrsti kodeks, zbirka nravnih predpisov, smernic in zapovedi, ni v prvi vrsti moralni sistem, čeprav sv. pismo zelo močno in obširno podarja nraavstveno postavu — ta nraavstvena postava je namreč le posledica nečesa drugega, nečesa, kar je bolj osnovnega pomena in kar stoji na prvem in najvišjem mestu. Pri krščanstvu ne gre v prvi vrsti ne za nekakšno metafiziko ne za etiko, marveč gre v prvi vrsti za zgodovino, in sicer za zgodovino odrešenja. Jedro krščanstva je zgodovina odrešenja, zgodovina nadnaravnega božjega poseganja v prostor in čas. In sicer Bog zato posega v prostor in čas, da bi z razumom obdarjene stvari pritegnil v najtesnejše združenje s seboj in jih napravil deležne svojega lastnega notranjega življenja in blaženosti. Pri krščanstvu gre torej za zgodovino s svetovnonazorskim ozadjem in z nraavnimi zahtevami, ki neposredno temelje na odrešitveni ali sveti zgodovini, katere glavni delujoči subjekt je Bog, ne pa na kaki metafiziki. Človek naj ravna tako in tako zaradi tega, ker je Bog sam po Kristusu stopil v našo zgodovino in ker po Kristusu in v Svetem Duhu še naprej suvereno posega v zgodovino sveta in človeka.¹

Središče vse odrešitvene zgodovine pa je »Kristusova skrivnost«, »ki daje poseben značaj vsej zgodovini človeškega rodu, vedno vpliva na Cerkev, deluje pa predvsem po duhovniški službi«, kakor pravi odlok 2. vatikanskega cerkvenega zbora o duhovniški vzgoji (B 14, 1)². Toda v Kristusovi skrivnosti naletimo na dogodek, ki povzema v enoto vse Kristusovo delovanje kot na svoj višek, kot na najbolj odločilno »uro«.³ To

¹ Glej C. Vagaggini — A. Berz, *Theologie der Liturgie*, Zürich—Köln 1959, 15 sl.; prim. konstitucija 2. vatikanskega koncila o božjem razodetju (BR) 2.

² O »Kristusovi skrivnosti« govore koncilski teksti na mnogih mestih, npr.: v konstituciji o sv. bogoslužju (LK) 35; v konstituciji o Cerkvi (KC) 8, 4; 28, 1; po vsebini pa veliko tudi na drugih mestih te konstitucije; dalje v konstituciji o božjem razodetju (BR) 24; v odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi (S) 12, 1; v odloku o službi in življenju duhovnikov (D) 13, 2, 3; 14, 2; 22, 3; v odloku o duhovniški vzgoji (B) 14, 1; 16, 3; v odloku o misijonski dejavnosti Cerkve (M) 5, 1; 13, 2; 21, 4; 24, 2; 26, 1.

³ Glej sest. *Heure, v: L. Dufour etc., Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962 (okrajšava VThB) 439—441.

je tista velika mesijanska ura, v kateri se je izvršila »velikonočna skrivnost«, »mysterium paschale«.

Če naj se vsaj nekoliko seznanimo z »mysterium paschale« kot osrednjo skrivnostjo krščanstva, je potrebno, da se najprej nekoliko ustavimo ob izrazoslovju (I.); nato bomo v luč velikonočne skrivnosti postavili pojem odrešenja (II.); končno bomo — čeprav zelo na kratko — pokazali na pomen velikonočne skrivnosti za pojmovanje Cerkve, zakramentov in življenja milosti, kakršnega naj kristjan živi (III.).

I. Kaj pomeni »mysterium paschale«?

1. »Mysterium«

Besede »mysterium«, skrivnost, tukaj ne smemo jemati v zgolj spoznavnem smislu, na kakršnega smo navajeni, ko govorimo npr. o skrivnosti presv. Trojice. Ko govorimo o »velikonočni skrivnosti«, mislimo na nekaj konkretnega, na odrešitveni dogodek v katerem se razodeva in obenem uresničuje večni božji sklep odrešenja človeškega rodu. V bistvu gre za tisti pomen skrivnosti, na katerega v odvisnosti od stare zaveze (prim. zlasti Dan 2) misli sv. Pavel. Pri njem ima skrivnost tri pomene: 1. večni božji sklep odrešenja, ki je sam po sebi skrit in stvarnem popolnoma nedosegljiv, pa se je uresničil in razodel v Jezusovi osebi in življenju kot učinkovito odrešitveno dogajanje; 2. Jezusovo osebo samo, ki kot odrešitveno dogajanje na tem svetu in v našem času uteleša v sebi razodetje in uveljavljanje večne odrešitvene božje ljubezni; 3. podobe in preokbe, v katerih je Kristusova skrivnost v stari zavezi že vnaprej delovala v prehodnem in še nepopolnem razodetju. V vseh treh primerih gre za čutom dostopno znamenje, polno realnosti, kajti v takšnem znamenju se razodeva božje odrešitveno delovanje v prid človeštva in med človeštvom; v takšnem znamenju se uresničuje svobodni odrešitveni sklep nevidnega, nad vse stvarstvo neizrekljivo vzvišenega Boga.⁴

Skrivnost v najvišjem pomenu je Kristus sam, najvišje razodetje nevidnega Boga, osebnostno zemeljsko javljanje božje odrešitvene milosti, tako rekoč »Očetov zakrament«, to se pravi živo znamenje Očetove odrešilne ljubezni do človeštva.⁵ V prvi vrsti se beseda skrivnost uporablja za zgodovinske dogodke, izvršene v Kristusu, dogodke, v katerih postane skrivnostni, nedoumljivi odrešitveni božji sklep dostopen ljudem, ko se jim na viden način razodeva in hkrati uresničuje. In najvišji tak dogodek celotne odrešitvene zgodovine se je izvršil ravno s Kristusovo smrtjo in vstajenjem, tj. z »velikonočno skrivnostjo«. Na ta osrednji in najvišji odrešitveni dogodek, na to »skrivnost, od večnih časov primolčano, zdaj pa razodeto in po naročilu večnega Boga v preroških pismih oznanjeno

⁴ Prim. P. Smulders, *La Chiesa sacramento della salvezza*, v: Baraúna, »La Chiesa del Vaticano II«, Firenze 1965, zlasti str. 368—371; glej tudi L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, 448.

⁵ Prim. Jan 1, 14. 18; 14, 8. 9; Kol 1, 15; Flp 2, 6; Hebr 1, 2. 3. Prim. o tem tudi A. Verheul — M. Lehne, *Einführung in die Liturgie*, Wien—Freiburg—Basel 1964, 40 sl.

vsem narodom« (Rimlj 16, 25.26; prim. Ef 3, 9),⁶ mislimo, kadar govorimo o velikonočni skrivnosti. »Mysterium paschale« je tisto božje znamenje, tista božja kretnja, s katero nam je Bog na najvišji način odkril globočine svojega bogastva in modrosti in vednosti (Rimlj 11, 33), razodel svoje notranje bistvo, ki je ljubezen (1 Jan 4, 8—10), katera ne išče sebe, ampak se daje, dvigajoč človeštvo iz teme greha in brezupne zapadlosti smrti k deležnosti pri poveličanem življenju Bogo-človeka Kristusa.⁷

»Skrivnost« vključuje v tistem pomenu, kakršnega je drugi vatikanski cerkveni zbor pogosto uporabil in kakršnega zasledimo tudi v izrazu »velikonočna skrivnost«, dve prvini: 1. neko znamenje, neko zunanjo, čutom dostopno stvarnost, ki kaže na nekaj skrivnostnega, na nekaj takšnega, kar je mogoče dojeti le z vero in kar je predmet vere; 2. v tem znamenju, v tej stvarnosti (dejanju, dognanju) se obenem uresničuje tisto, na kar znamenje ali stvarnost kaže — to se pravi, v tem znamenju deluje odrešitvena božja ljubezen do človeka.⁸

2. »Pascha«

Največji judovski praznik, to se pravi »pasha«, je ob Jezusovem času leto za letom v velikih množicah zbiral v Jeruzalem Izraelce, da so darovali in uživali »velikonočno jagnje« ali »pasho«, kakor so to jagnje imenovali. S tem so obhajali spomin izhoda iz egiptovske sužnosti in so se utrjevali in obnavljali v svoji živi, dejavni pripadnosti k izvoljenemu božjemu ljudstvu.

Grška beseda »pascha« izhaja iz aramejske besede »pasha« in hebrejske »pesah«. Izvor in pomen te besede je vsaj delno sporen. Na vsak način pa pridemo do besede, s katero označujemo »prehod« ali »mimohod« Jahveja, ki je šel mimo izraelskih hiš in jim prizanesel, medtem ko je egiptovske hiše udaril s smrtjo prvorojencev. S tem Jahvejevim »prehodom« ali »mimohodom« je bil povezan tudi »prehod« Izraelcev skozi Rdeče morje, ko je Jahve z mogočnimi posegi svoje previdnosti Izraelce rešil iz egiptovske sužnosti. V spomin na ta izhod iz Egipta so Izraelci vsako leto spomladi skupaj z daritvijo in uživanjem velikonočnega jagnjeta uživali tudi »opresnike«, s čimer so se spominjali na naglost izhoda iz Egipta; pozneje so z vsakoletno »pasho« povezovali tudi še spomin na rešitev iz babilonske sužnosti (prim. Iz 63, 7—64, 11). Vsakoletno praznovanje pashe je obenem krepilo v Izraelcih upanje na prihodnjo mesijansko osvoboditev.

Kristus je prav ob času judovske velike noči s svojim nastopom odkrival velike vidike svoje mesijanske naloge (prim. Lk 2, 41—51; Jan 2, 13—23; prim. 1 14.51; 4, 21—24; 6; 13, 1). Končno se je določno razodel

⁶ Prim. W. Grossow, *Glorification du Christ dans le 4^e Evangile*, v: M.-E. Boismard etc., *L'Evangile de Jean, Etudes et Problèmes*, Bruges 1958, 138 sl.

⁷ Prim. BR 4.

⁸ Prim. J. H. Dalmals, *Initiation à la liturgie*, Paris 1959, 62; prim. tudi nagovor Pavla VI. z dne 29. 9. 1963: »Ecclesia mysterium est, scilicet arcana res quae Dei praesentia penitus perfunditur, ac propterea talis est naturae, quae novas semper altioresque sui ipsius explorationes admittat«, v: AAS 53 (1963) 848; glej tudi BR 6.

kot pravo, novo velikonočno Jagnje; tik pred svojo smrtjo je ustanovil nov pashalni obed in izvršil svoj lastni »izhod« (exodus), svoj »prehod« s tega sveta v Očetovo kraljestvo, da bi v dinamiko tega odrešitvenega prehoda pritegnil novo božje ljudstvo in prek tega vse človeštvo in v odsevu tudi vse vesoljstvo.⁹

Ko smo tako na kratko označili, kaj pomeni »pasha« v sv. pismu, se vprašajmo še, kaj pomeni v prvem krščanskem izročilu.

Ob tem vprašanju naletimo prvič na dva nekoliko različna načina praznovanja velike noči in drugič na dva različna načina razlaganja besede »pascha« same.

a) **Dva načina praznovanja velike noči.** — Na Vzhodu so se še za časa sv. Ireneja t. i. kvatuordecimani potegovali za to, da naj bi se velika noč obhajala ravno na dan 14. nizana, ravno ob istem času, ko so Izraelci v templju darovali velikonočno jagnje in ga potem pri »pashalnem« obedu zaužili v spomin na izhod iz egiptovske sužnosti in na sklenitev zaveze z Jahvejem, hoteč pri tem obedu tudi dejansko obnavljati in poživljati to zavezo. Za razliko od kvatuordecimanov pa so se kristjani na Zahodu in sploh kristjani v svoji večini kot datuma za obhajanje velike noči držali nedelje po prvi pomladanski polni luni, torej tistega dneva, na katerega je Kristus vstal od mrtvih.

Iz takšne razlike v praznovanju krščanske velike noči so nekaj časa strokovnjaki sklepali, da so z besedo »pascha« v prvem času krščanstva in posebno še v 2. stoletju nekateri kristjani povezovali le misel na Kristusovo trpljenje in smrt, torej misel na žrtvovanje novozaveznega velikonočnega Jagnjeta, drugi kristjani — predvsem na Zahodu — pa da so ob besedi »pascha« mislili le ali vsaj skoraj le na Kristusovo vstajenje, ne pa na njegovo trpljenje in smrt.

Kaj pa so pokazala bolj podrobna raziskovanja? To, da omenjena domneva prav nič ne drži. Ob natančnejšem študiju se je popolnoma jasno izkazalo, da kvatuordecimani nikakor niso mislili, kakor da je z največjim (in v prvih treh ali štirih stoletjih edinim) krščanskim praznikom mogoče obhajati Kristusovo trpljenje brez vstajenja; prav tako pa tudi drugi, mnogo številnejši kristjani še daleč niso mislili, kakor da gre pri obhajanju velike noči le za Kristusovo vstajenje brez njegovega trpljenja in smrti. Na velikonočni praznik so prva krščanska stoletja obhajala celotno in eno samo osrednjo skrivnost odrešenja sveta, tistega odrešenja, ki se je izvršilo hkrati s smrtjo in vstajenjem učlovečenega božjega Sina. V Kristusovi smrti in vstajenju so gledali eno samo in nedeljivo skrivnost. Tako kvatuordecimani kakor drugi kristjani so pri obhajanju ene same velike odrešitvene krščanske skrivnosti, to je pri obhajanju krščanske pashe, že od začetka mislili na noč novega in resničnega prehoda ali izhoda iz sužnosti greha in smrti, tistega izhoda, ki se je najprej izvršil v Kristusu kot drugem Adamu, nato pa naj se izvrši še na človeštvu, ko se po veri in zakramentih in s tem tudi življenjsko na stvarni način priključi Kristusu kot novi glavi človeštva. Le da so se

⁹ Glej VThB 734—738.

kvatuordecimani v naslonitvi na judovsko obhajanje pashe, ki je bila predpodoba krščanske pashe, bolj naslanjali na tipologijo (predpodobo) žrtvovanja in uživanja starozaveznega velikonočnega jagnjeta, medtem ko so drugi, bolj številni kristjani pri določanju datuma krščanske pashe, krščanske velike noči, imeli Gospodovo vstajenje za odločilno.¹⁰

Kvatuordecimani so postavljali veliki praznik odrešenja človeštva in sveta v nasprotje s starim judovskim praznikom pashe in ga hkrati povezovali z judovskim žrtvovanjem pashe v templju; zato so velikonočno praznovanje nastavili v noč, katera spominja na Kristusovo žrtev. Vendar pa so pri tem pojmovali to žrtev kot skrivnost, v kateri se izvrši prehod skozi smrt v neumrljivo božje življenje; Kristusova smrtna žrtev po tem pojmovanju v sebi nujno vključuje tudi poveličanje in postane na ta način vzrok za praznično veselje nad odrešenjem. — Nasprotno pa tudi drugi kristjani, tisti namreč, ki so postavljali praznik odrešenja na nedeljo, na dan Kristusovega vstajenja, niso izgubljali spred oči Gospodovega trpljenja in smrti. Vendar pa so za prehod k pravemu praznovanju čakali noči Kristusovega vstajenja. Sv. Ignacij Antiohijski (+ 110) se pridružuje tej drugi, večinski skupini kristjanov, ko poudarja, da mora kristjan živeti v skladu z Gospodovim dnem, v skladu z nedeljo, na katero je po Kristusu »vzšlo tudi naše življenje po njem in po njegovi smrti«. ¹¹ Sv. Ignacij torej vidi dovršitev odrešenja v Kristusovem vstajenju; vendar pa ne pozabi, da je to vstajenje »resurrectio ex mortuis«: Kristusova pasha mu ne pomeni le Kristusovega vstajenja, ampak prehod iz smrtnega trpljenja k poveličanemu vstajenju, prehod, ki se je izvršil za naše odrešenje, tj. za našo rešitev iz smrti greha k veličastnemu življenju božjega otroštva.¹²

Oba omenjena običaja se v pojmovanju pashe razlikujeta samo navidezno, in sicer zato, ker eden jemlje za temelj obhajanja velike noči Kristusovo smrt, drugi pa njegovo vstajenje. V resnici pa oba izhajata iz teološke misli, ki je v osnovi samo ena. Ena sama noč povzema v enoto celotno velikonočno skrivnost, celotni pashalni misterij; pri kvatuordecimanih je to noč od velikega petka na veliko soboto, pri drugih pa noč od velike sobote na veliko nedeljo. V obeh primerih gre za obhajanje iste skrivnosti, skrivnosti smrtnega trpljenja in poveličanja hkrati; v obeh primerih obstoji samo ena pasha: Kristusova, ki pa je in naj postane tudi naša. In v obeh primerih se z obhajanjem velike noči začne blaženo »pedeseterodnevje«, »pentekosté«, ki je vse prežeto s polnostjo neskaljnega veselja.

»Pascha« torej tako v prvem krščanstvu kakor tudi pozneje vedno pomeni oboje hkrati: smrt in vstajenje kot ena sama odrešitvena skrivnost. Razlika je le v naglasu na tej ali drugi strani ene same pashe: kvatuordecimani postavljajo naglas bolj na smrt, večina

¹⁰ Glej P. Duployé, Pâque la Sainte, v: La Maison-Dieu (LMD) št. 6 (1946) 21—23; J. Gaillard, Essai d'un bilan doctrinal, v: LMD št. 67 (1961) 37 sl.; R. Schnackenburg, Konkrete Fragen an den Dogmatiker aus der heutigen exegetischen Diskussion, v: Catholica 21 (1967) 27.

¹¹ Ignacij Antiohijski, Magn. 9., 1; slov. prevod F. P. Omerza, v: F. Ks. Lukman, Cerkvenih očetov izbrana dela, Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 118.

¹² Prim. Ignacij Ant., Efež. 20, 1. 2; Rimlj 6, 1.

kristjanov pa na vstajenje. Obakrat pa je predmet praznovanja velike noči ali pashe isti.

b) **Različna etimologija besede »pascha«.** — Ugotovitvam glede obhajanja pashe so prinesle dragoceno potrdilo še filološke raziskave. Holandska strokovnjakinja Christine Mohrmann je ugotovila, da sta omenjeni dve pojmovanji velike noči v tesni zvezi z dvema razlagama besede »pascha«. Tisto pojmovanje, ki postavlja naglās na trpljenje in se naslanja predvsem na tipologijo velikonočnega jagnjeta, se naslanja na ljudsko etimologijo, ki besedo »pascha« povezuje z grško besedo »paschein« (= trpeti) in z latinsko besedo »pati« (= trpeti) ter »passio« (= trpljenje). Tisto pojmovanje pa, ki postavlja naglās na vstajenje, izhaja iz drugačne, z resničnim izvorom besede bolj skladne razlage; po tej razlagi pomeni »pascha« isto kakor grška beseda »diábasis« ali pa »diabathéria«, kar je istovetno z latinskim izrazom »transitus« (= prehod). Po tej drugi razlagi je »pascha« Gospodov prehod skozi noč smrtnega trpljenja k luči neminljivega, poveličanega življenja. To je tisti Kristusov prehod, ki je vsemu človeštvu in to neki način vsemu vesoljstvu odprl pot k poveličanemu življenju in to pot človeštva in vsega stvarstva k poveličanemu življenju v počelu tudi že resnično začel.

Ta druga razlaga besede »pascha« je kmalu prevladala nad prvo; in obhajanje velike noči od sobote na nedeljo se je uveljavilo tudi tam, kjer so kvatuordecimani prej imeli drugačen običaj. Najbolj zanimivo pri tem pa je dejstvo, da je latinska beseda »passio« v nekaterih krščanskih tekstih dobila pomen, ki ga sama po sebi nikakor nima, a ki je nanjo prešel iz aramejske oziroma hebrejske besede »pascha«: v krščanski govornici je beseda »passio« začela označevati pričevanje, katerega je dal Kristus s svojo smrtjo in vstajanjem (s tem je človeštvu trdno izpričal, da se je Bog v svoji odloščujoči ljubezni človeku neizrekljivo približal) in ki so ga dali mučenci v svojem trpljenju in v potrpežljivo prestani smrti; in sicer gre tu za pričevanje, ki je vedno povezano z idejo zmage in nebeške slave, izvirajoče iz trpljenja. V tej luči so prvi kristjani zlasti v dobi preganjanja s pojmom »passio« združevali pojem zmage in nebeške slave in včasih besedo »passio« celo nadomestili z besedo »victoria«.¹³ Vse to je bilo v zvezi s pojmovanjem velike noči, v kateri so kristjani obhajali Gospodovo trpljenje in smrt, a hkrati in neločljivo od tega tudi Gospodovo vstajenje. Pasha je prvim kristjanom v resnici nekaj nedeljivega, je prehod od noči trpljenja k luči poveličanja in s tem k uresničenju odrešenja. Ta Kristusova pasha je utemeljitev božjega kraljestva, ki le še čaka popolnega uresničenja z drugim Kristusovim prihodom, ko se bo Kristusova pasha uresničila v nas ne le v nadnaravnem življenju milosti, marveč tudi z vstajanjem našega telesa in z nastankom »novih nebes in nove zemlje, kjer prebiva pravičnost« (2 Pet 3, 13). Tedaj »se bo tudi stvarstvo sólo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21).

¹³ Chr. Mohrmann, Pascha, Passio, Transitus, v: Ephemerides liturgicae 66 (1952) 37—52; glej tudi A.-M. Roguet, Qu'est-ce que le Mystère pascal?, v: LMD št. 67 (1961) 8 sl., kjer je navedeno tudi delo I.-Motte et G. Hégo, La Pâque de saint François, Ed. Franciscaines 1958.

V obhajanju evharističnega bogoslužja, posebno izrazito še v obhajanju velike noči, katere jedro in višek je seveda ravno obhajanje evharistije, se ponavzočuje osrednje dejanje celotne odrešitvene zgodovine. S tem dejanjem je Kristus po trditvi cerkvenih očetov storil, da se je Cerkev sploh rodila in da je človeštvo po Cerkvi kot »orodju odrešenja vseh ljudi« (KC 9, 2), kot »vesoljnem zakramentu odrešenja« (KC 48, 2) doseglo možnost preiti iz smrti greha k življenju milosti, iz satanovega suženjstva k svobodi božjih otrok in končno k zmagi še nad zadnjim sovražnikom, nad smrtjo (prim 1 Kor 15, 22—26) in k popolnemu uresničenju večno osrečujočega božjega kraljestva (prim. 1 Kor 15, 27.28).¹⁴

II. »Mysterium paschale« in odrešenje

1. Enostransko pojmovanje odrešenja

Drugi vatikanski cerkveni zbor je besedo »mysterium paschale« prvič uporabil v konstituciji o svetem bogoslužju (LK 5, 2). In sicer trdi koncil, da se je predvsem z velikonočno skrivnostjo izvršilo »delo odrešenja človeškega rodu in popolnega božjega češčenja, katerega predpodebe so bila čudovita božja dejanja nad ljudstvom stare zaveze«.

Neredki koncilski očetje so bili vajeni odrešenje istovetiti izključno z odrešilnim Kristusovim trpljenjem in smrtjo na križu. Zato je že sama beseda »mysterium paschale«, zlasti v zvezi s trditvijo, da je odrešenje učinek velikonočne skrivnosti, od začetka naletela na hud odpor. Šele ko je bil naveden stavek iz velikonočnega hvalospeva in ko je bilo dano pojasnilo, so se koncilski očetje pomirili.¹⁵

Tudi v naših glavah in v mislih naših vernikov je v marsikaterem primeru pač še najti pojem odrešenja, v katerem Kristusovo vstajenje in poveličanje kot odrešitveno dejanje kar ne more najti pravega mesta. Še vedno je mnogokje razširjeno mišljenje, kakor da se je odrešenje izvršilo le s Kristusovim trpljenjem in smrtjo na križu, Kristusovo vstajenje pa da ima le apologetični pomen kot najodločilnejše potrdilo Kristusovega božanstva. Prav zaradi zgolj apologetičnega gledanja na Kristusovo vstajenje nastopa v običajnem pojmovanju tudi glede učinkov odrešenja pogosto neka enostranost: kakor da je učinek odrešenja skoraj le nekaj negativnega, le odstranitev greha oziroma le pridobitev možnosti, da se znebimo vsakega greha; premalo pa mislimo na pozitivni učinek

¹⁴ Znani koncilski teolog J. A. Jungmann pravi v svojem komentarju h konstituciji o sv. bogoslužju: »Nekoliko določneje kakor izraz ‚Kristusova skrivnost‘... označuje ‚paschale mysterium‘ pravo jedro krščanskega odrešitvenega reda: delo, s katerim nas je Kristus odrešil in ki se nadaljuje v delovanju Cerkve. Kakor pasha stare zaveze tako je novozavezna velikonočna skrivnost spomin odrešilnih božjih dejanj, navzočnost odrešenja in obljuba dovršene bodočnosti — vse troje hkrati. Obenem poudarja velikonočno-zmagoviti temeljni značaj, ki je bistven krščanstvu, delovanju Cerkve ter njenemu oznanilu in njenim zakramentom.« Ta komentar je priobčen v LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I (1966) 19 [odslej dalje bom delo navajal v okrajšavi: LThK-ZVK I].

¹⁵ Prim. J. A. Jungmann, v: LThK-ZVK I, 19.

odrešenja, na človekovo že sedaj uresničeno pobožanstvenje, ki pa se bo končno uveljavilo tudi v poveljčanem vstajenju naših teles in v preoblikovanju veseljstva.

Priznati moramo, da je v zapadni teologiji v tem pogledu polagoma nastala neka vsaj delna zameglitev. V srednjem veku je v teologijo sploh začel v marsikaterem pogledu vdirati duh rimskega prava. V nauk o bistvu odrešenja je poleg tega zašlo tudi še germansko pojmovanje časti. Tako je Anzelm Canterburyški († 1109) skonstruiral nauk o odrešenju, ki ima svoje središče v ideji nadomestne zadostitve (*satisfactio vicaria*). Anzelm izhaja iz božjih lastnosti pravičnosti in usmiljenja in iz pojma greha kot neskončne žalitve božje časti; nato pa iz konkretnega položaja grešnega človeštva sklepa na potrebnost nadomestne zadostitve, kakršno more dati le učlovečeni Bog; saj bi popolne zadostitve neskončnemu Bogu ne moglo dati nobeno zgolj ustvarjeno bitje. Če Anzelmove misli ne pretiravamo in če ne izključimo drugih vidikov odrešenja, je ta misel pravilna in skladna s sv. pismom, posebej še z naukom sv. Pavla. Toda sistematično zoževanje pojma odrešenja na moralno-juridično raven, kakor se je to začelo goditi v teologiji in nato tudi v oznanjevanju poznega srednjega veka, kaj lahko povzroči, da odrešenje stopa pred nas v drugačni perspektivi, kakor pa je to v sv. pismu in pri cerkvenih očetih: odrešenje postane le še zadostitev, ki jo je človeštvo v Kristusu in po Kristusu kot nekako svojem pravnem zastopniku dalo razžaljenemu Bogu, in razen tega še zasluženje nadnaravnih dobrin, ki jih bo človek deležen pravzaprav le v bodočnosti. Ni pa odrešenje po takšnem gledanju ozdravljenje in nadnaravno dvignjenje ter pobožanstvenje padlega človeštva, pobožanstvenje po in v učlovečeni božji Besedi, kaj šele da bi imelo pomen za vse veseljstvo.

Po takšnem gledanju, ki gradi sintezo odrešenja le na zadostilni in zaslužni vzočnosti, nas je Kristus nedvomno odrešil le s skrivnostmi svojega umrljivega zemeljskega življenja, predvsem s svojim trpljenjem in smrtjo; saj tudi za Kristusa velja, da je mogel zadoščevati in izvrševati zaslužna dejanja samo do trenutka svoje smrti. Kristusovo vstajenje in poveličanje pod vidikom zadostitve in zasluženja sploh ne more spadati k objektivnemu odrešenju ali k bistvu odrešilnega dela. Po takšnem gledanju spada Kristusovo vstajenje le k subjektivnemu odrešenju. To se pravi: Kristusovo vstajenje je temelj vere v Kristusovo božanstvo in v neskončno vrednost njegovega zadostilnega zasluženja, takšna vera pa človeka privede do opravičenja. Z drugimi besedami: Kristusovo vstajenje ima le apologetično vrednost dokaza za Kristusovo božanstvo in torej kvečjemu indirektni soteriološki pomen. Kristusovo vstajenje se je v takšni perspektivi res zdelo le kakor nekakšen epilog po dokončanem odrešilnem delu. Teologi so pozneje večkrat pristavljali le to, da spada Kristusovo vstajenje k integralnosti odrešenja.

F. X. Durrwell pripominja: »Če so včasih omenjali vstajenje, je bilo to storjeno manj z namenom, dati vstajenju mesto v skrivnosti našega odrešenja, kakor pa zato, da bi v vstajenju pokazali osebno Kristusovo zmagoslavje nad njegovimi leti odrešilnih ponižanj. Skratka, Kristusovo vstajenje je bilo okrnjeno svojega globokega smisla, o katerem tako glasno

govori prvotno krščansko oznanjevanje; Kristusovo vstajenje je bilo potisnjeno na skrajno obrobje ekonomije našega odrešenja. Kako obžalovanja vredna pomanjkljivost! Zaradi te pomanjkljivosti je teologija odrešenja nujno morala obubožati.«¹⁶

Še bolj kakor zahodna teologija od poznega srednjega veka naprej se je ljudska pobožnost oddaljila od velikonočne skrivnosti kot bistvene odrešitvene skrivnosti.

Vendar vsega tega le ne smemo pretiravati, da bi se povzpeli do trditve, kakor da je v tem pogledu na Zahodu nastala popolna zatemnitev. Kar zadeva teologijo, je posebno o sv. Tomažu Akvinskem danes večinoma dovolj znano, kako globoko in krepko govori o učinkovitosti Kristusovega vstajenja pri delu odrešenja. Tudi je znano, da je npr. benediktinska pobožnost vsaj do 12. stol. ostala v tem pogledu na črti prvotnega krščanstva.¹⁷ Vzhodna ljudska pobožnost in večinoma tudi teologija je prav do danes ostala zelo močno osredotočena na Odrešenikovo poveličanje. Predvsem pa ni dvoma, da je tudi na Zahodu Cerkev v svojih uradnih dokumentih, v sv. pismu in liturgiji, brez nehanja svojim vernikom prikazovala prvenstveni odrešitveni pomen velikonočne skrivnosti.¹⁸

2. Vrnitev k zavesti o odrešitvenem pomenu celotne velikonočne skrivnosti

a) Kljub liturgiji in sv. pismu se je zahodna teologija in zavestna ljudska pobožnost in torej zavestna vera zahodnih krščanskih narodov v zadnjih stoletjih v resnici premalo jasno usmerjala na »mysterium paschale« kot osrednjo skrivnost krščanstva, kot najodločilnejši dogodek celotne odrešitvene zgodovine. Saj je bila liturgija iz raznih vzrokov, morda ne nazadnje tudi zaradi latinščine, polagoma postala za večino kristjanov zapečaten studenec.

Z nastopom liturgičnega gibanja in liturgične obnove v našem stoletju se je bolj in bolj začelo uveljavljati polnejše biblično in patristično pojmovanje odrešenja tudi v zahodni teologiji, kar pa se bo v polni meri seveda izpolnilo šele polagoma.

Neizbrisen pečat je velikonočna skrivnost kot osrednja skrivnost našega odrešenja dala vsem velikim tekstom drugega vatikanskega cerkvenega zbora, začevši s konstitucijo o svetem bogoslužju, v kateri po

¹⁶ F. X. Durrwell, *Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Paris 1960, 7.

¹⁷ Sv. Tomaž Akvinski upošteva odrešilnost vseh Kristusovih skrivnosti, posebej tudi vstajenja in vnebohoda. O Kristusovem trpljenju govori v 3 qq. 46—49; o smrti in pokopu ter sestopu v predpekel qq. 50—52; o vstajenju qq. 53—56; o vnebohodu in prestolovanju na božji desnici qq. 57—58. Mnogo pove sv. Tomaž o odrešitvenem pomenu vstajenja tudi drugod v teološki sumi; zelo značilno mesto je npr. 2—2 q. 2 a. 7, kjer sv. Tomaž izrečno pravi, da se je osvoboditev od greha izvršila »per passionem et resurrectionem« (Christi). — I.-E. Motte in H. Hégo sta v obširni razpravi (navedeni zgoraj v op. 13) ugotovila, kako je pri sv. Frančišku Asiškem kljub vsemu drugačnemu videzu vendarle velikonočna skrivnost imela središčno mesto tako v Frančiškovi molitvi kakor v vsem njegovem življenju; celo na svojo smrt je sv. Frančišek gledal kot na obhajanje pashe. Glej o tem A.-M. Roguet, v: LMD št. 67 (1961) 8 sl.

¹⁸ Prim. J. Comblin, *La Résurrection de Jésus-Christ*, Paris 1958, 19 sl.

besedah J. A. Jungmanna »mysterium paschale« nastopa naravnost kot vodilni motiv.¹⁹ Konstitucija izrečno uči, da se je predvsem z velikonočno skrivnostjo, »z blaženim trpljenjem, vstajenjem od mrtvih in poveličanim vnebohodom« izvršilo »delo odrešenja človeškega rodu« (LK 5, 2). Dalje pravi konstitucija, da »milost izvira iz velikonočne skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja« (LK 61). »Po krstu se ljudje vcepijo v velikonočno skrivnost«, s katero nas je »Sin božji... iztrgal satanovi oblasti in smrti ter nas prestavil v Očetovo kraljestvo«. Po krstu in po evharistiji postanejo ljudje deležni tega, kar se je v vsej polnosti uresničilo v Kristusovi poveličani človeški naravi (LK 6). Zato pa Cerkev kot temelj svoje biti, kot osnovo vsega svojega življenja in delovanja, kot resničen praznik odrešenja svetá obhaja »vsak osmi dan velikonočno skrivnost, ki se po apostolskem izročilu opira na dan Kristusovega vstajenja (LK 106). Zato pa cerkveni zbor izraža željo, naj se pobožnost vernikov »hrani predvsem iz velikonočne skrivnosti«; temu primerno naj se preuredi cerkveno leto (LK 107); tudi pogrebni obred naj »jasneje izraža velikonočni značaj krščanske smrti« (LK 81). Že iz teh navedb vidimo, da gre tukaj vedno obenem tudi za vse polnejše in pozitivnejše gledanje na učinke odrešenja.

Tudi v dogmatični konstituciji o Cerkvi uči cerkveni zbor isti nauk, čeprav ne govori posebej o odrešenju. Navedimo samo eno mesto iz konstitucije. »Ko je božji Sin,« pravi koncil, »v človeški naravi, katero je združil s seboj, s svojo smrtjo in vstajenjem premagal smrt, je odrešil človeka in ga preoblikoval v novo stvar« (KC 7, 1; prim. 3; 9, 2; 48, 2). Zlasti pogosto, obširno in jasno pa o velikonočni skrivnosti kot skrivnosti, s katero se je izvršilo naše odrešenje in s katero krščanstvo osvetljuje in rešuje vsa najgloblja in najtežja človeška življenja, govori cerkveni zbor v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. Ta konstitucija, ki se začne z besedami »Veselje in upanje«, odpira perspektive veselja in upanja ravno ob luči velikonočne skrivnosti. Téma velikonočne skrivnosti kot središčne skrivnosti našega odrešenja je v »13. osnutku« razpletena tako na široko, da bi bilo treba napisati obširno razpravo, če bi se hoteli v stvar količkaj poglobiti.²⁰

¹⁹ J. A. Jungmann, v: LThK-ZVK I, 18.

²⁰ Naj navedem le tekst, ki govori o skrivnosti naše smrti, kar mnoge današnje ljudi večkrat posebno zanima. Koncil pravi: »Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če bi ne bil grešil, nekoč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, katerega je bil človek po svoji krivdi izgubil. Bog je bil namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega življenja. To zmago je Kristus pridobil s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti. S trdnimi razlogi predložena vera torej vsakemu razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobnosti glede prihodnje usode; obenem pa omogoča, da smo v Kristusu povezani v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko nam daje upanje, da so dosegli pravo življenje v Bogu« (VU 18, 2). Glej v slovenskem prevodu konstitucije o »Cerkvi v sedanjem svetu« (VU) kazalo zadaj pod izrazoma »Odrešenje« in »Velikonočna skrivnost«, kjer so navedena važnejša mesta, ki se nanašajo na našo témo.

Mimogrede omenimo še konstitucijo o božjem razodetju. Ker se je Bog človeštvu razodel ravno zato, da bi ga napravil deležnega svojega lastnega blaženega življenja, da bi ga odrešil v celoti, glede na dušo in glede na telo, je razumljivo, zakaj konstitucija uči: velikonočna skrivnost je največje dejanje božjega razodetja in celotne odrešitvene zgodovine; s to skrivnostjo se je Bog na najvišji način izkazal kot Bog z nami, kot živi Bog, ki obuja od mrtvih in nas rešuje iz teme greha in smrti ter nas napravlja deležne večnega življenja (BR 4).²¹

b) Nauk drugega vatikanskega cerkvenega zbora je v bistvu istoveten z naukom zgodnjih cerkvenih očetov in liturgije in seveda tudi sv. pisma: šele s poveličanjem, ki je samo po sebi sledilo iz takšne daritvene smrti, kakršna je dejansko bila (dejanje najčistejše ljubezni in najpopolnejše pokorščine do Očeta), je Kristusova človeška narava postala »živ organ odrešenja« (KC 8, 1),²² orodje za opravičenje in pobožanstvenje vsega človeštva in za prenovitev vsega stvarstva (prim. Rimlj 8, 19—23). Učinek odrešenja ni predvsem nekaj negativnega, odstranitev greha, marveč v prvi vrsti nekaj nadvse pozitivnega, nekaj, kar sv. Pavel označuje kot »nedoumljivo bogastvo Kristusovo« (Ef 3, 8), kot »nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 17). Drama odrešenja se je po tem pojmovanju najprej popolnoma odigrala v Jezusovi osebi kot glavi človeštva, ki naj bo odrešeno. To, kar si je Kristus s tem pridobil, se bo prelivalo na verujoče, ki se duhovno-realno vključijo v vstalega Kristusa, podobno kakor je mladika vključena v trto. To je tisto, kar je z veliko pesniško močjo izraženo v liturgiji velikonočne vigilijske, zlasti v spevu »Exsultet«.

c) Odrešenje je tako glede na dejanja, s katerimi se je izvršilo, kakor tudi glede na svoje učinke zelo bogata realnost. Nemogoče ga je zajeti v kako zares zadovoljivo definicijo ali ga vsaj dovolj ustrezno opisati z eno samo podobo. Vendar najdemo v sv. pismu zelo temeljno misel in podobo, ki nam more lepo in globoko osvetliti pojem odrešenja.

To je ideja zaveze med Bogom in človeštvom. In prav ob tej ideji, uporabljeni za ponazoritev odrešenja, se pokaže, kako k bistvu odrešenja nujno spada tudi Kristusovo vstajenje in poveličanje, ne pa samo njegovo trpljenje in smrt.

Odrešilo delo ima za svoj cilj zavezo med Bogom in človeštvom. V učlovečenem božjem Sinu se v ljubeči pokorščini do smrti na križu človeštvo podredi Očetovi volji; s tem je dosežena sprava z Bogom. Zaveza se uresniči z zmago nad grehom. Greh je namreč prelom zaveze in ustvarja položaj osebne sovražnosti med Bogom in človeštvom; ta položaj se v člo-

²¹ Kristusovo vstajenje je v konstituciji o božjem razodetju prikazano po obeh vidikih: 1. kot najvišji in najodločilnejši (apologetični) dokaz Kristusovega božjega sinovstva in torej kot najodločilnejši razumski temelj verovanja (s tem »Jonovim znamenjem« se je Kristus na najjasnejši način izkazal za učlovečeno drugo božjo osebo in prebudil ter utrdil v apostolih in nato v človeštvu prepričanje, da je Bog v skrivnosti svoje ljubezni v resnici stopil v našo zgodovino); 2. kot (dogmatično) najbolj odločilno dejanje odrešenja in sploh vsega božjega razodetja, katero ima za svoj cilj ravno odrešenje.

²² V bistvu je to tudi nauk sv. Tomaža, glej npr. 3 q. 62 a. 5.

vekovi naravi uveljavlja z zaslužjenostjo zlu in satanu. Odrešenje pa z zadostnim zaslužanjem Kristusovega trpljenja spet vzpostavi zavezo, s čimer se uresniči tudi osvoboditev človeške narave iz sužnosti greha. Kristusova smrt je bila kot dejanje človekove najgloblje, najradikalnejše odločitve za Boga in pred Bogom, kot najvišji izraz pokorščine in ljubezni do Boga, prava in najpopolnejša daritev. Dovršila se je v poveličanju, s katerim je Oče sprejel Kristusovo daritev kot nekaj večno veljavnega za vse človeštvo in pokazal svojo naklonjenost človeštvu ravno s poveličanjem, podeljenim Odrešeniku.²³ Obenem se je ravno s poveličanjem človeške narave drugega Adama resnično za stalno vzpostavila zaveza, to je osebni odnos prijateljstva med Bogom in ljudmi; in izvršilo se je preoblikovanje človeške narave, uresničeno najprej v Kristusu, da bi se potem razširilo na vse ljudi. Vstajenje nikakor ni le vrnitev Jezusovega telesa v življenje, marveč je zmagozlatje božjega življenja v telesu drugega Adama, ki je sedaj postal »oživljajoč duh« za vse človeštvo (1 Kor 15, 45). To zmagozlatje naj se nato razširi na vse človeštvo. Poveličani Kristus neprestano podeljuje ljudem svojega Duha (prim. Rimlj 8, 9—11; Jan 7, 37—39) in jih tako napravlja sposobne za zvestobo zavezi. Poveličana Kristusova človeška narava naj ima instrumentalno vlogo pri podeljevanju božjega življenja ljudem; naj bo počelo pobožanstvenja človeških duš, obenem pa naj tudi pripravi vstajenje telesa in preoblikovanje vesoljstva (prim. VU 38, 2; 39). Reči moremo celo, da je poveličano Kristusovo telo več kakor le »instrumentum« odrešenja. Ni le orodje za uresničevanje odrešenja, marveč že samo po sebi spada k uresničenju odrešenja: v Kristusovi človeški naravi je odrešenje in najvišje pobožanstvenje že izvršeno, zdaj pa naj se iz nje kakor iz prve celice pobožanstvenega stvarstva razširi še na človeštvo in v odsevu tudi na nerazumno stvarstvo. V Kristusovem poveličanem telesu je že zdaj uresničena končna usoda človeškega telesa in snovnega sveta, ki naj ima delež pri odrešenosti in zveličanju duše, pri pobožanstvenju. Kristusovo poveličano telo je osnova za preoblikovanje celotnega vesoljstva, ki naj bo doseženo ob koncu odrešitvene zgodovine.

Vstajenje, ki je vdor novega življenja v telesni svet, je izpopolnjeno z vnebohodom. Vnebohod pomeni dosego nebeškega gospostva, zapisano odslej v telo Odrešenika, »sedečega na božji desnici«. Vnebohod je dopolnilo vstajnja, kakor je oblast, podeljevati življenje, dopolnilo življenja samega. Ta dopolnjujoči odnos med obojim je kar najtesnejši; saj je božje življenje Kristusovemu telesu dano le za podeljevanje tega življenja človeštvu, in Kristusovo gospostvo ima za svoj predmet ravno razširitev tega življenja na človeštvo. Vse to pa se potem dovrši še v binkoštih, ko se z obilno podelitvijo Svetega Duha uresniči cilj odrešitvenega dela, ki pa bo polnost seveda doseglo šele ob koncu sveta.²⁴

²³ Prim. K. Rahner, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, v: Schriften zur Theologie IV, zlasti 165—170; pa tudi K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Quaestiones disputatae 2), Freiburg 1958.

²⁴ Najbolje in najobširneje je doslej o tem razpravljal pač J. Galot, La Rédemption — Mystère d'Alliance, Paris—Bruges 1965, predvsem str. 361—368.

Kristusovo vstajenje in poveličanje torej nikakor ni le Jezusova zasebna usoda ali le potrdilo Jezusovega božjega poslanstva in mesijanstva, brez direktnega pomena za odrešenje. Kristus ni le trpel in umrl kot naša glava za nas in za naše odrešenje, marveč je kot naša glava in v naš prid, za naše odrešenje tudi vstal.²⁵ To mora danes spet jasno prodreti v naš nauk o odrešenju, v naše oznanjevanje in v naše praktično življenje. Le tako bo na krščanstvo spet z večjo jasnostjo mogoče gledati kot na resnično veselo oznanilo.

Jasno je, da tudi ne smemo pozabiti na odrešilnost Kristusove kalvarijske daritve. Toda na to daritev moramo gledati resnično kot na »mysterium paschale«, na »prehod« k Očetu, da bi mogli v povezanosti s Kristusom preiti k Očetu tudi mi. Brez sklepa v vstajenju in poveličanju Kristusova smrt sploh ne bi bila odrešilna. Brez velike nedelje bi veliki petek ne dosegel svojega cilja in bi bil pravzaprav le strašen polom; in naša vera bi bila prazna ne le v pomenu nezadostnih razumskih temeljev, marveč do globin prazna — še bi bili v grehah, in izgubljeni bi bili »tisti, ki so v Kristusu zaspali«. Krščanstvo bi bilo v tem primeru le vzvišen svetovni nazor in »nedosegljivo visoko stoječ npravstveni nauk«, ^{25a} kakor so včasih radi trdili tudi nekrščanski deisti ali celo ateisti. Kljub vsemu naravnemu poveličevanju krščanstva bi bili mi kristjani po Pavlovem nauku — ako bi Kristus ne bil od mrtvih vstal in postal počelo našega pobožanstvenja in vstajenja od mrtvih — »od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15, 12—19; prim. Rimlj 4, 25; 8, 31—39; 2 Kor 5, 14—17).

Vedno je velika noč veljala za največji krščanski praznik, za »sollemnitas sollemnitatum«, kakor pravi t. i. Hieronimov martirologij.²⁶ Skozi stoletja je bil to celo edini praznik, katerega so obhajali v celotnem krščanskem svetu in gledali v njem tako rekoč vsakoletni ustanovitveni praznik krščanstva in Cerkve. Pozorni moramo biti tu na sledeče: misel prvih kristjanov pri obhajanju velike noči, ki je bila že od drugega stoletja dalje vedno tudi prvi krstni praznik, ni ostajala preprosto pri osebi vstalega Gospoda, pri njegovem zmagoslavju in poveličanju, marveč je po njihovem pojmovanju skupaj s Kristusom v poveličanost vedno pritegnjeno tudi božje ljudstvo — tisti, ki so s Kristusom vstali.²⁷ Že s tem

²⁵ Prim. K. Rahner, v: LThK I², 1041; J. Alfaro, Christo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia sacramento de Christo Glorificado, v: Gregorianum 48 (1967) 5—27; E. H. Schillbeeckx - H. Zulauf, Christus Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960, 31—35.

^{25a} Celó Fr. Nietzsche, ki je sicer krščansko moralo na strupen način zmerjal kot »suženjsko moralo« in ki je tako ostro odklanjal misel na Boga, je krščanstvu priznal nekaj zelo velikega. »Kaj nas danes zanima Bog in vera v Boga? To danes ni nič več kakor le obledela beseda, niti ne pojem... Nikoli pa se ne bomo smeli boriti zoper ideal človeka v krščanstvu.« Tako je Nietzsche pisal l. 1887 v svoji knjigi »Wille zur Macht«; navaja H. de Lubac, Le drame de l'humanisme athée³, Paris 1945, 119.

²⁶ Ta martirologij ni ravno Hieronimov, pač pa je po svoji najstarejši obliki nastal že okoli srede 5. stol. v gornji Italiji, kajpada iz starejših virov; prim. o tem B. Altaner, Patrologie⁶, Freiburg—Basel—Wien 1960, 194.

²⁷ Glej J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck—Wien—München 1960, 472.

samim je jasno izražen nauk, da se je odrešenje, ki ga moremo opisati kot zmago božjega življenja nad smrtjo in temo greha, zaključilo ne s smrtjo drugega Adama Kristusa kot tako, marveč z njegovim poveličanjem kot počelom našega pobožanstvenja in poveličanja. Šele s poveličanjem Kristusove človeške narave je namreč podan objektivni temelj za podeljevanje nadnaravnega življenja in za zmago nad vsemi protibožjimi silami zla. Torej je popolnoma jasno, da k bistvu odrešenja (tukaj imamo v mislih objektivno odrešenje) spada tudi Kristusovo vstajenje in poveličanje.

III. »Mysterium paschale« in pojmovanje Cerkve, zakramentov in življenja milosti

1. Cerkve

Če v vernikih obledi misel na poveličanega Kristusa ali celo izgine iz njihove zavesti, je s tem nujno prizadeta tudi podoba Cerkve. Le v pogledu na poveličanega Kristusa si namreč moremo Cerkev misliti kot Kristusovo skrivnostno telo, kot nadnaravni organizem, ki živi in raste iz zveze s poveličanim Gospodom in z njegovim Duhom kot dušo Cerkve. Le v njegovi poveličani človeški naravi moremo Kristusa umevati kot glavo Cerkve.²⁸ Če izgubimo spred oči odločilni pomen, ki ga ima za odrešenje ne le Kristusovo trpljenje, marveč tudi njegovo vstajenje in poveličanje, torej velikonočna skrivnost v svoji celoti, tj. kot Kristusov prehod k poveličanemu življenju pri Očetu, prehod nove glave človeškega rodu, potem sploh ne moremo imeti pravega razumevanja za Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo.

Zato pa nikakor ni le nekaj slučajnega, če je v teologiji po času sv. Tomaža Akvinskega, in ne le v teologiji, marveč tudi v krščanskem duhovnem življenju ideja o Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu in kot nadnaravnem organizmu začela bledeti. Ker je izginila zavest o smislu velikonočne skrivnosti in o pomenu poveličane Kristusove človeške narave kot organa za podeljevanje nadnaravnega življenja milosti, je bilo nekaj čisto naravnega, da je v glavah kristjanov vedno bolj izključno stopala v ospredje podoba Cerkve kot vidne družbe, podoba pravne Cerkve z visoko avtoriteto, ki pa je za razliko od zgolj vidnih družb seveda neposredno božjega izvora. To se je godilo zlasti v dobi razsvetljenstva, ko so po trditvi nemškega teologa F. X. Arnolda zlasti pastoralisti vse preveč izključno začeli poudarjati le izkustveno-organizatorično stran Cerkve. Od notranje povezanosti med Kristusom in Cerkvijo, od Kristusovega delovanja v Cerkvi in po Cerkvi je po takšnem mišljenju ostala le še v bistvu pravno pojmovana ustanovitev Cerkve in postavitve njene hierarhije. Nadnaravna, mistična stran Cerkve, povezanost Cerkve z Duhom poveličanega Kristusa, njena s Svetim Duhom prešinjena bit kot »edinost Svetega Duha« (povezanost Kristusovih udov med seboj, povezanost po Kristusovem Duhu) in kot »communio sanctorum« — to je zlasti

²⁸ Prim. Jungmann, Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft, Innsbruck—Wien—München 1963, 42—44.

v pastoralnih delih razsvetljenstva prišlo skoraj že kar v načelno pozabo. V cerkveno področje je polagoma in skoraj neopazno vdiral tedanje deistično mišljenje: izginjala je zavest o tem, da poveličani Kristus do konca sveta neprestano deluje v Cerkvi in po njej v svetu; in uveljavljala se je misel, kakor da je Kristus sam osebno deloval pravzaprav le ob nastanku Cerkve in že s samo ustanovitvijo in »ustavo« do konca sveta dovolj poskrbel za Cerkev in njeno delo.²⁹

Brez upoštevanja trajnega odrešitvenega pomena, ki ga ima Kristusova poveličana človeška narava, kakor glava združena s Cerkvijo, katera šele po Kristusovi poveličani človeški naravi postane organ za podeljevanje milosti, za pobožanstvenje človeštva, seveda tudi ni mogoče razumeti nauka o Cerkvi kot »vesoljnem zakramentu odrešenja« (KC 48, 2). Cerkev je »nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« samo »v Kristusu« (KC 1), to se pravi v svoji živi, neprestano aktualni povezanosti s Kristusom. Ravno s poveličanjem je Kristusova človeška narava stopila tako rekoč na raven večnosti, saj poveličanje obstoji v najtesnejšem prešinjenju z božjo naravo, in je s tem postala sposobna, da po Cerkvi kot svojem »orodju« ali »zakramentu« neprenehoma stopa v nadnaravni življenjski stik s človeštvom, naj bo to na kateri koli točki zgodovine ali prostora. Cerkev je zakrament poveličanega Kristusa, ki v njej in po njej na viden, človekovi telesnoduhovni naravi primeren način povzroča podeljevanje božjega življenja ljudem.³⁰

Seveda pa bi pretiravali, če bi trdili, da se je po tridentinskem koncilu, zlasti v dobi razsvetljenstva, med katoličani kar na splošno uveljavilo »deistično« in zato skrajno pozunanjeno pojmovanje Cerkve. Saj vendar ne smemo pozabiti, s kakšno neomajno zvestobo je Cerkev ravno po tridentinskem koncilu branila nespremenljivost liturgičnih tekstov, v katerih ni mogoče spregledati osrednjega pomena velikonočne skrivnosti in globokega nadnaravnega pojmovanja Cerkve, kakršen nam žari v luči poveličanega Kristusa.

2. Zakramenti

Veliki zakrament Cerkve se tako rekoč razčlenja v sedmere zakramente, katerih središče je evharistija, ki je v njej navzoč poveličani Kristus, »čigar moč napravlja Cerkev eno, sveto, katoliško in apostolsko« (KC 26, 1; prim. 17). Sedmeri zakramenti so posamezni primeri vélikega zakramenta Cerkve, ki je pa zakrament, to je učinkovito znamenje milosti, le v stalni aktualni povezanosti s Kristusom. Čeprav je poveličani Kristus v evharistiji navzoč na prav poseben način, »substancialno«, je vendar navzoč »s svojo močjo« tudi v drugih zakramentih, »tako, da kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje« (LK 7, 1).

Po zakramentih Cerkve bo do konca sveta deloval med človeštvom poveličani, z ranami kalvarijske žrtve zaznamovani Kristus. Drugi vati-

²⁹ F. X. Arnold, *Pastoraltheologische Durchblicke*², Freiburg—Basel—Wien 1965, 106—112; prim. Jungmann, *Glaubensverkündigung*... 43 sl.

³⁰ Prim. Alfaro, *Christo, Sacramento...*, nav. d. (v op. 25) 15—20.

kanski cerkveni zbor pravi, da se po Cerkvi »razliva Kristusovo življenje v verujoče, kateri se po zakramentih na skrivnost, a stvaren način zedinjajo s Kristusom, ki je trpel in je poveličan« (KC 7, 2). Ker se je Kristus sam, kakršen je »in specie propria«, ³¹ odtegnil našim zemeljskim očem, posega po zemeljskih, nepoveličanih, zato pa za nas čutno zaznatnih prvinah, npr. po kruhu, vinu in vodi, in jih napravlja za orodje svojega zveličavnega delovanja. S tem napravlja svojo nebeško dejavnost, svoje nebeško sredništvo za nas vidno navzoče. Tako zakramenti premostujejo nesorazmerje med našim, nepoveličanim svetom, ki pa je v svojem središču (namreč v Kristusu) že poveličan, in v življenjski razsežnosti našega zgodovinskega sveta dajejo vidno podobo nenehni Kristusovi odrešitveni dejavnosti. Zakramenti Cerkve so torej sredstva za resnično človeško srečanje s poveličanim Gospodom, srečanje, ki je primerno naši človeški, sedaj še nepoveličani naravi. Ljudje smo namreč telesno-duhovna bitja, ki prihajamo v resničen osebnostni stik z drugo božjo osebo le po posredovanju telesa. Leon Veliki je zato dejal: »Kar je na našem Odrešeniku bilo vidnega, to je prešlo v zakramente.« ³² Že prej pa je sv. Ambrozij zapisal: »Od obličja do obličja si se mi ti, Kristus, pokazal; v tvojih zakramentih se srečam s teboj.« ³³

Iz sv. pisma moremo ugotoviti, da noben izmed dvanajstih apostofov, ki so imeli stik neposredno s Kristusom samim, s »prazakramentom«, ni bil krščen; pač pa je bil krščen apostol Pavel, ker se ni srečal kot vernik z zemeljskim Kristusom. ³⁴ Odkar se je človek Jezus odtegnil iz našega vidnega obzorja, se ne srečujemo s Kristusom neposredno v njegovi vidni naravi. Vendar pa nam ni odtegnjena globoka človeška dimenzija božjega učlovečenja. Bog je ostal zvest svoji odrešitveni pedagogiji. V suvereno človekoljubnem upoštevanju naše človeške povezanosti z vidnim svetom nam Bog v tostranstvu dobrine nebeškega kraljestva nudi vedno v zemeljski obleki. Tako se po zakramentih Cerkve nadaljuje funkcija Kristusove zemeljske vidnosti. Kristus je živ prav zdajle v tem trenutku. Vendar je njegovo telo poveličano in zato nam nepoveličanim še nevidno. A Kristusovo oživljajoče odrešitveno dejanje se vendarle nadaljuje tudi na vidni zemeljski način: v zakramentih Cerkve. V njih se izvršuje neposredno srečavanje med živim Gospodom in nami. ³⁵

Glede krsta, ki je temelj krščanskega življenja, je pač dobro znano, kako jasno uči sv. Pavel, da v tem zakramentu vcepitve v Kristusa in v njegovo skrivnostno telo, deluje odrešitvena moč Kristusove smrti in vstajenja (prim. Rimlj 6, 3—7), torej »mysterium paschale«. Delovati mora ta skrivnost skozi vse čase zato, ker je v poveličanem Kristusu dobila svojo trajnost, zato, ker »od mrtvih vstali Kristus več ne umrje« in ker »smrt nad njim več ne gospoduje« (Rimlj 6, 9). Neminljivost Kristusove poveličane človeške narave — v kateri je učlovečenje dobilo svojo nemin-

³¹ Prim. sv. Tomaž, 3q. 76 a. 5 ad 1.

³² Leon Veliki, Sermo 74, 2: Pl 54, 398 (»Quod conspicuum erat in Christo, transivit in Ecclesiae sacramenta«).

³³ Sv. Ambrozij, Apol. proph. David 12, 58: Pl 14, 875 (»Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti; in tuis te invenio sacramentis«).

³⁴ Glej Apd 9, 18; o tem prim. Schillebeeckx, nav. d. (v op. 25) 54 sl.

³⁵ Prim. Schillebeeckx, nav. d. 52; 72 sl.

ljivo trajnost in svojo dovršitev³⁶ — omogoča dejavno navzočnost Kristusovih skrivnosti, t. j. odrešitvenih Kristusovih dejanj, v svetih znamenjih Cerkve.

Velikonočna skrivnost deluje v vseh zakramentih, vendar v vsakem na poseben način in v svoji meri. Prvikrat vstopimo v dinamizem velikonočne skrivnosti pri krstu. Krst je v moči poveličanega Kristusa naš »transitus«, naša »pascha«, naša individualna vključitev v tisto novo in večno zavezo, ki je bila na občestveni način sklenjena s Kristusovo pasho. Ves nadaljnji razvoj in razcvet krščanskega življenja, razcvet, ki se bo končal šele s poveličanim vstajenjem, dovršeno pasho celotnega božjega ljudstva in na neki način vsega vesoljstva, zajema svojo moč iz krstne pashe.³⁷

Krščanska pasha in velikonočni zakrament v odličnem smislu pa je evharistija, zakrament vseh zakramentov. Velikonočna, pashalna je vsaka evharistija, naj jo obhajamo kateri koli dan v letu. Sv. Atanzij npr. izrečno pravi: »Kadar skupno uživamo Gospodovo meso in pijemo njegovo kri, tedaj vselej obhajamo pasho.«³⁸ Udeležiti se evharistije pomeni pravzaprav sedeti pri mizi skupaj z vstalim Gospodom in se vključiti v njegov prehod k Očetu, da bi tudi mi bolj in bolj odmrli grehu in živeli kot resnični božji otroci.³⁹

Nobenega dvoma ni, da je skladno z viri razodetja in z naukom drugega vatikanskega koncila, če se spet naučimo zakramente bolj zavestno pojmovati v luči velikonočne skrivnosti. Potem se bomo tudi bolj jasno zavedali, da v zakramentih nimamo opraviti z nečem predmetnostnim, ampak z osebnostnim srečanjem s poveličanim Gospodom in prek njega z Bogom samim. Potem bomo znali tudi drugim bolj približati resnico, da je »dejavni subjekt liturgično-zakramentalnega, pa tudi kerig-matičnega delovanja Cerkve poveličani Kristus in njegov Duh«, ne pa morda človek kot nosivec cerkvene službe, čeprav je ta človeški nosivec po Kristusovi volji potreben.⁴⁰ In to za pastoracijo ni brez pomena.

3. Življenje milosti

Kaj je milost, to moremo izraziti v bolj abstraktni obliki, več ali manj odtrgano od njenega odrešitveno-zgodovinskega temelja. V takšnem primeru opišemo milost kot božjo naklonjenost, kot kras duše, kot opr-

³⁶ Prim. Alfaro, nav. d., 11: »Učlovečenje božjega Sina, njegova smrt in vstajenje sestavljajo totalnost in enoto enega samega misterija, namreč osebni privzem človeške narave po božjem Sinu... Vstajenje je končna faza zakramenta inkarnacije kakor tudi najvišje učinkovito znamenje dejstva, da Bog samega sebe daje človeku Kristusu, svojemu Sinu, in v Kristusu vsemu človeštvu.« — M. Flick, *Il Christo nel trattato »De gratia«*, v: *Gregorianum* 47 (1966) 117, pravi: »Kristusovo vstajenje ni čudež, ki bi se na zunanji način dodal učlovečenju, marveč sledi iz učlovečenja.«

³⁷ Prim. J. Gaillard, nav. d. (gl. op. 10), 63 sl.

³⁸ Sv. Antanzij, Ep. 4: PG 26, 1379; prim. Gaillard, nav. d., 64 sl.

³⁹ Prim. J. Ratzinger, *Die Lehre von der Eucharistie* (skripta), Münster 1963, 5 in 133 sl.

⁴⁰ Prim. Arnold, nav. d. (gl. op. 29), 110 sl.

vičenje pred Bogom,⁴¹ ali pa »kot nadnaraven dar, ki ga zaradi Jezusovega zasluženja Bog podari duši, da se more zveličati.«⁴²

Gotovo takšen opis ni zmoten. Toda ali ne bo človeka nauk o milosti vse bolj zagrabil, če nadnaravno življenje milosti s sv. Janezom rajši pojmuje res kot delež božjega življenja, ki se iz vstalega, poveličanega Kristusa, žrtvovanega na križu, preliva v vernike?⁴³ Ali ne bomo s takšnega vidika tudi vse laže razumeli, kakšen smisel imajo zakramenti kot »orodje milosti«, posebej obhajanje evharistije, prejemanje kruha življenja, ki je poveličano Gospodovo telo samo?

Dejansko pomeni npr. pri evangelistu Janezu biti in vztrajati v posvečujoči milosti isto kakor »ostati v Kristusu«,⁴⁴ to se pravi v življenjski povezanosti z vstalim Kristusom, ki je trta in mi na njem mladike. Poleg izraza »ostati v Kristusu« imamo pri sv. Janezu še drug izraz, ki prav tako označuje milost kot življenjsko zvezo s poveličanim Kristusom. Ta izraz je »biti v Kristusu«. — In sicer je za omogočenje tesne zveze vseh dejavno verujočih s Kristusom, in prek njega z Očetom, potrebno poveličanje Kristusa kot človeka, poveličanje kot posledica kalvarijske daritve. Zato pa o življenjski zvezi učencev s Kristusom govori Gospod ravno v svojih poslovnih govorih. Ko bo namreč odšel v veličastvo svojega Očeta, bo za trajno prišel k njim in prebival v njih (prim. Jan 16, 5, 28; 14, 18—24. 28). Verniki niso mrtvi, marveč živijo, ker so v najtesnejši zvezi z večno živim Kristusom, katerega je Sveti Duh obudil od mrtvih. Vernik, ki je v občestvu s poveličanim Gospodom, ima s tem božje življenje že sedaj v sebi, kot sedanji dar in hkrati kot poroštvo polnosti in večnega trajanja tega do vseh globin osrečujočega življenja v onstranstvu. »Življenje«, to se pravi posvečujoča milost z vsem svojim spremstvom, v

⁴¹ O tem Jungmann, Lit. Erbe (gl. op. 27), 532.

⁴² Katoliški katekizem, Ljubljana 1941, vpr. 322.

⁴³ Tako prikazuje milost drugi vatikanski koncil npr. v KC 48, 2: Kristus, »sedeč na Očetovi desnici neprestano deluje v svetu, da bi ljudi privedel v Cerkev, jih po njej tesneje združil s seboj in jih s tem, ko jih hrani s svojim lastnim telesom in krvjo, napravlja deležne svojega poveličanega življenja«; VU 22, 4: »Upodobljen po Sinu, ki je prvorojenec med mnogimi brati, prejme krščanski človek ‚prvine Duha‘ (Rimlj 8, 23), ki ga usposablja za spolnjevanje nove postave ljubezni. Po tem Duhu, ki je ‚ara za našo dediščino‘ (Ef 1, 14), je ves človek notranje prenovljen, prav do ‚odrešenja telesa‘ (Rimlj 8, 23): ‚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 oživil po svojem Duhu, ki v vas prebiva‘ (Rimlj 8, 11).« — Če pomislimo na to, da je Sveti Duh duh poveličanega Kristusa in da po milosti oživlja tudi nas, je še posebno jasno, da smo po milosti v trajni življenjski zvezi s poveličanim Kristusom, iz čigar polnosti prejemo (prim. Jan 1, 16; 7, 37—39). — Z drugimi besedami: Milost je deležnost pri tistem božjem življenju, ki ga je prinesel na svet Kristus. In živeti stalno »v posvečujoči milosti« je isto, kakor ohranjati živo zvezo s Kristusom v veri in ljubezni. Prim. o tem Jungmann, Glaubensverkündigung (gl. op. 28), 109 sl.; Jungmann tukaj (str. 108) tudi ugotavlja, da je bil pojem »nadnaravnega« uveden v teologijo šele od 13. stol. dalje, medtem ko so prej rajši govorili kar o tistem zedinjenju z Bogom, ki ga omogoča Kristusovo učlovenje, katerega dovršitev je Kristusovo poveličanje.

⁴⁴ Ta izraz ima sv. Janez kar 66-krat, drugi evangelisti pa 12-krat.

verniku ni nič drugega kakor trajna življenjska zveza s poveljanim Kristusom in prek njega s troedinim Bogom.⁴⁵

Prav po zvezi s Kristusom, ki je tudi kot človek pravi božji Sin, postane človek res božji otrok, »filius in Filio«,⁴⁶ In sicer je to božje otroštvo, kakor nam je dano v posest, v svojem nastanku, biti in dejavnosti stalno odvisno od Kristusovega sredništva, torej od zveze s poveljano človeško naravo.⁴⁷ Neposredni, notranji življenjski povezovalci vernikov s Kristusom je Sveti Duh, »duh posinovljenja« (Rimlj 8, 15), ki ga vstali Kristus neprestano pošilja Cerkvi in njenim članom in ki daje ljudem deležnost pri poveljanem Gospodovem življenju. Kakor Kristus prejema božjesinovsko življenje od Očeta, tako prejema Cerkev življenje iz Kristusa po njegovem Duhu,⁴⁸ tistem Duhu, ki človeštvo usmerja k najglobljemu zedinjenju s poveljanim Kristusom in v Kristusu z Bogom.⁴⁹ Polnost bo to zedinjenje doseglo ob drugem Kristusovem prihodu, ko bo božje življenje prešinilo tudi človekovo telo in bo nastopilo preoblikovanje veseljstva; tedaj bo »vse stvarstvo, ki ga je Bog ustvaril zaradi človeka, rešeno suženjstva ničevosti« in božje kraljestvo, ki je »v skrivnosti navzoče že na tej zemlji, bo doseglo svojo dovršitev« (VU 39, 1.3).

Poveljani Kristus, s katerim nas življenje milosti stalno povezuje, je seveda glava Cerkve in počelo podeljevanja Svetega Duha vsej Cerkvi. Zato osebnostna zveza s Kristusom kristjana tudi v pogledu na soude Cerkve ne osamlja; ravno nasprotno: povezuje ga z vsem božjim ljudstvom ne le zemeljske, marveč tudi nebeške Cerkve. Lepo govori o tem J. A. Jungmann, ko obenem tudi opozarja na veliko važnost, ki jo ima za poglobljeno in trdno versko življenje današnjega kristjana ravno veličinno skrivnost:

»Kot kristjani, to se pravi kot takšni, ki so pri krstu potopljeni v Kristusovo skrivnost, stojimo v redu, ki ga je Kristus utemeljil s svojo smrtjo in zapečatil s svojim vstajanjem. Ne stojimo nasproti Bogu in njegovi sodbi neposredno, navezani le na svoje lastne storitve, temveč smo včlenjeni v sveto občestvo Cerkve, katerega glava je Kristus Gospod, vstali, on, ki sedi na Očetovi desnici. Z njim imamo mnogotere zveze: v veri gledamo k njemu navzgor, v evharistiji prihaja on k nam navzdol in nas povzema v svojo molitev in darovanje. Njemu moramo postajati podobni — s svojim нравnim prizadevanjem, kolikor je človeški revščini

⁴⁵ Glej dr. Fr. Musner, Zoe, München 1952, 148—1957; R. Guardini, der Herr, Würzburg 1951, 537—542. Podobno mišljenje o življenju posvečujoče milosti ima sv. Pavel, pri katerem najdemo kar 164 mest s formulo »v Kristusu (Jezusu)« ali »v Gospodu«, pa tudi še marsikaj drugega, iz česar jasno spoznamo Pavlove misli o človekovem nadnaravnem življenju kot deležnosti pri Kristusovem poveljanem življenju; o tem prim. A. Wikenhauser, Die Christmystik des Apostels Paulus², Freiburg 1956, zlasti str. 3—25.

⁴⁶ Prim. G. Thils, Sainteté chrétienne, Précis de théologie ascétique Tielt/Belgique 1958, 64—66; Alfaro, v op. 25 nav. d., 14.

⁴⁷ Prim. tridentinski koncil, Sess. 6, cap. 16 (Denz. 809), kjer je govor o sadu opravičenja; pa tudi 2. vat. koncil, KC 7, 2; 8.

⁴⁸ Prim. Alfaro, v op. 25 n. d., 18 sl.

⁴⁹ Prim. Rimlj 6, 5; 8, 14.17.24.29; 1 Kor 15, 20.23.49; Kol 3, 4; Flp 3, 21; 2 Tim 4, 18; 2 Kor 5, 5.

tukaj na zemlji sploh mogoče, dokler ne bomo popolnoma upodobljeni po njem na dan dovržitve. — To je torej podoba visokega upanja, ki smo mu priča. Ni vseeno, ali v vstajenju in vnebohodu vidimo le pretekli dogodek, ki se uvršča ob druge dogodke Jezusovega življenja, ki pa točno tako kakor vsi drugi ostaja le dogodek v daljnji preteklosti, ali pa to velikonočno skrivnost spoznamo kot središče našega krščanskega bivanja in ako vemo, da smo povzeti v kraljestvo njegovega preljubega Sina (Kol 1, 13). V prvem primeru lahko pride do gledanja na svet, kakor da bi stalo nad nami le sivo nebo in bi le na daljnem obzorju sijala svetla proga. Človek v tem primeru živi v razpoloženju ljudi, ki se zdijo brez moči izročeni temu zagonetnemu bivanju, nekako na slepo postavljeni med nebesa in pekel, čeprav kristjan poleg tega tudi še ve, da ostane iztegnjena neka roka, ki se je je treba v pravem trenutku okleniti; toda krščanske stvarnosti so kakor zastrte zadaj za neprosojno tančico. V drugem primeru pa nam je vzšlo novo stvarjenje, napolnjeno s sijajno lučjo velikonočnega jutra, novi božji svet, v katerem je Kristus naš prvo-rojeni brat, ki je že dosegel višino; in mi smo, čeprav še na potovanju, njegovi bratje in sestre.⁵⁰

Povzetek: Naše krščanstvo mora biti zopet bolj velikonočno

Nobenedga dvoma ni, da je »mysterium paschale« osrednja skrivnost naše vere. Na svoj način je Kristus sam to povedal, ko je emavškima učencema dejal: »Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo?« (Lk 24, 26). Te preproste besede so dobile v okoliščinah, v kakršnih so bile izrečene, in ob nadaljnjih dogodkih, ki sta jim bila učenca priča, tako bogato vsebino, da so se njima in drugim Jezusovim učencem odprla ob tem popolnoma nova življenjska obzorja. In ta obzorja so postala zanje tako jasna, široka in veličastna, da se učencem križanega in vstalega Gospoda ni zdela nobena žrtev prevelika, ko so dobili naročilo, naj gredo in vse narode napravljajo za Kristusove učence (prim. Mt 28, 18—20). Sv. Pavel, ki ga je srečanje s poveljanim Kristusom in prežetost z njegovo velikonočno skrivnostjo popolnoma spremenila, je še v zadnji poslanici, kar jih je napisal, kakor za svojo oporoko naročal ne le za Timoteja, marveč za vsakega kristjana: »Spominjaj se Jezusa Kristusa, od mrtvih vstalega... Če smo z njim umrli, bomo z njim tudi živeli; če trpimo, bomo z njim tudi kraljevali« (2 Tim 2, 8.11).

Tudi ni dvoma, da je za globlje in svetlejšje razumevanje skrivnosti odrešenja, Cerkve, zakramentov in življenja milosti nujno potrebno upoštevati velikonočno skrivnost v njenih dveh fazah, ki pa sestavljata enoto ene same osrednje krščanske skrivnosti; nikakor ne smemo ostajati le pri Kristusovi smrti — v polni meri moramo upoštevati tudi poveljanje.

Kar je apostole in prve kristjane navduševalo, ni bil le spomin na zgodovinski Kristusov lik ali vera v njegovo božanstvo, marveč prepričanje, da je Križani vstal in da živi ter sedaj neprestano izliva iz nebes moč svojega blagoslova in življenja in je svojim zvestim s svojo navzoč-

⁵⁰ Jungmann, v op. 29. nav. d., 531 sl.

nostjo stalno blizu, čeprav se tudi zanje spolnjuje: »Ali ni bilo potrebno, da je to pretrpel in šel v svojo slavo?« Zavest glede varujoče pričujočnosti vstalega Kristusa in glede zedinjenosti z njim je prvim kristjanom dajala mirno, ponižno, potrpežljivo, a nepremagljivo neustrašenost.

Danes se je spričo »tesnobe«, ki je postala važna téma sedanje filozofije, aktualnost zaupanja in srčnosti, ki nista zgrajena na iluzijah, zelo pomnožila. Tu velja beseda J. Daniélouja: »Upanje ni optimizem. Je marveč obup, premagan z vero v vstalega Kristusa. In je potrpežljivo čakanje na popolno uresničenje odrešilnega božjega načrta.« Pravzaprav pa to sploh ni čakanje, marveč je sodelovanje pri uresničevanju odrešitvenega načrta, ki je ravno v luči velikonočnega misterija nadvse veličasten in ki edini res daje polnost smisla človeškemu življenju.

Kristjanu, ki živi iz zavesti bližine vstalega Kristusa in iz zedinjenja z njegovimi božanskimi silami, se ni treba zatekati v iluzije, da se znebi »tesnobe« in občutja nesmiselnosti spričo grozeče kozmične smrti, ki jo more povzročiti človeštvo ravno s svojimi najbistrejšimi iznajdbami; sicer pa bo po napovedi znanstvenikov naša zemlja nekoč tako in tako le veliko pokopališče.⁵¹ Kajti veselo oznanilo velikonočne skrivnosti se glasi: »Tistim, ki verujejo božji ljubezni, prinaša Kristus gotovost, da je vsem ljudem odprta pot ljubezni in da naperi za vzpostavitev vesoljnega bratstva niso prazni... Poučeni smo, da 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. Tedaj bo smrt premagana in božji otroci bodo v Kristusu obujeni k življenju; kar je bilo vsejano v slabosti in minljivosti, si bo nadelo neminljivost. Ljubezen in njena dela bodo ostala... Vrednote človeškega dostojanstva, bratskega občestva in svobode, vse te odlične sadove narave in našega truda, bomo namreč potem, ko smo jih v Gospodovem duhu in po Gospodovi zapovedi razvijali na zemlji, znova našli, toda očiščene vsakega madeža, presvetljene in preobražene« (VU 38, 1; 39, 1.3). Ravno glede velikonočne skrivnosti pravi koncil, da s trdnimi razlogi predložena vera vsakemu razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobi glede prihodnje usode; obenem pa omogoča, da smo v Kristusu povezani v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko nam daje upanje, da so dosegli pravo življenje pri Bogu«, medtem ko »vsi naperi tehnike, čeprav so zelo koristni, ne morejo pomiriti človekovega občutja tesnobi, saj biološko podaljšanje trajanja življenja ne more utešiti hrepenenja po še

⁵¹ Znani zgodovinar, profesor na pariški Sorbonni in član Francoske akademije znanosti René Grousset v svoji knjigi »Bilan de l'histoire«, Paris 1946, str. 301—306, prikazuje, kako bo po računih raznih znanstvenikov polagoma, čeprav po tisočletjih, zemlja postala eno samo »veliko pokopališče« in kako bo naše sonce iz rumene zvezde postalo rdeča ter se shladilo — v vsem svetovju bo nastala tema in v celoti le velikansko pokopališče. Znanost našega časa napoveduje takšno bodočnost za svetovje in za človeštvo, da je to »absurde pour la raison, révoltant pour le coeur«. Toda krščanstvo predstavlja z vero v poveljanega Kristusa in v naše lastno vstajenje ter v prenovitev vesoljstva »upor zoper takó grozovit način, upor razuma in srca, obramba duha«. In poslanstvo krščanstva je spričo »brodoloma slehernega upanja odrešilno danes bolj kot kdaj koli. O Crux, ave, spes unica« (str. 306).

nadaljnem življenju, hrepenenja, ki ga ni mogoče odstraniti iz človekovega srca» (VU 18).

Seveda tudi odrešeni človek pozna trepet človeškega srca. Toda neomajno zaupanje v Boga, razodevajočega se na najvišji način v velikonočni skrivnosti, v vstalem Gospodu, ki bo s svojo močjo »preobrazil naše borno telo, da bo podobno njegovemu poveličanemu telesu« (Flp 3, 21), ga drži kvišku. S stalno varujočo pričujočnostjo poveličanega Kristusa v Cerkvi in s tem v človeštvu je strah v korenini zadet: Tu ne more biti tistega tesnobnega strmenja v prazno, nesmiselno bodočnost in v strahote človeškega življenja in smrti. Če tudi verujoči človek kdaj trepeta, se vendar zaveda, da je blizu smrtnemu boju svojega Gospoda na Oljski gori, s katere se bo tudi on dvignil skupaj s Kristusom k poveličanju.

Velikonočna skrivnost je tisto, zaradi česar more K. Rahner v dialogu z ateisti govoriti o krščanstvu kot veri obsolutne bodočnosti.⁵² Brez vere v velikonočno skrivnost človek sploh nima nikake resnično svetle, vesele perspektive za bodočnost. Če mislimo do kraja, moramo reči, da je za človeka, ki odklanja vero v to skrivnost, vse neizbežno zapisano smrti in propadu, tembolj bridkemu propadu, čim sijajnejše je tisto, kar zgradi človek s svojo bistrostjo in vztrajnostjo.⁵³ Velikonočna skrivnost pa pomeni zmago nad smrtjo, nad grehom, nad nesmiselnostjo življenja, nad obupom in propadom vsega, kar nam je drago. »Uganka bolečine in smrti je osvetljena, tista uganka, ki nas zunaj Kristusovega evangelija pogreza v potrtost« (VU 22, 6).

Naj za konec navedemo besede J. A. Jugmana, enega največjih pionirjev prenove liturgije in teologije, ki morata prispevati tudi k prenovi in poglobitvi krščanskega življenja: »Naš čas, ki v ogrožitvi s strani sekulariziranega sveta nujno zahteva koncentracijo na bistveno, je prisiljen, da nujno išče ostrih črt krščanskega kozmosa; da išče enoto in strnjenost krščanske podobe o svetu. Ničesar od tistega, kar so molili prejšnji časi Cerkve, ni treba sežigati; in to velja ne le za zaklad vere, kjer seveda resnica nikdar ne more postati zmota, marveč tudi za posest pobožnosti. A dobro bo, da se spet začnemo bolj skrbno držati stvarnega reda. Apostoli so oznanjali vstalega Kristusa. Okoli njega so se zbirale občine kristjanov. Vstali, velikonočni Kristus bo vedno središče krščanskega kozmosa.«⁵⁴

S tem seveda ni rečeno, da smemo prezreti Kristusovo življenje in zlasti njegovo trpljenje in smrt. Saj smo videli, da k velikonočni skrivnosti Kristusovi in naši, nujno spadata tudi trpljenje in smrt. In drugi vati-kanski koncil je v resnici zelo jasno postavil velikonočno skrivnost v središče svojega nauka. Ko npr. govori tudi o evangeljskemu uboštvu Cerkve, pravi: »Treba je, da se vsi upodobijo po njem (Kristusu), dokler se Kristus ne izoblikuje v njih. Zato smo povzeti v skrivnosti njegovega življenja, po njem upodobljeni, z njim smo umrli in smo bili obujeni, dokler ne bomo z njim kraljevali. Ko še potujemo po zemlji ter v bridkostih in preganjanju hodimo po njegovih stopinjah, se združujemo z

⁵² K. R a h n e r, *Marxistische Utopie und die christliche Zukunft des Menschen*, Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, 77—88.

⁵³ Prim. R. G r o u s s e t, v op. 51 nav. d., 301—306.

⁵⁴ J u n g m a n n, v op. 27 nav. d., 536.

njegovim trpljenjem kakor telo z glavo, da bi bili z njim tudi poveljčani« (KC 7, 5). Cerkev se mora torej ozirati tudi na zgodovinsko pot Kristusovega uboštva, ponižnosti in trpljenja že zato, ker je »poklicana, naj stopi na isto pot« kakor Kristus, ko gre za to, »da bi ljudem posredovala sadove odrešenja« (KC 8, 3). Na njenem obrazu mora stalno svetlo sijati Kristusovo znamenje (KC 15), ki bi ga pa ne bilo, če bi Cerkev pozabljala na tisto pot, po kateri je Kristus dejansko prišel do poveljčanja.

Zato Jungmann takoj za tem, ko naglasi, da mora velikonočni Kristus vedno biti središče krščanskega kozmosa, dostavlja: »To noče pomeniti, da se ne oziramo na zgodovinskega Kristusa, da ga sploh smemo izgubiti spred oči. Dokler romamo po tej zemlji, so ravno stopinje njegovega zemeljskega potovanja tiste, po katerih moramo najti svojo lastno pot. Vsaka od njegovih besed nam je luč in kažipot, in njegov zgled v uboštvu in delu, v občevanju z ljudmi in še prav posebno v trpljenju in umiranju nam bo nepogrešljiv nauk; in da njegov križ pomeni odrešenje sveta, to ostane neprestani predmet krščanskega oznanjevanja. Vendar pa ni potrebno, da v križu gledamo samo prizor velikega petka, tako kakor ga je videlo tudi predrzno, nesramno oko rogajočih se velikih duhovnikov in pismoukov. Kajpada bomo še častili Gospodove rane in muke njegove smrtnne stiske; toda verno srce ne more spregledati, da rane žare od veličastne zmage in da je smrtna stiska dvignjena v radostni klic: ‚Dopolnjeno je‘. Mojstri romanske umetnosti so križanemu položili kraljevsko krono na glavo in ogrinjalo okrog ledij so oblikovali v valovit plašč; križ jim je postal prestol gospostva po besedi, v katero je že zgodaj krščanstvo razširilo psalmistovo vrstico: Gospod kraljuje z lesa križa. Saj to je zmagoslavje krščanstva, da je v trpljenju zmagovito, da človek pridobi življenje, ko ga izgubi. Vendar pa nam šele pogled na Odrešenika, ki je premagal smrt in je odprl pot do luči božje milosti, daje gotovost, da ne gremo zastoj po njegovi poti, a daje nam tudi pogum, da svoje življenje zastavimo za njegovo delo in njegovo kraljestvo. Nekaj od razpoloženja tistih borcev za svobodo bi nas moralo prešinjati, ki sovražnika še v lastni deželi na vsak korak srečujejo, a se ga nič več ne boje, ker vedo: njegova bojna črta je že zlomljena. — Naše krščanstvo mora biti zopet bolj velikonočno.«⁵⁵

⁵⁵ Jungmann, prav tam 536 sl.

Nekaj liturgičnih pogledov na velikonočno skrivnost

Marijan Smolik

QUELQUES ASPECTS LITURGIQUES DU MYSTERE PASCAL

Resumé: Par le Concile Vatican II l'Eglise est invitée d'exploiter tout le trésor pascal qu'on peut trouver dans la liturgie de dimanche, de carême, mais aussi dans les fêtes des saints, dans les sacrements et surtout dans l'eucharistie. Dans la conférence on a accentué la nécessité d'une revalorisation de l'assemblée dominicale et du chant de l'assemblée: deux signes extrêmement importants du mystère pascal; ensuite on a parlé des perspectives pascales dans les rites renoués des funérailles qui sont l'exemple de la liturgie postconciliaire.

Izraz »velikonočna skrivnost« nam je duhovnikom kot liturgom, izvrševalcem in voditeljem svetih obredov mnogo bolj domač kot si pa navadno mislimo. V liturgičnih molitvah ga srečujemo in smo ga srečavali že tudi pred koncilom.

Pred obnovitvijo velikega tedna smo po tretjem berilu vigilijske molitve, da je Bog po velikonočni skrivnosti postavil Abrahama za očeta vseh narodov, po sedmem berilu iste vigilijske molitve pa smo ugotavljali, da nas Bog s sv. pismom obeh zavez (srečujemo se torej s pojmom enotnosti obeh zavez)¹ uči, kako naj obhajamo velikonočno skrivnost. Pri maši na vigilijski, veliko noč in še na velikonočni ponedeljek pa v prošnji po obhajilu izražamo upanje, da bomo zaradi prejete velikonočne skrivnosti enega srca. Na velikonočni petek pravimo v prošnji, da nam je Bog dal velikonočno skrivnost, ko je sklenil zavezo sprave s človeškim rodом, še bolj natančno pa v tretji poobhajilni molitvi na veliki petek pravimo, da je Kristus postavil velikonočno skrivnost s svojo krvjo. Zanj se zahvaljujemo ob končani osmini pri maši na belo soboto.²

V koncilski dobi nas Cerkev dobesedno »bombardira« z naročili, kako naj velikonočno skrivnost živimo v bogoslužju. V konstituciji o sv. bogoslužju (LK) najprej naroča, kar je razumljivo, da jo živimo o velikonočnih praznikih, ki naj postanejo središče vsega bogoslužja, kot so to bili nekoč.

Vzporedno s tem naroča, da mora nedelja postati spet bolj »velikonočna«, če se smemo tako izraziti. »Enkrat v letu, ob največjem prazniku velike noči se (Cerkev Kristusa) posebej spominja hkrati z njegovim blaženim trpljenjem« (LK 102); »na dan, ki ga je (Cerkev) začela imenovati Gospodov dan, se spominja njegovega vstajenja« (LK 102); »velikonočno skrivnost... obhaja Cerkev vsak osmi dan« (LK 106). Razumljivo nam je tudi brez nadaljnje dokazovanja, da je treba z velikonočno skrivnostjo bolj trdno povezati ves postni čas, ki naj s krstom in pokoro postane čas priprave za obhajanje velikonočne skrivnosti (prim. LK 109), posebej še v misijonskih deželah, kjer je krščevanje res dogodek celotnega občestva (prim. odlok o misijonski dejavnosti Cerkve 13 in 14).

¹ Prim. predavanje prof. Aleksiča, objavljeno v tej številki BV.

² Prim. A. -M. Roguet OP, Qu'est-ce que le mystère pascal? v: La Maison-Dieu št. 67 (1961) 5—22; analiza liturgičnih tekstov je na str. 6—7.

Manj nam je v zavesti to, da Cerkev celo s svetniškimi godovi »oznanja velikonočno skrivnost v svetnikih, ki so s Kristusom trpeli in so z njim poveličani« (LK 104) nam v zgled in priprošnjo.

Zakramente naj razumemo kot vrelce božje milosti, »ki izvira iz velikonočne skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja« (LK 61). (Izraza »vrelci milosti« res ni v koncilskem tekstu, more pa nam s podobo ponazoriti tisto, kar člen 59 LK pove bolj na široko: »Zakramenti so postavljeni zato, da posvečujejo ljudi, zidajo telo Kristusovo in dajejo čast Bogu... vero ne le predpostavljajo, ampak jo z besedami in rečmi tudi hranijo, krepijo in izražajo... res je, da podeljujejo milost, toda njih obhajanje vernike tudi najbolj pripravlja za sadu poln prejem te milosti, za dajanje dolžne časti Bogu in za izvrševanje del ljubezni.«) Naj ob tej priložnosti samo opozorim, kako čudovit odstavek o delovanju zakramentov in o vlogi vernikov pri njih obhajanju ima dogmatična konstitucija o Cerkvi v členu 11.

V najbolj intenzivni stopnji dosega to seveda evharistična skrivnost, ki je »velikonočna gostija« (LK 47). Zato se vsi, ki smo s krstom vcepljeni v Kristusovo velikonočno skrivnost, ne nehamo »zbirati in obhajati velikonočne skrivnosti« (LK 6), ker se pač zavedamo, da je Kristus izvršil odrešenje »predvsem z blaženim trpljenjem, vstajenjem od mrtvih in slavnim vnebohodom« (LK 5), kar vse, kot že vemo, obsega pojem velikonočne skrivnosti.

Naša povezanost s Kristusovo velikonočno skrivnostjo gre tako daleč, »da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem (torej celo nekrščnim) podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti«, kot beremo v št. 22 pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu.

Katehumene in njihov delež pri velikonočni skrivnosti smo omenili že zgoraj v zvezi s pripravo na krst v postnem času (spomnimo se, da je bil že pred koncilom uveden krstni obred za odrasle, ki je razdeljen na stopnje, ko obredi spremljajo intelektualno katehezo in moralno vzgojo pred prejemom krsta).

Za vernike bi lahko prebrali odstavek iz konstitucije o Cerkvi, ki govori o zakramentih, pri katerih verniki izvršujejo svoje splošno duhovništvo (konst. o Cerkvi 11).

Za svoje služabnike pa ima Cerkev v zvezi z velikonočno skrivnostjo še prav posebna naročila:

Bogoslovci naj Kristusovo velikonočno skrivnost »tako živijo, da bodo znali vanjo uvajati tudi ljudstvo, ki jim bo zaupano«, pravi odlok o duhovniški vzgoji št. 8.

Kar duhovniki delajo: »ali molijo ali pridigajo ali mašujejo in druge zakramente delijo ali z drugimi službami strežejo ljudem«, z vsem tem prispevajo tako k večanju slave božje kakor tudi k napredku ljudi v božjem življenju, vse to priteka iz Kristusove velikonočne skrivnosti« (odlok o službi in življenju duhovnikov 2).

Škofje (in v neki stopnji tudi vsi njihovi sodelavci) pa naj si »pripadevajo, da bodo verniki po evharistiji vedno globlje spoznali in živeli

velikonočno skrivnost tako, da bodo v edinstvu Kristusove ljubezni sestavljali eno samo, kar najbolj povezano Kristusovo telo«, pravi odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi (št. 15).

Kako izražamo velikonočno skrivnost

Ker zdaj že vemo, da velikonočna skrivnost nikakor ne pomeni samo velikonočnega zmagoslavja ampak celotno Kristusovo odrešilno delo³ zato tudi vemo, da stvarnosti, ki je tako polna vsebine, ne moremo kar tako na kratko definirati.

Francoski liturgični pisatelj p. Roguet OP pravi, da se jo »mnogo manj slabo dá izraziti z zgodbo, s simboli in z obredi kot pa s predavanji ali govorom«. ⁴ Vemo, da je npr. sv. Pavel vneto pridigal o vstalem Kristusu, pa vendar ni pozabljal, da je to hkrati križani Kristus, ki je mnogim v pohujšanje. Ni namreč mogel vsega razložiti hkrati, z eno razlago, zato tega tudi mi ne moremo. Cerkev je zato v svoji pedagoški modrosti uvedla obrede, zlasti nedeljsko mašo in velikonočne obrede, da moremo z rednim ponavljanjem teh obredov prodirati vedno globlje v skrivnost. Najprej to naredimo sami osebno, potem bomo pa tudi drugim krčili pot do globljega razumevanja. Zato nobeno leto, noben postni čas ne smemo opustiti razlage velikonočnih obredov, ki ponazarjajo velikonočno skrivnost, pravi že omenjeni p. Roguet (20), saj tudi Cerkev vsako leto s krščevanjem povečuje poveljano Kristusovo skrivnostno telo in njegovo slavo ter to v veliki meri dela prav v zvezi z velikonočnimi obredi (17). Če bomo ljudi vsako leto bolje pripravili, ne bo treba ugotavljati, da nimajo veselja za velikonočne obrede, zlasti za njihov višek, velikonočno vigilijo. Dokler namreč ne vzgojimo sami sebe in vernikov, je višek velikega tedna veliki petek in božji grob, kot rezultat tistega gledanja na odrešenje, da je odrešilna samo Kristusova smrt brez njene zveze s poveličanjem. Počasi se bomo priborili do celostnega gledanja, kot ga ima liturgija velike noči: ne velikonočna slava (z veličastno procesijo) brez križa, niti ne zgolj križ brez upanja na poveličanje.

Prav v zvezi z velikonočnimi obredi pa je treba korigirati še tisto miselnost, kakor da nima nobenega smisla še danes ljudem pripovedovati različne zgodbe iz sv. pisma stare zaveze. Vsi vemo, da je prav velikonočna liturgija v svoji celoti (od začetka posta pa do končane vigilije) ne- ločljivo povezana z biblično katehezo, in to prav z branjem in razlago sv. pisma stare zaveze. Tega Cerkev ni uvedla kar tako slučajno, ampak prav zaradi tega, ker sta obe zavezi enotni in ker ne moremo razumeti Kristusa in njegovega dela, če ne vemo, kako je Bog to pripravljal v stari zavezi. Zato ves post beremo berila stare zaveze, zato bomo verjetno tudi za nedelje dobili še eno berilo iz stare zaveze, zato beremo tudi v drugih časih cerkvenega leta lahko že zdaj ad libitum odlomke iz stare zaveze, predvsem pa nam Cerkev pri obredih velikega petka in velikonočne vigilije bere odlomke iz stare zaveze, ki so se v novi zavezi dopolnili. Berilo

³ Prim. predavanje prof. Strleta, objavljeno v tej številki BV.

⁴ Roguet, n. m. 18.

o stvarjenju sveta na vigilijo hoče dopovedati, da novo stvarjenje s krstom ni nič manj čudovito božje delo kot je bilo stvarjenje vsega sveta; drugo berilo o rešitvi Izraelcev iz Egipta hoče pokazati s podobo izvoljenega ljudstva, kar se z nami zgodi pri krstu; tudi za nas še velja Mojzesov dekalog, ki ga oznanja četrto berilo velikonočne vigilije. In kako naj razumemo veličastno hvalnico velikonočni sveči ter posvetilni hvalospev krstne vode, če v katehzi nismo spoznali starozaveznih bibličnih osnov, ki jih srečujemo v berilih postnih maš. Vse to je celota, ki ni nastala šele v srednjem veku, ko so marsikaj v cerkvenih obredih judaizirali (marsikdaj v zelo pretirani meri: liturgične obleke, obredi posvečevanja oseb in krajev itd.), ampak je izraz najbolj klasične dobe rimskega bogoslužja, ki ga tudi reforma v bistvenih potezah ne bo spremenila. Kdor toži, da vsega tega ne razume, samo pokaže, da se še ni potrudil razumeti, kajti če to ni bilo pretežko za sodobnike sv. Ambroža in sv. Avgušтина, ki tudi niso bili vajeni hebrejskega mišljenja, tudi za nas ne sme biti pretežko, a brez truda, brez kateheze ne gre.

Znamenja

Ker smo s p. Roguetom rekli, da je mogoče celotno velikonočno skrivnost lažje izraziti z obredi kot pa z besedami, je Cerkev res v vseh časih obdala prav »velikonočne obrede« (v širšem smislu — torej predvsem mašo) s celo vrsto zunanjih obredov, ali bolje rečeno »znamenj«. Nekaj več bo mogoče povedati le o nekaterih.

Prvo od Cerkve hoteno znamenje je to, da nas v nedeljo, ki mora postati v zavesti vseh vernikov tedenska velika noč, povabi, naj se zberemo v »sveti zbor« (francoski assemblée, nemški Gemeinde) in to v Cerkvi, da se skupno udeležimo Kristusove obnovitve velikonočne skrivnosti sv. maše. To ni zgolj zapoved, zgolj juridična sitnost, ampak notranja potreba, nujnost, od katere Cerkev ne more in nikdar ne bo mogla odstopiti (tudi takrat ne, ko bo v vsaki hiši televizijski aparat). Tudi to, da v nedeljo počivamo, je predvsem sredstvo, da moremo vsi brez ovir priti v ta sveti zbor, kjer skupno, z istimi kretnjami in držo telesa ter soglasno hvalimo Boga za njegova čudovita dela (kar je prvotni pomen beseda evharistija in kar izražajo naši hvalospevi ter molitev, ki jo imenujemo kanon).

To znamenje »občestvenosti«, če bi ga mogli tako nelepo imenovati, hoče Cerkev zdaj napraviti vidno in zgovorno celo pri tistih obredih, kjer se je v teku časov izgubilo in nas zdaj individualistična pobožnost vodi v drugačno smer.

Koncil poudarja, da ima občestveno obhajanje »kolikor je le mogoče prednost pred posamičnim in zasebnim obhajanjem« (LK 27). Seveda ne smemo biti pri prizadevanju za občestvenost brez razsodnosti, da bi npr. odpravili posamično maševanje kadar ni vernikov, ki bi se maše mogli udeležiti, ali da bi odsvetovali zasebno in pogostno spoved (take skrajnosti se namreč dogajajo in ne samo daleč od nas; prim. opozorilo duhovnikom pred pretiravanjem v št. 13. odloka o službi in življenju duhovnikov). Vemo pa tudi, da pri dosedanem načinu marsikaj ni pravilno in

se bomo zato trudili za izboljšanje (npr. pri krščevanju, porokah in celo pri spovedovanju).

Prav glede spovedi, ki jo hoče Cerkev tesneje povezati s postno spokorno pripravo na veliko noč, kakor je bilo to doslej zgolj z zapovedjo velikonočnega obhajila, opozorimo na prizadevanja, da bi tudi spoved vključili v širše zasnovani, bolj občestveni spokorni obred ali opravilo (celebracijo). V zvezi z navodilom, naj bi v postnem času večkrat imeli opravila božje besede (LK 35, 4) marsikje po svetu že delajo tako, da skličejo duhovnike iz okolice; s primernim branjem, nagovorom, molitvijo in pesmijo opravijo pripravo na spoved; nato se verniki razdelijo v toliko skupin, kolikor je spovednikov, opravijo individualno spoved tako, da povedo le grehe in spovednik jim da individualno odvezo; po končani spovedi ostanejo v cerkvi, kjer opravijo še skupno zadostilno pokoro in zahvalo. Isti duhovniki se nato lahko zberejo v drugi cerkvi, si tako medsebojno pomagajo, ljudi pa s tem vzgajajo k tisti »eklezijski« zavesti krivde in odpuščanja, ki je pri dosedanem načinu spovedovanja že kar popolnoma izginila: liturgična konstitucija pravi: »V katezezi je treba vernikom, ko jim poudarjamo socialne posledice greha, vtisniti v srce svojsko naravo pokore, ki greh kot žalitev Boga dela odvraten. Ne sme se zamolčati delež Cerkve pri spokornih delih in vneto naj se poudarja molitev za grešnike« (LK 109). Kdo ne ve, da prav cela vrsta starozaveznih beril postnega časa poskuša ljudem približati to zavest.

Drugo tako znamenje, ki pa je v tesni zvezi s prvim — občestvenostjo — je petje, »ki zbrano občestvo zvari v celoto in napravi iz njega en sam sveti zbor; omogoči mu, da soglasno moli, da moli v najrazličnejših oblikah. Petje iztrga človeka iz individualizma in ga napravi eno z drugimi ljudmi, ki kličejo ali prosijo Boga. Liturgično petje je vidno znamenje ljudstva krščenih, ki je v edinosti s svojim odrešenikom«.⁵

S petjem najlaže, pa tudi najlepše izrazimo svojo velikonočno miselnost (spomnimo se na petje, ki je bilo nujna sestavina judovskega velikonočnega obreda — edino poročilo, da je Jezus pel, imamo iz poročila o zadnji večerji; prav ob četrčkih pa molimo pri laudes v postu hvalnico, ki so jo peli Izraelci ob rešitvi iz Egipta; ironija, da mi psalme pri maši in v brevirju samo molimo, ko so vendar pesmi!).

Cerkev pravi, da »liturgično dejanje dobi odličnejšo obliko, če se sveta opravila opravljajo slovesno s petjem, pri katerem sodelujejo posvečeni služabniki (vsaj diakon) in pri katerem sodeluje tudi ljudstvo« (LK 113). To pa pomeni, da si moramo prizadevati za to večjo popolnost, ker nam ne bo padla kar tako sama od sebe v naročje. Pomeni pa tudi to, da mora peti celotno občestvo, ne le posamezni njegovi člani: morda le zbor, pa niti ne duhovnik, niti ne ljudstvo.

Vemo, da je zlasti pri maši (analogno tudi pri drugih obredih) ta sveti zbor hierarhično urejen: ima svojega voditelja, predstojnika (mašnika), temu pomagajo služabniki (diakon, subdiakon, kleriki ali vsaj ministranti) različnih stopenj, med katerimi pa ima izjemno pomembno vlogo bravec; pa tudi verniki morajo biti urejeni, z'asti tako, da imajo za težje

⁵ Témoinage Chrétien št. 1177, 2. febr. 1967, str. 24.

pevske točke posebej delegiran pevski zbor, ki ga vodi organist. In vsi ti morajo peti, vsak ob svojem času, če naj bo liturgija res znamenje velikonočne skrivnosti. Vsak tako kakor mu je določeno po predpisih, ki so za urejeno liturgijo potrebni in kadar je kdo od njih na vrsti. Le včasih zahteva mašna liturgija, da pojejo vsi: v hvalospevu v čast presv. Trojice npr. pojemo, da nebeški duhovi soglasno (una voce) hvalijo Boga, v drugih hvalospevih omenjamo, da se temu soglasju pridružujemo še drugi: »cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur, supplicii confessione dicentes« — torej je notranje potrebno, da postane »Svet« čim prej množična, najbolj množična pesem naših cerkva in zato nujno prosimo skladatelje, naj nam zložijo primerne napeve,⁶ ko vendar v konstituciji že tri leta beremo, naj glasbeniki »ustvarjajo skladbe . . ., ki bodo pospeševale dejavno sodelovanje vsega občestva vernikov« (LK 121).

Drug tak spev, ki je šele z obnovitvijo obredov velikega tedna (pa takrat le v latinščini) postal množičen spev, je očenaš. Tudi za tega se moramo truditi, da bi ga res peli vsi kot skupno pripravo na velikonočno gostijo — obhajilo med mašo.

Pogrebni obred

Eden izmed redkih zelo jasnih predpisov liturgične konstitucije, ki zadeva velikonočno skrivnost, je v 81. členu izražena volja Cerkve, naj tudi v rimskem obredu pogrebni obred v bodoče »jasneje izraža velikonočni značaj krščanske smrti«.

Ker pripravljajo reformirani rimski obrednik različne študijske skupine, od katerih so nekatere svoje delo že skoraj končale, moremo govoriti tudi o bodočem pogrebnem obredu iz poročila, objavljenega v zadnji lanski številki poluradnega vestnika »Notitiae«.⁷ Seveda bodo mogli ta obred škofijski ali pokrajinski obredniki še prilagoditi domačim razmeram, toda ne bo škodilo, če na kratko pogledamo »velikonočne« spremembe, ki jih lahko pričakujemo.

Iz pogrebnega obreda bodo izločena tista besedila, ki govore o smrti izrazito temno, črnogledo, skorajda nekrščansko: Reši me, Gospod, večne smrti in podobna.

Celotni smisel dosedanje »libere«, obreda v cerkvi po maši ali tudi brez maše bo spremenjen v smislu vzhodnega izročila, da se je treba od rajnega posloviti in ga še zadnjič priporočiti božjemu usmiljenju, npr. z besedami: »Gospod, priporočamo ti dušo tvojega služabnika, naj bi Tebi vekomaj živel, ko je umrl; kar pa je zaradi človeške slabosti zagrešil, mu izbriši s svojo preusmiljeno odpuščajočo ljubeznijo«.

Pogrebni obred naj bi se na pokopališču končal s prošnjami za vse potrebe ter s skupnim očenašem. Duhovnik bi npr. povabil k tej molitvi

⁶ Le nekatere dosedanje slovenske skladbe bi ustrezale tej zahtevi: preprosti koralni (ne iz angelske maše) napev, Mavova, Ačkova, morda še katera. Še zdaj pa izhajajo skladbe »s cerkvenim odobrenjem«, ki so zložene popolnoma v starem slogu, celo z ločeno kompozicijo za Svet in za Blagoslovljen.

⁷ Prim. P. Gy OP, Ordo exsequiarum pro adultis v: Notitiae št. 24 (december 1967) 353—363.

z besedami: »Za našega brata prosimo našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki je rekel: Jaz sem vstajenje in življenje, kdor vame veruje, bo živel, tudi če umrje in vsak, ki živi in vame veruje, ne bo umrl za večno«. Molitveni nameni pa se bodo spomnili tudi žalujočih domačih, da bi jih Kristus poživil s tolažbo vere in z upanjem na večno življenje.

Velikonočni značaj smrti izražajo tudi berila in evangeliji, ki bodo predloženi v izbiro (kot so mnogi že zdaj v zbirki »Lectio continua«, ki jih smemo brati tudi pri pogrebni maši, čeprav je I. classis, ali pa tudi pri pogrebu brez maše).

Celotno gledanje Cerkve na smrt pa bo izraženo v pastoralno-teološkem uvodu v pogrebni obred:

»1. Cerkev polna zaupanja obhaja Kristusovo velikonočno skrivnost v pogrebnem obredu svojih otrok, da bi tisti, ki so umrlemu in vstalemu Kristusu s krstom postali vtešeni (»concorporales«), po njem preko smrti prešli v življenje ko bi si sicer očistili dušo ter s svetimi in izvoljenimi bili vzeti v nebo, v telesu pa bi pričakovali blaženega upanja Kristusovega prihoda in vstajenja od mrtvih.

Zato blaga mati Cerkev za rešitev rajnih daruje evharistično daritev Kristusove velike noči ter zanje moli in prosi, da bi zaradi povezanosti vseh Kristusovih udov tisto, kar bi enim bilo v pomoč, drugim bilo v tolažbo upanja.

2. Duhovniki, ki rajne v pogrebnih obredih priporočajo Bogu, naj pomnijo, da je njihova dolžnost tudi hrabriti upanje navzočih. Krepijo naj vero v velikonočno skrivnost ter v vstajenje mrtvih, a tako, da bodo kot nosivci cerkvene pobožnosti in verske tolažbe sicer vernike dvigali, pa vendar žalujočih ne žalili.

3. Prav posebno naj bodo pozorni na tiste, ki se ob pogrebu udeležujejo liturgičnih obredov ali poslušajo evangelij, pa so nekatoličani, ali pa taki katoličani, ki niso nikoli ali le redko pri maši, ali se zdi, da so vero izgubili: duhovniki so namreč služabniki Kristusovega evangelija za vse.«

Sklep

Verjetno je v nas samih še marsikaj takega, kar nas ovira, da ne sprejemamo radi vseh teh novih vidikov v bogoslužju, ali pa se vsaj ne trudimo dovolj za novega duha. Zato bi najprej sami zase mogli uporabiti odlomek iz že navedenega predavanja p. Rogueta o velikonočni skrivnosti: »Priznajmo, da je pri večini naših vernikov razumski in doktrinalni del vere čudno zmeden in malo urejen. Krščansko »prtjljago« sestavlja konglomerat iz obrednih predpisov, krščanskih navad, različnih pobožnosti, prepovedi glede spolnosti, prav nazadnje pa je v njej še nekaj bibličnih podob, ki jih ne vzamejo resno, pa še nekaj neživiljenjskih dogem, ki jih slabo razumejo in mešajo ene z drugimi. Premišljevanje in pridiganje velikonočne skrivnosti more vse to urediti in povezati v enoto. Velikonočna skrivnost je namreč hkrati središče naše vere in križišče, kjer se srečujeta dogma in pobožnost, skrivnost in izvrševanje pobožnosti. Saj je mogoče

oceniti pomembnost in vrednost kakšne pobožnosti, če pogledamo, v kakšnem odnosu je do velikonočne skrivnosti [pomislimo, da je to pisano par let pred koncilom, ki je določil, da je treba pobožnosti vskladiti z liturgičnimi časi, od katerih je glavni seveda velikonočni — prim. LK 13]. Res sta križev pot in rožni venec pobožnosti prve vrste, toda nedelja, maša, krst, sv. popotnica in velikonočna vigilijska niso 'pobožnosti', ampak temelji krščanskega življenja, ker z njimi obhajamo velikonočno skrivnost.

Če pridigamo velikonočno skrivnost, damo vernikom enotno podobo krščanstva, ker oznanjamo središčno dogmo in to v celoti, ker moramo govoriti tudi o vprašanju zla, izvirnega greha; novo življenje izhaja iz boja, oznanjujemo zmago križa, ki pa vendar še ostane križ; oznanjamo trdne temelje morale, ki je sicer zahtevna, pa vendar zmožna ljudi tudi navdušiti.⁸

⁸ Roguet, n. m. 21—22.

Podoba prve Cerkve pri očetih

Maks Miklavčič

DIE SYMBOLISCHE DEUTUNG DER KIRCHE BEI DEN VÄTERN

Zusammenfassung: Einleitend wird im Vortrag die geschichtliche Bedeutung des Traktates von der Kirche angezeigt. M. Luther hat dieses Studium unterlassen (Lortz). Die Folgen davon. Bei den Katholiken werden in der Folge die äussern Merkmale der Kirche hervorgehoben (Catechismus!). Erst im 19. Jhrh. kommen die inneren Eigenschaften der Kirche im Bewustesein und Studium wieder in den Vordergrund. Die Oxfordbewegung, vor allen H. Newman, gibt mit der Untersuchung der Väterstellen über die Kirche einen weiteren Anlass zur Bildung einer neuen Theologie von der Kirche. Papst Johannes XXIII. beruft sich auf H. Newman. — Die Aussagen der Patrologen über die Kirche (B. Altaner). Neue Ergebnisse darüber bei Hugo Rahner. Nach dessen Buche »Symbole der Kirche« (Salzburg 1964) werden die Väterstellen besprochen, nach welchen sich die Christen in der Antike dem Geheimniss der Kirche näherten und sich die Grundwahrheiten darüber zu eigen machten. Die Ergebnisse werden mit den Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils in der Constitutio dogmatica de Ecclesia (cap. I, n. 6) verglichen.

I.

V cerkveni zgodovini večkrat lahko ugotovimo primere, da je nepravilna predstava, vednost ali sodba o Cerkvi povzročila hude spore, spopade in odpade. Spomniti se je treba med drugim, kako različno so Cerkev pojmovali bizantinski cesarji in papeži, Gregor VII. in cesar Henrik IV., Klement VII. in angl. kralj Henrik VIII. Če bi se ti sporazumeli o bistvu in nalogah, pravicah in dolžnostih do Cerkve, bi bilo krščanski družbi prihranjenega mnogo zla.

Bliže našemu predmetu že pridemo, če se spomnimo, kako usodno je bilo v 16. stol., da Martin Luther nikdar ni preučil traktata o Cerkvi. To je ugotovil Jos. Lortz (Die Reformation in Deutschland I., 1949, 394, 396) in pokazal, kolikšna tragedija za vse krščanstvo je nastala iz Luthrove nepoučenosti. Ko je šel že neposredno v odpad, je še menil, da s tem odkriva pravo Cerkev. Še 1519 je izjavljal, da ne bo nikdar razdrl cerkvene edinosti, da mu ne ugaja in mu nikoli ne bo ugajala razcepljenost v Cerkvi. Takrat še zatrjuje: »Motim se lahko, krivoverec ne bom nikoli« (Lortz ib. 393).

Ker si niso bili glede prave Kristusove Cerkve na čistem ne Luther ne drugi reformatorji (Zwingli, Calvin, J. Knox, Cranmer), tudi sami niso mogli ostvariti enotne nove Cerkve. Nasprotno: Vidno znamenje vseh teh novih verskih skupin je njihova razcepljenost, nastala kot sad prevlade poedinca nasproti vezanosti po Cerkvi, kakor je to za načelo dejansko postavil Luther ob svoji reformaciji (Lortz ib. 396): »vest po edinca proti Cerkvi, to je Luther in jedro njegovega programa«.

Ko je razcepljenost odpadlih verskih družb dosegla svoj višek, se je pri njih začelo novo določanje pojma »Cerkev«, novo zbiranje razkropljenih ločin in v zadnjih desetletjih znano ekumensko gibanje, ki se je nazadnje organiziralo v posebnem »Svetu cerkva«.

Izguba mnogih milijonov vernikov po reformacijskem gibanju je nujno povzročila tudi na katoliški strani natančnejše oblikovanje nauka o Cerkvi. Razumljivo je, da so najprej utrdili tiste poteze v stavbi Cerkve, ki jih je napadalo in rušilo reformacijsko gibanje: oblast, učiteljstvo, škofovsko in duhovniško posvečenje, daritev NZ in zakramente, vidno članstvo in disciplino v Cerkvi. Te lastnosti, predvsem vidna znamenja prave Cerkve, so poslej prevladovala v nauku o Cerkvi znotraj katoliškega občestva in prešla v učbenike teologije pa tudi v katekizme, tako rimskega kakor Kanizijevega, ki sta pri nas bila v rabi. V ospredje so logično stopila znamenja ločitve, zabrisane pa so bile bistvenejše notranje poteze Kristusove Cerkve.

V tem je bila nova nevarnost, če ne že kar nesreča. Cerkev — znamenje na nebu za vse narode — je nehote opazovalcem izven nje vzbujala vtis, da je podobna (če ne enaka) drugim človeškim družbam — kakor se je to še bolj razločno dalo videti v skupinah razdrobljenih »evangelijskih cerkva«. Božji izvor Cerkve ni bil več tako očiten kakor bi mogel biti in moral biti. V tem je bila potuha za naraščajoče širjenje odtujenosti do Cerkve, skepse, materializema, ateizma.

V 19. stol. se je krščanski svet ovedel, ugotovil nevarnosti novih odpadov in začel znova in globlje raziskovati problem Kristusove Cerkve. Izmed mnogih prizadevanj v tej smeri naj bo danes omenjeno samo eno gibanje, ki vodi neposredno k reševanju problema, zastavljenega za to predavanje. Mislim na oxfordsko gibanje angleških in irskih verskih izobražencev v 1. polovici 19. stol. Želeli so obnoviti anglikansko cerkev, prav tako kakor druge »evangelijske cerkve« razdrobljeno na več plasti od visoke cerkve do prezbiterijancev in nonkonformistov. Raziskovali so, kakšna je bila prvotna Cerkev, da bi tako oblikovali tudi svojo cerkev, anglikansko. Hoteli so dognati nekako isto, kar je na programu tega teološkega tečaja. Največji duh oxfordskega gibanja — Henrik Newman — je ubral edino rešno pot: raziskoval je nauk cerkvenih očetov o Cerkvi. Ko ga je preučil, se je 10. oktobra 1847 z vso dušo oklenil katoliške Cerkve in je postal njen morda duhovno najmočnejši predstavnik, zasidran tako v obvladanju sv. pisma kakor v nauku cerkvenih očetov, predvsem pa dobro razgledan v duhovnih stiskah kristjanov svojega časa. Vpliv njegovega genija je bil tako silen, da ga je papež Leon XIII. imenoval 1879 kot navadnega duhovnika za kardinala, ne da bi mu prepustil kako mesto v upravni hierarhiji. Za Leona XIII. je bil »il mio cardinale«. Nekaj podobnega je bil za Janeza XXIII., zakaj v svoji nastopni okrožnici se je skliceval samo na Newmana! Kakor da bi hotel reči: »ecco il mio maestro«. Zato tudi mi danes ne smemo iti na delo mimo Newmana, ki so ga pogosto imenovali kar »cerkveni oče 19. stol.«.

Kakšen je bil pglavitni uspeh oxfordskega gibanja in posebej pisateljskega Newmanovega dela? Na kratko, vsaj trojen: 1. Okrepilo se je v anglikanski cerkvi t. i. ritualistično gibanje, tj. kar moč popolno posnemanje katoliških obredov, zakramentov (spovedi!) in pod., celo katoliškega menišтва. Ta skupina se sama imenuje kar anglokatoliška, vendar se ni odločila za prestop. 2. Z Newmanom je mnogo vodilnih mož oxfordskega gibanja prešlo neposredno v katoliško Cerkev in sprožilo prestopanje tudi

preprostih, neukih ljudi. Katoličani so doslej na Angleškem v stalnem porastu, tako številčno kakor po ugledu. 3. V vseh krščanskih verskih družbah in skupinah se je začelo prizadevno obravnavanje vprašanja o Cerkvi in teženje, da se vračajo k Cerkvi, ki je res Kristusova. Če danes obstoji na svetu močno ekumensko gibanje in če se je ekumenska misel mogla uveljaviti na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, moremo v veliki meri to pripisati vplivu H. Newmana.¹

Na tem mestu je Newman pomemben, ker je prav na podlagi intenzivnega študija spisov cerkv. očetov z veliko prodornostjo in prepričljivostjo razvil sodobno teologijo o Cerkvi. Čeprav je bil individualistično nadarjen, je bil nekak narobe — Luther: kakor Luther je naglašal človeško vest, ki je glas božji, vendar se je povzpел do višje sinteze in izdelal nekako antropologijo krščanskega človeka, ki po hierarhično urejeni Cerkvi pride neposredno v stik s Kristusom. Cerkev je zanj skrivnostno telo Kristusovo.²

Njegova zasluga je tudi, da je ta nauk sv. Pavla znova oživel in nadvladal nad običajno katekizemsko definicijo o Cerkvi. Ta velika misel, povsod navzoča v delih cerkvenih očetov, je bila slovesno postavljena na vodilno mesto pri nauku o Cerkvi v okrožnici Pija XII. 1943 »O skrivnostnem telesu Jezusa Kristusa«.³ Stoji tudi v ospredju obravnavanja in določanju nauka o Cerkvi na nedavnem cerkvenem zboru. Prodrla je v vse nove teološke učbenike in zdaj se Cerkev svetu kaže predvsem v tej luči. Ako bi bil Luther poznal ta nauk v takem smislu kakor današnji ud Cerkve, bi cerkvena zgodovina krenila v povsem drugačno smer in bi morda tudi naš Primož Trubar slovel po drugačnih zaslugah.

Newman je po prestopu mnogo pisal o Kristusovi Cerkvi, vendar predvsem življenjsko, ne doktrinarno. Cerkev je bila zanj živi Kristus, še danes navzoč sredi človeške družbe. Ista vodilna misel je prevzemala vse snovanje pokojnega papeža Janeza XXIII., ki je hotel, da jo posreduje vsem udom sedanje Cerkve. Mirno lahko trdimo, da je prav zato sklical minuli koncil, da sodobnemu svetu pokaže Cerkev v podobi, kakor jo je videl H. Newman in kakor so jo imeli pred očmi »veliki učitelji Cerkve« v prvih stoletjih. Prav H. Newman je pokazal, kako globoko morejo seči ideje prvih krščanskih stoletij tudi v duše današnjega človeka. Isti namen moramo imeti mi vsi: zanimanje za podobo Cerkve pri cerkvenih očetih naj ne bo zgolj teoretično raziskovanje, ampak odkrivanje idej, ki morejo in morajo iz zakladnice cerkvenega učenja spet zaživeti v prvotni osvobodilni moči in seči v dušo sodobnega človeka. Šele tedaj bomo spolnili

¹ Da ne podležemo enostranskemu pretiravanju, je treba povedati, da je za veliki razmah katolištva v Angliji mimo Newmana zelo zaslužen tudi kardinal Henrik Edvard Manning, sicer nasprotnik oxfordovcev, predstavnik organizacijskega dela v Cerkvi in obnavljalec cerkvene discipline. Prestopil je 1851 in bil kardinal že pred Newmanom, pomemben že na 1. vatikanskem cerkvenem zboru (umrl 1892). Njegovo geslo je bilo: obnovimo krščansko življenje v družini. Utrdil je hierarhično avtoriteto Cerkve, Newman pa duhovno.

² Prim. članek M. L a r o s a v LThK VII (1935) 531—534 in tam navedeno literaturo.

³ Pri nas je 1944 prof. Grivec izdal o njej lepo knjižico s prevodom in razlago.

pravilno svojo nalogo in pomagali, da bo iz nedavnega koncila zavel »Duh, ki oživlja«.

Seveda se pri tem ne moremo opirati samo na Newmana, ki pripada stoletju pred nami in je bil pobudnik in praktični izkoriščevalec patriističnih idej za svoj čas. Newmanova spoznanja o Cerkvi je sicer zbral in miselno razporedil Oto Karrer v 2 knjigah z naslovom »Die Kirche« (I. 1945, II. 1946) v zbirki, ki jo ureja Hans Urs v. Balthasar pod naslovom »Menschen der Kirche (VI. in VII. zv.)«, vendar je (kljub obsegu 850 strani) v tem delu več aktualnih Newmanovih misli o Cerkvi na podlagi patrološkega študija, kakor izdelan sestav celotnega učenja cerkvenih očetov.⁴

Na srečo imamo odlično novejšo delo, ki načrtno obravnava snov, ki je iz nje črpal Newman sam, tj. podobo Cerkve v delih cerkvenih očetov. To je knjiga Huga Rahnerja, slovitega sodobnega patrologa, »Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter« (Müller, Salzburg 1964). Delo kakor nalašč ustreza našemu namenu, po drugi strani pa res našo snov izčrpava do kraja, saj je sad neumornega raziskovanja skozi 30 let. Prav gotovo bi vas oškodoval za potrebno pravilno in popolno informacijo, ako bi je ne uporabil za podlago predavanja o podobi Cerkve pri očetih. Temeljitejše obravnave, kakor jo nudi H. Rahner o tem predmetu — kolikor vem — sedanja teologija ne premore.⁵

II.

Najprej je treba ugotoviti, da se H. Rahner prijetno razlikuje od običajnih patrologov. V znanih učbenikih za patrologijo ne najdemo ničesar, kar bi nam nudilo znanje o zastavljenem vprašanju, Rahner pa je vse obsežno delo namenil prav pisanju cerkvenih očetov o Cerkvi. Če se kdo želi poučiti vsaj o bistvenih pogledih na Cerkev pri cerkvenih očetih, bi z večjim pridom segel po dobrih učbenikih za cerkveno zgodovino, kakor sta npr. Jos. Lortz, »Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung« (od 1932 do 1953 že 18 naklad, obstoje pa že nove) ali najnovejša »Nouvelle Histoire de l'Eglise«, napisana že v koncilskem duhu, zlasti té prva knjiga (Paris 1963), ki sta jo izdelala sloveči patrolog Jean Daniélou in Henri Marrou in obsega razdobje prvih 6 stoletij. Obadva

⁴ Več avtorjev je poskušalo Newmanove nazore o Cerkvi povzeti v enoten sestav. Dobro je to opravil že W. H. Van de Pol, Die Kirche im Leben und Denken Newmans (1937). Obstoje pa že nova dela izza koncila.

⁵ Na podlagi patriističnih del je H. Rahner pisal o Cerkvi že večkrat. Če pustimo ob strani članke in manjše spise, je treba opozoriti vsaj na dve pomembni večji deli: »Mater Ecclesia«, izšla kmalu po vojni (Benziger, Einsiedeln 1946) podaja besedila iz verskih del, zlasti molitev, ki v prvem tisočletju povečujejo Cerkev; »Kirche und Staat im Frühen Christentum« (Kösel, München 1961) navaja besedila cerkvenih očetov o Cerkvi, ki vodi božje ljudstvo v odnosu do svetne družbe. Ob tej knjigi dobimo v roke prepričevalne dokumente o vprašanih t. i. Konstantinove dobe za zgodnja stoletja. Kdor se hoče poučiti o odnosih med krščanskim vzhodom in zahodom, bo s pridom segel po tretjem podobnem delu H. Rahnerja: »Vom ersten bis zum dritten Rom« (Innsbruck 1950).

se bolj kakor drugi ozirata na ideje cerkv. očetov o Cerkvi (gl. že splošni uvod).⁶

Izmed patrologij navaja še največ sodb cerkv. očetov o Cerkvi Berthold Altaner. Njegovo Patrologie (1959³, obstoje še novejše) lahko uporabljate tudi v francoskem prevodu (iz l. 1961 in z naslovom »Précis de Patrologie«). Altanerja je prof. Lukman najbolj priporočal zaradi njegove natančnosti in zanesljivosti.⁷

B. Altaner pri vseh vodilnih cerkv. očetih analizira njihovo učenje in navaja bistvene sodbe tudi o Cerkvi (več je v njej o primatu, a to v našem primeru ni prvenstveno važno). Če pa zberemo vse sodbe, ki jih navaja Altaner, je skupiček čudno skromen in pomeni komaj kako malenkostno dopolnilo k splošnemu znanju. Ob Klementu Rimskem izvemo (str. 74—75) nekaj o nasledstvu po apostolu Petru in Pavlu in o odnosih med vodstvom vse Cerkve in delnimi cerkvami. Pri Ignaciju iz Antiohije (80) se dobro vidi, kako ta svetnik pojmuje vzvišenost Kristusove Cerkve in duha ljubezni v njej, ki se iz Rima širi po vsem svetu. Nove momente odkriva nato Altaner pri apologetih: Teofil iz Antiohije je prvi zapisal, da je Cerkev varuh navdihnjenih božjih besed, škof Melito iz Sard pa misel, naj živita Cerkev in država v miru, kar prinaša blagoslov na obe strani (101). O Ireneju (113) pove že znano vodilo, da je treba proti novim zmotam iskati čisto resnico, ki jo neskaljeno ohranja apostolsko izročilo, najvarneje po Petrovih naslednikih. Pri Ciprijanovem gledanju na Cerkev naglašja njegove nepozabne stavke (145): Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem (De un. eccl. 6), dalje: Salus extra ecclesiam non est (ep. 73, 21) in razlago Kristusovega nasledstva v Cerkvi po škofih, kjer je Peter nekako primus inter pares. Ciprijan se zavzema za duhovniško in pastirsko edinstvo Cerkve, ki ji je glava Kristus (149—50).⁸

Prvi sistematični urejevalec kršč. resnic — Klemens Aleksandrijski se nam predstavi z lepo mislijo (164): »Je samo ena deviška mati (za Marijo). Cerkev jo hočem imenovati«. Tristopenjsko hierarhijo v njej (škofje, prezbiteri, diakoni) postavlja vzporedno s hierarhijo angelov. (Prvo: Paid. 7, 6, 42; drugo Strom. 6, 13, 107). Hieronim (365) sicer ni podal novih resnic o Cerkvi, pač jo je ljubil z vsem svojim ognjevitim srcem. Ko zavrača Pelagija, prizna (v uvodu svoje obrambe), da šteje škodljivce in nasprotnike Cerkve za svoje osebne sovražnike. Papežu Damazu piše (ep. 15, 2): »Kot prvemu sledim samo Kristusu in zato hočem ostati v občestvu s teboj, tj. s Petrovim sedežem«. Škofe ima za naslednike apostolov (ep. 41, 3).

Izvirnejši mislec — sv. Avguštin (372, 392) — je prvi določneje opredelil cerkveno občestvo v boju proti donatistom: v tem občestvu so

⁶ Zanimivo je, da tudi Journalov »Enchiridion Patristicum« nudi le malo besedil cerkvenih očetov o Cerkvi (gl. tam Index Theologicus str. 846—47).

⁷ Mimo tega seveda odlično podaja življenje v Cerkvi v prvih stoletjih Lukmanov prijatelj Albert Erhard, čigar knjigi »Urkirche und Frühkatholizismus« (Bonn 1935) in »Die griechische und die lateinische Kirche (Bonn 1937) pa za naše namene nista uporabni.

⁸ Vredno je ohraniti v spominu, da je Ciprijanovo pojmovanje primata v svojih skriptih natančno opredelil Lukman.

sveti in grešniki, združeni po Cerkvi s Kristusom. Zakramente podeljuje Cerkev, a moč imajo od Kristusa, neodvisno od moralnih kvalitet delivca. Določil je tudi njena posebna znamenja, tj. da je katoliška, edina, sveta in apostolska. *Salus extra ecclesiam non est* (Bapt. 4, 17, 24). Ima pa vidne in nevidne ude, na zemlji dobre pomešane s hudobnimi, dokler se ne bo v nebesih sešla družba dobrih (Post Coll 8, 11). Kadar o nauku odloči Rim, je resnica dana. (*Roma locuta... causa finita est*, utinam aliquando finiat error: Sermo 131, 10, 10). Za Avguštinom omenja Altaner samo še opis Cerkve v spisu *De ecclesiastica hierarchia*; napisal ga je vplivni Psevdo — Donizij Areopagita. Cerkvena hierarhija je odsev nebeške triade: navaja 3 posvečevalne zakramente (krst, evharistija, birma), 3 duhovniške stopnje (škofje, duhovniki, diakoni) in trojne ude v Cerkvi (menihi, živi in nepopolni udje) zadnji so spet tri vrste: katehumeni, obsedeni, spokorniki.

Navedel sem te stavke iz cerkvenih očetov o Cerkvi po Altanerju, ker vsebujejo važna, nepogrešljiva spoznanja. Po svojem skromnem obsegu pa obenem pričajo, da pozornost patrologov doslej ni bila obrnjena na mišljenja očetov o Cerkvi. Zato smo hvaležni Rahnerju, da je iz spisov starih očetov povzel obilje novega gradiva te vrste, ga razborito razporedil in razložil. Po njem moremo prodreti v predstavní svet kristjanov prvih stoletij in ugotoviti, da je podoba Cerkve imela v njem močno poudarjeno mesto.

Patrologija v običajnem pomenu besede seveda ne more imeti naloge, da obravnava kak poseben vidik teologije, saj je njen namen, da nam opisuje vznik, razvoj in značilnosti krščanskega slovstva ter pomen piscev. Rahner nudi mnogo več. Kakor sam v uvodu (str. 7—9) naglašá, je namenoma tu zbral snov za novo ekleziologijo, ki je šele zdaj odkrila svoje pravo mesto sredi med kristologijo in naukom o milosti. Opira se na patristično teologijo simbolov, ki so se je že doslej držali vzhodni kristjani, oklepajo pa se je že nekaj časa tudi najboljši sodobni teologi na zahodu. Rahner navaja zlasti imena francoskih teologov: Henri de Lubac, Yves de Congar, Jean Daniélou — torej imena, ki so tesno povezana z delom 2. vatikanskega koncila. Na tem koncilu je prodrla v ospredje misel, da je treba oživeti skupne duhovne prvine vsega krščanstva, ki so bili in so edini možni in trdni temelj za edinost med kristjani — nekdanj in danes. Povratek k teologiji simbolov, ki odkrivajo pot do silnejših življenjskih globin v Cerkvi kakor zgolj opisna doktrina, nas napravlja sposobne, da znova obudimo zaupanje ločenih cerkva do nas in omogoča nova bratska srečanja. Razkriva se nam torej kot zdrava podlaga in pogoj za ponovno edinost krščanstva.

V obzorju, ki nam ga odstrinja H. Rahner, se nam Cerkev javlja kot *p r a z a k r a m e n t*, kar je velika novost v našem predstavljanju. Spoznavno to pomeni več kakor običajna filozofska ali teološka definicija. Rahner upravičeno trdi, da so bili cerkveni očetje z apostolom Pavlom (Ef 5, 32) prepričani, da je Cerkev »mysterium magnum«, ki ga umsko ne moreš obseči, moreš pa se mu življenjsko približati s pomočjo pripodob in simbolov. Žal so tudi simboli vzeti iz človeških predstav in so tako le nepopolni znanilci resnice. Ta ostaja skrivnost in se izmika ade-

kvatnemu spoznanju. Zato je tudi Kristus govoril o nebeškem kraljestvu, kar večkrat pomeni tudi Cerkev, v prilikah in »brez prilik ni govoril« (prim. Lk 8, 14 sl.).

Po teh preudarkih nam bo snov Rahnerjeve knjige same za naš čas še pomembnejša in privlačnejša. Razumljivo je seveda, da je to, kar bo tu povedano, bolj opozorilo kakor polnovredna in izčrpna razlaga te obilne in vsebinsko bogate snovi.

III.

Vsebina Rahnerjeve knjige »Symbole der Kirche« se da nekako zajeti v štiri naslednje stavke:

A. Cerkev je materino naročje za Kristusovo stalno življenje v ljudeh.

B. Cerkev je podobna nevesti, ki se drži ženina Kristusa, kakor se luna ravna po soncu in dobiva od njega vso svetlobo.

C. Cerkev je studenec žive vode, ki izvira iz Kristusovega srca skozi odprto stran njegovega telesa.

Č. Cerkev je rešilna ladja, ki pluje v moči iz križa v večnostni pristan.

Avtor izrečno naglaša, da ti skopo povzeti simboli zato presegajo dojemanje človeškega uma, ker pač Cerkev vodi neposredno Sveti Duh. Tako je mogel že sv. Irenej, prvi teolog med cerkvenimi očeti, zapisati besede: Kjer je Duh božji, tam je tudi Cerkev in vsa milost. Tisti pa, ki Duha resnice ne sprejmejo, niso deležni svetlo kipeče studenčnice, ki izhaja iz Kristusovega telesa (Adv. haer. III, 24, 1). In drugod spet: Nad vsem je Beseda in ta Beseda je glava Cerkvi. V nas vseh pa je Duh in ta je tista živa voda, ki jo Gospod vsem deli, ki zares vanj verujejo in ga ljubijo (ib. V, 18, 2). Na ta način nas Rahner hkrati opozarja, da se navedeni simboli sicer navadno ločeno uporabljajo v spisih cerkvenih očetov, večkrat pa se tudi med seboj prepletajo in drug drugega spopolnjujejo. Polnost resnice je prebogata in preobsežna, da bi jo vedno mogel posamezni simbol zajeti in izraziti.

Poglejmo zdaj navedene simbole posamič nekoliko pobliže! Kjer se formulacija sprti spreminja, je treba to razumeti, da se hočemo simbolom približati z nove strani in jih tako bolj razložiti. (V oklepaju navajam strani Rahnerjeve knjige.)

A. Cerkev je mati, ki v udih Cerkve vedno znova⁸ rodi Kristusa (13—63). Pri prvem simbolu ne smemo pozabiti, da gre vedno za istega Kristusa v srcu vsakega vernika, zato idejno obstoji eno samo Kristusovo rojstvo in eno samo rodovitno telo, ki je Cerkev. Metodij iz Filipov (Symp. VIII, 11) je to takole izrazil: Porodnica, ki rodi moški Logos v vernem srcu, je naša mati Cerkev. Hipolit Rimski (Kom, k Dan I, 10, 8) pove to drugače: Beseda se rodi iz svetih; ko neprestano rodi svete, se Beseda sama rodi iz svetih, in pozni cerkveni oče Beda Častitljivi ponovi isto misel podobno kakor že Gregorij iz Nise (PG 44, 828 A): Cerkev neprestano rodi Kristusa, čeprav je kača njen sovražnik; zakaj dnevno rodi Cerkev samo sebe kot Cerkev, ko svet podreja Kristusu (PL 93, 166 D).

Teologija očetov uporablja izraz »srce« kot pars pro toto za celega človeka. Zato pišejo, da se Kristusovo rojstvo dogaja v srcu, kjer je po Laktanciju (De opif. Dei 12, 6) »bivališče modrosti« ali »vse življenje in modrost«, prsa pa »polna modrosti, dane iz neba« (ib. 10, 26). To misel srečamo že pri Filonu (De spec. leg. I, 214) in odtod trdi Origenes: Cor in quo est mens et principalis intellectus. Ko Hieronim postavlja trditev (Ep. 64, 1): Sensus in corde est, se izrečno obrača proti drugačni razlagi pri Platonu: quaeritur ubi sit animae principale — Plato in cerebro, Christus monstrat esse in corde. Očetom je torej srce isto kakor najgloblja človeška notranjost — vir najlepših želja in poslednje modrosti. Za Avguština (Sermo 119, 7) je najvišje spoznanje »verbum cordis«. Sled takega gledanja opazuje Rahner tja do klasične sholastike (16).

Ker kristjani nosijo Kristusa v srcu, so cerkvenim očetom »Christophoroi« (tako že Ignacij Ant., Ad Eph, 9, 2; njemu samemu so rekli Theophoros, gl. Klemens Aleks., Strom. VII, 13, 82). Tak izraz naletimo pri grških očetih zelo pogosto, a tudi pri Latincih, od koder je preko Gregorija Vel. (PL 76, 1219 AB) prešel na Beda in srednjeveške pisce, posebno mistike. Ista misel odmeva v cerkvenih himnih že od Hilarija naprej. Prudentius se izraža: Corde natus ex parentis ante mundi originem (Blume, Anal. hymnica 50, 25), kar dobro zaokrožuje miselno predstavo očetov: Kakor je Kristus rojen iz Očetovega srca, tako se rodi po Cerkvi v srcu vsakega njenega živnega uda.

To rojstvo, začetek bogopodobnosti, se začne s k r s t o m, tj. z vstopom v Cerkev. Odtlej biva v srcu Kristus, novo božje otroštvo napravi krščenca podobnega učlovečeni Besedi, kar pove že Barnabovo pismo (6, 11, 15). To se kaže v dveh oblikah: a) V posnemanju Besede na podoben način kakor je Sin odsvit Očeta. Po Klementu Aleks. je človek že tretja podoba Logosa: prva je Logos sam, druga je Logos kot podoba Očetova, tretja je Sin, ki v nas prebiva (Strom VII, 3, 16). Milost človeka preoblikuje in ga usposobi, da preide v enotnost Kristusovega telesa. b) P o n o v e m r o j s t v u B e s e d e, ker po krstu začne Kristus živeti v človeku. Zato Origenes večkrat imenuje krščence »po Kristusu oblikovane« (Adv. Cels. 6, 79). Klemens (n. m.) to misel razloži: Človek, ki v njem živi Kristus, dobi podobnost z njim, postane lep, saj je podoben Bogu. Da, ker Bog to hoče, postane božji. Afrahat v tem smislu razlaga ps. 109, 3: ex utero antiquo te puerum genui (Demonstr. 17, 9). Za očete je Logos večno Otrok, začetek in konec vseh stvari (Klemens, Paid. I, 6, 36). Zato je krščeni človek vedno mlad, deležen iste večne mladosti, ki je lastna deviški materi Cerkvi (ib.). Mladosti ne pretrga niti telesna smrt, ta je samo prehod v polnost življenja, v polnost življenja v Bogu. Irenej zato vprašuje (Adv. haer. IX, 33, 4): Kako bo človek prešel v Boga, če ni Bog šel v človeka? Oboje posreduje Cerkev in tako postavlja stvarstveno paralelo: Adam—Kristus in Eva—Marija—Cerkev.⁹

⁹ Tako slikanje, kakor ga ljubi posebno Klemens Aleks., je imelo tudi svojo negativno stran: gnostikom je dalo priložnost, da so od tod zastavili heretične spekulacije. Zgodilo se je tem neopazneje, ker je Klemens uporabljal izraze helenistične filozofije, ne da bi jim izostril zgolj krščanski smisel.

Izraziti delež Cerkve pri tem rojstvu in življenju moremo dobro razbrati iz učenja Hipolita Rimskega, Irenejevega učenca. Njegova teologija pozna le enega božjega otroka, učlovečeno Besedo, ki vse vanj verujoče sprejema v svoje skrivnostno telo. Tako je dejansko en sam »novi človek«, po krstu upodobljen Kristusu, in bo popolnoma božji ob povečanju. Ko pride k Bogu, bo dobil od Očeta večni očetovski poljub. Devica, ki rodi vsak novi Logos, je Cerkev (Antichr. 44). Ko razlaga 12. pogl. Razodetja, pravi Hipolit: Cerkev nikoli ne neha roditi iz svojega srca Besede (Logos), čeprav jo neverni na svetu preganjajo. Rodila je, pravijo, enega Sina, moža, ki naj vlada vse narode, moškega in popolnega Kristusa, božjega otroka, Boga in človeka... in ko tega neprestano rodi, uči vse narode (ib. 61). Hipolitova misel je: Logos rodi svete, svoje rojstvo v srcu vernikov obnavlja po krstu, krst pa deli Cerkev.

Da je to že pradačni nauk očetov, kaže 11. pogl. lista Diognetu. Tu beremo: Zato je (Bog) poslal Besedo (Logos), da se svetu razodene. Ta je bila že od začetka, pokazala pa se je kot nova in je bila spoznana za staro, ker se vedno znova rodi v srcu svetih. Logos je oni Večni, ki o njem pravi psalm (2, 7): danes sem te rodil. Po njem se bogati Cerkev in množi milost, ki se razvije v svetih. — Dobimo pa isti nauk tudi še pri poznih cerkvenih očetih in prav tako še pri Skotu Eriugenu (26).

Najuglednejšo moralno-vzgojno obliko je dal temu nauku Origenes (gl. homil. k Jerem. 9, 1, kar je bilo očitno podlaga za sorodne misli še pri Meistru Eckehartu!). On naglaša, da se človek znova rodi po krstu, ko začenja živeti iz Boga. Vprašuje se: Kaj koristi, če se Kristus rodi iz svete device, a se ne rodi v moji notranjosti? Cerkev je deviška nevesta Kristusova, ki mu rodi duhovne otroke. Po krstu ima človek podobo nebeškega Očeta, Kristus živi v njegovem srcu. Odtlej mora veljati: vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus. Ta Kristus mora v človeku rasti, se dnevno moralno spopolnjevati, dokler ne preide h gledanju samega Boga. Duhovnikom je Origenes govoril (kom. o Gen 12, 3) spomina vredne besede: Kdo so sejavci: Oni, ki božjo besedo rode v Cerkvi, ljudem oznanjajo neznane skrivnosti, ljudem govore božjo besedo iz skrivnosti vere, da bi se v njih po veri rodil Kristus. Ali ne veš, da se iz semena božje besede, ki ga siplješ, Kristus rodi v srcu poslušalcev? Isto namreč misli apostol: donec formetur Christus in vobis. Iz semena te besede bo spočela duša in oblikovala v sebi božjo Besedo, dokler ne bo rodila strahu božjega. Sic enim per prophetam dicunt animae sanctorum: a timore tuo, Domine, concepimus in utero et parturivimus et peperimus; spiritum salutis tuae fecimus super terram. — Iz takega temelja zida Origenes vso krščansko vzgojo (o tem spet omenjena homilija k Jeremiju 9, 4 in drugod). Ko omenja greh, trdi, da z njim gre človek nazaj k hudiču, sklicujoč se na apostola Janeza: kdor dela greh, je iz hudiča. Potem nadaljuje: Srečen je, kdor se vedno rodi iz Boga. Zakaj ne samo enkrat — bi rekel — se pravični rodi iz Boga, ampak v vsakem dobrem delu se rodi, zakaj v takem delu Bog rodi pravičnega. — Človek je torej dolžan varovati božje otroštvo ob vsakem dejanju in vsaki misli. Samo tako bo vedno rojeni božji otrok v Kristusu Jezusu.

Rahner v naslednjem besedilu (36—50) navaja, kako globok odmev so imele Origenove misli pri grških očetih, ki so jih spopolnjevali dogmatično (Ciril Aleks.), mistično (Gregorij iz Nise), eksegetično (Kapaдоčani in Antiohijci) in poljudno vzgojno (Metodij Olimp.). Nemogoče je tu slediti vsem njegovim ugotovitvam. Ne bo pa odveč, če opozorim, da Gregorij iz Nazianza razlaga Mt 12, 50 takole: Kdor spolnjuje Kristusovo voljo, je njegova mati, rodi ga v svojem srcu. Vredno se je ustaviti tudi pri Gregoriju iz Nise, ki iz teh postavk razlaga Visoko pesem (PG 44, 828 A do 912 AB) in sodi, da je deviška čistost najlepši dokaz, da se človek zaveda rojstva iz Boga. Druga njegova misel je: Ko Logos živi v srcu, je stanje takega človeka podobno blaženstvu prvega človeka v raju. Tu torej srečamo veliko misel, ki je do dna prevzela sv. Cirila in ga nagnila k iskanju »pradedne časti«. O tem je mnogo pisal naš prof. Grivec.

Za nas je važno vedeti, da so iste misli z enako močjo živele tudi med zahodnimi cerkvenimi očeti. K Latincem so prišle po dveh tirih, po sv. Ambroziju in Maksimu Spoznavalcu. Ambrozija bomo spoznali kot zvestega učenca Grkov že po naslednji navedbi njegovih besed: *Quid autem sanctius mente, quae dat bonarum semine cogitationum, quibus aperit vulvam animae conclusam pariendi sterilitate, ut possit illas invisibiles generationes edere, utero videlicet spiritali... Sunt enim (animae) et quae de Dei timore concipiunt, quae dicunt: »de timore tuo concepimus et parturivimus«* (Iz 26, 18). Sed non omnes pariunt, non omnes perfecti, non omnes possunt dicere: *peperimus spiritum salutis in terra, non omnes Mariae, quae de Spiritu Sancto concipiant, Verbum pariant... Fac voluntatem Patris, ut Christi mater sis* (iz kom. k Lk X, 14, 25). Podobnih mest ima milanski oče še več. Naj navedem samo še eno: *Est enim anima, quae spiritualiter parturit Christum* (De virg. 4, 20).

Kar je zastavil Ambrozij, je genialno dopolnil Avguštín, zato ga v tem poročilu ne smemo prezreti. Izrazito je oblikoval zlasti misel: srce vernega človeka je podobno deviškemu Marijinemu telesu, ko se v njem po (krstu in) veri naseli Kristus. Odtod njegovo geslo, ki ga pogosto ponavlja: *fides in mente, Christus in ventre* (npr. Sermo 196, 1; De virg. 3). Božično skrivnost razlaga: *Verbum caro factum est pro nobis, ut a matre procedens habitaret in nobis* (Sermo 195, 3). *Qui ore confitetur ad salutem, parit Christum. Sic in mentibus vestris et fecunditas exuberet et virginitas perseveret* (Sermo 191, 4; in Nat. Dom. 8). Bogu posvečenim devicam zagotavlja: *Estis etiam vos matres eius (sc. Christi), quia voluntatem facitis Patris eius. Hunc (sc. Christum) fide concipite, operibus edite. Ut quod egit uterus Mariae in carne Christi, agat cor vestrum in lege Christi* (Sermo 192, 2; gl. PL 38, 1012). — Kdo bi to znal enako blagozvočno zadeti v slovenščini?

Ko beremo te in še več podobnih misli o življenjski moči Cerkve, se presenečeni vprašujemo, zakaj so tolikšni zakladi zaopani in skoraj pozabljeni? Da so živeli še v srednjem veku, lahko doženemo iz spisov velikih mistikov, zlasti iz Ekeharta, kakor ugotavlja isti Rahner (passim). Te ideje so se obdržale tudi v stari liturgiji, kakor za mozarabsko navaja Rahner (63). Tam beremo: ... *quod prestitutum est carnaliter sed singula-*

riter tunc Mariae, nunc spiritualiter prestatum Ecclesiae: ut te fides indubitate concipiat, te mens de corruptione liberata parturiat, te semper anima virtute Altissimi obumbrata contineat... Čas je torej nastopil, da to veliko duhovno bogastvo cerkvenih očetov dvignemo in izrabimo za hrano krščanskemu rodu, ki jo bo nedvomno znal s pridom sprejemati in uporabiti za svojo duhovno prerojenje!

Naslednje simbole moremo obravnavati samo pregledno in na kratko.

B. Skrivnost lune (91—173). Aleksandrijska šola, najvplivnejša v stari cerkvi, je poskušala pod vplivom helenistične spekulacije, oprta na poznavanje astronomije, iz odnosov med soncem in luno, med luno in rodovitnostjo zemlje — razložiti skrivnost odnosa med Cerkvijo in Kristusom. Že učeni Teofil (Ad Autolicum II, 15) je pisal: Te luči, sonce in luna, so nosilci in slike velike skrivnosti. Sonce je namreč podoba Boga, luna podoba človeka.

Cerkev je za Aleksandrijce nevesta, lepa kakor luna, osvetljena po luči božje Besede. Kadar pojema, umira v ljubezni do Kristusa in postane deležna popolne združitve z ženinom — Soncem. S tem opisujejo trpljenje vidne cerkve in njen prehod v božje naročje. To je prva uporaba luninega simbola.

Druga simbolika razkriva rodovitnost Cerkve. V noči na zemljo pade rosa, simbol vode, ki daje zemlji rodovitnost, kakor hitro spet nanjo posije sonce. Rosa je podoba milosti. V njeni moči rodi zemlja kakor sveti luna samo iz sončne svetlobe. Ko sonce spet vzide, prinaša novo življenje. In kakor je zatemnjena luna znamenje smrti, tako je sončni vzhod simbol novega življenja v večnosti, napoved vstajenja mrtvih.

Tretji simbol je sonce, ki sveti nebesom in pomeni poveljano Cerkev. Nebesom sveti stalno polna luna, ki več ne zaide in je neprestano svetla, ker so zemeljski dnevi prenehali in menjave ni več.

Cerkev torej stoji v tej simboliki pred nami kot umirajoča ali trpeča, rodovitna in poveljana; ali kot nevesta, mati in kraljica, Cerkev v odnosu do Kristusa (sonca), milosti in vstajenja mrtvih. Iz teh pogledov so cerkveni očetje razvili vso dogmatično razlago Cerkve. Ta dogmatika je bila skoraj že pozabljena, pa je vendar zmožna, da tudi v našem času znova obogati ekzeziologijo.

Da se je ta simbolika močno razvila, si razlagamo odtod, da je v Egiptu luna mnogo vidnejša in za ljudsko domišljijo važnejša kakor v naših krajih. Vir te simbolike je torej tudi njena poljudnost, ne samo helenistična učenost. Zato opisuje ta šola že v razlagi šesterodnevoja (1 Mojz) Sonce kot Kristusa, Cerkev pa kot duhovno Luno. To podobo ima za Teofilom Antiohijskim stalno Origenes, med Latinci pa Ambrozij. Iste primere se stalno držita Ciril Aleksandrijski in Ammonios, najbogateje pa jo razvije Anastazij Sinaita. V malo drugačni obliki (brez opore na Genezo) se je oprime tudi Antiohija po Teodoretu in Krizostomu, spet drugače Bazilij v Kapadokiji.

Razumljivo je, da je to simboliko sprejel za svojo Ambrozij v Milanu. Luna je zanj prvenstveno duhovno telo in zato poziva: noli ergo

Lunam oculo tui corporis aestimare, sed mentis vivacitate (S. 137). Avguštin se v razlagi Geneze trdno drži prav podobe, da je tu podan skrivnostni odnos med Kristusom in Cerkvijo. Pri razlagi psalmov (10, 71, 88, 103, 120, 135), kjer se omenja luna, dosledno cerkveni očetje v obeh jezikih omenjajo, da luna prisposodblja Cerkev. Avguštin dodaja opozorilo: Sunt et alia testimonia scripturarum, quae nobis ingerunt per commemorationem lunae Ecclesiae significationem (Ep. 55, 16, 10). Hieronim se je pri eksegezi SP trdno držal te simbolike (po Origenu celo ime Jeriho razloži kot luno) in Ambrozij vzklika: »Res si srečna luna, da si deležna tolikega pomena. Blagrujem te ne zaradi tvojih ščipov, ampak zato, ker si podoba Cerkve. V onih (tj. ščipih) služiš, v tem (tj. tip Cerkve) si ljubljena!« (Exameron IV, 8, 32).

Rahner nato obsežno navaja mesta iz cerkv. očetov, ki s simbolom lune slikajo umirajočo ali trpečo Cerkev, enako njeno rodovitnost iz milosti in njeno poveličanje. Ne moremo mu slediti v podrobnosti, ne smemo pa opustiti omembe, da je bila ta povezava narave in nadnarave kristjanom v antični dobi prav gotovo boljša opora za živo predstavljanje o bistvu, nalogah in zmagah Cerkve kakor jo moremo zdaj razbirati iz katekizemskih definicij. Odprto mora ostati vprašanje, kako v našem času, ko luno gledamo dosti drugače in bolj realistično, spet oživiti opisano simboliko, da bo enako mikavna in sočna.

C. Studenec iz osrčja Kristusovega (177—235). Patristična razlaga Jan 7, 37, 38: Zadnji, veliki dan praznika (šotorov), pa je Jezus stal in klical: Če je kdo žejen naj pridek meni in pije, kdor v me veruje; tekle bodo, kakor pravi pismo, iz njegovega osrčja reke žive vode. Prvo razlago daje že Janez sam, ki dostavlja: To pa je rekel o Duhu, ki naj bi ga potlej prejeli tisti, ki so vanj verovali. Sveti Duh namreč še ni bil prišel, ker Jezus še ni bil poveličan (Jan 7, 39).

Cerkveni očetje so v tem besedilu videli temelj nauka o Cerkvi. Ta je izšla iz srca drugega Adama — Kristusa, ko je ta »zaspal« v telesni smrti na križu, in je tako dana med Kristusovim telesom in Cerkvijo mistična povezava. Predstava o Cerkvi je bila tako ozko povezana s to mislijo, da je Irenej mogel zapisati: »Kdor hoče, more iz Cerkve zajeti napoj življenja« (Adv. haer. IV, 4, 1).

Teologija je šla v dvojno smer: a) Hipolit, Ciprijan in Ambrozij vidijo v »živi vodi« predvsem cerkvene zakramente; b) Origenes in njegovi učenci pa razlagajo iste besede predvsem moralno-psihološko, torej vidijo v živi vodi, kakor že apostol Janez, Svetega Duha, ki vodi Cerkev. Oboje se je zdelo tako važno Piju XII., da je izdal 15. maja 1956 posebno encikliko »Haurietis Aquas«. S tem smo vsi opozorjeni, da v temeljni simboliki ekleziologije cerkv. očetov vidimo tudi za Cerkev našega časa zelo uporabne in temeljne misli.

Ceprav ni tu mesto za eksegezo Jan 7, 37—38, vendar je treba opozoriti, da je po pravilni postavitvi diakritičnih znamenj (kakor pri Langrangeu) smisel teh besed samo tak: reke žive vode ne bodo tekle iz osrčja verujočih, ampak iz osrčja Kristusovega. Jezus poziva, naj zajemajo iz Mesija, ki stoji pred njimi. Sv. pismo hoče reči, da tečejo reke žive

vode iz Mesijevega zemeljskega telesa, Kristus se tu razodeva kot delivec Duha. Duh pomeni celoto vseh sadov odrešenja, pridobljenih z Jezusovo telesno smrtjo in tej sledečemu poveličanju po vstajenju in jih po vnebohodu deli po Cerkvi, oživiljeni po Svetem Duhu.

Tu navedena eksegeza do nedavna ni prevladovala. Tudi v antiki je bila razlaga dvojna. Za misel, da bodo reke Žive vode tekle iz osrčja verujočega, se je odločil Origenes, nato Hieronim in Avguštin; tako je prevladovala ves srednji vek in še pozneje. Rahner pa je ugotovil, da je tu obnovljena razlaga (po Lagrangeu) bila v premoči že v zgodnji prvi dobi na latinskem območju. Lagrange je našel zanjo potrdila pri Ireneju, Hipolitu, v poročilu o lyonskih mučencih, pri Ciprijanu, Psevdo-Ciprijanu in Ambroziju.

Rahner je ugotovil, da je Lagrangeova oksegeza, drugačna od Origenove, izšla iz Male Azije (Efeza) in je torej lahko izhajala neposredno od apostola Janeza samega. Vendar tu ne gre za zmago ene ali druge eksegeze besedila, ampak za dejansko učinkovitost besedila pri nauku cerkv. očetov o Cerkvi. Rahner je sicer zagovornik Lagrangeove teorije, ker je zanjo našel še nove navedbe v spisih cerkvenih očetov in ugotovil, da je tako treba umeti tudi napoved iz stare zaveze, ki se nanjo sklicuje Kristus, vendar dopušča možnost in koristnost tudi tradicionalne razlage. Rezultat njegovih raziskovanj je seveda v tem, da je za ekleziologijo večja korist, če damo prednost umevanju, da teko reke žive vode iz osrčja Jezusovega preko Cerkve.

V luči te misli se dajo iz besedil cerkvenih očetov razbrati izredno poučni nauki o Cerkvi, ki so mogli vzbujati čut za veličino te ustanove pri kristjanih prvih stoletij in so sposobni tudi danes pripomoči k temu, da bo nauk o Cerkvi segal v globine duš. Mnoge teh čudno lepih misli bi kazalo znova objaviti in jih oznanjevati, da bodo hrana sedanjih vernikov. Zlasti bo krst dobil novo osvetlitev kot vstop v Cerkev, nekako v tem smislu kakor pravi napis na baptisteriju v Lateranu, najbrž postavljen pod Leonom I., ki mu pripisujejo tudi pesnitev besedila:

Fons hic est vitae qui totum diluit orbem
Sumens de Christi vulnere principium.

Č. Cerkev zveličavna ladja (239—539). To je najbogatejši, napogostnejši in najbolj razčlenjen simbol Cerkve pri cerkvenih očetih! Domač je tudi za nas. Podlaga mu je precej splošno umljiva predstava: Cerkev je kakor ladja na morskem vožnji proti rešilnemu pristanu — portus salutis. Vožnja je polna nevarnosti, vendar je zanesljivo varna, ker ima veččega krmarja Kristusa in ta je porok zmagoslavnega pristanka. Ladja sama je polna simbolov: grajena je vsa iz lesa, enako kakor je iz lesa tudi križ; ta križ je na njej tudi viden, saj ima glavni jambor tudi prečni tram — cerkveni očetje mu zato pravijo Antenna crucis. Tako pravi že Justin: Ne boš prejadral morja, ako na ladji ni zastava križa na jamboru nepokvarjena (Apol. I. 55, 3.4).

Da so ta simbol izbrali za podobo Cerkve, je gotovo vplivala antična kultura, kjer je imelo brodarstvo izredno vlogo. Bil je hkrati uresničenje predpodob Cerkve, tj. Noetove barke in Petrovega čolna. — Kristjanom

je bilo za simbol malodane vse, kar je bilo na ladji in v njej: razen lesa (gradiva) samega še: krmilo, vesla, jadra, oprava, celo zaloga sladke vode, trebuh ladje, gredelj idr. Simboliko spopolnjuje morje samo s svojimi viharji, čermi ob potu, nepregledna ravnina vode. Simbolična je bila zanje tudi nujnost potovanja. Avguštin piše: *Transit navis et venit in patriam. Sed ad patriam non nisi per navem. Navigamus enim, si attendamus fluctus tempestatesque huius saeculi. Nec dubito quod ideo non mergimur, quia crucis ligno portamur* (Morin G., S. Aug. tractatus sine sermones inediti, 1917, 125). Drugod spet: *Nemo enim potest transire mare huius saeculi nisi Cruce Christi portatus. Hanc crucem aliquando amplectimur et infirmis oculis; et qui non videt longe quo eat, non ab illa recedat et ipsa illum perducatur* (Tract in Joan. II, 2.3). Zelo pogosto primerjajo cerkveni očetje, ki so bili kakor Hieronim klasično izobraženi, to plovbo z Odisejevo in z mnogimi njegovimi pripetljaji.

Rahner je svoje obravnavanje te simbolike in iz njega povzetega dogmatičnega nauka o Cerkvi razdelil na 9 poglavij, ki je vsako zase še posebej razčlenjeno: 1. Odisej ob jamboru (Kristijan potuje po morju v nebeško domovino, zapeljevanje Siren, podobnost kristjana z Odisejem, privezanem k jamboru); 2. morje je podoba tega sveta (je grenko in hudobno); 3. ladja je iz lesa (simbolika ladjine oprave in osebja, imena ladij in njihov pomen, les za ladje, neminljiv kakor les križa — ker je Cerkev trajno dolžna pluti po morju); 4. križ je jambor in antena (vodilna misel je: Kristusov križ je rešitev ljudi po Cerkvi, njena usoda, padec in vstajenje njenih udov [Lk 2, 3. 4], nje najvišja moč in modrost); 5. mistična črka Tau (simbolika črke T v profanem slovstvu, patristično slovstvo o mističnem Tau, arheološki spomeniki z mističnim Tau);¹⁰ 6. brodolom in rešilni tram (nevarnosti za brodolom, od kod rešitev pred potopom); 7. Petrov čoln (kako se je razvijala uporaba tega simbola za Petrovo prvenstvo eksegetično in kako cerkveno politično); 8. Noetova barka kot rešilna ladja (simbol Noetove barke so v prvotno cerkev prenesli judovski kristjani, teologija zveličavne ladje v antiki, pomen tega simbola za zgodovino dogem); 9. o prihodu v pristan (eshatološka vprašanja Cerkve).

Če primerjamo simboliko zveličavne ladje s simboliko nasprotnega pola, t. j. z mistično podobo Cerkve, ki privre iz Kristusovega osrčja, lahko verjamemo, da se je simbol ladje mnogo bolj razširjal in uporabljal. Ladja, ploveč na morju v večni pristan, je dala mnogo priložnosti za podajanje verskih resnic o Cerkvi in je prepričljivo ponazarjala usodo Cerkve. Prav lahko je vsakdo razumel npr., da na to ladjo sodijo tudi grešniki in da izven nje ni rešitve, le tu se dele milosti po daritvi in

¹⁰ Črka Tau nas opozarja, da je bil očetom pred očmi »*crux immissa*«, ne »*crux commissa*«, kakor si zdaj običajno predstavljamo križ. Pri *crux immissa* sta trama drug nad drugim, ne drug preko drugega. Da so križ označili s črko Tau še v srednjem veku, potrjujejo naslednji primeri, ki jih navaja Rahner, str. 430: na cerkvi v Holzkirchenu romanski portal z napisom *Aedibus nostris sit Tau tua dextera Christe*; cistercija Bebenhausen hrani napis nad vrati celice (zač. 16. stol.): *Tau super has postes signatum terreat hostes*; v himnu iz 12. stol.: *per te salvatur Israel... sub Tau te mysterio*.

zakramentih. Zato je ta simbolika pri cerkvenih očetih najbolj splošna. Ker jo uporablja sv. Avguštín tudi v knjigi *De civitate Dei* (XV, 26), je bila splošno znana v srednjem in novem veku. Poznejšim rodovom jo je posredoval (med drugimi tudi) sv. Janez Damaščan v slovitem govoru za veliko soboto (PG 96, 624, BC) in cerkveni očetje pozne antike kar po vrsti. Tako jo je povzel spet Beda Častitljivi in po njem redovniški pisatelj srednjega veka. Benediktinec Drogo je npr. 1137 končal neki govor s takole prošnjo: »Odpri nam, o Gospod, odpri vrata v svojo (odprto) stran, tam so vrata v tvojo ladjo! Ti si resnični Noe, ki ga je Bog, tvoj Oče, edinega spoznal za pravičnega pred svojim obličjem med vsemi (ljudmi). Dovolí nam vstopiti skozi vrata na tvoji strani, kjer je vera tvoje Cerkve.«

Odtod razumemo, da je Pij IX. leta 1854 v nekem nagovoru (*Singulari quadam*, 9. 12. 1854) razložil resnico o edini zveličavni Cerkvi prav z isto primerjavo: »To je edina rešilna ladja in vsak, kdor ne vstopi vanjo, je obsojen na pogubo v potopu.« Zato govori tudi osnutek za razpravo o Cerkvi, ki je bil pripravljen za obravnavo na 1. vatikanskem koncilu, a ni prišel na vrsto, v istem smislu in z isto podobo: »Nihče ne more doseči opravičenja in večnega življenja, kdor se po lastni krivdi loči od edinosti v veri in od občestva v Cerkvi. Kdor ni na tej ladji, se bo pogubil v divjem potopu.« Ob tem je vredno opozoriti, da je tudi Ciprijan k svojemu nepozabnemu stavku: *Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem* — dodal neposredno še besede: *Si potuit evadere quisquam, qui extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit, evadit* (*De un. eccl.* 6). Tako je torej simbolika z ladjo vezala preko vseh stoletij do našega časa predstave in resnice o Cerkvi. Kakor je ugotovil Rahner (546) je najbolj prevladovala v tisočletju od Origena do Bonaventure.

* * *

Če po teh štirih simbolih Cerkve beremo Dogmatično konstitucijo o Cerkvi, sprejeto na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, vidimo sicer, da konstitucija uporablja nekoliko drugačne, predvsem evangeljske podobe in simbole (ovčji hlev, božja njiva, božja stavba za božjo družino, nevesta), le ob opisu eshatološkega značaja potujoče Cerkve vidimo več sorodnosti z mislimi v navedenih simbolih. Nauki te konstitucije pa so v celoti mnogo bolj v soglasju z nauki in simboli cerkvenih očetov, kakor z definicijami v katekizmu. Posebno nauk o skrivnostnem telesu Kristusovem se da bolje razlagati, če si pokličemo v spomin, kar so cerkveni očetje povedali z opisanimi simboli. Res je škoda, da smo jih doslej premalo poznali. Zelo koristno bi bilo nauk o Cerkvi znova predelati in povzeti globoka spoznanja očetov s sodobnimi pogledi. Simboli sami nam gotovo zelo pomagajo k nazorni predstavi življenja o Cerkvi, pomagajo nam globlje doumeti članstvo v Cerkvi, njeno usodo in zmagovitost navzočnost Kristusovo. S tako eklesiologijo bi gotovo naš dialog z drugimi krščanskimi cerkvami dobil za obe strani sprejemljivo podlago. Če si tako podlago po nauku očetov izdelamo, je več upanja za zedinjenje vseh kristjanov.

Pastoralne metode prve Cerkve

Anton Trstenjak

PASTORALMETHODEN IN DER ERSTEN KIRCHE

Zusammenfassung: Die damalige Verkündigung lässt sich mit gegenwärtigen pastoralpsychologischen Methoden kaum vergleichen. Im Sinne von Apg 1, 8: »Ihr werdet... meine Zeugen sein,« wird sie als Zeugnisgeben und Zeugessein aufgefasst, wo der Begriff »martyrs« nicht nur als Blut-, sondern auch als Augenzeuge, also in seiner ursprünglichen Fülle verstanden wird; folglich wird auch die Verkündigung vom Bewusstsein der gottmenschlichen Gegenwart Christi getragen und der existentielle Einsatz des Zeugen verlangt, der in einzigartiger innerer Spannung zwischen Isolation und Penetration der Gesellschaft gegenüber trotz Wagnis die Sache Christi selbstlos und voller Hoffnung als sein eigenes Anliegen auf sich nimmt und vor der Welt vertritt.

Ne glede na naslov, ki si ga nisem sam postavil (ampak zbor fakultetnega sveta), v katerem je izraz »metode« precej anahroničen, bi začel tudi stvarno pod tem naslovom najprej z ugovorom, ki se glasi:

Vsaj v dveh temeljnih stvareh ni enakosti med apostolsko dobo in poznejšimi dobami Cerkve. Zato je stvarna primerjava zelo težka.

Prvič je apostolska doba značilna po tem, da v njej še traja javno razodetje (do smrti zadnjega apostola), zato je tu marsikaj učinek in uspeh neposrednega razodetja (mislimo npr. na perikopo o Korneliju, o Filipu in Etiopljanu itd.), za kar je pozneje potrebno razen nadnaravnih nagibov še posebne učenosti in »psihologije«.

Drugič pa je apostolska doba še izrazito karizmatična, saj Bog neposredno in »z veliko močjo« spremlja apostolsko oznanjevanje s čudeži in znamenji začevši z dogodkom ob Ananiji in Safiri, ozdravljenjem hromega pri Lepih vratih pa vse do konca Apostolskih del, kar zopet v veliki meri nadomešča potrebo po kakšnih posebnih »pastoralnih prijemih« ali metodah, da se izrazimo v sodobnem jeziku.

Vendar pa morem sam hkrati oba pomisleka vsaj do neke mere tudi odstraniti.

Glede prvega bi mogli odgovoriti: čeprav je javno razodetje s smrtjo zadnjega apostola končano, imajo poznejše dobe vendarle do današnjih dni nadomestilo zanj v nezmotljivem cerkvenem učiteljstvu, ki depositum fidei ohranja in posreduje ljudem na način, ki je času in razmeram čim primernejši.

Glede drugega pa moramo reči, da karizme v Cerkvi nikoli niso prenehale, čeprav so bile v apostolski dobi najučinkovitejše in najvidnejše. Vemo, da govore za to posebni razlogi božje previdnosti glede rasti kraljestva božjega na zemlji. Moglo bi se reči celo več: verjetno so v vseh časih karizme enako močne, če gledamo na absolutno količino. V apostolski dobi je bila razširjenost evangelija in številčnost vernikov razmeroma zelo majhna, zato so bile karizme relativno številne; medtem ko je danes razširjenost evangelija in število vernikov neprimerno večje, tako da se absolutno enako število karizem, razdeljeno po vsem svetu, kar malone porazgubi. Njihova relativna pogostnost in učinkovitost je potemtakem neprimerno manjša, kot pa je bila v apostolski dobi, in to kljub

Lourdesu, Fatimi in neštetim čudežem, ki se gode na priprošnja in po delovanju izrednih svetnikov (Janez Vianney, Don Bosco, Terezija Deteta Jezusa itd.), ki jih božja previdnost naklanja sodobnemu svetu.

Prav zaradi teh dveh temeljnih razlik v primerjavi apostolske dobe s poznejšimi ima tudi vse to, kar bi v prvi krščanski dobi lahko imenovali »psihološko«, že dogmatično pastoralni ali celo dogmatično religiozni značaj, ne pa morda specifično psihološko pastoralnega, kakor bi ga sodobni človek hotel videti ali vsaj pojmovati.

Mislím namreč pri tem na prvo temeljno značilnost v načinu ali — če hočemo — v psihologiji pastoračije, mimo katere ne smemo iti brez posebnega poudarka, ki pa jo imamo še neposredno iz ust samega Odrešenika, ko ob svojem slovesu učencem naroča: »In boste meni priče... do kraja sveta« (Apd 1, 8). V grškem izvirniku se te odločilne in pomenljive besede glase: *ésesthé mou mártýres*.

To Jezusovo naročilo so apostoli pojmovali dobesedno in življenjsko resno; tako resno, da ga pri vsakem odločilnejšem dejanju posebej naglašajo.

Ko so izvolili apostola Matijo, so poudarjali: »Trebá je torej, da kdo izmed teh mož, ki so hodili z nami ves čas, postane z nami priča njegovega vstajenja« (Apd 1, 22).

Peter že na binkoštni praznik zopet poudarja: »Tega Jezusa je Bog obudil, čemur smo vsi mi priče« (Apd 2, 32).

V govoru v templju, ko Peter zagovarja čudež, s katerim je ozdravil hrome ga pri Lepih vratih, zopet naglašá Jezusovo vstajenje od mrtvih, »čemur smo mi priče«, prav tako Apd 5, 32: »In mi smo za te stvari priče.«

Podobno se Peter sklicuje na to, da so apostoli »odbrane priče« (Apd 10, 41), ko govori pred stotnikom Kornelijem in njegovim spremstvom.

Tudi sv. Pavel, o katerem Apostolska dela najboljše poročajo, naglašá, da so apostoli »zdaj njegove (namreč Kristusove) priče pred ljudstvom«, in da Gospod »ni pustil samega sebe brez pričevanja« (Apd 13, 31; 14, 17). Prav tako se lahko glede tega sklicujemo še na Apd 20, 25; 22, 18; 1 Kor 15, 15; 2 Tes 1, 10; Tim 1, 8 itd.

Pavel imenuje Štefana »pričevalca« (mártýra), sebe pa po Ananijevih besedah prav tako, ko mu le-tá pravi: »Eris testis illius« (mártýs), namreč Kristusa (Apd 22, 15, 20).

Podobno se glagol »pričevati« in glagolnik oziroma samostalnik »pričevanje« pri Pavlu ponavlja na vseh odločilnejših mestih v Apostolskih delih; primerjaj Apd 23, 11; 26, 16. 22; 28, 23.

Ker pa so domala vsi prvi pričevalci svoje pričevanje dopolnili ali bolje dokončali z mučeništvom, se je polagoma izraz mártýs = priča zaradi te najodličnejše in najbolj občudovane lastnosti začel uporabljati izključno za mučenike.

Na stvari sami in njenem pojmovanju se ne bi zaradi tega nič spremenilo, če ne bi s stoletji vedno bolj pozabljali, da je prvotno tako pojmovan mártýs pomenil pravzaprav samo *pars pro toto* in če se ne bi zaradi tega vedno bolj pozabljalo na ta totem, na prvotno celoto, ki je bila vključena v Jezusovo besedo mártýs, priča.

Tako sta iz prvotno enega samega pojma nastala dva zelo različna, na škodo obeh, ker vsakemu posebej manjka prvotna polnost in živost vsebine: mučenika so ljudje pojmovali vse preveč ločeno od pričevalca, pričevalca pa so razblinili in poplitvili v golega besednega, navadno celo zgolj teoretičnega dokazovalca, disputanta, polemika, doktrinarja in kvečjemu tudi še pridigarja in oznanjevalca.

Vsekakor vsebuje pojem: priča in pričevanje tudi oznanjevanje in dokazovanje Kristusovega življenja, vstajenja in nauka o božjem kraljestvu; saj v Apd 2, 40 naravnost povezujejo pričevanje z besedami: »Verbis plurimis testificatus est (scl. Peter); torej tudi poučevanje in dokazovanje, posebej pa še disputacijo (gl. Apd 11, 2; 9, 29; 18, 4; 19,9; 20, 7).

Toda še prej in še intenzivneje naglašajo Apostolska dela pri tem neposredni pomen pričevanja sam: »Qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis« (Apd 10, 39 sl.).

Ta neposrednost pričevanja je bila tako očitvidna, da se je apostolom to tudi na zunaj videlo: »Spoznali so ju, da sta bila z Jezusom« (Apd 4, 13), ko so Petra in Janeza zasliševali zaradi čudežnega ozdravljenja od rojstva hromega pri Lepih vratih.

Zato se je na Jezusovih učencih v prvih časih očitno videlo, da so živeli iz globoke zavesti neposredne bližine in čudovitega realnega stika z Jezusom. V tem je temeljna vsebina pričevanja, to je glavna lastnost »prič« Jezusovega življenja, vstajenja in nauka v prvi dobi Cerkve.

Na življenju Jezusovih učencev samih se mora razodevati in videti življenje Jezusovo. To so čutili Judje, njihov veliki zbor, takoj ob prvem nastopu apostolov pred javnostjo. To je med drugim še posebno močno naglašal sveti Pavel v svojih pismih: »Da se tudi življenje Jezusovo razodene na našem umrljivem mesu« (2 Kor 4, 11).

To pa bi morali čutili tudi verniki vseh časov ob pogledu na oznanjevalce evangelija. V vseh časih bi morala biti glavna odlika in posebnost na pričah Jezusovih ravno v tem, da »se jim vidi«, da so bili z Jezusom. Bližina Jezusova mora biti ne le dogmatična, marveč tudi življenjska podlaga vsega apostolskega pričevanja, to se pravi vsega dušnopastirskega dela. Vsakega dušnega pastirja mora globoko prešinjati in kar nositi zavest stvarne nadnaravne navzočnosti Kristusove.

Gre za prepričevalno bližino božjo, kjer v medčloveških odnosih božja ljubezen seva skozi dejanja ljubezni do bližnjega in tako prepričevalno vpliva na njihovo mišljenje in hotenje. Kakšna čudovita nadnaravno religiozna, hkrati pa tudi človeško življenjska oznaka je v besedah: učencem se je videlo, da so občevali z Jezusom.

V tem je res neposredni in hkrati dobesedno najprepričevalnejši dokaz, ki ga more priča doprinesiti za resničnost Jezusovega življenja in nauka: da se že na življenju in liku osebnosti same vidi, kdo je njegov učenec, apostol, duhovnik.

Tu postanejo umski dokazi in teoretične diskusije z vso apologetiko v precejšnji meri odvišne. Lahko pa tudi obratno sklepamo in rečemo: šele tako dobijo svojo prepričevalnost tudi teoretični dokazi in znanstvena apologetika. Sv. Janez Vianney je bil tak dušni pastir, da se

je malone ves tedanji svet obračal nanj v duhovnih stiskah in vendarle je znano, da je bil vse prej ko učenjak in da je samo s tem, ker se mu je videlo, da občuje z Jezusom, spreobrnil na tisoče ljudi, česar ni mogel — vsaj tako očitvidno ne — pokazati noben učenjak z vso svojo učeno znanstveno »prepričevalnostjo«.

Gre torej za pričevanje utelešenih božječloveških kreposti Odrešenikovih, ki naj bodo na naših osebnostih vedno znova žive priče Jezusovega življenja in nauka. Z drugimi besedami, v Jezusovem naročilu: »in boste meni priče«, gre za nalogo inkarnirane, ne samo abstraktne resnice. Prav za pričevanje tega gre, kar je bilo v ospredju vsega apostolskega mišljenja, kakršnega razodeva sv. Pavel v svojih pismih, »da se tudi življenje Jezusovo na našem telesu razodene« (2 Kor 4, 11).

Zato v tej zvezi najlaže prav tako prepričljivo odgovorimo na vprašanje, ki se v zadnjih stoletjih po tridentinskem cerkvenem zboru ravno zaradi pretiranega poudarka teoretične formulacije verskih resnic in njihovega polemičnega apologetičnega dokazovanja ponovno odpira: ali se s stoletji in tisočletji po Kristusu tudi mi sami postopno oddaljujemo od Kristusa; in ali danes ne moremo več govoriti o enaki bližini Kristusa, ki so jo doživljali apostoli ali vsaj še njihovi neposredni učenci v prvi krščanski dobi.

To vprašanje se je postavljalo tem ostreje, čimbolj so prav na katoliški strani imeli versko doživljanje, ali kakor danes pod vplivom tujih jezikov raje reko: versko izkustvo, za sumljiv izraz iracionalizma in modernizma.

Vse preveč se je v tem močnem poudarku na racionalno utemeljitev vere in verskih resnic — nehote — vsako prepričevalno osebno versko izkustvo ali doživljanje ločevalo od rednega verskega pričevanja ali življenja in s tem postavljalo nekam v območje zgolj izrednega ali izjemnega karizmatičnega verskega dogajanja v Cerkvi, kakor da bi sploh bilo možno uresničevanje osebne religioznosti brez neke vsaj skromne karizmatične nadarjenosti in osebnega pričevanja Jezusovega življenja.

Nazadnje, če primerjamo današnji položaj svoje osebne vernosti s sv. Pavlom, potem moramo reči, da smo glede osebne bližine z Jezusom, ki naj bi bila podlaga in merilo pričevanja v smislu Apd 1, 8, v principu na isti ravnini kakor sv. Pavel sam: kakor mi tako tudi on ni nikoli videl historičnega Kristusa v zemeljskem življenju; kakor njemu se tudi danes izvoljenim dušam prikaže v posebnih videnjih le poveljani Kristus z neba. Podobnih karizem je Cerkev deležna v vseh časih. »Vas electionis est mihi iste« (Apd 9, 15), te besede Gospod izgovarja zdaj nad to, zdaj nad ono osebo — skozi vse čase.

Pričevanje apostolov je bilo vedno v spremstvu izrednih čudežnih dogodkov in pomoči od zgoraj. »Z veliko močjo so pričevali apostoli o vstajenju Gospoda Jezusa Kristusa« (Apd 4, 33). Pri tem so mišljena predvsem »znamenja in čudeži« (Apd 4, 30), s katerimi je Gospod sam »spričeval besedo svoje milosti« (Apd 14, 3). Tako se pričevanje apostolov združuje s pričevanjem Boga samega, ki po apostolih spričuje sebe, ko po njih dela znamenja in čudeže, podobno kakor po njih podeljuje zakramente.

Ta velika moč v Kristusovi Cerkvi nikoli ne usahne, ker sicer bi bilo pričevanje slabotno in brezuspešno. Le v zvezi s to močjo, se pravi, s karizmatično prepričevalnostjo moremo razumeti za sedanje pojme nekoliko ostre odločitve apostolov, kakor je npr. smrtna kazen Ananije in Safire, kajti le v primeru, če more apostol svoje ravnanje učinkovito izpričati z božjo močjo, more tudi izrekati tako ostro kazen; kajti kaj bi mu pomagalo, če bi besedam: »Glej, kateri so v grob položili tvojega moža, so že pri vratih in te bodo odnesli« (Apd 5, 10), ne sledilo res znamenje božje samo.

Ti primeri jasno povedo, da jurisdikcija, zlasti ostre anáteme, v Cerkvi ne morejo biti nikoli povsem ločene od karizmatične moči. Na to je že Jezus sam opozoril v evangeliju, ko je v dokaz, da ima pravico odpuščati grehe, rekel mrtvoudnemu: »Vstani, vzemi svojo posteljo in pojdi na svoj dom« (Lk 5, 24). Tudi v tej luči se nam potreba po reviziji cerkvenega zakonika, kakor jo je izrazil drugi vatikanski koncil, prikaže še posebno priporočljiva: pastoralno teološki cilj in jurisdikcija se ne smeta oddaljevati drug od drugega; združevati ju mora karizmatična podlaga, ker brez nje postaja cerkveno pravo nehote nekako samo sebi namen in ko se to dogaja, ga ljudje občutijo kot težko sprejemljivo in nekako nečloveško. Odloki cerkvene jurisdikcije morajo biti ob navzočnosti Jezusa, ko ozdravlja bolnike; izdajati jih morajo iste roke, ki polagajo roke na slepe in hrome in po katerih je Gospod »spričeval besedo svoje milosti z znamenji in čudeži« (Apd 14, 3).

Tega se morda evangeličani močneje zavedajo ko mi, ker so neposredneje navezani na samo pričevanje svetega pisma. Če berete v njihovih glasilih različne članke, vam bo kot glavna značilnost in različnost v nasprotju do katoliških stopila pred oči prav njihova prizadevnost, da bi v svojem življenju in delovanju vedno znova izpričevali svojo karizmatično moč ozdravljanja bolnikov in podobno. Na tem mestu je vseeno, koliko se jim to dejansko posreči, važno je za nas dejstvo, kako živa je v njih zavest potrebe po skladnosti s prvo krščansko cerkvijo.

Tako lahko sklenemo: v duhu Kristusovega naročila »eritis mihi testes« je skrivnostni Kristus vsakemu času in njegovim osebnim nosilcem enako blizu in neposredno pričujoč, kakor je bil v apostolski dobi — in to ne samo v skrivnosti Cerkve in zakramentov, ampak tudi po pričevanju karizem, čeprav je historični Kristus, ki in kolikor predstavlja enkratno zgodovinsko dejstvo, po aritmetičnem štetju let vedno bolj oddaljen od sodobnosti.

Mistični Kristus je vedno enako blizu vsakemu času, ne glede na dejstvo, da se historični Kristus vsako leto z aritmetično nujnostjo odmika v preteklost. Zato ne smemo podlegati mišljenju, da so nove uredbe, spremembe oblik in načinov bogoslužja v razvoju stoletij nekakšno oddaljevanje od pristne, genuine »prve Cerkve«; da si zadobimo znak zanesljivejše bližine Kristusu s tem, če se npr. v liturgiji vračamo nazaj na »prvotne« oblike, ki so bile v rabi v prvih stoletjih. Historičnega Kristusa tudi s takimi reпрistinacijami in umetnim oživljanjem preteklosti ne moremo nikoli posedanjiti, mistični pa je tako in tako enako neposredno

navzoč v Cerkvi. Pretirano prizadevanje v tej smeri nehote vsebuje zmotno in zato obenem nevarno pojmovanje, kakor da je vsaka sprememba v poteku stoletij nekakšno oddaljevanje in s tem okvara pristnosti krščanske vsebine in njene tradicije.

Konkretno gre pri tem npr. za odpravljanje tihih maš, kakor da so manj pristno krščanske kot one z glasnim sodelovanjem vernikov, kakor da bi se bila Cerkev celo tisočletje in več v njih motila. Tako se dogaja danes, da ljudje, ki bi si želeli kontemplativno mistične poglobitve pri sveti daritvi, sprašujejo človeka kar na cesti in ga ustavljajo, rekoč: »Čujte, ali res ni več nikjer tihe maše, ali nam hočete še vi — v cerkvi — vzeti vsako individualno osebno življenje, ko smo v javnosti tako že povsem pomasovljeni.« Zavedati se moramo namreč, da vsaka doba doprinese v razvoju Cerkve svoje vrednote in da o nobeni ne moremo reči, da je manj od Boga ustvarjena ko druga, kajti resnica je, da se razvija stvarstvo in z njim in preko njega tudi človeška kultura.

Zavedati se moramo, da pri tem gre vendarle prvenstveno za razvoj in rast kraljestva božjega na zemlji, ki ga nikakor ne smemo zamenjati z oddaljevanjem od prvotnosti in pristnosti evangelija, saj je prav ta rast in ž njo razvoj ena izmed prvotnih zakonitosti in lastnosti krščanstva. V tem je vključena zopet posebna, značilna, morda v zgodovini Cerkve najbolj občutena dialektika Kristusovega evangelija: napetost med konservativnim in progresivnim počelom v krščanstvu. Saj ob Pavlovem: »Jezus Kristus včeraj in danes, isti tudi na veke,« velja v enaki meri tudi njegova misel, da »se zida telo Kristusovo, dokler ne dospemo... do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 12 sl.), in še »Pozabljam, kar je za menoj, in se stegujem za tem, kar je pred menoj in tako hitim proti cilju« (Flp 3, 13).

»Eritis mihi testes,« to temeljno pastoralno dejstvo »biti priče Kristusove«, kjer gre prvenstveno za vsebino in izpostavitve lastnega življenja za stvar Odrešenikovo, in to v položaju, v kakršnem se pač najdemo ob srečanju naše življenjske poti s tokom zgodovine in njenega časovnega dogajanja okrog nas, bi potemtakem lahko imenovali s sodobnim izrazom »eksistencialno izhodišče«.

Apd 4, 13 izrecno pravijo, da so člani velikega zbora videli, da sta Peter in Janez, »neuka in preprosta človeka«: hoti agrammatoi eisin kai idiotai, quod homines essent sine litteris et idiotae.

Apostoli so bili torej ljudje, ki v svojem pričevanju o Jezusu niso izhajali morda iz kakšnih filozofskih podlag in jasno izdelanih bistvenih pojmovnih opredelitev, kakor jih imamo sedaj že dolga stoletja. Nasprotno, njim je šlo samo za življenje Jezusovo, za katerega so izpostavljali lastno življenje, potem ko so »vse zapustili in šli za njim«.

S tem je obenem že izražena neka nadaljnja posebnost apostolske usmerjenosti, ki je prav tako močno vidna v Apostolskih delih.

Gre namreč za značilno prodiranje te peščice ljudi v osrčje vse takratne družbe in takratnega načina življenja, ki se mora za svoj uspeh med drugim zahvaliti obenem čisto posebni, krčeviti in hkrati ganljivo lepi osamitvi, izolaciji od vsega takratnega sveta, njegove družbe in mišljenja.

V tej napetosti hkratne penetracije in izolacije v razmerju do takratnega sveta je zaobsežena že prvobitna krščanska eksistencialna dialektika, ki so jo apostoli čutili ob sklicevanju na Kristusa: »On je kamen, ki ste ga vi zidarji zavržli, ki je pa postal vogelni kamen« (Apd 4, 11); ki se uresničuje že v prvem cerkvenem občestvu: »Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha; tudi nihče ni govoril, da je kaj tega, kar je imel, njegovega, ampak jim je bilo vse skupno« (Apd 4, 32); in ki je pri sv. Pavlu dobivala že orise ostre filozofske formulacije pravega krščanskega paradoksa sredi tega sveta: »Kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre, in kar je slabotnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil, kar je močnega; in izvolil si je Bog, kar je na svetu preprostega in zaničevanega, to, kar ni nič, da uniči to, kar je«, zato »je Bog sklenil verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja, kajti Judje zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost« (1 Kor 1, 21—23). Enako močna dialektika se razodeva tudi v pismu Flp 1, 22: »Življenje je meni Kristus in smrt dobiček.« Podobno misel izraža tudi Flp 3, 7—10. Kar dramatično pa so krščanski paradoksi izraženi v 2 Kor 6, 3—10: »...kakor zapeljivci in vendar resnični, kakor nepoznani in vendar znani, kakor umirajoči in, glejte, živimo, kakor stepeni in vendar ne usmrčeni; kakor žalostni, pa vedno veseli, kakor ubogi, pa vendar mnoge bogatimo, kakor bi nič ne imeli in vendar imamo vse.«

To osebno zavzetost, da, izpostavitvev ali »engagement«, tako rekoč spoprijem s svetom, v katerem so učenci nastopili kot priče Kristusove, so pojmovali kot svoj življenjski poklic. Pravzaprav bi lahko še natančneje povedali takole: v tako izpostavljenem pričevanju so videli temeljni način ali temeljno vodilo, metodo svojega trojnega poslanstva ali oblasti (učeniške, duhovniške in vladarske), ki jim jo je Kristus izročil.

Pričevanje kot metoda poslanstva (apostolstva) je pomenilo zanje potemtakem hkrati troje:

Prvič eksistencialno izpostavitvev, zavzetost lastnega življenja za Kristusovo življenje v pravcu Jezusovega naročila, ki so ga učenci zavestno in dobesedno za njim ponavljali: »Glej, mi smo vse zapustili in šli za teboj« (Mt 19, 27). Pričevanje zahteva od apostolov prestavitvev v nov koordinatni sistem življenja. Njihov obstoj zadobi docela drugačne dimenzije.

Drugič poklic, h kateremu jih je poklical Gospod sam, tako da živijo samo zanj. V pričevanju vidijo svojo življenjsko nalogo in smisel.

Tretjič namestništvo Kristusovo: v pričevanju so izpostavili sebe za Kristusa in namesto njega. Bistvena lastnost vsakega pričevanja je ravno v tem: priča govori, se poteguje in izpostavlja za pričevanega in namesto njega.

V tej zvezi nam stopi v novo, jasnejšo luč dogmatično že davno opredeljena vloga tega, kar imenujemo *actio Christi vicaria*. Ne samo zakramenti, marveč tudi pričevanje je *actio Christi vicaria*. Kristus sam je tisti, ki sebe spričuje pred svetom, a to po apostolih, učencih, duhovnikih, ki so kot taki njegovi namestniki.

Pri tem pa je to pričevanje še v neki drugi lastnosti neprimerno popolnejše ko vsako drugo zgolj človeško pričevanje: Kristus z apostoli vred sospričuje sam sebe s številnimi znamenji in čudeži ter z veliko močjo svetega Duha, ki jim ga je poslal, in ki so ga prejeli, kakor to sam poudarja v isti zvezi, ko jim naroča pričevanje: »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste meni priče...«

Zgolj človeško pričevanje imamo namreč vedno tam, kjer nekdo sam zase ne more več pričevati in zato mora nastopiti namesto njega nekdo drug, ki se zanj izpostavi in priča za njegovo resničnost. Kristus pa more pričati in dejansko v vseh časih priča tudi sam zase pred svetom, v zgodovini Cerkve sicer neposredno kot mistični Kristus, delujoč v Cerkvi in po njej, ker je enkratno historično življenje in svojo empirično podobo zaključil s svojo smrtjo in vstajenjem, ki pa jo zato spričujejo kot zgodovinska bitja njegovi apostoli in njihovi nasledniki na zemlji. Zato pa je vsako resnično in učinkovito pričevanje Kristusovega življenja na zemlji historično vezano in mora predstavljati še prav posebno intenzivno sočutenje vsakokratnih pričevalcev z zgodovino in njeno stvarnostjo.

Tudi tveganje ali riziko, ki ga vsaka priča vzame nase z izpostavitvijo svoje osebe v procesu pričevane osebe, v katerem se znajde pred eksistencialno enačbo: njegova stvar = moja stvar, ne ostane prikrajšano niti oznanjevalcem evangelija. Tako se tudi ob tem pojmu srečujemo z eno izmed temeljnih eksistencialnih kategorij, ki jo sodobni eksistencializem, neizvzemši krščanskega, nenehno ponavlja.

Čeprav duhovnik pričuje Kristusa z »veliko močjo«, kakor so ga pričevali prvi apostoli, ostane uspeh vedno tvegana zadeva, kajti ob sprijemu moralnih sil na obeh straneh, kjer je na tehtnici ne le spoznanje, ampak tudi svobodna volja, ostane še vedno odprto vprašanje, koliko bo naše pričevanje ob vsej osebni izpostavitvi in zavzetosti prešinilo duše in učinkovito prepričevalno delovalo v srcih sodobnikov.

Eno pa je gotovo: kjer ni žive povezave z vso vsebino evangeljskega pričevanja v smislu osebne izpostavitve — kjer ne gre samo za besedno tehniko ali celo »dvoboj«, ampak za utelešenje božječloveške resničnosti Kristusove sredi sveta in človekovega obstoja v njem — tam zaman pričakujemo, da bi sodobni, po historicizmu in naturalizmu oblikovani človek mogel prisluhniti našim abstraktno oblikovanim pojmom o Bogu in se dvigniti iz ateistične miselnosti in čustvovanja k veri v Boga.

Vprašanje dialoga z ateizmom in njegove metode ali pristopa do človeka najde svoje prave smernice samo, če jih iščemo najprej v apostolskih delih in šele potem pri Tomažu Akvinskem in dalje naprej.

Kdor ni vsébil, to je osebno prilil in vtelesil v sebi te pavlinske krščansko eksistencialne dialektike, ki z ene strani zahteva pogumno konfrontacijo z vsem sodobnim svetom, z druge pa popolno svobodo in navezanost na njegova sredstva, računajoč zgolj s paradoksom nadnaravnega vrednotenja logike misli in energije sveta, kdor ni doumel te preproste, a prav zato navadnemu človeku neumljive pastoralne dogmatike, eruirane iz eksegeze Apostolskih del in pisem, ne da bi zaradi tega moral biti poklicni ekseget, temu ne pomaga pri njegovem pastoralnem prizadevanju nobena še tako življenjska pastoralna psihologija.

Pastoralna psihologija dvajsetega in naslednjih stoletij naj bi iskala svojo zanesljivo znanstveno podlago že v eksegetično dani pastoralni dogmatiki Apostolskih del, kajti tu je še vsa psihologija — zaradi neposredne povezave z javnim razodetjem in inspiracijo sv. pisma — dejansko vsaj okvirno dogmatične narave.

Pravzaprav je čudno, da so naši dogmatiki znali skrbno vsak stavek svetega pisma izrabiti za formulacijo in dokaze raznih verskih resnic ali konkluzij, da pa so sami ali vsaj njihovi tovariši pastoralni teologi pravzaprav prezrli, kako jasno so v Apostolskih delih in pismih začrtane smeri tudi za pastoralno teološko usmerjenost. Lahko bi v tem smislu govorili o dogmatično utemeljeni pastoralni psihologiji v Apostolskih delih, vsaj kolikor gre za temeljne smernice pastoralnega mišljenja in okvirna, za vse čase veljavna navodila delovanja.

Kdor teh smernic nima pred očmi, mu vsa moderna pastoralna psihologija z vso mistiko judovske psihoanalitične miselnosti nič ne pomaga; ne bo našel pota do religioznega jedra sodobnih eksistencialno zastrašenih in razdvojenih src. Obratno pa velja tudi reči: kdor ima pred očmi okvirne smernice Apostolskih del, ta si bo lahko v precejšnji meri prihranil »učednost tega sveta«, ki mu jo ponuja sodobna, v metodologiji se izgubljaljoča psihološka znanost.

Lahko bi začasno tudi takole povzeli in rekli: če je dogmatika v zadnjem času odkrila poseben vidik v smeri kerygme in premaknila poudarek na kerigmatiko, potem naj bi pastoralka vzporedno s tem vedno načrtneje preusmerjala svojo metodo v smeri pričevanja kot celote, tako kakor jo nudijo Apostolska dela v svoji eksegetični neokrnjenosti, v pojmu martyrion in martyrs.

Še bolj se o tem prepričamo, če se v analizi že podanih stavkov iz Apd pomaknemo še korak naprej.

Apostoli pri svojem sklicevanju na to, da so »priče« Jezusovega življenja, soglasno in ponovno poudarjajo, da oznanjajo samo to, kar so sami videli in slišali. Razen že navedenih mest omenimo še posebej svetega Petra, ko pravi: »Ne moremo namreč, da ne bi govorili, kar smo videli in slišali« (Apd 4, 20) in Janeza (1 Jan, 1—3): »Kar smo s svojimi očmi videli, kar smo gledali in kar so naše roke otipale, o Besedi življenja — in Življenje se je razodelo, in smo videli in spričujemo (martyroumen) ... oznanjamo tudi vam.«

Apostoli se torej kot priče in oznanjevalci izrecno sklicujejo na videenje, se predstavljajo vernikom kot vidci.

To dejstvo nas popelje zopet za važen korak naprej v razumevanju in usmerjanju pastoralnega dela.

Kadar namreč govori sveto pismo o vidcih, je misliti predvsem na preroke in na tisto, kar so svetopisemski možje napovedovali za prihodnost. Tudi apostoli so bili preroki. Preroštvo je bila ena izmed karizem, na katero se prav apostoli v prvi Cerkvi sklicujejo; od prvega binškošnega praznika (Apd 2, 17) pa skozi vsa pisma sv. Pavla (prim. 1 Kor 12, 28—30 in 14, 6). V tej zvezi nam postane pojem vidca jasnejši. Videc je predvsem tisti, ki je priča sodobnosti, ki vidi sodobnost, kako se mu sproti spreminja v preteklost. Videc ali prerok prihodnosti je potemtakem lahko le

tisti, ki vidi preteklost iz sedanjosti, iz nje pa tudi prihodnost; ki ima *intelligentiam simplicis visionis* — kakor bi se izrazili sholastično — najprej za sedanjost in z njo za preteklost; njemu se odpira pogled tudi v prihodnost.

Apostoli kot praučenci Jezusovi so bili predvsem vidci Jezusove sedanjosti; to videnje je pomenilo za tedanji svet pričevanje Jezusove preteklosti; to videnje pa je imelo za apostole tudi preroško, napovedovalno jasnost. Kdor je tako živel ali preizkusil Jezusovo življenje, njegovo moč in njegov nauk, da je lahko pri tem naglašal: »Kar smo gledali in so naše roke otipale,« in da se je v tem »Življenje razodelo«, tak je tudi lahko prerokoval, »kakšen je načrt skrivnosti od vekomaj skrite v Bogu« (Ef 3, 9), tak je lahko zanesljivo izjavljal: »Mi pa imamo misel Kristusovo« (1 Kor 2, 16) in s trdnostjo napovedoval: »Jezus Kristus včeraj in danes, isti tudi na veke« (Hebr 13, 8).

Iz te izjave vidca prihodnosti diha nezlomljiv optimizem pričevalca. In ravno ta optimizem, ki ga je zmožen samo pravi videc, mora biti ena glavnih lastnosti vsakega pričevalca. Kdor nima nezlomljivega optimizma, doživlja slej ko prej polom, »das Scheitern«, kakor bi se izrazil eksistencialist Karl Jaspers, in to na vsej črti svojega pričevanja. S tem izrazom smo zopet sredi eksistencialističnega izražanja, kar pa ni čudno, če smo prej ugotovili, da vsako pričevanje zahteva eksistencialno izpostavitve samega sebe.

Potemtakem bi lahko povzeli in rekli: pastoralna metoda prve Cerkve je metoda pričevanja življenjske bližine Kristusove, to pa zahteva popolno izpostavitve lastnega osebnega obstoja, ki jo zmore le tisti, ki je pravi videc krščanske božje človeške stvarnosti v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, ker le takega more navdajati nezlomljiv apostolski optimizem.

Tako je optimizem metoda metode: je metoda pričevanja. Sv. Pavel je značilen po tej zaupljivosti, ko mu Gospod ponovno v velikih odločitvah, v eksistenčno tveganih situacijah — ko je vsak nadaljnji korak pomenil »skok v negotovost«, da se izrazimo zopet z Jaspersom — daje spodbudo in navdih o srečnem in uspešnem izidu (prim. Apd 20, 10; 23, 11; 26, 16; 22; 27, 34). S takim optimizmom so se odlikovali vsi veliki svetniki in preobraževalci stoletij: kakor je bil sv. Pavel v apostolski dobi, podobno je bil sv. Frančišek Asiški v srednjem veku, Frančišek Ksaverij v začetku novega časa in Janez Vianney v prejšnjem stoletju, da ne govorimo o nešteti sodobnih vidcih, kakor je med njimi na najvidnejšem mestu Janez XXIII., ki kar z nekakšno naivno zaupljivostjo stopajo v dobrohotni dialog s sodobnim svetom, ne da bi se pri tem bali kakšne kontaminacije s strani njegove ateistične miselnosti.

Nekako mimogrede in neizogibno smo s to mislijo odprli še eno stran pastoralne metode prve Cerkve, in to je ljubezen z dobroto, brez katere ni ne Kristusa ne evangelija ne pričevanja o njem. Ljubezen bi se v algebri svetopisemske eksegeze in dogmatično-pastoralne vsebine glasila sedaj v drugem obrazcu: nesebičnost.

Ta specifično krščanska poteza je pravo bitno nasprotje profane družbe, ki je danes prav tako kakor za časa Hugona Grotiusa v renesančni

dobi značilna po prevladovanju nehumanih, nečloveških, iztirjenih in delno kar perverznih čustev, ker le tako moremo razumeti, da izide iz srede zapadnoevropske civilizacije nov sistem sociologije, utemeljen na »zavisti« kot glavni gonilni sili in sestavini vse človeške družbe (prim. Helmut Schoeck, *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Freiburg — München [Karl Alber] 1966).

Morda je prav v nesebičnosti edini izhod iz že nakazane eksistencialne dialektike, da ne zaidemo v pesimizem. Če človek v pričevanju sam sebe eksistencialno izpostavi, potem je zmožen prepotrebne optimizma, ki ga obvaruje pred polomom, samo v primeru, da je obdarjen s kar nadnaravno nesebičnostjo. Brez nje mu tudi že omenjeno vidčevstvo ne zadošča in ne daje dovolj moči, ki je potrebna za življenjski in krščanski optimizem.

Saj se nam ravno v tej nadnaravni nesebičnosti obenem razodeva tista edinstvena krščanska dialektika, kakršno zaman iščemo kjerkoli drugje, ki ima svojo nalogo neposredno v Kristusovih besedah, in ki je dajala med drugim predvsem svetemu Pavlu edinstven polet, dinamiko in pravi sij pričevanja. Sem sodi predvsem Kristusova misel: »Kdor ljubi svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor sovraži svoje življenje... ga bo ohranil za večno življenje« (Jan 12, 25). Tu je dobil sv. Pavel navdih in moč za svojo izpoved: »Želel bi namreč, da bi bil sam zavržen, ločen od Kristusa — za svoje brate« (Rimlj 9, 3).

Ob branju takih besed se nam misel na neke posebne »pastoralne« metode v prvi Cerkvi zazdi kar brezpredmetna, ne da bi pri tem hoteli zanikati razne zanimive psihološke drobce, ki jih vsebujejo tudi Apostolska dela in pisma, katerih konkretna aplikacija na današnje razmere pa bi bila vendarle tvegana ali vsaj zelo nezanesljiva.

Tak nadnaravni zanos obenem s toliko občečloveško in osebno zavzetostjo, ki sebe docela izpostavlja in dvigne sidra, ne da bi se oziral nazaj na breg, ki ga za vedno zapušča, ne potrebuje več posebnih metod za dosego uspeha v srcih ljudi, pred katerimi nastopa kot živa priča Kristusove bližine in resničnosti sredi sveta. Takšno pričevanje Kristusovega procesa pred svetom ne more izgubiti, saj je taka priča sama obenem tisti agens, ki *spectaculum mundi* uprizarja. Pilat je dal Kristusa in njegovo resnico na glasovanje — tudi to je bilo svojevrstno pričevanje — in podobno dela tudi sodobna statistična znanost, apostoli pa se s Kristusom istovetijo: »S Kristusom sem križan; živim ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2, 19).

Tam so dajali za Kristusa kvečjemu »glasove«, besede, tu pa dajejo apostoli zanj tudi življenje. Pravo pričevanje za Kristusa vodi torej slej ko prej vsaj do nekrvavega mučeništva. Krščansko pričevanje vsebuje kot sestavni del vedno tudi delež mučeništva. Dokler pričevanje ne pride do svoje polnosti v mučeništvu, ostanemo pri golem barantanju (diskutiranju, dopovedovanju, dokazovanju, polemiziranju ipd.) za Kristusa. In obratno: ako bi imeli samo mučeništvo brez pričevanja, bi bila taka smrt brez prave vsebine in smisla, znašli bi se v eksistencialnem absurdu, ki meji na samomorilno dejanje, torej v kompleksu absurda, ki se konča s samomorom; in tako se najdemo pred enim najbolj perečih vprašanj sodobnega eksistencialno čutečega človeka.

Le v združitvi obeh sestavin imamo uresničevanje Jezusovega naročila »eritis mihi testes«: pričevanje navzočnosti Kristusove sredi sveta z mučeniško zavzetostjo lastnega življenja.

Pastoralna metoda prve Cerkve v trojnem poslanstvu, da ponovimo anahronični izraz iz naslova, je torej v neokrnjeni celoti Jezusovega naročila, ki vsebuje: besedo + mučeništvo, verbum plus martyrrium v današnjem pomenu, kakor nam nazorno povedo Apostolska dela: »Govorite ljudstvu vse besede tega (namreč Jezusovega) življenja« (5, 20) in takoj nato so »odhajali veseli, da so bili vredni, trpeti zasramovanje za Jezusovo ime« (5, 41).

Teološki vidiki dela

Vekoslav Grmič

ASPECTUS THEOLOGICI NAVITATIS HUMANAE

Summarium: Navitas humana theologice spectata pars dynamica hominis ut imaginis Dei est. Facultas, ius et officium quoad laborem ea de causa in homine ontologice radicanatur.

Est quidem verum navitatem humanam etiam peccato, rebus adversis et morte destinari. Sed tamen pariter et redemptio, sanctificatio et glorificatio in navitate humana operantur. Quapropter navitas humana cooperatio cum Deo Creatore et Christo Consummatore totius creaturae in sensu vero esse potest et debet. Haec veritas praesertim hodie praedicanda est.

Literatura

1. Dogmatična konstitucija o Cerkvi.
2. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.
3. Odlok o laiškem apostolatu.
4. Janez XIII., »Mater et magistra« — o modernem razvoju družbenega življenja v luči krščanskih načel, 1961.
5. Janez XXIII., »Pacem in terris« — o miru med vsemi narodi, utemeljenem v resnici, pravici, ljubezni in prostosti, 1963.
6. Auer A., Weltoffener Christ, Düsseldorf (Patmos) 1963.
7. Daloz L., »Soumettez la terre...« — Le travail et l'homme d'aujourd'hui, Paris (Les Editions ouvrières) 1964.
8. Duquos Ch., L'Église et le progrès, Paris (Cerf) 1964.
9. Lartigolle J., Vocation chrétienne du travailleur moderne, Paris (Lethielleux) 1964.
10. Leclercq J., La révolution de l'homme au XX^e siècle, Paris (Casterman) 1963.
11. Rotureau G., Conscience religieuse et mentalité technique, Tournai (Desclée) 1962.
12. Teilhard de Chardin P., Le milieu divin, Paris (Seuil) 1957.
13. Trstenjak A., Psihologija dela, Ljubljana (DZS) 1951.
14. Truhlar C. V., Labor christianus, Romae—Friburgi—Barcinone (Herder) 1961.

Uvod

Profesor Trstenjak pravi v začetku svoje knjige »Psihologija dela«: »Delo spada med temeljne činitelje človeškega življenja.«¹ In res je delo odraz in dokaz človeškega življenja, pa tudi pogoj njegovega razvoja, saj je človek bitje, ki ga določuje razvoj ali še bolj »samorazvoj«. Zato pač ni čudno, da skušajo delo osvetliti različne panoge znanosti: od raznih izkustvenih znanosti vse do teologije.

Dokler je težje (ročno) človeško delo veljalo za nekaj manj vrednega ali celo za nekaj človeka nevrednega, tako dolgo se seveda znanost ni zanj neposredno zanimala. Potem se je začela zanj zanimati bolj v objektivnem pogledu, rekli bi zunanje gledano, šele v zadnjih desetletjih pa se zanima zanj tudi v subjektivnem pogledu, kolikor je pri delu angažiran človek s svojimi individualnimi posebnostmi, s svojo osebnostjo. Gotovo je k temu zanimanju za delo pripomogla tehnika, ki je z ene strani povečala

¹ Nav. d. 3.

storilnost človeškega dela, z druge strani pa ustvarila najrazličnejše probleme v zvezi s človekom in njegovim delom oziroma njegovim odnosom do novega načina dela.

Kar zadeva teologijo, moramo reči, da je mimogrede vedno govorila o delu v zvezi z božjim naročilom človeku v rajju, v zvezi s posledicami greha, v zvezi s Kristusovim zgledom in sploh s krščanskim gledanjem na človeka kot božjega otroka in brata v Kristusu, kar velja tudi za tistega, ki opravlja vsakdanje telesno delo. Tako najdemo v spisih cerkvenih očetov in pisateljev prvih stoletij mnoge globoke izjave o človeškem delu. Vzemimo npr. samo sv. Janeza Krizostoma. Poudarjene pa so bile takrat predvsem tele poteze človeškega dela: dolžnost, potreba, kazen, vzgojna vrednost in odpoved, torej le indirektno pozitivne poteze. Pozneje je v zvezi s »contemptus mundi«¹ pogled na delo še bolj določala negativna oznaka. Zato je tudi s tega vidika razumljivo, da Cerkev ni mogla nuditi delavcem, ko so se zavedli svojega važnega poslanstva v človeški družbi in istočasno svojega bednega položaja, tiste opore, ki so jo želeli. Prišli pa so drugi in jim ponudili to oporo. Storili so to v znamenju boja tudi proti Cerkvi, ki je bila povrh še tesno povezana s tistimi, ki delavcev sploh niso hoteli razumeti in jim priznati njihove važne vloge v človeški družbi in zato tudi zasluženih pravic.

Znamenja časa pa so vpila po odzivu v Cerkvi. In Cerkev jih ni preslišala, ampak jih je resno tolmačila, posebno od papeža Leona XIII. dalje. Tudi teologija ni molčala, saj je njen kristocentričen vidik z inkarnacijskimi in kozmičnimi dimenzijami, kakor se uveljavlja v novejšem času, zelo primeren za teološko osvetljevanje človeškega dela. Tako so nastala mnoga dela na tem področju teologije (Chenu, Daloz, Guelluy, Lartigolle, Natermann, Pietsch, Truhlar in dr.).

Gotovo pa bo teologija dela našla mnoge nove pobude v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora, predvsem v dogmatični konstituciji o Cerkvi in v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. Zato se mi zdi potrebno, da podamo najvažnejše osnove teološkega pogleda na delo. Seveda ne bo to nobena izdelana teologija dela, ampak bodo bolj pobude za razmišljanje, poglobljanje in ustrezno presojanje tega vprašanja s teološkega vidika. Imela pa bo razprava tudi praktičen pomen tako za duhovnikov osebni odnos do dela kakor za dušnopastirsko delo med delavci.

1. Pojem dela

Delo je človeška dejavnost, ki hoče nekaj ustvariti, uresničiti, pri kateri sta torej vedno v neki meri udeležena razum in volja, spoznavanje in hotenje. Tako se človeško delo bistveno razlikuje od živalskega, ki se more imenovati le delo v prenesenem pomenu. Razlikuje pa se delo tudi od igre, kolikor je tisti nekaj, ki ga človek hoče z delom uresničiti, objektivna vrednota. Moramo pa seveda takoj pristaviti, da vsako delo tudi človeka samega izpopolnjuje in tako uresničuje imanentne, subjektivne vrednote.

Pri vsakem človeškem delu se dalje obenem udelejujeta duh in telo. Človek je celota iz duha in telesa in tudi deluje vedno kot celota. Le

poudarek je premaknjen zdaj na telo in zdaj zopet na duha. Tako vsako telesno delo spremlja delovanje duha in vsako duhovno delo delovanje telesnega organizma v tej ali oni obliki, na tej ali oni stopnji.

Ker pa je človek družbeno bitje, zato ima vsako človeško delo pomen tudi za sočloveka, uresničuje vezi s sočlovekom in je od njih odvisno.

Dalje je človeško delo preko telesa bolj ali manj povezano s stvarstvom, ki je človeku izročeno, ki je torišče njegove dejavnosti. Človek je »v svetu«.

Končno je vsako delo zaradi transcendentalne usmerjenosti človeškega duha tudi dialog z Bogom. To je vertikalna dimenzija človeškega dela, ki je seveda lahko izrazita, formalna, ali pa samo nejasna, fundamentalna. Vsekakor je ta dimenzija vedno uresničena, kolikor človek hoče s svojim delom doseči nekaj, kar ima resnično vrednost, kar je na neki način absolutno.

Tako bi lahko rekli, da predstavlja vsako človeško delo monolog človeka s seboj in dialog s svetom, posebno s sočlovekom in dialog z Bogom. Seveda niso te komponente, poteze ali dimenzije človeškega dela vedno v enakem razmerju. Tudi se more zgoditi, da je ta ali ona komponenta le v zelo neznatni meri navzoča ali delujoča, a navzoča je, kadarkoli je delo res v polnem pomenu človeško. Delo je namreč odraz človeškega življenja, ki ga določuje človeška osebnost z vsemi omenjenimi dimenzijami.

Vse to, kar smo doslej rekli, spada k filozofskemu pojmu dela.

Kar zadeva teološki pojem dela, moramo reči predvsem, da je delo dinamična stran človekove bogopodobnosti, da pomeni delež pri božji stvariteljski dejavnosti, da predstavlja sodelovanje s Kristusom pri »rekapitulaciji« vsega stvarstva, dokler ne nastopi stanje, ko bo »Bog vse v vsem«. Seveda spada sem tudi služba Bogu, izpolnjevanje božje volje kakor z druge strani križ v tej ali oni obliki, ki je združen s človeškim delom, pa tudi greh, ki se večkrat v njem uveljavlja. Vendar naj za enkrat zadostuje ta kratka opredelitev človeškega dela, kakor smo jo pravkar podali.

2. Teologija dela

Med najvažnejše probleme, ki jih mora rešiti v našem času Cerkev, spada gotovo oznanjevanje evangelija delavcem. Delavstvo je namreč v mnogih deželah razkristjanjeno ali pa je na poti razkristjanjenja. Vzrokov za ta pojav je več, od delovnih razmer in okoliščin preko različnih ideologij, ki delavcem ponujajo pomoč, pa so obenem usmerjene proti veri, do brezbričnosti vernih ljudi za težave delavcev in povezave vernikov s tistimi, ki so jim delavci izročeni oziroma jim služijo.

Cerkev se bo morala z vso vnemo zavzeti za pravice delavcev. Vsestransko bo morala razviti večnostne perspektive delavčevega poslanstva in njegovega udejstvovanja, tako da bo delavec iz evangelija spoznal pravi smisel svojega poklica in dela. Krščanski delavci morajo postati naravnost

prvoborci za takšne delovne razmere, v katerih se bo delavec počutil kot človek, ki je po božji podobi ustvarjen, in bo lahko razvil vse svoje sposobnosti s polno odgovornostjo.²

Tako se nam jasno pokaže tudi potreba po teologiji ali teološki osvetlitvi dela. O njeni nalogi pravi Paul Barrau v uvodu k Dalozovi knjigi »Soumettez la terre...« tole: »Njegova (teologova) naloga ni v tem, da poišče tehnične, ekonomske, socialne ali politične rešitve; tudi ni v tem, da opozarja na moralne zahteve ureditve (delavskega vprašanja). Ta naloga je bolj določno v tem, da pojasni smisel dela in življenja delavca.«³ Teolog torej mora delavčev poklic in njegovo delo konfrontirati z razodetjem. Seveda pa se mora pri tem svojem delu resno pozanimati tudi, kakšno je resnično stanje današnjega delavstva, kakšne so sedanje njegove delovne razmere, kakšni so sedanji njegovi uspehi in upi, kaj danes vpliva na delavčevo duševnost in jo formira, kaj danes povzroča delavcu trpljenje in ga postavlja v negotovost in podobno. Šele če bo vse to nekoliko poznal, bo lahko govoril konkretno, sodobno in bo kazal pot ter utemeljil metode za oznanjevanje evangelija med delavci. Evangelij more namreč le tako postati za delavca veselo oznanilo, da usmerja njegovo življenjsko pot k Bogu. Zato pa mora biti ta pot vsaj v grobih obrisih znana tistemu, ki evangelij oznanja. Prav tako pa mora biti oznanjevalcu evangelija med delavci znan Kristusov nauk v vseh svojih dimenzijah in globinah, kolikor si ga pač človek more prisvojiti, »zakaj razodela se je milost božja, ki prinaša zveličanje vsem ljudem« (Tit 2, 11). Tako je končno naloga teologa pokazati z ene strani delavca in njegovo dejavnost v konkretni eksistenci, z vso njuno problematičnostjo, z druge strani pa podati odgovor na ta vprašanja z vidika božjega razodetja. Gotovo to more samo popolnoma izdelana teologija dela, a tudi naš namen je, da nakažemo vsaj nekatere osnove v tem pogledu.

3. Možnost človeškega dela

V tem poglavju si bomo odgovorili na vprašanje, kaj človeka usposablja za delo. Ker imamo pred očmi teološki pojem dela, zato bomo poskusili podati tudi teološke temelje, na katerih sloni mogočnost človeškega dela.

Tak teološki temelj bomo našli, če odpremo sv. pismo SZ in preberemo ter analiziramo poročilo o stvarjenju v prvih poglavjih Geneze.

Najprej beremo tam, kako je Bog ustvaril in uredil stvarstvo, preden je vanj postavil človeka, ki je bil od vsega začetka sposoben in določen za to, da s svojim delom izpopolnjuje obličje zemlje. V 2. poglavju Geneze beremo: »Tokrat, ko je Gospod Bog naredil zemljo in nebo, še ni bilo nobenega poljskega bitja na zemlji in nobeno poljsko zelišče še ni poganjalo; zakaj Gospod Bog še ni pošiljal dežja na zemljo in ni bilo človeka, ki bi bil polje obdeloval« (v. 5). Bog je torej stvarstvo in njegov razvoj zamislil tako, da je pri tem upošteval človeško delo in »računal

² Prim. okr. »Mir na zemlji« 18 sl.

³ Nav. d. 13.

z njim«. Tudi človeško modrost je vključil v svoj stvariteljski načrt »v začetku svojih potov« (Preg 8, 22).

Čeprav sta prva človeka uživala posebno božjo bližino, kar izraža tudi beseda »vrt«, vendar to dejstvo prav nič ne zmanjšuje njunega poslanstva na zemlji, ki bi ga naj izvrševala z delom. Nasprotno, v zvezi z vrtom, v katerega je Bog postavil prva človeka, je omenjeno poslanstvo še posebej poudarjeno: »Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mojz 2, 15). Božja bližina torej ne odpravlja dela, ampak je prej pogoj človeškega dela, prej omočja delo in tudi vzpodbuja k delu.

Da je res tako, kakor smo pravkar rekli, nam sv. pismo pojasni tudi z zvezo, ki je dovolj izrazito nakazana med človekovo bogopodobnostjo in njegovim poslanstvom na zemlji, kar zadeva delo. Prav iz človekove bogopodobnosti izvira zanj možnost dela, po katerem uveljavlja svoje gospostvo nad stvarstvom: »Bog je rekel: Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji! In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem...« (1 Mojz 1, 26—28).

Človek je torej sposoben za delo zato, ker je ustvarjen po božji podobi; ker ima duha in telo, ki sta med seboj tako povezana, da že po svoji naravi predstavljata vez med duhovnim in tvarnim svetom, med tvarnim stvarstvom in Bogom. Lartigolle pravi zato: »Ker je ustvarjen po zvezi duše s telesom ali še točneje, ker je konsubstancialna zveza duše s telesom, pripada človek obenem k tvarnemu in duhovnemu svetu, je točno na spojišču. Delo pa ustreza prav tej dejavnosti spojnice: delo, 'izžarevanje duha', se uresničuje v tesnem stiku s stvarjo.«⁴

Tako je delo bistveno za človeka, ker je ustvarjen po božji podobi, po podobi Stvarnika in bi naj bil zato tudi deležen božjega gospostva nad stvarstvom, ker je inkarnacija duha. Človek je torej za delo sposoben zaradi svojega dostojanstva, zaradi svojega odličnega mesta v stvarstvu, zaradi svoje bližine Bogu. To je najgloblja utemeljitev možnosti človeškega dela, kar zadeva subjekt, pa tudi že, kar zadeva objekt njegove dejavnosti.

Glede objekta človeškega dela bi morda bilo prav, da bi jasneje poudarili dejstvo, da je človek ustvarjen po podobi Stvarnika, ki je vse ustvaril; da je človeško delo mogoče, ker je po njem človek v kontaktu s stvarmi, ki so nekje v globini resnično med seboj in s človekom kakor tudi s Stvarnikom v zvezi; da je človekov kontakt s stvarmi po delu delež pri božjem kontaktu s stvarmi, pa naj gledamo nanj statično ali dinamično. Tako pa je načelno nakazana že tudi možnost uspeha človeškega dela, da si podvrže zemljo in ji gospoduje.

Z vidika inkarnacije božjega Sina in njegovega poveličanja, ki ga bo nekoč deležno vse stvarstvo, se nam možnost človeškega dela pokaže še v jasnejši podobi. Človek je Kristusov sodelavec, s svojim delom prispeva

⁴ Nav. d. 39.

svoj delež k »reditus creaturae«, ki bo gotovo nastopil, kakor je gotovo, da je Kristus vstal od mrtvih. Seveda je to sodelovanje s Kristusom lahko popolnejše ali manj popolno. Vsekakor je vedno uresničeno, kadar je človekovo delo pozitivno, pa naj se človek tega zaveda ali ne, to hoče ali naravnost noče — da bi namreč s Kristusom sodeloval. »On je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto,« pravi apostol Pavel (prim. Kor 1, 18). Isti apostol potem nadaljuje in pojasni, kaj to pomeni, ko pravi: »Kajti (Bog) je sklenil, da . . . po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 19, 20).

4. Človekova pravica do dela

Že s tem, kar smo rekli v prejšnjem poglavju, smo nakazali tudi človekovo pravico do dela.

Človek ima pravico do dela zato, ker je delo utemeljeno v njegovi naravi, ki je v statičnem in dinamičnem pogledu Bogu podobna. Človek kot tak ne more drugače živeti, kakor da dela, kolikor pač more. Kdor bi človeku kratil to pravico, bi s tem zanikal njegovo naravo in njegovo najvišje dostojanstvo, ki je v njegovi bogopodobnosti. Nikakor torej ne smemo v tem pogledu upoštevati samo upravičenost človeka, da si z delom pridobi, kar mu je potrebno za življenje, ampak še bolj pravico, da v življenju odraža tudi dinamično bogopodobnost, da se v življenju izkaže kot božja podoba, da se izpopolnjuje, da odgovarja na božji klic, ki je ontološko utemeljen v njegovi naravi.⁵

Ker mora človek tudi v svojem odnosu do bližnjega aktivno odražati bogopodobnost, zato je vsak človek naravnost dolžan delati za takšne razmere na zemlji, v katerih bo lahko vsakdo uveljavil svojo pravico do dela.⁶ Kdor bi delal v nasprotni smeri, bi končno tudi sam sebi kratil pravico do dela v tistih dimenzijah, v katerih mu je bila dana, ustrezno njegovi naravi, ki jo določa tudi družbenost. Tako pa se nam takšna dejavnost pokaže obenem kot zanikanje lastne bogopodobnosti, ki se odraža v delu, ne samo zanikanje bogopodobnosti bližnjega, kot zanikanje lastne narave, ne samo zanikanje narave bližnjega. Zato je takšno delo v osnovi razdiralno, katero bližnjemu obenem krati pravico do dela, nasprotno pa je upravičena borba za te pravice po božji volji, saj delo mora služiti predvsem razvoju človeka in to v vseh dimenzijah njegove osebnosti.⁷

Tudi če gledamo na delo kot na sodelovanje s Kristusom pri »reditus creaturae«, prihaja do izraza ta človekova pravica do dela in obenem dolžnost, da delamo tako, da drugemu ne bomo kratili te pravice; da se naravnost trudimo, da bomo omogočili vsakemu uveljavljanje iste pravice. Ze Kristusove besede: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10, 10) moremo razlagati tudi v tem širšem pomenu, kar zadeva pravico do dela in do človekovega razvoja po delu; do izvrševanja

⁵ Prim. okr. »Mir na zemlji« 20.

⁶ Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 66, 3.

⁷ Prim. prav tam 68, 3.

poslanstva, ki ga je človeku dal Stvarnik in o katerem veljajo Kristusove besede: »Ne mislite, da sem prišel razvezovat postavo ali preroke; ne razvezovat, marveč dopolnit sem jih prišel« (Mt 5, 17); do sodelovanja pri gradnji Kristusovega kraljestva na zemlji in pri pripravljanju stanja novega neba in nove zemlje. Kristus je »vse pritegnil k sebi« in hoče, da vsi sodelujejo z njim v smeri vzvišenega cilja, »da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21). Do istega sklepa pa nas mora voditi tudi poudarek na skupnosti vseh ljudi »v Kristusu« kot otrok istega Očeta v nebesih, ki jih zato mora vezati med seboj najtesnejša vez ljubezni.

5. Človekova delovna dolžnost

Človek je delati tudi dolžan, ker je delo utemeljeno v njegovi naravi, ker je dinamična stran njegovega najglobljega bistva.

Človek ima za delo potrebne zmožnosti, duhovne in telesne, ustvarjen je po podobi Boga Stvarnika, izpopolnjuje z delom sebe in služi v tem pogledu stvarstvu sploh, posebno še človeku. Tako je torej ta dolžnost res ontološko utemeljena. Delo ni nekaj, kar bi bilo človeku od zunaj vsiljeno, ampak nekaj, kar je v skladu z njegovo notranjostjo, z njegovim bistvom. Če bi človek ne hotel delati, bi s tem pokazal predvsem nezvestobo sebi, bi zanikal sebe. Istočasno bi se seveda upiral Bogu, ker bi ne hotel uresničevati v življenju božje zamisli o sebi.

Ker je tako, je razumljivo, da je Bog dal človeku tudi posebej spoznati to dolžnost, da mu je po nauku sv. pisma dal v tem pogledu posebno zapoved. Ni se to zgodilo šele po grehu, kakor bi se Bog hotel samo maščevati in bi mu zato naložil to dolžnost, potem ko bi obenem tako spremenil okoliščine zaradi greha, da bi človek brez dela ne mogel več živeti. Nikakor! Bog je nasprotno že pred grehom govoril prvemu človeku: »Podvrzita si jo (zemljo) in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!« (1 Mojz 1, 28). Ustvaril je namreč človeka, da bi »obdeloval polje« (1 Mojz 2, 6), da bi »obdeloval in varoval« edenski vrt (1 Mojz 2, 15) in tako bi si naj podvrigel zemljo in ji tudi gospodoval. Prav zato, ker se človeška narava po grehu ni spremenila, je dolžnost dela ostala. Ker je človek tudi še po grehu ohranil svoje človeško dostojanstvo, je ostala zanj tudi dolžnost dela, po katerem se njegovo dostojanstvo naravnost odraža.⁸

Ko je Bog objavil deset zapovedi na gori Sinaj, je med drugim dejal: »Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela! Sedmi dan pa je sobota za Gospoda, tvojega Boga...« (2 Mojz 20, 8 sl.). Šest dni je torej po božji volji posvečenih delu, sedmi dan pa počitku. Zakaj naj bo tako? Ker Bog hoče, gotovo, a tudi zato, ker bi naj Bog enako delal, ko je ustvarjal svet: »Kajti v šestih dneh je Gospod naredil nebo in zemljo, morje in vse, kar je v njih; sedmi dan pa je počival; zato je Gospod blagoslovil sobotni dan in ga posvetil« (2 Mojz 20, 11). Bog torej hoče, da mu je človek pri delu podoben, da s svojim delom res kaže svojo bogopodobnost. Božja volja

⁸ Prim. prav tam 34.

pa tudi ne pomeni neke samovoljnosti, ampak je skladna z njegovo naravo — kar Bog je, kakršen je, to tudi hoče.

V 2. listu Tesaloničanom opominja sv. Pavel vernike tudi k delavnosti in potem izjavi kratko: »Kdor noče delati, naj tudi ne je !« (3, 10). Da bi se Tesaloničani bolj in raje oprijeli dela, zato jim hoče biti apostol sam za zgled: »Smo s trudom in naporom noč in dan delali, da bi komu izmed vas ne bili v nadlego; ne kakor da bi ne imeli pravice, ampak da bi vam sebe dali v zgled za posnemanje« (3, 8.9). Pavel vse to govori in dela »v imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa«, zato tudi pravi: »Takim ukazujemo in jih opominjamo v Gospodu Jezusu Kristusu, naj mirno delajo in jedo svoj kruh« (3, 12). Storil je to lahko pač v dvojnem pogledu v imenu Gospoda Jezusa Kristusa, saj je Kristus prišel dopolniti postavbo tudi glede zapovedi dela in je isto s svojim zgledom potrdil, ko je sam opravljal delo tesarja. Zato je sv. Pavel končno tudi v tem oziru lahko rekel: »Bodite moji posnemovalci, kakor sem jaz Kristusov« (1 Kor 11, 1).

Ker je nauk sv. pisma tako jasen, pravi tudi pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Za verujoče je ena stvar gotova: posamična in skupna [individualem et collectivam] človeška dejavnost, to je tisto orjaško prizadevanje, s katerim ljudje v teku stoletij skušajo izboljšati svoje življenjske razmere, se ujema z božjim načrtom. Po božji podobi ustvarjeni človek je namreč dobil naročilo, naj si podvrže zemljo z vsem, kar je na njej, in naj vlada svet v pravičnosti in svetosti; in, priznavajoč Boga za stvarnika vseh stvari, naj njemu izroča [ad Ipsum referret] sam sebe in celotno veseljstvo, tako da bo ob podrejenosti vseh stvari človeku božje ime čudovito po vsej zemlji« (34).

Kolikor govorimo o ontološko utemeljeni dolžnosti, kar zadeva delo, moramo seveda poudariti tudi v človeški naravi utemeljen odnos do so-ljudi in do sveta, njegovo sožitje in bivanjsko naravnost v svet.

Razen tega pa je posebno v sv. pismu NZ izrazito naglašena ljubezen do bližnjega, ki vključuje tudi dolžnost dela. Ljubezen namreč mora biti dejavna, kakor pravi sv. Janez: »Kdor ima premoženje sveta in vidi brata v pomanjkanju, pa svoje srce pred njim zapre, kako more biti ljubezen božja v njem! Otročiči moji, ne ljubimo z besedo, tudi ne z jezikom, ampak v dejanju in resnici.« (1 Jan 3, 17.18). Z bližnjim moramo deliti dobrine, ki si jih pridobimo z delom, kolikor nam niso nujno potrebne, bližnji pa je v stiski.⁹ Truditi se moramo z delom lastnih rok tudi zato, da ne bomo bližnjemu v breme. Zato pravi sv. Pavel: »Sami veste, da so te roke prislužile, kar je bilo potrebno meni in mojim tovarišem. V vsem sem sam pokazal, da se je treba tako truditi in skrbeti za slabotne in se spominjati besed Gospoda Jezusa, ki je sam rekel: ‚Bolje je dajati kakor prejemati‘« (Apd 20, 34.35). Isti apostol celo izjavlja: »Noč in dan smo delali, da bi komu izmed vas ne bili v breme« (1 Tes 2, 9). Sploh pa moramo biti iz ljubezni do bližnjega pripravljeni tudi, da se uresničijo Gospodove besede: »Eden seje, drug žanje« (Jan 4, 27).

Dolžnost dela je tako vsestransko utemeljena v človeški naravi in naravnost kakor tudi posredno od Boga naložena. Vsekakor pa vidimo, da mora človek v delu bolj gledati odliko kakor neprijetno breme.

⁹ Prim. okr. »Mater et magistra« 119 sl.

6. Greh in človeško delo

Človek ima svobodno voljo, zato se lahko odloči tudi za nekaj, kar je v nasprotju z njegovo naravo in z božjo voljo, tako da dinamična stran njegove bitnosti ne ustreza ontološki osnovi, da s svojim hotenjem in delom ne potrjuje tega, kar je po svojem najglobljem bistvu, namreč božja podoba. Človek torej more grešiti, more zanikati svojo bogopodobnost. V tem se sicer kaže njegova vzvišenost nad tvornim in živalskim svetom, kaže pa se tudi njegova omejenost, nepopolnost, ustvarjenost, in obenem je to zanj nevarnost, ki je nižja bitja ne poznajo, da namreč postane sebi in Bogu nezvest, da zgreši svoj namen.

Človek je res to svojo svobodo kmalu zlorabil. Posledice njegove zlorabe so bile tem hujše, ker je bil od začetka povzdignjen v nadnaravni red, ker je bil torej nadnaravno Bogu podoben, deležen božjega življenja in imel pravico do nebes. Zato bi tudi njegovo delo, storjeno v tem stanju, imelo posebno odliko, posebno vrednost, ker bi na neki način odražalo človekovo nadnaravno bogopodobnost. Z grehom je človek to nadnaravno bogopodobnost izgubil zase in za svoje potomce. Ostala mu je samo še njegova naravna bogopodobnost. Čeprav mu je Bog potem vrnil nadnaravno bogopodobnost, vendar tako imenovanih mimonaravnih darov ni več dobil. Zaradi eksistencialne povezave prvega človeka s stvarstvom pa je senca greha padla na vse stvarstvo, kar nekateri razlagajo samo v moralnem pomenu, drugi pa tudi v fizičnem, saj pravi sv. Pavel: »Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrzel... Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 20.22). Morda bi tudi božje prekletstvo, ki je zadelo zemljo po grehu prvega človeka, res najboljše razložili, če bi upoštevali moralni in fizični vidik sence, ki je padla na zemljo po grehu (prim. 1 Mojz 3, 17—19). Vsekakor je iz navedenih mest razvidno, da greh ruši red v stvarstvu, kakršen bi naj bil po božji zamisli, in da je to storil tudi greh prvega človeka, kar je zaradi njegovega posebnega položaja v zgodovini še lažje razumljivo.

Greh prvega človeka je s svojimi posledicami prizadel vse Adamove potomce in zato človek s svojo dejavnostjo vedno znova zanika bogopodobnost, ki je vtisnjena v njegovo naravo, in uničuje bogopodobnost, ki mu je naklonjena po milosti. V sebi nosi pač »drugo postavo, ki nasprotuje postavi njegovega duha in ga usužnjuje postavi greha, ki je v njegovih udih« (Rimlj 7, 23). Namesto da bi s svojim delom ustvarjal resnične vrednote, namesto da bi z njim služil Bogu, bližnjemu in istočasno v resnici sebi, dela prav obratno. Njegova dejavnost je v najglobljem pomenu lahko destruktivna. Namesto da bi bil človek božji oziroma Kristusov sodelavec, postane z grehom upornik in rušilec reda v stvarstvu. Svoje sile, stvari in tudi sočloveka večkrat zlorabi, škoduje sebi, sočloveku in stvarstvu in vse to ponižuje. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu nam govori o tem v 37. členu.

Zgodovina nam o omenjeni destruktivni dejavnosti človeka nudi dovolj prepričljive dokaze, predvsem v obliki uničevalnih vojn, taborišč smrti in sploh najrazličnejših zlorab človekovih sposobnosti ter uporabe

resničnih uspehov znanosti in tehnike v škodo človeštva. Spada pa sem tudi prezir dela in zatiranje tistih, ki ga opravljajo. Da, sem spada tako egoistični individualizem, brezobzirni kapitalizem kakor življenjski materializem, kajti vsi ti nazori zapirajo človeka vase in ga naredijo gluhega za potrebe bližnjega, brezčutnega za ljubezen, ki izvira iz Ljubezni.

7. Trpljenje in človeško delo

S človeškim delom je združeno prečesto tudi trpljenje, ki izvira iz fizičnega in moralnega zla.

K trpljenju, ki izhaja iz fizičnega zla v zvezi z delom, spada neuspešnost človeškega prizadevanja, da si podvrže zemljo in ji gospoduje v tisti meri, kakor bi želel ali bi bilo potrebno. Odpovedo mu večkrat telesne in duševne sile ravno tedaj, ko ima to zanj najhujše posledice. Narava se mu upira, da ne more razvozlati njenih skrivnosti, odkriti sil, ki so v njej skrite, da bi jih uporabil sebi v prid, in njene neukrotljive moči včasih uničijo vsa njegova prizadevanja v nekaj sekundah. Kratko, z največjo muko uveljavlja človek tako pogosto svoje gospostvo nad stvarstvom in pri tem okuša vso trdoto in neuspešnost svojega dela, čeprav tudi uspehov ne manjka.

K trpljenju, ki izhaja iz moralnega zla v zvezi z delom, pa spadajo predvsem posledice zlorabe pravice do dela, zlorabe uspehov dela in neodgovornega odnosa do dela.

Pravico do dela človek zlorabi, če si jo lasti samo zase, drugim pa jo krati ali odreka; če ničesar ne stori za to, da bi lahko vsi uveljavljali to svojo pravico; če naravnost podpira nezdrave razmere v tem pogledu, misleč samo nase in na svoje koristi. V ozadju takšnega ravnanja je samoljubje, pomanjkanje ljubezni do bližnjega in zato tudi do Boga.

Uspehe dela človek zlorabi, če jih uporablja samo sebi v korist ali jih naravnost noče v tisti meri izrabiti, da bi mogli imeti od njih koristi tudi drugi, oziroma jih celo uničuje, kolikor niso njemu samemu potrebni. Posebno pa spada sem uporaba dosežkov človeškega dela v uničevalne namene. Namesto da bi človek z njimi ohranjeval življenje bratov, ga uničuje; namesto da bi skušal izboljšati življenjske razmere, jih poslabša; namesto da bi gradil, ruši; namesto da bi sodeloval z Bogom, postane Satanov sodelavec. Prav tukaj pride človekova zloraba najbolj do izraza, zato pa so tudi njene posledice tako hude. Človek z njo pripravlja naravnost pekel na zemlji. Atomska orožje in koncentracijska taborišča so v resnici naravnost peklensko orodje v rokah takšnega satanovega sodelavca ali sužnja.

Neodgovoren odnos do dela se kaže v podcenjevanju dela, v ocenjevanju dela kot golega sredstva za zadovoljevanje materialnih potreb, v nevestnem opravljanju dela in v lenobi. Tudi tak neodgovoren odnos do dela seje trpljenje na zemlji in pomeni, da se je človek izneveril svojemu poslanstvu in da zanika svojo bogopodobnost.

Najhujše pa je to, da se tudi najboljši nameni, ki jih ima človek z uspehi svojega dela, lahko sprevržejo v nekaj, kar človeku povzroča trpljenje. Tako more npr. stroj zaslužniti človeka. Namesto da bi stroj

služil človeku in mu nudil nove možnosti pri uveljavljanju svobode, mu vsiljuje svoje zakonitosti in mu omejuje možnosti za pobude in svobodne odločitve. Stroj tako vsiljuje človeku svojo naravo, omejuje in utesnjuje ga, namesto da bi služil njegovemu izpopolnjevanju in razvoju. Seveda se to godi končno le, kolikor človek to »dovoli«, da se tako izrazimo, oziroma kolikor ni kos nalogam, ki jih mehanizacija dela prinaša, ali te naloge namenoma prezira.

Sv. pismo nam pove, kje je vzrok temu trpljenju, ki spremlja človeka pri uveljavljanju njegovega gospostva nad zemljo. Takoj po grehu prvega človeka je namreč Bog takole govoril: »Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti dal povelje: ‚Ne jej od njega!‘ bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živel od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila, in vendar boš moral poljsko zelišče jesti. V potu svojega obraza boš užival svoj kruh...« (1 Mojz 3, 17—19). Govori pa tudi sv. Pavel o ničevosti in suženjstvu pokvarjenosti, ki določujeta stvarstvo zaradi greha (prim. Rimlj 8, 20.21).

Gotovo pa ni treba misliti, da sta bila človek in ostalo stvarstvo pred grehom v takšni harmoniji ali da je bila zemlja tako podrejena človeku, da bi ne občutil nobenega napora pri uveljavljanju svojega gospostva nad njo. Vsekakor pa bi mu ta napor ne bil odvraten ali neprijeten in bi bil kronan z ustreznim uspehom. Iz njega bi za človeka ne izviralo trpljenje v pravem pomenu.

Kar pa zadeva trpljenje, ki izvira iz moralnega zla, ki je končno vir vsega trpljenja, vsega zla, imamo v sv. pismu nešteto primerov, kako človek vedno znova zlorabi svoje sposobnosti in s tem seje, pa tudi žanje trpljenje. Pomislimo na zgodbo o Kajnu in Abelu, o vesoljnem potopu, o babilonskem stolpu, o Sodomi in Gomori; pomislimo na dogodke iz zgodovine izraelskega ljudstva in na nauk sploh, ki nam ga daje v tem pogledu božje razodetje. Sv. pismo pravi splošno: »Če Gospod ne zida hiše, se zaman trudijo njeni zidarji; če Gospod ne varuje mesta, stražnik zaman čuje. Zaman vam je vstajati pred svitom, sedeti pozno v noč pri delu, jesti kruh trdega truda: saj ga svojim ljubljenim daje v spanju« (Ps 126, 1 sl.). Delo, ki ga spremlja greh ali ki celo služi grehu, rodi trpljenje in ne prenaša blagoslova in sreče: »Pot brezbožnih pa vodi v pogubo« (Ps 1, 6). Takšno delo pomeni končno zidanje hiše na pesek ali kopanje jame, v katero potem človek pade.

Čim bolj skuša človek spraviti svojo voljo v sklad z božjo voljo, čim zavestneje hoče biti božja podoba, tem manj trpljenja mu prinaša njegovo delo, ker ga ne moti greh in mu zato tudi Bog ne odteguje svojega blagoslova. »Iščite najprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse to vam bo navrženo,« pravi Kristus. Že v SZ beremo o pravičnem: »On je ko drevo, zasajeno ob potokih voda, ki daje ob svojem času svoj sad in njegovo listje na ovne; karkoli dela, vse mu uspeva« (Ps 1,3).

Ne smemo pa tudi misliti, da je že tukaj na zemlji izrečena končno veljavna sodba nad delom grešnika in nad delom pravičnega. Bog bo poplačal vsakemu po njegovih delih šele na drugem svetu; takrat bo res vsakdo želel samo to, kar seje. Na zemlji je namreč lahko kdaj videz drugačen, kar kristjana pač ne sme motiti, saj tistim, ki Boga ljubijo, gotovo vse pripomore k dobremu (prim. Rimlj 8, 28).

8. Smrt in človeško delo

Trpljenje, ki izvira iz fizičnega zla v zvezi s človeškim delom, doseže višek v smrti in to v dvojnem pogledu: kolikor smrt vzame človeku možnost, da bi mogel še delati, in kolikor nosijo tudi uspehi njegovih prizadevanj na sebi pečat minljivosti.

Prav takrat, ko je človek morda na višku svoje ustvarjalne dejavnosti, ko je pred važnim odkritjem, ki mu je posvetil vse svoje življenje, ko bi naj začel uživati sadove svojega dela, se lahko zodi, da smrt poseže vmes in pretrga nit njegovega zemeljskega življenja. Trudil se je in sejal, želi pa bodo drugi, ki se niso trudili ali so se trudili precej manj. Za vsakega človeka pride enkrat ta trenutek, čeprav ne za vsakega enako nepričakovano, enako trdo, enako »brežčutno«. Kristus pravi splošno: »Pride noč, v kateri nihče ne more delati« (Jan 9, 4). In ta noč pride, ne da bi vedeli, kdaj: »Dobro veste, da pride dan Gospodov kakor tat ponoči« (1 Tes 5, 2).

Minljivo pa je tudi vse, kar človek naredi, minljivo, kar zadeva eksistenco človeških del, in minljivo, kar zadeva njihovo vrednost. Smrt objema vse, kar človek naredi, čeprav so v tem pogledu velike razlike med človeškimi deli. Zato toži že pisatelj Jobove knjige: »A kakor gora pade in razpade in se skala premakne s svojega mesta, kakor voda zmane kamenje in naliv odplavi prst, tako človekovo upanje uničiš« (Job 14, 18.19). Ni čudno, če je v prepričanju o tem smrtnem objemu vsega, človeka in njegovega dela zapisal tudi psalmist: »Glej, malo dlani dolge si naredil moje dni in moje življenje je kot nič pred teboj; le kot dih je vsak človek, le kot senca preide človek, le za prazen nič se vznemirja, kopiči, a ne ve, kdo bo pobral« (Ps 38, 6.7).

Tako se zgodi, da človek prav zaradi tega dejstva smrti, ki grozi vsemu, zavzame negativno stališče do dela ali ga ceni samo, kolikor mu prinaša dobiček in trenutne koristi. Sicer pa se mu zdi absurdno vse človekovo prizadevanje za neke trajne in objektivne vrednote. More pa imeti isto dejstvo tudi skrajno nasprotno posledice, da namreč človek prav v svojih delih hoče večno živeti in priznava to kot edino možnost, kako se more rešiti iz ničevosti, ker človekova dela le tega preživijo. Do skrajnosti pretirani pesimizem in pretirani optimizem često nekje v globini duše določata človekov odnos do dela zaradi smrti. Krščanski pogled na delo je v tem oziru nekje v sredi, je realističen, a je vendar bliže optimizmu kakor pesimizmu. O tem bomo še posebej govorili.

Smrt je seveda po nauku sv. pisma tudi kazen za greh. In takšna smrt se javlja človeku v minljivosti vsega, kar naredi, ali v ogroženosti vsega, kar ustvari, zato mu je vse to tudi tako težko razumljivo, da, odvratno. To je pač smrt kot posledica greha, smrt v zvezi z grehom, smrt v zvezi z uporom proti Bogu, ki je vir življenja, saj je Bog takoj po Adamovem grehu govoril v zvezi s trpljenjem tudi o smrti (prim. 1 Mojz 3, 19).

Smrt pa ne lebdi samo nad človekom in njegovim delom kot kazen za greh, ki prihaja tako rekoč od zunaj nanj, ampak človek tudi sam seje smrt s svojim delom ali bolje, z zlorabo svojih zmožnosti, tako da sam uničuje sebe in svoje delo, pa tudi drugega in njegovo delo. Od Kajna dalje se v zgodovini pojavljajo ljudje, ki naravnost služijo smrti in ne življenju.

9. Odrešenje in človeško delo

V zadnjih poglavjih smo videli, kako je človeško delo ogroženo od temnih sil: od greha, trpljenja in smrti. Zato človek kaj rad gleda v delu kazen za greh, čeprav je delo samo za človeka odlika, dokaz njegove bogopodobnosti, ki mu je ostala tudi po grehu prvih staršev.

Priznati pa moramo, da lahko človeka problem zla tako močno prevzame, kakor smo že omenili, da izgubi smisel za vse, kar je pozitivnega, da se preda pesimizmu, obupu in mu je vse absurd, apatičnost ali revolt pa posledica takšnega razpoloženja. Razumljivo je, da na ta način človek izgubi čut za Boga in za vse, kar je božjega, ker ga od vseh strani stiska tema zla, čeprav ni nujno, da potem zaradi tega kloni v obupu, ampak se lahko z izredno energijo — sam — spoprime z zlom in s svojim delom ustvarja resnične vrednote v službi ljubezni do bližnjega.

Človek pa lahko najde tudi drugo rešitev, tako da je pravičen do pozitivnih in do negativnih dejstev, da torej upošteva celotno stvarnost in si odgovarja na vprašanje: »zakaj in čemu« z vso resnobo, potrpežljivostjo in zaupanjem. Ne odgovarja pa si v resnici sam, ampak bolj pritrjuje odgovoru, ki mu ga daje Bog. To je odgovor vere, predvsem vere v odrešenje po Jezusu Kristusu.

Kristus je premagal greh, trpljenje in smrt s svojim življenjem, s svojo smrtjo na križu in s svojim vstajenjem. Premagal je te temne sile s svojim življenjem, ker je vzel nase podobo hlapca in nam v vsem postal enak, razen v grehu (prim. Flp 2, 7). Premagal je te sile s svojo smrtjo na križu: »Ponižal se je in je bil pokoren do smrti, smrti na križu. Zato ga je tudi Bog povišal in mu dal ime, ki je nad vsa imena« (Flp 2, 8.9). Ko je pa bil tako povišan, je vse pritegnil k sebi (prim. Jan 12, 32). Premagal je končno iste temne sile s svojim vstajenjem, ki je dokaz, da je Oče njegovo daritev sprejel. Zato pravi apostol, da se nam bo štelo v pravičnost, »če bomo verovali v njega, ki je od mrtvih obudil našega Gospoda Jezusa, ki je bil izdan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja« (Rimlj 4, 24.25). Kristus je torej popolnoma upravičeno dejal apostolom, ko se je od njih poslavljal: »Na svetu boste imeli stisko; ali zaupajte, jaz sem svet premagal« (Jan 16, 33).

Kako pa naj mi postanemo deležni te zmage?

Ne govorimo tukaj o popolni zmagi, saj Kristus naravnost pravi, da bomo stisko še imeli. Toda tej stiski je odvzeto njeno »želo«, to ni več stiska, ki je samo kazen, ni več stiska brez smisla in tudi ne stiska brez upa zmage. Če smo notranje povezani s Kristusom, je to hoja za njim, ki je obenem poročstvo, da bomo za njim prišli, da bomo nekoč tam, kjer je on v svoji slavi (prim. Mt 16, 24). Če smo povezani s Kristusom, potem s svojo stisko soodrešujemo svet. Apostol pravi, globoko prepričan o tej resnici: »Zdaj se veselim v trpljenju za vas in (s svoje strani) na svojem mesu dopolnjujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovim, za njegovo telo, ki je Cerkev« (Kol 1, 24). Če smo povezani s Kristusom, se tudi zanesljivo bližamo popolni zmagi nad grehom, trpljenjem in smrtjo: »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« (Rimlj 14, 8.9). Naše krščansko

upanje je popolnoma zanesljivo: »Sam Duh spričuje z našim duhom, da smo božji otroci. Ako pa otroci, tudi dediči, dediči božji, sodediči pa Kristusovi, če le z njim trpimo, da bomo z njim tudi poveljani« (Rimlj 8, 17).

Posledice greha, trpljenje in smrt, ki spremljajo človeško delo, imajo torej svoj globok smisel za tistega, ki je po milosti povezan s Kristusom in tudi formalno, zavestno polaga vanje ta smisel. Tako človeku nikakor ne jemljejo volje do dela, ampak mu to voljo krepijo, ker ve, da ni sam pri delu, ampak da je z njim Kristus-Odrešenik, zmagovalec nad grehom, trpljenjem in smrtjo.

Pomen odrešenja v zvezi s človeškim delom pa ima tudi svojo socialno dimenzijo. Delo človeka, ki v povezavi s Kristusom premaguje greh, trpljenje in smrt, ima namreč nujno pozitiven vpliv tudi na druge in na njihovo delo. Je to »kvas« in »sol« za delo drugih. Po delu takšnega človeka, četudi je še tako vsakdanje, je Kristus navzoč med ljudmi, usmerja in posvečuje sam Kristus njihovo delo.

Pomen istega dejstva pa gre še dalje, tako da zavzame naravnost kozmično dimenzijo. Po delu človeka, ki je povezan s Kristusom, čeprav samo »implicitno«, objektivno, utemeljuje Kristus svoje kraljestvo na zemlji in pripravlja stanje novega neba in nove zemlje, pripravlja pot uresničenju eshatoloških stvarnosti, »kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov« (Rimlj 8, 19), o čemer bomo še govorili.

10. Posvečenje in človeško delo

Kristus pravi: »Iščite najprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse to vam bo navrženo« (Mt 6, 33). Sv. Pavel pa je zapisal v listu Tesaloničanom naravnost: »To je namreč volja božja, da se posvetite« (1 Tes 4, 3). Glavna stvar je torej, da se človek posveti in tako pripravi, da bo mogel doseči končni namen svojega življenja — večno zveličanje. Nastane pa sedaj vprašanje, kakšen odnos ima do posvečenja človeško delo.

Rekli smo že, da je človek po svoji naravi usmerjen k sočloveku in v svet. Dalje je Kristus z inkarnacijo posvetil vso naravo, vse stvarstvo. In končno je vse stvarstvo poklicano k deležu pri poveljanju.

Človek pa je prav tako ustvarjen za delo, ker je v njegovo bitnost vtisnjena podoba Boga Stvarnika.

Iz vsega tega sledi, da je posvečevanje človeka po delu ontološko utemeljeno.

Isto pa dokazuje tudi dolžnost, ki človeka veže, da dela, kolikor je to izrečna božja volja. Posvetiti se namreč ravno pomeni spraviti svojo voljo v sklad z božjo voljo. Ko je prišel bogati mladenič k Jezusu in ga vprašal, kaj naj stori, da bo prejel večno življenje, mu je Jezus kratko odgovoril: »Spolnuj zapovedi!« (Mt 19, 16.17).

Svetost bi lahko označili prav tako kot hojo za Kristusom, posnemanje Kristusa. Kristus pa je vzel nase dobesedno »podobo hlapca«, saj je tudi sam opravljal težko delo tesarja, zaradi česar so ga njegovi rojaki celo prezirali, ko je začel učiti in oznanjati blagovest o božjem kraljestvu. Večino svojega življenja je Kristus pravzaprav posvetil vsakdanjemu po-

klicnemu delu, zato pač ni mogoče tega dejstva drugače razlagati, kakor da je hotel z njim svojim zapustiti zgled.

Posvečevanje človeka po delu je torej tudi formalno utemeljeno, ker je jasno izražena božja volja ta, da človek dela, in ker nam je Kristus s svojim življenjem zapustil prepričljiv zgled.

Prav zato nas opominja sv. Pavel v 1. listu Korinčanom: »Najsi torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo« (10, 31).

Dogmatična konstitucija o Cerkvi precej govori o omenjeni resnici.

V 11. členu beremo: »Okrepljene s tolikimi in tako močnimi zveličavnimi sredstvi kliče Gospod vse kristjane v kakršnikoli razmerah in v vsakem stanu, vsakterega po njegovi lastni poti, k tisti popolni svetosti, katere polnost ima Oče sam.« Torej ni nobenega izjemnega stanu popolnosti, ker je to odvisno od človeka, ki v njem živi in se udejstvuje. Nobe-nega sledu ni o »begu« pred svetom ali o »preziranju« sveta, kolikor ta ni naravnost istoveten z grehom. Kajti kristjan mora biti nasprotno v svetu isto kakor duša v telesu: »Vsi skupaj in vsak s svoje strani morajo hraniti svet s sadovi Duha (prim. Gal 5, 22) in razširjati tistega duha, s katerim so prežeti ubogi, krotki in miroljubni, katere je Gospod v evangeliju blagroval (prim. Mt 5, 3—9). Z eno besedo: ‚Kar je duša v telesu, to naj bodo kristjani v svetu‘« (38).

V 41. členu je naravnost povedano: »Tisti pa, ki so zaposleni z delom — mnogokrat tako trdim — naj s človeško dejavnostjo izpopolnjujejo sami sebe, pomagajo sodržavljanom in prispevajo k napredku [ad meliorem statum promoveant] celotne družbe in vsega stvarstva. Posnemajo pa naj v dejavni ljubezni tudi Kristusa, ki je opravljal ročna dela in ki z Očetom vedno dela za zveličanje vseh. V upanju veseli naj prenašajo bremena drug drugega in se ravno s svojim vsakdanjim delom dvigajo k višji, tudi k apostolski svetosti... Vsi verniki se bodo torej v svojih življenjskih razmerah, dolžnostih in okoliščinah in po vseh teh rečeh vsak dan bolj posvečevali, če vse sprejemajo v veri iz roke nebeškega Očeta in če sodelujejo z božjo voljo. Prav v tej časni službi [temporalis servitio] bodo vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet.«

Misli, ki so tukaj izražene, se popolnoma ujemajo s pogledi Teilharda de Chardina, ki pravi v knjigi »Le milieu divin« med drugim tole: »Zaradi stvarjenja in še bolj zaradi inkarnacije ni na zemlji ničesar profanega za tistega, ki zna gledati... V Cerkvi imamo najrazličnejše skupnosti, katerih člani se zavežejo, da bodo v življenju posebej uresničili to ali ono posamezno krepost: usmiljenje, ravnodušnost, veličastnost bogoslužja, misijonsko vnemo ali kontemplacijo. Zakaj bi ne bili tudi ljudje, ki bi se zavezali, da bodo s svojim življenjem dajali zgled, kako je treba posvečevati človekov trud (delo) sploh... Od rok, ki gnetejo testo, do teh, ki posvečujejo, bi morali pripravljati veliko univerzalno hostijo in z njo ravnati le z občutkom adoracije... O, da bi kmalu prišel čas, ko se bodo ljudje živo zavedali smisla tesne zveze, ki spaja vsa dogajanja tega sveta v edinstveno delo inkarnacije, in se ne bodo mogli več lotiti nobene naloge, ne da bi zrlí nanjo s prepričanjem, da je njihovo delo, četudi še tako neznanatno, sprejelo in izkoristilo božje središče vesoljstva.«¹⁰

¹⁰ Nav. d. 56—58.

Tako človeka posvečuje že delo samo po sebi, če ga vestno opravlja, ne glede na dober namen ali na izrečno voljo; da hoče služiti z njim Bogu. Vsekakor pa povečamo vrednost svojega dela za lastno posvečenje, če ga tudi formalno naravnamo k Bogu. Človek je duhovno-telesna celota, ki jo določuje tudi vertikalna dimenzija, zato je njegovo delo tem bolj pristno njegovo, tem popolnejše, ga tem bolj izpopolnjuje in posvečuje, čim bolj prihaja tudi ta dimenzija do izraza, ki še posebej potrjuje njegovo bogopodobnost, podobnost s Svetostjo samo.

Da, reči moramo celo, da je molitev višek človeškega udejstvovanja in obenem vir moči za vsakdanje poklicno delo po božji volji. Z molitvijo se človek odpira Bogu, po čigar podobi je ustvarjen, ki je dejavnost sama in vir življenja in moči za vse stvari. V molitvi je tako rekoč povzet najgloblji smisel vsega človeškega prizadevanja na zemlji — dviganje sebe in stvari k Bogu. Zopet pravi Teilhard de Chardin: »Brez dvoma so v našem delovnem času minute, ki so posebno plemenite in dragocene, namreč minute, ki so posvečene molitvi in zakramentom.«¹¹ Človek torej mora v molitev spreminjati svoje delo in ga z molitvijo povezovati, da je zares v vsakem pogledu po božji volji in ga v najglobljem pomenu posvečuje.

11. Poveličanje in človeško delo

Z besedo poveličanje označujemo tukaj končno stanje, ki ga je Bog namenil vsemu stvarstvu, označujemo »reditus creaturae« k Bogu ali popolno vzpostavitev božjega kraljestva.

Kar zadeva človeka, nam sv. pismo NZ o tem večkrat govori, in to v zvezi z vesoljno sodbo in vstajenjem od mrtvih. V knjigi Razodetja pa zavzame ista resnica naravnost kozmični obseg. Sv. Janez namreč pravi: »In videl sem novo nebo in novo zemljo. Zakaj prvo nebo in prva zemlja sta prešla in morja ni več. In videl sem sveto mesto Jeruzalem, priti z neba od Boga, pripravljeno kakor nevesta, ozaljšana za svojega ženina. In slišal sem govoriti mogočen glas s prestola: 'Glej, prebivališče Boga med ljudmi, prebival bo z njimi; in oni bodo njegovo ljudstvo in Bog sam bo med njimi; in obrisal bo vse solze z njih oči in smrti ne bo več; tudi ne bo več ne žalovanja ne vpitja ne bolečine; zakaj, kar je bilo prej, je minilo.' In ta, ki je sedel na prestolu, je rekel: 'Glej, vse delam novo'« (21, 1—5). Podobno, čeprav ne tako izrazito, govori tudi sv. Pavel v listu Rimljanom (8, 19—21).

Gotovo je to končno stanje ali poveličanje vsega stvarstva učinek božjega delovanja v stvarstvu, učinek njegovega posebnega posega vanj. Le po tem delovanju bo nastopilo stanje, ko »bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15, 28). Vendar pa iz tega ne sledi, da bi bilo izključeno delovanje drugotnih vzrokov, izključeno sodelovanje človeka pri pripravi na to končno stanje. Nasprotno, kakor mora človek sodelovati z božjo milostjo, če se hoče posvetiti in zveličati, prav tako mora z Bogom sodelovati pri izpopolnjevanju ostalega stvarstva. To pa ne pomeni nič drugega, kakor da stvarstvo po človekovem delovanju vedno bolj odseva božjo popolnost,

¹¹ Prav tam 55—56.

je vedno bliže Bogu, vedno bliže svojemu končnemu stanju, kolikor je seveda to delovanje res pozitivno. Kolikor človek z delom izpopolnjuje sebe in svoje sposobnosti, velja gotovo isto zanj samega.

Ta ugotovitev je zelo važna za vrednost človeškega dela in njegovih stvaritev. Minljivost torej ni končno določilo vsega, kar človek naredi.

Najprej človeško delo pomeni ali izpopolnjevanje božje volje ali nasprotovanje božji volji. Prvo človeka vodi k Bogu, drugo ga pa od njega odvrača, prvo ga zveličuje, drugo pa pogublja. Konec enega je večno zveličanje, konec drugega pa večno pogubljenje. Vsekakor se torej človeško delovanje izliva v večnost in ima zanjo svoj pomen, in zato ni nekaj, kar bi postalo kdaj, kot bi sploh nikdar ne bilo.

Drugič pa moramo reči, kolikor je stvaritev človeškega dela nekaj pozitivnega in čim bolj je pozitivno, tem bolj bo ohranjeno to v končni obliki povečanja vsega stvarstva oziroma bo prešlo vanjo.

Razumljivo je, da ne smemo vzeti dela kot nekaj izoliranega in povezanega samo s posameznim človekom, ampak moramo upoštevati tudi medsebojne vplive ljudi in njihovih del, ker šele potem razumemo, kako nadčasovno je vse, kar človek naredi, kakšen odmev ima v vsej zgodovini človeštva in kakšen pomen celo za večnost. Vse kar človek naredi, naredi končno za vse človeštvo, za vse stvarstvo in naredi vedno pred Bogom.

Pastoralna konstitucija o Cerkvih v sedanjem svetu pravi v 39. členu: »Ne vemo za čas dovršitve zemlje in človeštva; tudi način, kako bo vesoljstvo preoblikovano, nam je neznan. Podoba tega sveta, ki jo je skazil greh, sicer prejde; toda poučeni smo, da 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. Tedaj bo smrt premagana in božji otroci bodo v Kristusu obujeni k življenju; kar je bilo vsejano v slabosti in minljivosti, si bo nadelo neminljivost. Ljubezen in njena dela bodo ostala, in vse stvarstvo, ki ga je Bog ustvaril zaradi človeka, bo rešeno suženjstva ničevosti. Opomnjeni smo seveda, da človeku nič ne pomaga, če si ves svet pridobi, sam sebe pa pogubi. Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji [hanc terram excolendi], kjer raste tisto telo [Corpus illud] nove človeške družine, ki že more dati nekaj obrisa [aliqualem adumbrationem] novega sveta. Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za božje kraljestvo...« V dogmatični konstituciji o Cerkvih pa je rečeno: »Cerkev, v katero smo v Kristusu Jezusu poklicani vsi in v kateri po božji milosti dosegamo svetost, bo dosegla popolnost [consummabitur] šele v nebeški slavi, ko bo prišel čas prenovitve vsega (Apd 3, 21). Tedaj bo s človeškim rodem v Kristusu prenovljen tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu (prim. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Pet 3, 10—13)« (48).

Tako ima človeško delo, ki izpopolnjuje stvarstvo, ki ustvarja na zemlji vedno popolnejše razmere, ki je v službi ljubezni do sočloveka, tudi samostojno vrednost za večnost, ne glede na subjektivno vrednost za tistega, ki ga opravlja. Takšno delo je namreč v službi vzpostavljanja

božjega kraljestva na zemlji, je v službi pripravljanja vedno popolnejših osnov za novo nebo in novo zemljo, pomeni sodelovanje s Kristusom pri vodstvu vsega stvarstva nazaj k Bogu. Šele v tej luči torej spoznamo polno vrednost človeškega dela in njegovega prizadevanja, da si podvrže zemljo, da ji gospoduje kot božja podoba, ker ji namreč kot takšen istočasno gospoduje kot sodelavec Kristusa, ki vse podreja Bogu. Človek lahko v tem duhu dela tudi takrat, kadar se tega niti ne zaveda in celo, kadar tega niti ne želi, ampak hoče preprosto služiti samo človeštvu in res delati za lepše življenje na zemlji. Tako pravi pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Še več, kdor si vztrajno in ponižno prizadeva, da prodre v tajne stvari, ga tako rekoč vodi božja roka, ki vse stvari vzdržuje in jim ohranja njihovo bitnost, pa čeprav se tega niti ne zaveda« (36). Zato je dolžnost kristjana, ki je posebej poklican za Kristusovega sodelavca, da iskreno priznava vrednost takšnega dela, naj ga opravlja kdor koli, kajti po njem nevidno deluje Bog in dosega svoj namen.

12. Posebnosti današnjega dela v luči teologije

Doslej smo govorili splošno o človeškem delu in v tem pogledu delo teološko osvetljevali. Zato nastane vprašanje, ali nismo pri tem upoštevali samo nekih idealnih lastnosti in vidikov človeškega dela in zanje nakazali teološke osnove in kar najširše večnostne perspektive; ali ni torej vse to, kar smo doslej povedali o delu, le lepa teorija, ki ima za praktično življenje prav malo pomena?

V resnici smo že doslej mimogrede omenjali nekatere posebnosti današnjega (proizvodnega) dela in zato že zaradi tega ne moremo reči, da bi bilo vse, kar smo povedali, le lepa teorija. Prav tako so osnovne lastnosti človeškega dela, ki smo jih upoštevali, ostale tudi v situaciji, ki določuje človeka in njegovo delo danes. Kljub temu pa je potrebno, da se vsaj nekoliko ozremo na spremenjene razmere, v katerih se človek danes udeležuje in razvija svoje delovne zmožnosti.

Najprej moramo omeniti industrijsko tehnično lastnost, ki v pretežni meri karakterizira danes človeško delo. A kaj se je zgodilo zaradi tega? Človek, ki je iznašel stroj, da bi mu postalo delo lažje, je postal služabnik tega stroja, streže mu kakor svojemu »gospodu«, odvisen je od njega. In čim bolj se stroji izpopolnjujejo, čim bolj se avtomatizirajo, tem bolj mora človek priznati, da so ga na neki način prerasli, da jim je celo malo mar za njegove usluge oziroma postrežbo. Kar človek dela pri stroju, so le enolični gibi, ki od njega ne zahtevajo ne posebne telesne, še manj pa duševne energije. Kako naj torej doživlja tak človek svoje delo kot sodelovanje s Stvarnikom ali s Kristusom pri rekapitulaciji stvarstva, kako naj ga doživlja kot izpopolnjevanje sam sebe, kako naj ga ima za odgovorno službo ljubezni do bližnjega, ko pa ni več on tisti, ki v resnici nekaj proizvaja, in ni več on tisti, ki bi vodil proizvodnjo in vplival na uporabo proizvodov? Torej je delo zanj le samo bolj ali manj neprijetno sredstvo za zaslužek, katerega pač uporablja, ker drugače ne more živeti?

Reči moramo, da situacija delavca danes splošno ni več takšna, da bi jo karakterizirala samo omenjena negativna stran industrijsko tehničnega

načina dela. Predvsem je soodločanje pri proizvodnji ali pri usmerjanju proizvodnje, soudeležba pri vodstvu podjetja v delavcu zopet zbudila zavest, da le ni samo služabnik stroja, ampak da je v resnici nad strojem, da res nekaj ustvarja in da pozna izdelke podjetja, njihovo porabnost in vlogo v službi človeka in sploh lepšega življenja na zemlji. Dalje pa je človeku na razpolago prosti čas, ki ga lahko uporabi za razvoj tistih sil in sposobnosti, katerih ne more razviti pri vsakdanjem poklicnem delu. Tako se more človek celo bolj vsestransko razvijati in izpopolnjevati kakor pri obrtniškem načinu dela.

Prav zaradi industrijsko tehničnega načina dela je človeško delo danes pomembnejše in učinkovitejše. Zato se človek tudi zaradi tega lažje zaveda, da pomeni njegovo delo resnično sodelovanje z vsemogočnim Bogom. Kolikor ima več prostega časa na razpolago, se tudi lažje posveti razmišljanju v tem pogledu in tako formalno posvečuje svoje delo.

Gotovo pa je treba priznati tudi nevarnosti, ki človeku s te strani pretijo. More se namreč zgoditi, da ga zavest o važnosti njegove dejavnosti zapelje v skušnjava popolnoma avtonomnega »stvarnika«, ne pa zbuja v njem prepričanje, da je božji sodelavec. Enako mu lahko prosti čas v duhovnem oziru škoduje, ne pa koristi, zapira pot k Bogu, ne pa odpira. Vse to je mogoče in človek se mora zato res z vso odgovornostjo odločati za sodelovanje z Bogom ali za vestno uporabo svojih sposobnosti v skladu z bogopodobnostjo.

Končno moramo omeniti še kolektivni značaj današnjega dela. Pri delu je vedno bolj potrebno čim širše sodelovanje, kar zadeva nastanek proizvodov in kar zadeva njihovo razdelitev ali prodajo. Da, nekaj pomembnega danes ustvari samo skupnost, ki pa seveda nikakor ne sme biti sestavljena iz neodgovornih števil, ampak iz ljudi, ki se zavedajo svoje dolžnosti in odgovornosti, saj s sodelovanjem v resnici naravnost raste pomen in odgovornost posameznih članov, kolikor gre za uspehe takšnega sodelovanja. Da je tako, je razvidno iz nalog, ki so tem težje, čim več je potrebno ljudi, da jih rešujejo. Razvidno pa je isto tudi iz zapletenosti proizvodnega procesa, ki se prav tako stopnjuje sorazmerno s težavnostjo nalog in s številom sodelavcev. Zato kolektivnost dela nikakor ne zmanjšuje zavesti, da človek res nekaj ustvarja, in mu ne onemogoča pogleda na delo kot na sodelovanje z Bogom ali na nekaj, kar je v službi ljubezni do bližnjega. Uspehi kolektivnega dela in posledice neodgovornega odnosa do dela tega ali onega člana skupnosti morejo vplivati zelo pozitivno v tem pogledu.

Res pa ima lahko tudi ta značilnost današnjega načina dela negativne posledice, tako da zmanjšuje čut odgovornosti, kolikor se namreč posameznik more skriti za skupnost ali se more počutiti kot nepomembna številka. A vse to ne izvira nujno iz načina sedanjega dela kot takšnega. Da, ta način tega nikakor bolj ne pospešuje kakor nekdanji obrtniški način. Gotovo pa je, da sedanji način dela zahteva vsestransko zrelega, doraslega človeka, ki se bolj svobodno kakor na kakršen koli način prisiljeno odloča za nekaj dobrega in koristnega. Torej more prihajati istočasno tudi njegova bogopodobnost pri delu bolj do izraza kakor včasih, čeprav je morda videz drugačen. Gremo pa lahko še dalje in rečemo, da

celo težje pride do zlorabe človekovih sposobnosti, kar zadeva proizvodnjo nečesa, kar bi bilo človeštvu v škodo, če je za nastanek takšnih proizvodov potrebno veliko zavestnih in odgovornih sodelavcev, kakor če bi to lahko izvršil eden sam. Seveda je pogoj ta, da ljudje ne gledajo v delu samo sredstva, s katerim si pridobijo denar, ampak gledajo v njem odgovorno poslanstvo, ki ga morajo na zemlji izpolniti.

Iz tega, kar smo omenili, lahko povzamemo, da vse, kar smo s teološkega vidika rekli o delu sploh, velja tudi za delo danes in ga osvetljuje tako, kakor to more samo božje razodetje.

Sklep

Ogledali smo si kratko nekatere teološke vidike človeške dejavnosti. Storili smo to predvsem na podlagi sv. pisma in nauka 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Seveda so stvari le nakazane, kakor smo že v začetku omenili. Vsekakor pa je iz vsega, kar smo rekli, jasno, da je delo prava odlika za človeka. Ker pa je odlika, saj je dinamična stran človekove bogopodobnosti, zato more biti njena popačenost tem usodnejša, posebno danes, ko je človek dosegel tako velik razvoj, kar zadeva izkustvene znanosti in tehniko, da skoraj ne more več obvladati svojih odkritij.

Prav zato je tem bolj razvidno, kako potrebna je današnjemu človeku luč božjega razodetja, ki pač najgloblje utemeljuje pravilne odnose, kakršne bi naj imel človek do dela in po njem do sočloveka in sploh do stvarstva. Človek bo resnično velik samo, če se bo naslanjal na Boga. V nasprotnem primeru se lahko njegova veličina vsak čas zruši.

Tako smemo reči, da je oznanjevanje večnih — božjih temeljev in perspektiv dela kar največjega pomena za delavstvo in sploh človeštvo, saj z ene strani pravilno vrednoti človeka in njegovo delo, z druge strani pa odkriva smisel za vrednote, ki jih razvoj danes vsestransko zahteva, čeprav se kdo tega ne zaveda. Neznaten prispevek k temu bi naj bila tudi pričujoča razprava.

O kontracepciji*

Dr. med. Franc Debevec

Summarium: Varias sunt rationes et vias, quibus conceptio impediri conatur. Itaque mulieres, ut exemplis utar, seu rebus artificiosis, inter quas diaphragmata et unguenta, quae anticonceptiva vocantur, notissima sunt, seu materiis chemicis, inter quas et gestogena numeranda sunt, utuntur; aliae sectionibus sterilitatem, quin etiam castrationem quaerunt. Sunt, quae radiis quibusdam aut cauterisatione orificii uterini tubae utriusque a se auxilium petant, aut onanismo coniugali libidinibus indulgentes conceptiones fugiant. Adhuc nova adiumenta quaeruntur, in quibus imprimis memoranda sunt ea, quae notis contractis IUCD significantur (quae litterae initiales vocabulorum Anglo-saxonicorum sunt »Intra-Uterine-Contraceptive-Device«), vel quibus impeditur, ne ovolum tamquam radices agat (quod adiumentum vocabulo recentiore »ergocornin« appellatur), vel quibus vis frugifera mulieris minuitur (quod venenum »miroestrol« dictum est); praeterea et hormones alterius generis adhibentur, quibus mulier tamquam conceptionis immunis fiat. At viri, ut eundem finem assequantur, impedimento quodam, quod barbarice »condom« appellatur, utuntur aut onanismo coniugali una cum muliere libidinibus indulgent.

In republica nostra medici contraceptionem circiter ab anno MCMLV commendare coeperunt. Officia anticonceptiva publica in Slovenia plurima et optime instructa sunt. Anno enim MCMLXIV huiusmodi instituta fuerunt CXIV, quae imprimis diaphragmata unguentis quibusdam anticonceptivis oblita commendantur, postremis annis et pilulas, quae vocabulo barbarico »anti-baby« appellantur, inducere conarentur. Neque tamen haec adiumenta nullo resistente inducebantur; quibus non solum Ecclesia vehementissime repugnabat, sed etiam medici interdum ea valetudini periculosa esse existimantes indignabantur.

Nunc mihi opportune videtur et argumenta eorum, qui conceptiones impediendas commendant, per ordinem memorare, eademque vana sint demonstrare.

Primum se efficere sperant, ut hac ratione numerus abortuum, qui contra leges fiunt, minuatur. Quibus respondendum est numerum abortuum, qui legibus permittentibus et legibus violatis fiunt, ut ex tabellis annuis perspicuum est, quamvis adiumenta anticonceptiva adhibeantur, in annos crescere. Itaque hac ratione nihil aliud consequitur nisi quod numerus abortuum, qui a medicinae imperitis fiunt, paene immutatus manet.

Deinde fertilitatem accusant, quod et valetudini matrum et liberis, quorum plurimi moriuntur, et interiori et familiari vitae noceat. Quae quam falsa sint, ex eo perspicui potest, quod in ipsis copiosissimis familiis christianis vita saluberrima et amoenissima est, amor mutuus maritum et uxorem, parentes et liberos vincit. E talibus familiis plerumque orti sunt viri maximis ingeniis praediti.

Deinde aiunt sperandum esse uxores, si adiumentis anticonceptivis utentur, paulatim etiam plures liberos habituras. Cuius argumentationis vanitatem id ostendit, quod ubicumque contraceptio adhibeatur, partuum numerus in annos decrescit.

Tum affirmant liberos, qui tamquam casu adverso parentibus invitis concepti sint, exoptatos non esse itaque et familiaritate carere. Quibus respondendum est coitus inordinatos atque incompositos in matrimonio et extra matrimonium non ita prohibendos esse, ut conceptiones artificiosis viis et rationibus impediuntur. Hoc enim ab hominibus probis, praesertim si christianae sunt fidei, peccatum existimatur. Sin tamen infans inoptatus vel spurius vel nothus nascitur, ei quam aptissime et quam dignissime consulendum est, quippe qui imago Dei sit neque parentibus careat.

* Opomba uredništva: Profesor moralnega bogoslovja dr. Stefan Steiner bo o kontracepciji pisal še z moralnoteološkega stališča.

Quid tunc faciendum est, si maritus perpotat neque familiae consulit, de cuius prole dubitari non potest, quin ambigui et peioris ingenii futura sit? Nonne uxor tali viro consociationem (debitum, copulam) recusare potest? Quin etiam debet, praesertim si ille, ebrietate turpissima gravis, per vim eam stuprare vult? Equidem in ephemeride, quae »Bogoslovni vestnik« (1965, No 3—4, pg 303) appellatur, consilium dedi, ut talibus uxoribus parcissime liceret per aliquos dies singulas pilulas (ovulationem prohibendas) consumere; cum quo consilio Ecclesiae prius consentiendum est. At usus continuus harum pilularum uxoribus, quae christianae sunt fidei, ne in talibus quidem casibus permitti potest.

Iterum contraceptionem laudant, quod liberorum facultates animi et corporis non posthabeantur. Quibus respondendum est numquam notum esse, utrum liberi inferioribus facultatibus futuri sint necne. Vitia hereditate accepta imprimis vitari possunt, si parentes optimis eugenicis parentibus orti sunt. Quibus de causis, si proles vitanda est, id, ut doctrina christiana docet, abstinentia assequatur aut tempus sterilitatis facultativae observandum sit.

Tum si mulier aegrotat est, deinde, ne duobus annis post postremum partum iterum concipiat, pariter abstinentia utenda aut tempus sterilitatis observandum est. Usus contraceptionis artificiosae fidelibus concedendus non est, casibus rarissimis exceptis.

Postremo contraceptione nimiam superfluentis populi frequentiam fugere sperant. — Quorum metus vanus est, nam in terra nostra innumerabiles sunt loca, innumerabiles modi, quibus res ad vivendum necessariae haurire possint. Si igitur societates et civitates opes terrae effodient et eis prudenter utentur, si insuper et honeste, ut praecepta Dei imperant, vivent, nihil nimia generis humani frequentia timenda est. Nonne homines apud Deum, Creatorem et finem suum, plus valent quam aves, quae sub caelo volitant, plus quam lilia, quae in agris crescunt? Nonne unusquisque hominum ad imaginem Dei creatus est et Deum patrem suum vocat? Quae quidem Malthus, ille vir doctissimus, triginta ante lustra animo fracto et desperato praedixit cibum et alias res necessarias homines, si plus augentur, defectura esse, iamdudum vana et caduca facta sunt.

Alia argumenta, quae fautores et advocati contraceptionis memorant, etiam minorem habent vim persuadendi. Quis est, qui negare possit populis, apud quos plurimi liberi nascuntur, maiorem vim vitalem inesse? Nam populi si et opibus prudenter utuntur et valetudini consulunt et honestam castamque vitam ducunt, non pereunt, sed crescunt et res suas augent.

Periculosissimus autem usus adiumentorum anticonceptionum primae iuventuti, priusquam matrimonium initur, esse videtur. Nam natura ipsa vel citius vel tardius iniurias sibi illatas ulciscitur, facinora improba et inhonesta a Deo, iudice iustissimo, puniuntur. Fundamentum populi solidissimum familiae sunt, quae legibus rectae honestaeque vitae oboedientes vivunt. At familiae tales fieri non possunt, si vir et mulier libidinibus indulgentes prolem artificiosis rationibus vitant itaque leges divinas et humanas violant. Non sunt facienda mala, ut eveniant bona simulata! Frustra vitam immodicis cupiditatibus expletam turpesque rationes, quae ex ea oriuntur, fugis, nisi rationibus, quibus nihil obici potest, uteris.

Mercedes parvae, domiciliorum penuria, mariti uxorisque occupationes, rarissimae vel iam nullae ancillae, rerum rusticarum miseriae, amor ille quam plurima possidendi, cui aequales nostri nomen barbaricum »standard« indiderunt — quae omnia aliaque similia magna voce clamant et remedia expetunt. At remedia talibus rationibus quaerenda sunt, quibus neque iustitia neque morum integritas quid obicere possint.

In iis, quae ad mores familiae, sanctitatem matrimonii, pudicitiam vitae familiaris pertinent, ne hilum quidem concedendum est. Nam turbatis fontibus, ex quibus societates valetudinem animorum et corporum hauriunt, ultimum supplicium et tamquam nex voluntaria totius populi, totius rei publicae praeparatur.

Uvod

Planiranje rojstev in z njim tesno povezano preprečevanje zanositev (kontracepcija) je med sodobnimi socialnimi in etičnimi problemi prav živo v ospredju. Poglavitni vzroki tega dejstva so: a) splošna materializacija življenja po drugi svetovni vojni, b) posledično poudarjene težnje po boljših eksistenčnih pogojih, c) močno naraščanje prebivalstva po mnogih gospodarsko in socialno nerazvitih, morda šele nedavno ustanovljenih državah; č) po ekonomsko, zlasti industrijsko napredovalih deželah s primeroma visokim standardom pa skušajo pripadniki to raven sebi v prid še bolj dvigniti, a marsikdaj na nravno oporečen način; s svobodnim, nebrzdanim, zlasti spolnim izživljanjem, brez obremenitve s porajanjem potomstva, zlasti količkej številnejšega. Še nadaljnje pospešujoče činitelje, zlasti v naši domovini, bomo navedli pozneje.

S temi težkimi in kočljivimi vprašanji se je intenzivno ukvarjala tudi katoliška Cerkev. Vzporedno z 2. vatikanskim koncilom jih je vneto preučevala posebna komisija. Po dolgotrajnih razpravah, zlasti glede morebitne uporabe kontracepcijskih sredstev, svojega dela ni mogla zaključiti z enotnim sklepom: tudi manjšina je papežu predložila svoje, z dosedanjo tradicionalno doktrino skladno mnenje v dokončno rešitev. Takšne pa še ni bilo doslej.

V encikliki papeža Pavla VI. »Populorum progressio« beremo, naj starši sami odločijo, koliko otrok bodo lahko imeli, in sicer na osnovi temeljitega poznavanja stvari... Pri tem naj se ravnajo po zahtevah lastne vesti, razsvetljene s pravilnim tolmačenjem božjega zakona. — Ob drugi priliki je sv. oče izjavil, da se sme družinsko planiranje (= uravnavava porodov) vršiti le v mejah naravnega reda. Torej: Nihil contra naturam.

Zelo umestno je, da tudi v našem Bogoslovnem vestniku sistematsko obravnavamo vprašanje kontracepcije in bralcem tako omogočimo pravilno orientacijo ter modro presojo o tej kočljivi zadevi.

Razni načini kontracepcije

Kontracepcija pomeni umetno preprečevanje spočetij na razne načine. Sodobno se primeroma najčešče vrši z mehničnimi in kemičnimi pripomočki; možna je nadalje z zakonskim onanizmom, z operativno sterilizacijo ali kar kastracijo, potem z rentgenskim, radijevim obsevanjem, z električnim ožganjem.

Mehanska antikonceptiva za ženske so zlasti razni pokrovci, skledice, prepone (pesarji, diafragme) različne oblike ter iz različnih snovi (iz gume, kovine itd.). V nožnici (vagini) naj zapro pri spolnem občenju in po njem semenčicam pot v maternico in še dalje v jajcevoode, kjer bi pač mogli prispeti do jajčeca in ga oploditi.

Pri nas tačas najbolj priporočajo rabo prepone (diafragme), za dlan velike okroglaste nežne gume, ohlapno razpete na gibek jeklen obroček. Po zdravniškem pregledu in ustreznem pouku glede smotrne rabe se takšno pomagalo, namazano s kontracepcijsko mažo, vtakne pred kopulo

v vagino, tako da zapre vhod v maternični vrat; hkrati kemično onesposablja semenčice. Prepona ostane v nožnici do približno 12 ur, nato jo žena vzame ven, očisti in shrani za poznejšo rabo. Če z njo po navodilu pravilno ravna, zlepa ne zanosi; v obratnem primeru semenčice lahko uidejo dalje in je potem možno spočetje. To se lahko primeri tudi pri globoko spuščeni maternici, nadalje pri ohlapni vagini, pri prav debeli ženi.

Za mehanično in kemično kontracepcijo neke žene vtikajo v nožnico gobice (iz gume, vate, volne; morsko gobo; ginekološki vložek). Če je takšna gobica dovolj velika ter namazana z mažo zoper semenčice ali je vsaj okiseljena s kisom, lahko še kar uspešno preprečuje zanositev.

Mehansko in deloma kemično naj onemogočijo koncepcijo tudi spiranja po občenjju, ki naj odplavljajo seme ter omrtve, vsaj ohrome spermije, da ne morejo dalje. V to svrhu ženske dodajo spiralni tekočini primerno kemikalijo: kis (dve žlici na čašo vode), limonin sok (dve žlici na liter vode), malce sublimata ali lizola (če zadnji dve snovi dajo v prejakem odmerku, sledi nevarna zastrupitev!) itd. Takšno spiranje po občenjju je marsikdaj že prepozno, saj nekaj semenčic lahko že med občenjjem zaide v ustje maternice. Spiranje s hladno tekočino tudi ni prijetno. Metode s spiranjem veljajo zato le bolj kot zasilne, vzemimo po posilstvu.

Nevarne so kapice, ki jih morda natikajo na nožnični del materničnega vratu, hkrati s kontracepcijskim mazilom ali brez njega. Tam se lahko prisesajo, ovirajo potem odtok izločkov iz maternice, čemur rada slede vnetja ondi. Metoda je torej oporečna in zato ni razširjena.

V prvi polovici šestdesetih let se je pričelo uveljavljati novo mehanično kontraceptivno sredstvo, nazvano IUCD (= Intra-Uterine-Contraceptive-Device). Gre za majhen aparat, navadno iz plastičnih snovi ter raznih oblik. Ginekolog ga vtakne ženi, ki noče zanositi, v maternico. Ni še povsem dognano, kako je koncipiranje posledično preprečevano. Saj vložena priprava maternične votljave povsem ne zapre, pasaža skozi njo, vzemimo za menstruacijsko kri, je prosta. Ali se torej v takem primeru jajčece sploh ne oplodi ali pa se — to je verjetneje — že oplojeni ovulum v sluznici maternice ne more dalje smotrno razvijati. Aparat — tako beremo — lahko ostane notri dolga leta ter resnejših težav baje ne povzroča, le pri nekaterih ženah vzbuja neko nelagodnost, težjo znosljivost. Če bi hotela žena znova zanositi, ji ginekolog pač vzame oviro ven. Cena aparatka je nizka.

Raba tega mehanskega sredstva zoper zanositev ima tudi svoje slabe strani: aparat more vstaviti le uvežban zdravnik ali tako izurjena bolniška sestra; nestrokovna oseba lahko pri tem predre maternico. Nadalje ga je težko vložiti ženski, ki še nikoli ni rodila, kajti maternični vrat je pri taki osebi navadno pretesen. Celo med onimi, ki so že rodile, je 10 do 15% neuspešnih primerov. Med zdravstveno napredujočimi narodi ga zato manj uporabljajo, nekaj bolj je razširjena v deželah s skromno stopnjo obče zdravstvene prosvete.

Princip takšne kontracepcije je bil znan že v starodavnosti. Tako npr. poroča Aristotel, da so beduini na bližnjem vzhodu vtaknili kamelam v spolovilo slamico in jim s tem preprečevali zanošenje med dolgim

potovanjem po puščavi. — Pri ženah pa je ta kontracepcijski način pred dobrimi dvajsetimi leti skušal uvesti ginekolog E. Gräfenberg, a se tedaj takšna metoda ni uveljavila. V zadnji dobi so se z njo ukvarjali zlasti japonski in izraelski zdravniki, izpopolnili pa so jo v USA. Najbolj množično je bila preizkušena na Formozi, kjer je po sporočilih 93,5 % žena, ki jo uporabljajo, izjavilo, da jo bodo še uporabljale. Po podatkih iz leta 1965 se poslužuje IUCD v USA 20 000 žena. Napovedujejo, da se bo ta metoda zelo razmahnila.

Doslej naštetih mehanski in hkrati deloma kemični antikonceptivni načini veljajo za ženske osebe. — Moški si v istem namenu ali pa zgolj proti morebitni okužbi natikajo pred kopulo na svoj spolni ud kondom (preservativ), nežno vrečico iz gume ali peritoneja ovčjega slepega črevesa. Podobno varovalo iz ribjega mehurja so poznali že v starem Rimu. Ime kondom pa izvira od angleškega zdravnika Kondoma, ki ga je znova odkril in uvajal v rabo. Zato so mu odvzeli zdravniško diplomu ter ga pregnali iz domovine. Sodobno proizvajajo takšne preservative v velikanskih množinah, ker primeroma dobro ščitijo zoper infekcijo in tudi koncepcijo, so enostavni za uporabo ter poceni. Če pa je kondom že star ali se hrani na toplem mestu, pri kopuli rad počti, seme se nato izlije v nožnico in je možna zanositev. Če je bil pred rabo namazan s primernim mazilom, ne draži toliko nožnične sluznice. Občenje z njim manjša naslado, zlasti brez predhodnega namaza, ter lahko vzbuja antipatijo. — To so torej mehanski načini zoper koncepcijo.

Kemična antikonceptiva so: a) določna mazila, tablete bobike, ki se vtikajo globoko v nožnico, da tam hrome semenčice. Te vrste maže dajejo tudi na mehanska preprečevala zoper zanositve. Takšne snovi utegnejo vaginalno sluznico dražiti k vnetju, kar včasih vzbudi sum na kapavico.

b) Neki kemični antikoncepcijski so uživani per os, skozi usta. To so zlasti hormonske odnosno njim sorodne snovi, ki preprečujejo tvorbo in izločanje jajčec. Fiziološka takšna snov je zlasti progesteron, ki ga jajčnik po ovulaciji redno izloča dva tedna, zato tedaj novo jajčece ne dozori. V primeru zanositve se progesteron izloča obilneje in kar naprej, zato se nova jajčeca v ovariju ne morejo proizvajati.

Progesteronske snovi sedaj tudi umetno izdelujejo, imenujemo jih potem gestogene. Če jih žene prav redno uživajo od 5. do 24. dne menstruacijskega cikla, ne zanosijo domala v 100 % primerov; toda če bi tabletko izostala le 1 dan, vzemimo iz pozabe, bi se spočetje po predhodnem občenu lahko pridružilo. — Po prekinitvi daljšega jemanja teh tablet se čez nekaj dni pojavi tkzv. prekinitvena krvavitev, ki velja kot nova čišča. Takšna traja največkrat 3—5 dni, izguba krvi je pri njej manjša ko pri pravi menstruaciji. — Po prestanku daljše rabe tabletk te vrste žene laže zanosijo, tudi one, ki so bile dotlej nerodovitne.

Kot najbolj uspešne so se doslej izkazale gestogene snovi, ki so jim dodane manjše količine estrogenov (moških spolnih hormonov). Estrogenski dodatek ojači delovanje gestogena ter manjša stranske učinke, hkrati zniža ceno proizvoda. Takšni kombinaciji pripisujejo trojen vpliv: preprečuje ovulacijo, spreminja sluzavi izloček v materničnem vratu, izzove spremembe v maternični sluznici, ki ovirajo vgnezditev jajčeca.

Po množičnem preizkušanju gestogenskih tabletk leta 1956 v Puerto Ricu ter v Los Angelesu so takšna antikonceptiva začela osvajati svet. Po podatkih iz leta 1966/67 jih v USA jemlje okoli 5 milijonov žensk, v latinski Ameriki pa 2 milijona. — Sodobno je poznanih 12 vrst takih tabletk, ki jih lahko porazdelimo v 2 vrsti, vse z dvema bistvenima učinkoma: urejajo menstruacijski cikel v bržčas optimalni časovni okvir na 26—28 dni; nadalje pa še — *contra naturam* — preprečujejo ovulacijo in tako onemogočajo zanositev. Obojne tabletko delujejo prav zanesljivo, z domala 100-odstotno gotovostjo. V primerih izjemne koncepcije gre skoro redno za izostanek tabletko za 1 ali 2 dneva.

Kljub vsemu temu pa še ne smemo govoriti o njih popolni neoporečnosti. So hormonskega sestava, a hormoni so važni kemični obratovodje našega telesa; vse njihovo zapleteno delovanje še ni do kraja proučeno, prekratka je bila doslej doba za izčrpno opazovanje morebitnih neljubih posledic po dolgotrajni rabi. Vendar so takšna antikonceptivna sredstva po raznih državah dejansko že uvedena ter ženam na voljo. V USA se nepretrgoma jemljejo 4 leta; neki ginekologi dopuščajo še daljšo rabo, vendar pa priporočajo vmesne presledke.

Kljub vsem tem dejstvom pa še ni popolnega soglasja med strokovnjaki glede njih. Dr. Guttmacher npr. pravi, da je kontracepcija še vedno v dobi konjske vprege. Dr. Rock in dr. Goldzieher sta izrekla naslednje pomisleke: »Vse te metode se lotevajo problema z napačne strani, saj skušajo med večino 400 menstruacijskih ciklov, kolikor jih ima v poprečju vsaka ženska, zanikati naravo. Idealno bi bilo, da bi ženske bile vse življenje neplodne ter bi vzele tabletko samo tedaj, kadar bi hotele zanositi.«

Kakšni postranski pojavi so možni pri uživanju estrogeno-gestogenskih snovi? Pojavljajo se zlasti prve tri mesece v obliki draženja k bruhanju, obč. slabosti, glavobola, telesna teža morda naraste za nekaj kilogramov, dojke utegnejo otrditi, možne so prekinitvene čišče, motnje libida, depresije. Izrečena je bila trditev, da so nekatere težave te vrste pogostejše pri ženah, ki so že pri prejšnjih nosečnostih trpele zaradi bruhanosti ali so bile zdravljene zaradi prejakega menstrualnega krvavenja, torej pri nekakšni dispoziciji njihovega organizma. Težave zavise tudi od sestava samega preparata.

Zavoljo takih tegob le malo žena preneha uporabljati te tabletko; prej to store iz bojazni pred morebitnimi, še ne dokazanimi poznejšimi afekcijami: nagnjenjem k vnetju ven (tromboflebitis); anomalije nato rojenih otrok; pred morebiti češčim rakom v spolovilih; okvarami materine, jajčnikov itd. Ta strah vsaj tačas ni upravičen, vendar je za zadostno opazovanje preteklo še premalo časa, dokončna presoja zato še ni mogoča. Tu gre pač za rabo hormonskih snovi, katerih učinki po trajni rabi še niso dovolj proučeni, npr. njih vplivi na laktacijo (izločanje materinega mleka), na morebitno sladkorno in še na druge bolezni. O možnih širših, psiholoških, duhovnih vplivih bomo govorili v dodatku tega polglavja.

Da se zdravljenje s hormonskimi antikonceptivi poenostavi in izpolni, se preizkušajo nove zdravilne metode: *minipilule* vsebujejo

manjše količine takšnih snovi, zato pa naj bi se jemale dan za dnevno, brez ozira na določene dni menstruacijskega cikla. — Injekcije v mišičje naj bi zadoščale s svojo večjo zalogo antikonceptiva vsaj za 1 mesec. — Vložki (kapsule), 2 in pol cm dolgi, ca. 2 mm debeli, se vložijo v podlakt ali v sedalo ter naj bi učinkovali 1 leto ali še dlje; po želji se lahko vzamejo ven. — Tabletko za pozno rabo (pilule »post festum«) delujejo za nazaj, vzemimo po posilstvu.

Precej si neki zdravniki obetajo od alkaloida Ergocornina iz rženega rožička (*secale cornutum*). Toda le-ta preprečuje vgnezditev že oplojenega jajčeca v maternični sluznici. Njegova »prednost« bi bila torej v tem, da bi ga ženska jemala le 1—2 dni. Tako poseganje v življenjsko dogajanje ženskega organizma bi dejansko pomenilo zamoritev živega osnutka za novega človeka, kar je po krščanski morali nedopustno, ker gre za resno kršitev 5. božje zapovedi.

Iz bilk puerperije, rastoče v Siamu, pridobivajo v Angliji snov miroestrol, ki pri moških oživlja spolno težnjo, a duši ploditveno sposobnost žensk. Pri njih hkrati pomirja menstruacijske težave, tudi klimakterične tegobe. — Se neke druge rastline vsebujejo snovi s progestoronskimi, torej antikonceptivnimi učinki.

Za trajno ploditveno nesposobitev včasih kar operativno sterilizirajo: moške z delnim izrezom ali vsaj prerezom semenovodov ali radikalno s skopitvijo, ženske s sorodnim kirurškim posegom na tubah ali kar z operativno odstranitvijo jajčnikov. Indikacije za kastracijo (skopljenje) so v glavnem terapevtske (npr. pri nevarnih obolenjih spolovil, zlasti ženskih), ali kriminalne (takšne so bile uvedene v nekaterih državah). Sterilizirati se da tudi aktinčno, to je z rentgenskim ali radijevim obsevanjem, toda težko je pri tem izbrati pravo dozajico ter naperiti žarke zgolj na jajčnike. — Ponekod operativno onesposablja za razplod žene, ki so prestale tri cesarske reze; nadalje one, ki po tretjem ali četrtem porodu izjavijo, da ne žele imeti več otrok. Verna krščanska žena v kaj takega ne sme privoliti.

S tem smo zaključiti naštevaje in opisovanje raznih umetnih antikonceptivnih pripomočkov in metod, ne glede na njihovo pravno kočljivost. Sodobno se primeroma najčešče uporabljajo spolno-hormonske tabletko (antibaby-pilule) ter nekatera mehanska preprečevala. Končno pastoralno-zdravstveno presojo o tem bomo izrekli pozneje. Že na tem mestu pa naj pripomnimo sledeče: tako važno zadevo, kakor je umetno preprečevanje porodov, je nujno treba presojati in reševati univerzalno, torej tudi z etičnega vidika, upoštevaje moralne in verske nazore zakoncev in ostalih v obzir prihajajočih oseb. Nadalje je potrebno uvaževati kulturne, socialne in ekonomske činitelje in razmere, v katerih poročeni in neporočeni žive. Ozirati se je tudi na zakonske določbe, veljavne za taka vprašanja.

Pomembno vlogo pri presojanju in reševanju tako kočljivega problema igrajo seveda tudi individualni, osebni činitelji: duševna in telesna narava, temperament, čustveno in posebej spolnostno teženje in odzivanje, po drugi strani pa kot potrebni regulativ npravstvena živost posameznih oseb. Kontracepcijski posegi izven npravnega reda vplivajo

globoko v duševnost, prav v njeno osrčje, saj neposredno tičejo same življenjske izvore. Krščansko verna oseba se bo čutila ob takem in morda kar vztrajnem preprečevanju razploda duhovno zelo prizadeta, saj bo njena čistost skrunjena, lepo ljubezensko teženje bo potem plahnelo, spolnostni akti ne bodo prinašali pravega potešenja; trpelo bo živčevje in celotna duševnost.

Kontracepcija pri nas

V naši državi so pričeli širiti kontraceptivne metode nekako od leta 1955 dalje. Na kongresu ginekologov in porodničarjev v Ljubljani 1956 je bila sprejeta resolucija: »Sprejemamo principe reguliranja spočetja s pomočjo kontracepcije, ker to varuje ženo pred nezaželenimi nosečnostmi in splavi . . . Zelimo, da bi se odprle posvetovalnice za kontracepcijo in da bi se masovno proizvajala sredstva za kontracepcijo. Zahtevamo, da se zagotove materialna sredstva za ustanovitev in delovanje teh posvetovalnic. Posvetovalnice bi bilo treba ustanovljati v okviru ginekoloških klinik, ginekoloških oddelkov in zdravstvenih domov oziroma dispanzerjev.«

Po 10 letih, leta 1964 pa so na V. kongresu jugoslovanskih ginekologov v Sarajevu sprejeli med drugimi tudi naslednje resolucije: »Kljub znatnim prizadevanjem zdravstvene službe ob sodelovanju družbeno političnih organizacij, da bi se uspešno do kraja uredili nekateri pereči problemi, so nekatera vprašanja ostala nerešena. Nasilne prekinitve nosečnosti in kontracepcija niso dobile ustreznega mesta. To se kaže v velikem številu dovoljenih in nedovoljenih splavov ter na nezadostni uveljavitvi kontracepcije.

Glede na veliko število prekinitev nosečnosti je nujno potrebno vključevati kontracepcijo v vse oblike dela zdravstvenih zavodov, posebno ustanov za varstvo žene in otroka. Neogibno potrebno je razširiti asortiment in izboljšati kakovost z obveznim testiranjem novih kontracepcijskih sredstev in kontrolo tistih, ki so na trgu. Dolžnost zdravstvene službe je, da poskrbi za redno distribucijo in zadostno zalogo že preizkušenih kontracepcijskih sredstev. Kongres je na stališču, da je vsa kontracepcijska sredstva treba obvezno šteti za zdravila.

Zaradi velikega števila prekinitev nosečnosti pri delavkah, zdravstvenih okvar, zmanjšanja delazmožnosti, izostankov od dela itd. so vse delovne organizacije, zlasti pa v najbolj razvitih industrijskih centrih, dolžne organizirati službo kontracepcije.

Sterilizacije naj se praviloma vršijo iz medicinskih razlogov, med katero je šteti tudi multiparitetu (mnogorodnost) po Greenhillovi definiciji. Menimo, da se v mnogih primerih namesto trajne sterilizacije lahko uspešno uporabijo intrauterina antikonceptivna sredstva.

Če upoštevamo dejstvo, da je velikemu številu prekinitev nosečnosti in slabi uveljavitvi kontracepcije mimo drugega vzrok nezadostno in nesistematsko izobraževalno vzgojno delo, je nujno potrebno organizirati vzgojno prizadevanje v najrazličnejših oblikah za mladino in odrasle, zlasti moške. Pri tem je treba izkoristiti dosedanje pozitivne izkušnje:

šole za življenje, šole za starše, tečaje za zdravstveno prosvetljevanje vaške mladine, na delovnih akcijah, v JLA itd.

Ker se čuti pomanjkanje kvalitetnih publikacij in literature, ki bi obravnavala vprašanja iz tega področja, je treba predvsem zagotoviti strokovno poljudne brošure za potrebe mladine, posvetovalnic za žene itd. V tej literaturi bi se načenjali družbeni etični aspekti glede razmerja med spoloma, zlasti pa glede nosečnosti in kontracepcije.

V splošnih vzgojnih prizadevanjih in napredku preventivno zdravstvene dejavnosti lahko tisk, radio, televizija in film s svojim močnim vplivom mnogo pripomorejo k izboljšanju celotne dejavnosti in usklajevanju najbolj bistvenih stališč z jasnih ideoloških, marksističnih pozicij naše družbe.«

Kot najsodobnejši konceptivni pripomoček je bila zlasti v Sloveniji priporočana in uvajana prepona (diafragma), hkrati z antikoncepcijsko mažo, češ da je to najcenejši ter najbolj enostaven in zanesljiv način preprečevanja zanositev v smislu gornjih resolucij. Domača proizvodnja takih preprečeval se je pričela leta 1955. V Centralnem ginekološkem dispanzerju v Ljubljani so jih od 1. 12. 1955 pa do 28. 2. 1959 oddali v rabo 1700, hkrati z ustreznim poukom glede ravnanja z njimi. Po podatkih iz te dobe je bilo v Sloveniji že 73 posvetovalnic te vrste. Kljub znatni propagandi za kontracepcijo s pomočjo prepone in ustrezne maže ter tolikem številu posvetovalnic za praktičen pouk o njihovi rabi se ta akcija ni povsod razmahnila. O tem je tedaj pisal »Zdravstveni Vestnik«: »Ali ni čudno, da je prav med zdravstvenimi delavci največja opozicija (= zoper rabo diafragme)? Zakaj? Iz gole nevednosti. Če babice vprašajo, kaj meni o tem, odgovori, da je diafragma nevarna, ker se bo iz tega izcimil rak. Sestra trdi, da povzroča bolezní ali da je sredstvo preveč nezanesljivo in komplicirano. Zdravnik, če je vprašan, zamahne z roko, češ o tem se ne spleča razpravljati ... Tudi cerkev je v opoziciji ... Na žalost moramo vedeti, da traja pouk, ki ga moramo ženi individualno dati o tem sredstvu s kontrolo vred, najmanj 30 minut. Na prste lahko izračunamo, koliko žena nauči en zdravnik, če dela npr. 6 ur na teden. To je razlog, zakaj gre akcija na videz počasi naprej ...«

Iz »Zdravstvenega varstva«, 1964, št. 5—6, pa povzamemo: V Sloveniji je 114 zdravstvenih ustanov, ki vrše kontracepcijo. Od 61 dispanzerjev za žene jo je vršilo 1962. leta 50. Od 108 posvetovalnic za žene pa jih deluje v tem smislu 39. — Nadalje vrše kontracepcijsko službo vse ginekološke ambulante v Ljubljani, Mariboru in Celju. — Specialnih ambulant zgoj za kontracepcijo je bilo v tem letu 4. — Od skupno 45 samostojnih obratnih ambulant in 39 obratnih ambulant v zdravstvenih domovih jih je tega leta vršilo kontracepcijsko službo 9. — Vseh zdravstvenih delavcev, ki se s to nalogo ukvarjajo, je bilo 266 in sicer 156 zdravnikov, 59 medicinskih sester, 50 babic in 1 bolničarka.

Lekarne v Sloveniji so poročale, da so bile v letu 1963 prodane naslednje količine antikoncepcijskih sredstev: mehaničnih: diafragm 3198, kondomov 184 740 (op.: kondomi se kupujejo tudi v drogerijah in trafikah); kemičnih (past) Genosan 1820, Genotan 10 691, Contrafer 13 787, Patentex 1290; (tablet) Nonagel 21 450, Contrafer 9157.

Potrošnja kondomov je bila torej na prvem mestu, čeprav se ne nabavljajo samo v lekarnah. Na drugem mestu so bile tablete Nonagel, ki jih je v prvi polovici leta zelo primanjkovalo. Tudi potrošnja past in gelejev, ki se običajno uporabljajo skupaj z diafragmo, je bila precejšnja.

(Enota za zdravstveno varstvo žena in otrok
Zavoda SRS za zdravstveno varstvo)

Iz podobnega poročila iste ustanove ter v istem glasilu iz leta 1965, št. 3—4, pa povzemamo: »Naša farmacevtska industrija je v letu 1964 začela s proizvodnjo oralnih, hormonskih antikoncepcijskih in tako obogatila asortiment (izbiro) poleg že standardiziranih kemičnih in mehaničnih preparatov. Po Jugoslovanskem RK (= Rdečem križu) smo dobili od mednarodne pomoči večje količine kemičnega preparata EMKO, ki ga delijo nekateri naši večji zavodi posameznim ženam. Na oddelku za preprečevanje splava pri ginekološki kliniki poizkušajo uvajati t. i. maternične obročke in pripravljajo s tem pot, da bodo ta sredstva postopoma dosegljiva tudi v drugih krajih Slovenije. Poleg tega pa testirajo še druga novejša sredstva in si prizadevajo, da bi bila proizvodnja naših domačih pripomočkov čim boljša.

Prizadevanj, da se razširi asortiment in da se povečajo možnosti za izbiro sredstev, imamo v Sloveniji torej dovolj. Vse, kar je novega v svetu, se počasi javlja tudi pri nas. Manj razveseljivo je dejstvo, da še vedno pogrešamo stalnosti in solidnosti v distribuciji posameznih vrst sredstev, kar zelo ovira uspešno delo posameznih zdravstvenih ustanov. Še vedno se dogaja, da ni mogoče dobiti določenega sredstva, ki ga je predpisal zdravnik...

V letu 1964 ni bistvenega porasta v potrošnji teh sredstev. Ker se izdajajo sredstva na recepte, domnevamo, da so vsa registrirana v lekarnah, razen EMKO, katerega potrošnja je v tem letu že kar znatna, in pa manjšega števila uvoženih sredstev, ki jih posamezne ustanove še preizkušajo, ter kondomov, ki se nabavljajo poleg lekarn tudi v trafikah in drogerijah.

Posamezni okraji so po potrošnji kontracepcijskih sredstev zelo različni. Čeprav je mariborski kraj po številu splavov v letu 1963 na drugem mestu, so lekarne oddale štirikrat manj kemičnih pripomočkov in desetkrat oziroma dvajsetkrat manj diafragm kakor v celjskem in ljubljanskem okraju.

Poleg proučevalnega in raziskovalnega dela v zvezi s testiranjem posameznih sredstev zaradi uspešnega uvajanja novih pripomočkov bi morali končno vendar že doseči, da se zagotovi stalna zaloga posameznih iskanih sredstev v naših lekarnah.«

Kako se tako na široko propagirana kontracepcijska dejavnost zagovarja in upravičuje? Takole smo lahko brali v ciklostilno razmnoženih, po ginekologu napisanih navodilih z naslovom: »Kontracepcija«: »Bistveni in sestavni del naše zaščite matere in otroka je kontracepcijska služba. Njena naloga je, da poučuje žene in može, kako se obvarujejo nezaželenih nosečnosti, in jim svetuje sredstva, ki preprečujejo spočetje.«

Navajani so naslednji upravičevalni razlogi, povzeti po gornjem viru ter po brošuri drugega ginekologa: »Spočetje po naši volji ali kontracepcija«:

1. Na ta način se bo znižalo število abortusov, ki so tako škodljivi za zdravje žene.

2. Velika rodovitnost je povsod združena s prav tako veliko otroško smrtnostjo. Žena, ki rodi kar naprej, je zaradi nosečnosti, porodov, dojenja in nege otrok — poleg svojega ostalega dela — slabokrvna in oslabela. Otopela je za vse... Otrokom ne more nuditi tiste nege in ljubezni, ki jo potrebujejo... Ker ji otroci zvečine niso dragoceni, jih neguje in vzgaja bolj površno. Enak odnos do otrok imajo tudi drugi družinski člani. Zato preživita od 10 otrok morda le dva.

3. Od kontracepcije pričakujemo tudi nekatere dobre posledice. Upamo sčasoma celo več otrok.

4. Otrok, ki je bil spočet slučajno, »po nesreči«, ki je nošen ob negodovanju matere in očeta, prav gotovo ne more pričakovati tega, kar imenujemo zdravo družinsko okolje.

5. Prav je, da damo kontracepcijsko sredstvo ženi, saj le prepogosto zanosi, ko je mož pijan.

6. Kontracepcija naj bi nadalje bila umestna v primerih telesne, duševne manjvrednosti; potem

7. v primerih raznih boleznih žene, ki bi se mogle zaradi nosečnosti poslabšati.

8. Od zadnjega poroda naj bi prešli vsaj dve leti, da bo žena za novo nosečnost v čim povoljnější konstituciji. Po morebitnem splavu pa naj mine vsaj 6 mesecev, dotlej naj bi se spočetje preprečevalo s kontracepcijo.

9. Preobljudenost bi se na ta način zaježila.

10. V deželah, kjer se že dolgo vrsto let izvaja kontracepcija s sodobnimi sredstvi, je le malo vnetij v ženskih spolnih organih in še ta so blaga.

11. S preudarnim ravnanjem se dajo pravilno planirati porodi, preprečiti previsoka smrtnost otrok, znižati število abortusov, boleznih in sterilnosti, odstraniti vsakomesečni, če ne vsakdanji strah pred zanositvijo; s tem se odstrani marsikaka nerazpoloženost in neskladje v zakonu.

12. Kontracepcija varuje ženino zdravje in pripomore k sreči materinstva.

13. Indikacijo ali umestnost kontracepcije določata oba partnerja ali eden izmed njih. Na to odločitev ne moremo vplivati s predpisi, niti ne moremo kontrolirati izvajanja ali neizvajanja te odločitve.

14. Preprečevanje spočetja lahko primerjamo s preprečevanjem nalezljivih boleznih, ker je namen obeh tako rekoč isti. Z napeljavo vodovoda in urejevanjem kanalizacije preprečujemo akutne črevesne infekcije, z izsuševanjem močvirij zatiramo malarijo itd. S sredstvi za preprečevanje spočetja pa ženo obvarujemo pred kvarnimi posledicami splava. Če povsod velja znano pravilo, da je mnogo bolje nastanek boleznih preprečiti

kot bolezní zdraviti, zakaj ne bi veljalo to tudi, kadar gre za življenje in zdravje naših žena in mater?

Tako se torej pri nas po raznih zdravnikih zagovarja umetno preprečevanje spočetij na opisane načine. Od njih je prešla pobuda na razne vzgojitelje in psihologe. Kdor je odprl radijski aparat za ljubljansko petkovo oddajo dne 15. febr. 1957, ob 18. uri, je kmalu obstrmel ob tehle besedah psihologa dr. L. Ž.: »Zato je nesmiselno, da bi bili mladi moški do 25. leta starosti prikrajšani za seksualne odnose.« — Itd.

Pastoralno-zdravstvena presoja

Tako globoko v ljudsko občestvo ter v njegovo življenjsko rast in procvit posegajoče javne kontracepcijske akcije ne smemo presojati enostransko z zgolj v ta svet uprtega vidika, tudi ne z ozkosrčnega medicinskega ali le iz želje po večji življenjski lagodnosti, marveč univerzalno, torej tudi in v prvi vrsti s stališča prave etike, zlasti krščanske. Temeljna vrednost in pomembnost slehernega dela in ravnanja se oceni le na tehtnici etičnega vrednotenja. Seveda, če ne bi bilo posmrtnega življenja ter nujnega nramnega prizadevanja zanj, potem se da marsikaj in tudi širjenje kontracepcije nekako zagovarjati in priporočati, vse dotlej, dokler se po daljši dobi njenega vršenja ne razvidijo morebitne posledice ali pa najde boljša rešitev tega kočljivega problema.

Na osnovi dosedanje krščanske morale in bioloških zakonov moramo propagirano kontracepcijo v opisanem smislu zavrniti. Človek ni gospodar svojega telesa in njegovih funkcij, ne sme torej po mili volji preprečevati svoje plodnosti. Svetopisemske besede: Rastite in množite se! sicer ne veljajo za slehernega človeka kot posameznika, marveč za človeštvo nasploh; isto moramo reči za zakon in zakonsko življenje: splošna zakonska dolžnost je porajati potomstvo, toda ta dolžnost ne veže sleherni zakon. Možna je vzdržnost iz kakršnegakoli nramno neoporečnega razloga (bolezenskega, evgeničnega, socialnega itd.), tem bolj pa iz višjega duhovnega (zaradi krepostne čistosti, npr. duhovnikov, redovnikov). Toda telesno se združevati ter hkrati po mili volji umetno in trajno onemogočati zanositve, donositve, redne porode je grešno in protinaravno.

Takšno ravnanje namreč nefiziološko preprečuje naravno funkcijo spolovil in sicer po veliki večini tudi tedaj, ko ni nobene prave medicinske, socialne ali kake druge res smiselne indikacije zanj. Razna kršenja naravnih zakonov in življenjskega delovanja telesnega organizma kaznuje prej ali slej že narava sama; to pričakujemo tudi za vztrajno preprečevanje zanositev v obliki trajno se ponavljajočih kontracepcij.

Naj nas enostranska propaganda ne moti! Pred desetletji so zdravniki tudi za umetne splave zgovorno poudarjali razne medicinske, socialne in še druge indikacije, a dandanes? Zle posledice umetnega splavljanja so očitne in po samih zdravnikih s poudarkom opisovane; mesto škodljivih splavov pa naj sedaj kontracepcija rešuje krizo razploda in spolnostnega izživljanja.

V Sovjetski Zvezi so leta 1920 uzakonili socialno indikacijo za odpravo ploda. Na kongresu ginekologov v Kijevu leta 1927 pa so potem ugotovili: Prevarila nas je nada v lahek boj s kriminalnim abortusom s pomočjo legalizacije... Zato je bila leta 1936 razveljavljena dotlej dovoljena zdravniška splavitev zgolj iz socialnih razlogov.

Splavljanje iz socialnih in drugih razlogov seveda ni isto ko kontracepcijsko preprečevanje zanositev. Obema posegoma pa je skupno, da onemogočata razplod na protinaraven način. Razpaso preprečevanje zanositev in na ta način razploda v obliki umetnih kontracepcij že od mladih let dalje pa je za telesno in duševno zdravje posameznikov, za populacijo in splošno moralo marsikdaj bolj nevarno ko redkejša splavljanje.

Poblíže o kvarnih posledicah za zdravje govorimo na drugih mestih. Tu najprej načelno obravnavamo nravno kočljivost kontracepcij. Takšne so na splošno v hudem navzkrižju s pravo etiko, zlasti s krščansko, ki ima svoj izvor v Bogu samem. S priporočanjem in dejanskim, kar množičnim umetnim preprečevanjem zanositev se ljudem vceplja mnenje in prepričanje, da se kočljive funkcije spolovil, ki so npravno dovoljene le v redni zakonski zvezi in tudi tedaj le v mejah naravnih in moralnih norm, lahko uravnavajo po lastni volji, torej tudi izven zakonske zveze ter ob izključevanju zanositev, zgolj v poteševanje nagona in sle. Na ta način se po krščanski morali skrunijo visoke naloge materinstva ter svetost zakona in družine. Pa tudi bolj posvetno misleči, a razumni in dosledni ljudje morajo nujno priznati, da so npravne družine zanesljiv temelj slehernega naroda in države. Toda takšne nikakor ne morejo biti, če se zakonci, starši, osebe izven zakonske skupnosti spolnostno izživljajo na ta način, da vztrajno umetno preprečujejo zanositve, s čimer se krši naravni red in npravni zakon. Zgodovina nam jasno pove, da so visoko kulturni narodi in države propadli v prvi vrsti zaradi nenravnosti v spolnem življenju ter z nasilnim oviranjem rojstev.

Non sunt facienda mala, ut eveniant bona! Ne sme se delati zlo, da bi nastalo neko — v tem primeru navidezno — dobro! To še posebej velja za umetno preprečevanje zanositve v obliki kontracepcije, nje javno priporočanje ter nudenje pomagal v ta namen, pri čemer svobodno odločata »oba partnerja ali eden izmed njih«, samski ali poročeni, tudi mlajši, pred 20. letom starosti. Že mladina se na ta način zavaja, ko bi jo bilo treba kar najbolj modro in previdno privajati k čistosti in strogo npravnemu gledanju na tako kočljive zadeve, k samoobvladovanju nagonstva ter k svetosti družinskega življenja.

Če tako na splošno motrimo vprašanje kontracepcije, potem jasno razvidimo, da se bo njena domnevana korist zmaličila ter rodila resno zlo, zlasti duhovno, npravno. Trditev, da bo »zdrav spolni nogan« poskrbel za rojstva in populacijo, je na trhlih nogah; zakaj zdrav je spolni nagon le, če ga nadzoruje varna etika ter je telesni organizem glede delovanja spolovil v redu. Nagoni, zlasti spolni, so drzni, slepi, nepreračunljivi, zato jih je potrebno že rano, od vsega početka brzdati in obvladovati, kar je nemogoče brez visokih npravstvenih načel, ki imajo svoje korenine v razumu in srcu ter svoj prirodni vir v Bogu. Po krščanski morali, ki ji da-

jejo varen temelj božje zapovedi, je sistematsko širjenje kontracepcij brez upoštevanja osnovnih etičnih načel in smernic pogubno, saj hoče dosežati nek navidezno dober smoter na ta način, da široko odpira vrata spolnemu samopašju. Prebivalstvo posledično ne bo dovolj naraščalo ali se bo kar krčilo, nravno bo slabotnejše, zakonske zveze bodo često le krhko notranje povezane, porajali se bodo kvečjemu le po eden, dva otroka, a za ohranjanje in vsaj počasno številčno rast prebivalstva bi družine morale imeti najmanj po 3—4 otroke. — Iz slabega semena ni pričakovati dobre žetve. Brez etičnega prerajanja in okrevanja bomo zaman reševali spolne probleme! Morebiten uspeh na eni strani bo zasenčen z nevarnim zlom na drugi.

To so uvideli tudi v Sovjetski Zvezi: zaradi pogubnih posledic, ki so jih rodile zakonske zveze iz »svobodne ljubezni«, neprestanih ločitev, razrvanosti tolikih družin, številnih otrok brez pravega družinskega okri-lja itd. so uvedli korenite spremembe ter odredili kar puristične pravce na tem področju, zavrgli spolnostni pouk po šolah itd. Časopis za sovjetsko vzgojo je o tem pisal: Vsi starši morajo sedaj bodoče sovjetske državljane vzgajati tako, da se bodo dobro počutili le v okrilju družine ter iskali radosti ljubezni le v zakonu... Itd.

Odgovorimo sedaj na kratko na posamezne, spredaj našete razloge, ki bi baje upravičevali kontracepcije, v smislu točk 1—14!

Ad št. 1: Nikar ne mislimo, da se s kontracepcijami število splavov vselej in znatno zmanjša, statistične ugotovitve govore drugače. V Sloveniji je bilo po podatkih iz leta 1964 114 zdravstvenih ustanov, ki so vršile kontracepcijo v eni ali drugi obliki, torej v deželi s poldrugim milijonom prebivalstva. V reviji »Zdravstveno varstvo« iz leta 1965, št. 3—4, pa beremo na strani 32, da »je v poprečju še vedno skoraj 40 % vseh splavov takih, ki niso komisijsko dovoljeni«; nadalje: »42 % vseh splavov je pri ženah, ki še niso rodile, in pri takih, ki so rodile samo enkrat«.

Na kongresu jugoslovanskih ginekologov in porodničarjev, ki se je vršil leta 1964 v Sarajevu, je med drugim bilo ugotovljeno, »da je abortus še vedno metoda, ki se najbolj uporablja za načrtovanje družine«. — V dodatku na kraju našega poglavja o kontracepciji navajamo Dr. Pearl-a, ki je v svojem strokovnem delu zapisal, da se dogaja pri onih ženah, ki se poslužujejo kontracepcijskih sredstev, 3—4 krat več splavov kakor pri onih, ki jih ne uporabljajo. — Na Japonskem pa je strokovna komisija ugotovila pri 3500 družinah, ki so umetno preprečevale zanositve, šestkrat več splavitev kakor pri družinah, ki tega niso vršile.

Samostalno krnjenje izvora življenja duhovno kvari in zadolžuje dušo, da sčasom kar otopi za neoporečno spolno izživljanje ter potem v splavljanju ne vidi več zločinskega početja. Ne pozabimo še naslednje psihološke okoliščine: splavljanje se lahko vrši tajno, kontracepcije pa se je treba priučiti v javni zdravstveni ustanovi! To lahko zavaja.

V zdravniški reviji »Spectrum«, letnik 1965, pa smo brali: Dasi legalizirano splavljenje (v zapadnem svetu) številčno narašča, so številke krimi-

nalnih abortusov ostale od leta 1955 dalje bistveno nespremenjene. (Nadaljnje podatke o tem navajamo pod točko 3. ter v dodatku k tej razpravi).

Ad št. 2: Velika rodovitnost je povsod združena z veliko otroško smrtnostjo. Take matere so slabokrvne in oslabele, otopele za vse. Otroci ji niso dragoceni, se vzgajajo površno. — Na take trditve odgovorimo takole: Narod z rodovitnimi materami ima v sebi veliko življenjsko silo ter zato ne umira, marveč pod dobrim vodstvom procvita. V družinah s številnimi otroki je marsikdaj več zdravja, telesne trdnosti in duhovnega reda ko v onih z enim ali dvema otrokoma. Če se v prvi primeri nezgoda ali napade bolezen kakega člana: kako so navadno vsi zaskrbljeni, kako drže eden z drugim, si v stiski skušajo pomagati! Res je, marsikdaj se take družine teže preživljajo, ponekod večja smrtnost med njimi deloma izvira odtod; češče pa so ji vzrok higienske pomanjkljivosti, zlasti v otroški dobi, ter nravsvene hibe: zapravljanje po očetu, nepreudarno gospodarjenje sploh, slaba vzgoja otrok itd. Takšni nedostatki pa se ne odpravljajo s protinaravnim preprečevanjem zanositev, marveč z zadostnim zaslužkom, zdravstveno prosveto, duhovnim dvigom, moralno vzgojo. Rodovitnost v družinah je na splošno treba pospeševati, v ta namen nuditi vrsto življenjskih olajšav, hkrati pa nravno dvigati duha. Brez duhovnega zdravja tudi ni trajnega telesnega!

Da zaradi velike rodovitnosti mater celoten narod ne hira, marveč v primernih gospodarskih in socialnih pogojih uspeva in številčno narašča, nam priča že bežen pogled po naši državi. Posebno rodovitni glede potomstva so naši Šiptarji. Med prvo in drugo svetovno vojno so jih naštel v Jugoslaviji poprečno 450 000, a sedaj jih je že nad 900 000, ker sistematsko ne preprečujejo lastnega zaroda. In vendar še ne žive v vzornih življenjskih razmerah, a v precej boljših kakor poprej, niti nimajo visoke kulturne, socialne, zdravstvene tradicije. Njihove matere pa zato še niso postale vseprek »slabokrvne, oslabele, otopele za vse«. Večja smrtnost med njihovo deco je daleč presežena po preživelem zarodu.

Na vseučilišču Yale (USA) je dr. Huntigton statistično ugotovil: med 1700 študenti je bilo ugotovljeno, da so oni iz družin z večjim številom otrok mnogo bolje napredovali v študiju kakor drugi iz družin z malo otrok. Najslabše so se učili sinovi edinci, a najboljše oni iz družin s 6 ali več otrok. — Podobno je dognal S. da Los Terceros za časa druge svetovne vojne: »Sinovi edinci niso mogli vzdržati vojnih naporov; trpeli so mnogo ne le fizično, marveč tudi psihično.« — Prof. Semizzi pa navaja: »Dognano je, da so (potomci) iz številnih družin, po 8—10 otrok, prav prvi najslabotnejši, naslednji pa jačji, odpornejši in bolj inteligentni.« (Povzeto po: Fra K. Nola, De sexto. Zadar, 1963).

Ad št. 3: Če se bodo kontracepcije razpasle, potem ne pričakujemo, da bo število otrok naraslo, marveč bo opadlo. V družinah bodo imeli kvečjemu po 1 ali 2 otroka. Demografsko se posledice razpasene rabe antikoncepcijskih snovi in drugih pripomočkov že kažejo. »Demografski letopis OZN«, Organizacije združenih narodov, iz leta 1958 v članku Nordmanna ugotavlja znaten padec porodov v deželah, v katerih so javno priporočali sredstva zoper zanositev: v Angliji, Škotski, Švedski.

V Franciji pa odstotek porodov ne pada, ker je tam prepovedana propaganda kontracepcijskih pripomočkov. (Podatki so vzeti iz leta 1965).

Vzemimo posebej evropsko državo s primeroma najvišjim standardom, Švedsko, v kateri je spolno izživiljanje sila sproščeno ter preprečevanje zanositev in razploda zelo razpaseno. Posledice? Porast kriminala, znatno število nezakonskih otrok, širjenje spolnih bolezni... Tako je navedla skupina 140 švedskih zdravnikov v spomenici, predani vladi in ki opisuje stanje morale med mladino (po stanju leta 1964). — V tej državi so prejšnja leta mnogo govorili in pisali o zdravi spolni vzgoji švedske mladine, o svobodni ljubezni brez lažnega sramu in brez kompleksa, o popolni kontracepciji, ki se podučuje kar v šolah... Sedaj pa je videti, da se veliki eksperiment približuje katastrofalnemu kraju. Zdravniki zahtevajo, da se zaustavi svobodna ljubezen kot praksa med mladino, posebno pubertetno. Seksualni poduk, ki je bil uveden v šole leta 1957, ni ustavil vala pokvarjenosti, ki se je razmahnil s pornografskim berilom, filmom in televizijo. Mladino moramo uveriti, da svobodna ljubezen nikakor ne vodi k dobremu. — Nekako v istem času je 130 000 norveških žena podpisalo predlog parlamentu, v katerem opozarjajo na veliko nravno zapuščenost norveške mladine. (Povzeto po »Glasu koncila« 1965).

Zanimivo je, da smejo Švedinje splaviti v svoji domovini le na temelju medicinske (včasih psihiatrijske) ter socialne indikacije. Zahtevajo pa zakonito pravico, da o svojem materinstvu odločajo one same, po lastni volji. Ker doslej (do leta 1965) v tem oziru še niso uspele, prihajajo splavljat na Poljsko! Tam je to od leta 1959 mogoče. Po podatkih varšavskega »Centra za zaželeno materinstvo« (objavljenih v zagrebškem dnevniku »Vjesnik« 5. jan. 1966) je bilo v tej državi leta 1951 izvršenih po bolnišnicah le 1409 legalnih splavov, a v istem obdobju je prišlo vanje 70 919 žena zaradi zlih komplikacij v zvezi z nestrokovno, kriminalno odpravo plodu. Ko je bil leta 1956 sprejet zakon, po katerem je potreben za splav predlog zdravnika ali sociologa, je legalno splavilo 18 927 žena, v bolnice pa jih je bilo v istem obdobju zaradi kriminalnih zapletkov sprejetih 101 597. Seveda je bilo nedovoljenih abortusov neprimerno več, toda vse splaviteljice niso iskale pomoči po bolniških zavodih.

Čim je bil leta 1959 sprejet zakon o sproščnem splavljanju, je še isto leto naraslo število legalnih splavov na 78 957, v bolnicah pa je iskalo rešitve zaradi kriminalnega odpravljanja 82 875. — Leta 1963 je bilo izvršenih že 143 345 legalnih splavov, kriminalnih z zapletki pa je bilo sprejetih v bolnišnice 126 518.

Navedeni »Center za zaželeno materinstvo« ima tako stanje za znaten zdravstveni uspeh, tem bolj ker kontracepcije v tem obdobju še niso bile v polnem razmahu. S tem optimističnim mišljenjem se nikakor ne moremo strinjati! Primerjajmo vsa po »legalnih« in »kriminalnih« splavih zatrta mlada življenja: leta 1951 jih je bilo tako zamorjenih 72 328, leta 1956 120 524, leta 1959 161 832 in leta 1963 269 863. Kakor vidimo, je število uničenih mladih bitij vztrajno naraščalo; številčno razmerje za leto 1951 in 1963 je skoro 1 : 4. — Registriranih kriminalnih splavov je bilo leta 1957 70 919, leta 1963 pa 126 518, v približnem razmerju 1 : 2. — Legalnih splavov je bilo leta 1951 1409, leta 1963 143 345, v razmerju 1 : 102(!).

Odkar se je na Poljskem (tako smo brali v »Glasu koncila« leta 1965) začela propaganda »kontrolne porajanja«, je število porodov znatno padlo. Leta 1956 je nataliteta padla od 14,4 % na 3,9 %. Kardinal Wyszinski zato opozarja, da v tej akciji veliko število nerojenih otrok izgubi življenje ter da je obstanek poljskega naroda s tem tako ogrožen kakor v času vojne z množičnimi umori po nacistih.

Razmahnjene kontracepcije splavljanja ne zaustavijo, često še pomnože, kakor nas bo o tem poučila kasneje navedena svetovna statistika. Na tem mestu omenilo le stanje v Sloveniji za obdobje od vključno leta 1951 do vključno 1963! V tem času je število splavov vztrajno naraščalo od 5451 leta 1951 (441 legalno dovoljenih ter 5010 ostalih) pa do 15 468 leta 1963 (9412 dovoljenih ter 6056 ostalih). Ta števila vključujejo le registrirane, uradno poznane primere splavov. Večina kriminalnih odprav se verjetno sploh ne zajame. Tudi v tkzv. »ostalih« gre verjetno v 50 % primerov za nedopustne abortuse, preostali so iz kakršnegakoli vzroka spontani.

V gornji statistiki za Slovenijo je zanimivo še naslednje: 16,5 % ženskih oseb, ki so komisijsko dovoljeno splavile leta 1963, je bilo brez otrok; 55,5 % jih odpade na one z 1—2 poroda; 22 % na one, ki so rodile 3—4 krat; le 6 % na matere, ki so rodile 5 ali več otrok. — V tem letu je bilo 90 % splavov komisijsko dovoljenih — iz socialnih razlogov. In vendar je življenjski standard višji ko prej, socialna zaščita popolnejša!

Na temelju takih podatkov pri nas in drugod smo upravičeni do naslednjega zaključka: Neredno spolno izživeljanje in njega posledice se ne dajo uspešno odpravljati z nravno oporečnimi ukrepi v drugi obliki. Quid leges sine moribus? Kaj so zakoni brez nravnosti? — To velja za vse narode in za vse države.

Ad št. 4: »Slučajno«, »po nesreči« spočet otrok je marsikdaj res nedobrodošel, toda to ni razlog za kontracepcijo. V pravih družinah s kopico otrok zaradi tega navorojenček še ne bo črni, neljubi piščanček; izven zakona pa je spolno življenje, ki do tega lahko privede, nravno neprimerno. Če se že rode nezakonski otroci, naj se čim prej pozakonijo; ako pa se zakonska zveza v takih primerih ne sklene, ima otrok vso pravico do življenja, k čemur sta obvezana oče in mati.

Ad št. 5: Pijanstvo moža je res včasih tehten razlog zoper zanositev, zlasti če je tu že več otrok, ki nimajo pravega doma, nege in vzgoje. Žena potem lahko kopulo odreče, zlasti še v dneh fertilitnosti, možnega zanošenja. Uporaba kontracepcijskih pripomočkov pa je tudi v takih primerih v bistvu protinaravna in po krščanski morali nedopustna. V »Bogoslovnem vestniku« (25 [1965] št. 3—4, str. 303) je avtor navedel primer, kdaj bi zaradi moževega pijanstva žena morebiti smela vzeti za nekaj dni anti-baby tablete; k temu predlogu bi morala izreči soglasje cerkvena instanca.

Ad št. 6—9: Tudi v bolezni, ob telesni, duševni manjvrednosti očeta ali matere, ko se je bati resnih hib pri potomstvu, naj se verna zakonca izogibata zanositve z vzdržnostjo in ravnanjem po načelu fakultativne sterilnosti, kakor smo to natančno razložili v ome-

njeni številki »Bogoslovnega vestnika« (v spisu: Katoliške matere in uravnavanje porodov, str. 296—312). Podobno naj ravna, kadar naj naslednji porod sledi dve leti po prejšnjem ter 6 mesecev po morebitnem splavu. — Preobljudenost se s kontracepcijami pač lahko zajezi, toda s kako težkimi posledicami!

Ad. št. 10: Če je v deželah z razširjeno kontracepcijo baje manj vnetij spolovil ko v primeru razpasenega splavljanja, to še ni dokaz za zdravstveno neoporečnost kontracepcij. Kasneje bomo navedli statistične podatke, ki z gornjo trditvijo ne soglašajo. Narava sama prej ali slej maščuje kršitve njenih zakonov, to se bo bržčas zgodilo tudi zavoljo nenaravnega vznemirjanja spolovil po vztrajnem mehničnem in kemičnem preprečevanju zanositev. Naj mine vrsta desetletij, pa nam bo statistika vedela o tem kaj več povedati. Bati se je zlasti morebitnih rakastih afekcij zaradi stalnega mehničnega in kemičnega vzdraževanja notranjih spolovil. Že sedaj se zle novotvorbe v spolovilih ženâ zaneté češče pri onih izmed njih z redkimi porodi kakor pri materah s številnim potomstvom. Trajno draženje spolovil z mehničnimi in kemičnimi preprečevali zanositev bolj ali manj moti njihovo redno, fiziološko delovanje, takšne žene pozneje teže zanosijo in rode. Po eni strani je življenjsko delovanje spolovil ovirano, po drugi pa so njihova tkiva in celice zlasti na neposredno draženih mestih vzdraževana, pa bi se s časom lahko tamkaj zanetila divja, rakasta tvorba.

Ad št. 11: »Preudarno ravnanje« v obliki protinaravne in po krščanski morali hkrati protinravne kontracepcije ni prava metoda za »planiranje porodov« in »preprečevanje previsoke umrljivosti otrok« itd. Ta boj naj se vrši na bolj moder in nraven način: z dvigom javne blaginje in obče npravnosti, popolnejšim zdravstvom itd.

Ad št. 12: Da »kontracepcija varuje ženino zdravje in pripomore k sreči materinstva«, ne drži, je le varljiva nada. S tem se kvečjemu v nekih primerih izbere manjše zlo, kadar bi se namreč sicer izvršilo splavljanje, zlasti kriminalno. Toda tako poseganje v fiziološki in nravni red je načelno neprimerno ter ne pripomore k pravi materinski in družinski sreči, saj materinstvo tolikrat prepreči, hkrati duhovno obremenjuje dušo.

Ad št. 13: Presojanje, ali je kontracepcija umestna ali ne, o tem naj ne odločata zgolj »oba partnerja ali eden izmed njih«; tudi ni res, da »na to odločitev ne moremo vplivati s predpisi« itd. Naloga družbe, države, njenih voditeljev, sploh vseh npravno mislečih državljanov bodi, da na razne smiselne načine skušajo čimbolj dvigniti npravstveno višino sodržavljanov ter jim privzgapati strogo moralno pojmovanje spolnih, zakonskih, družinskih zadev in nalog. Le tako se bo drzno in neuravnovešeno nagonstvo dušilo ter uravnavalo v pravo strugo.

Ad št. 14: Kontracepcije ne smemo primerjati »s preprečevanjem nalezljivih bolezní . . ., z napeljavo vodovoda in urejevanjem kanalizacije . . ., z izsuševanjem močvirij . . .« — Nosečnost ni kakor nalezljiva bolezen, ki bi jo bilo treba umetno zatirati s kontracepcijami. Ob takem pojmovanju bi bilo najbolje zakonske zveze kar moč omejevati, saj so v prvi vrsti

namenjene porajanju potomstva, razplodu. Dobro pomnimo: tako resnih zadev nikoli ne smemo motriti in reševati enostransko, vzemimo z vidika posvetne medicine, marveč vselej univerzalno, a v prvi vrsti z etičnega vidika.

Kadar je umestno, da žena ne zanosi, sta po krščanski moralki dopustna — razen v izjemnih, niže navedenih primerih — dva načina preprečevanja koncepcij, namreč vzdržnost ter *observatio temporum*, to je opuščanje občenj v dobah fertilitnosti. Tako ravnanje ne krši narave in fiziološkega reda v spolovilih, zakonci pa s samoobvlado dobivajo moč nad samim seboj, vtem ko jih nravno nedopustne metode duhovno zadolžujejo in moralno slabe.

Začasna raba gestogenskih tablet, ki ni naperjena zoper neposredno zanositev, je v določenih primerih nravno neoporečna, npr. za zdravljenje neredno delujočih jajčnikov, posledičnih menstruacijskih težav. Ni pa dovoljeno jemati jih zgolj za poteševanje strahu pred zanositvijo! Takšne pretirane bojazni in zaskrbljenosti zavoljo možne zanositve je v sedanji nevrotični dobi med zakonci mnogo, kljub višjemu življenjskemu standardu. Tolikrat razmajana npravstvenost vrh tega še bolj vznemirja duševnost ter razdira vedrino in notranje ravnovesje.

Nekateri moralisti dopuščajo uživanje takih snovi pevkam, da odgode menstruacijo ob dnevih nastopa; nadalje študentkam, ki bi zaradi periode imele tegobe ob dnevih izpitov (povzeto po fra Karlo Nola: *De sexto*. Zadar, 1963). — Avtor te razprave pa je predlagal takšno upravičenost tudi za določene primere duševno bolnih mož (ob verjetni dednosti psihopatije ter nasilni kopuli), nadalje za prisilne kopule s podivjanim možem-pijancem i. sl.

Po zdravniških opazovanjih se po daljši rabi gestogenskih snovi olajša zanositev dotlej nerodovitnih žena. V takih primerih veljajo gestogeni kot umestno zdravilo. — O dopustni njih rabi v primerih posilstva, nadalje morda za neko dobo po porodu, bomo govorili pozneje.

Sodobna kriza družinskega življenja, razplojevanja, spolnega izživiljanja ima v glavnem dve korenini: prva je v silnem padcu npravnosti, kar je vzročno povezano s splošno materializacijo življenja; druga se je razmahnila iz splošnih sodobnih gospodarskih in socialnih razmer. Naglo se širi industrija, ki sicer daje zaslužka znatnemu številu zlasti dosedanjega kmečkega prebivalstva, ne nudi pa mu hkrati one umirjenosti in duhovne tradicije, ki sta bile zanj vedno značilne in blagodejne. Posebno mladina posledično zapada posvetnosti in nagonstvu, ki trga v duši bregove in nasipe npravnosti ter ruši mostove prek zlih duhovnih prepadov.

Z večjo industrializacijo in kopičenjem prebivalstva po naseljih, ki so blizu krajev zaposlitve, je nastalo še dvoje ovir za zdravo rast naših družin, namreč pomanjkanje ustreznih stanovanj in često nezadosten zasluzek družinskih poglavarjev za primerno vzdrževanje večjega števila družinskih članov. Zato morajo tolikokrat v službo še žene-matere. Kdo naj potem doma neguje otroke v odsotnosti staršev,

zlasti matere? Žena bodi srce družine, srce pa mora neprestano utripati sredi družinskega občestva, v dovolj prostornem domu. Kako naj sicer žena-mati podpira tri vogle pri hiši? Da bomo imeli številne, telesno in nravno zdrave družine z znatnim potomstvom, mora torej ljudska družba in oblast poskrbeti možem-očetom, vzdrževalcem družin sploh, res zadostne dohodke, hkrati z ustreznimi otroškimi dodatki tudi pri večjem številu otrok. Gospodinje-matere naj — če le mogoče — ostanejo doma in ne hodijo v službo, saj so srce v družinski skupnosti ter imajo na domu vedno dovolj dela.

Duhovno prizadevanje za nravno zdrave družine je nadaljni pomembni činitelj za njihovo smotrno rast in procvit. Umetno preprečevanje zanositev in porodov v obliki kontracepcij, tolikokrat kršечih naravne in etične zakone, pa nikakor niso prava in kar obča zdravila za hirajoča družinska in širša ljudska občestva.

Se na neko važno hibo moramo opozoriti! Zlasti kadar sta oba zakonca uslužbena, bi marsikdaj potrebovala in želela sprejeti v svoj dom gospodinjsko pomočnico. Posebno v njihovi službeni odsotnosti bi le-ta skrbela za dom ter pazila na otroke. Žal takih pomočnic sodobno zlepa ni mogoče dobiti, tudi za kar ustrezno plačilo; raje gredo v kako podjetje, tovarno.

Se težje je v tem oziru na deželi! Kmečki stan je do nedavna primeroma največ prispeval k razmnoževanju naroda. V sedanjih razmerah resno hira, to velja zlasti za Slovenijo. Mladina odhaja v razna industrijska podjetja, tudi inozemska, saj na domačih posestvih nima prave bodočnosti. Dokler je tu še stari rod, se kmetje in njihova zdrava tradicija še nekako ohranjajo. Čim starejši kmečki ljudje izumro, bo ta vir narodovega zdravja še huje usihal; že doslej je znatno število kmečkih domov zamrlo.

Sklep

Presodili smo vzroke sodobne krize glede razplojevanja človeškega, zlasti pa našega lastnega rodu. Navedli smo edino primerno reševanje te krize, ki je prvenstveno duhovnega, etičnega značaja, v drugi vrsti pa gospodarskega in socialnega. Zdravljenje te usodne bolezni civiliziranega človeka nikakor ni v razpasenem umetnem preprečevanju zanositev in porodov. Takšne »reševalne« metode so — razen v izjemnih primerih kot začasen ukrep — a) protinaravne, b) po dosedanji krščanski etiki nedopustne. Saj onemogočajo reden, naraven spolni akt, ki je po vsem bistvu namenjen razplodu, ter vztrajno preprečujejo zanositve. One zgolj sproščajo spolno težnjo na neustrezen način.

S kontracepcijami se spolni nagon osvobaja moralnih vezi, zato se potem rado izživlja tudi z nečistovanjem izven zakona. To še posebej velja za mlade ljudi pred poroko, ki se pozneje le težko duhovno spet dvignejo. Na ta način se ovira, skruni in krni lepo družinsko življenje ter v znatni meri izključuje razplod, ki potem niti v zakonski zvezi ni vedno zaželen.

Narod z razširjenimi kontracepcijami, ki so vrh tega spremljane z mnogimi legalnimi in kriminalnimi splavi, duhovno in biološko hira, saj poraja le malo potomstva, a nečisti grehi so vedno med poglavitnimi vzroki propadanja narodov in držav. Velik Indijec Ghandi je dejal: *Bodočnost vsakega naroda je odvisna od njegove čistosti.* — K temu naj še dostavimo: temeljna krščanska krepost je prava ljubezen; najboljša vaja zanjo pa je vztrajna borba za očuvanje čistosti.

Vprašanje spolnosti, vključno njenega izživljanja s pomočjo kontracepcij, se smeje reševati le univerzalno, torej hkrati in prvenstveno z duhovnega, nramnega stališča. V težkem boju zoper spolne zablode, tako nevarne za smotno uspevanje vsakega naroda, nam je v prvi vrsti potreben splošen etični dvig; šele na takem duhovnem temelju bo uspevala preobrazba posameznikov in občestva k višjim ciljem ter k obči blaginji in srčni kulturi. Osnovna celica vsakega naroda in države je družina. Ta bo cvetela le tedaj, če bo npravno in telesno zdrava ter se v njej ne bo umetno in protinaravno preprečevalo potomstvo.

Gertrud von Le Fort, katoliška pisateljica, je zapisala v svoji knjigi »Večna žena«, da Bog kaznuje moža, če se odtuji svojemu bistvu; da pa Bog kaznuje ves narod, če žena zataji svoje bistvo. Na drugem mestu pravi: ... Sedaj pa mora biti žena, soproga, zadnji grad naroda.

Kar sodobni svet za svoje ozdravljenje najbolj potrebuje, so dobre, prave žene-matere. Samo telesno materinstvo pa ne zadostuje. Vsaka mati mora biti tudi mati v duhovnem smislu, zlasti po svoji nesebični ljubezni. Žene-matere v pomenu duhovnega materinstva morejo postati tudi dekleta, ki jim je zakon iz različnih vzrokov nemogoč, a samostojno vrše svoj poklic ali so v pomoč na rodnem domu ali kje drugje; nadalje one, ki so iz ljubezni do Boga sklenile trajno devištvo.

V spolnostni morali, v svetosti zakonske zveze, v nramnosti družinskega življenja ne sme biti nikakega popuščanja! Krnitev in skrunitev teh virov duhovnega in hkrati telesnega zdravja v ljudskem občestvu pomenja usodno, često smrtno obsodbo, duhovni in telesni samomor prizadetega naroda in države.

Dodatek

Poglavju o kontracepciji dodajmo še nekaj poročil o proizvodjanju anti-konceptivnih sredstev, o »planiranju« in »kontroli« porodov, učinkovitosti sedanjih pripomočkov zoper zanositve, o doslej opazovanih posledicah njihove uporabe.

V tako imenovanem svobodnem svetu delajo propagando za načrtno omejevanje porodov mogočna industrijska podjetja, npr. v ZDA, Angliji. Propagandno področje pa je bilo zlasti v nekaterih azijskih državah (Japonski, Indiji itd.). Po zanesljivih statistikah je prevzela pretežna večina odraslih na Japonskem en ali drug način takega nadzora. Leta 1954 so imeli tam v te namene na voljo 700 evgeničnih posvetovalnic s 7000 zdravniki in 13 000 po državi plačanih »svetovalcev«; leta 1955 je bilo to število povišano že na 30 000. —

Podobna prizadevanja so bila tudi v Indiji. V prvi petletki (1951—56) je bil organiziran pouk o tem v široki javnosti. V naslednji petletki so bila pripravljena visoka gmotna sredstva za ustanovitev 2500 informacijskih centrov, ki naj bi prebivalstvo v tej smeri temeljito poučili in uvežbali, morebitne sterilizacije pa brezplačno omogočili. Po podatkih iz leta 1964 je bilo ustanovljenih 9000 posvetovalnic za družinsko planiranje; država razdaja brezplačno sredstva za preprečevanje zanositev; 433 000 mož in žena je bilo po lastni želji steriliziranih. Vse to prizadevanje pa ni rodilo pričakovanega uspeha; prebivalstvo še vedno naglo narašča (po 8 milijonov letno več); med Indijci je namreč globoko zakoreninjeno nekakšno oboževanje otrok kot dar iz neba, v njih hkrati gledajo neko starostno preskrbo. Žal po drugi plati niso preveč vneti za gospodarski napredek, vzemimo v obliki umnega poljedelstva; proizvodnja živil zato ne narašča vzporedno z večjim številom prebivalstva. Huda cokla so nadalje številne kaste in podkaste (nad 300) ter različne govorce (179 raznih jezikov s 544 narečji).

Primeroma najmanj je bila doslej na ta način zastrupljena Latinska Amerika, vtem ko v ZDA doseže kričava propaganda tvrdk ter z njimi sodelujočih društev skoro sleherni dom. Nasprotno duhovne sile pa se v ZDA čedalje bolj uveljavljajo. (Podatki so povzeti po delu Bernharda Häringa: *Ehe in dieser Zeit*).

Komunistična Kitajska se je po nekaj letih oklevanja uprla propagandi za porodno kontrolo, vendar se še čujejo glasovi zanjo. — Hruščov pa je leta 1957 (7. febr.) izjavil: »Čim številnejši porodi, tem silnejša bo naša dežela. Meščanski ideologi iščejo možnosti za dušenje rojstev. Pri nas pa je stvarno stanje prav obratno. Če se k 200 milijonom prebivalstva pridružijo še 200 nadaljnjih, je to še vedno malo.«

Izčrpno opazovanje je doslej ugotovilo, da širjenje umetne porodne kontrole ne vodi do zmanjšanja splavov, marveč jih še pomnoži. Dr. Pearl je (v svojem delu: *The Natural History of the Population*, str. 222) navedel, da se dogaja pri onih ženah, ki rabijo sredstva zoper zanošenje, 3—4-krat več splavov kakor pri onih, ki jih ne uporabljajo. V japonskem časopisu »Mainiki« je strokovna komisija ugotovila pri 3500 družinah, ki so umetno preprečevale zanositve po določni metodi, 6-krat več splavitev kakor pri družinah, ki jih niso uporabljale. Število registriranih abortusov na Japonskem je po prvih propagandnih pohodih za porodno kontrolo znašalo leta 1949 že 246 104, a porodov je bilo 2 696 638. — Leta 1955, ko je bil pretežni del prebivalstva v tej državi že poučen o antikonceptivnih načinih, pa je bilo rojstev le še 1 727 040, a registriranih splavov že 1 170 143. K uradno registriranim splavom je treba prišteti še 1 milijon nevpisanih!

Po »Glasu koncila« od 5. 2. 1967 povzemimo glede regulacije porodov na Japonskem še naslednje: V Manili (Filipini) se je vršil kongres mednarodne zveze katoliških zdravniških društev. Na njem sta dva japonska zdravnika dr. Moriguki in Tabei Muira prikazala tragične posledice sistematske kampanje za tako imenovano planiranje porodov, ki se na Japonskem vrši že 20 let. Od leta 1948, ko je bil sprejet zakon o regulaciji porodov, pa do zadnjega časa je bilo izvršenih okrog 32 milijonov splavov. Število slednjih je naraščalo sorazmerno s propagando za kontracepcijo (podčrtal dr. F. D.) ter s splošno olajšano možnostjo za nabavo kontracepcijskih sredstev. Dr. Moriguki je vrh tega navedel razne sekundarne posledice splavov, po njem samem ugotovljene, pri ženah, ki so ta leta splavljale: vedno bolj so se npr. množile izvenmaternične nosečnosti, ki so bile v vsaj 50 % v vzročni zvezi s prejšnjimi odpravami plodov. Isti zdravnik je nadalje izjavil, da bi zdravniki ne smeli vršiti abortusov niti v primerih, v katerih državni zakon to dopušča, »ker zakon ne zagotovi sredstev, da se potem materam povrne fizično in psihično zdravje, ki je z vsakim splavom težko pretreseno« (podčrtal dr. F. D.).

Ta javni nastop dveh japonskih zdravnikov je beležil tudi japonski tisk. Častnik »Asahi« v Osaki je potem objavil uvodnik, v katerem dokazuje popoln neuspeh celotne kampanje za takšno regulacijo porodov v Japonski. Ta je hotela biti v tem oziru vzgled za cel svet, a sedaj mora priznati, da poskus

ni uspel. Isti časopis nadalje ugotavlja, da je s širjenjem kontracepcije hkrati naraščalo število splavov. Celotno akcijo v državi so opravičevali in usmerjali v namenu, da bi bilo čim manj nezaželenih spočetij, češ da ne bo potem razlogov za splavljanje. Od leta 1951 dalje je japonska vlada po strokovnjakih svojega ministrstva za zdravje odprla okrog 830 specialnih centrov za poučevanje babic in samih staršev o preprečevanju spočetij. Rezultati so se naglo pokazali: leta 1950 je število registriranih splavov znašalo na Japonskem 489 000. To število je leto za letom raslo ter leta 1964 doseglo 878 000. Končni »uspeh« te akcije je bil torej naslednji: koncepcije so se zmanjšale za 6 %, število splavov pa se je povečalo za 100 %.

Odkod takšen paradoks? Žene splavljajo otroke, ki jih niti niso želele imeti. Čim bolj se govori in piše o kontracepciji, zakonci tem bolj površno pojmujejo svojo odgovornost v zakonskem življenju (podčrtal dr. F. D.). Kdor se ob pomoči zdravnikov in babic, pilul in raznih drugih pripomočkov priuči izmikati se spočetju, a se pri tem morda le pridruži spočetje (vzemimo zaradi nerednega jemanja pilul), takšna oseba ob pomoči tistih zdravnikov in babic lahko poseže še po drugih pripomočkih, za umeten splav. Slednjega imajo potem le za neko obliko kontracepcije.

Izmed vseh držav z razširjeno kontracepcijo so v Japonski to kampanjo najbolj dosledno izvedli, zato so dejstva popolnega neuspeha v njej posebno značilna. Japonska javnost je sedaj pripravljena, da resno posluša tudi glas katoliško orientiranih zdravnikov.

Podobni statistični podatki kakor na Japonskem prihajajo že več let tudi iz drugih držav s propagirano in izvajano kontracepcijo, npr. iz skandinavskih. V Zahodni Nemčiji in v Avstriji pride po poročilih iz leta 1963 na 1000 rojenih otrok po 200—300 splavov. V bližnji bodočnosti pričakujemo ob bistveno nespremenjenih populacijskih pogojih in duhovnem stanju človeštva še hujše posledice in podatke o njih.

Glede npravne dopustnosti antikonceptivnih pripomočkov in načinov se je — omljivo — razvnelo živo razpravljanje tudi med krščanskimi teologi. Vodilne osebnosti evangelijskih cerkva (škofje, znani teologi) smatrajo preprečevanje zanositev pod določenimi pogoji za dopustno ter izbiro sredstva v ta namen kot etično irelevantno (ravnanje po fakultativni sterilnosti, mehanična, kemična kontracepcija). Po Herder-Korrespondenz (Mai 1962) povzamemo izjavo francoskih kardinalov in nadškofov (iz leta 1961): »Cerkev se ne veseli porodov za vsako ceno.« — Stanislaus de Lestapis SJ pa je v svoji knjigi »Geburtenregelung-Geburtenkontrolle« (Freiburg 1961) opozoril na to, da žene neciviliziranih narodov med dobo dojenja ne zanosijo. S civilizacijo je ta fiziološka norma precej ponehala. Nič ne govori proti temu, tako meni Lestapis, da se z zdravniško intervencijo vzpostavi znova. — Tudi moralni teolog dr. Böckle (Chur) je v govoru pred katoliško akademijo v Münchenu zastopal tako mnenje z besedami: »... da katoliška moralna teologija smatra preprečevanje v prvih 9 mesecih po porodu za upravičeno«.

Podobno to dopuščajo Palazzini, Jansens, Zalba, Häring; seveda vse to le pod pogojem, da progesteronski in sorodni proizvodi nikakor ne škodijo ženskem telesu; zaenkrat tega še ne moremo zanesljivo reči.

Katoliškim moralnim teologom je bilo stavljen vprašanje, ali se sme žena z antikonceptivnimi sredstvi zaščititi proti pretečemu posilstvu oziroma zoper njega posledice. To je postalo pereče zlasti po nasiljih nad redovnicami med nemiri v Kongu po osamosvojitvi tega ozemlja. Odgovorilo je troje znanih moralistov (Pietro Palazzini, Franz Hürth SJ, Ferdinando Lambruschini; povzeto po Studi Cattolici, No 27, 1961). Za mnenje vprašani navajajo dosedanje stališče Sv. oficija ter govor papeža Pija XII.: Direktna sterilizacija, ki ima neposreden namen onemogočiti razplod, je težka kršitev npravnega zakona in zato nedopustna. — Malo pred smrtjo je isti papež preciziral na nauk z besedami: Če se dajo medikamenti s postranskim učinkom začasne sterilizacije v zdravilne namene, je to dovoljeno. Če pa se dajo v namenu, da bi vnaprej odvrnili težave zaradi nosečnosti, potem padejo pod pojem direktne, četudi začasne sterilizacije ter niso dovoljeni. — Vsi trije navedeni izvedenci so v zvezi

s temi papeževimi izjavami prišli do prepričanja, da so antikonceptivna zdravila za ubranitev posledic posilstva dovoljena. Sterilizacija, začasna ali trajna, je po nauku Cerkve le tedaj prepovedana, če je v vzročni zvezi z voljo po spolnem občevanju. Ako se torej napadena ženska oseba ne more ubraniti nasilne oskrumbe, potem sme v obrambi proti napadu na njeno človeško dostojanstvo vsaj preprečiti morebitne posledice nasilstva, namreč v obliki začasne sterilizacije.

Razčlenili smo sodobne, tako resne in kočljive probleme o uravnavanju porodov s pomočjo umetnega preprečevanja zanositev v raznih oblikah. Ugotovili smo, da se to navadno vrši zlasti za prave kristjane nramno nedopustno ter da zato tudi ni pričakovati pravega in trajnega uspeha, obratno: sistematska kršenja nramnih in moralnih zakonov porajajo prej ali slej zle posledice. Narava se maščuje v smislu svojih bioloških norm, vsevedni in nad vse pravični Bog pa po neomajnih načelih svoje božje bitnosti.

Na kraju smo navedli še neke izjemne primere, pri katerih je po mnenju katoliških moralistov kratkotrajna, največ nekaj dni se ponavljajoča uporaba antikonceptivnih tabletk bržčas dovoljena. Morda bo bodočnost doprinesla kako popolnejšo rešitev v tem oziru. Zadevo proučuje sedaj papež sam. Dne 29. oktobra 1966 je ob kongresu italijanskega društva ginekologov izjavil, da »presoje komisije ni smatrati za dokončno ter da je bilo načetih ne malo ter ne lahkkih doktrinalnih, socialnih in pastoralnih problemov; zato si pridržuje ta vprašanja za nadaljnje preučevanje.«

Čim je svet zvedel, da vse zavisi od papeževe odločitve, so neprestano prihajali pozivi nanj, naj da svoj pristanek. Ko mu je vaticanski opazovalec pri OZN Alberto Giovanetti spoštljivo omenil, kako nestrpno pričakujejo njegove končne besede o tem, mu je odvrnil: »Naj me Sv. Duh razsvetli!« — Tu namreč gre za važno vprašanje: Ali naj se spremeni tradicionalni nauk Cerkve, ki je doslej učil: Nihil contra naturam! — glede spolnega občevanja. V encikliki »Populorum progressio«, ki je bila omenjena že v uvodu, pa je v previdni obliki izražen njegov nauk o določeni pravici staršev glede družinskega planiranja, a to izjavo so deloma umevali preširoko. Težka vprašanja o tem morajo biti še preučevana. Medtem veljajo dosedanje moralne norme.

Novi holandski katekizem za odrasle

1. Nekaj podatkov

Dne 4. oktobra 1966 je holandski kardinal Alfrink v imenu holandskih škofov predstavil novi katekizem za odrasle časnikařem z besedami: »Vedno večja samostojnost in odgovornost odraslih laikov v cerkveni skupnosti zahteva, da so verniki katehetsko boljše pripravljene kot v prejšnjih časih. Nikakor ne moremo odraslih vernikov prepustiti, da bi versko živeli od tega, kar so slišali v otroški dobi pri verskem pouku.« To je tudi razlog, zakaj so sestavili novi katekizem za odrasle.*

Že 9. oktobra je bilo naročenih 200 000 izvodov novega katekizma. Ko je 10. oktobra izšla prva naklada v 100 000 izvodih, je ostala polovica prosilcev praznih rok. 20. novembra so naročila zrasla na 384 000 izvodov. Kljub pospešenemu tisku, po 50 000 izvodov na mesec, še danes vse izvode sproti pokupijo, tako da je Katekizem za odrasle letos holandski bestseller, se pravi najbolj brana in najbolj povpraševana knjiga v tej tako visoko razviti zahodnoevropski deželi.

Ko so v inozemstvu izvedeli za pripravo novega katekizma za odrasle, so že 1. marca 1966 založnika prosili, da bi jim dovolili prevesti delo v nemški, francoski, angleški, španski, italijanski in portugalski jezik. Medtem so pa tudi zastopniki še drugih jezikov prosili holandsko škofovsko konferenco za dovoljenje prevoda.

2. Nekaj zgodovine

Leta 1956 — eno leto po izidu Katoliškega katekizma nemških škofij — so holandski škofje naročili Višjemu katehetskemu inštitutu v Nijmegenu, naj predela katekizem, ki je izšel na Holandskem leta 1948. V ta namen ustanovljena komisija je prišla do zaključka, da je treba sestaviti dva različna katekizma: enega za otroke in drugega za odrasle.

Škofje so bili s predlogom zadovoljni in so inštitutu naročili, naj sestavi najprej katekizem za otroke. Toda katekizma ni bilo. 1960 je komisija izjavila, da je treba pouku verskega nauka najprej določiti mesto v celokupnem pastoralnem delu. Pri vsem se jim je katekizem za otroke zdel kaj neprimerno sredstvo za velike naloge katehizacije božjega ljudstva. Do sedaj je imel katekizem za otroke nalogo, da je vodil vernike h krščanski odraslosti. Odrasli pa veselo oznanilo tako malo poznajo, da se je treba resno vprašati, če doseđanji katekizem in doseđanja katehizacija sploh služita temu namenu. Zato se je komisiji zdelo neprimerno sestavljati katekizem za otroke. Da pa ne bi naročila škofov čisto zavrnilo, so skušali dognati, kakšno znanje se na Holandskem zahteva in pričakuje od odraslih vernikov. Ko bi bila določena ta najmanjša mera znanja za odrasle, bo mogoče določiti tudi kaj naj znajo otroci.

Od januarja 1960 do binkošti 1961 so študirali, kaj morajo znati odrasli verniki. Pri tem še nihče ni mislil na katekizem za odrasle. Leta 1961 so se v Londonu za binkošti zbrali člani evropskih katehetskih inštitutov in centrov

* Holandski naslov se glasi »De nieuwe katechismus« (Novi katekizem; podnaslov »Katekizem za odrasle«). Izšel je pri Paul Brandu, Hilversum/Antwerpen.

za proučevanje težav, na katere naletijo pri katehizaciji. Tukaj so članom poročali o osnutku za katehezo, ki naj bi jo predložili 2. vatikanskemu cerkvenemu zboru. Osnutek je zgrajen na predpostavki, da je kateheza predvsem namenjena odraslim. Od kateheze otroci in mladostniki niso izključeni, vendar je za kateheza le nekaj drugotnega in postranskega. Otroci naj sodelujejo z odraslimi in s tem bodo živeli svojo vero.

Ko so se holandski zastopniki vrnili iz Londona, so predlog za katehezo odraslih predložili svojim škofom. Ti so predlog vzeli v pretres in so julija 1961 uradno naročili Katehetskemu inštitutu v Nijmegenu, naj pripravi katekizem za odrasle.

Marca 1962 so škofje prejeli 200 strani obsegajoč osnutek novega katekizma. Ta osnutek so poslali 150 izvedencem (75 jih je določil Katehetski inštitut, 75 pa škofje). Ti so kmalu poslali svoje pripombe glede sv. pisma, dogmatike, pastoralke, vzgoje v družini, življenja v družbi, poklica itd.

V teku leta 1963 je Katehetski inštitut poklical k sodelovanju še druge izvedence, dasi se je število neposrednih sodelavcev skrčilo.

Katekizem iz leta 1948 se je pokazal kot neprimeren in neuporaben za nove naloge. L. 1964 so škofje priporočili, naj ga ne uporabljajo več za označevanje verskega nauka po ljudskih šolah. Izdali so »Načrt za pouk verouka v ljudskih šolah« in navodila, kako naj na nov način poučujejo verski nauk. Otroci so dobili svoje delovne zvezke in si z njimi pomagali kakor so znali in mogli.

Medtem je izšel tudi Načrt za višje šole za fante. Načrt za pouk verouka v višjih šolah za dekleta se pa pripravlja. Ta bo izšel v teku leta 1967.

Ko so se holandski škofje odločili predvsem za katehezo za odrasle, so s tem pokazali, da nimajo kaj dosti upanja v katehizacijo otrok in mladostnikov. Osnovno načelo, ki so se ga skušali držati se glasi: ne smemo otrokom več nuditi, kot morejo sprejeti in nositi. Mladostnikom moremo nuditi kaj več, pa tudi samo toliko kolikor rabijo in sprejmejo. Popolno uvajanje v vero je stvar za odrasle. Šele tukaj moremo po pameti računati na odziv in uspeh.

10. oktobra 1966 je katekizem končno izšel. S tem se začne novo obdobje v zgodovini verskega pouka.

3. Nesoglasja

Dne 22. novembra 1966 je časopis »De Tijd« priobčil prošnjo, ki jo je podpisalo precejšnje število holandskih katoličanov, v kateri prosijo papeža Pavla VI. naj bi prepovedal razpečevanje Novega katekizma za odrasle. Razlog za cerkveno prepoved razpečevanja naj bi bilo sedem teoloških netočnosti ali celo krivih nauk, ki da jih uči novi katekizem: 1. Ko katekizem govori o Jezusovi materi, ne poudarja njenega biološkega devištva pred porodom in po njem. Zdi se, da so sestavjalci to storili pod vtisom tistih, ki v holandski cerkveni pokrajini tajijo to versko dogmo. 2. Pri izvornem grehu ne pove, da smo ga vsi podedovali od našega skupnega praočeta in da se podeduje z rojstvom. 3. Pri razlaganju evharistije pravi katekizem, da dobita kruh in vino samo nov pomen in nov smoter. Ta nauk pa je v nasprotju s tridentinskim cerkvenim zborom in z encikliko Pavla VI. *Mysterium fidei*. 4. Sestavjalci trdijo, da ima katoliška cerkev za resnico vse tisto, kar imajo za resnico protestanti, dasi protestanti nimajo za resnico vsega, kar uči katoliška Cerkev. 5. Glede urejevanja rojstev se novi katekizem ne drži pravil, ki jih je izdala cerkvena oblast. 6. Ko katekizem govori o postanku človeka, nikdar ne govori o ustvarjenju duše. Na koncu knjiga celo zanika, da bi imel človek duhovno in neumrljivo dušo. Po smrti bo človek »z novim telesom vstal k novemu življenju«. 7. Katekizem stavi v dvom bivanje angelov.

Nasploh pa katekizmu očitajo: »Mnogo verskih resnic tako uči, da se njegov nauk močno razlikuje od nauka Cerkev, posebno še od I. vatikanskega cerkvenega zbora.«

Sedem navedenih točk je samo izbor najbolj izrazitih »novotarij«. Zato podpisniki prošnje na papeža predlagajo, naj bi bil katekizem prepovedan, ker je v celoti »krivoverski« (dasi te besede ne rabijo izrecno).

4. Odgovor

Vatikan ni dal nobenega odgovora. Saj je Novi katekizem stvar Nizozemske cerkvene pokrajine, ne pa zadeva, ki bi tikala vesoljno Cerkev. Za Nizozemsko so odgovorni nizozemski škofje, ki so pripravili in izdali novi katekizem. Zato se sv. stolica v to stvar gotovo ne bo vtikala.

Ce Vatikan Novega katekizma za odrasle ni ne obsodil ne priporočil, so se pa na Holandskem in v Nemčiji že oglasili glasovi, ki zavračajo obtožbe sicer dobro namenjenih, pa zelo kratkovidnih obrekovalcev Novega katekizma.

Ostro je pa dan pozneje v časopisu »De Volkskrant« odgovoril tožilec profesor Schillebeeckx ter jim očital, da medtem ko sestavljalce katekizma dolžijo nepokorščine sv. stolici, sami zavračajo oblast neposredne cerkvene oblasti holandskih škofov, ki so katekizem izdali.

Tudi Višji katehetski inštitut v Nijmegenu je v dnevniku »De Tijd« 26. novembra 1966 izrazil svojo skrb ne toliko zaradi napada na škofo in sestavljalce katekizma temveč zaradi zmede, ki bi jo tako pisanje moglo vzbuditi med verniki. Pravi, da v katekizmu niso zavrgli niti ene verske resnice, temveč so jih skušali prikazati v zgodovinskem nastanku in v sedanjem kulturnem obdobju in dogmatičnem pomenu. Drugi vatikanski cerkveni zbor je močno poudaril kolegialno vodstvo Cerkev, versko doraslost vernikov in delovanje svetega Duha v vernikih. To poudarjanje včasih pozabljenih dejstev je treba čimprej privedi do veljave.

10. in 17. decembra 1966 je profesor dogmatike na teološki fakulteti v Nijmegenu v časopisu »De Tijd« priobčil dva članka, ki ju je potem ponatisnila katehetska revija »Verbum« 34/1, januar 1967, kjer prikazuje Novi katekizem v luči dogmatičnega položaja današnje Cerkev.

Revija Katechetische Blätter je v aprilski številki 1967 priobčila članek Adolfa Exelerja pod naslovom »Očitki proti novemu holadskemu katekizmu«. Pisec vsak očitek najprej prikaže v besedilu, kakor so ga tožilci predložili v Rim, potem natančno poda nauk, ki je v Novem katekizmu in končno v luči zgodovine dogem in s pogledom na sodobno dogemsko raziskovanje pokaže, kako je sicer način izražanja zaradi prilagojevanja miselnosti našega časa različen od prejšnjih formulacij, da pa je nauk ostal neokrnjen in mogoče še bolj zvest veri Cerkev kot v prejšnjih veroučnih učbenikih.

5. Ozadje

Za vsem tem je obširno ozadje in se skriva cela vrsta vzrokov, ki so privedli do Novega katekizma za odrasle. Na kratko gre za naslednje.

Kljub še tako popolnim učbenikom in še tako izpopolnjenim učnim metodam ter kljub silnemu naporu, ki ga povsod po svetu kateheti vlagajo v verouk za otroke, je oznanjevanje Kristusovega evangelija neuspešno in vera nazaduje. Nazaduje pa v veliki meri zaradi pomanjkljivosti v oznanjevanju.

Pomanjkljivosti oznanjevanja lahko tičijo v vsebini tega kar Cerkev danes oznanjuje, v načinu kako oznanjuje ali v napačni izbiri poslušalcev, katerim je oznanjevanje namenjeno.

Sestavljalci holandskega katekizma za odrasle vidijo prav v teh zadnjih treh dejstvih največje pomanjkljivosti sodobnega oznanjevanja.

a) Vsebina oznanjevanja

Stržen in srčika oznanjevanja Kristusove blagovesti je in ostane odrešenje človeštva in vsakega posameznega človeka. Človeštvo in posamezen človek je pa v nenehnem spreminjanju. Dasi ostane človek vedno človek je vendar razlika v duhovnem in materialnem življenju v posameznih dobah zelo velika. Razlika postaja iz desetletja v desetletje večja in okoliščine človeškega življenja se vedno hitreje spreminjajo. Tako je tudi človekovo mišljenje, čustvovanje, doživljanje, nevarnosti, težave, problematika, borba za krščanski človeški lik vedno drugačno. Ostane človek, ki ga je treba odrešiti, toda način, kako naj ga odrešimo, je kaj različen.

Prav vsebina oznanjevanja odrešenja je zato sicer bistveno ista: odrešiti je treba človeka in človeštvo, odrešenik je Kristus, Kristus nas je odrešil s svojo smrtjo na križu, nadaljevanje in izvrševanje odrešenja je poverjeno Cerkvi. Toda to vsebino je treba prilagoditi novim okoliščinam danes povsem zmaterializiranega sveta, polnega vab za zgolj telesno življenje, ki v tolikih kulturnih dobrinah nudi človeku toliko lepega in ugodnega, da resno pozablja na vse, kar ni neposredno zvezano s trenutnim telesnim življenjem.

Ta položaj je nastal po drugi svetovni vojni. Danes smo sredi tega temeljito spremenjenega dogajanja. Človek je sicer isti, toda okoliščine življenja so se temeljito spremenile. Zato je treba tudi oznanjevanje prilagoditi spremenjenim okoliščinam.

Holandski katekizem za odrasle se ustavlja ob vseh spremenjenih življenjskih okoliščinah in skuša poiskati tisto, kar bi moglo v teh sedanjih okoliščinah človeka odrešiti. Mnogo se zato zdi tvegano, mnogo na glavo obrnjeno — saj je tudi življenje postavljeno na glavo — mnogo celo na prvi videz proti dosedanjim formulacijam (če jih ne gledamo v njihovem zgodovinskem nastanku). Vendar je to le videz. V globini so sestavljalci dobri verniki in zvesti sinovi katoliške Cerkve, ki se prav zato, ker hočejo Cerkvi pomagati, lotevajo reči, za katere vedo, da jim bodo prinesle mnogo preglavic in napačnega razumevanja. Če ne bi bili tako goreči in dobro namerni, bi »vršili svojo dolžnost« in bi mirno gledali, kako vera upada, pa nihče zato ne migne z mezinom.

b) Način oznanjevanja

V začetku so apostoli in njihovi učenci oznanjevali z govorno besedo. Potem je krščanstvo našlo pot v filozofske in teološke šole (toda zajeli so samo malo število poslušalcev). Nato so iznašli tisk in je dobil vsak vernik v roko katekizem. To traja komaj dvesto let (vsi so se naučili brati in pisati po splošni šolski obveznosti), nato so uvedli časopisje, iznašli radio in kino ter televizijo. Samo ta pregled javnih občil kaže, kako se je v zadnjem času tega stoletja vse oznanjevanje postavilo na čisto druge noge: kdor hoče danes imeti poslušalce, bo z golo človeško besedo dosegel malo ljudi. Danes je potrebno vsaj časopisje in knjige, pa radio in kino in, če je mogoče, tudi televizija.

Če pa vsega tega ni, je treba prevzeti od teh občil vsaj način, kako se človeku približujejo, kako ga znanjo zainteresirati za to, o čemer govorijo, kako ga pritegnejo k sodelovanju. Eno je bil človek pred sto leti, ko je želel slišati pridigo tudi zato, da je prišel v stik s kulturnim svetom, drugo je pa danes, ko človek med tolikimi ponudbami kina, teatra, branja, radijskih in televizijskih programov izbira, kaj bi mu moglo »bolje tekniti«. Vsako govorjenje v rekih, izdelanih stavkih, okostenelih formulacijah je danes neprebavno.

Tega sodobni človek, ki je razvajan od tolikih kulturnih pridobitev in tehničnih izpopolnitev, ne prenese.

Zato tudi verniki ne prenesejo več, da bi jim govoril kdo, ki z njihovim življenjem, v katerem se morajo oni kot ljudje in kristjani odrešiti in zveličati, nima nobenega stika ali tega življenja sploh ne razume. Ljudje se morajo obvarovati nevarnosti, ki jim sedaj pretijo. Te so pa zelo različne od nevarnosti v katerih so živeli naši dedje in pradedje. Kdor bi torej našega človeka skušal odrešiti od nevarnosti in človeške pokvarjenosti, v katerih so se nahajali njihovi očetje in dedje, ta ne bi skušal odrešiti našega človeka temveč nekoga, ki ga več ni. Takega odrešenja pa nihče ne more sprejeti, ker to ni njegovo odrešenje temveč odrešenje nekoga drugega, ki ga on sploh ne pozna.

Novi holandski katekizem za odrasle pa hoče najti prav stik z današnjim človekom, ki ga je oblikovala sodobna civilizacija. Zato hoče s pogledi modernega človeka na svet stopiti pred ljudi in jim nuditi Kristusovo odrešenje.

c) Oznanjevanje je namenjeno odraslim

Odkar je verouk prišel z uvedbo splošne šolske obveznosti v šolo, se je oznanjevanje blagovesti odrešenja usmerilo na otroke. Do tridentinskega cerkvenega zbora ne poznamo oznanjevanja za otroke. Otroci so se verovanja naučili od staršev, verouka pa takrat sploh niso poznali. Prav tako so Jezus Kristus in njegovi učenci oznanjevali oznanilo odrešenja izključno odraslim. Otroci so bili tu poleg, vendar je veljalo pridigovanje njihovim staršem. Ko so starši sprejeli odrešenje, so ga posredovali tudi svojim otrokom. To so izredno važna dejstva, ki nam kažejo, da danes našega dušnopastirskega prizadevanja ne usmerjamo na tiste poslušalce, ki bi morali v prvi vrsti prejeti oznanjevanje odrešenja, to so odrasli. Zato odkritje »novega« poslušalstva, kateremu je treba v prvi vrsti nasloviti oznanjevanje, ni odkritje temveč »spomin na to, kar je bilo takrat, ko je bil svet bolj krščanski kot danes«.

K temu zgodovinskemu dejstvu pa se pridružuje še dejstvo, da je krščanstvo možno samo v človeku, ki se je prostovoljno odločil za svoje odrešenje in za Kristusa. Bog noče ljudi in častilcev, ki ne vedo kaj delajo. Bog hoče človeka v svoji polnosti, prostosti, samoodločitvi in osebni zavzetosti. To pa je mogoče samo v zreli človeški dobi. Zato je tudi krščanska vera za odrasle in ne za otroke.

Seveda s tem ne bomo rekli, naj otroci ne bodo kristjani. Saj veliko raste iz malega in odrasli kristjan raste iz otroka kristjana in iz nedoraslega kristjana. Gre samo za merilo, po katerem naj presojava naše krščanstvo. Je krščanstvo to, kar morejo storiti otroci ali je pa krščanstvo to, kar morejo in morajo delati odrasli? Vsakemu je jasno, da je krščansko tisto, kar more storiti človek v polnosti svojih človeških zmožnosti v izrabljanju vseh nadnaravnih sredstev, ki mu jih Bog stavi po zasluženju Kristusa na razpolago. Zato se mora glavno prizadevanje obračati k odraslim.

Če je merilo krščanstva odrasli kristjan v polnosti svojih človeških zmožnosti, ki sodeluje z božjo milostjo, so pa otroci kristjani v zametku, ki bodo v doglednem času po svojem psihičnem razvoju dosegli zrelost človeške narave in krščanske polnosti. Mladim kristjanom je treba nuditi tista sredstva in tisto pomoč, ki jo njihova rast in razvoj zahtevata. Otroku je treba dati toliko znanja in priložnosti za sodelovanje pri verskem življenju, kolikor je zmožen sprejeti in kolikor potrebuje. Vsako preobteževanje, prehitavanje in nestrpnost rodi prav za vero in versko življenje slabe posledice.

Ko smo določili mero »krščanske odraslosti« in višino zahtev, ki jih moremo pametno staviti na odraslega kristjana, bomo mogli tudi določiti, kaj je treba nuditi otrokom, da se bodo pravilno razvijali in rasli v polnost krščanstva.

To so razlogi, zakaj so se holandski katehetski izvedenci in njihovi škofje odločili za katekizem za odrasle in ne za katekizem za otroke. Ookoliščina, da je katekizem za odrasle nastal prav iz prizadevanja za preoblikovanje katekizma za otroke, je več kot značilna. Kaže pa, da prav kateheza za otroke zahteva najprej temeljito katehezo za odrasle in da je predmet kateheze predvsem odrasli kristjan. Po njem je treba krojiti katehezo za otroke.*

Valter Dermota

Popravljeni prevod liturgične konstitucije

Prvi dokument 2. vatikanskega koncila je bil tudi prvi, ki je izšel v slovenskem prevodu: že februarja 1964. Zdaj je pa spet prvi, ki je doživel drugo izdajo (Konstitucija o svetem bogoslužju. Slovenski prevod. Druga dopolnjena in popravljena izdaja. Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1967). Ob izidu popravljenega prevoda je treba objaviti nekaj pojasnil, ki jih ni bilo mogoče dodati prevodu samemu.

Nova izdaja se v vsej ureditvi ravna po prevodih drugih koncilskih dokumentov, ki so enotno opremljeni: ima popolne opombe, vstavljene najvažnejše latinske izraze (študentom teologije hoče s tem nadomestiti dvojezično izdajo, kot jo imajo veliki narodi), ima kratek uvod o nastanku, vsebini in pomenu konstitucije ter pregled vsebine, ki z dodanimi naslovi posameznih členov pomaga dobiti boljši pregled nad celotnim dokumentom. Ima tudi abecedno stvarno kazalo.

Bolj kot na te dodatke pa je treba opozoriti na popravke v prevodu, ker z njimi utrjujemo našo slovensko liturgično terminologijo.

Popravki so nastajali v treh časovnih obdobjih: najprej so bile popravljene tiskovne napake in nekaj manjših stvarnih napak za ponatis prevoda konstitucije, ki je izšel v reviji »Nova pot« (16 [1964] str. 1—26; temu ponatisu je na str. 27—29 dodan tudi prevod pravega uradnega besedila papeževga pisma »Sacram liturgiam« o prvi stopnji izvajanja konstitucije; ponatisnjene so tudi celotne »Pripombe k liturgični konstituciji«). Nekaj izrazov je bilo nato izboljšanih ob prevajanju navodila za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju »Inter Oecumenici« (26. septembra 1964). Največji del popravkov pa je bil izvršen za drugo izdajo; nekateri so bolj slogovni, da bi latinski original povedali čim lepše slovensko, drugi pa so stvarni in na te naj opozori naše poročilo.

Za latinski izraz »pium exercitium« (v čl. 13 in 118) je prva izdaja imela »pobožne vaje« in »pobožnosti«. Zaradi zveze s »sacrum exercitium«, ki pomeni škofijsko organizirano obliko bogoslužnih posebnosti določene pokrajine (in so bile v prvi izdaji prevedene enkrat »sveta pobožnost«, drugič pa »sveto opravilo«), je zdaj za prvi izraz postavljena »pobožnost«, za drugega pa »sveto opravilo«.

Ker je konstitucija o Cerkvi prevajala »Ecclesia particularis« kot »delna Cerkev«, je zdaj isti izraz tudi v členu 13.

Konstitucija našteva v čl. 30 zunanje izraze sodelovanja vernikov pri bogoslužju: »Actiones seu gestus et corporis habitus«. Prva izdaja je imela le »kretnje in držo telesa«, ker pa moderne liturgike naštevajo ločeno vse tri oblike zunanjega sodelovanja: dejanja (npr. procesije), kretnje (npr. prekri-

* Primerjaj: *Orbis catholicus*, 21/3, marec 1967, stran 114—116; *Katechetische Blätter* 92/4, april 1967 s prispevki Wilhelm Bless, Was ist mit der Katechese in Holland los? stran 193—198; Karl-Heinz Weger, Strukturwandel in der katholischen Glaubenslehre, stran 207—216 in Adolf Exeler, Die Vorwürfe gegen den neuen holländischen Katechismus, stran 217—226.

žanje) in držo telesa (npr. klečanje), je bilo treba to povedati tudi v popravljenem prevodu.

V drugem odstavku čl. 33 se zdaj pojavlja izraz »sveti zbor« za latinski »coetus«, ki ga npr. Francozi prevajajo z »assemblée«, Nemci pa z »Gemeinde«. Naš prejšnji izraz »občestvo« je preširok, ker člen govori o že urejenem bogoslužnem občestvu, občini (za biblični »qahal«), ki se je zbrala k bogoslužnemu opravilu. Slovenski prevod sv. pisma uporablja na ustreznih mestih izraz »zbor«, v konstituciji pa ga zaradi razlikovanja od pevskega zbora imenujemo »sveti zbor«. (Tudi liturgično opravilo razlikujemo od navadnega s tem, da mu pravimo »sveto opravilo«.)

Nova formulacija določbe o »ohranitvi bistvene enotnosti rimskega obreda« v čl. 38 bolje izrazi tisto navidez skrivnostno načelo, ki ga komentatorji razlagajo z dejstvom, da bo npr. rimski mašni obred obstal toliko časa bistveno enoten, dokler bodo vsi uporabljali isti mašni kanon (pa čeprav ne bo samo eden, ampak jih bo več, in v domačem jeziku), tudi če bodo berila, prošnje in spevi različni ne le po jeziku, ampak tudi po vsebini »za različne skupnosti, pokrajine in narode«.

Za izraz »presbyterium« v čl. 41 se je zdaj ustalil izraz »zbor duhovnikov«. V istem členu je tudi škofovo vodilno mesto pri evharistiji izraženo z besedo »vodi«, namesto preveč društvenega »predseduje«.

V poglavju o maši se je zdaj že ustalil izraz »besedno bogoslužje« za prvi del maše (v čl. 56), prav tako izraz »prošnje za vse potrebe« za »oratio communis seu fidelium« (v čl. 53, 54 in 78), ter izraz »somaševanje« za »concelebratio« (v čl. 57 in 58).

Namesto o »neprekinjenem« obredu previdevanja bolnikov je bolje govoriti o »poenotenem« obredu, ker koncil hoče, naj iz treh zakramentov, ki so podeljeni drug za drugim, tudi v obredu nastane nova enota.

Slovenski prevod Zakonika cerkvenega prava je že uvedel izraz »menihi« in »nune« za latinski »monachi« in »moniales«, zato se ju je treba držati tudi v čl. 95 in 101, ker je sicer opisovanje juridično nejasno; slovenski pravopis pa oba izraza dopušča, čeprav zvenita nekoliko starinsko.

Odkar imamo tiskano slovensko »Malo opravilo« ni ovire, da ne bi v čl. 98 tako imenovali »parvum officium«.

»Munus ministeriale«, ki ga cerkvena glasba opravlja v bogoslužju, je najbrž bolje izražen s slovenskim »streči bogoslužju«, kot pa »služiti«. Koncilski tekst namreč (čl. 112) ne uporablja izraza »ancilla« — služabnica, ali celo dekla, kot sta to pisala sv. Pij X. in Pij XI.

Prvotno preveč blede izraz v čl. 121, kjer je rečeno, naj bodo cerkvene skladbe primerne tudi za sodelovanje vernikov, je nadomeščen s krepkejšim (»podpirale«).

Na koncu konstitucije natisnjena promulgacijska formula, s katero je papež razglasil konstitucijo, je zamenjana s tisto, ki se ponavlja pri vseh koncilskih dokumentih. Bila je natisnjena že v uradni izdaji v AAS 56 (1964) 134, pa je ob prevajanju še ni bilo mogoče upoštevati.

Marijan Smolik

Zagrebski teološki tečaj za duhovnike

14. do 17. februarja 1966

To poročilo hoče biti bolj opozorilo na važno delo, ki ga teološka fakulteta v Zagrebu opravlja z vsakoletnimi teološkimi tečaji, kakor pa količkaj izčrpno poročilo. Kakor lanski tečaj tako je bil tudi letošnji ves posvečen problematiki, katero je sprožil 2. vatikanski cerkveni zbor. Prireditelji, ki so bili tudi med glavnimi predavatelji, so očitvidno imeli pred očmi zelo zavestno tale namen: Duhovnike, katerim so ti tečaji namenjeni, prepojitji z duhom koncila in z njegovimi najvažnejšimi idejami, kolikor zadevajo dušnopastirsko delo v dejanskih okoliščinah.

Zelo naglašena je bila potrebnost edinosti, pojmovane v duhu koncila kot enote v mnogoterosti in utemeljene v skrivnosti Cerkve, v sv. evharistiji kot srcu Cerkve in končno v misteriju presv. Trojice. To je poudaril že takoj od začetka p. dr. J. K u n i č i ć, dekan zagrebške teološke fakultete, v govoru za uvod v tečaj. »Delati za edinstvo sveta je danes največja potreba«. Edinstvo ad intra et ad extra! K notranji edinstvu spada npr. tudi to, da ne postavljamo nespravljivega nasprotja med preteklostjo in sedanostjo, da ne poudarjamo na pretiran način razlik med prejšnjimi koncili in sedanjim. Interesi duš zahtevajo, da se znebimo vsega, kar ruši edinstvo. Če se ne trudimo z iskrenostjo za edinstvo, potem niti moliti ne moremo resno za edinstvo, ki je ni brez ljubezni in brez pripravljenosti na odpoved svojim lastnim pogledom, po zgledu in v moči našega Učenika, ki je z izničenjem samega sebe in s pokorščino do smrti na križu odrešil svet. Morda ni malo ljudi, ki ne najdejo poti do vere ravno zato, ker naletijo v nas samih na ovire za resnično edinstvo. Ne smemo se umakniti v bunker kritike vsega, kar ne prija nam samim. Karizma nezmotljivosti je dana samo občestvu Cerkve, ne pa posameznikom.

Misel na edinstvo je prešinjala tudi lepe popoldanske nagovore zagrebškega pomožnega škofa msgr. F. K u h a r i ć a. V skladu s tem so prireditelji skušali oblikovati vse vzdušje in okolje tečaja z duhom edinstva, občestvenosti, apostolske odprtosti in dialoga, ki je najprej potreben med katoličani samimi, posebno med duhovniki, in ki mora biti, če naj zasluži ime »dialog«, vedno iskreno prijazen in dobrohoten, spoštljiv do mnenja sogovornika, ne da bi zaradi tega postal sterilno nenačelen in nedoločen. Le škoda, da je za debato in izmenjavo mnenj večkrat zmanjkalo časa.

Dobro je bilo na tečaju naglašeno vse tisto, kar naj bi duhovnikom pomagalo iz prevelike zagledanosti v preteklost in v pretekla dognanja teologije in posebno v preteklo dušnopastirsko prakso, tudi v takšno, ki zaradi sprememb časa in razmer danes nikakor ni več na mestu. Vendar pa ni bilo zahajanja v nasprotno skrajnost, v tisto namreč, ki pozablja, da zdrava kontinuiteta s preteklostjo spada k resnično katoliškemu mišljenju in da brez takšne zdrave kontinuitete s preteklostjo tudi v dušnem pastirstvu ni mogoče imeti res temeljitih uspehov.

Kakor že prejšnje leto tako je tudi letos bilo delo tečaja razdeljeno na skupna predavanja in prireditve v veliki dvorani deškega seminarija na Šalati, zelo pripravni za takšne namene, in pa na delo po sekcijah s kratkimi referati in bolj podrobnimi razgovori.

Sekcij je bilo letos manj kakor lansko leto. Skušnja je pač pokazala, da je tako boljše. Lanska biblična in dogmatična sekcija s svojima zelo razgledanima in živahnima voditeljema p. dr. B. Dudo in p. dr. T. Šagi-Bunićem sta bili letos združeni v eno samo, ki je hotela temeljito obdelati koncilsko dogmatično konstitucijo o božjem razodetju. A tudi predavanja in razpravljanja v plenumu so bila na ta ali oni način posvečena božji besedi,

njenemu nastanku in naravi, njenemu širjenju med ljudi današnjega časa in sploh vprašanjem, ki so bolj ali manj od blizu povezana z božjo besedo in njenim mestom v življenju božjega ljudstva. Sem spada tudi zanimiv skupni nastop zastopnikov treh strok: poleg dr. Dude in dr. Šagija je govoril še filozof dr. Vj. Bajsić, tako da so s filozofskega, bibličnega in dogmatičnega stališča govorili o evoluciji, ki večkrat brez potrebe bega verne in s predsodki zamegljuje oči nevernim.

Poleg že imenovane biblično-dogmatične sekcije sta v popoldanskih urah delali še moralno-pastoralno-liturgična (v veliki dvorani) in filozofska sekcija.

Posebnost letošnjega tečaja je bila posebej tudi v tem, da sta bila med predavatelji tudi dva gosta iz tujine: msgr. prof. dr. V. Keilbach, ki je bil prej profesor na zagrebški teološki fakulteti, zdaj pa je redni prof. na univerzi v Münchenu, znan strokovnjak za religiozno psihologijo; in pa sloviti strokovnjak za socialna in pastoralna vprašanja dominikanec p. dr. Raimondo Spiazzi iz Italije. Povabljen je bil tudi svetovno znani jezuit p. R. Lombardi, a je moral zaradi obolevnosti svoj prihod in predavanje odpovedati. Razumljivo je, da so udeleženci tečaja s posebno pozornostjo prisluhnili obema predavanjima gostov, dr. Keilbachu, ki je govoril o pastoralni psihologiji in njenem pomenu za dušno pastirstvo, in p. Spiazzi, ki je predaval o temi »De munere sacerdotis in vita sociali hodierna«. P. Spiazzi je govoril v latinščini, a tako jasno in razumljivo, da so ga mogli kar dobro razumeti tudi tisti mlajši duhovniki, ki so latinščine manj vešči. Predavanje je obsegalo v glavnem tri točke: 1. Duhovnik v okviru sedanjega časa. Danes Cerkev ne nastopa na političnem področju. Naloga Cerkve je predvsem ta, da daje dušo vsemu, kar danes opravlja svetna družba, medtem ko je bilo nekaj potrebno, da je Cerkev npr. skrbela tudi za svetno izobrazbo narodov. Ne gre za to, da bi uvajali kake nove nauke, gre marveč za novo zavest o vedno novih nalogah, ki jih ima Cerkev v odrešitveni zgodovini. 2. O specifičnem značaju duhovniškega poslanstva. Cerkev v vsej svoji celoti ima v nadaljevanju Kristusove učiteljske službe bistveno učiteljsko nalogo. Duhovnikova naloga pa je v tem, da je na bolj direkten način priča učiteljstva Cerkve. To velja tudi za socialno vprašanje. 3. Metoda, po kateri naj duhovnik opravlja svojo nalogo, je »via prudentiae«, katere se je treba držati v vsem. Potreben je takt v vsem nastopanju, a obenem jasnost in odločnost. To je metoda dialoga, ki ne pomeni kvarjenja resnice. Načela naravne postave morajo biti trdna, a hkrati je treba vedno upoštevati tudi situacijo in z vsemi ljudmi navezovati dialog, ker se pri vseh ljudeh nahaja vsaj nekaj resnice. Povsod naletimo na globoko hrepenenje po miru, ljubezni in sreči. Tudi tu velja zahteva po tem, da naj bi bili kristjani v današnjem času duša celotne človeške družbe, ki jo Kristus po nas hoče ozdravljati in dvigati na višjo, nadnaravno raven.

Omenim naj še, da je v plenumu predaval tudi dr. V. Dermota, profesor ljubljanske teološke fakultete, in sicer o temi »Pastoralno katehetski postopki za vnašanje Boga v dušo otroka«.

Z veseljem je treba ugotoviti, da imajo Hrvatje že precej dobrih mladih biblicistov (nastopila sta z večjimi predavanji npr. dr. J. Fućak in dr. A. Kresina), poleg tega je pa tudi novi profesor za dogmatiko na zagrebški teološki fakulteti dr. I. Golub razen dogmatike študiral še biblične vede na Bibličnem institutu v Rimu. Tako bo res mogla biti izpolnjena zahteva konstitucije o božjem razodetju: »Sv. pismo naj bo duša teologije« (št. 24).

Če tukaj niso omenjena še ostala predavanja, ni rečeno, da niso bila dobra in pomembna, npr. p. Škvorca ob sklepu. A upajmo, da nam bodo vsa skupaj kmalu dostopna v posebni številki »Bogoslovske smotre«, teološke revije, ki jo izdaja zagrebška teološka fakulteta.

Anton Strle

O podeljevanju nadarbin

V naših krajih se že dolgo podeljujejo župnije in kanonikati z natečajem, tj. z javnim razpisom izpraznjene župnije ali izpraznjenega kanonikata, ki omogoči, da se morejo potegovati za nadarbino vsi, ki imajo pogoje za to. To potegovanje, to prosvitvo (hrv. naticati se, odtod natečaj) za župnijo ali kanonikat na podlagi javnega razpisa natečaja, se imenuje latinski concursus; v tem pomenu se beseda uporablja v avstrijskem konkordatu iz l. 1855, kjer se v čl. 23. pravi: *Canonicatus publico indicto concursu conferendi...* Isto določa konkordat glede podeljevanja župnij v čl. 24 in 25: *publico indicto concursu*. Državni zakon z dne 7. maja 1874 pa odreja v § 5: za oddajo izpraznjenih kanonikatov in svetnih dušnopastirskih nadarbin je treba razpisati natečaj (... ist ein Konkurs auszuschreiben). Nemci imenujejo natečaj ali Konkurs ali pa *Bewerb, Bewerbung, Wettbewerb*; prvo velja za starejše, drugo za novejše kanoniste.

Z natečajem je bil združen izpit, za katerega spregled ni dal tridentinski zbor škofom nikakega pooblastila. Posebna oblika izpita je bila predpisana samo za župnijske nadarbe. Preiskava na izpitu se je nanašala na teološko znanje, a še bolj na osebne lastnosti, ki so bile predpisno potrebne in so priporočale kandidata za izpraznjeno in razpisano župnijo. Ves izpit se je mogel in po določbah tridentinskega zbora se je celo moral vršiti ob potegovanju za določeno župnijo, v naših krajih in sploh v stari Avstriji je bil izpit iz teološkega znanja ločen od natečaja za izpraznjeno župnijo in se je vršil enkrat ali dvakrat na leto; kdor je napravil ta izpit, je imel pravico potegovati se za razpisane župnije 6 let. Eden in drugi izpit sta imenovali znanost in praksa natečaj, concursus; v prvem primeru je šlo za posebni (concurus specialis), v drugem za splošni natečaj (concurus generalis. Primerjaj Ploechl, *Geschichte des Kirchenrechtes*, zvezek III/1, str. 461; Holboeck, *Handbuch des Kirchenrechtes*, zv. I, str. 367).

Izpit iz teološkega znanja se je vršil hkrati za vse priglašence, pod nadzorstvom in v zaprtem prostoru, ki ga po občnih predpisih ni smel nihče zapustiti, dokler ni oddal svojih izdelkov; zato so se morali priglašenci sestati, sniti, zbrati, skupiti. Tudi tak sestanek, tako snidenje, tak zbor in skup je pomenjala beseda concursus. Primerjaj Benedikta XIV. *Cum illud* z dne 14. dec. 1742 § 7 drugi odstavek: *examinis in concursu paragendi forma...*; Archiv f. kath. KR, II. zvezek (Innsbruck 1857) str. 385: *Der Konkurs und das Examen, die früher für andere Pfarreien stattgefunden haben...*; primerjaj izraza: *Pfarrkonkursprüfung*, župniški konkurzni izpit (Zakonik ljubljanske škofije str. 12).

I. Zgodovinski pregled

Župnijske ali župniške izpite je uzakonil tridentinski zbor. Sedma seja je določila v 13. poglavju odloka o reformaciji: predlagani, izvoljeni ali imenovani od katerihkoli cerkvenih oseb se ne smejo umestiti, potrditi ali pripustiti, ako jih niso prej izprašali oblastniki in ugotovili njihove sposobnosti. Izvzeti so bili le tisti, ki so jih predlagala, izvolila ali imenovala vseučilišča in podobni zavodi (*studia generalia*).

To splošno določilo je podrobneje uredila 24. seja v 18. poglavju odloka o reformaciji, in sicer v tem smislu, da je moral napraviti župnijski izpit brez izjeme vsak, ki je hotel dobiti župnijo. Postopek je bil naslednji: škof sam je poiskal primernih duhovnikov in njih imena sporočil izpraševavcem; isto je mogel storiti zavetnik nadarbine pa tudi vsak drug vernik in to v 10 dneh,

ki jim je oblastnik mogel dodati še 10, a ne več. Kandidati so bili potem osebno povabljeni na izpit, pa se je tako vršil natečaj ali natečajni izpit. Vse to je veljalo za župnije proste škofove podelitve in za nadarbe pod cerkvenim zavetništvom, za nadarbe pod svetnim ali mešanim zavetništvom je predlagal zavetnik duhovno osebo, ki je morala prav tako biti izprašana in proglašena za sposobno kakor vsi drugi, le natečaja v tem primeru ni bilo.

Tako je uzakonil tridentinski zbor posebni natečaj, a brez javnega razpisa, dovolil pa je obenem izrecno škofom in pokrajinskim zborom, da morejo, ako se jim zdi bolj primerno, z javnim razpisom povabiti, kateri se hočejo dati izprašati. Izpraševavce so izbirali na vsakoletni škofijski skupščini; biti jih je moralo šest, a pri vsakokratnem izpitu so morali sodelovati vsaj trije.

O predmetu izpita je govor v navedenem poglavju 24. seje na dveh mestih; na prvem se omenjajo starost, nravnost in zadostnost, na drugem pa starost, nravnost, znanje, modrost in drugo, kar je primerno za vodstvo ovdovele župnije. Pritožba zaradi slabe ocene je bila možna, a ni imela odložne moči. Pij V. je s konstitucijo *In Conferendis* z dne 18. marca 1567 dovolil tudi pritožbo zoper nespametno sodbo škofovo o bolj vredni osebi, a tudi ta pritožba ni imela odložne moči.

O obliki in predmetih izpita iz teološkega znanja tridentinski zbor ni ničesar določil, kar je imelo za posledico velike razlike v izpiti, ki so dajale priliko in priložnost za pritožbe (okrožnica *Quo parochiales*, drugi odstavek); zato je Združnica za razlago tridentinskega zbora z odobritvijo in po naročilu Klemen XI. izdala dne 10. jan. 1721 okrožnico *Quo parochiales*, v kateri je določila obliko izpita, ki je bil samo pismen; ustnega je dodal šele Benedikt XIV., ki je bil sestavljalavec okrožnice *Quo parochiales*, s konstitucijo *Cum illud* z dne 14. dec. 1742 § 16 IV.

Vse te listine urejajo samo posebni natečaj; v rabi je bil v Italiji, Španiji in Latinski Ameriki.

V stari Avstriji in Nemčiji predvsem se je od 16. stol. sem razvil običaj, da so ločili izpit iz teološkega znanja od preiskave o osebnih lastnostih in sposobnostih za župnijo; vzrok je bil nekaj velika razsežnost škofij, nekaj državna oblast, ki se je polastila urejanja župnijskih izpitov. Tako je stara Avstrija določila, da se izpit iz teološkega znanja vrši dvakrat na leto, določila je izpraševavce in poverjenike za izpite, discipline, iz katerih je bilo treba delati izpit, in pogoje za izpraševance; sama je tudi odredila, kdo je oproščen izpita, drugi pa da morejo dobiti spregled od vlade itd. Cerkev je bila tako skoro popolnoma izključena od urejanja in vodenja župnijskih izpitov.

To stanje je trajalo do 18. aprila 1850, ko je Franc Jožef I. na pobudo škofov, zbranih na posvetovanju 1849 na Dunaju, prepustil škofom urejanje in vodenje župnijskih natečajnih izpitov. Ker pa je določil konkordat (čl. 24), da se bodo podeljevale župnije z javnim razpisom natečaja in po predpisih tridentinskega zbora, a so bili ti predpisi praktično komaj izvedljivi, zato so prosili škofje AS, da ohranijo dotedanji običaj splošnega natečajnega izpita. Rim je dovolil, obenem pa je zahteval, da se vrši izpit ustno in pismeno (tun voce tum scripto responderere debunt), da se izprašuje tudi iz dogmatike, moralke in cerkvenega prava (česar ni zahteval ne tridentinski zbor ne Benedikt XIV. ne Klemen XI.) in da se je treba natančno ravnati po apostolskem pismu Benedikta XIV. *Litteris, quae incipiunt Cum illud*.

Tako sta se razvili dve obliki župnijskega natečaja, posebnega in splošnega; prvega je urejalo občno pravo, drugega območno z odobritvijo AS. Obe obliki je novi Zbornik c. p. v can 459 § 4 občeppravno potrdil, a s pristavkom: dokler AS drugače ne ukrene, iz česar so nekateri sklepali, da se natečaj najbolj ne sklada s pravom. Drugače je ukrenila AS najprej za Portugalsko: župnije z

zadostno doto je treba podeljevati po odredbah can 459 § 3 t. 1—3 (Združnica sv. Zbora z dne 15. aprila 1918), potem za ZDA: vse župnije, z umakljivimi ali neumakljivimi župniki, naj se podeljujejo po odredbah can 459 § 3 (Združnica sv. Zbora z dne 24. jun. 1931).

To sta dve območni uredbi župnijskega izpita, drugi vatikanski zbor pa je uredil zadevo za vso Cerkev, vsaj začasno, namreč vsaj do objave na novo predlaganega Zbornika c. p.; v odloku o pastirski službi škofov pravi: škof mora imeti potrebno svobodo za podeljevanje služb in nadarb pa se zato razveljavijo pravice in privilegiji, ki to svobodo kakorkoli omejujejo. Nekoliko omejuje to svobodo tudi župnijski natečaj; iz tega razloga je izvršna odredba v t. 18 § 1 določila: zakon o natečaju, tudi za nedušnopastirske službe in nadarbe, se odpravi (lex concursus... supprimitur).

Izvršna odredba »Ecclesiae Sanctae« (Svete Cerkve vladstvo) je začela veljati dne 11. okt. 1966; s tem je razveljavljen § 4 can 459 in z njim vsi občni in območni predpisi, ki so urejali župnijski natečaj. AS ne vzdržuje nobene oblike več, ne oblike posebnega in ne oblike splošnega natečaja. Vendar s tem ni odpravljeno vse, kar je vseboval § 4 can 459; vseboval je namreč izpit iz teološkega znanja, preiskavo o osebnih lastnostih in sposobnostih za določeno župnijo in javni razpis župnije odnosno izpita. Da izpit in preiskava nista odpravljena, je razvidno iz § 2 can 459, izpit iz teološkega znanja pa še posebej odreja t. 3 § 1 istega pravca; skleni 1—3 can 459 veljajo tudi za naše kraje. Potemtakem je odpravljen samo javni razpis, javni natečaj, ker o njem v sklenih 1—3 can 459 sploh ni govora. To velja za sedaj; kako bo prenarejeni Zbornik uredil podeljevanje župnij, se bo šele videlo.

II. Razlike med starim in novim pravom

Župnijski izpit v obliki tako posebnega kakor splošnega natečaja se sicer ujema v bistvu z župnijskim izpitom t. 3 § 3 can 459, a samo v bistvu, drugače so pa med njima razlike in te so:

1. i posebni i splošni natečaj se je vršil na podlagi javnega razpisa (edictum publicum), t. 3 § 3 can 459 pa takega javnega razpisa ne pozna ali vsaj ne govori o njem. To je v skladu s tridentinskim zborom, ki javnega razpisa natečaja ni uzakonil; razlog za to je bil, ker so po Van Espenu mnogi tridentinski očetje nasprotovali javnemu razpisu, češ da daje častihlepju javno potuho. Razen tega je vplival nanje izrek Tomaža Akvinskega: Si aliquis pro se rogat. ut obtineat curam animarum, ex ipsa praesumptione redditur indignus (Arch. f. kath. KR, II. zvezek [1857] str. 398). Vendar je Karel Boromejski, ki je predsedoval zboru v času, ko je bil sprejet odlok o podeljevanju župnij, uvedel po dobrem premisleku (re diligenter considerata) javni razpis v svoji pokrajini; drugod se je začel razvijati običaj javnega razpisa in končno je Benedikt XIV. uzakonil javni razpis za vso Cerkev (Cum illud z dne 14. dec. 1742 § 16 II).

Iz prvega in drugega sklena can 459 je razvidno, da se dela izpit iz teološkega znanja, ki ga predpisuje t. 3 § 3 istega pravca, za konkretno izpraznjeno župnijo, kakor pri posebnem, ne pa pri splošnem natečaju. Navedena točka uporablja ednino: clericum examini... subiciat, vendar kaže § 1 (... quem magis idoneum habuerit), da more biti več kandidatov; kdor sprejme ponudbo svojega oblastnika, je kandidat za župnijo in dosledno tudi za izpit. Pri natečaju se je vsak sam odločal, izjemoma je dobil kateri pobudo od zgoraj.

2. na izpitu so izpraševali in izprašujejo skupščinski izpraševavci ali njihovi nadomestovavci; za veljave starega prava so morali sodelovati najmanj trije, da je izpit bil veljaven. Novo pravo določa samo; clericum examini super doctrina coram se et examinatorebus synodalibus subiciat (can 459 § 33 t. 3).

Iz tega besedila nekateri sklepajo, da zadostujeta in morata biti najmanj dva (Jone, *Traité de droit can.*, Wernz-Vidal). Zaradi virov, ki se navajajo, mislimo, da je treba ostati pri številu treh izpraševavcev najmanj; novo pravo namreč ni izrecno spremenilo starega.

3. drugače je z izpitno snovjo; navedeni viri k t. 3 govore prav tako kakor Zbornik: *doctrina, scientia*, ne da bi podrobneje opredeljevali stroko ali panogo teološke znanosti. Potemtakem je vse odvisno od oblastnika, iz katerih teoloških predmetov je treba delati izpit. Vendar župnijski izpit ni strogi izpit ali rigoroz za doseg doktorske časti; zato ne more obsegati celotnih predmetov teološkega študija, marveč se mora omejiti na praktične, na dušnopastirske stvari. Cappelo piše: *Respicere debet, quae ad curam animarum spectant; ideoque complectitur, generatim, homiliam, quaestionem de re pastorila (Summa iuris canonici, I, str. 457).*

4. isto velja za obliko ali način izpita; more torej biti ali samo pismen ali samo usten ali pismen in usten obenem. Zbornik ničesar ne določa, takisto ne govore navedeni viri o obliki izpita. Kakor je bilo rečeno, je uvedel ustni izpit šele Benedikt XIV. s konstitucijo *Cum illud* § 16 IV, toda ta točka se ne navaja pri t. 3. § 3. can 459. Benedikt XIV. je odredil: ... *in evolvendo explicandoque oretenus aliquo ecclesiasticae doctrinae capite vel a SS. Patribus vel a S. C. Tridentino vel a Catechismo Romano excerpto...*

5. nadaljnja razlika je ta, da so za veljave starega prava sodili izpraševavci ne samo o teološkem znanju, marveč tudi o osebnih lastnostih in sposobnostih za župnijo. Za to sodbo ni bil pooblaščen ne oblastnik sam ne kapitelj kot tak; ako so bili vsaj trije člani kapitlja obenem izpraševavci, je bila podelitev župnije veljavna, kajti samo njih sodba je bila pravnomočna. Oblastniku je bila pridržana sodba samo o tem, kdo je za župnijo bolj sposoben. Združnica za škofovske in redovniške zadeve, Casertana, 9. febr. 1581 je proglasila natečaj za neveljaven, ker je oblastnik uporabljal namesto skupščinskih izpraševavcev neke druge, takisto Pistor. 14. sept. 1592, ker eden izpraševavcev ni bil član zbora skupščinskih izpraševavcev. Združnica sv. Zbora, Urbinat., 24. maja 1601 je izjavila, da ni bilo zadoščeno odloku cap. 18. sess. 24, ako so sodili izpraševavci samo o teološkem znanju; isto *Caputaqu*, 10. jun. 1741 z odgovorom na pritožbo: *Deveniendum esse ad novum concursum*. Po novem pravu sodijo izpraševavci samo o teološkem znanju, ugotovitev osebnih lastnosti in sposobnosti pa je prepuščena oblastniku.

6. zadnja razlika se tiče spregleda natečajnega izpita iz teološkega znanja. Občno pravo o takem spregledu sploh ni govorilo in še leta 1873 je sporočila Združnica za izredne cerkvene zadeve brixenskemu škofu, da tudi izpraševavci niso oproščeni izpita (Aichner, *Comp.* [1915] str. 306 op. 17). Šele po območnem pravu stare Avstrije in Nemčije so bili možni neki spregledi župnijskega izpita; tako je Združnica sv. Zbora 10. dec. 1856 odobrila škofu v Linzu splošni natečajni izpit in obenem dovolila neke oprostitve (Arch. f. kath. KR, II. zvezek [1857] str. 111), takisto odpis Združnice za izredne cerkvene zadeve iz leta 1858 vsem škofom stare Avstrije in Nemčije (Aichner, o. c., str. 306). Toda ta izjema se je tikala samo ponovnega izpita iz teološkega znanja; potrebno je bilo, da je oblastnik po zaslišanju izpraševavcev (*audita examinatorum sententia*) izpit spregledal. Brez takega spregleda ni bilo oprostitve.

Novo in sedaj veljavno pravo ne omejuje spregleda na ponovni župnijski izpit pa je tako možen spregled tudi prvega izpita. Da se more dati spregled, je treba pritrditve (*consensus*) in ne samo nasveta izpraševavcev; ni torej dovolj samo vprašati izpraševavce za mnenje, kakor je bilo po starem pravu. Drugi pogoj je, da se duhovnik odlikuje po teološkem znanju, za kar je za-

dosten dokaz, da je član skupine (coetus) ali zbora (collegium) izpraševavcev, da je z opravljanjem ugledne službe odnosno nadarbe, ki jo je imel, ali da je z dolgim delovanjem, s katerim je pohvalno služil Cerkvi, več kot dovolj dokazal svoje teološko znanje (Aichner n. m.; Arch. n. m.; Združnica za razširjanje vere z dne 10. okt. 1884).

Takšen je pravni položaj župnijskega ali župniškega izpita od 11. okt. 1966. Kako ga misli urediti pregledani in predelani Zbornik c. p., moremo samo ugibati. Münchenski kanonist Mörsdorf meni, da bo nova ureditev župnijskega izpita sprejela splošni župnijski natečaj in ga pobliže povežala s konkretnimi postopki podeljevanja nadarbin.

Vinko Močnik

George H. Dunne SJ, **Das grosse Exempel**, Die Chinamission der Jesuiten, prev. iz angleščine Marg. Diemer, Stuttgart 1964, str. 496.

Knjiga, ki v izvirniku nosi naslov *The generation of Giants*, rod velikanov, je zgodovinski opis skupine jezuitskih misijonarjev, ki so v prvi polovici 17. stol. pod Riccijevim in Shallovim vodstvom pokazali, kako se mora krščanstvo srečavati z velikimi tujimi kulturami in verstvi, če naj jih kakor kvas od znotraj prekvasi in pridobi za Kristusa. Takoj je jasno, da je taka knjiga nad vse dragocena v dobi 2. vatikanskega koncila, ko Cerkev uradno začena dialog s tujimi religijami in sedanjim svetom.

Spisal jo je G. Dunne SJ, ki je bil pred vojno sam dolgo časa misijonar na Kitajskem, potem pa se je posvetil zgodovini in bil profesor na univerzi v Washingtonu. Ne da bi preobremenjeval delo z znanstvenim aparatom, ki ga je kljub temu na koncu knjige skoro 50 strani, je upravičeno zapisal v uvodu, da je napisal »dobro zgodovino«, za katero je črpal podatke iz bogatih arhivov Kongregacije za širjenje vere, Družbe Jezusove in starih virov iz 17. in 18. stol.

Bolj kakor doba plodovitega dela prvih jezuitskih misijonarjev na Kitajskem nam je bila doslej znana doba srditih obrednih sporov na Daljnem vzhodu, ki se vnamejo šele potem, ko jezuiti svoje delo že opravijo, torej doba ob koncu 17. in v začetku 18. stol. Kdor pa se hoče učiti, kako je treba vsaditi krščansko ime v tuje kulture, ne bo hodil v šolo le slabih skušenj iz misijonske zgodovine, ampak se bo podal k pravim učiteljem, da mu ne bo treba s ponavljanjem napak izgubljati dragocenega časa in moči. Dunne je storil misijonski pastoralni neizmerno uslugo, da ji je razodel do podrobnosti misijonske metode, ki edine vodijo do uspeha.

Po pravici v uvodu opozarja, da je srečanje krščanstva s kitajsko državo in kulturo kaj podobno srečanju krščanstva z grškoroimskim kulturnim in verskim svetom. In kakor se je takrat Cerkev izvila iz judovskih oklepov v bogohoteno univerzalnost, tako bi se morala povsod, kjer je potrebno, iztrgati iz oklepov evropeizma in nacionalizma in se prilagoditi vsemu, kar imajo tuje kulture in religije sprejemljivega. To pa so Ricci, Shall in tovariši delali na Kitajskem. Niso stopili na stališče v sinkretizem vodečega relativizma, češ da ima vsaka religija nekaj dobrega in jih je zato vse treba spraviti na skupni imenovalec ter tako krščanstvo izprazniti njegove edinstvene izvorne vsebine. Zopet pa niso fanatično zametavali vsega, kar ni krščansko in po metodi »tabula rasa« uničevali tujih verstev in kultur. Pač pa so se zveselili vsakega drobca resnice, lepote in dobrote, ki so ga odkrili v tujem svetu, ga spoštljivo priznali in ga vklenili v krščanstvo, tako da je prišlo do lepe sinteze, ki so se je Kitajci razveselili, saj ni bila daleč od nikogar izmed njih.

Dunneov zgodovinski opis srečavanja jezuitskih misijonarjev s kitajskimi vladarji in učenjaki, njegovo vzporejanje poganskih in krščanskih nazorov o Bogu, duši, večnosti itd., njegovo pošteno priznavanje težav in zablod, ki jih tako eksistencialno srečanje nujno nosi s seboj, njegov objektivni oris prepletanja verskih in političnih nazorov in še bolj sporov in prijateljskih zvez med ljudmi iz Evrope in Azije, zbuja ne le občudovanje zaradi preobilnega gradiva, ampak še bolj prepričanje, da so prvi jezuitski misijonarji na Kitajskem dali zgled za podobna srečanja Cerkve s sedanjim svetom, mimo katerega ne bo dovoljeno iti.

Resničnost takega sklepanja potrjuje dejstvo, da je tudi na Kitajskem takoj nastopila nesreča za katoliške misijone, čim so se misijonarji oddaljili od dragocenega »velikega zgleda« in so si za nekaj stoletij zaprli pot v to kraljestvo. Podobne reči so se godile tudi v Indiji in povsod tam, kjer veliki zakon zdrave prilagoditve tujim kulturam in religijam ni bil v zadostni meri upoštevan.

Res je, da ima glede prilagoditve marsikdo pomisleke, češ da se ne sme v nekem napačnem irenizmu podreti vseh razlik in pregraj in v napačnem pojmovanju edinosti zabrisati meje med resnico in zmoto. Toda prav iz tega razloga je Dunneova knjiga o delu prvih jezuitskih misijonarjev na Kitajskem tako dragocena, ker v ničemer ne posplošuje in se nikoli neutemeljeno ne navdušuje, ampak gleda vse z očmi strogega historičnega realizma, ki je najboljši odgovor na take pomisleke.

Vilko Fajdiga

Joachim Wach, **Religions-soziologie**, Tübingen 1951, 461 str.

Poleg M. Webra in G. Le Bras-a je J. Wach največje ime na področju sociologije religije. Prva dva sta obravnavala le krščansko religijo, Wach pa upošteva vse najznačilnejše religije. Prvo verzijo »Sociologije religije« je Wach napisal že l. 1944 v angleščini (po rodu je Nемеc, profesor na univerzi v Chicagu). Nato je delo večkrat dopolnjeval.

Avtorjev namen je bil, da s preučevanjem medsebojnih odnosov in družbenih pojavov pojasni družbeno funkcijo religije, s tem pa tudi osvetli kulturni pomen religije in odkrije nove vidike verskega doživljanja. Osnovno razumevanje družbene funkcije religije je namreč »z ozirom na bedo, ki ji je zapadla sedanja kultura, izredne važnosti« (str. 7). Wach ve, da sociologija ne more nadomestiti teologije« (str. 7), ker more sklepati o religiji le na podlagi zunanjih verskih pojavov in torej »ne more razkriti bistva religije« (5).

Svoje delo je avtor opravil »sine ira et studio«, brez kakšne koli ideološke inkubacije »za« ali »proti« religiji, vendar — kakor sam priznava — s spoštovanjem do predmeta, ki ga obravnava. Brez tega osnovnega odnosa do predmeta empirični raziskovalec ne more priti do res znanstvenih sklepov (9), kar se najbolje vidi pri socialnem in svetovnem materializmu, ki je prišel do enostranskih ugotovitev (13).

V prvem delu podaja metodološka načela, ki bi se jih moral sociolog pri preučevanju religije držati, nato pa raziskuje versko doživetje in njegovo objektivizacijo v verskem nauku, kultu in verski skupnosti. Iz te raziskave sledi sklep: vpliv religije na družbo in posameznika more biti pozitiven in včasih tudi negativen (če gre za profanacijo religije); v vsakem oziru ima religija vpliv na družbo.

V drugem delu obravnava najprej odnose med religijo in naravnimi skupinami (družina, sorodstvo, narod itd.) ter ugotavlja, da sta naravna in religiozna grupacija identični. V naslednjem poglavju razpravlja o specifičnih družbenih oblikah najrazličnejših religij, od najprimitivnejših do krščanstva, pa tudi o tej formaciji v okviru posameznih religij, npr. o meništvu v katoliški Cerkvi. Zanimiva in problematična ugotovitev tega poglavja je, da je do nesoglasij v isti religiji prišlo največkrat zaradi različnih političnih koncepcij pripadnikov. Tretje poglavje tega dela nam prikazuje, kako diferenciacija družbe (z ozirom na poklic, gospodarski sistem itd.) vpliva na religijo, posebno na verske institucije in vedenje vernikov. Študija o odnosih med religijo in državo je zanimiva posebno zato, ker empirično kaže, kako sta ti oblasti in bistvu identični (kristjan bi rekel, da sta obe od Boga) in kako pride do nasprotij med njima ter negativnih posledic za družbo, čim hočeta druga drugo okrniti. Razprava o tipih religiozne avtoritete v zadnjem poglavju odkriva izreden pomen te avtoritete, npr. ustanoviteljev religij, karizmatikov, duhovnikov, na verskem, kulturnem, gospodarskem in drugih področjih.

Na koncu je Wach povzel pogloblitve svojega dela. Citirajmo nekatere z namenom, da bolje pokažemo, kako pomembno je Wachovo delo za poznavanje religije in njenih odnosov z družbo: »Naše raziskovanje je zajelo različne verske oblike, institucije in delovanja ter ugotovilo, da so te oblike, institucije in delovanja vsaj na začetku hoteli izraziti specifično versko doživetje. Nobeni dobi, deželi in nobenemu ljudstvu ni manjkalo pristnih verskih doživetij« (429); »poslednje človekovo hrepenenje ni našlo boljše formulacije

kot one Avguštinove: „Nemirno je naše srce, dokler ne počije v Tebi“ (430): »samo en pogled na ustvarjalno moč in na mnogovrstnost človeških odnosov z božanstvom zadostuje, da napolni raziskovalca religije in družbe z občudovanjem« (431); »verski geniji so bili voditelji ljudstva, veličine, zgledi, oblikovalci in v nekem daljnem smislu ustvarjalci tistega, kar so velike množice ljudi hotele storiti in doseči« (432); »nobenega dvoma ni, da raziskovanje vsakega resničnega verovanja razkrije bistveno socialno naravo, socialni značaj religije« (432 sl.); »neka religiozna skupnost, naj bo naravna ali specifična, more zajeti ljudi obeh spolov, različne starosti in družbenega položaja« (435); »v osnovi in koncem koncev deluje religija v smislu družbene integracije« (436); »religija je po svojem bistvu samo takrat pristna, ko nima drugega namena kot češčenje Boga« (436 sl.). Avtorjeva končna ugotovitev, ki povzame v nekem smislu vsa njegova dognanja, pa je tale: »Popolna integracija kakršne koli družbe nikoli ni bila dosežena in ne more biti dosežena, če nima verske osnove« (438).

Wachova »Sociologija religije« nam podaja osnovno sociološko znanje o odnosih med religijo in družbo. Med vedno številnejšimi deli o sociologiji religije se nam zdi Wachovo najboljšo zato, ker nobeno drugo delo ne obdela vseh pglavlnih dejstev teh odnosov tako dokumentirano, predmetno široko, metodično in obenem idejno neangažirano.

Wachova študija ima tudi veliko praktično vrednost. Komur je kaj za to, da vidi odnose med religijo in družbo v znanstveni luči in da te odnose usmerja človeku v prid, bi moral preštudirati to knjigo. To delo bi moglo nekaterim (npr. veri krivičnim kulturnikom in ideologom) pomagati do spoznanja, kako preživelo je dandanes presojeti odnose med religijo in družbo, še bolj pa religijo samo, z apriorističnimi tezami francoskega scientizma iz časa pred prvo svetovno vojno in materialističnega historicizma. Drugim (npr. nekaterim družbenim delavcem) bi pomagalo doumeti, da je religija kot taka naravna, bitna in zato trajna funkcija človeškega življenja, torej nujna in pozitivna sestavina človeške družbe. Tretjim (npr. nekaterim verskim voditeljem) pa bi to delo moglo pojasniti, da je lahko profano pozunanjenje religije (npr. s politiko ali pretiranim formalizmom) ne le v škodo družbi, ampak najbolj religiji sami.

Upamo, da nam pomembnost Wachovega dela odvzema dolžnost, da se opravičimo, čemu smo nanj opozorili z gornjim prikazom, čeprav je izšlo že pred tolikimi leti.

Štefan Šteiner

Domenico Grasso, **L'annuncio della salvezza**, Teologia della predicazione, Napoli 1965, 394 str.

Jezuit D. Grasso, profesor na Gregorijani in na papeškem pastoralnem institutu v Rimu ter koncilski strokovnjak, je z delom »Oznanjevanje odrešenja« storil prvovrstno uslugo ne le teološki znanosti, ampak tudi praktičnemu dušnemu pastirstvu.

Katoliška teologija se je do nedavnega malo ukvarjala z božjo besedo (ali ni čudno, da npr. poleg tolikernih teoloških traktatov na teoloških šolah nismo imeli teološkega traktata o božji besedi, čeprav »regnum caelorum praedicatio Evangelii est«, kakor uči sv. Hieronim, ki je kot velik poznavalec sv. pisma vedel, da so Jezus in apostoli dajali oznanjevanju središčno važnost). V zadnjih treh desetletjih pa so se katoliški teologi, npr. Th. Soiron, V. Schurr, M. Schmaus, J. Betz, O. Semmelroth, J. A. Jungmann, K. Rahner, F. Arnold, Z. Alszeghy, M. Flick, A. Günthör, P. Hitz, resno trudili, da bi dopolnili zamujeno. Grasso je njihova dognanja sistemiziral. Storil pa je še več: ob teh dognanjih je z bibličnimi, filozofskimi in psihološkimi raziskavami prišel do novih spoznanj.

Grassovo delo je po našem mnenju najpopolnejše sistematično delo o teologiji oznanjevanja božje besede (Th. Soiron s svojo sistemizacijo »Die Verkündigung Des Wortes Gottes«, Freiburg 1943, še ni imel na voljo zadosti

dognanj; O. Semmelroth razpravlja v »Wirkendes Wort«, Frankfurt 1962, predvsem o učinkovitosti božje besede; A. Günthör v sicer odlični »Predigt«, Freiburg 1963, premalo obdela nekatera poglavja, npr. teologijo prilagoditve oznanjevanja; M. Pflieglerju pa gre v »Kerygmatik«, Innsbruck 1965, bolj za didaktiko kot za teologijo oznanjevanja).

V uvodu nam avtor prikaže današnjo krizo oznanjevanja in zaključí, da je le-ta posledica pomanjkljive teologije božje besede. V prvem delu (6 poglavij) nato razpravlja o oznanjevanju v perspektivi zgodovine odrešenja. Objekt oznanjevanja, ki ga obdela v prvem delu, je odrešujoči Kristus in ne morda kak sistem resnic; krščanstvo je namreč poslanstvo, ne pa svetovni nazor, krščansko oznanjevanje je predvsem komunikacija in ne neki pouk. Odrešujoči Kristus pa je obenem pglavitni subjekt oznanjevanja: »Christus praedicat Christum«, kakor pravi sv. Avguštin.

Po poglavju o pglavitnem subjektu sledi poglavje o drugotnem subjektu oznanjevanja, torej o človeški oznanjevalni besedi oziroma o Kristusovem orodju oznanjevanja. Polno zanimivih ugotovitev je to poglavje: po oznanjevanju Bog posreduje ljudem svoj odrešilni načrt; vse v Cerkvi je pravzaprav le funkcija oznanjevanja, tudi zakrament; oznanjevanje je ‚virtus Dei in salutem omni credenti‘ (Rimlj 1, 16), poraja in razvija Cerkev, posreduje srečanje z Bogom, ker posreduje vero. V kolikor je oznanjevanje nosilec vere in milosti, ima tudi določeno zakramentalnost.

Ker se v oznanjevanju pod čutnim znamenjem, ki je človeška beseda, skriva Bog, je oznanjevanje verska skrivnost. Iz tega dejstva sledi tesna povezana med oznanjevanjem na eni in Cerkvijo, zakramenti, duhovništvom, kanoničnim poslanstvom, sodelovanjem med Bogom in človekom, problemom kontradikcije krščanstva ter sprejemom ali njega zavrnitvijo na drugi strani.

Z oznanjevanjem postavlja Bog človeka pred odločitev. Logičen človekov odgovor na božji klic po oznanjevanju bi morala biti vera. Odgovoriti z vero pa človek ne more, če se mu po oznanjevanju ne posreduje tudi božja ljubezen. Čimbolj bosta torej objekt in drugotni subjekt izžarevala božjo ljubezen, tembolj gotovo bo poslušalec odgovoril z vero, iz vere pa bo sledilo spreobrnjenje. Vera je namreč srečanje dveh oseb, božje in človeške, ne samo srečanje dveh razumov.

Na koncu prvega dela prikazuje avtor oznanjevanje kot funkcijo božje odrešitvene ekonomije v šesterni dimenziji: božanski, biblični, kristocentrični, ekleziološki, liturgični in eshatološki. Ta dimenzionalnost mu je tudi sredstvo, da sintetizira vsebino prvega dela.

Drugi del (8 poglavij) obravnava samo naravo oznanjevanja oz. oznanjevanje v samem sebi. Najprej se srečamo z osnovnim problemom oznanjevanja: v čem pravzaprav obstaja učinkovitost oznanjevanja. Problem nam avtor rešuje z razpravami o razmerju med božjo besedo in zakramenti, med oznanjevanjem in oznanjevalčevim osebnim pričevanjem, končno pa govori o naravi učinkovitosti oznanjevanja kot taki. V teh razpravah najdemo najpomembnejši Grassov prispevek teologiji oznanjevanja božje besede. S solidno biblično, patristično in filozofsko-psihološko utemeljitvijo zgradi svojo teorijo o učinkovitosti oznanjevanja. To teorijo sam imenuje »ontološko-psihološko«.

Učinkovitost oznanjevanja je ontološko dejstvo, ker je objekt oznanjevanja Bog v Kristusu, ki po oznanjevanju vpliva na človeka. In je psihološko dejstvo, ker se moč privlačnosti objekta ne more razložiti drugače kot z dejstvom človeškega oznanjevalca v Cerkvi, ki sta — oznanjevalec in Cerkev — nekakšen bolj ali manj (z ozirom na posameznike in dobe) izrazit transparent objekta oznanjevanja. Ta objekt je torej deležen človeške omejenosti.

Oznanjevanje deluje ‚ex opere operantis‘, ker gre za besedo, ki človeka nagovarja in zahteva od njega odgovor. Beseda pa ne more delovati, če je človek ne razume. ‚Ex opere operato‘ (gre le za analogijo učinkovitosti zakramentov) pa deluje oznanjevanje, ker je njegov objekt in pglavitni subjekt Bog v Kristusu. Oznanjevanje je torej vedno učinkovito, ker vedno nudi milost in odrešenje ter obvezuje človeka, da se odloči, naj bo ta odločitev pozitivna ali negativna. Učinkovitost oznanjevanja je direktna (V. Schurr se v

»Wie heute predigen«, Stuttgart 1949, zavzema za indirektno) in je samostojna, od zakramentov neodvisna (O. Semmelroth trdi v n. d., da izhaja učinkovitost oznanjevanja iz zakramentov), ker je oznanjevanje beseda milosti, življenja, odrešenja, kakor izrecno uči sv. pismo. Po oznanjevanju se človek dviga k Bogu, po zakramentih pa Bog prihaja k človeku (Semmelroth meni ravno nasprotno).

Pričevanje oznanjevalca (svetost, teološko znanje, primeren način podajanja) je za učinkovitost oznanjevanja nujno, vendar ne gre v prvi vrsti za pričevanje posameznega, ampak za skupnega oznanjevalca, ki je krščanska skupnost oziroma Cerkev.

Ker oznanjevanje povzroča vero, ustvarja pogoje za sprejem in učinkovitost zakramentov. Oznanjevanje in zakramenti sta samo različni fazi istega procesa, to je procesa opravičevanja oziroma odrešenja.

Da bo oznanjevanje imelo večjo učinkovitost, mora biti prilagojeno. Mora biti tak transparent svojega objekta, ki ga bodo ljudje različnih časov, krajev, življenjskih situacij, mogli dojeti, in tako jih bo oznanjevanje iztrgavalo iz indiferentizma ter jih postavljalo pred problem lastne usode. V vsakem človeku je že po naravi pričakovanje po odrešenju. Namen prilagoditve je predvsem: najti te 'pierres d'attente' (navozovališča). Prilagoditev bi bila napačna, če bi zaradi nje trpela pristnost nauka, nadnaravni značaj krščanskega oznanila in 'nеспamet križa'. Oznanjevalec mora prilagoditi svojo besedo tudi aktualnim potrebam in načinu dojemanja poslušalcev, razvoju teološke znanosti in aktualnemu načinu izražanja.

S poglavji o kakovosti oznanjevalca (znanje, svetost in ponižnost, poklicanost), o oblikah oznanjevanja ter o problemu terminologije (avtor predlaga, naj bi oznanjevanje poganom imenovali evangelizacijo; oznanjevanje, ki pogloblja vero, katehezo; oznanjevanje krščanski skupnosti: homilijo) se knjiga konča.

Prispevek knjige »Oznanjevanje odrešenja« teološki znanosti ni majhen. Menimo, da je tolikšen, da moremo zdaj že govoriti o posebnem teološkem traktatu, o traktatu o božji besedi. S tem pa ni rečeno, da sta teološka problematika in sistematizacija oznanjevanja božje besede rešeni. Marsikaj bo treba še storiti. Objekt oznanjevanja je v Grassovi knjigi precej splošno prikazan, posebno s pastoralnega vidika: teologija oznanjevanja se ne more zadovoljiti samo s teorijo, ampak bo morala določneje nakazati tiste tème oznanjevanja, skozi katere bo Kristus najuspešneje pronical v ljudi, posebno z ozirom na njihove različne ontološke situacije. Treba bo tudi v sistematičnem traktatu o teologiji božje besede obdelati vlogo laikov v oznanjevanju (Grassovo delo se nam v tem oziru zdi precej 'klerikalno'). Teologija poslušalcev božje besede je pravtako nezadostno obdelana.

»Oznanjevanje odrešenja« priča o izredni avtorjevi razgledanosti v teološkem problemu oznanjevanja. Je redka teološka knjiga ne le v italijanščini ampak tudi v ostalih velikih jezikih, ki upošteva domala vse, kar nam teološke literature velikih narodov pomembnega nudijo. Ni čudno torej, da je delo v kratkem času bilo že prevedeno v francoščino, angleščino, španščino in portugalščino.

Grassova študija nudi važno orientacijo za dušno pastirstvo. Najvažnejši pastoralni sklep je nedvomno ta: osnova in začetek dušnega pastirstva je oznanjevanje božje besede. Ta ugotovitev sama na sebi ni nič novega. Nova je, kolikor je v Grassovem delu teološko prepričljivo utemeljena.

Za marsikoga bo morda presenetljiv avtorjev sklep, da je v dušnem pastirstvu »oznanjevanje božje besede važnejše kot podeljevanje zakramentov... , važnejše kot dela ljubezni« (str. 124), božja beseda namreč proizvede vero, ki je nujna za učinkovitost zakramentov. (Spomnimo se na naš slovenski problem glede časa za prejem sv. birme. Mislili smo, da bomo podcenjevali zakrament, če bomo zaradi krščanskega nauka birmo nekoliko odložili, v resnici pa bi s tem zakramentu samo pomagali do večje učinkovitosti!)

Še nekaj drugih pastoralnih ugotovitev: okoli poglavitnega predmeta oznanjevanja, ki je velikonočna skrivnost, je treba v koncentričnih krogih zvrstiti

ostala dejstva zgodovine odrešenja (str. 48), dejstva zgodovine odrešenja pa je treba ljudem prikazovati kot dejstva božje ljubezni; samo takrat bo poslušalec mogel na božji klic v oznanjevanju odgovoriti z vero in spreobrnjenjem (170 sl.); poslušalec sprejme oznanilo in tisti meri, v kateri se ga je oznanjevalcu posrečilo prepričati, da bo s sprejemom oznanila razrešil svoje probleme in dal svojemu življenju nov smisel (258), torej mora pridigar ugotoviti pri poslušalcih tisto, kar od krščanskega oznanila po naravi pričakujejo in na to navezati predmet oznanjevanja (298); pridigar mora slediti razvoju teološke, posebno biblične znanosti, kolikor se tiče važnega dogmatičnega in moralnega predmeta (310); oblika in način oznanjevanja ne moreta biti stalna: treba ju je prilagoditi poslušalcem (294).

Grassovo delo je kot nalašč napisano za pokoncilsko pastirovanje, saj je 2. vatikanski cerkveni zbor v konstitucijah o svetem bogoslužju in o Cerkvi močno poudaril važnost oznanjevanja božje besede.

Grasso nas teološko prepriča o tisti resnici našega duhovniškega poslanstva, ki smo jo sicer priznavali, čeprav nismo bili o njej vedno kdove kako prepričani: »Mi pa se bomo posvetili molitvi in oznanjevanju nauka« (Apd 6, 4). Mogoče je v tem njena največja pokoncilska pastoralna vrednost.

Stefan Steiner

Rogier-Aubert-Knowles, **Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à saint Grégoire le Grand.** Par Jean Daniélou et Henri Marrou. Paris 1963. Editions du Seuil. Str. 615.

Knjiga, ki gotovo zasluži našo pozornost! Skupina mednarodno priznanih strokovnjakov iz petih držav (Nizozemske, Belgije, Francije, Nemčije in Anglije) se je dogovorila, da objavi 5 knjig nove cerkvene zgodovine v ekumen-skem duhu. Vodstvo edicije je to pot v holandskem Nijmegen (Nimwegen, Nimègue), kjer je eden izmed urednikov (L. J. Rogier) in tajnik (A. A. Weiler), druga dva urednika pa sta v Louvainu (R. Aubert) in v Cambridgeu (M. D. Knowles). Mimo teh ima uredniški odbor še posebnega svetovalca za Ameriko (J. T. Ellis) in sodelavca za bližnji vzhod (Jos. Hajjar). Dozdaj sta izšli dve knjigi, o prvi, zgoraj navedeni, poročamo danes, o drugi, ki ima zaporedno številko 4 in obravnava obdobje razsvetljenstva, revolucij in restavracij (1715 do 1848), tedaj, ko bo vrsta sklenjena.

V prvi knjigi je napisal urednik R. Aubert iz Louvainu uvod za vso edicijo. Iz njega razberemo, da pojmuje nova zgodovina Cerkve kot svojo snov nedeljeno občestvo Kristusove ustanove, kjer je bistveno, da je božje ljudstvo voden po Svetem Duhu in po Kristusovi želji združeno v ljubezni. Ograje, ki jih je v celotnem krščanstvu postavila organizacijska in konfesionalna vezanost, sicer opisovanje upošteva, naglašaja pa bolj duhovne vezi, ki so nekdaj bile močne in so še sposobne obnoviti edinost v Cerkvi. Staro pojmovanje je na katoliški strani razlagalo vse razkolne in odcepljene skupine kot suhe veje z drevesa Kristusove Cerkve, novost te zgodovine pa naj bo: pokazati, koliko so te veje v sebi še ohranile življenjskega soka, ki se iz njega hrani vse občestvo. Aubert sodi, da bi nova povezava vseh ločenih bratov močno obogatila in poglubila vse občestvo, tudi katoliško, ki je postajalo brez ločenih bratov siromašnje. Nova zgodovina naj torej pokaže pravo vesoljnost Cerkve.

Naloga seveda ni lahka in preprosta. Priznati pa moramo, da sta ji bila avtorja prve knjige Jean Daniélou in Henri Marrou, oba Francoza, v dobršni meri res kos. Daniélou je pokazal, kako suvereno obvlada patrologijo in je obdelal dobo do l. 303 z neprisiljenim povezovanjem svetopisemskih in patrističnih literarnih navedb izredno živo in prepričljivo. Ob branju lahko občudujemo njegovo učenost, ki za vsako trditev sproti podaja dokumentacijo, ne da bi dal čutiti kako neprijetno »učenjaštvo«. Celo množico problemov samo na kratko rešuje, ne da bi jih razpletal. Njegov slog je po obliki esejističen, ni pa še zato vsebinsko subjektiven, temveč prizadevno nepristranski in objek-

tiven. Snov in način obdelave močno spominjata na Fr. Ks. Lukmana in njegovo zgodovino prvih krščanskih stoletij, že pripravljeno, da izide kot IV. zvezek v Mohorjevi Obči zgodovini (od te izšel v tisku samo II. zvezek: *Sovretovi Stari Grki* 1939). Daniélou in Lukman postavljata v ospredje pričevanja antičnih pisateljev, le razpored snovi je pri vsakem svojski, pri Lukmanu je snov zbrana po problemih, pri Daniélouju pa koncentrično, tako da imamo dober vpogled v vsako razdobje sproti in dober pregled celotnega razvoja krščanske družbe, ki v njej ta čas še ni sledu o razcepljenosti. Pri tem ne pozablja na notranje in zunanje nevarnosti, ki jih je Cerkev morala obvladati, ne da bi se zgubljal v podrobnostih. Gnostične skupine npr. obravnava dosti izčrpno, vendarle ne analitično, temveč sintetično in zelo nazorno. Isto velja za herezije — oboje nam Daniélou predstavlja mnogo razumljiveje kakor sicer dobra avtorja J. P. Kirsch in K. Bihlmeier. Tudi vodstvo Cerkve postavlja živo pred oči, ne da bi posebej obravnaval vprašanje primata. Pregarjanja opisuje v naravni povezavi z razvojem družbe v rimski državi, kjer so kristjani čedalje bolj deležni pri funkcijah oblasti. Pri tem pride Daniélou do dosledno izvedene, na splošno pa še presenetljive sodbe: krščanstvo se je v javnosti toliko uveljavilo, da »ne bo Konstantin zato še revolucionar, če bo državo ločil od poganstva« (257). Podobnih realističnih novosti ima Daniélou še precej, zvečine takih, da jih je bilo treba samo še zapisati, da so sprejemljive, — dozda so bile nekako »v mraku« kakor domneva ali slutnja. Skratka: sveže in izvirne Daniéloujeve ocene in sodbe so vredne, da jih preučujemo; v kolikor niso še definitivne, so vsaj upoštevanja vredne. Avtor sodi o njih, da so v načelu trdne, v podrobnosti pa jih je treba še natančneje opredeliti (str. 30).

Daniélou opisuje svojo dobo nekako imanentno, tj. pusti pričati dokumente same za čas, ki je utrdil temelje Cerkvi po apostolskem izročilu, povezano z naslednjimi stoletji nakazuje samo rahlo in mimogrede. Henri Marrou, ki je v knjigi obdelal naslednja stoletja do smrti Gregorja I. (604), pa podaja snov predvsem pod vidikom običnih in najpomembnejših značilnosti, ki si jih je oblikovala krščanska družba v razdobju, ko je do kraja pokristjanila tla rimske države. Potez te družbe ne slika ploskovito, ampak reliefno in plastično, povezano z našim časom, ki se zanima za svojo dediščino iz antike. Njegovo obzorje sega seveda tudi preko rimskih meja tja v Kavkazijo, Armenijo, Perzijo, Arabijo in Etiopijo, ker hoče opisati nastanek vseh krščanskih ločin, ki so se tam ohranile do današnjega dne. Opozarja nas celo na analogije te dobe z ruskimi »razkolniki« (289) in »svetimi stratoterpci« (501), še bolj seveda na skupno podlago antičnih in poznejših herezij na zahodu. Sploh je dalo Marroujevo sinoptično opazovanje delu svojsko napeto dramatičnost, da ni nič manj zanimiv kakor Daniélou. V podrobnostih bi opozoril, da pošteno priznava Maksentiju največjo liberalnost do kristjanov pred l. 313 (276), da kakor Lukman dvomi, da bi bil Konstantin uporabljal za bitko pri Milvijskem mostu že krščanska bojna znamenja (ib.), da Konstantinu pripisuje odgovornost za umore ne samo sina in žene, ampak tudi za tasta in tri svake (276), da pa Nestorija sodi (387—97) ostreje kakor drugi novejši avtorji, odkar so (l. 1910) odkrili njegovo avtobiografijo. — Mešropu (Maštocu) ne pripisuje tolikšnega pomena za nastanek gotske pisave kakor P. Akinian in slika Wulfila kot izredno in samoniklo misijonarsko osebnost (gl. str. 324—25 in 330—32, za Mešropa-Maštoca pa še W. Schamoni, *Ausbreiter des Glaubens im Altertum*. *Patmos-Düsseldorf* 1963, str. 122). Zelo poučna je Marroujeva podoba vzhodnega (422 sl.) in zahodnega menišтва (481 sl.), ki ga pravilno ožje povezuje s škofovsko iniciativo kakor običajno, naglašaja pa (483), da pravila sv. Benedikta niso imela splošnega pomena tja do Benedikta iz Aniane (u. 821).

Oba avtorja prve knjige sta svoja dognanja hvalevredno ponazorila s črteži in zemljevidi, ki nadomeščajo dolgo razlaganje in dajejo zelo jasno sliko o stanju Cerkve in njenih ustanov v posameznih razdobjih. Bogate opombe imajo svoje mesto na koncu knjige, kjer je mesto tudi za bibliografske podatke, sinhronistično kronologijo in izčrpno stvarno kazalo. Vse to dela knjigo, ki je za pogled na cerkveno zgodovino pod vidikom ekumenizma več kot koristna, vredno vsestranskega priporočila in študija.

Maks Miklavčič

Okusno izdana knjižica, ki njeno mikavnost povečuje šest dodanih slik in trije zemljevidi, zbuja našo pozornost, ker obravnava zgodovino oglejskega patriarhata in to v zelo kočljivi dobi reformacijskega gibanja. Vrh tega jo je napisal naš koroški rojak, ki je — sodeč po vsebini — imel hvalevreden namen, da seznanj nemške bralce z dognanji slovenskih zgodovinarjev o tem predmetu. Iz obsežnega aparata je razvidno, da se je za svojo nalogo kar moč prizadevno pripravljaj in pregledal domala vse naše spise in jih primerjal z nemškimi, da tako z vseh strani osvetli in razvozlja reformacijsko problematiko tja do bruške pacifikacije. Spis ni polemichen, ampak zgolj informativen, na več mestih celo premalo opredeljen; navaja namreč po dve ali več različnih mnenj in jih prepušča v razsodbo bralcem, čeprav so nekatera že očitno zastarela. Tako ohranja sodbo, da se je Trubar 1547—48 rešil z begom v Trst (str. 43), čeprav je M. Rupel, ki ga avtor pozna in navaja, razločno pokazal na nesmisel te domneve. Podobno dopušča za začetek slovenskega tiska letnici 1550 in 1551 (str. 44) in se ne more odločiti za realnejše poglede na ustanovitev ljubljanske škofije kakor so jih imeli stari avtorji (Benkovič, Gruden), ki se niso znali osvoboditi od stališča, da je treba habsburški vladavini pripisovati zgolj dobre namere in jih vedno ugodno razlagati (gl. str. 16, op. 71). Splošno avtorjevo poročanje ustreza naslovu knjižice (»Prispevki«), čeprav napoveduje (28), da bo opisal razvoj reformacije po vseh slovenskih deželah razen Stajerske (zakaj ta omejitve, ne pove) in povzel iz tega zaključno sodbo (zusammenfassend darstellen). V svoj očrt je pravilno in smiselno vnesel marsikaj, kar sodi k izboljšani predstavi o cerkvenih razmerah v 16. stol., vendar napovedi ni mogel do kraja uresničiti. Šibkost njegovega opisovanja je zlasti v tem, da se mu ni vedno posrečilo dognati res odločujočih zgodovinskih faktorjev in da je priznal enako veljavo dobrim in nepoučenim avtorjem. Te bi moral na vsak način strožje tehtati in se sklicevati samo na neoporečne zgodovinarje. Brez širše razlage skorajda ne bi smel trditi, da »izvirajo nekateri božje poti iz predkrščanske dobe« (23). Za dokaz, da se je ljudstvo, potem »ko so odpovedali duhovniki, na mnogih krajih obrnilo k praznovanju in čarovništvu«, se ni mogoče sklicevati na vojaški nastop v l. 1331 zoper hribovce pri Kobaridu, zakaj tod se je ohranilo le staro poganstvo (24 in op. 116). Avtorjeva sodba o štiftarjih bi gotovo bila drugačna, ko bi se opiral razen na Grudna vsaj še na I. Grafenauerja (razprava »Štiftarji in štiftarska pesem«, omeniti in uporabiti bi jo moral na str. 26).

Kljub navedenim in tem podobnim slabostim je pričujoči spis branja in upoštevanja vreden. Avtor je z njim dokazal osebno nadarjenost za zgodovinsko raziskovanje, zaradi slabe šole ali drugih vzrokov, ki niso razvidni, pa še ni mogel obilne snovi povsem obvladati. Da se bo hitreje dokopal do dobre metode v zgodovinski stroki, je prav, da ga opozorimo še na nekatere drobne pomanjkljivosti. Njegov seznam kratic ni popoln (izostali sta vsaj dve: FLD in GZL). Iz besed: »me non potui submittere«, ki jih navaja (str. 18, op. 82) iz vizitacijskega poročila škofa Tavčarja, ne more sklepati (po Turku), da je Tavčar priznal odvisnost od Ogleja, temveč nasprotno: da je ni priznal. Sklicevati se na A. Melika kot zgodovinarja ne kaže, potrebno pa bi bilo pri navajanju stiških opatov uporabiti M. Mikuža: Vrsto stiških opatov (1941) in Topografijo stiške zemlje (1946). Ko objavlja (25) del freske iz cerkve sv. Primoža nad Kamnikom, ni dovolj natančno, ko jo lokalizira »Stein (Kamnik)«. S tem pa že prehajamo na avtorjevo zemljepisno znanje o slovenski zemlji, o čemer je treba reči nekaj več.

Delcu je priložil tri zemljevide, ki jih ni sam sestavil, pač pa deloma predelal. Dva je povzel po G. C. Menisu, enega po M. Kosu (str. 7, 9, 12). Prvemu ni kaj prigovarjati, razen nevarnosti, da slabo poučenega zavaja v zmoto: medtem ko karta kaže samo oglejske škofijske meje, je v besedilu rečeno, da oglejski patriarhat obsega »ein riesiges unzusammenhängendes Gebiet, 700 Meilen in Umfang« (6), ni pa podan razloček med patriarhatom in matično

škofijo, ki je bila ena izmed 17! Slovenska imena navaja samo za Maribor, Ptuj in Logatec, nemška in italijanska so uporabljena brez reda (Lubiana, Vipacco, Reifnitz, Stein, Cilli). Najbolj neustrezno je prirejena (po M. Kosu) druga karta, namenjena arhidiakonom, kaže pa tudi škofijske meje. Že legenda je pomanjkljiva, ker ne razlaga vseh uporabljenih znamenj; kjer je hotel izboljšati M. Kosa, tega nikjer ne utemelji; odstopanje od Kosovih poimenoivanj pa ustvarja nepotrebno zmedo. Vrh tega karta ni v soglasju s opisom teh arhidiakonotov (8), čeprav bi bilo dobrodošlo, ko bi na karto vnesel arhidiakonatske meje še za Dobrolo ves, Vetrinj in Klošter. Meje arhidiakonotov so v neki meri zgrešene tudi zaradi napak pri mejah ljubljanske škofije. Ostravsky je prezrl, da je Kos pokazal stanje pred l. 1500 in tako ne podaja mej, ki so se razširile kmalu potem, ko je ljubljanska škofija pridobila Kranj s Preddvorom (1507), Dob s Krašnjo (1518) in širok okoliš pri Slovenjem Gradcu (1533). Avtor bi si lahko ogledal prave meje (čeprav je natis medel) v Zborniku razprav teološke fakultete v Ljubljani, 1962, pri str. 16, saj to delo navaja. Slovenj Gradec je tu posebno neroden primer neskladnosti. V besedilu (6) izrečno trdi, da je mesto (z okolico) spadalo na Koroško, karta ga kaže v Savinjskem arhidiakonu, v resnici pa je bilo v obravnavanem času del ljubljanske škofije. Zelo sumljiva je na tej karti novost, ki kaže Bled (otok bi naj to bil!) kot enklavo v ozemlju ljubljanske škofije, pripadajočo škofiji Briksen, pač v skladu z neorgansko dodano obravnavo o briksenskem pravu na proštijo na blejskem otoku (71—74). Po tej enklavi sodeč, avtor meni, da je Briksen s tem, da je smel imenovati blejskega prošta, že imel tudi cerkveno jurisdikcijo nad 70 kmeti, ki so bili proštovi podložniki. Dejansko je vsak proštomoral za vsa cerkvena opravila dobiti potrebna pooblastila prvotno od patriarha, nato od ljubljanskega škofa, njegovi podložniki pa so bili od 1462 ljubljanski škofljani. Prvi škof Žiga Lamberg je torej s polnim pravom prišel 1465 posvečevat kor in oltar na otok (73 sl.). Res je sicer, da so nekateri avtorji (Kimovec, Pokorn) obseg briksenskih pravic že prej narobe opisovali, kar pa pove Ostravsky v zvezi s kardinalom Nikolajem Kuzanskim, je le ena izmed mnogih epizod v tej pravdi in pripravna, da zmedo pojmov še poveča. V pravi luči je ta spor pokazal šele Fr. Gornik v svoji Zgodovini Bleda (ta še ni izšla v tisku). Če bi bil naš avtor dosleden, bi moral tako enklavo zarisati tudi še za beneficij sv. Petra na Pešati, ki ga je užival ljubljanski kanonik ad baculum. Ta kraj Ostravsky prišteva k ljubljanski škofiji in postavlja zmotno na Dolenjsko (17). Dejansko je ta okoliš slej ko prej spadal cerkveno pod Oglej, njegovi podložniki pa fari v Mengšu. (Žal se ta napaka že dolgo časa ponavlja tudi drugod!) — Še neko opombo je treba dodati ob tej drugi karti. Avtor trdi, da je imela ljubljanska škofija 7 med seboj ločenih delov, na karti jih je videti le pet, če bi bila natančna in navedla še Dob s Krašnjo, bi jih bilo šest (prim. karto in str. 17, op. 74). — Tretja karta (12) podaja stanje oglejske cerkvene kneževine pod patriarhom Bertoldom II. (1218—51), ki za čas 15.—16. stol. pre malo pove. Realnejšo predstavo bi nudil bralcem, če bi se oprl na karto v Zgodovini narodov Jugoslavije I, kjer so vidni obrisi o posesti Goričanov, Celjanov in Habsburžanov, torej dedičev oglejske svetne moči poleg Benečanov.

Premajhna natančnost pri izdelavi in uporabi kart je avtorja spremljala tudi pri sestavljanju besedila. Nevzdržna je njegova trditev, da je »potekala oglejska vzhodna meja vzdolž Kolpe, preko Zagreba proti Varaždinu ob Dravi« (5); te meje ni mogoče opredeliti brez omembe rek Bregane in Sotle. Istotam (5) piše, da je bil Oglej s stolnico na italijanskem ozemlju, pozneje (60, 65) pa pravilno, da je bil v avstrijski posesti. Škofijo Pićan (Peden) uvršča (12, op. 36) v italijanski del patriarhata, pozneje (14, 15) pa pripoveduje o škofih iz Pićna, da so bili ljubljanski kanoniki in oglejski generalni vikarji za habsburško ozemlje, kar je mogoče le v tem primeru, da Pićan ni bil na italijanski strani! Vipavo dodeljuje nemškemu viteškemu redu (8) in se pri tem sklicuje na avtorje (Klebel, Gruden, Benkovič), ki pišejo drugače in pravilno, o čemer bi se lahko prepričal, ko bi upošteval še M. Kosa (Zgodovina Slovencev 1955, 267). Na videz pravilno navaja po Grudnu (Cerkvene razmere 56—57), da je dobila ljubljanska škofija z Gornjim gradom »še tri druge, prej samostanu Gornji

grad inkorporirane fare«. Ko bi bil Grudna pozorneje bral, bi videl, da misli le na tri prafare, že davno prej razdeljene na mnogo fara in vikariatov, ki jih Gruden našteva 21. Zemljepisno zmoten je prevod izraza sotočje (pri Kosu, n. m. 255) z besedo Quellflüssen (71) Taki spodrsljaji po nepotrebnem motijo drugače prizadevno obravnavanje našega avtorja.

Maks Miklavčič

Bibliotheca Sanctorum. Izdaja Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. VII. knj. 1966 GIUSTINIANI-LHUILIER XXIX + 1358 st., VIII. knj. 1967. LIADAN-MARZIO XXXI + 1318 st.

Nova svetniška enciklopedija, ki smo o njej že poročali (BV 1966, 306—09), napreduje zares hitro in v soglasju z napovedjo. Obe novi knjigi sta ohranili visoko kvaliteto kakor prejšnjih šest in to kljub nekaterim spremembam v organizaciji, ki so nastopile med izdajanjem. Vodstvo izdaje se je preuredilo že pri V. knjigi, ko so opustili tajništvo direkcije (vodil ga je Morelli) in preosnovali upravni in revizijski odbor. Pri VI. knjigi je BSS menjala tudi tiskarno. Novi knjigi sta zadnjič izšli pod častnim direktivnim predsednikom, zdaj že umrlim kardinalom P. Ciriacijem, prefektom koncilske kongregacije. Za stalnost zamisli je slej ko prej porok msgr. Filip Caraffa, docent hagiografije na Lateranski univerzi in direktor uredništva že od začetka. Uredništvo samo je pridobilo dva nova mnogo obetajoča člana: Nic. Del Re, vodjo za tisk pri Vatikanski apostolski knjižnici, in Pavla Rabikauskas DJ, zgodovinarja z Gregorjanske univerze. V krogu sodelavcev je pri VII. knjigi 167, v VIII. pa 210 imen. V tem imeniku je že v IV. knj. izostal Marko Japundžič; Karlo Balič, ki ga ni v VI. in VII. knjigi, se je znova pojavil pri VIII. Tako je najstalnejši slovenski sodelavec Antonij Koren DJ. Naš rojak Vodeb (naveden zmotno v BSS z imenom Mihael namesto Rafael) je prispeval članek o Mariji v ikonografiji misijonskih dežel (VIII, 946—52), v imeniku pa je njegovo ime izostalo. Da temu ni pripisovati kakega pomena, je videti iz dejstva, da je hkrati z njim tam izostal tudi R. G. Villoslada DJ, ki so mu zaupali izredno važen članek o sv. Ignaciju Loyolskem (VII, 674—705). Villoslada je svoj prispevek obdelal v celoti sam in na svojski način, medtem ko je pogosto pri istem svetniku več sodelavcev, posebni so zlasti za kult, ikonografijo in morebitno folkloro.

S tem se je sprožilo vprašanje, kaj je pri BSS bistvena vsebina prispevkov, kaj moremo v člankih najti in česa v njih ne moremo iskati. BSS predvsem noče biti isto, kar si navadno predstavljamo pod »življenjem svetnikov«. Noče biti prvenstveno biografsko, ampak hagiografsko delo. V kolikor je biografsko, ugotavlja najprej eksistenco obravnavanih oseb in se pogosto že tu ustavi. Pri koroškem dozdevnem vojvodu Domicijanu preprosto ugotavlja, po kakšni pomoti ga je vnesel Beda Častitljivi v svoj martirologij, čeprav zgodovinske osebe te vrste sploh ni bilo (BSS IV, 757—58). Pri sv. Eliju, ki naj bi bil doma v Koštaboni ali v Ogleju, je zadrega večja, ker je o njem pisalo več uglednih avtorjev (učeni Ferrari, naš J. L. Schönleben in koprski škof P. Naldini itd.), ki so »dognali«, da je bil učenec sv. Mohorja in diakon sv. Nazarija, celo ime njegove družine imenujejo (Portolano) vendar do 16. stol. ni o njem nikjer sledu in kar je pozneje zapisano nikakor ne more držati, vse je »samovoljno in brez podlage« (IV, 1076). Le malo več je mogoče reči trdnega o oglejskih mučenkah iz Neronovega časa Evfemiji, Doroteji in Erazmi, ki naj bi jih pokopal sv. Mohor. Kar je zapisanega v zvezi z Oglejem in časom, je zgolj fikcija, mučenke so dejansko privzete iz Male Azije. Cerkev sv. Evfemije v Gradežu je posvečena sv. Evfemiji iz Halkedona, Oglej pa si je v tekmi z Gradežem izmislil kar tri svoje mučenke. Njihove eksistence ne rešuje niti obilna ikonografija (V, 163—64). Sv. Evgenijev je sicer zgodovinsko izpričanih dolga vrsta (9 je Ircev), komaj pa med nje sodi Evgenij, dozdevni rimski

mučenec, čigar kosti so izkopali v katakombah in jih 31. avg. 1653 namestili v kolegiatni cerkvi v Vidmu (Udine), mesto pa ga je izbralo za svojega zavetnika. Ko o tem poroča Pio Paschini (V, 194), nakazuje obzirno dvom o pravi svetniški relikviji s tem, da postavlja vprašaj (santo, martire romano?) in pove, da gre tu očitno za neki »corpo santo«. Le poučeni vedo, da se pod »corpo santo« skriva izraz za nepotrjene relikvije, ki so jih ljudje izkopavali na pobudo kupcev od 16. stol. dalje, čeprav so bile vse prave relikvije mučencev prenesene v rimske cerkve že do l. 855 in so v novem veku našli samo še relikvije sv. Jacinta in nobenega drugega izpričanega mučenca. (O tem imamo zanesljivo študijo A. P. Frutaza, ki jo objavljajo »Notitiae«, vestnik Svéta za izvajanje liturgične konstitucije, 1965, št. 9—10, str. 309—317.) S tem je razločno povedano, da videmski mestni zavetnik Evgenij ne more veljati za svetnika. Pio Paschini je kot rojak raje to povedal po ovinkih kakor naravnost, da ne bi meščanov razočaral. Nekoliko odločneje pove J. F. Alonso resnico o dozdevnih mučencih Justu in Abondiju (VII, 38). Ta analizira (zelo pozne!) literarne podatke o obeh mučencih, pokaže njihovo neskladnost glede kraja in časa, ugotovi nato, da jim ni verjeti in sklene s sodbo: »sono complementamente leggendarie«. Pri sv. Justu, patronu tržaške stolnice (z Marijo imata od 13. stol. dalje združeno cerkev »dvojčka«), je problem drugačen. Prastari in stalni svetniški kult, posebno pa nova preiskava pristnosti l. 1624 po škofu Rinaldu Scarlichiju (pozneje škofu v Ljubljani), kaže, da gre za mučenca, čigar eksistenca je izpričana. Analiza njegove »pasije« pa nasprotno kaže, da ga brez vzroka šteje za Oglejca, čigar truplo je morje vrglo na pesek pri Trstu. Verjetnejša je misel, da je bil sv. Just doma iz Trsta in tam tudi mučen. Navedeni primeri povedo dovolj razločno, da BSS v prvi vrsti ugotavlja identičnost svetniških oseb in jih čim razločneje ali izloči ali pa postavlja v pravi čas in kraj. Sodbo avtorji utemeljujejo s podatki iz literature, pri mučencih tudi iz arheologije in topografije, iz ikonografskih in posebno še kulturnih podatkov. Vse vire navajajo ob analizi sproti, sicer pa še posebej na koncu sestavka. Podatki o virih in slovstvu so včasih čisto kratki (pri poljskem eremitu Justu iz 11. stol. navaja avtor A. M. Zimmermann samo svoj lastni Kalendarium Benedictinum, ki je izšel 1933—38: gl. VII, 23), včasih pa so izredno obsežni (pri Gregorju VII. jih je skoro 8 stolpcev, VII, 372—79, čeprav mnogo piscev navaja že med samim besedilóm).

V primerih, da je razen trdno ugotovljene eksistence mnogo poročil o svetnikovem življenju, avtorji sledo vsem tem podatkom, vendarle spet predvsem bibliografsko in ocenjujejo ta dela po njihovi pristnosti in verjetnosti, da tako doženejo kar najbolj trdno podprta dejstva. Dognane podatke podaja BSS zvečine kratko in jedrnato, včasih tudi ne do kraja izčrpno, čeprav bistvenih potez redno ne prezre. Tako je sv. Gotard (Godehard, 980—1038) prikazan kot izredno uspešen vzgojitelj in reformator na Bavarskem (VII, 134 do 140), opisan je tudi njegov kult od Švedske do Italije in Južnih Slovanov, ni pa posebej navedeno, kako se je razvil na Slovenskem. Njegovo češčenje so pri nas pospeševali benediktinci in cistercijani. Pri bl. Graciju iz Mula pri Kotoru (u. 1508, kratek opis VII, 162) bi upravičeno pričakovali, da bo omenjena njegova hrvaška narodnost. Ta ni omenjena niti pri božjem služabniku Leopoldu Mandiču iz Ercegnovega (1866—1942, opis VII, 1336—37 pod naslovom L. di Castelnuovo!), čeprav je njegovo slovanstvo naravni vzrok za odločitev, da se je žrtvoval za zedinjenje kristjanov. Veseli nas, da je papež Janez XXIII. ukazal 25. maja 1962, naj se zanj začne proces za beatifikacijo, boli pa nas, da doslej nikjer nista bila omenjena ne škof Friderik Baraga ne Slomšek. Upamo, da bo BSS oba predstavil svetu vsaj v dodatkih, ki so napovedani. Bilo bi to pričakovati, ker je kratko obdelan že Arnold Janssen (VII, 1010—12), obsežneje pa tudi Maksimiljan Kolbe (VII, 1054—58). Zakaj smo neki Slovenci povsod zastavljani in odrinjani? V zvezi s tem vprašanjem naj pripomnim, da je v biografiji Klementa Dvořaka (BSS IV, 49—51 navaja samo nemško ime Hofbauer), navedeno mnogo njegovih učencev, ni pa vmes Friderika Baraga, čeprav je marsikdo od tam imenovanih manj pomemben kakor naš veliki misijonar med Indijanci v Ameriki.

V 7. in 8. knjigi BSS se je primerno izravnalo nesorazmerje v kvantiteti (dolžini) prispevkov, ki je pri kritikih prvih 6 knjig vzbujalo začudenje in prizadetost. Priznamo, da kvaliteta nekako odtehta kvantiteto in da je nesorazmerja do neke mere povzročila bibliografsko usmerjena metoda: tistemu svetniku je dodelila BSS več prostora, ki ga obravnava več med seboj nesoglasnih piscev. Kljub temu si je težko razložiti naslednja sorazmerja: v 1. knjigi pripadata sv. Oskarju (Ansgarju) pičila 2 stolpca, muč. Neži 29, Albertu Vel. 17, Avguštinu pa 170 stolpcev (devetkrat toliko). V 3. knjigi pripada sv. Cirilu in Metodu 10 stolpcev, Birgiti Švedski pa 94. V 4. knjigi ima Kliment Ohridski 6, Efrem Sirski 5, kar je res malo, če ima v 5. knjigi Frančišek Asiški 98 stolpcev, Ignacij Loyolski pa v 7. knjigi le 31 in Gregor iz Nazianza 10 stolpcev. V 7. knjigi zavzemata največ prostora papeža Gregor I. (65) in Gregor VII. (85 stolpcev), vendar je drugi članek narastel, kakor je razvidno iz besedila, ker je bilo treba kar najbolj nasprotujoča si mnenja ocenjevalcev osebnosti Gregorja VII. spraviti v red, jih odbiti, podpreti ali pravilno omejiti. Marsikdo bi si želel izvedeti bolj razločno izraženo sodbo o posameznih svetnikih, njihovih lastnostih in dejanjih, vendar je treba na splošno priznati, da je nepristransko poročanje o ugotovitvah hagiografske znanosti še najboljše od izvedljivega. Kakor so svetniške osebnosti glede problematike zelo različne, različni pa tudi sotrudniki in njihovo obzorje, je treba računati tudi, da bodo prispevki različni in da ne bodo mogli popolnoma ustreči vsem bralcem, ki imajo spet različne poglede in želje. Kdor bi v BSS iskal izdelano svetništvo, tj. razločno opredeljeno pot obdelanih osebnosti v svetništvo, bo morda navadno razočaran. Ta enciklopedija je, kakor je iz navedenih nesorazmerij dosti dobro vidno, v prvi vrsti kašipot zgodovinarju za varno orientacijo o bibliografiji, kultu in ikonografiji, njeno obzorje pa je omejeno na vidik — rimskega središča. To je včasih njena odlika, včasih pa tudi slabost. Odlika zato, ker kaže, koliko je tam že danes dozorelo ekumensko obravnavanje problemov, slabost pa zato, ker razkriva, da nekateri avtorji verske pomembnosti velikih osebnosti v oddaljenih pokrajinah osebno ne morejo v celoti razumeti in oceniti. Le tako je bilo omogoče, da sta dobila v svetniški enciklopediji Karel Veliki 19, Konstantin pa 12 stolpcev, ne da bi bila splošno priznana svetnika, resnično velika svetnika Dunstan in Janez Klimak pa le po 2 (kakor Ansgar!), Efrem Sirski 5, Ciril in Metod pa skupaj 10 stolpcev.

Kakor rečeno, je takih anomalij v BSS čedalje manj. Uredništvu je v čast, da se je oziralo na opombe kritikov in vedno bolj uravnalo prispevke v duhu Janeza XXIII. Tako je v 8. knjigi dobil evangelist Luka 34 (188—222), Modri z Jutrovega 33 (494—527), Martin Tourski 43 (1248—1291), Marija Magdalena de'Pazzi 24 (1107—1131) stolpcev, eden najnovejših: Martin de Porres (Peru), kanoniziran 1966, pa tudi 5 stolpcev (1240—45). S splošnega vidika gledano, najdemo za vsakega najvažnejše informacije, niso pa seveda upoštevani momenti, ki bi nas posebej zanimali, tako romanja v »Kelmorajn« ali kaj več o kultu sv. Martina izven Francije. Najtežji problem v 8. knjigi je bilo poglavje o Mariji, Jezusovi materi. Dobilo je 148 stolpcev (814—962), pač največ v celi BSS, pod naslovom: Maria, santissima, regina di tutti i santi. Svojo nalogo je uredništvo opravilo na kar najbolj prikupen, sodoben in koristen način: oprlo se je na 8. poglavje dogmatične konstitucije Lumen gentium in snov razvrstilo na 9 oddelkov: svetopisemska poročila, podatki v apokrifnem slovstvu, izročila cerkvenih očetov, marijanske dogme, kult na vzhodu, kult na zahodu, ikonografija (splošna), misijonska ikonografija, folklor. Besedilo se opira na izbrano slovstvo in najbistvenejša dognanja. Prizadevno je strnilo na primeroma majhen prostor vso sodobno mariologijo, ni pa se npr. moglo spuščati v razvoj tega teološkega traktata in ne podrobno v razvoj praznikov. Za nadomestilo pa je iz članka razvidna novost, da si je mariologija osvojila dognanja laika Daniel-Ropsa o Mariji v apokrifih, pri obravnavi kulta pa navedla posebnosti vseh vzhodnih obredov. Tu in tam bi si želeli, da bi navedbe ne bile zgolj deskriptivne (faktografske), ampak tudi vsaj nekoliko genetično povezane. Tako npr. pogrešamo pri opisu Marijinih podob (st. 902) ugotovitve, koliko je med najstarejšimi slikami v Rimu domačih izvirnih del in katere so prinesene z vzhoda. O bizantinski ikonografski kulturi beremo posebej še v st. 933—34, ne

da bi bila поблиže opisana »inspirazione bizantina«, ki je vidna še danes. Ugotovimo končno še dejstvo, da je med literarnimi deli o Mariji omenjena cela množica imen, tudi Luther, Goethe in Heine, zastoj pa iščemo ime kartuzijanskega brata Filipa ali Janeza Ludvika Schönlebn; tega ne omenja niti K. Balič, avtor poglavja o Mariji v dogmah (857—77), ki pa se načrtno opira le na najnovejša teološka dela.

BSS se je torej izkazala, da je čedalje boljši informator, zlasti zanesljiv vodnik skozi hagiografsko in ikonografsko slovstvo, pričakovati pa od te publikacije ne moremo, da bi dala odgovor na vsa vprašanja, ki nas neposredno zanimajo. Je pa dobro izhodišče in opora za naše lastno raziskovanje.

* * *

Za jubilej 1200-letnice pokristjanjenja Slovencev je Slomškova založba natisnila tudi posnetek kipa sv. Domicijana iz Marijine cerkve v Millstattu na Koroškem. O Domicijanu je tu zapisano, da je bil »prvi koroški krščanski knez, po vsej verjetnosti knez Gorazd, sin kneza Boruta, krščen na otoku Awa v Chiemskem jezeru pokopan s soprogo, kneginjo bl. Marijo, v cerkvi v Millstattu«. Isto mnenje o Domicijanu zastopa dopisnik s Koroške na 1. strani 11. št. letošnje »Družine«. Tu hkrati beremo o grobu bl. Liharde, matere sv. Albaina (pravo ime je Albuin), v cerkvi na Kamnu nad Dravo in blizu Klopinskega jezera.

Omenjene trditve je morda dr. p. Metod Turnšek pogumno ponovil ali dopolnil zato, ker ga ni nihče dovolj odločno zavrnil že takrat, ko jih je objavil v knjigi »Zvezdi našega neba« (Celovec 1966) in sicer v proznem dodatku k svojemu dramskemu scenariju. Tu je namreč Turnšek podal »zgodovinsko sliko solunskih bratov' pod naslovom: Žitje blagovestnikov Konstantina in Metoda (Zvezdi... str. 151—233). V tem sestavku beremo na str. 177 dobesedno tole: »... prvi krščanski knez Karantancev je svetnik z imenom Domicijan... V tistem času (t. j. ok. l. 867) je češčenje prvega svetniškega vladarja Domicijana nedvomno bilo živo pri vseh Slovencih v salzburški nadškofiji, tudi v Panoniji, vsaj na dvoru kneza Koclja. Tedaj je nedvomno bilo znano, da je prvi krščanski karantanski vladar Gorazd pri krstu na Bavarskem prejel novo, krščansko ime, in sicer po frankovskem škofu sv. Domicijanu, da je bil kaj goreč vladar, ki je v Millstattu iz poganškega proročišča pometal v jezero vse malike (bilo naj bi jih tisoč, ker izvajajo mestno ime iz: mille statuae; op. M. M.)... in si zaslužil svetniški venec...« — Na str. 179 kratko povzema isto misel: Po nagli smrti prvega karantanskega krščanskega vladarja Gorazda, slejkoprej v ljudstvu znanega in češčenega kot sv. Domicijana, ki je vladal tri leta, je sledil drugi krščanski knez... Hotimir.

Turnšek ob takem pisanju pozablja, da legende o sv. Domicijanu do 12. stoletja nihče ne navaja, takrat pa so si jo skonstruirali predvsem zato, da so imeli komu pripisati ustanovitev benediktinskega samostana pri Millstattu. Ta samostan ni nastal pred l. 1000 in zato ni mogel biti njegov ustanovitelj Gorazd, čigar smrt postavlja Turnšek sam v l. 751. Po legendi naj bi bila Domicijanova žena Marija hči vojvoda Meranskega, kar kaže na to, da bi se bil moral Gorazd oženiti kakih 250 let po lastni smrti, knez Kocelj pa bi moral biti častilec sv. Domicijana dobrih 300 let pred nastankom njegove legende. Ako bi bil Turnšek vse to pretehtal, bi pač svojih trditev ne ponavljal. Zanj nima smisla, da bi se skliceval na slavna imena takih učenjakov kakor so Hieronim Megiser, Wolfgang Lazius ali Matej Merian — vsi ti in še drugi so pač nasedli isti zmoti kakor krški škof Janez V., ki je l. 1411 izkopal in potrdil »pristine relikvije« sv. Domicijana, njegove žene Marije in njenega nedoraslega otroka (ali naj tudi kosti le-tega prištevamo k relikvijam?). Kostni so najprej hranili v zakristiji, nato pa jih namestili v posebni kapeli cerkve v Millstattu, kjer stoji znova objavljeni kip sv. Domicijana. Turnšek se sicer lahko tolaži, da je podlegel isti prevari kakor slavni učenjaki, ideje, da je Gorazd isto kar Domicijan, pa ne more pripisati na njihov rovaš. Ta misel je njegova izvirna domislica, ki je prav tako nevzdržna, kakor podatek, da je bila bl. Liharda mati sv. Albuina.

Da ne bi kdo tega sprejemal kot zgodovinsko resnico ali pa slovenskim duhovnikom očital, da se opiramo na zgodovinske izmišljotine, naj ugotovim:

1. Navedena mnenja se ne morejo opirati na BSS IV, 757-58 glede Domicijana ali VII, 800, kjer je govor o sv. Albuinu. Za Domicijana BSS pravilno trdi, da je legenda skupaj s krajevnimi izročili »senza fondamento«. BSS navaja pravo ime za mater briksenškega škofa Albuina (u. 5. febr. 1005 ali 1006); ta se ni imenovala Marija, ampak Hildegarda. Seveda ni blažena ne Marija (z umišljenim grobom na Kamnu) ne ta Hildegarda.

2. Če se kdo opira glede Domicijana na Zoretovo življenje svetnikov 1. knj. 2. zv. 1919, str. 238—40), je samovoljno enačil dozdevnega blaženega Domicijana z Gorazdom namesto z Ingom, kakor sta ravnala že Marko Hanžič in Enej Silvij Piccolomini (papež Pij II.). Pri Zoretu je pošteno navedeno še mnenje bolandistov, da je bil Domicijan Ingov naslednik in je morda vladal okrog l. 800. Vendar mora vsak, kdor pozorno bere bolandiste (boljše je besedilo v izdaji AASS 4, febr. I. Paris, 1893, str. 699—712, kakor po BSS, ki navaja izdajo iz Antwerpena 1659), iz opisa dobiti vtis, da bolandisti močno dvomijo v eksistenco kneza Domicijana, ki ga ne imenuje noben zgodovinski vir in izrečno povedo, da podatki iz legende ne držijo. Še bolj previdni bi morali biti ob J. Plonerju, ki (v LThK II², 495) priznava Domicijanu samo legendarno veljavo in ga tudi postavlja v 9. stol., navaja pa obravnave, ki so dognale prave vzroke za legendo, in prišle do sklepa, da Domicijan sploh ni živel. In samo to se more trditi s stališča trezne zgodovine in hagiografije.

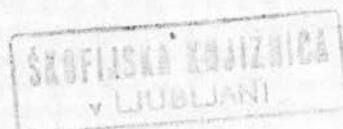
3. Za vzgojo domoljubja je škodljivo, če se opira na katerokoli nevzdržno trditev, še najmanj primerno pa je, da v to prizadevanje vpletamo svetniške življenjepise brez trdne dokumentacije. Dovolj imamo na voljo nesporno dognanih dejstev, ki pričajo za krščanstvo v Karantaniji (ni nam treba pisati: koroški krščanski knez, ampak raje in natančneje: karantanski knez). Enačenje Domicijana z Gorazdom je morda nastalo iz neke »gorečnosti«, vendar taka gorečnost ni trezna. Zato tudi za take primere velja: Fratres, sobrii estote!

Maks Miklavčič

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVII
ZVEZEK 3-4



LJUBLJANA 1967



VSEBINA
(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju (Fides iuxta Constitutionem »Dei Verbum«), Anton Strle	161
Leto vere v luči svetega pisma (Annus fidei et Sacra Scriptura), Jakob Aleksič	170
Oblike modernega ateizma (Species atheismi huius temporis), Vekoslav Grmič	179
O predmetu vere (De obiecto fidei), Janez Fabijan (†)	211
»Reconciliatio amicitiae«, Štefan Šteiner	223
Svetost, svetniki in češčenje svetnikov (De sanctitate et de cultu sanctorum), Anton Strle	233
Spregled od splošnih cerkvenih zakonov (De potestate dispensandi a generalibus Ecclesiae legibus), Stanko Ojnik	255
Poslušalci in pridiganje (Auditores et praedicatio), Štefan Šteiner	261

IN MEMORIAM

Profesor Janez Fabijan (1889—1967)	287
Umrli je mož..., Vilko Fajdiga	288
Pastoralna in ekumenska usmerjenost dogmatike profesorja Fabijana, Anton Strle	291
Bibliografija dr. Janeza Fabijana, Vekoslav Grmič	294

PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

Priprave za dialog v semeniščih in na fakultetah, Vilko Fajdiga	298
Nekaj pripomb o zakramentu sv. pokore, Anton Strle	300
Še vedno aktualna knjiga o evharistični katezezi, Anton Strle	303
Zbornik teološke fakultete I.—X. (1951—1960), Marijan Smolik	308

OCENE (Recensiones):

Karel Vladimir Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Vekoslav Grmič	310
Bibliotheca Sanctorum IX., Maks Miklavčič	311
Patrologiae Latinae Supplementum, Marijan Smolik	314

ZAPISKI (Notitiae)	316
------------------------------	-----



Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju*

Anton Strle

FIDES IUXTA CONSTITUTIONEM »DEI VERBUM«

Summarium: Numerus 5 Constitutions »Dei Verbum« praebet fundamentalia lineamenta renovati tractatus theologici de fide. Et quidem in tribus punctis:

1. Fides in relatione ad revelationem. Iuxta num. 3 eiusdem Constitutionis revelatio minime exhibetur tantum tamquam doctrina. Deus primo »seipsum« revelat non autem »veritates de seipso«; homini »sacramentum voluntatis suae« notum facit. Ita conceptus revelationis »personalizatur«. Ideo magis »personalizandus« est conceptus fidei.

2. Fides tamquam personalis actus totius hominis. Homo per fidem »se totum Deo committit«, unde in fide non agitur tantum de »ratione«, quae certe non excluditur, sed et de »corde« (praesertim in sensu biblico). Unde, iuxta conceptum biblicum de fide, fides complectitur tum confessionem (cognitio-agnitio), tum fiduciam, tum oboedientiam, in quantum recipimus salutiferam Dei activitatem, praecepta, consilia. Sed neque favemus bultmannismo, ac si fides excluderet veritates: iuxta S. Scripturam, et consequenter iuxta Concilium II Vaticanum, in tuto ponuntur fundamenta rationalia tum revelationis quam fidei.

3. Fides tamquam donum Dei. Supernaturalitas fidei, saltem partim, iam patet ex eo, quod iam non definitur ut merus »assensus veritatibus divinitus revelatis«, sed ut personale obsequium Deo in eius agape. Unde patet quod eius initium eiusque existentia continuo dependent ab »internis Spiritus Sancti auxiliis...«

V članku o splošnem papeževem molitvenem namenu za mesec maj 1966 ima ugledna revija Herder-Korrespondenz zapisano trditev: »Žal, da drugi vatikanski koncil ni mimo prvega razvil nauka o osebnostni veri, ki pomeni več kakor imeti določene cerkvene verske nauke za resnične.«¹

Ali ta trditev drži? Ali 2. vatikanski koncil res ni izrekel nič takega, kar bi od nas zahtevalo, da gledamo na vero bolj poglobljeno, kakor pa se to rado zgodi v naših navadnih teoloških učbenikih, še bolj pogosto pa morda v katekizmih?

Na to moramo odgovoriti z odločnim: »Ne!« Res je sicer, da koncil ni govoril kaj več posebej o veri; saj je bila njegova osrednja téma nekaj drugega, namreč Cerkev »ad intra et ad extra«. Vendar pa je tudi o veri in o njenem osebnostnem, celostnem značaju povedal toliko, da omenjena trditev revije Herder-Korrespondenz nikakor ne drži. Naloga teologije pa je, da koncilski nauk o veri dalje razvije in osvetli.

* Pričujoči sestavek je bil pod naslovom »Vera kot človekov odgovor Bogu razodevavcu (objavitelju)« priobčen že v »Bogoslovski Smotri« 37 (Zagreb 1967) 126—133. Tukaj je nekoliko spremenjen in dopolnjen. S precej drugačne strani je ista téma lepo obdelana v razpravi dr. V. Grmiča, »Vera kot nadnaravna odločitev za Boga (po konstituciji Dei Verbum)«, v: Katehetski tečaj 1966, Blije-p. Renče (ciklostil), str. 5—28.

¹ Herder-Korrespondenz 20 (1966) 160.

Drugi vatikanski koncil je o veri marsikaj povedal tudi v drugih svojih tekstih, npr. v izjavi o verski svobodi (npr. št. 10), a našemu kratkemu očrtu nauka o veri oziroma verovanju naj bo podlaga le 5. člen dogmatične konstitucije o božjem razodetju »Dei Verbum«.² K preglednosti naj pripomore razdelitev na tri točke: 1. pojem vere v odnosu do pojma razodetja; 2. vera kot osebno dejanje celotnega človeka; 3. vera kot božji dar.

1. Pojem vere v odnosu do pojma razodetja

Vero (ali verovanje) moremo kratko označiti kot človekov odgovor Bogu, ki se razodeva. Že iz tega vidimo, da je vero treba umevati kot korelat razodetja. Takšno ali drugačno pojmovanje vere je torej odvisno od takšnega ali drugačnega pojmovanja razodetja.

Ker se je za pravilno gledanje na pojem vere nujno treba ozirati na pojmovanje razodetja, naj se vsaj nekoliko tudi tukaj ustavimo ob vprašanju, kako konstitucija DV pojmuje razodetje.

Prvotni osnutek konstitucije je v 1. poglavju govoril o tem, kako je Jezus oznanjal evangelij in kako se je to oznanjevanje nadaljevalo po apostolih in se bo do konca sveta nadaljevalo po Cerkvi. O pojmu razodetja osnutek ni posebej razpravljal. Vendar je bilo iz celote razvidno, da je razodetje prikazoval v prvi vrsti in skoraj izključno le kot božji nauk. Po takem gledanju je »revelatio« isto kakor »doctrina«, nauk o Bogu. — Tudi drugi osnutek je imel v bistvu še vedno isti pojem o razodetju, čeprav je bil v drugih pogledih tekst v primeri s prvim osnutkom močno izboljšan.

Kaj sledi iz takšnega pojmovanja razodetja za pojem vere? Reči moramo: Če je »revelatio« isto kakor »doctrina divina«, potem je vero treba v resnici definirati tako, kakor jo definira npr. Ad. Tanqueray: »Fides est assensus veritatibus praedicatis propter auctoritatem Dei revelantis«,³ čeprav je mogoče kak izraz tudi predrugčiti. Potem so naši nedavni in morda kje tudi še sedanji katekizmi odlično zadeli bistvo vere, ko so na vprašanje: »Kaj se pravi verovati?« navadno odgovarjali: »Verovati se pravi, za resnico imeti, kar nam je Bog razodel.« Če so običajno dostavljali: »in kar nam po sv. katoliški Cerkvi zapoveduje verovati«,⁴ je v bistvu ostalo pri enakem pojmovanju.

Močno drugačno in izpopolnjeno gledanje na razodetje pa je razvil tretji osnutek konstitucije. Tu že najdemo glede pojmovanja razodetja domalega isti nauk, kakršnega vsebuje dokončni, to je četrti osnutek, ki ga je koncil sprejel kot dogmatično konstitucijo DV. Tukaj razodetje ni več prikazano kot nekaj istovetnega z »božjim naukom«. Razodetje je sedaj v luči odrešitvene zgodovine prikazano kot resnično »teocentrično« in ne »doktrinocentrično«, kakor da bi Bog z razodetjem hotel ustrezati pravzaprav le človekovi radovednosti in k človekovim naravnim spoznavam in pojmom dodati še nove pojme in spoznave. Konstitucija uči,

² Odslej naprej bom konstitucijo označeval s kratico DV (po začetnih besedah »Dei Verbum«).

³ Ad. Tanqueray, *Synopsis theologiae dogmaticae*. T. I²⁴, Parisiis-Tor-naci-Romae 1937, n. 45.

⁴ Katoliški katekizem, Ljubljana 1941, vpr. 3.

da se v razodetju v prvi vrsti Bog sam s svojim odrešitvenim delovanjem približa človeku in mu odkriva sklepe svoje volje glede človekovega odrešenja in zveličanja ter ga na neki način že s tem samim odrešuje. Razodetje je nekaj »zgodovinskega« in se vrši v zgodovini, v nekem dogajanju. Z razodetjem Bog sam posega v zgodovino, da bi odrešil človeštvo. Razodetje se uresničuje z dejanji in besedami. In to dvoje, dejanja in besede, je med seboj tako povezano, da z ene strani besede pojasnjujejo in potrjujejo dejanja, z druge strani pa besede dobivajo jasnost in potrdilo v dejanjih. Bog sicer razodeva tudi nauk, tudi resnice ali bolj resnico o sebi. Toda tudi resnica je razodeta z namenom, da bi človeka samega, in ne le njegov razum, privedla v skupnost, v občestvo, v zedinjenje z Bogom samim, ne pa le z njegovim naukom.⁵

Kdo ne bi videl, da takšno, rekli bi bolj personalistično pojmovanje razodetja nujno zahteva tudi bolj personalistično, bolj celostno pojmovanje vere? Če prvenstveni predmet razodetja niso ravno resnice ali nauki o Bogu, marveč Bog sam in skrivnost njegove volje glede nadnaravnega dvignjenja človeka, potem pri dejanju vere nikakor ne gre le (in niti ne v prvi vrsti) za sprejemanje »verskih resnic«, ne gre le za pritrditev tistim naukom o Bogu, ki jih slišimo iz oznanjevanja in ki naj jih zaradi božje avtoritete sprejemamo kot nekaj nedvomnega. Z vero se namreč oklenemo v prvi vrsti in najprej Boga samega, ne pa nekih pojmov in resnic o Bogu (čeprav se prvemu pridružuje tudi to drugo). Z vero se osebno odločimo v prvi vrsti in najprej za Boga samega in se odpremo ponudbi njegove suvereno svobodne ljubezni, s katero nas vabi, naj vstopimo v prijateljski, tako rekoč družinski odnos do njega samega in do skrivnosti njegovega notranjega življenja. Nauki in pojmi o Bogu so za vero v tem pomenu nekaj drugotnega in pravzaprav le sredstva za osebno srečanje z Bogom samim, kakor je npr. jasno učil sv. Tomaž Akvinski.⁶

2. Vera kot osebno dejanje celotnega človeka

a) **Nauk konstitucije DV o veri.** — Iz poglobljenega pojmovanja razodetja konstitucija DV dejansko izvaja poglobljeno pojmovanje vere. Vendar se je to zgodilo šele v četrti obliki osnutka. Nekateri škofje so namreč močno kritizirali opis vere, kakršnega je bilo najti tudi še v tretji obliki osnutka, v katerem je bila vera še vedno prikazana le kot sprejemanje in izpovedovanje božjega nauka, čeprav se to nikakor ni ujemalo z bolj »personalistično« usmerjenim pojmovanjem razodetja, ki je bilo v tretjem osnutku že uveljavljeno.

Pristaviti je treba, da se tudi dokončna formulacija pojma vere deloma še naslanja na opis vere, kakršnega najdemo v tekstih tridentinskega in 1. vatikanskega koncila. A to pač ustreza običajnemu, dobro utemeljenemu katoliškemu prizadevanju za kontinuiteto s preteklostjo; obenem je s tem poskrbljeno za varstvo pred enostranostmi.

⁵ Prim. Gregory Baum, Die Konstitution »De divina Revelatione«, v: *Catholica* 20 (1966) 87—92.

⁶ Sv. Tomaž Akvinski, *S. th.* 2-2 q. 1 a. 2 ad 2.

V opisu vere koncil na prvem mestu ugotavlja, da se vera nanaša na Boga samega: »Deo revelanti praestanda est obeditio fidei«, »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni poslušnost vere«. Koncil je, kakor smo videli, »personificiral« pojmovanje razodetja, ko je izjavil, da je predmet razodetja najprej Bog sam: »Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare«, »Bog je v svoji dobroti in modrosti sklenil razodeti samega sebe« (št. 2). Logična posledica tega je bilo »personificirano« gledanje na vero.⁷ Z vero izkazujemo poslušnost Bogu, ki se razodeva, ki razkriva in priobčuje človeku samega sebe in svojo odrešitveno voljo glede človeštva in vsega stvarstva. Pri tej označitvi vere se more konstitucija sklicevati na sv. pismo, ki nikakor ne govori v prid zoženemu in osirotelemu pojmovanju vere, kakršno se kaže v trditvi, da je verovati isto, kakor »imeti za resnico, kar je Bog razodel«. ⁸ Pa tudi teksti prejšnjih koncilov, ki jih konstitucija DV navaja, podajajo bolj osebosten pojem vere,⁹ kakor pa je to mogoče reči o pojmu vere, kakor ga določajo mnogi teološki učbeniki potridentske dobe prav do sedanjega časa.

Koncil opisuje vero kot nekaj takega, kar med Bogom in človekom vzpostavlja živ, življenjski odnos, odnos osebe do osebe. Z vero človek samega sebe »totum libere Deo committit«, sebe vsega svobodno izroča Bogu. Vera torej pomeni pritrditvev Bogu samemu, ne pa le nekim naukom o Bogu, pa naj bi jih tudi izvedeli samo od Boga. Z vero se človek vsega daruje Bogu in se osebno odloči zanj, ki odrešuje človeka in ga dviga k sebi, potem ko ga je iz ljubezni ustvaril. Če s sv. pismom označimo srce kot tisto jedro človekove osebnosti, v katerem padajo bistvene življenjske odločitve, potem moramo reči, da človek z vero odpre svoje srce za Boga samega in šele v zvezi s tem za sprejem stvarnih vrednot odrešenja, med njimi tudi za sprejem »resnic« oziroma spoznav o Bogu.¹⁰ Tista svobodna izročitev Bogu, kakršna je vsebovana v veri, ki je v polnosti vredna tega imena, je pravzaprav še bolj stvar človekovih težavnih zmognosti kakor pa stvar razuma, čeprav seveda razuma ne smemo izključiti. O veri namreč pravi konstitucija DV, da se z njo človek svobodno vsega izroči Bogu; spoznanje samo pa človeka še ne izroči Bogu — to stori šele teženje, ljubezen,¹¹ ki pa seveda podstavlja spoznanje kot pogoj, da se sploh moremo na resnično človeški način izročiti Bogu in torej res verovati; popolnoma na slepo ali celo v očitnem in jasnem nasprotju do razuma izročiti se Bogu, bi pomenilo storiti nekaj nečloveškega.

Tukaj more nastopiti ugovor: Vse to, kar je bilo tukaj povedanega, velja le za pojem žive vere, za vero, ki deluje po ljubezni. — Na ta pomislek moramo poudariti, da tudi t. i. »mrtva vera«, to je verovanje človeka, ki je v smrtnem grehu, ni mogoča brez nastavka ljubezni; tudi

⁷ Prim. R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution »Dei Verbum«*, v: *Gregorianum* 47 (1966) 10.

⁸ Razen tekstov navedenih v DV, prim. Ef 1, 13; 1 Kor 15, 11; Mr 16, 15—16 itd.

⁹ Denzinger-Schönmetzer 2778. 3008. 3542.

¹⁰ Prim. M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964, 38.

¹¹ Prim. sv. Tomaž Akvinski, *S. th.* 2—2 q. 82 a. 2 ad 1: isti, *De ver.* q. 14 a. 1 ad 10: pri veri je potreben »quidam appetitus boni repromissi« — takšen »appetitus« nagiblje k verovanju, brez teženja po sreči pa bi človek sploh ne mogel v pravem pomenu verovati, naj bi tudi Boga spoznal.

v taki »mrtvi« veri, po pravici pravi J. Trütsch, živi »teženje k luči, k življenju, ven iz puščave smrti«; tudi mrtva vera je pripravljenost na sprejem odrešenja, na sprejem Boga samega.¹² Normalna vera je pa resnično samo tista, ki deluje po ljubezni. In sv. pismo govori redno samo o taki veri.

b) Skladnost koncilskega nauka z bibličnim naukom o veri. — Pojem vere kot celostnega dejanja celotnega človeka je edino v vsem skladen s tem, kar nam o veri pove sv. pismo.

Že v knjigah stare zaveze je vera prikazana kot celostno razpoloženje in celostni življenjski odnos izvoljenega naroda in posameznikov, ki ta narod sestavljajo, do Jahveja, Boga zaveze in razodetja, do Boga, ki je rešitelj svojega ljudstva. Prvine, ki jih takó pojmovana vera obsega, je mogoče reducirati na tri: 1. izpovedovanje (*confessio*) ali poveličevanje Boga (k temu spada *cognitio et agnitio Dei*, tj. spoznanje in priznanje Boga, iz česar priteka »*confessio*«); 2. zaupanje (*fiducia, confidentia*) v božje obljube in v božjo zvestobo; 3. pokorščina (*oboedientia*) božjim zapovedim, božji volji.¹³

Verovati se v hebrejščini pravi »*he'emin*«, kar septuaginta prevaja z grško besedo »*pisteuein*«, ki pomeni ne le verjeti, temveč tudi in predvsem zaupati, zanesti se. Vera je odgovor na božjo »*émeth*«, ki pomeni ne le »resnico« v našem običajnem, to je v spoznavnem, kognitivnem smislu, povzetem po grškem pojmovanju resnice; »*émeth*« marveč še mnogo bolj kakor »resnico« v našem običajnem smislu pomeni »zvestobo«, zanesljivost, trdnost, nevarljivost. Verovati se torej v bibličnem smislu pravi isto, kakor reči »*amen*« Jahvejevimi besedam, obljubam in zapovedim; pri tem pa je treba opozoriti, da *amen* ne pomeni le hladnega »tako je«, marveč eksistencialno odobritev, »angažma« glede tistega, k čemur rečemo »*amen*«. ¹⁴ Vera je zato hkrati trdnost in zvestoba v oklepanju Boga in osebni odgovor na božjo zvestobo (prim. Iz 26, 2. 3; Oz 2, 22; Hab 2, 4).

V novi zavezi se pojem vere v glavnem krije s starozaveznim, vsaj kolikor gre pri veri za izročitev vsega človeka Bogu, ki se razodeva in odrešuje. Opaziti pa je mogoče razliko v naglasih, ki so dani trem omenjenim prvinam: *confessio, fiducia, oboedientia*. Glede *oboedientia*, tj. pokorščine (*hypakoë*) Bogu in njegovi besedi pač med obema zavezama ni pravih razlik, razen kolikor nova zaveza staro izpopolnjuje, in sicer izpopolnjuje s podelitvijo Svetega Duha, ki kot duh poveličanega Gospoda z ljubeznijo nagiblje človeka k izpolnjevanju božje volje. Ni pa tako z ostalima dvema prvinama: medtem ko v stari zavezi zaupanje v božje obljube zavzema prednostno mesto, pa je v novi zavezi bolj naglašena prvina spoznavanja, boljše rečeno izpovedovanja, hvaležnega in poveljučjega priznavanja odločilnega božjega posega v zgodovino, posega, ki se je odločilno izvršil s Kristusovo skrivnostjo, predvsem z njegovim »pa-

¹² J. Trütsch, v: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hrsg. v J. Feiner u. M. Löhrer), Band I, Köln 1965, 846.

¹³ Prim. L. Malevez, *Le Christ et la foi*, v: *Nouv. Rev. théol.* 98 (1966) 1012 sl. Tam je navedena še nadaljnja literatura.

¹⁴ Prim. Ch. Thomas, v: L. Dufour etc., *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1962, 33 sl.; dalje R. Schnackenburg, v: *LThK IV*² (1960) 913—917.

shalnim misterijem«. To se pravi: v novi zavezi ima v veri, tako se zdi, sprejem resničnosti kerigme, resničnosti (in seveda tudi absolutne trdnosti in zanesljivosti) bistvenega odrešitvenega oznanila bolj izrazito mesto kakor pa vidik zaupanja, čeprav tudi vidik zaupanja nikakor ni potisnjen v senco (prim. Rimlj 10, 9—13).¹⁵

Poleg te splošne označbe novozaveznega pojmovanja vere pa je treba upoštevati tudi razliko med posameznimi spisi. Pri sinoptikih je še vedno v ospredju, vsaj v veliki meri, predvsem prvina popolnega zaupanja v božjo vsemogočnost, čeprav že nastopa tudi kot oklepanje Jezusa Kristusa, kot priznavanje njegovega mesijanstva, napovedanega po prerokih. V Janezovem evangeliju je na prvem mestu vidik spoznanja; vendar to spoznanje Jezusa kot božjega Sina po Janezovem mišljenju ni nekaj zgolj intelektualnega, marveč vsebuje spremenitev mišljenja in dejavnosti ter ljubezensko vdanost Kristusu in notranjo povezanost s Kristusom; tako ima človek z verovanjem v Kristusa že sedaj v posesti večno življenje, nadnaravno življenjsko povezanost z Bogom, ki je v Kristusu postal Emanuel, »Bog z nami«. ¹⁶ V Apostolskih delih pomeni začeti verovati isto kakor okleniti se apostolskega oznanila in s tem priznati od mrtvih vstalega Kristusa za Gospoda in Odrešenika; a tudi tukaj je vera odgovor vsega človeka Bogu, »ki oživlja mrtve« (Rimlj 4, 17); je poslušnost (Apd 6, 7) in zaupanje v izvršitev obljub (Apd 27, 25). Pri sv. Pavlu pa je posebno naglašen vidik novega življenja, postavljenega na prepričanje o Jezusovem vstajenju (prim. Rimlj 10, 9. 10); toda tudi vidik poslušnosti ni opuščen (Rimlj 10, 17; 6, 16. 17; 15, 18); pač pa sv. Pavel zaupanje manj povezuje z vero kakor z upanjem, katerega razlikuje od vere, ne da bi ga odtrgal stran od nje (1 Kor 13, 13; Kol 1, 3—5; 1 Tes 1, 3; 5, 8; 2 Tim 2, 22).

c) Vendar ima vera za svoj predmet tudi »resnice«. — Poudarili smo, da vera nikakor ni le stvar razuma in da pri veri nikakor ne gre v prvi vrsti ali celo samo za razumski sprejem nauka ali resnice o Bogu. Toda izključiti moramo tudi nasprotno skrajnost, tisto namreč, ki bi prezirala razumske temelje in razumsko stran vere in ki bi v veri gledala le neko odločanje, odločanje za nekaj, o čemer sploh ne vem, ali ima kaj vsebine ali nič. Tako pojmovana vera bi bila resnično skok v popolno temo, in sicer pred razumom neopravičen in neopravičljiv, zato pa neopravičljiv tudi pred človeško vestjo in človeškim srcem. Kakor moramo odklanjati enostransko intelektualistično ali celo racionalistično pojmovanje vere, tako moramo zavračati tudi iracionalno, antiintelektualno pojmovanje vere, kakršnega najdemo npr. v ekstremnem »bultmannizmu«. ¹⁷

Takšno skrajnost izključuje pravzaprav že naša trditev, da je vera osebno dejanje celotnega človeka, res celostni človekov odgovor Bogu, ki se nam razodeva. Če bi se vera ne opirala na trdne razumske temelje

¹⁵ Gl. Malevez, v op. 13 n. d. 1013; Schnackenburg, v: LThK IV² (1960) 913 sl.

¹⁶ Glej J. Alfaro, Fides in terminologia biblica, v: Gregorianum 42 (1961) 503 sl.; Schnackenburg, v: LThK IV² (1960) 916 sl.

¹⁷ Prim. Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten, v: Concilium 2 (1966) 7; tudi J. Bourke, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, v: Concilium 2 (1966) 15.

in če bi se nanašala na nekaj, v čemer razum ne more videti nikake vsebine in nikake vrednote, potem bi ne mogla biti res človeški odgovor človeške osebe božji osebi, ki se iz neskončne razdalje svoje transcendence sklanja k človeku, da bi ga v ljubezni in usmiljenju dvignila k sebi. O veri, ki bi po besedah Bultmannovega učenca F. Burija bila zgolj »brezpogojnost osebne predanosti«, brez razumskih osnov in »brez vsebine«, bi morali reči, da je nekaj nečloveškega ali pa celo podčloveškega in protičloveškega, »alienacija« v najslabšem pomenu. Kajti samo Bog ne potrebuje nikakih razlogov (zunaj sebe), ker je sam razlog vsemu: prav tako ne potrebujejo, da bi jih spoznale podčloveške stvari, ker nimajo svobodne volje.¹⁸

Koncil ne zapada skrajnostim in enostranostim in pravi, da je vera »plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium«, popolna pokorščina razuma in volje Bogu, ki se razodeva, in sicer svobodna pokorščina (čl. 5), taka, da človeku podeli višje dostojanstvo in višjo svobodo.

3. Vera kot božji dar

Močan poudarek daje konstitucija DV nadnaravnemu značaju vere. Zato kratko še o tem.

Kakor pri zavezi, katero je Bog hotel skleniti s človekom, tako tudi pri verovanju, ki ima tesen odnos do zaveze, iniciativa (pobuda) prihaja z božje strani in ne s človeške. Človek more Bogu razodevavcu odgovoriti šele tedaj, ko ga Bog nagovori. Z razodetjem pride Bog človeku naproti, se skloni k njemu in mu razkrije skrivnost svoje volje — odrešiti človeka, pritegniti ga v območje deležnosti pri skrivnosti notranjega božjega življenja. Da se človek sploh more z vero obrniti k Bogu in se mu dati v prijateljstvu, to prihaja iz docela nezasluženga božjega daru, iz božje milosti. Razen tega človeka v njegovi dejanski situaciji grešnosti in zato nesposobnosti za dialog z Bogom¹⁹ šele milost osvobodi mnogoterih grešnih vezi, ki ga priklepajo na prvine tega sveta (Gal 4, 3), in ga dvigne v božjo brezmejnost, izraženo v odgovoru ljubeče vere: »Aba, Oče.«²⁰

Dar božje milosti je nujno potreben ne le na začetku, ko človek z vero prvokrat odgovori na skrivnostni božji nagovor, marveč tudi še naprej. V nobenem trenutku ni vera rezultat zgolj človekove dejavnosti, temveč vselej v prvi vrsti božji dar.

Ali pa je za vero dovolj že tako imenovana »zunanja milost«, to se pravi, ali je dovolj za vero že to, da evangeljsko oznanilo zveni na človekova ušesa? Koncil v skladu s sv. pismom in izročilom jasno uči, da to ni dovolj. Poleg zunanje milosti in še bolj kot zunanja milost je za nadnaravno vero potrebna tudi notranja milost, in sicer »praeveniens et ad-

¹⁸ Glej A. Brunner, *Entlehrter Glaube*, v: *Stimmen der Zeit* 164 (1958) 187; tudi J. Trütsch, v: *Mysterium Salutis* I. 840.

¹⁹ Tako označujeta izvorni greh Z. Alszeghy-M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evolutivista*, v: *Gregorianum* 47 (1966) 201—225.

²⁰ Prim. Trütsch, v: *Mysterium Salutis* I, 835.

iuuans gratia Dei«, milost, ki človekova dejanja⁴ šele sproži in jih nato podpira, kakor ob naslonitvi na izjave tridentinskega in 1. vatikanskega koncila²¹ naglašaja konstitucija DV.

Milost je v konstituciji nato opisana še z bolj bibličnimi in hkrati bolj personalističnimi izrazi. Koncil namreč pravi: »Opus est... internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moueat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat et det omnibus suavitate in consentiendo et credendo veritati.« Če naj človek sploh veruje, mora Sveti Duh s svojim delovanjem odpreti človekovega duha in človekovo srce za luč, ki prihaja od zgoraj (prim. Mt 16, 17; 11, 25; Apd 16, 14; 2 Kor 4, 5). Oče sam mora po Svetem Duhu pritegniti človeka h Kristusu, drugače se mu ne bo približal (Jan 6, 44). To delovanje milosti imenuje apostol Janez »pričevanje Svetega Duha« (1 Jan 5, 6). Brez tega notranjega pričevanja Svetega Duha noben človek ne more spoznati Kristusove »resnice«, ki je hkrati in najprej ter v najvišji meri »ljubezen«, kaj šele da bi nanjo oprl vse svoje življenje, kakor to stori človek z vero v polnem pomenu.

Ob koncu 5. člena govori konstitucija DV še o tem, da je tudi tisto poglobljeno umevanje razodetja, ki je nedvomno zelo važno za globoko in dejavno vero v Cerkev, delo Svetega Duha in njegovih darov. Dar vere je namreč kakor seme, ki naj neprestano zori in raste, tako v celotni Cerkvi kakor v njenih posameznih udih, dokler vsi ne dospemo »do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13).

Sklep

Za sklep naj bodo besede Y. Congarja: »Vrednote pojma verovanja v pomenu totalne človekove zavzetosti v živi poslušnosti Bogu sestavljajo jedro celotne današnje prenovе pridige in kateheze. Ker smo prevzeti od novega oblikovanja nauka o Cerkvi, premalo pazimo na to, da je takšna prenova prav tako važna kakor prenova ekleziologije, s katero globoko soglašaja.«²² — Oznanjevanje ne sme ostati nedotaknjeno od poglobitve pojmovanja vere. Seveda pa mora ta poglobitev priti tudi in najprej v teološki traktat o veri in v vse veroučne knjige. Gre za povratek k bibličnemu in patrističnemu razumevanju verovanja kot celostne odprtosti za Boga, da bo Gospod vladal v vsem našem življenju. Če to upoštevamo, takoj vidimo, da je treba več pozornosti kakor v splošnem doslej posvečati temu, kar se imenuje »fides qua«, ne pa se enostransko ustavljati preveč le pri »fides quae« (da bi čimbolj vsestransko poznali verski nauk) in poleg tega ustvarjati vtis, kakor da med razodetimi resnicami ni nikakršnega hierarhičnega reda in kakor da so vse verske resnice enako važne. Tudi je treba posvečati večjo pozornost »neracionalnim« prvinam vere. Zavedati se je namreč treba, da bodo ljudje le tedaj globoko verovali in vztrajali v veri, če bodo iskreno živeli po vesti, če bodo torej poslušni Bogu z vsem bitjem, ne le z razumom, in pa, če bodo gojili molitev, dialog z Bogom. Zelo rado se zgodi, da pri verovanju vse premalo upoštevamo pomen milosti in volje oziroma vesti, tj. tistega »človekovega najbolj skri-

²¹ Denz.-Sch. 1925. 1526. 3008.

²² Congar, n. d. 7.

tega jedra in svetišča, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti«, kakor se izraža pastoralna konstitucija »Veselje in upanje« (št. 16). A ravno za »živo in zrelo vero, to je vero, ki je tako vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati« (VU 21, 5), so poleg razumskih korenin in temeljev, ki jih prav nič ne smemo podcenjevati, prvine milosti in volje ali srca še posebno važne.

Skoraj kar neprekosljiv zgled, kako je treba prvinam milosti in volje (oziroma vesti in srca) v zadevah vernosti treba dajati prednost pred razumom, vendar pa brez najmanjšega krnjenja pravic in zahtev razuma, nam je kardinal J. H. Newman. Še kot anglikanec je zapisal načelo, katerega se je neomahljivo držal skozi vse življenje: »Ne smemo misliti, da bi imel jaz kak strah pred dokazi razuma za stvar krščanskega verovanja, kakor da bi bila pamet za to nevarna, kakor da bi vera ne mogla obstati pred natančnim raziskovanjem. Nič ni bolj neumestnega, čeprav je kar preveč v navadi, metati ta očitek na branivce cerkvenih nauk. Naj imajo s svojimi dokazi v posameznostih prav ali ne, toda dejansko postavljajo dokaze; pripravljene so dokazovati; prepričani so, da imajo razum na svoji strani. Toda druge spominjajo in spominjajo tudi sebe na sledeče: čeprav je razumski dokaz v celoti stvára resnice samó v oporo, čeprav se ga (branivci cerkvenih nauk) tako malo boje, da je táko dokazovanje za njihovo zavest pomembno orožje v njihovih rokah — vendar po vsem tem moramo reči: ako človek hodi okrog samo z dokazi, ako ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi — s pokorščino, z vero, pred razumskim dokazom —, tedaj ali resnice ne bo dosegel, ali pa bo dobil o njej samo votel, nestvaren nazor in bo imel v njej le slabotno oporo... V vsem, kar delamo, moramo iskati duhovne okrepitve, ne pa zgolj spoznanja.«²³

Obenem se ob Newmanu zavemo, da so res dobri katoličani vsaj na praktični način vero vendarle skozi vse čase pojmovali globlje, kakor pa moremo na prvi pogled razbrati iz tako revnega in hladnega »za resnico imeti, kar je Bog razodel«. Newman namreč pravi: »Tisto, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostolski ljudje v vseh časih živeli, ni določeno število teoloških stavkov in določb, marveč je Kristus sam, kolikor je živo predstavljen v evangelijih... Ali ne verujemo v nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni formula ali pojem, temveč dejstvo, tako resnično, kakor smo mi sami.«²⁴

²³ Kardinal H. H. Newman - O. Karrer, Die Kirche I, Einsiedeln 1945, 107.

²⁴ Newman, n. d. 240.

Leto vere v luči svetega pisma

Jakob Aleksič

ANNUS FIDEI ET SACRA SCRIPTURA

Summarium: Annus fidei, a Summo Pontifice Paulo VI promulgatus, paterna est invitatio ad reficiendam nostram fidem.

Fides »acceptio est verbi Dei revelati«, dicitur in Homilia Summi Pontificis. Verbum Dei in revelatione nobis per historiam populi Dei Veteris Testamenti necnon Ecclesiae primaevae donabatur; revelatio est velut intexta in ipsa historia. Et ideo historia est motus dynamicus (Cf. Constitutio Gaudium et Spes, 5); est effectus duarum voluntatum, scilicet Dei Creatoris et hominis creativae industriae.

Conceptus certe dynamicus historiae autem nonnisi ex Sacra Scriptura deduci potest, id est, ex recta interpretatione testimonii Sacrae Scripturae de mundi creatione, si nempe creatio mundi ut eventus evolutivus continuus explicatur.

Tunc vero tempus praeteritum cum tempore praesenti in cursu historiae salutis intime conectitur, et festa historica, exempli causa »annus fidei«, praeterita »mirabilia Dei« in praesentiam et conscientiam nostram vivide attrahunt. Sunt re vera restitutio et refectio fidei.

Za 1900-letnico mučeniške smrti apostolskih prvakov sv. Petra in sv. Pavla je sv. oče Pavel VI. izdal dne 22. februarja 1967 apostolsko pismo, v katerem je razglasil leto vere, ki naj traja od 29. junija 1967 do 29. junija 1968. Pavel VI. pravi, da je to storil po zgledu Pija IX., ki je leta 1867 razglasil slovesen spomin mučeništva sv. Petra.

V javnem konzistoriju je nato dne 29. junija na trgu sv. Petra leto vere slovesno odprl. Pri sv. maši, ki jo je imel skupaj z novo imenovanimi kardinali, je v svoji homiliji po uvodnih pozdravih dejal: »Želimo na slovesen način v spomin poklicati in v nas poživiti spomin na tragično in slavno smrt dveh popotnikov, ki sta prišla iz Jezusove dežele in s svojim oznani- lom, s svojo službo in s svojim mučeništvom ustanovila katoliški Rim.« Nato sv. oče nadaljuje in pravi, da je »Cerkev bila zgrajena na prvem načelu, iz katerega se porajajo odnosi življenja in zveličanja med Bogom in človekom, to je na veri, ki je sprejetje razodete božje besede... Peter in Pavel sta bila prva učitelja vere. S svojim delom in s trpljenjem svojega apostolata sta dala veri njen prvi razmah, njen prvi izraz, njeno prvo verodostojnost. In da ne bi bilo nobenega dvoma o izvestnosti njunega novega nauka, čudovitega in zahtevnega, sta po zgledu svojega Učenika in v gotovosti na končno zmago zapečatila svoje pričevanje s svojo krvjo. Pričevala sta s heroično preprostostjo za našo gotovost, za našo edinost, za naš mir, za zveličanje nas in vseh naših bratov, ki sledijo Kristusu, za vse človeštvo.«¹ 16. 7. 1967, kol. 1306.

Iz celotnega konteksta homilije je razvidno, kakšen namen in pomen pripisuje papež letu vere: Leto vere naj bi bilo celoletni zgodovinski praznik, v katerem naj bi kristjani ob spominu na mučeništvo obeh apostolov, »prvih učiteljev vere«, poživili v sebi isto krščansko

¹ Nav. po francoskem prevodu v »La Documentation Catholique«, Nr. 1498,

vero, ki jo tudi sami izpovedujejo in za katero sta apostola Peter in Pavel pretila svojo kri.

Po krščanskem svetu so se ponekod slišali glasovi, da je papežev razglas leta vere znak njegove osebne velike, kar mučne zaskrbljenosti za čistost verskega nauka, če že ne dokaz verske krize v »pokoncilski dobi«
Cerkve.²

Namen tega članka ni raziskovati, ali je tako mnenje res utemeljeno. O tem naj razpravljajo teologi. Biblicistu gre tu za vprašanje, kaj pomeni »leto vere«
v luči sv. pisma, se pravi, kaj je reči o letu vere z vidika svetopisemskega pojmovanja odrešenjsko-zgodovinskih praznikov.

I

1. Ko si postavljamo to vprašanje, moramo seči najprej po knjigah sv. pisma stare zaveze, kajti božje razodetje stare zaveze je začetek in temelj celotnega božjega razodetja. Pogledati moramo, kako je božje ljudstvo stare zaveze pojmovalo in doživljalo svoje velike zgodovinske praznike, ki se delijo v starejše in mlajše. Starejši so bili: velika noč, binkošti in šotorski praznik, mlajši pa praznik posvečenja in Esterin praznik ali praznik žrebov (hag happurim).

Starozavežno božje razodetje je vtakano v zgodovino izvoljenega ljudstva; to pomeni, da ga je mogoče pravilno razumeti le kot zgodovino božjih del v življenju starozaveznega božjega ljudstva. Zgodovinski prazniki so bili zato spominski dnevi velikih božjih del in važni mejniki v razvoju zveličavnega načrta. Teh zgodovinskih praznikov danes ne moremo ne prav razumeti ne se z njimi versko okoristiti, če nimamo pravičnega nazora o tem, kako so izraelski preroki in z njimi božje ljudstvo stare zaveze pojmovali in doživljali spomin na zgodovinske dogodke, po katerih se je Bog v stari zavezi razodeval, skratka, kako so sploh pojmovali zgodovino.

2. Sloveči zgodovinar starega Orienta, Edvard Meyer, piše o zgodovinskih knjigah stare zaveze: »Strmeti moramo, da je tovrstno slovstvo takrat v Izraelu bilo mogoče. Ta literatura stoji visoko nad vsem, kar sicer vemo o starovzhodnem zgodovinskem slovstvu, o suhoparnih analih Babiloncev, Asircev, Egipčanov, o pravljicnih zgodbah, o egiptovskem ljudskem slovstvu. To je zares prava zgodovina, ki korenini v živem zanimanju za resnične dogodke, in se trudi, da jih doume in ohrani v spominu.«³

Toda ni dovolj, da občudujemo zgodovinski čut starih Izraelcev in ga označujemo kot izreden pojav. Vprašati se moramo, kaj je bil vzrok tega pojava. Je to bila zgolj prirojena radovednost ali izredna ukaželjnost, kakor pri starih Grkih? Nikakor! Pri Izraelcih je tu v ozadju izredno zgodovinsko doživetje vsega naroda.

² Prim. »Informations catholiques internationales«, Nr. 290, 15. Juin 1967, str. 16 sl.

³ Die Israeliten und ihre Nachbarstaaten, 1906, str. 486.

Sv. pismo je knjiga božjega razodetja, ki je utelešeno v zgodovinskem razvoju izraelskega ljudstva. Zato mora eksegeza sv. pisma trdno stati na tleh zgodovinske stvarnosti. Kaj je »zgodovinska stvarnost«, in kaj se pravi »trdno stati« na njej? Na to vprašanje danes drugače odgovarjamo, kakor je mogel odgovoriti srednjeveški ekseget, recimo sv. Tomaž Akvinski. To je podobno kakor z Einsteinovo relativnostjo prostora in časa. Danes gledamo na iste zgodovinske odrešenijske dogodke s čisto druge točke prostora in časa, kakor jih je opazoval srednjeveški ekseget. Naš zorni kot se je spremenil. To je posledica napredka zgodovinskih in naravoslovnih znanosti, arheologije, etnologije, orientalistike, kozmologije. Sodobni ekseget se mora pri razlagi sv. pisma postaviti na zrelišče, ki so mu ga omogočile te znanosti.⁴

3. Kaj vidimo? Eden izmed najvažnejših rezultatov, do katerega so nam omenjene znanosti pripomogle, je ta, da smo odkrili biblično metafiziko, oziroma obstoj in izvor dveh glavnih in odločilnih kozmoloških formul v zgodovini človeške misli, starobabilonske in svetopisemske (starobabilonska: tvar [kaos] — demiurg — kozmos; svetopisemska: stvarnik — tvar — kozmos).⁵ Ob primerjavi teh dveh obrazcev smo spoznali, da je biblično eksegezo skozi dolga stoletja utesnjevala in deloma kvarila tista »krščanska filozofija«, ki je s seboj prevažala (in še prevažata) le preveč nerabne ropotije, se pravi mitoloških statičnih prvin, ki jih je pobrala v skladišču starobabilonske in grške mitologije.

Starobabilonski epos »Enuma eliš« postavlja na začetek vsega kaos tvari — mešanje sladke (rečne) in slane (morske) vode. Iz mešanja vode so se rodili bogovi, ki so potem kaos tvari spremenili v kozmos ali urejeni svet. Na začetku je torej neustvarjena materija, bogovi so njen produkt, stvarjenja ni.

Stari Sumerci in Babilonci so prišli do tega, za tisti čas po njihovem mnenju »naprednega« nazora, na zelo enostaven način. Sklepali so: kakor smo mi Mezopotamci s kanalizacijo dežele uredili kaos rečne in morske vode v Mezopotamiji, tako so bogovi uredili kaos vesoljne tvari. Bogovi sami so seveda nastali iz tvari, zakaj če bi bili prej ko materija, ne bi bilo kaosa.

To mitopoetsko razlago sveta so od Babiloncev prevzeli stari Grki in jo v »racionalni« ali filozofski obliki predali svojim idejnim potomcem. Toda ni dvoma, da je ta filozofija, ki se od sumersko-babilonskih časov do danes kiti z naslovom »naprednosti«, v resnici statična, na »nevzdržnih mitičnih predstavah« sloneča filozofija (Teilhard de Chardin). Ne pozna Stvarnika in stvarjenja, ampak samo tvar in Demiurga ali Izdelovalca, Obrtnika. Taka je v bistvu tudi grška filozofija Platona in Aristotela.

Medtem ko je krščanstvo evangelijev in sv. Pavla v istem nasprotju do grške filozofije kakor sv. pismo stare zaveze, so krščanski apologeti drugega in naslednjih stoletij začeli iskati stike z grško filozofijo (»sper-

⁴ Prim. »Divino afflante Spiritu«, EB³ 556—565; Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, št. 44.

⁵ Prim. J. A l e k s i č, Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski. Zbornik teol. fakultete VI—VII, Ljubljana, 1956—1957.

mata«). To ni bilo brez nevarnosti, kajti Grki so s svojo filozofijo izdelali boljšo tehniko mišljenja, kakor so jo imeli Hebrejci. Tako je sv. Avguštin spravil »krščansko« metafiziko pod vpliv platonizma, sv. Tomaž Akvinski pa pod vpliv aristotelizma. Ni dvoma, da je eno in drugo prineslo krščanstvu določene koristi. Toda posledica je bila, da smo kristjani biblično stvarjenje začeli pojmovati statično in si tako zaprli vrata k veliki ideji evolucije in s tem k pravilnemu pojmovanju časa in zgodovine. To je prineslo krščanski misli mnogo škode in skozi stoletja zaviralo njen polet.

To stanje dobro osvetljuje Teilhard de Chardin v svoji klasični knjigi »Le Phénomène humain«, ko piše: »Za skoro vse stare religije je obnova kozmoloških nazorov, ki je značilna za ‚moderne duha‘, pomenila krizo, katere predvidoma ne bodo prestale, če že niso umrle. Ker so tesno povezane z nevzdržnimi mitičnimi predstavami (podčrtal podpisani) ali navezane na mistiko pesimizma in pasivnosti, se ne morejo prilagoditi številčni neizmernosti (aux immensités précises) ali konstruktivnim zahtevam prostor-časa (de l'Espace-Temps). Ne ustrezajo več ne pogojem naše znanosti, ne naše dejavnosti.

Kljub temu pretresu, ki je povzročil, da so njegovi tekmeči hitro izginili, kaže krščanstvo, ki je najprej tudi delalo vtis, da se maže, nasprotno vse znake novega razmaha. Kajti ob novih dimenzijah, ki jih je vesoljstvo v naših očeh pridobilo, odkriva krščanstvo v sebi obenem večjo moč in zavest, da je svetu bolj ko kdaj potrebno!

Večja moč. Da morejo krščanski nazori živeti in se razvijati, jim je potrebno ozračje širine in povezanosti. Čim širnejši je svet, čim bolj organsko in notranje povezan, tem zmagovitejše so perspektive učlovečenja. Verni ljudje začenjajo to na svoje začudenje odkrivati. Krščanski človek je za trenutek občutil strah pred evolucijo, danes pa vidi, da mu evolucija daje enostavno čudovito možnost, da se more čutiti Bogu bliže in se mu globlje predati. V naravi, katere stvari si je predstavljal pluralistično in statično, je vsekakor mogel zamenjavati Kristusovo svetovno gospodstvo s tujo zunanjo silo. Toda kakšno nujnost, kakšno intezivnost dobiva Kristusova moč v svetu, ki je duhovno konvergenten! Če je svet konvergenten in če Kristus v njem zavzema središčno mesto, tedaj kristogeneza sv. Pavla in sv. Janeza ni nič drugega in nič manjšega ko pričakovano in obenem presenetljivo nadaljevanje noogeneze, v kateri za naše izkustvo kulminira kozmogeneza. Kristus se organično odeva z vsem veličastvom svojega stvarjenja. Zaradi tega se človek čuti, ne da bi to razumel kot prisposodbo, sposobnega, z vso dolžino, širino in globino sveta, ki je v gibanju, svojega Boga prenesti in odkriti; mu dobesedno moči reči, da ga ljubimo, ne le z vsem svojim telesom, z vsem svojim srcem in z vso svojo dušo, ampak z vsem na poti zedinjenja se nahajajočim vesoljstvom; to je molitev, ki je mogoča le v kategoriji prostor-čas.

Večja potrebnost. Ako trdimo, da se krščanstvo kljub nasprotnemu videzu čuti domačega v svetu, ki ga je znanost čudovito razširila, in da raste, pomeni to le polovico tega, kar se dejansko dogaja. Evolucija vliva krščanskim pričakovanjem in upom takorekoč novo kri. Toda mar na-

sprotno krščanski veri ni določeno in mar se ne pripravlja, da evolucijo reši ali kar zamenja?

Skušal sem pokazati, da na zemlji ni upati na noben napredek brez prvenstva in zmage osebnosti na višini duha. Danes je na področju no-osfere krščanstvo edini miselni tok, ki je dovolj drzen in dovolj napreden, da dejansko in učinkovito obseže svet — na ustrezen in brezmejno dovršljiv način, kjer se vera in upanje dopolnjujeta v ljubezni do bližnjega. Edino krščanstvo, samo krščanstvo se na moderni zemlji izkazuje sposobno, da v enem edinem, iz življenja izvirajočem aktu združi v sintezo vesoljstvo in osebnost. Samo krščanstvo nas more pripraviti do tega, da strahotnemu gibanju, ki nas nosi s seboj, ne bomo le služili, ampak ga tudi ljubili.

Skratka, lahko rečemo, da ima krščanstvo vse pogoje, ki jih po pravici pričakujemo od religije bodočnosti, in da bo torej res zavzelo mesto, kjer bo v prihodnosti šla poglobljena os razvoja ali evolucije.⁶

II.

1. Navajam obsežen odlomek iz Teilhard de Chardinove knjige predvsem zato, da opozorim na pojem in pomen bibličnega časa, ki je merilo evolucije in nam daje ključ za razumevanje odrešenjske zgodovine v sv. pismu stare in nove zaveze.

Ako upoštevamo celotno vsebino in miselno zvezo sv. pisma, moramo priznati, da se biblični pojem časa bistveno razlikuje od časa v babilonsko-grškem in zapadnem smislu. Razumeti se da samo v zvezi s stvarjenjem.

Biblični čas ni merilo kakršnega koli gibanja, zakaj ločiti moramo tri vrste gibanja: gibanje kot premeščanje predmeta, krožno ali ciklično gibanje, in gibanje kot razvoj ali geneza. Biblični čas je merilo razvojnega gibanja, in sicer nepovratnega gibanja, kar je treba naglasiti. To je stvarjenje. Stvarjenje, gledano konkretno, ni nič drugega ko evolucija. Stvarjenja si ne smemo predstavljati statično, temveč dinamično. Stvarjenje je tak božji dej ali akt, ki vedno deluje in ustvarja vedno nova bitja in novo življenje. V stvarjenju ni ponavljanja; ponavljanje je samo v »izde-lovanju« ali proizvodnji predmetov iz dane stvari. Stvarjenje tudi ni isto kar ohranjanje, kakor je pod vplivom antične filozofije trdil Descartes, ampak vedno novo stvariteljsko klicanje bitij v bivanje.

Stvarjenje se vrši danes prav tako kakor »v začetku« (1 Mojz 1, 1). Zamišljati si stvarjenje samo kot začetno točko zgodovine, pomeni zanikati smisel časa, pomeni zanikati, da bi bilo pozneje še kaj ustvarjeno. V resnici se stvarjenje, kot božja stvariteljska dejavnost, vrši nenehno v nas in okrog nas. Stvarjenje ni končano.

Čas v bibličnem smislu je pojem, ki označuje učinke stvarjenja; čas jih zabeležuje, čas je števec evolucije, stvarjenja.

Ta pojem časa se odraža v samem hebrejskem in aramejskem jeziku. Jezik je okamenina določene filozofije. Hebrejski glagol pozna le dovršnik

⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, 1955, str. 330—332.

in nedovršnik, ker ga čas zanima predvsem kot merilo nepovratnega razvojnega gibanja. Važen mu je tok časa, ne njegove stopnje. O Bogu ne pravi, da je bitje, ki je bilo, ki je in ki bo, ampak ga imenuje Jahve; to je nedovršnik glagola biti, ki obsega preteklost, sedanost in prihodnost in izključuje nebivanje.

Po nauku sv. pisma Odrešenik ni mogel priti na svet v katerem koli trenutku časa, ampak šele, ko se je čas »dopolnil«. Da je Bog mogel poslati svojega Sina na svet, je moral človeštvo na to prej pripraviti. Učlovečenje je bilo možno šele, ko je Bog pripravil ljudstvo, ki bo sposobno, da ga sprejme. Pa ne samo izraelsko ljudstvo, temveč tudi velik del ostalega človeštva. Učlovečenje se je izvršilo šele, ko so Rimljani na osnovah grške kulture združili dežele bližnjega Vzhoda in uredili državo, v kateri so mnogi činitelji, npr. gospodarstvo, določena varnost, promet itd. omogočali širjenje evangelija.

Za vse to je bilo treba mnogo tisočletij razvoja v človeški družbi. To pomeni, da je zgodovina razvoj, evolucija, in da jo moramo pojmovati »dinamično«, ne »statično«.⁷

2. Toda ne smemo pozabiti, da je zgodovina po nauku sv. pisma delo in učinek dveh svobodnih činiteljev, Boga in človeka. Zgodovina je dogajanje, v katerem sodelujeta božja in človeška dejavnost, »kajti božji sodelavci smo« (1 Kor 3, 9). Človekova stvariteljska dejavnost sobiva z božjo dejavnostjo. Božja dejavnost nosi človeško dejavnost in jo dviga do polnosti njene svobode. »Bog je namreč, ki iz blagohotnosti v vas dela, da hočete in delate« (Flp 2, 13).

Človek je torej božji sodelavec in sostvarnik. Pač vzvišen naslov, tako, da se psalmist čudi: »Naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal, dal si mu oblast nad deli svojih rok in vse si podvrgel njegovim nogam« (Ps 8, 6—7).

Da, to bi bilo zares veličastno, ko bi človek svoje dostojanstvo tudi vedno tako cenil, t. j. se zavedal, da je kljub vsej odliki vendarle samo človek, to je prigodno bitje. Na to pa pozablja, odkar je na svetu. Zaradi svoje odličnosti prevzeta in si domišlja, da se lahko Bogu tudi upre, da mu lahko kljubuje in božje načrte ignorira. Skozi vso zgodovino stare zaveze se vleče rdeča nit človekovega odpora proti božjim zveličavnim načrtom. »Zakaj hrome narodi in si ljudstva izmišljajo prazne reči? Kralji zemlje se vzdigujejo in knezi se skupaj zarotujejo zoper Gospoda in zoper njegovega Maziljenca« (Ps 2, 1—2). To ne velja le o poganih, ampak tudi o izvoljenem ljudstvu stare zaveze. Bog naroča preroku Ezekijelu: »Sin človekov, pošiljam te k Izraelovim sinovom, k upornikom, ki so se uprli zoper mene. Oni in njih očetje so grešili zoper mene do današnjega dne. Ti ljudje imajo drzen obraz in zakrknjeno srce (Ezek 2, 3—4).

Izraelski preroki so imeli težavno nalogo. Morali so svojemu ljudstvu povedati resnico, da se upira Bogu, svojemu Stvarniku. Zato se je srd božjih upornikov zival nanje. Bog opozarja preroka Jeremija vnaprej: »Bojevali se bodo zoper tebe« (1, 19). In Kristus se pritožuje nad

⁷ Prim. konstitucijo o Cerkvii v sedanjem svetu, št. 5.

svojim narodom: »Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke in kamnaš tiste, ki so k tebi poslani, kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke kakor zbira koklja svoja piščeta pod peruti, pa niste hoteli« (Mt 23, 37; Lk 13, 34).

Kristus se je od vsega začetka zavedal, da bo moral trpeti. Če je že k poklicu in oznanilu starozaveznega preroka spadalo preganjanje in trpljenje, koliko bolj bo to delež Mesija — Odrešenika! On je vendar »dedič vsega« (Hebr 1, 1). Z njim je prišlo na svet učlovečenje Boga, to je popolnoma nova, nadnaravna, nezaslišana dimenzija! Kako jo more sprejeti človek, če se ogrinja v plašč prevzetnosti in sebičnosti?

Kristus sam je odgovoril na to vprašanje v priliki o hudobnih vinogradnikih (Mt 21, 33—42). Gospodar vinograda pošilja svoje služabnike k vinogradnikom po pridelke. Vinogradniki jih vse po vrsti ali pretepejo, ali ubijejo, ali kamnajo. Tako se je godilo starozaveznim prerokom (prim. Mt 23, 37). In Jezus nadaljuje v svoji priliki: »Nazadnje je gospodar vinograda poslal k vinogradnikom »svojega sina«, misleč: ‚Mojega sina bodo spoštovali.‘ Ko so vinogradniki zagledali sina, so rekli med seboj: ‚To je dedič. Dajte, ubijmo ga in se polastimo njegove dediščine.‘ In zgrabili so ga, vrgli iz vinograda in ubili« (Mt 21, 27—29). Tako se je zgodilo njemu — Jezusu Kristusu.

In tako je moralo biti. Kristus bo to po svojem vstajenju potrdil: »Tako je pisano in tako je bilo treba Kristusu trpeti« (Lk 24, 46). Taka je namreč božja pragmatika. V ekonomiji in zgodovini odrešenja velja pravilo in zakon: Bog premaguje človekov odpor in upor z »nеспametjo« križa. Sv. apostol Pavel to pojasnjuje v prvem listu Korinčanom: »Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog sklenil verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja. Kajti Judje zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč, božjo modrost« (1 Kor 1, 21—24).

3. »Nespamet oznanjevanja«, »Kristus križani«, pa »božja moč« in »božja modrost«, kako gre to skupaj, kako naj to razumemo? Kako naj to razume moderni človek, ki se ponosno ogrinja v plašč svoje znanosti, svoje tehnike, svoje astrofizike?

Dolžnost Cerkve, njenih oznanjevalcev božje besede je, da mu to pojasnjujejo v jeziku, ki ga razume. Saj njegov ponos zaradi veličastnih dosežkov moderne znanosti morda ni toliko prevzetnost, ni nujno slepota napuha. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi, da »premnoge naše sodobnike prevzema nemir«, in da se »nihajoč med upanjem in zaskrbljenostjo vprašujejo, kam drvi sedanji razvoj sveta« (št. 4, 5).

»Kam drvi sedanji razvoj sveta?« Moderni človek je zaskrbljen, ker mu ni jasno, odkod evolucija sveta prihaja in kam gre. In zakaj mu to ni jasno? Ali ni pglavitni vzrok v tem, ker se še vedno opira na »nevzdržne mitične predstave« (Tielhard de Chardin), na zastarele statične filozofije Babilona in Grkov?

Krščanski človek tega strahu nima in ga ne more imeti, če je le dovolj poučen v svoji veri. Ve namreč, da je razvoj ali evolucija sveta isto kar stvarjenje, veruje pa, da je cilj in smoter stvarjenja in torej tudi evolucije Kristusovo in božje kraljestvo.

To vero in prepričanje je imel v osnovi že starozavezni človek. Zato ni bil v skrbeh glede vprašanja, kaj je smisel zgodovine, kaj njen cilj. Veliki zgodovinski prazniki so mu bili dnevi podoživljanja preteklosti in obnova njegove vernosti. Zgodovinski prazniki so božjemu ljudstvu stare zaveze pomenili občestveno srečanje z velikimi predniki njegove zgodovine, z očaki, preroki in vsem božjim ljudstvom bližnje in daljne preteklosti. Ker je vsak zgodovinski dogodek v odrešenjskem in narodnem oziru rezultat božje in človekove stvariteljske dejavnosti, in ker se zgodovina ne ponavlja, deluje in vpliva na človeka posebno tedaj, ko ga s skupnim spominom in proslavo podoživlja. Ob zgodovinskem prazniku se čas preteklosti zlije s sedanjostjo v enotno strugo in strujo doživetja. Preteklost in sedanost postaneta zavestna enota, ki je usmerjena v prihodnost; zato z nepremagljivo silo usmerjata in nagibata človekovo dejavnost in zavest v prihodnost, naproti cilju odrešenjskega načrta.

Sodobni judovski pisatelj Robert Aron pripoveduje v svoji knjigi o Jezusu (*Die verborgenen Jahre Jesu*, 1962), kakor je Jezus v svoji mladosti obhajal judovski praznik pashe ali velike noči: »To je bil spominski praznik izhoda iz Egipta. Zato se vsak udeleženec pri velikonočni večerji mora imeti za osvobojenca. Preteklost živi, a je obenem kot klica že prihodnost; kajti pri mizi je en prostor prost in pokrit za preroka Elija. Zakaj Elija bo oznanil Mesijo, na čigar prihod čakajo in za katerega imajo vedno pripravljena odprta vrata.«

Aron nadaljuje: »Judovsko bogoslužje stori, da zgodovina zopet vstane. Na Esterin praznik otroci v sinagogi z nogami udarjajo ob tla, ko se imenuje ime Aman, kakor da še živi ali pa je pravkar preminil. Toda ko pri tem imenu zatopotajo, storijo to za vse preganjalce, ki v naročju prihodnosti še čakajo na ta trenutek. Tudi oni so morilci kakor Aman in bodo zato kakor on uničeni« (str. 63—64).

4. Tako v stari zavezi. Kristus je v govoru na gori starozavezno postavil reformiral, to je, popravil in dopolnil. Ni pa reformiral, ni popravljal starozaveznega pojmovanja stvarjenja, časa, zgodovine. To ni bilo potrebno. Saj to so studenci žive vere; iz njih je božje ljudstvo zajemalo pravilno pojmovanje zgodovinskih praznikov. Zato jih je doživljalo smiselno in skladno z idejo evolucije, čeprav o njej ni govorilo. Zgodovina mu ni slepa igra »neusmiljenega in divjega zakona o pošastnem redu narave«, kot modernemu človeku (prim. J. Vidmar, *Iz dnevnika*, Delo, 19. VII. 1966), ampak »načrtno delo« (Job 38, 2) velikega Umetnika in Mojstra. To delo »zatemnjuje z govori brez pameti« (Job 38, 2) le človek,

ki boleha na prevzetnosti ali pa je neveden in zato »govori brez razumevanja« o tem, kar je v resnici »prečudežno, da bi doumel« (Job 42, 3).

Ljudstvo stare zaveze je živelo iz vere v božje obljube. Vera je »spretjetje razodete božje besede« (Pavel VI.) To je vera, po kateri »spoznavamo, da je bil svet urejen z božjo besedo, da je iz nevidnega nastalo, kar se vidi« (Hebr 11, 2—4). »Jaz sem Jahve, stvarnik vsega, ki sem sam razpel nebo, razprostrl zemljo — kdo mi je pomagal?« govori Gospod (Iz 44, 24). »Jahve je večni Bog, stvarnik koncev zemlje. On se ne utruji in ne opeša, nedoumljiva je njegova razsodnost« (Iz 40, 28). »Spominjaj se tega, Jakob in Izrael! Saj si moj služabnik. Upodobil sem te, moj služabnik si, Izrael, ne bom te pozabil« (Iz 44, 21). In Izrael je veroval božji besedi, božji obljubi. Zato je v najtežjih dneh svoje narodne zgodovine, v času babilonskega izgnanstva, z zaupanjem molil: »Rosite ga, nebesa, od zgoraj, in oblaki, dežite ga! Zemlja naj se odpre, da se razcvete rešitev in požene hkrati pravičnost« (Iz 45, 8)! Bog mu je po preroku odgovoril, in zagotovil več kot je prosil: »Da, glej, ustvarim novo nebo in novo zemljo, o prejšnjem ne bo spomina in ne pride več na misel« (Iz 65, 17).

Oba največja teologa med apostoli, sv. Peter in sv. Janez, oba Hebrejca, sta dobro poznala in razumela starozavezno miselnost in vero. Zato ni slučajno, da oznanjenje evangelija oba naslanjata na razodetje o stvarjenju (Hebr 11, 2—4; Jan 1, 1—3). In če primerjamo teologijo preroka Izaija s teologijo Pavla in Janeza, moramo strmeti. Kakšna čudovita dinamika in polet misli pri vseh treh! V teh treh teologijah se misli o stvarjenju, učlovečenju in eshatološkem povelečevanju povezujejo in spajajo v neločljivo zvezo, harmonijo in dinamično enoto.

To je biblično pojmovanje stvarjenja, časa in zgodovine. To dinamično pojmovanje mora prežeti in prešiniti tudi nas, današnje kristjane, preden se spustimo v dialog z modernim človekom, če naj ne govorimo v prazno. Mi sami moramo najprej razumeti in doživeti, kar je dejal apostol narodov: »Zatorej tudi mi, ki imamo tolik oblak prič okoli sebe, odložimo vso težo in zapeljivi greh, vztrajno tecimo v tekmi, ki nas čaka in glejmo na voditelja in dopolnitelja vere, na Jezusa. Ta je spričo veselja, ki ga je čakalo, s prezirom sramote pretrpel križ in sedel na desnico božjega prestola« (Hebr 12, 1—2).

To je vidik stvarnosti, ki jo je Teilhard de Chardin opisal z besedami: »Energija se ponavzoči. In torej se odkrije možnost, se odpre človeku, ne samo da veruje in upa, ampak (kar je mnogo bolj nepričakovano in bolj dragoceno) da ljubi, soraztezno in soorgansko z vso preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo vesolja, ki je na poti osredotočitve nad samim seboj...«⁸

Takšno in podobno vizijo nam zbuja »leto vere«, ko gledamo nanj v luči sv. pisma. Pred nami zaživi »spomin na tragično in slavno smrt« obeh apostolov, »ki sta s svojim oznanilom, s svojo službo in s svojim mučeništvom ustanovila katoliški Rim« (Pavel VI.), našo skupno domačijo, to je, domačijo božjega ljudstva nove zaveze. Preteklost se spoji s sedanjostjo, in pot v prihodnost je odprta, svetla, razumljiva.

⁸ P. Teilhard de Chardin, *Je m'explique. Textes choisis et ordonnés* par J. P. Demoulin, Paris 1966, str. 217.

Oblike modernega ateizma

Vekoslav Grmič

SPECIES ATHEISMI HUIUS TEMPORIS

Summarium: Atheismus huius temporis in quattuor praecipue speciebus in conspectum venit, hoc est ut »atheismus« fidelium, ut atheismus negativus, ut marxismus et ut atheismus existentialisticus.

»Atheismus« fidelium causa non exigua aliarum specierum atheismi est. Quapropter atheismus fidelibus esse debet, quod ad conversionem vocat.

Atheismus negativus theoretice et practice ut carentia studii rerum ad religionem pertinentium apparet.

Marxismus in religione alienationem hominis videt. Quae alienatio in invalidis rebus oeconomicis et in relatione non scientifica ad vires naturales radicatur. Quamquam iudicium marxistarum huius temporis de religione benevolentius est et quamquam pristinum spiculum antitheisticum maxima ex parte non habet (Garaudy, Lombardo-Radice), haec doctrina tamen omnino atheistica mansit.

Atheismus existentialisticus plurimum ex praedicatione autonomiae et libertatis absolutae hominis originem trahit (Sartre); est autem etiam sequela pessimismi huius doctrinae et obstinationis hominis contra condicionem humanam (Camus).

Natura communis atheismi huius temporis consistit igitur in eius proprietate, quod magis postulatio voluntatis et vitae omnino quam rationis cognitio est.

Literatura

1. Birault H. etc., *L'existence de Dieu*, Paris (Casterman) 1963.
2. Camus A., *L'homme révolté*, Paris (Gallimard) 1951.
3. Camus A., *Tujec-Kuga*, Ljubljana (Cankarjeva) 1965.
4. Engels F., *Anti-Dühring*, Ljubljana (Cankarjeva) 1948.
5. Engels F., *Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije*, Ljubljana (Cankarjeva) 1945.
6. Engels F., *O zgodovinskem materializmu*, Ljubljana (Cankarjeva) 1948.
7. Espieau de la Maëstre A., *Der Sinn und das Absurde*, Salzburg (Müller) 1961.
8. Etcheverry A., *Le conflit actuel des humanismes*, Roma (Presses de l'université Gregorienne) 1964.
9. Garaudy R., *De l'anathème au dialogue*, Paris (Plon) 1965.
10. Garaudy R., *Marksišični humanizem in religija*, *Teorija in praksa*, 2 (1965), 1228—1247.
11. Garaudy R., *Marxisme du 20^e siècle*, Paris-Genève (La Palatine) 1966.
12. Giralardi G., *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi (Cittadella editrice) 1966.
13. Gollwitzer H., *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, Paris (Casterman) 1965.
14. Gropp R. O., *Der dialektische Materialismus*, Leipzig (VEB Verl. Enzykl.) 1962.
15. Janžekovič J., *Sartrova ontologija*, *Nova pot*, 6 (1954), 326—386.
16. Jaspers K., *Philosophie I, II, III*, Berlin-Göttingen-Heidelberg (Springer) 1956.
17. Kavčič S., *Spremembe v rimskokatoliški cerkvi*, *Samoupravljanje IV*, Ljubljana (Delavska enotnost) 1967, 132—220.
18. Lenin V. I., *Materializem in empiriokriticizem*, Ljubljana (Cankarjeva) 1956.
19. Lenin V. I., *Socializem in religija*, Ljubljana (Cankarjeva) 1949.

20. Leonov M. A., Marksistični filozofski materializem, Ljubljana (Cankarjeva) 1950.
21. Lepp I., Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg (Arena) 1963.
22. Lombardo-Radice L., Pluralizem v družbeni praksi, Teorija in praksa, 2 (1965), 1247—1254.
23. Lubac de H., Sur les chemins de Dieu, Paris (Aubier) 1966.
24. Maritain J., Humanisme intégral, Paris (Aubier) 1936.
25. Nietzsche F., Werke in zwei Bänden, München (Hanser) 1967.
26. Rahner K., Est-il-possible aujourd'hui de croire?, Paris (Mame) 1966.
27. Roter Z., Dialog med marksisti in kristjani, Teorija in praksa, 3 (1966), 713—729.
28. Roter Z., (Ne)sporazumi ob protokolu, Teorija in praksa, 4 (1967), 1162—1177.
29. Rotureau G., Conscience religieuse et mentalité technique, Tournai (Desclée) 1962.
30. Rozental M. M., Marksistična dialektična metoda, Ljubljana (Cankarjeva) 1950.
31. Russell B., Ma conception du monde, Paris (Gallimard) 1962.
32. Sartre J. P., L'être et le néant, Paris (Gallimard) 1943.
33. Sartre J. P., Egzistencializem je humanizam, Sarajevo (Masleša) 1964.
34. Sartre J. P., Nepokopani mrtveci (Pet dram), Ljubljana (Drž. založba) 1960.
35. Stalin J., O dialektičnem in zgodovinskem materializmu, Moskva 1945.
36. Trstenjak A., Filozofija smrtonosne bolezni, Čas 1939/40, 50—60 in 99—110.
37. Trstenjak A., Von der Gegenstandstheorie zum Existenzialismus, Archiv für Philosophie (Stuttgart), 7 (1957), 244—278.
38. Urs von Balthasar H., Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Desclée de Brouwer 1966.
39. Urs von Balthasar H., Wer is ein Christ?, Einsiedeln (Benziger) 1966.
40. Veuillot etc., L'athéisme tentation du monde, réveil des chrétiens?, Paris (Cerf) 1963.
41. Wetter G. A., Der dialektische Materialismus, Wien (Herder) 1960.
42. Zihlerl B., Komunizem in domovina, Ljubljana (Cankarjeva) 1950.
43. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu [Gaudium et spes] 1965, Ljubljana 1966.

Uvod

Govoriti o modernem ateizmu se mi zdi iz več razlogov zelo važno. Najprej je ateizem danes pojav, s katerim moramo verni ljudje resno računati in si ob njem postaviti vprašanje, kje so njegove korenine, koliko smo mi sami krivi, da je do njega prišlo, kaj moremo storiti za te svoje brate, da bodo spet našli pot k Bogu. Na vsa ta vprašanja si seveda ne bomo mogli odgovoriti, če o ateizmu ne vemo nič drugega, kakor da je to nazor, ki zanika Boga, ki je nasproten teizmu, ali pa, če bomo imeli pred očmi nekdanje značilne poteze ateizma in bomo zato s svojo besedo in dejavnostjo v resnici »mahali po zraku«, kar zadeva naš odnos do ateistov in ateističnih nazorov našega časa.

Drugič moramo vzeti resno pluralizem današnje človeške družbe in obenem nujnost, da kljub različnim nazorom najdemo skupni imenovalec in se tako skupno posvetimo nalogam, ki jih postavlja naš čas človeštvu sploh, brez razlike glede svetovnega nazora. Združitev vseh sil in naporov postaja v tem pogledu vedno bolj potrebna, saj gre za tako važna vprašanja, da je od njihove rešitve odvisen obstoj narodov in človeštva v

celoti. Zopet pa ni mogoče najti tega skupnega imenovalca, če se ljudje med seboj ne poznamo, če se samo sumničimo in morda celo zaradi nepoznanja odbijamo vsako sodelovanje, zanikamo vsako možnost uspešnih skupnih naporov in prizadevanj. Naš čas nas kliče, ne pa čas, kakršnega bi si morda mi želeli ali si ga zaradi nepoznanja stvarnosti nepravilno slikamo.

Tretjič nas je 2. vatikanski cerkveni zbor opomnil na dolžnost dialoga tudi z nevernimi, s tistimi, ki Boga ne poznajo ali ga nočejo poznati. A dialog je nemogoč brez poznanja tistega, s katerim se razgovarjamo, saj brez resničnega medsebojnega spoznanja ni mogoče najti niti skupne osnove, kaj šele skupno govorico. Med takimi »neznanci« se dejansko more odvijati samo »monolog« vsakega izmed njih, monolog, ki bolj odbija, kakor privlačuje.

Četrtrič pa moramo priznati tudi tako nasprotnim nazorom, kakor so različne vrste ateizmov, jedro resnice, ki je morda samo prikazano v takšni luči, v tako pretirani obliki, da potem iz njega izhaja sklep, da Boga ni ali da Bog ne sme biti. Omenjena jedra resnice so morda tista, ki smo jih mi zanemarjali, ki jih niti nismo poskušali osvetliti ali pa smo jih zaradi svoje površnosti ali neprizadetosti tako osvetljevali, da smo s tem naravnost »klicali duhove«, ki so se obrnili proti nam. V tem pogledu je ateizem za nas lahko celo zunanja milost, kakorkoli to čudno zveni, posebno še, če hočemo Boga in njegovo delovanje na vsak način vkleniti v okove svojih kategorij in se ne zavedamo dovolj, da je Bog »semper maior« od vsega, kar mi o njem mislimo ali govorimo. Tega seveda površno poznanje ateizma ne more odkriti.

Z ozirom na specifične razmere, v katerih živimo prav mi, bi lahko dodali še peti razlog, zakaj je potrebno govoriti o modernem ateizmu. Tako se namreč ta potreba pokaže še nujnejša, če hočemo sinhronizirati svoje označevanje krščanstva in ga ne podajati v takšni obliki in takšnem jeziku, da bi naravnost metali seme tja, kjer ne bo moglo vzkliti, ali celo tako pripravljali ugodna tla za setev nečesa drugega.

Ogledali pa si bomo le nekatere oblike modernega ateizma, torej predvsem najznačilnejše poteze nekaterih vrst tega ateizma. Katere bodo te vrste ateizma, ob katerih se bomo pomudili?

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu govori o ateizmu v 19., 20. in 21. odstavku. Iz teh tekstov moremo povzeti nekako tri glavne vrste sedanjega ateizma. To so: negativni ateizem, marksistični ateizem in eksistencialistični ateizem. Vsekakor pa je nakazana še ena vrsta ateizma, to je (praktični) ateizem mnogih kristjanov, ki sicer hočejo veljati za verne. Ta ateizem je v veliki meri kriv ostalih ateizmov v pravem pomenu besede. V 21. odstavku je namreč rečeno: »Zdravilo, ki naj ga pri ateizmu uporabimo, je treba pričakovati tako od primerne podajanja nauka kakor tudi od celotnega življenja Cerkve in njenih udov. Naloga Cerkve je namreč, da Boga Očeta in njegovega učlovečenega Sina napravlja navzočega in tako rekoč vidnega s tem, da se ob vodstvu Svetega Duha neprestano prenavlja in očiščuje. To se dosega predvsem s pričevanjem žive in zrele vere [testimonium fidei vivae et maturae], to je vere, ki je tako vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz

[lucide perspicere] in jih premagovati. Sijajno pričevanje takšne vere so dajali in dajejo premnogi mučenci. Ta vera mora razodevati svojo rodovitnost s tem, da prešinja celotno, tudi svetno življenje verujočih in da jih nagiblje k pravičnosti in ljubezni zlasti do tistih, ki so v stiski. Končno k razodevanju božje pričujočnosti največ prispeva bratska ljubezen vernikov, ki se enodušno ter skupno borijo za vero in evangelij in se izkazujejo kot znamenje edinosti.« Iz povedanega sledi, da pospešuje ateizem, kdor dela drugače, da izdaja svojo vero v Boga razodetja, kdor se ne ravna po omenjenih navodilih, kratko sledi iz tega, da je vernost takega človeka nekje blizu ateizmu, četudi mu je na videz diametralno nasprotna. Zato je takšna vernost tudi odgovorna za nastanek ateizma. In res pravi pravkar omenjena konstitucija v 19. odstavku: »Kajti ateizem, če ga gledamo v celoti [integre], ni nekaj prvobitnega [originarium], marveč izvira iz različnih vzrokov, med katere spada tudi kritična reakcija zoper verstva, in sicer v nekaterih deželah zlasti zoper krščansko vero. Zato morejo pri tem nastanku ateizma imeti nemajhen delež verni ljudje, kolikor je treba o njih reči, da zaradi zanemarjene verske vzgoje [neglecta fidei educatione] s krivim predstavljanjem nauka [fallaci doctrinae expositione] ali pa s pomanjkljivostmi svojega verskega življenja pristni obraz Boga in religije bolj zakrivajo, kakor pa odkrivajo.« Tako torej smemo upravičeno govoriti tudi o ateizmu vernih, čeprav ne v čisto istem pomenu, kakor sicer uporabljamo to besedo. Pri vseh štirih naštetih vrstah modernega ateizma se bomo tudi mi kratko ustavili v tej razpravi.

Naše ocenjevanje ateizma bo seveda bolj teološko, zato bomo skušali poiskati povsod kar najgloblje temelje, iz katerih izvirajo različni nazori. Hočemo pa vzeti ateizem resno, ne da bi ga komu odrekli, če naravnost pravi, da je ateist, in če to tudi sledi iz njegovih osnovnih pogledov na stvarnost. Mislim namreč, da s tem prav malo koristimo stvari, če se enostavno postavimo na stališče, da ateistov v pravem pomenu sploh ni. To se pravi, ali pripisovati ateistom neiskrenost ali pa tako izprazniti vsebino pojmov »vera«, »Bog« in drugih, da potem lahko spravimo pod njihovo okrilje tudi najbolj nasprotne nazore. Res pa je seveda, da se ta ali oni lahko moti in le misli, da je ateist, čeprav v resnici ni. To velja celo za na videz izrazite »antiteiste«. Res je tudi, da je Bog skrivnost in da verni ljudje nikakor ne bi smeli gledati na pojav nevernih z vidika prepričanja, da smo v posesti vse resnice. A razlika med ateizmom in teizmom le ostane.

Preden pa si bomo ogledali posamezne vrste modernega ateizma, se hočemo za trenutek ustaviti še pri skupnih koreninah najrazličnejših vrst ateističnih nazorov.

1. Splošne korenine ateizma

V tem poglavju si bomo ogledali tiste poteze naše vere in človekove duševnosti kakor tudi njegovih odnosov do stvarnosti, ki morejo nekoga pripeljati do tega, da Boga naravnost taji ali pa kljub priznavanju njegove eksistence tako živi, kakor da bi Boga ne bilo, oziroma si ga tako pred-

stavlja, da se drugi upravičeno pohujšajo nad njegovimi predstavami o Bogu. Rekli bi lahko, da so to splošne korenine ateizma.

Da bomo te korenine odkrili, skušajmo nekoliko analizirati svojo notranjost v odnosu do prepričanja o eksistenci Boga. Kljub individualnim razlikam se nam bo na ta način posrečilo odkriti nekatere momente, ki so za nastanek ateizma splošno odločilni.

Poglejmo najprej razumsko stran svojega prepričanja o Bogu.

Prepričani smo, da Bog je. Morda so nam precej prezentni tudi nekateri dokazi za božje bivanje ali smo morda kdaj naravnost nekako »izkustveno« doživeli božjo bližino. Sedaj pa se vprašajmo, ali se nam ni nikdar glede tega vsiljeval kakšen pomislek ali dvom. Skoraj gotovo bomo morali odgovoriti pritrdilno na to vprašanje. Da, reči moramo naravnost: Čim bolj skuša človek svoje prepričanje o Bogu utemeljiti in poglobiti, čim bolj je kritičen in čim globlja je njegova vera, tem prej bo doživljal tudi trenutke negotovosti v tem pogledu in tem izrazitejša bodo takšna doživetja. Vzrokov za to je seveda več, kar zadeva razum ali spoznanje. Omenili bomo le nekatere.

Prvič je Bog bitje, ki je »semper maior« od tega, kar si moremo o njem misliti ali spoznati. Zato pa moramo doživeti tolikokrat globoko nesoglasje med tem, kako si Boga predstavljamo, in tem, kako se Bog javlja v stvarstvu in v razodetju, kaj šele tem, kako se javlja po dogodkih, ob katerih smo osebno prizadeti. Že v Sirahovi knjigi beremo: »Kdo ga je videl, da bi mogel o tem pripovedovati, in kdo bi ga mogel slaviti, kakršen je?« (43, 31). Tudi starozavezni trpin Job je zgovorna priča za to dejstvo.

Zato pa mora biti človek pripravljen, da neprestano korigira svoje predstave o Bogu, da se vedno bolj pogloblja v vsebino razodetja, da se zaveda omejenosti svojega spoznanja o Najvišjem, ali pa bo v takšnih preizkušnjah klonil in s svojimi nepopolnimi predstavami zavrgel resničnost, ki jo te predstavljajo ali zastirajo.

Lahko se zgodi, da se nekdo nekaj časa pred omenjeno dilemo izmika in se zateka nekam v »credo quia absurdum«. Toda dolgo časa najbrž tega ne bo zmož, če vzame svoje prepričanje o Bogu resno, tako da ima vpliv tudi na življenje. Prej ali slej se bo moral odločiti.

Drugič so vsi naši dokazi za bivanje Boga takšni, da nas ne prisilijo k priznanju te resnice, kakor to stori npr. spoznanje, da je $2 \times 1 = 2$, in razen tega končno slonijo na odločitvi, da ima stvarstvo in vse, kar se v njem dogaja, neki smisel, da ni vse absurdno ali v resnici absurdno, čeprav je na videz smiselno. Kdor se postavi na to zadnje stališče, mu seveda dokazi za božje bivanje ne morejo pomagati do prepričanja, da je Bog.

Tretjič stvari, iz katerih sklepamo na Boga, morejo tega v resnici tako odkrivati kakor zastirati, in to zaradi svojih popolnosti kakor tudi zaradi svojih nepopolnosti. Tako nekoga popolnost stvari vodi k Bogu, drugega pa odvrča od njega. Isto velja za nepopolnost. Če pomislimo na človeka in njegovo zgodovino, velja ta ugotovitev prav tako, pa naj se kdo ustavlja pri sebi, pri kom drugem ali sploh pri človeštvu.

Tudi je v človeku težnje, da se umiri v svojem spoznanju, da si zgradi varno »ohišje«, zato kar hitro zavrže prepričanje, ki kakorkoli ne ustreza več njegovim življenjskim izkušnjam, namesto da bi ga izpopolnil. V negotovosti se pač človek ne počuti dobro. Večkrat bo zaradi skrivnostnega značaja ene resnice zavrgel še druge, ki so z njo povezane, samo da se bo njegov duh umiril.

Končno človek ni duh, ampak stvarno-duhovno bitje. Zato so mu najbližji ravno stvarni predmeti, čeprav filozofsko gledano njihovo spoznanje niti malo ni najtrdnjše. Vsekakor človek živi v svetu in to dejstvo oblikuje tudi njegovo duševnost. Njegova eksistenca je v resnici močno prešinjena s tako imenovanim »In-der Welt-Sein«. V novejšem času pa se je tudi človekov pogled na naravo, ki ga obdaja, popolnoma spremenil. Narava namreč nima na sebi več ničesar numinoznega, ampak je človek postal popoln gospodar nad naravo. Nekaj podobnega velja celo za človeško naravo, kjer ga je tudi »kategorični imperativ« v zadnjem času razočaral. Zato človek danes težko najde osnove, na katere bi oprl svoje prepričanje o Bogu.

To bi bile nekatere korenine na področju človeškega razuma, na področju njegovega spoznanja, iz katerih se more razviti ateizem.

Kaj pa volja?

Najprej moramo reči, da resnica o Bogu ni neka zgolj teoretična ugotovitev, ki bi ne imela nobenega posebnega pomena za naše življenje, ampak je resnica, ki pomeni za človeka poziv, klic v pravem pomenu besede. Človek mora z njo računati vsak trenutek svojega življenja, mora tako rekoč polagati račune tudi pred Bogom, ki mu ni nič skrito, čigar pogledu se ne more nikdar izogniti. Zato je razumljivo, da more priti do oblikovanja predstav o Bogu po lastni podobi ali sploh do zavračanja Boga, ki je čisto nekaj drugega kakor človek, pred katerim je človek večkrat tako neboljjen in tolikokrat odpove, da ni to, kar bi naj bil.

Dalje je človek svobodno bitje, a ni avtonomen. To je trajna napetost ustvarjenega svobodnega bitja biti svoboden, a ne biti avtonomen. Ta napetost bo prenehala šele po posebni izpopolnitvi v blaženem stanju v nebesih, ko bo človek uvidel, da je njegova resnična avtonomija v popolni podrejenosti Bogu, v skladnosti njegove volje z božjo voljo.

Ob uspehih svojih kreativnih sil se človek zaveda svoje veličine, a kljub temu mora priznati svojo odvisnost od Boga in sprejemati marsikaj od njega kot milost. To je seveda zanj večkrat naravnost »izzivanje«.

Nezadovoljnost z uspehi svojih najidealnejših prizadevanj človek more končati s sklepom, da je v svetu toliko zla, da Bog ne more eksistirati. Takšen sklep je seveda veliko bolj subjektivno utemeljen kakor pa objektivno. V resnici je bolj dokaz človekove nemoči kakor pa »krivine« v svetu, ki bi onemogočala božjo eksistenco. Gotovo pa more biti v ozadju takšnega ateizma velik življenjski idealizem.

Človek bi rad ustvaril raj že v tem življenju, zato se pohujšuje nad Bogom, če se mu to ne posreči, ali pa enostavno »nima časa za Boga«. Njegova življenjska usmerjenost lahko postane čisto enostranska, zapre se v svet, objektivno ali tudi formalno.

Posledice greha in »mysterium iniquitatis« prihajajo tudi do izraza prav na področju človekovega hotenja in igrajo večkrat naravnost odločilno vlogo, kar zadeva ateizem. In če pomislimo, da ima volja tako važno nalogo, kar se tiče prepričanja o Bogu, nam bo to še bolj razumljivo. Ko se človeku notranje oko stemni, ga obda globoka tema. Res je tudi, da včasih ni mogoče razlagati »antiteizma« drugače kakor s skrivnostjo hudobije.

Iz vsega, kar smo omenili, moremo sedaj vsekakor izvajati spoznanje, da je ateizem resna nevarnost za slehernega človeka; da so v človeku neke osnove in tendence, ki ga morejo pripeljati do prepričanja, da Boga ni; da ateizem ni nujno prepričanje, ki bi izhajalo iz razumske ali moralne manjvrednosti v primeri z vernimi ljudmi; da je torej ateizem problem, ki ga moramo resno vzeti in gledati v njem bolj znamenje, klic za verne ljudi kakor nekaj, kar je treba zviška prezirati in obsojati. Ko si bomo v naslednjem poglavju ogledali »ateizem« vernih, bomo vse to še bolj razumeli.

2. Ateizem vernih

Če govorimo o ateizmu vernih, seveda ne mislimo na ateizem v običajnem pomenu besede, ampak le na spačene predstave o Bogu, ki jih tolikokrat zagovarjajo verni ljudje v besedi in dejanju, kakor tudi na neskladnost življenja vernih ljudi z njihovim prepričanjem o Bogu. Torej ima ta ateizem vernih predvsem dve podobi: teoretično in praktično, ki pa nikakor nista popolnoma ločeni ena od druge, ampak sta bolj ali manj med seboj povezani. Takšno prepričanje ali življenje vernih ljudi imenujemo ateizem posebno zato, ker vodi v ateizem ali tudi potrjuje druge v ateizmu. Reči pa moramo takoj, da je ta oblika ateizma veliko bolj nevarna, kakor so večkrat izraziti ateistični nazori, saj je to luč, ki duši, namesto da bi razsvetljevala, in sol, ki se je izpridila; je nekaj, kar hudo odbija, ker povzroča razočaranje; je nekaj, kar le navidezno človeka dviga, v resnici pa ga tako hitro pusti osamljenega in praznega, in to prav takrat, ko je zanj to najusodnejše. Zato je pač upravičeno, da si najprej ogledamo ravno to obliko ateizma.

V teoretičnem pogledu se javlja ateizem vernih ljudi na več načinov.

Najprej si more človek Boga predstavljati čisto po človeško, otročje, ali sploh po svoji podobi. Tako postane človek merilo za Boga, človeško spoznanje razsodnik glede božjega bistva. Bog je predmet, ki ga hoče človek s svojim spoznanjem povsem obvladati, ki se torej mora človeškemu razumu popolnoma podrediti. Kar je takšnemu verniku znano iz razodetja, si razlaga po svoje ali pa temu ne pripisuje nobenega pomena, kolikor se ne da stlačiti v kalup njegove podobe o Bogu. Ker pa življenje večkrat naravnost zanika te popačene predstave o Bogu, zato jih mora vernik tudi sam praktično zavračati in jih enako zavračajo drugi. Toda istočasno je v nevarnosti resnica o Bogu, in to zanj in za druge. Čim zahtevnejše so razmere, tem prej se zgodi, da se človek s takšnimi nazori sploh odpove Bogu, posebno če se je prej z vso intenzivnostjo oklepal popačene predstave o Bogu.

Vzroka za omenjeno pomanjkljivo ali celo popačeno predstavo o Bogu sta predvsem dva: pomanjkljiva verska vzgoja ali nezainteresiranost za verska vprašanja in življenje, ki ni v skladu z resničnim Bogom, in si zato človek Boga po sebi predstavlja, namesto da bi spremenil svoje življenje in ga uravnal po božji volji.

Mnogim vernikom so verska vprašanja tako malo važna, da se moramo včasih kar zgroziti. Že to dejstvo samo more upravičeno pri drugih zbuditi sum o iskreni vernosti takšnih ljudi, ki jo razen tega more do dna pretestiti vsaka pomembnejša preizkušnja. Njihovo prepričanje o Bogu je v pravem pomenu hiša, ki nima temeljev, ampak je pozidana na pesek, kakor pravi sv. pismo. Podobno velja za tiste, ki so si zaradi svojega življenja Boga po svoje naslikali, pa naj so to storili zavestno ali nenamerno.

Sorodno z omenjenim prepričanjem o Bogu je sicer poglobljeno versko znanje, poglobljeno spoznanje o Bogu, ki pa se je nekje ustavilo in zasidralo, kakor da bi bilo že na cilju, kakor da bi že prešlo v intuitivno spoznanje zveličanih. Takšnim vernikom je vse jasno, vse dokončno dognano, tudi, kar zadeva razlago božjega razodetja. V resnici pa so se le do neke meje dali voditi Bogu, potem pa so se zaprli vase in dali podobo o Bogu v tesen okvir svoje spoznavne razsežnosti ali svojih želja. To ni Bog, ki je »semper maior« od tega, kar o njem spoznamo, ampak je pravzaprav pobožanstveni duhovno razviti človek. Tudi takšno prepričanje o Bogu more življenje spraviti v veliko nevarnost, odbija resnične iskatelje Boga in nevernike potrjuje v neveri.

Nasprotno od pravkar omenjenega prepričanja pa je pretirano poudarjanje evolutivnega značaja vsega našega spoznanja o Bogu, relativizem in agnosticizem v vrstah vernih ljudi. Tudi takšni pogledi na verska vprašanja niso med verniki danes nobena redkost in so posledica bodisi nezanimanja za verske probleme, bodisi pretiranega intelektualizma, bodisi subjektivizma, kar vse končno vodi v agnosticizem. Morejo pa biti odločilni tudi drugotni nameni, ki se zdijo tem vernikom važni in obenem dosegljivi samo, če enostavno zrelativirajo vse verske resnice, zabrišejo meje njihove vsebine, tako da ne ostane od njih več nič določenega in da je mogoče spraviti z njimi v sklad še tako nasprotna gledanja. Konkretno rečeno postane Bog tako nekaj, kar more pomeniti kar koli, kar priznavajo potem tudi ateisti za svojega boga, kar pa prav zato v resnici ni Bog.

V ozadju vseh teh oblik »teoretičnega ateizma« vernih je pravzaprav pomanjkanje resnične in popolne predanosti Bogu, kar je šele vera v pravem pomenu besede. In ker te predanosti ni, vpliva to na spoznanje in življenje takšnega vernika, ki pa zopet nista brez medsebojnega vpliva. Tako vidimo, da sta obe obliki ateizma vernih tudi v osnovi med seboj povezani. Oglejmo si torej sedaj še načine, kako se javlja »praktični ateizem« vernih ljudi.

Najprej imamo verne ljudi, ki posvečajo vso skrb vestnemu izpolnjevanju verskih dolžnosti, za posvečevanje svojega življenja po sodelovanju z milostjo pa se skoraj ne zmenijo. Njihovo vsakdanje življenje je večkrat takšno, kakor da bi Boga sploh ne poznali. Da, zgodi se, da so včasih celo slabši kakor tisti, ki v Boga ne verujejo. Podobni so farizejem, ki jih je Kristus tako hudo obsojal. Zaradi njih se neverni največkrat pohujšujejo

in se utrjujejo v svoji neveri. V resni nevarnosti pa so takšni verniki tudi sami, ker jih neskladnost med njihovim življenjem in teoretičnim priznavanjem verskih resnic more privedi do popolne nevere.

Nasprotni od teh so tisti verniki, ki zanemarjajo sredstva posvečenja, med katera spadajo posebno zakramenti, in skušajo biti popolni brez božje pomoči, verni brez milosti. Ti pohujšujejo druge npr. že s tem, da se tako malo zmenijo za cerkev, za mašo, za obhajilo, čeprav izpovedujejo z besedami resnice, ki so s temi stvarnostmi v zvezi. Obenem pa zaradi preziranja milosti tudi sami kaj hitro odpovedo v življenju in se vedno bolj oddaljujejo od Boga.

Dalje moramo omeniti na tem mestu pretirano svetobežnost, ki ji verni ljudje včasih zapadejo, misleč, da se drugače ne morejo posvetiti. Vendar so s tem pretrgali zvezo s svetom in mu zato ne morejo več prinašati tiste luči, ki bi mu jo lahko prinašali, po njih se ne more več tako širiti božje kraljestvo, kakor bi se lahko širilo, če bi res bili v stiku s svetom. Z druge strani pa se jih kaj rada polastita samoljubje in napuh, ker se preveč izogibljejo družbi in njenim koristnim vplivom, in so tako tudi v tem pogledu v nevarnosti, da se v resnici istočasno z odpovedjo svetu odpovedo Bogu. Seveda je res, da Bog lahko kliče človeka k zveličanju prav po poti odpovedi svetu, toda to ni odpoved v vsakem pogledu, ni več pretirana svetobežnost, ker takšen človek tudi v samoti veliko stori za posvečenje sveta, za razširjanje Kristusovega kraljestva, čeprav je njegovo delo v tem pogledu še tako malo vidno ali sploh nevidno.

Še hujše pa je, če človek sicer ostane povezan s svetom, a se v resnici zanima samo za tiste probleme sveta, ki se dotikajo le njegovih življenjskih potreb in zahtev, za vse drugo pa mu ni mar. To so individualisti, egoisti, trdosrčneži v oblačilu vere, ki veri morda največ škodujejo, ki dobesedno ugašajo luči in lučke vere v dušah zapostavljenih, preziranih, razžaljenih in trpečih sploh. Posebno je to v nasprotju s krščanstvom, saj bi kristjanom zapoved ljubezni, in to dejavne ljubezni, morala pomeniti nekaj nad vse važnega, ki bi jo torej morali izpolnjevati za vsako ceno. Prav prezir te osnovne krščanske zapovedi je že tolikim ljudem onemogočil pot h Kristusu ali porušil most, ki jih je vezal z njim in sploh z Bogom. Prečesto pa je iz istega razloga ugasnila luč vere tudi v duši takšnih vernikov samih.

Zgodi se tudi, da nekateri verniki s svojim življenjem dobesedno potrjujejo materializem, čeprav z besedo izpovedujejo vero v Boga, v posmrtno življenje, v to, da je »le eno potrebno«. Tako torej vidno zanikajo s svojim življenjem svoje prepričanje, in to večkrat delajo brez vsakega ozira na druge in čuta zanje. Navadno prav takšni ljudje tudi ob vsaki priložnosti obsojajo materializem, ne da bi vzeli »bruno iz svojega očesa«, ali pa tako delajo prav zato, da jim tega ni treba storiti. Razumljivo pa je, da ti verniki ne morejo biti vodniki drugim, ker sami hodijo v temi.

Omeniti moramo prav tako verniki fanatizem, versko gorečnost, povezano z nasiljem, ki je v osnovi zgrešena, ker ne priznava človekove bogopodobnosti, ki je prav najizrazitejša v njegovi svobodnosti, in enako pači pojem vere, ki mora biti svobodna, da je res pristna. Tudi tej zmoti verni ljudje večkrat podležejo in tako veri veliko bolj škodujejo, kakor pa koristijo. Za verskim fanatizmom se pogosto skriva popolnoma zmaličena

vernost, ki se zato kaže v čisto negativni podobi tudi v odnosu do bližnjega. Takšni ljudje namreč niso zmožni le nekega nasilja v besedi, ampak tudi v dejanju, ki pa more zavzeti naravnost grozne oblike. Zato ni čudno, da postanejo sami na tak način vedno manj verni in da jemljejo vero drugim, pa čeprav bi radi bili »Kristusove priče«. To je tem bolj razumljivo, če pomislimo, da se za fanatizmom navadno skrivata strah in negotovost, ki ju skuša fanatik premagati prav z nasiljem in sploh s tem, da za vsako ceno drugega prepriča o nečem, o čemer sam ni popolnoma prepričan.

Precej drugačen pojav med vernimi ljudmi je pomanjkanje vsake pripravljenosti na žrtve, je bojzljivost, ki jo nekateri pikro imenujejo »versko sramežljivost«. Takšni verniki so pripravljeni zelo malo dati in storiti za »najvišjo vrednoto«, tako da lahko drugi upravičeno dvomijo o njihovi iskrenosti v veri. To so verniki, ki so se predali mlačnosti in se večkrat počasi, pa gotovo oddaljujejo od Boga.

Tako smo omenili nekatere oblike teoretičnega in praktičnega »ateizma« vernih. Rekli smo v začetku tega poglavja, da so takšni nazori in takšni pogledi na vero in na življenje iz vere »ateistični« zato, ker vodijo v ateizem in ker potrjujejo neverne v njihovem negativnem odnosu do vere. Nastane pa sedaj vprašanje, ali nimajo ti nazori in te oblike življenja vernih ljudi, ki smo jih omenjali, še globlje zveze z nevero. Pred očmi imamo predvsem kristjane, ki izpovedujejo vero v razodete resnice o Bogu, katerih podoba o Bogu bi torej morala biti vse popolnejša kakor podoba, do katere pride človek s svojim naravnim spoznanjem. Gre za kristjane, katerih življenje bi prav tako moralo biti popolnejše kakor življenje tistih, ki jim kaže pot samo naravna pamet in imajo na razpolago manj nadnaravnih sredstev, da oblikujejo svoje življenje v skladu s svojimi predstavami o Bogu.

Da bomo mogli odgovoriti na postavljeno vprašanje, se moramo najprej vprašati, kaj vera od nas zahteva, kdo je v krščanskem pogledu veren, kaj se pravi verovati.

Konstitucija o božjem razodetju pravi takole: »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni ‚poslušnost vere‘ (Rimlj 16, 26; prim. Rimlj 1, 5; 2 Kor 10, 5—6), s katero se človek svobodno ves izroči Bogu, ker izkazuje Bogu, ki se razodeva, ‚popolno pokorščino razuma in volje‘, in svobodno pritrди njegovemu razodetju« (5). Iz tega besedila je razvidno, da pomeni vera predvsem priznanje, da smo od Boga odvisni, da nismo avtonomni; pomeni priznanje Boga kot merila našega življenja; pomeni iskreno oblikovanje sebe po Bogu in odpoved vsemu, kar temu nasprotuje. Hans Urs von Balthasar pravi: »Kristjan je človek, ki ‚živi iz vere‘ (Rimlj 1, 17), to se pravi, da je vso svojo eksistenco uravnal v eno smer, ki mu jo je pokazal Jezus Kristus, božji Sin, ki je bil za nas vse pokoren do smrti na križu: da bi bili namreč soudeleženi pri pokorni pritrđilni besedi Bogu, katera odrešuje svet.«¹ Vendar pa moramo reči, da človek tega cilja v življenju na zemlji nikdar tako ne doseže, da bi mogel reči, da je že v polni meri, kar bi naj bil po veri. Za to dejstvo govorijo objektivni in subjektivni razlogi. Objektivni razlogi so utemeljeni predvsem v neskončni popolnosti Boga, v skrivnostnem značaju božjega bistva in vsega, kar je z njim v zvezi, subjektivni

¹ Wer ist ein Christ, 65.

razlogi pa izhajajo iz omejenosti naših zmožnosti, s katerimi »segamo« po Bogu, kakor tudi iz njihove oslabeledosti, ki jim jo je povzročil greh. Drugi vatikanski cerkveni zbor je isto stvarnost izrazil tudi z »romarskim« značajem Cerkve ali božjega ljudstva. Tako se pravi verovati v resnici isto kakor zvesto se truditi za Boga, zvesto se odzivati božjim klicem ali zvesto hoditi po potu, ki nas vodi k njemu. To pa je pot odpovedi in stalnega poglobljanja v globine božje skrivnosti, to je pot vedno popolnejšega oblikovanja svoje osebnosti po Kristusovem vzoru, torej tudi pot apostolske dejavnosti in posvečevanja sveta sploh, to je kratko rečeno pot, po kateri se veren človek trudi, da sebe in svet čimbolj po Kristusu približa Očetu. Okolje iz katerega izhaja takšna vernost, je ljubezen do Boga, bogovdanost, pripravljenost, da smo Bogu res na razpolago v vsakem oziru.

Prav te pripravljenosti pa verni ljudje, ki smo jih omenjali, nimajo ali je imajo premalo. Seveda ne smemo misliti, da so vsi takšni, da so si kaj namenoma obdržali zase, kamor bi naj Bog ne posegal, v kar bi se naj Bog ne vmešaval, kar bi naj bilo samo po njihovi volji, ne po božji. Ne smemo misliti, da imajo vsi v sebi namenoma, hoté, področje nevere ali brez vere, da torej nosijo v sebi namenoma tudi ateista ali antiteista. To ni nujno. Lahko delajo tako podzavestno, iz mlačnosti ali nevednosti. Kakor koli že, reči moramo, da takšni verniki v sebi niso monolitni, ampak so obenem teisti in ateisti. A to zopet ne velja za tiste, ki se jim proti najboljši volji zgodi, da odpovedo, ampak le za tiste, ki te dobre volje nimajo ali se dovolj ne potrudijo, da bi jo imeli, in zato vedno znova odpovedo ter izdajajo svoje prepričanje, po svoje ga krojijo ali z življenjem zanikajo.

Seveda se omenjeno ateistično področje v človekovi notranjosti tem bolj utrjuje in širi, čim večkrat ga človek dejansko s svojim življenjem potrjuje in globalno istočasno zanika teistično plat svoje bitnosti. Zato pač ni čudno, da človek po tej poti tako hitro postane ateist, ne da bi se tega dobro zavedal.

Ker je glede tega končno vsak človek v nevarnosti, je nujno potrebno, da se res trudimo za to, da se damo Bogu čim bolj na razpolago, da nas bo ljubezen do Boga čim bolj vsestransko osvojila, utrdila in uravnala po Kristusovem vzoru k Očetu v nebesih. Da, »s strahom in trepetom« moramo delati za svoje zveličanje, in to vse življenje, da nas »postava greha« v tej ali oni obliki ne zaslužni.

Veren človek mora torej resno vzeti prizadevanje za popolno krščansko življenje ali življenje po veri in uporabljati tudi vsa sredstva, ki mu pomagajo, da takšno življenje uresniči, živi. Če te volje nima, potem ga bo dejansko vedno bolj osvojil ateizem, vedno širše bo v njegovi notranjosti področje, ki ga bo določal uporniški »ne bom služil« in »Bog ne sme bivati«, »Bog je mrtev«, »Boga ni«. To področje bo pa tudi istočasno kot oporišče za delovanje duha nevere na druge, pa naj mislimo pri tem samo na slab zgled ali obenem na »moči teme«, ki vse to izrabljajo na poseben način za svoje namene.

Tako vidimo, da ima beseda »ateizem«, ko govorimo o ateizmu vernih, le precej določen pomen in da je ta izraz upravičen, čeprav beseda »veren« potem nima svojega idealnega pomena.

Omenjeno dejstvo naj nas opozarja na ponižnost in potrpežljivost, ki naj predvsem določata naš odnos do ljudi, ki so se od vere že oddaljili. Opozarja nas to dejstvo na resno in iskreno iskanje lastne krivde in odgovornosti za nevero drugih. Opozarja nas končno na dolžnost dosledne vernosti tudi iz ljubezni do drugih, ki jih nikdar ne smemo pohujševati, saj je Kristus tako hudo obsodil vsako pohujšanje »malih«.

3. Negativni ateizem

Negativni ateizem pomeni v širšem pomenu enostavno pomanjkanje nekega določenega odnosa do Boga, tako v teoretičnem kakor v praktičnem pogledu. Človek, o katerem pravimo, da je negativni ateist, je nekako odmisлил vertikalno dimenzijo svoje eksistence, ne zmeni se več zanjo, je v tem pogledu kakor brezčuten, ohromel. Vprašanja Boga si več ne postavlja ali se vsaj ne ustavlja ob njem. Zanj je problem božje eksistence in človekovega odnosa do Boga brez pomena. To je pravzaprav ateizem v najpristnejši obliki, ker ni povezan z antiteizmom niti v teoretičnem niti v praktičnem oziru.

Kar zadeva spoznanje, se takšen človek ustavlja le ob stvareh, ki mu pomenijo pač dano dejstvo, katero trenutno raziskuje, katero ga zanima, ne da bi se kdaj vprašal, odkod so stvari in kaj je njihov končni smisel. Vsa ta vprašanja se mu ne zdijo važna ali pa misli, da bi bilo nekoristno in nesmiselno, če bi si jih postavljaj, kajti »ne mogel bi nanje zadovoljivo odgovoriti«, vprašanja bi torej končno ostala odprta. Tako se negativni ateizem v teoretičnem pogledu stika z agnosticizmom.

Ne smemo pa sem prištevati tako imenovanega »metodičnega ateizma«, ko nekdo samo na določenem področju svojega umskega udejstvovanja odmisli Boga, ne da bi zanikal drugačne metode raziskovanja stvarnosti in njihovo upravičenost, ne da bi zanikal možnost in utemeljenost globljih spoznanj: o smislu stvari in njihove eksistence, posebno človeka, o Bogu in našem odnosu do njega, ne da bi ta vprašanja omalovaževal. Na takšen ateizem tukaj ne mislimo, čeprav ni izključeno, da koga počasi pripelje do negativnega ateizma v pravem pomenu.

Podobno kakor v teoretičnem oziru more človek zagovarjati negativni ateizem tudi v praktičnem življenju. To se zgodi takrat, kadar so za njegovo udejstvovanje, za njegovo življenje odločilne samo norme, ki izhajajo iz dejstva popolne in izključne tostranske usmerjenosti. Njegovo delovanje potem določata učinkovitost in korist. Vendar to ni vse in edino, kar je mogoče. Odločilno je namreč, kje se takšen človek v življenju ustavlja, kaj mu predstavlja tisto zadnje, kar enostavno sprejema kot dejstvo in kot normo svojega življenja, pa naj se tega zaveda ali ne. Človek se more tako ustaviti pri sebi, pri posameznem človeku sploh ali pri družbi oziroma pri človeštvu; more se ustaviti pri »materiji« ali pri »duhu«, pri vesti ali pri nečem zunanjem, kar bi naj vodilo njegove odločitve; more biti razum, volja ali čustvo, more biti tudi nagon tisto, kar usmerja njegovo življenje. Praktični negativni ateizem ima torej najrazličnejše oblike, čeprav je njihova skupna osnova zaprtost človeka v izključno horizontalne dimenzije njegove eksistence ali izključno tostranska

usmerjenost, kar zadeva življenje. Na področju te skupne osnove se potem dvigajo tudi različna »absoluta« ali različni maliki, pred katerimi se takšni ljudje sklanjajo, kateri jim pomenijo zadnjo stvarnost, najvišjo vrednoto in nadomeščajo Boga. Človek, družba, znanost, užitek, razvoj, to so nekatera imena teh božjih nadomestkov. Življenje negativnih ateistov pa se odvija v smeri materializma ali »spiritualizma«, v smeri individualizma ali kolektivizma, liberalizma ali socializma. To življenje more biti ali visoko moralno ali tudi skrajno nemoralno.

Seveda do takšnega ateizma pride človek počasi in na različne načine.

Najprej moramo reči, da more določena življenjska naloga človeka tako prevzeti, da za Boga sploh nima časa. Boga praktično zanj ni, ker je zanimanje za neko stvar popolnoma osvojilo njegovo duševnost. To se zgodi tem lažje, če ima kdo v tem pogledu lepe uspehe in če se tudi hoče za vsako ceno uveljaviti. Zgodi pa se to tudi takrat, če nekdo globoko doživlja problematiko, s katero se mora spoprijemati človeštvo, in se iz ljubezni do človeka ves posveti reševanju teh problemov. V obeh primerih gre torej za čisto notranji razlog pri nastanku negativnega ateizma.

Dalje morejo človeka tako zelo prevzeti uspehi izkustvenih znanosti in tehnike, da za vprašanje Boga in vsega, kar je z njim v zvezi, nima več pravega smisla. Seveda ni potrebno, da bi takšen človek moral biti znanstvenik ali tehnik, ampak je lahko navaden delavec, ki ga ti uspehi tem bolj prevzamejo zato, ker ne pozna in niti ne sluti težav, s katerimi se znanost in tehnika morata boriti, kaj šele, da bi slutil vprašanja, na katera ne moreta odgovoriti.

Podobne posledice ima lahko nenaden vzpon, kar zadeva izboljšanje življenjskih razmer. To dejstvo more človeka za trenutek naravnost »upijaniti«, in če istočasno zaide na pot ali v položaj, kjer si Boga več ne želi, je razumljivo, da se nanj v pravem pomenu niti ne spomni. Srečo mu pomenijo dobrine tega sveta, čeprav se pri iskanju teh dobrin nikdar ne umiri in nikdar z njimi popolnoma ne zadovolji.

Gotovo k nastanku negativnega ateizma veliko pripomorejo stvari, ki človeka tudi v prostem času tako zaposlijo, da nima več časa za razmišljanje, za to, da bi šel vase, ampak ga naravnost z magično silo potrjujejo v negativnem odnosu do vere. Sem spadajo predvsem razne oblike razvedrila: radijski in televizijski programi, kino, kakor tudi v tem duhu pisano časopisje. V nekem oziru je lahko celo manj nevarno, če so te stvari prežete z gonjo proti veri, kakor če so samo indirektno proti veri. Televizija in kino imata še to nevarno lastnost, da človeka odvrčata od samostojnega mišljenja in napravljata iz njega objekt, ki ga potem z lahkoto oblikujeta.

Versko indiferentno javno življenje končno tudi prispeva svoj delež k nastanku negativnega ateizma. Iz javnega življenja prodira negativni ateizem v zasebno življenje. In če pomislimo na razširjenost tega indiferentizma v javnem življenju, potem se ne smemo čuditi, da se negativni ateizem tako močno bohota tudi po človeški notranjosti, posebno še, ker zasebnemu življenju pripada danes le neznamenit izsek iz človekovega življenjskega področja.

Verni ljudje seveda pospešujejo ta ateizem, če se zapirajo vase in če skrivajo svoje versko prepričanje tako v besedi kakor v dejanju.

Tako vidimo, da more biti včasih okolje takšno, da so negativni ateisti brez večje krivde pred Bogom. Četudi se namreč ti ljudje kdaj srečajo z mislijo na Boga, vendar jih zaradi negativnih vplivov okolja, v katerem živijo, ta misel ne prevzame tako, da bi se ob njej pomudili, temveč gre tako rekoč mimo njih — slišijo, a ne poslušajo, zagledajo, a ne vidijo. In kolikor živijo po svoji vesti, jih smemo imenovati »anonimne vernike« v pravem pomenu.

4. Marksistični ateizem

Eno najbolj razširjenih oblik modernega ateizma predstavlja gotovo marksizem.

Če bi hoteli poiskati vse korenine marksističnega ateizma, bi morali natančno preučiti tudi zgodovinske razmere, v katerih se je marksizem razvil, in to kulturno-politične in gospodarske razmere; da, preiskati bi morali versko situacijo, filozofsko usmerjenost, pa tudi socialne razmere, ki so določale tedanjo človeško družbo, posebno tam, kjer so živeli in delali začetniki marksizma. Toda vse to bi vodilo predaleč. Zato se bomo raje pomudili kar pri marksističnem svetovnem nazoru, pri marksistični filozofiji. Pa tudi tukaj bomo poudarili samo tiste njene poteze, iz katerih nujno izhaja ateizem ali celo antiteizem. V drugem delu pa bomo analizirali izjave marksistov o odnosu do vere, ker bomo šele tako dokončno spoznali ateistično usmerjenost marksizma. V življenju je namreč veliko nedoslednosti in zato bi nekdo utegnil misliti, da sicer ta nazor po svojih osnovnih trditvah vodi v ateizem, da pa ateizma ne uči naravnost in ga ne širi. Iz istega razloga se seveda praksa še kljub temu more razlikovati od načelnih izjav glede religije, a to nas tukaj toliko ne zanima.

Filozofski nazor, ki ga zagovarjajo marksisti, se imenuje dialektični materializem. Oglejmo si torej oba pojma.

Marksistični nauk je materialističen. Kaj to pomeni?

To pomeni, da je svet konstitutivno enoten, da je »materija edini vir neskončne mnogolične stvarnosti«,² da je svet po svoji naravi materialen, da so mnogolični pojavi na svetu le različne oblike gibajoče se snovi,³ iz česar sledi, kakor pravi jasno Marx, da »idejnost ne pomeni nič drugega kakor materialnost, presajeno v človeško glavo in predelano v njej«,⁴ da, še več, da »je duh samo najvišji produkt snovi« in zato »ni mogoče ločiti mišljenja od misleče snovi«.⁵

Kaj pa pomeni marksistom izraz materija, kaj polagajo v ta izraz?

Na to vprašanje nam zelo previdno odgovarja npr. Lenin, ko podaja slavno definicijo materije. Takole pravi: »Edina lastnost materije, na priznanje katere je vezan filozofski materializem, je njena lastnost, da je objektivna realnost, da obstoji izven naše zavesti.«⁶ Toda tako pojmujejo mi tudi duha, ne samo materijo, da je namreč objektivna realnost in da

² Leonov, Marksistični filozofski materializem, 96.

³ Stalin, O dialektičnem in zgodovinskem materializmu, 9.

⁴ Nav. Stalin, n. d. 3.

⁵ Nav. Stalin, n. d. 10.

⁶ Nav. Leonov, n. d. 104.

obstoji izven naše zavesti. Ali torej ni materializem marksistov isto kakor spiritualistični monizem? Ne, v resnici je samo konstitutivni materialistični monizem v pravem pomenu. Lenin namreč pravi: »Materija je filozofska kategorija za označitev objektivne realnosti, ki je dana človeku v njegovih občutkih, katero naši občutki posnemajo, fotografirajo, odražajo, ki pa obstoji neodvisno od njih.«⁷ Še krajše pa pravi Lenin takole: »Materija je to, kar s svojim učinkovanjem na naša čutila povzroča občutek; materija je objektivna realnost, ki nam je dana v občutku.«⁸ Čeprav torej marksisti pripisujejo materiji bore malo lastnosti, tako da bi njihova definicija materije mogla veljati tudi za duha, je vendar jasno, da mislijo na materijo v pravem pomenu.

Omenjeni materializem pa ne velja samo za ta svet, ampak sploh za vso stvarnost. Materija je takšna, da si sama zadošča. Poleg materije ni nobenega »nadnaravnega, nadprirodnega, onostranskega, nematerialnega, duhovnega sveta«.⁹ Materija je torej zadnja stvarnost, onstran materije ni ničesar. Vse, kar je, poraja materija sama iz sebe.

Toda sedaj nastane vprašanje, kakšna je tista osnovna lastnost materije, da more biti zadnja osnova vsega, kar je, kar je nastalo in nastaja po razvoju in kar je končno tako mnogolično.

Engels nam odgovarja na to vprašanje: »Gibanje je način bivanja materije. Nikoli in nikjer ni bilo in ne more biti materije brez gibanja. Gibanje v svetovnem prostoru, mehanično gibanje manjših mas na posameznih svetovnih telesih, molekularno nihanje v podobi toplote ali električnega ali magnetnega toka, kemično razkrajanje ali spajanje, organsko življenje — v tej ali drugi izmed teh oblik gibanja ali več hkrati je vsak posamezni snovni atom sveta v vsakem danem trenutku. Vsako mirovanje, vsako ravnotežje je le relativno, ima smisel le v odnosu do te ali one določene oblike gibanja. Materije brez gibanja si prav tako ne moremo misliti, kakor si ne moremo misliti gibanja brez materije. Gibanje je torej prav tako neustvarljivo in neuničljivo kakor materija sama.«¹⁰ Gibanje materije je zadnji razlog za nastanek novih stvari.

Kako pa morejo v okrilju materije nastati tako različna bitja, kakor sta npr. človek in neživa snov, pa četudi gre končno le za različno organiziranost iste materije ali za »skoke« v območju istega materialnega sveta, kakor pravijo marksisti?

Na to vprašanje odgovarja marksizem, da se to vrši po zakonu dialektike, ki je utemeljena v »protislovju, ki je v samem bistvu predmetov«, kakor pravi Lenin.¹¹ Prav dialektika je tista, ki omogoča razvoj v naravi, prehajanje kvantitativnih razlik v kvalitativne.

Ker pa je človek del narave, v osnovi torej materialno bitje, zato tudi za njegovo življenje velja, da je le način gibanja višje organizirane materije. Iz istega razloga dobijo potem na področju človeške zgodovine tako močan poudarek ekonomski faktorji, ki končno določajo človekovo mišljenje, delo in medsebojne odnose med ljudmi. Kakor je materija onto-

⁷ Nav. Leonov, n. d. 104.

⁸ Nav. Leonov, n. d. 104.

⁹ Leonov, n. d. 98.

¹⁰ Engels, Anti-Dühring, 67/68.

¹¹ Nav. Stalin, n. d. 7.

loško gledano zadnja substanca, subjekt vsega, tako so na kulturnem in posebno še socialnem področju ali sploh na zgodovinskem področju odločilni ekonomski faktorji. Materializem v naravi je torej najtesneje povezan z materializmom v zgodovini. Marx pravi kratko: »Zavest ljudi ne določa njihove biti, marveč nasproti, njihova družbena bit določa njihovo zavest.«¹² Človekovo mišljenje in delo je odvisno od družbenih faktorjev, ti pa so odvisni od ekonomskih. Filozofija, pravo, religija, umetnost predstavljajo le vrhno stavbo ali refleks družbenih oziroma ekonomskih odnosov.¹³

Uveljavlja pa se končno tudi v zgodovini dialektična zakonitost. Četudi se posamezniki morejo boriti proti tej zakonitosti, je vendar ne morejo zaustaviti in onemogočiti njenih učinkov. Prej ali slej se uveljavi vedno razvoj, višja oblika eksistence človeške družbe in njenih odnosov. To je za marksizem važna ugotovitev, ki ima tudi zelo pomembne posledice, kakor bomo videli.

Kakor smo namreč rekli, da je v materiji sami neko protislovje, zaradi česar je materija stalno v gibanju in se razvija, zaradi česar poraja vedno nove oblike svoje eksistence, tako je tudi v oblikah človeške družbe, v ekonomskih odnosih protislovje, ki prihaja do izraza kot boj med razredi. »Vsaj v moderni zgodovini je torej dokazano, da so vsi politični boji razredni boji in da se vsi osvobodilni boji razredov vrte končno okoli ekonomske osvoboditve kljub svoji nujno politični obliki — kajti vsak razredni boj je politični boj.«¹⁴

Ker vidi marksizem končni vzrok in gibalno silo vseh važnih zgodovinskih dogodkov v ekonomskem razvoju družbe ter v medsebojnih bojih razredov, ki iz njega izhajajo, zato je treba boj med razredi pospeševati, ker le tako more čim prej priti do popolnejših oblik medsebojnih odnosov, se more družba hitreje razvijati.¹⁵

Ker je idejna nadstavba odraz ekonomskih odnosov, ekonomskih osnov in na njej slonečih socialnih odnosov, ki so stalno v gibanju, v spremenjanju, zato ta idejna nadstavba ne more pomeniti nečesa absolutnega, ne more vsebovati ničesar dokončno dognanega in je vrednostna razlika med nazori tistih, ki skušajo za vsako ceno staro ohraniti, in tistih, ki jim je do tega, da se obstoječi red spremeni: prvi nazori so reakcionarni, drugi pa napredni, prvi so manj vredni, da, ničvredni, drugi pa so večvredni.

Sploh je tudi spoznanje treba pojmovati kot proces, v katerem prihaja prav tako kot drugod do izraza dialektika. Lenin pravi: »Spoznanje je vedno, neskončno približevanje mišljenja k objektu. Odražanja narave v človekovi misli ne smemo pojmovati ‚mrtvo‘, ‚abstraktno‘, brez gibanja, brez nasprotij, temveč v večnem procesu gibanja, nastajanja in razvozlanja nasprotij.«¹⁶ Tako so resnična spoznanja absolutna in relativna obenem, zato jih je treba stalno spopolnjevati ali včasih celo nadomestiti z novimi. So pa tudi takšna resnična spoznanja, ki jih bodočnost nikdar

¹² Nav. Stalin, n. d. 13.

¹³ Prim. Engels, Anti-Dühring, 101.

¹⁴ Engels, Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije, 44.

¹⁵ Prim. Engels, O zgodovinskem materializmu, 15.

¹⁶ Nav. Rozental, Marksistična dialektična metoda, 394.

ne bo mogla ovreči; takšna je npr. teza o prvotnosti materije in drugotnosti zavesti.¹⁷

Neposredni kriterij za resničnost našega spoznanja je praksa. Marx pravi: »V praksi mora dokazati človek resnico, tj. resničnost in moč, tostranost svojega mišljenja.«¹⁸ To je druga Marxova teza o Feuerbachu. Gre pa seveda za prakso, ki se uveljavlja v borbi za spremembo sveta. Zato je tudi dialektični materializem predvsem metoda za spreminjanje sveta. Marx pravi v enajsti tezi o Feuerbachu: »Filozofi so svet le različno razlagali, gre pa za to, da ga spremenimo.«¹⁹ Kljub temu pa praksa ni v vsakem pogledu absoluten kriterij za resničnost našega spoznanja, saj se tudi praksa razvija. Je torej ta kriterij istočasno relativen. Zato pravi Lenin: »Ne smemo pozabljati, da kriterij prakse v bistvu nikoli ne more popolnoma potrditi ali zavreči kakršne koli človeške predstave.«²⁰

Ker pa praksa obenem ustvarja človeka, zato je borba za spremembo sveta obenem borba za človeka, za njegovo popolnost, za njegovo pristno podobo, za njegovo svobodo, tako da bi človek sam postal za človeka najvišje bitje in bi odvrnil vse alienacije, ki ga zasužnjujejo, ponižujejo in kvarijo. Dialektični materializem je torej tudi »resnični humanizem« ali vsaj borbena metoda za pravi humanizem, njegovi zagovorniki pa so »resnični« dobrotniki in prijatelji ljudstva.

To bi bile v glavnem osnovne misli marksistične filozofije. Iz njih sedaj skušajmo povzeti sklepe za odnos tega nazora do religije.

Reči moramo, da so te osnovne misli takšne, da vključujejo ateizem. Prvič je dialektični materializem, kakor smo videli, dosleden materialistični monizem, v katerem ni mesta za duha kot samostojno bitnost poleg materije, v katerem torej tudi ni mesta za Boga kot bitje poleg stvarstva in Stvarnika sveta. Drugič je po tem nauku človek produkt zgolj narave kakor žival, čeprav je med njim in živaljo razlika. Tretjič je dialektični materializem zagovornik relativizma tudi na moralnem področju, zato ne pozna niti v pravem pomenu absolutnih norm za človekovo udejstvovanje niti absolutno dobrega in slabega. Vrhovno pravilo so v moralnem pogledu koristi »naprednega« razreda. Lenin namreč pravi: »Morala — to je tisto, kar služi uničenju stare izkoriščevalske družbe in združitvi vseh delovnih ljudi okrog proletariata, ki gradi novo, komunistično družbo... Morala služi za to, da se človeška družba povzdigne višje, da se reši izkoriščevanja dela.«²¹ Pa tudi že Engels je v svojem delu »Anti-Dühring« jasno poudaril, da je bila vsa dosedanja morala razredna in da so bila njena načela proizvod vsakokratnega ekonomskega položaja družbe. Kakšna bo zares človeška morala, se bo pokazalo šele v brezrazredni družbi, ko človeštvo ne bo več odtujeno svojemu resničnemu bistvu.²²

¹⁷ Prim. Leonov, n. d. 310.

¹⁸ Engels, Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije, 53.

¹⁹ Prav tam str. 55.

²⁰ Nav. Leonov, n. d. 332.

²¹ Nav. B. Zihlerl, Komunizem in domovina, 46.

²² N. d. 107.

Vsekakor pa moramo reči, da pomeni prav ta relativizem v zvezi z evolucionističnim gledanjem na stvari tisti element v dialektičnem materializmu, zaradi katerega ta nazor ni nujno antiteističen, čeprav smo rekli, da je ateističen. Omenjena poteza dialektičnega materializma pomeni zanj neko širino, neko odprtost tudi za druge, nasprotno nazore. Prav zaradi tega pa je tudi važno, kaj marksisti naravnost pravijo o religiji, kako sami aplicirajo svojo teorijo na odnos do vere.

Oglejmo si najprej najznačilnejše izjave Marxa in Engelsa.

Marx pravi v svojem delu »H kritiki Heglove pravne filozofije« v zvezi z religijo tole: »Religiozna beda je izraz resnične bede in hkrati protest proti resnični bedi... Religija je opij za ljudi.«²³ Obe misli sta povezani s tretjo, da je namreč religija alienacija za človeka, kakor je to jasno izpovedal že Feuerbach, čeprav Marx priznava religiji tudi pozitivno vlogo v pretekli zgodovini človeštva. Vsekakor pa pravi: »Čim več človek polaga v Boga, tem manj obdrži zase.«²⁴ Zato tudi izjavlja: »Kritika religije se končuje z naukom, da je človek najvišje bitje za človeka, torej s kategoričnim imperativom: prevreči vse razmere, v katerih je človek ponižano, zasluženo, zapuščeno, prezirano bitje...«²⁵

Čeprav so to le nekatere značilne izjave začetnika marksistične misli, vendar je iz njih dovolj jasno razvidno, kako dosleden je bil Marx svojim filozofskim nazorom, kadar je izrečno govoril o veri. Takoj namreč spoznamo, da je njegovo naziranje o religiji ne samo sociološko poglobljeno v primeri s Feuerbachovim, ampak je obenem dialektično, in to ne samo v časovnem, zgodovinskem pogledu, ampak tudi v bitnem. Religija vsebuje negativne in pozitivne elemente ali, morda še bolje, je po obliki, kolikor gre za dejstvo protesta zoper razmere, ki jo porajajo, nekaj pozitivnega, po vsebini pa, koliko gre za način, kako človek protestira, je nekaj negativnega. V tem drugem pogledu je Marx seveda imel pred očmi tudi konkretno religijo, krščanstvo v tistem času, njegovo konkretno zgodovinsko podobo, ki je bila precej zmaličen odraz Kristusovega nauka, pa naj je šlo za odnos človeka do Boga, do sočloveka ali sploh do sveta. Zato je tem lažje zapisal stavek, ki pravi, da je religija opij za ljudi.

Moramo pa tudi priznati, da je Marxu bila v ospredju njegovega zanimanja proletarska revolucija, ki bi naj v celoti spremenila ekonomske in socialne razmere in zagotovila vsemu človeštvu dostojno in lepše življenje na zemlji. Istočasno s to revolucijo se bo spremenila tudi človeška zavest in vse, kar se v njej odraža in je v resnici najtesneje povezano z ekonomskimi razmerami, v katerih človeštvo živi. Religija bo izumrla z vzpostavitev novih razmer med ljudmi, čeprav se to ne bo takoj zgodilo, ker je pojav religije le precej zapleten in ima svoje korenine tudi v človekovem odnosu do narave. Na vsak način se je treba boriti predvsem za spremembo socialnih odnosov, in to ne zato, da uničimo religijo, ampak, da bo človek zaživel resnično človeka vredno življenje. Gre torej Marxu v prvi vrsti za borbo za človeka, ne pa za borbo proti Bogu oziroma proti religiji. To je potrebno jasno poudariti, ker se večkrat sklicujejo na Marxa tudi tisti, ki ga v resnici postavljajo na glavo, ko bi radi trdo borbo za

²³ Nav. H. Gollwitzer, *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, 45.

²⁴ Nav. G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, 35.

²⁵ Nav. R. O. Gropp, *Der dialektische Materialismus*, 143.

lepše življenje vseh ljudi na zemlji zamenjali z borbo proti religiji ali bi radi z nasiljem dosegli to, kar je nemogoče doseči zaradi vse preozkega pojmovanja religije njihovega učitelja.

Podobne nazore kakor Marx ima o religiji tudi Engels.

V knjigi »Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije« govori Engels o nastanku religije, posebej omenja kratko nastanek krščanstva in potem razpravlja o njegovem razvoju in notranjih nesoglasjih, ki bi naj bila odsev ekonomskih in socialnih sprememb oziroma bojev. Med drugim pravi takole: »Dejstvo, da je že po 250 letih postalo državna religija, dokazuje, da je bilo časovnim okolnostim ustrezujoča religija... Nasilni ukrepi Ludvika XIV. so le olajšali francoskemu meščanstvu, da je moglo izvesti svojo revolucijo v brezverski, izključno politični obliki, ki je edino primerna razviti buržoaziji. Namesto protestantov so sedeli v narodnih skupščinah svobodomisleci. S tem je krščanstvo stopilo v svoj zadnji stadij. Postalo je nesposobno, da bi rabilo kakemu naprednemu razredu še dalje kot ideološka preobleka njegovih prizadevanj; postalo je vse bolj in bolj izključno posest vladajočih razredov in ti ga uporabljajo le kot golo sredstvo vladanja, da z njim brzdajo nižje razrede... Vidimo torej: ko je religija že nastala, vsebuje vedno neko podedovano snov, kakor je pač na vseh ideoloških področjih tradicija velika konservativna sila. Toda spremembe, ki se s to snovjo vrše, izvirajo iz razrednih odnosov, torej iz ekonomskih odnosov ljudi, ki vrše te spremembe.«²⁶

V delu »Anti-Dühring« pravi Engels: »Vsaka religija pa ni nič drugega kakor fantastičen odsev v glavah ljudi tistih vnanjih sil, ki gospodujejo nad njihovim vsakdanjim žitjem in bitjem, odsev, v katerem privzemajo pozemeljske sile obliko nadzemeljskih sil...«²⁷

Izginila bo religija po Engelsovem mnenju takrat, ko bo družba obvladala proizvodna sredstva in zagospodovala nad njimi in nad naravo, »ker ne bo takrat nič več, kar naj bi se še odsevalo (v religiji)«.²⁸

Tudi ta klasik marksistične filozofske misli torej ne gleda v veri samo, nekega negativnega pojava in tudi njemu je v ospredju zanimanja sprememba ekonomskih razmer in socialnih odnosov zaradi lepše bodočnosti človeštva, vera pa bo tako počasi sama izumrla.

Nazore Marxa in Engelsa o religiji je prevzel tudi Lenin. Vendar so pri njem ti nazori dobili borbeni poudarek. Tako pravi npr. »Religija je ena izmed oblik duhovnega zatiranja, ki vedno in povsod tlači ljudske množice, ki jih davi večno delo za druge, stiska in zapuščenost. Nemoč izkoriščanih razredov v borbi z izkoriščevalci prav tako neizbežno poraja vero v boljše posmrtno življenje, kakor poraja nemoč divjaka v borbi s naravo vero v bogove, hudiče, čudeže itd... Religija je opij za ljudstvo... Današnji zavedni delavec... z zaničevanjem zavrača religiozne predsodke, prepušča nebesa popom in buržoaznim svetohlincem ter si z borbo ustvarja lepše življenje tu, na zemlji... Mi zahtevamo, naj bo religija zasebna zadeva v odnosu do države, nikakor pa ne moremo imeti religije za zasebno zadevo v odnosu do naše lastne partije... Zahtevamo popolno ločitev Cerkve od države, da bi se borili proti religioznemu mrač-

²⁶ N. d. 48—50.

²⁷ N. d. 368.

²⁸ Prav tam.

njaštvu s čisto idejnim in samo idejnim orožjem, z našim tiskom, z našo besedo.«²⁹ A tudi zmernejši ton uporablja Lenin, kadar govori o veri: »Enotnost te resnično revolucionarne borbe zatiranega razreda za ustvaritev raja na zemlji je za nas važnejša kot enotnost naziranj proletarcev o raju v nebesih... Vedno bomo propagirali znanstveni svetovni nazor... to pa nikakor ne pomeni, da bi morali postavljati vprašanje religije na prvo mesto, ki mu nikakor ne pripada, in da bi dopuščali cepljenje sil resnično revolucionarne, ekonomske in politične borbe zaradi mnenj ali zablod, ki so postranskega značaja.«³⁰ Vsekakor pa borbeni duh velikega revolucionarja v odnosu do religije vedno znova prihaja do izraza v njegovih izjavah. Zato nas ne more presenetiti tudi tale Leninova izjava: »Religija je opij za ljudstvo' — te Marxove besede so temeljni kamen vsega marksističnega svetovnega nazora glede religije. Na vse sodobne religije in cerkve, na vse in vsakršne verske organizacije gleda marksizem vedno kot na organe buržoazne reakcije, ki ji služijo za obrambo izkoriščanja in poneumnjevanja delavskega razreda.«³¹

Važno je gotovo to, kar smo lahko spoznali iz izjav klasikov marksizma in kar je učil tudi Lenin, da marksizem borbe proti religiji ne sme postavljati na prvo mesto, čeprav se zaradi tega ne odreka idejni borbi proti njej. Vedno pa mora biti marksizmu važnejša borba za lepšo bodočnost človeštva in zato ne sme dopuščati cepljenja sil v tej borbi zaradi religioznega prepričanja. Diskriminacija je torej v tem pogledu nedopustna. Je pa njihov odnos do religije le pretežno negativen, čeprav moramo upoštevati dejstvo, da gledajo na religijo samo s stališča borbene situacije, boja za novi ekonomski in socialni red, »ki se mu religija, na ta ali oni način povezana s starim redom, upira.«

Naj bo to dovolj, kar zadeva klasike marksistične misli v njihovem odnosu do vere. Poglejmo sedaj še sodobni marksizem. Čeprav se namreč sodobni marksisti v glavnem strinjajo z nazori Marxa, Engelsa in Lenina glede vere, vendar bomo brez težav mogli ugotoviti, da je njihovo stališče do tega problema le večinoma pozitivnejše, kakor je bilo npr. stališče Lenina, in da so tudi previdnejši v svojih napovedih o smrti religije, kakor so bili vsaj v nekaterih izjavah njihovi predhodniki.

K omenjenemu premiku so seveda pripomogli različni elementi, ki so tako ali drugače vplivali na razvoj marksistične misli po svetu. Sem spada npr. določena sproščenost, ki je zavládala v marksističnih vrstah po zatonu stalinistične ere. Dalje ne smemo prezreti dejstva, da so različni narodi, ki so se oklenili socializma, vnesli vanj nove poglede, pač v skladu s svojo nacionalno kulturo. Tudi je moral marksizem zavzeti stališče do številnih dosežkov eksperimentalne znanosti in teorij, ki so v njej prevladale. Potem spada sem dejstvo, da se marsikatera napoved klasikov marksizma v zvezi z vero ni izpolnila, kakor so ti to napovedovali ali kakor so njihove napovedi razlagali njihovi učenci. Izkazalo se je, da so takšne napovedi slonele na preozkem in preveč poenostavljenem, da, nepravilnem pojmovanju korenin religije. Končno pa je k pozitivnejšemu

²⁹ Socializem in religija, 18 sl.

³⁰ Lenin, n. d. 22.

³¹ Prav tam str. 23/24.

odnosu marksistov do vere, posebno do krščanstva pripomogla tudi »pomlad« v katoliški Cerkvi in v katoliški teologiji po 2. vatikanskem koncilu z ene strani, z druge pa mednarodna srečanja krščanskih in marksističnih mislecev ter z njimi povezano poglobljeno medsebojno spoznavanje. Vse, kar je omogočilo dialog med kristjani in marksisti, in ta dialog sam, vse to je torej že rodilo pozitivne sadove na obeh straneh, tudi kar zadeva pozitivnejše stališče, ki ga sedaj obe strani zavzemata druga do druge. Seveda bi mogli omeniti še druga dejstva v tem pogledu, kakor npr. spoznanje, da je boljši svet mogoče zgraditi samo s sodelovanjem vseh ljudi, posebno pa tako močnih skupin, kakor jih predstavljata prav krščanstvo in marksizem. Toda za nas naj te opombe zadostujejo. Zato se raje ustavimo ob izjavah nekaterih sodobnih marksistov o religiji.

Najprej se hočemo ustaviti ob mislih znanega francoskega marksista Rogera Garaudyja. Pri tem bomo upoštevali njegovo delo iz l. 1966, ki nosi naslov »Marxisme du 20^e siècle«, kakor tudi njegove izjave na mednarodnih srečanjih marksistov in krščanskih mislecev.

Takoj moramo reči, da je Garaudy odločen nasprotnik vsakega dogmatizma v marksističnih vrstah. Iskreno priznava, da je mogoče in da je celo koristno in potrebno, da imamo o zunanjem svetu več podmen, »modelov« ali nazorov, ki se med seboj dopolnjujejo in se morajo tudi stalno izpopolnjevati, če nam hočejo res razlagati vsebino občutkov in nam pomagati pri obvladovanju stvarnosti. Dokler torej občutki potrjujejo podmeno, ki smo si jo ustvarili o zunanjem svetu, dokler se strinjajo s posledicami, ki smo jih iz podmene izvedli, tako dolgo jo imamo za pravilno, sicer pa smo prisiljeni, da jo spremenimo oziroma nadomestimo z drugo.

Pozna pa Garaudy tri načine, kako človek poskuša priti do neznane stvarnosti, kako se mu ta javlja, ki jo seveda kljub temu imenuje materija, četudi izrečno priznava, da je neznanka. Ti načini so: občutki, pojmi in mit — verski in umetniški. Po njegovem mnenju se bo to tudi vedno tako dogajalo.

Kljub vsem tem ugotovitvam, ki so dokaj pozitivne za pojav religije, pa Garaudy vseeno napoveduje veri smrt. Sicer do tega ne bo prišlo tako hitro, ker bodo tudi v socializmu ostale še dolgo časa nekatere odtujitve in ker tudi narava človeku nikdar ne bo do kraja umljiva, saj si je ni sam dal, je ni sam ustvaril. Toda enkrat bo prišlo tako daleč, da bo ostala le vera v enotnost in smiselnost vsega, kar je, vera v umsko zasnovo vesoljske zgradbe, zamaknjeno občudovanje skladnosti naravnih zakonov. Tukaj bi morda mogli Garaudyu postaviti vprašanje: Ali ne bo človek iskal utemeljitve te vere in se vpraševal dalje, kaj je njeno ozadje? Vsekakor pa bo po Garaudyevem mnenju ostalo vedno tudi človeško jedro religije, ki je v zavesti človekove razklanosti na posameznika in na skupno človeško bistvo, kakor tudi odpor proti tej razklanosti, ki ga je seveda religija utopično izražala.

Nikakor pa v religiji ne smemo gledati samo nekaj slabega, marveč nekaj, kar ustreza resničnim človekovim potrebam, čeprav na izkrivljen način. Zato je imel prav Marx, ki je dejal, da so verstva odsvit človekove resnične stiske in obenem odpor proti njej. Zato tudi velja: »Ateizem je v marksizmu posledica humanizma in poseben vidik boja proti dogma-

tizmu. Po tem se razlikuje od prejšnjih oblik ateizma.«³² Ateizem je posledica nečesa, za kar se bori marksizem: »Ta (marksizem) ne začenja z zanikanjem, marveč s trditvijo: z naglašanjem človekove samostojnosti; za posledico ima zavračanje vseh poskusov, da bi človeka oropali stvariteljske in samostvariteljske oblasti.«³³

Krščanstvu priznava Garaudy še posebej bogat delež pri razvoju človeštva in pri njegovem poplemenitju.

Tako naj bi krščanstvo utemeljilo modroslovje dejanja nasproti modroslovju bitja, in to s svojim naukom o stvarjenju, o odrešenju, o človekovi bogopodobnosti in poklicanosti, da z Bogom sodeluje, soustvarja. Človek je zato svobodno in odgovorno bitje, ki samega sebe brez konca presega. Predvsem pa je ljubezen eden izmed najbolj nespornih prispevkov krščanstva k liku človeka. Zato je Garaudy na simpoziju v Salzburgu l. 1965 dejal: »Čudovita zamisel krščanske ljubezni, po kateri se spoznam in uresničim samo preko drugega in v njem je najvišja podoba, ki si jo človek lahko ustvari o samem sebi in o smislu življenja. Zato je v delih največjih mistikov, sv. Terezije iz Avile in sv. Janeza od Križa, še danes najvišji izraz ljubezni, ki ga priznavamo tudi marksisti; v teh delih sta človeška in božja ljubezen našli skupni jezik... Akt vere dokazuje, da se človek nikoli ne prizna poraženega, in torej priča o njegovi veličini. Zato pa nikoli ne prezirajmo in ne smešimo kristjana zaradi njegove vere, ljubezni, sanj in upanj. Naša naloga je delati in se boriti za to, da ne bi nihče ostal zaslepljen, odmaknjen, na robu. Naša naloga je človeka približati njegovim najlepšim sanjam in najglobljim upom, ga dejansko in praktično z njimi zblížati, da bi celo kristjani na tej naši zemlji našli začetek svojih nebes.«³⁴

Čeprav je torej pri Garaudyu še vedno nekje odločilno osnovno staro marksistično pojmovanje religije kot nadstavbe slabega družbenega reda in kot odtujitve in čeprav niti malo ne izvaja vseh nujnih posledic iz svojih filozofskih nazorov, kar zadeva odnos do vere, vendar moramo priznati, da je do vere zelo strpen in da ji priznava nekatere nesporne zasluge za razvoj človeštva, da, celo neko upravičenost obstoja, vsaj še precej časa.

Ti Garaudyevi nazori pa nikakor niso osamljeni med današnjimi marksisti.

Garaudy se ponovno sklicuje na Mauricea Thoreza. Na simpoziju v Salzburgu je o Thorezu govoril takole: »Maurice Thorez je l. 1936, ko je začel politiko ,ponujene roke' katolikom, poudaril, kakor že Marx in Engels, napredno vlogo, ki jo je bilo zmožno odigrati krščanstvo v različnih dobah. Pisal je: ,Napredna vloga krščanstva se kaže v nazoru, da bi dosegli ljubezen do bližnjega in solidarnost, v poskusih vzpostaviti naprednejše in pravičnejše odnose med ljudmi v dobi fevdalizma, v skrbi za verske skupnosti, katerih poslanstvo je ohraniti, razviti in posredovati bodočim časom rezultat človeških spoznanj in umetniško zakladnico preteklosti.«³⁵

³² R. Garaudy, *Marxisme du 20^e siècle*, 115.

³³ Prav tam str. 117.

³⁴ R. Garaudy, *Marksistični humanizem in religija, Teorija in praksa*, 2 (1965), 1232 sl.

³⁵ R. Garaudy, n. d., *Teorija in praksa*, 2 (1965), 1242.

Na simpoziju v Salzburgu pa je tudi Lucio Lombardo-Radice razvijal v svojem referatu čisto podobne spoznavoslovne nazore, kakor smo jih srečali pri Garaudyu.³⁶ Zato tudi prihaja do prepričanja, »da več svetovnih nazorov lahko sprejema in izraža ‚objektivno‘ težnjo človeške družbe po napredku, po višjih stopnjah socialne organizacije«. Med omenjene nazore spada po mnenju tega italijanskega marksista tudi krščanstvo.³⁷

Med slovenskimi marksisti naj omenim na tem mestu Zdenka Roterja, ki v svojih člankih prav tako dokazuje neko samostojno stališče do religije, katero pa je gotovo nekoliko pozitivnejše, kakor so ga zavzemali marksisti nekoč do tega pojava.

Med drugim pravi Zdenko Roter: »Mišljenje, da je religija opij, in to povsod, vedno, v vseh časih in prostorih, včeraj — danes — jutri, to mišljenje, ki se ima za edino ‚pravoverno‘ marksistično stališče o veri, vsebuje vsaj dve pomembni zmoti, napaki. Prvič, ni mogoče razglašati tega pojmovanja za vseizčrpujoče Marxovo (tudi Engelsovo in Leninovo) pojmovanje religije. Drugič, vsaka resna zgodovinska analiza religioznih gibanj in njihove vloge pokaže, da religije ni mogoče pojasniti in ovrednotiti zgolj s tezo o opiju.«³⁸

Kar zadeva religijo, kolikor je po marksističnem pojmovanju ena izmed alienacij, pa pravi Roter: »Tudi jaz religijo kot alienacijo pojmujem tako, da ne vidim alieniranosti v vprašanjih o globokih človeških dilemah, ki si jih človek zastavlja v obliki religiozne meditacije. Za miti npr. o izvoru življenja, o smislu človekovega življenja, o smrti, o onostranosti obstoja konkretna dialektika končnega in neskončnega, dialektika, ki izraža življenjsko resničnost... Pač pa je alienacija v vseh tistih religioznih odgovorih in rešitvah na ta vprašanja, hotenja in zahteve, ki se dajejo kot dokončni odgovori, kot dogme.«³⁹

Opozarja pa Zdenko Roter še na en vidik vere, ki prikazuje tudi za marksiste vero v zelo pozitivni luči: »Marksisti pa razumemo vero tudi kot človeški projekt (ki je nastal in nastaja iz potrebe zaradi »resnične bede«) o popolni družbi, bratstvu in ljubezni, enakosti, ki jih človek (»tlačena kreature«) ni mogel situirati drugje kakor v Bogu. Humaniteta v religioznih verovanjih nam resnično priča tudi o človekovi nepremagljivosti, da ni nikoli pristal na obstoječe razmere, priča nam o človekovi veličini.«⁴⁰

Kar se tiče filozofskih osnov, na katerih naj bi slonel odnos med marksizmom in religijo, pa Roter vztraja pri nazoru, da je marksizem znanstveni nazor, religija pa ni, zato je seveda religija na vrednostni lestvici daleč pod marksizmom oziroma se sploh ne more z njim primerjati. Pri Roterju ne najdemo podobnih spoznavoslovnih nazorov, kakor jih zagovarjata Garaudy in Lombardo-Radice. V tem pogledu je značilen

³⁶ L. Lombardo-Radice, Pluralizem v družbeni praksi, Teorija in praksa, 2 (1965), 1251 sl.

³⁷ Prav tam, str. 1253.

³⁸ Z. Roter, Dialog med marksisti in kristjani, Teorija in praksa, 3 (1966), 720/721.

³⁹ Z. Roter, n. d., Teorija in praksa, 3 (1966), 728.

⁴⁰ Prav tam.

Roterjev članek: »(Ne)sporazumi ob protokolu«, kjer pravi: »Tu moramo izjaviti: šola, šolski pouk ne moreta biti prostor za versko propagando in prepričevanje... Šolski pouk temelji na znanostih, ki pa vključujejo tudi marksistično znanost, in kar zadeva vprašanja o smislu življenja, o razmerju med človekom in Bogom, tudi na interpretacijah marksističnega humanizma, marksistične filozofije človeka.«⁴¹

K temu naziranju je seveda treba reči, da marksizem ni (eksperimentalna) znanost, ampak le svetovni nazor, ki ga eksperimentalna znanost, vsaj kar zadeva materializem in ateizem, še manj potrjuje, kakor potrjuje mnoge druge nazore, ki pa so teistični. Takšno stališče, kakor ga zavzema glede tega Roter, ima lahko za filozofsko osnovo samo materialistično spoznavoslovje, kakor ga je zagovarjal in mogel zagovarjati materializem nekoč, ko še ni bilo govora o moderni fiziki. Tudi osnovna načela in »spoznanja« svojega nazora moramo iskreno preverjati, če ustrezajo stvarnosti ali ne, ne pa jih »a priori« zavarovati z etiketo »znanosti«, ker je to potem gotovo neprimerno manj znanstveno, kakor če se vernik sklicuje na razodetje. Garaudy in Lombardo-Radice sta vsaj deloma že začela v tem smislu razvijati marksistično misel, čeprav še ne izvajata dosledno posledic iz svojih spoznanj, ko npr. Garaudy govori o neznani stvarnosti, a kljub temu »ve«, da je to materija.

Mogli bi gotovo navesti še druge primere sodobnih marksistov, ki v precejšnji meri dokazujejo, da se je njihovo naziranje glede religije nekoliko izpopolnilo, in to tem bolj, čim bolj so marksistični misleci tudi sicer poglobili svojo filozofsko misel, čim bolj so se zavedli pluralistične strukture, kar zadeva duhovno situacijo današnje človeške družbe, čim iskreneje so prisluhnili izkustvu, ki je ovrglo pojmovanje religije zgolj kot nadstavbe slabih ekonomskih razmer in zaostalih družbenih odnosov ali tudi kot odraz nepoznanja naravnih zakonitosti. Da, izkustvo je tudi zavrnilo nazore marksistov o skorajšnji smrti religije v socialističnem družbenem redu. Zato pravi npr. Stane Kavčič: »Vera kot specifičen pojav družbene zavesti se zelo počasi preoblikuje tudi pri nas, v socialistični družbi. Ni dvoma, da smo pred dvajsetimi leti mislili, da bo to šlo drugače. Kje je vzrok? Ali slabo delamo ali pa so bila naša pričakovanja nerealna? Vsekakor je resnica v tem drugem dejstvu.«⁴² Seveda bodo morali marksisti za te nove poglede na religijo tudi splošno zgraditi teoretične osnove, ki bodo morale biti vsekakor širše, kakor so jih podali klasiki marksizma, če bodo hoteli s svojo teorijo res interpretirati izkustvo. Čeprav so namreč v precejšnji meri nehali biti antiteisti, so še vedno ateisti, in to na podlagi teoretičnih načel o religiji, ki jih je izkustvo dokaj jasno ovrglo, kakor to celo sami, vsaj indirektno, že priznavajo.

Verni ljudje pa se moramo varovati primitivnega prikazovanja marksističnega ateizma. Ne smemo pozabljati, da so že klasiki marksistične misli postavljali v ospredje človeka, njegov razvoj, njegovo osvoboditev in da zato niso poudarjali ateizma kot prvi pogoj, da se človek sploh more razvijati, ampak kot posledico človekovega vsestranskega razvoja in vse-

⁴¹ Z. Roter, n. d., Teorija in praksa, 4 (1967), 1173/1174.

⁴² S. Kavčič, Samoupravljanje IV (Spremembe v rimskokatoliški Cerkvi) 188.

stranske osvoboditve v znanstvenem in ekonomskem, družbenem pogledu. Prav k takšnemu pojmovanju se vračajo danes tudi novejši marksisti, čeprav jih bo isto končno prisililo, da bodo morali svoje poglede na religijo spremeniti, teorijo klasikov marksizma izpopolniti, da bo potem zopet »ustrezala izkustvu, stvarnosti, kakor se ta trenutno javlja«, kar smo že rekli.

Vsekakor pa so na podlagi vseh teh spoznanj dane možnosti za dialog z marksisti. Verni ljudje, kristjani, se namreč prav tako moramo boriti za pravičnejši družbeni red na zemlji, v katerem bo reš prihajala do izraza medsebojna ljubezen, v katerem bodo ljudje drug v drugem gledali drugega Kristusa in bo človek v tem pogledu za človeka »najvišje bitje«. Kristjani tudi moramo sodelovati pri vseh naporih, da si človeštvo čim bolj podvrže zemljo in izrabi sile narave sebi v korist in srečo. Toda kristjani moramo iti še dalje, moramo biti še doslednejši in upoštevati človekovo transcendentno usmerjenost ter tako delati res za razvoj celotnega človeka. Da, kristjani moramo pokazati na trdne temelje, ki edini morejo utemeljiti pravičnejši red na zemlji in dati človeku spodbudo za nesebično in požrtvovalno delo v službi ljubezni do bližnjega. Kristjani moramo dokazati, da transcendenca prav nič ne moti imanence, če jo pravilno pojmujejo, ampak to le utemeljuje in v nas upravičeno budi upanje, kar zadeva bodočnost. Razumljivo pa je, da je v ta namen tudi na naši strani potrebna »metánoia«, posebno, kar zadeva življenje v skladu s krščanskimi perspektivami, s Kristusovim naukom in s posledicami, ki iz njega izvirajo. Le obojestranska dobra volja bo kristjanom in marksistom pomagala najti tisti skupni imenovalc, na podlagi katerega se bo razvijal koristen dialog med njimi v besedi in dejanju, ki bo marksistom končno tudi pomagal odkriti v veri vrednote, katerih ne vidijo, katerih morda po naši krivdi ne morejo videti.

5. Eksistencialistični ateizem

Med oblike ateizma, ki so danes močno razširjene, spada tudi ateizem, ki sloni neposredno ali samo posredno na filozofski struji, katero imenujemo eksistencializem. Zato si bomo najprej ogledali osnove eksistencialistične filozofije, potem pa se bomo ustavili ob nekaterih eksistencialističnih mislecih in njihovih ateističnih nazorih, kajti eksistencialistična filozofija sama po sebi še ni ateistična in tako ni mogoče iz osnov te filozofije direktno izvajati značilnih potez ateizma, ki na njej sloni.

Eksistencializem se je pojavil v zgodovini filozofije kot odpor zoper izključno abstraktno in sistematično usmerjeno mišljenje z ene strani, z druge pa zoper socializem in kolektivizem, ki sta začela prihajati do izraza v miselnosti posameznih mislecev in osvajati zapostavljene množice.

Iz omenjenega dejstva seveda izhajajo nekatere značilnosti, ki močno določujejo eksistencialistično filozofijo.

Tako je eksistencializem v nasprotju z racionalizmom usmerjen navznoter, v globine človeške duše in poudarja predvsem človekovo subjektivnost, izvornost in individualnost, kar ga istočasno loči od socialistično in kolektivistično usmerjene miselnosti. Naj omenim samo, kako npr. Karl

Jaspers opredeli eksistenco, »terminus technicus« eksistencialistične filozofije. Takole pravi: »Eksistenca je tisto, kar ne postane nikdar objekt; je izvor, iz katerega prihajajo moje misli in dejanja, o čemer govorim, ko razvijam misli, ki ničesar ne spoznavajo. Eksistenca je tisto, kar ima odnos do sebe in istočasno do svoje transcendence.«⁴³

Vlogo volje pretirava eksistencializem večkrat do skrajnosti. Zato ima tudi dejanje prednost pred mislijo, svobodnost, ki se ne ozira na nobene norme izven človekove subjektivnosti, pa je istovetna z dobrim. Svoboda »je vse človekovo bitje«, kakor pravi Sartre.⁴⁴

Kolikor se eksistencializem naravnost izgublja v globinah človekove duševnosti in v njihovih analizah, odkriva seveda tukaj tudi odraze prirodnosti človeške bitnosti, »niča«, ki ga razjeda »kakor črv«,⁴⁵ kakršna so tudi doživetja negotovosti in eksistenčne groze, strahu.

Prigodnost pa odkriva eksistencializem tudi izven človeka. Do izraza prihaja ta prigodnost predvsem v nepopolnostih stvari in v zlu, ki ga povsod srečavamo in smo prisiljeni, da se z njim spoprimemo. In tako prihajajo nekateri eksistencialistični misleci do sklepa, da nam svet in dogajanje v svetu pričata o nesmislu, ki v zadnjih globinah vse določuje, kar ima za posledico popolnoma pesimistično in nihilistično gledanje na svet.

To bi bile nekatere značilnosti eksistencialistične filozofije; iz katerih izvajajo nekateri njeni zagovorniki ateizem. Je pa to ateizem, ki jim ga narekuje poudarjanje človekove absolutne avtonomije, ki ga zahteva pesimistično in nihilistično gledanje na svet, pa tudi trdna volja, da si človek sam pomaga, potem ko ga je Bog »razočaral«.

Glasnik in predhodnik tega ateizma je gotovo Friedrich Nietzsche. Zelo značilen je njegov izrek, ki ga je zapisal v knjigi »Also sprach Zarathustra«. Takole se glasi: »Če bi bili bogovi, kako bi mogel jaz vzdržati, da bi ne bil sam bog. Zato bogov ni.«⁴⁶ Takšna je pač miselnost »nadčloveka«, ki ga je oznanjal Nietzsche kot zadnji »smisel zemlje«,⁴⁷ kateri edini naj bodo ljudje popolnoma zvesti, saj pravi Zarathustra: »Rotim vas, bratje, ostanite zvesti zemlji in ne verjemite tistim, ki vam govorijo o nadzemskih nadah.«⁴⁸

Ta Nietzschejev nadčlovek pričakuje odrešenje samo od svojega stvariteljskega dela, ker je popolnoma prepričan, da je »ustvarjanje veliko odrešenje od trpljenja«. ⁴⁹ Absolutna norma pri tem pa je brezobzirno uveljavljanje lastne volje, pri čemer človek sam na novo določa vrednost vseh stvari.⁵⁰ Zato tudi velja: »Stran od Boga in bogov me je privedla ta volja (ki ustvarja). Kaj bi namreč bilo treba še ustvarjati, če bi bili

⁴³ K. Jaspers, Philosophie I, 15.

⁴⁴ Sartre, L'être et le néant, 516.

⁴⁵ Sartre, n. d. 57.

⁴⁶ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra; Werke in zwei Bänden, B. I., 601.

⁴⁷ N. d. 549.

⁴⁸ N. d. 549.

⁴⁹ N. d. 601.

⁵⁰ N. d. 596.

bogovi«?⁵¹ Da, tako pride človek nujno do spoznanja: »Bogovi so mrtvi: sedaj torej naj živi nadčlovek«!⁵²

Kakor vidimo iz teh misli, je Nietzschejev ateizem res posledica tako odločnega poudarjanja človekove absolutne avtonomije, kakor jo razberemo iz njegovih del sploh. To je ateizem nadčloveka, ki je sam svoj bog.

Kam takšna miselnost lahko vodi, to nam pričajo tisti, ki so v zadnjih desetletjih zakrivali genocide v najširšem obsegu in so res pobijali v smehu, saj je rečeno v že omenjeni Nietzschejevi knjigi: »Kdor hoče temeljito pobijati, se pri tem smeji.«⁵³

Sedaj pa si oglejmo kot primer sodobnega eksistencialističnega ateizma mišljenje najvplivnejšega ateista med eksistencialisti, to je J. P. Sartre.

Sartrov ateizem ima predvsem dve osnovi. Ena osnova je v njegovem pojmovanju bitja, ki ga privede do spoznanja, da je pojem Boga nemogoč. Druga osnova pa je v Sartrovem poudarjanju človekove absolutne svobodnosti, ki zato izključuje Boga kot normo in sodnika človekovih dejanj.

Kar zadeva prvo osnovo, moramo vedeti, da razlikuje Sartre bitje pojavov, stvari izven človeka ali »neodvisno stvarnost« in bitje samosvesti, človeško bitje. Prvo bitje je res bitje v pravem pomenu in preprosto samo je. »Je neustvarjeno, brez razloga, da je, brez vsakršnega odnosa do drugega bitja: bitje samo na sebi je odveč za večno.«⁵⁴

Bitje samosvesti, bitje svobode ali človeško bitje pa je bitje, ki ga povsem določa »nič«, kakor nam to priča prav pojav samosvesti in svobode, pa tudi pojava, kakršna sta samoprevara in težnja po iskrenosti. Vsi ti pojavi namreč morejo nastati zato, ker je človeško bitje nedoločeno, zrahljano, razdvojeno, neistovetno s seboj, ker je v njem najčistejši nič. Vse to razumemo seveda le, če priznamo s Sartrom, da je »vsa« bitnost človeškega bitja v samosvesti ali v svobodnosti, v svobodni dejavnosti: »To, kar imenujemo svobodo, je nemogoče ločiti od bitja človekove stvarnosti.«⁵⁵

Pravi pa Sartre, da samosvest ni nič drugega kakor poskus neodvisne stvarnosti, da bi se utemeljila, da bi ne bila več prigodna, da bi postala sama sebi zadosten razlog — Bog, ker se pravi utemeljiti se isto kakor iziti iz sebe, zanikati se, potem pa se zopet povrniti vase kot svoj razlog. Toda, ker se samosvest zanika kot neodvisna stvarnost, zato se v resnici tudi ne utemeljuje, kolikor je nekaj stvarnega, to se pravi, kolikor je in je prav takšna in ne drugačna. Kljub temu pa se seveda človek ne umiri, ampak teži za tem, da bi bil obenem neodvisna stvarnost in samosvest, in to v celoti, da bi se torej res utemeljil, da bi postal Bog. Vendar to ni mogoče, ker si pojma neodvisna stvarnost in samosvest nasprotujeta: prva

⁵¹ N. d. 601.

⁵² N. d. 596.

⁵³ N. d. 769.

⁵⁴ Sartre, n. d. 34.

⁵⁵ N. d. 61.

je namreč to, kar je, je istovetna sama s seboj, druga pa je to, kar ni, kar ni istovetno s seboj. »Človeška stvarnost je trpeča v svojem bitju, ker vznikne kot bitje, ki ga brez prestanka obseda celotnost, ko obenem je ta celotnost, ne da bi mogla biti celotnost, ker ravno ne more postati neodvisna stvarnost, ne da bi se pogubila kot samosvest. Zato je po svoji naravi nesrečna zavest, brez možnosti, da bi se dvignila nad to stanje nesreče.«⁵⁶ Iz istega razloga je tudi »ideja Boga protislovna.«⁵⁷ Torej Boga ni, ker takšno bitje enostavno biti ne more.

Do enako negativnega prepričanja, kar zadeva eksistenco Boga, prihaja Sartre tudi po drugi poti, to je po poti pojmovanja človeške svobode, za katero velja, da so ji »edine meje, ki se ob nje spotika vsak hip, tiste, ki si jih je sama postavila.«⁵⁸ Čeprav mora človek priznati, da ga drugi ovirajo pri uveljavljanju njegove svobode in da je zato naravnost izvirni greh, da se je pojavil v svetu, kjer so tudi drugi.⁵⁹ Pa ne samo ob sočloveku more človek doživljati oviro svoje svobode. Še hujša ovira, ki bi sploh onemogočala človekovo svobodo, bi bil Bog. Zato Bog tudi ne sme bivati, če naj bo človek, ki je svoboda sama, pa čeprav njegova odgovornost zaradi tega še tako naraste, da se ga polasti naravnost groza.⁶⁰ Zato izjavlja Orest v Sartrovi drami »Muhe«: »Ti si kralj bogov, Jupiter, kralj kamenja in zvezd, kralj morskih valov. Nisi pa kralj ljudi... Nisem ne gospodar ne suženj, Jupiter. Jaz sem svoja prostost! Komaj si me ustvaril, že nisem bil več tvoj... Vendar se ne vrnem pod tvojo oblast: obsojen sem na to, da ne bom priznal drugega zakona razen svojega. Ne bom se vrnil k tvoji naravi; tam je speljanih tisoč poti, ki vodijo k tebi, toda jaz grem lahko samo po svoji poti. Zakaj jaz sem človek, Jupiter, vsak človek pa si mora najti svojo pot.«⁶¹

Kljub vsemu pa Sartre ni vedno vseeno, da ni Boga, oziroma da ga ne more biti. Zato pravi: »Eksistencializem pa misli obratno, da je zelo nerodno, da Boga ni, kajti z njim izgine sleherna možnost, najti kake vrednote v nebesih razumnosti... Res je, če ni Boga, je vse dovoljeno, človek je tako zapuščen, ker ne najde ne v sebi ne izven sebe možnosti, da se česa oprime... Če ni Boga, tedaj ne vidimo pred seboj ne vrednot ne ukazov, ki bi pozakonili naše ravnanje... Smo sami, brez opravičila.«⁶²

Iz navedenih besed bi mogli vsekakor razbrati neko razočaranje, da, nezadovoljnost človeka, ki je iskal Boga, pa ga kljub vsemu prizadevanju ni našel. Vendar se Sartre ob koncu iste razprave, iz katere smo navedli te besede, zopet pokaže kot odločen postulatoričen ateist, ki se zavestno in z nekim zadovoljstvom postavlja na stališče, da Boga ni in ne sme biti. Takole pravi: »Eksistencializem ni nič drugega kakor prizadevanje za to, da izvedemo vse posledice koherentnega ateističnega stališča... Eksistencializem ni toliko ateizem v tem smislu, da bi se izgubljal v dokazovanju,

⁵⁶ N. d. 134.

⁵⁷ N. d. 708.

⁵⁸ N. d. 615.

⁵⁹ Prim. Sartre, n. d. 477 sl.

⁶⁰ Prim. n. d. 73.

⁶¹ Sartre, *Nepokopani mrtveci*, 83—85.

⁶² Sartre, *Egzistencializem je humanizem*, 16—18.

da ni Boga. Preje izjavlja: Četudi bi Bog bival, bi to ničesar ne spremenilo; takšno je pač naše gledanje... Potrebno je, da človek zopet najde sam sebe in da se prepriča, da njega samega nič ne more osvoboditi... V tem smislu je eksistencializem optimizem, je nauk akcije.«⁶³

Še radikalnejši pa je v nekem pogledu A. Camus, ki strastno zagovarja »metafizično revolto« zaradi tolikega zla, s katerim se mora človek srečati v življenju.

Izhodišče Camusovega nazora je »absurd« ali nesmisel, ki diha iz dogajanja v svetu in določa tudi človekovo življenje. Zato piše v delu »L'été«: Iz mene so naredili preroka absurda. Vendar danes ni več vredno truda, da bi ponovno poudarjal, da je absurd v mojem lastnem doživetju, ki sem ga ob priliki opisal, dovoljeno vzeti samo kot izhodišče, četudi je spremljal spomin na to doživetje z njegovimi posledicami moje poznejše korake. Nemogoče je, proglasiti se ujetega v pregraje univerzalne nesmiselnosti in sprejeti nase obup kot usodno dejstvo... Prav s tem, ko pravimo, da je vse nesmisel, izražamo nekaj, kar ima smisel. Življenje pomeni prav tako vrednotenje; kakor hitro se borimo proti smrti, se odločamo za življenje, ki mu priznavamo vsaj relativno vrednost.«⁶⁴ Gre torej za izhodišče akcije v borbi zoper zlo, ki hoče biti res samo borba in ne služba kakršnemu koli sistemu. Zato piše v delu »Lettres à un ami allemand«: »Vedno sem se branil, da bi se vdajal obupu in odobral svet, ki je poln muke, pač pa sem se predvsem trudil, da bi človeštvo zopet privedel k solidarnosti, da bi se ljudje skupno borili proti svoji ostudni usodi. Vsekakor še vedno trdno verujem, da svet nima nobenega transcendentalnega smisla. Vem pa tudi zelo dobro, da nekaj v svetu le ima smisel, in sicer človek, ker je edino bitje, ki zahteva red.«⁶⁵ Človek je najvišja vrednota, zanj in za zboljšanje njegove usode se je treba boriti.

Zaradi zla, ki povsod stiska človeka in določuje njegovo usodo, Bog sploh ne more bivati. V Camusovem romanu »Kuga« pravi npr. zdravnik Rieux: »A ker je svetovni red podrejen smrti, bi bilo morebiti bolje za boga, da ne verujemo vanj in da se bojujemo z vsemi silami zoper smrt, ne da bi enkrat samkrat pogledali proti tistemu nebu, kjer on molči.«⁶⁶

Tudi krščanstvo in Kristusa odklanja Camus iz istih razlogov. L. 1945 je npr. naravnost zapisal: »Mislim, da imam pravilno predstavo o veličini krščanstva. Veliko nas je, ki smo v današnjem svetu preganjanj in krivic mnenja, da je Kristus gotovo umrl za nekatere ljudi, ne pa za nas.«⁶⁷

Vendar ni dovolj, da bi enostavno uvideli, da je nemogoče, da bi Bog bival oziroma da bi ga priznavali, ko je toliko zla na svetu, ampak ga mora človek poklicati na odgovor, mora se mu upreti, kolikor bi se mu vsiljevala misel nanj, in tako priti do prepričanja, da ga ni. Takšne misli razvija Camus v svojem delu »L'homme révolté« in pravi npr. med drugim: »Istočasno, ko zavrača svojo situacijo, ki jo določuje smrt, se

⁶³ N. d. 43—44.

⁶⁴ Nav. A. E. de la Maëstre, Der Sinn und das Absurde, 65.

⁶⁵ Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 66.

⁶⁶ Camus, Tujec-Kuga, 216.

⁶⁷ Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 68.

brani upornik priznati silo, ki ga je prisilila, da v teh razmerah živi. Metafizični upornik torej ni čisto gotovo ateist, kakor bi utegnili misliti, ampak je tako rekoč prisiljen bogokletnik... Upornik bolj kljubuje, kakor zanika... Upor proti človeški situaciji preide v brezmejno ekspedicijo proti nebu, da bi od tam pripeljali ujetega kralja, ki bi mu izrekli najprej odstavitev, potem pa smrtno obsodbo...⁶⁸

In kaj bo potem, ko bo človek umoril Boga, ko bo prišel do prepričanja, da je Bog mrtev, da Boga ni? Kako bo takrat vzel usodo v svoje roke? Camus se zaveda resnih posledic, kakor se jih je zavedal Sartre. Zato nadaljuje: »Tedad se bo začel brezupen napor, da se osnuje kraljestvo ljudi, tudi za ceno zločina, če je treba. To ne bo šlo brez strašnih posledic, od katerih poznamo le še nekatere.«⁶⁹ Zato pa tudi obstoji za Camusa, ki resno hoče spremeniti človeško usodo na bolje, ki je prav zato odpovedal pokorščino Bogu in Boga obsodil na smrt, velik problem, kako pripraviti ljudi brez Boga do tega, da bodo skupno in iskreno gradili nov svet. Mnogi bodo namreč zašli v nihilizem in bodo več škodovali, kakor koristili skupnemu naporu. Tako beremo v že omenjenem romanu »Kuga«, kako izjavlja Tarrou: »Ali je človek lahko svetnik brez boga, je edini konkretni problem, ki ga dandanes poznam.« Da, če bi bilo to mogoče, potem bi tudi bilo mogoče brez Boga zreti v srečno bodočnost. Tako pa ostane človek brez Boga na slabšem, kakor je bil, dokler je veroval v Boga, tudi kar zadeva to življenje na zemlji.

Problemi v zvezi s človeško eksistenco se z »bogomorom« dejansko pomnožijo. Zaradi tega pa seveda ne moremo zanikati neke utemeljenosti »metafizične revolte«, ki prihaja s strani slabih in nepravilno svetobežnih kristjanov ali sploh vernih ljudi kakor s strani problema zla, kolikor je tudi za vernega človeka dokončno nerešljiv, tako v teoretičnem kakor v praktičnem pogledu. Zato bo takšen ateizem, kakor ga je zastopal v svojih spisih Camus, vedno skušnjava za človeka, in to tembolj, čim bolj se bo zavedel svojih zmožnosti, da obvlada naravo in kakor koli zmanjša zlo, ki ga obdaja in mu grozi, da ga zlomi. Gotovo pa je tudi, da ga bo prav »problem svetnika brez Boga«, ki bo dejansko vedno bolj pereč, vedno vznemirjal in klical nazaj k Bogu.

Tako moramo reči sedaj ob sklepu tega kratkega orisa nekaterih primerov eksistencialističnega ateizma, da nosi ta ateizem v sebi dejansko že nastavke streznjenja, in to zaradi tega, ker ne prikriva problemov, ki jih vidi vstajati iz praznine, ki jo je nekoč napolnjeval Bog, pa čeprav skuša s še takšnim optimizmom zadušiti iste probleme, ki dejansko postajajo vedno bolj pereči.

Kliče pa tudi eksistencialistični ateizem verne ljudi, da se resno lotijo nalog, ki jim jih nalaga življenje na zemlji, tako da bodo s svojim delom dokazali, da jih vera v Boga ne odvrča od teh nalog, temveč jim je naravnost pobuda v tem pogledu. Kliče jih k primernemu vrednotenju in upoštevanju človekove veličine kot svobodnega in za svoja dejanja odgovornega — po božji podobi ustvarjenega bitja. Kliče jih končno k res-

⁶⁸ A. Camus, n. d. 40/41.

⁶⁹ Prav tam, str. 42.

nemu in treznemu presojanju problemov, med katere spada tudi problem zla, ne pa k omalovaževanju teh problemov in s tem k zanemarjanju naporov, da bi jih rešili in premagali, kolikor je mogoče. Problem moramo biti pripravljeni videti, čeprav nam ga tudi vera popolnoma ne razloži. Nismo namreč v posesti vse resnice, ki bi vse osvetlila in razložila.

Sklep

Ogledali smo si le nekatere zelo razširjene oblike modernega ateizma. Z njimi so seveda bolj ali manj tesno povezane še druge, a zdi se mi, da smo z navedenimi štirimi oblikami podali v glavnem vse bistvene poteze današnjega ateizma.

Nekako skupna in temeljna oznaka tega ateizma, tako lahko sedaj rečemo, je njegova antropocentričnost, njegov »humanizem«: Gre mu za človeka, za njegov vsestranski razvoj, za njegovo popolno avtonomijo, zaradi česar Bog ne sme eksistirati. To je torej postulatorični ateizem v pravem pomenu besede. Človek se odloči zanj v imenu življenja, ne toliko zaradi razumskih razlogov. Odločilna sta čustvo in volja, ne razum. Z ateizmom človek začne, ne pa končuje, ateizem mu je izhodišče, ne pa sklep iz nekih dognanih dejstev.

Če je tako, potem tudi ne bo težko pokazati tistih značilnosti današnje življenjske situacije, ki oblikujejo človekovo duševnost in morejo pospeševati ateistično prepričanje, kolikor ni človek nanje dovolj pripravljen in se popolnoma prepusti njihovim vplivom. Sem spada predvsem silen razvoj znanosti in tehnike, kritičnost in poudarjena samozavest kakor tudi občutljivost za zlo, ki se upira človekovi moči kljub najpopolnejšim tehničnim pripomočkom. Sem spada dalje spremenjen odnos do prirode in človeka zaradi uspehov znanosti — numinoznost, skrivnost izginja. Sem spadajo žalostne izkušnje s človekom, ki se je izdajal za vernega a je pokazal istočasno tako malo ljubezni do bližnjega ali sploh človečnosti. Da, sem spada tudi negotovost zaradi morebitne zlorabe najnovejših odkritij nekoč neslutelih sil v naravi in zaradi sprememb, ki se tako naglo vrstijo v sedanjem tempu življenja. Vse to more človeka privedi najprej do negativnega, potem pa tudi do pozitivnega ateizma. Boga začne odklanjati, ker ga ne najde več v svetu, ali iz bojazni, da bi bil preveč navzoč v svetu, iz razočaranja ali iz ponosa, iz obupa ali zaradi resne volje, da z ene strani prevzgoji človeka v popolnoma odgovornega in poštenega, zanesljivega in zemeljskim problemom predanega člana človeške skupnosti, z druge strani pa sam zboljša človeško usodo na zemlji, »ker je Bog odpovedal«. Današnji izraziti ateisti so v resnici bolj razočarani »bogoiskatelji« kakor pravi »bogotajci«, čeprav jim je ateizem bolj izhodišče kakor sklep, kar smo že rekli.

Iz pravkar povedanega pa sledijo za verne ljudi dolžnosti, ki jim jih nalaga pojav ateizma kot »božji klic«. Na prvem mestu je gotovo dosledno življenje v skladu z verskimi resnicami, predvsem z resnico o Bogu, ki je Ljubezen. Po ljubezni vernih ljudi se mora Bog vidno »vrniti« v svet. Dalje je treba omeniti vsestransko poglobljanje in osvetljevanje verskih resnic, tako da bodo tudi za današnjega človeka odrešujoče. Potrebno je

pokazati, da Bog ni človekov tekmeč, ampak je njegov Stvarnik, Oče, Odrešenik, ki resno hoče, da človek čim popolneje uresniči svojo podobo, saj je vendar po božji podobi ustvarjen. Bog hoče, da človek z njim sodeluje pri izpopolnjevanju stvarstva in da ima v svojih odnosih do bližnjega in sploh do sveta pred očmi Kristusa, ki je »odsvit Očeta«, prvo-rojenec vsega stvarstva«, in da tako in samo tako sam sebe spopolnjuje ter se bliža svojemu namenu, ki je končno v onstranstvu. Dokazati je treba z besedo in dejanjem, da je popoln in dosleden humanizem mogoč le na osnovah teizma, ki upošteva tudi človeško vertikalno — transcendentalno usmerjenost in postavlja trdne temelje za njegov razvoj ob izpopolnjevanju njegovega odnosa do sočloveka in do stvarstva sploh. Človek naj torej le bo v središču zanimanja, toda to zanimanje, to skrb v polni meri uresničujemo in je plodna samo takrat, če poleg imanence upoštevamo tudi transcenco.

O predmetu vere*

† Janez Fabijan

DE OBIECTO FIDEI

Summarium: I. Pro fundamento huius brevis dissertationis, a. 1951 scriptae, sumitur s. Thomae Aq., S. th. II—II q. 1 a 1 et 2. Ideo primo loco datur translatio horum aa. in linguam Slovenicam.

II. Deinde delineatur, in quo sensu Deus sit prima veritas: a) in essendo seu in ordine ontologico, quia Deus est causa efficiens et exemplaris omnium entium ac proinde unicus »Deus vivus et verus« (1 Thes 1, 9); b) in cognoscendo seu in ordine logico, quia identitas absoluta viget in Deo inter essentialiam et cognitionem, »omnia nuda et aperta sunt oculis eius« (Hebr 4, 13), et ideo Deus est regula absolute firma omnis scientiae et sapientiae nostrae; c) in ordine morali, proinde veritatibus revelatis non potest subesse falsum.

III. Postremo disseritur, in quo sensu Deus prima veritas est ut obiectum fidei: a) Deus principium et finis omnium entium, Deus sub ratione deitatis — hoc est obiectum primum fidei et centrum omnium eorum, quae in revelatione divina continentur; b) sed Deus supremo modo seipsum ac aeternae suae voluntatis decreta revelavit in Christo, ergo Verbum Dei incarnatum debet esse et manere centrum nostrae conscientiae religiosae; c) praeter obiectum fidei primum et secundarium dantur etiam obiecta fidei accessoria seu accidentalitatis (ex. gr. »obiter dicta« in S. Scr.), quae differentia sedulo attendi debet in praedicatione verbi divini; d) ex omnibus, quae dicta sunt, sequitur, fidem non esse intuitionem neque sensum caecum neque »ideologiam« humanam, sed participationem ipsius Veritatis divinae, in Christo nobis revelatae; e) datur quidem »hierarchia« veritatum revelatarum et proinde hierarchia etiam in praedicatione, sed ratione obiecti formalis, scilicet ratione auctoritatis Dei revelantis, non potest distingui inter veritates »certas et minus certas« (quod etiam in activitate pro unione christianorum haud obliviscendum est).

Conclusio: Consideratio de Deo ut prima veritate et supremo fine, de Christo ut summo revelatore Dei et de connexionione veritatum revelatarum inter se ex una parte dat unitatem nostrae fidei, ex altera parte autem attentos nos facit ad necessitatem distinguendi in praedicatione inter hoc quod est essentialitatis et centrale et quod est accessorium tantum. Deus absolute verus et verax est fundamentum fidei, quae vere vincit mundum (cf. 1 Joan, 5, 5).

Ker »brez vere ni mogoče biti vseč Bogu« (Hebr 11, 6) in priti v občestvo njegovih otrok, zato brez nje nihče ne doseže opravičenja in nihče ne bo dosegel večnega življenja, kdor ne bo »v njej vztrajal do konca« (Mt 10, 22; 24, 13).¹ S temi besedami je izrečena zveza vere, pristanka na razodete resnice, z opravičenjem in večnim življenjem, obenem pa tudi namen in smisel vsega, kar je Bog razodel o sebi, svojem notranjem življenju, pa tudi o ustvarjenih bitjih in njihovem najvišjem cilju. Zato pa človek že pri krstu, pri katerem se izvrši skrivnostna resnična zveza s Kristusom ter postane človek deležen njegovega trpljenja in zasluženja in tako resnično notranje pravičen pred Bogom, prejme krepost vere, naravnava, usmeritev, razsvetljenje svojih duhovnih zmožnosti in tako

* Razprava je bila prvotno objavljena leta 1951 v prvem zvezku tipkanega Zbornika teološke fakultete v Ljubljani na str. 27—39. Natisnjena naj bo kot profesorjev posmrtni delež v številki Bogoslovnega vestnika, ki je v »letu vere« posvečena vprašanju našega verovanja.

¹ Vatikanski cerkveni zbor, sess 3 (Denz 1795).

sprejemljivost za vse božje razodetje, da more, ko začne izvrševati svobodna dejanja, preiti k dejanjem vere.²

Ta vera, »začetek večnega življenja«, je po izpovedi katoliške Cerkve: »nadnaravna krepost, s katero po navdihu in pomoči božje milosti verujemo, da je resnično, kar je Bog razodel, ne zaradi notranje resničnosti stvari, ki bi jo sprevideli z naravno lučjo razuma, ampak zaradi avtoritete Boga samega, ki razodene in se ne more motiti in ne zapeljati v zmoto«.³

Iz te definicije vere je razvidno, da vera po katoliškem nauku tudi spada v vrsto spoznavne duševne dejavnosti, da je »assensus«, pristanek, pritrditev, prepričanje, pa tudi, da se od naravnega spoznanja in od »človeške« vere bistveno razlikuje najprej po predmetu, po resnicah, na katere pristanemo (snov ali snovni predmet, *obiectum materiale*), predvsem pa po nagibu, po značilnosti teh resnic, da so od Boga razodete in nosijo tako na sebi pečat božje avtoritete, božje modrosti in resnicoljubnosti (*obiectum formale*, *motivum*). To je jamstvo za njihovo resničnost in tako razlog ter nagib za popolnejšo izvestnost in trdnost, kakor pa jo more imeti vsako prepričanje, ki se zanese na človeško pričevanje, ali tudi na notranjo razvidnost stvari. Čeprav ni ta posebna značilnost vere edina (vera je tudi milost, je svobodno dejanje), pa je vendar zaradi analogije vere z naravnimi človeškimi pristanki in prepričanji bistveno važna, obenem pa je tudi razlog za druge značilnosti. Zato je predmet vere, materialni in formalni, vedno izražen tudi v molitvenih obrazcih za obuditev, to je za udejstvovanje kreposti vere. Včasih je to čisto na kratko: O Bog, verujem v tebe, ker si neskončno resničen. V daljši molitvi pa se nekatere najvažnejše glavne razodete resnice posebej naštejejo (po Hebr 11, 6 in apostolski veroizpovedi), doda se pa splošni predmet, ki vključuje še vse druge resnice: Verujem vse, kar si ti, o Bog, razodel, ter nam po sveti katoliški Cerkvi zapoveduješ verovati (materialni predmet). Vse to verujem, ker si ti, o Bog, sam na sebi resnica in torej ne moreš ne goljufati, ne goljufan biti (formalni predmet in nagib).

Ta skromna razprava ne bo izčrpno, teološko vsestransko obravnavala predmeta vere. Izhaja iz nauka sv. Tomaža Akvinskega in obravnava le nekatera glavna vprašanja o predmetu vere ter podaja nekatere važne pripombe. Zato se zdi umestno podati najprej prevod 2 členov iz teološke sume, kjer razpravlja sv. Tomaž o predmetu vere.⁴

² Tako človek prav v opravičenju obenem z odpuščanjem grehov prejme po Jezusu Kristusu, kateremu se vcepi: vero, upanje in ljubezen. Trid. cerkv. zbor, sess. 6, c. 7 (Denz 800).

³ Propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest (Denz 1789).

⁴ S.th. 2—2 q. 1 aa. 1. 2., prim. tudi Qq disp. q. 14 de veritate a. 8.

Prvi člen

Ali je predmet vere prva resnica?

Pomisleki: Zdi se, da prva resnica ni predmet vere. Zakaj?

1. Zdi se namreč, da je predmet vere to, kar se nam predloži v verovanje. Za verovanje pa se nam ne predloži samo to, kar se nanaša na Boga, ki je prva resnica, ampak tudi to, kar spada k človeški naravi Kristusovi, zakramentom Cerkve in naravi ustvarjenih bitij. Torej ni samo prva resnica predmet vere.

2. Vera in nevera imata isti predmet, ker sta si nasprotni. A o vsem, kar obsega sv. pismo, more biti nevera; človek, ki kar koli od tega zanika, velja za nevernika. Torej je tudi vera o vsem, kar je obseženo v sv. pismu. V njem pa je mnogo o ljudeh in drugih ustvarjenih rečeh. Zato predmet vere ni samo prva resnica, marveč tudi ustvarjena resnica.

3. Vera se našteva skupaj z ljubeznijo, kakor je zgoraj omenjeno (1—2 q. 62 a. 3).⁵ A z ljubeznijo ne ljubimo samo Boga, ki je najvišja dobrot, marveč ljubimo tudi bližnjega. Zato ni le prva resnica predmet vere.

Proti temu pa je, kar pravi Dionizij (De div. nomin. c. 7 proti koncu 5. lekc.): »Vera je o enoviti in vedno bivajoči resnici«. To pa je prva resnica. Torej je predmet vere prva resnica.

Odgovor: Predmet vsakega spoznavnega trajnega razpoloženja (habitus) ima dva bistvena znaka: to, kar se stvarno (materialiter) spozna, to je tvarni predmet; in to, po čemer se spozna, kar je likovna narava (formalis ratio) predmeta. Tako so v znanosti geometrije stvarno spoznani (materialiter scita) zaključki; formalni znak vede pa so sredstva dokazovanja, po katerih se zaključki spoznajo. Če torej v veri gledamo na formalni vidik predmeta, je ta edinole prva resnica. Vera, o kateri govorimo, pritrди namreč nečemu le zato, ker je od Boga razodeto, in tako se vera opira na božjo resnico kot sredstvo (medium). Če pa stvarno (materialno) vzamemo to, čemur vera pritrди, pa ni samo Bog, ampak tudi mnogo drugih stvari. Te spadajo pod pristanek vere le, kolikor nekako naravnavaajo k Bogu, kolikor namreč neki učinki božanstva človeka podpirajo v teženju k uživanju Boga. In zato je tudi s te strani predmet vere na neki način prva resnica. Zakaj nič ne spada k veri, ako nima odnosa do Boga. Tako je npr. tudi predmet medicine zdravje, zakaj medicina vse motri po odnosu do zdravja.

Zavrnitev pomislekov:

1. Človeška narava Kristusova, zakramenti Cerkve, ali katere koli ustvarjene reči so predmet vere, kolikor se po njih usmerjamo k Bogu. Njim pa tudi pritrđimo zaradi božje resnice.

2. Podobno je reči tudi na drugi ugovor o vsem, kar poroča sv. pismo.

3. Tudi ljubezen ljubi bližnjega zaradi Boga in tako je njen svojski predmet Bog sam, kar bomo pozneje razložili (q. 25 a. 4).

⁵ Ali se vera, upanje in ljubezen primerno označujejo kot božje čednosti?

Drugi člen

Ali je predmet vere nekaj sestavljenega (complexum) na način povedi (per modum enuntiabilis).⁶

Pomisleki: Zdi se, da predmet vere ni nekaj sestavljenega na način povedi.

1. Predmet vere je namreč prva resnica (prejšnji člen). Prva resnica pa je nekaj nesestavljenega, torej predmet vere ni nekaj sestavljenega.

2. Razlaga vere je obsežna v veroizpovedi. V veroizpovedi pa niso našteje povedi, ampak reči. V njej se namreč ne pravi: Bog je vsemo-gočen, ampak: Verujem v Boga vseмогоčnega. Torej predmet vere ni poved, ampak reč.

3. Veri sledi gledanje po besedah (1 Kor 13, 12): Zdaj namreč gledamo v zrcalu, nejasno, takrat pa v iz obličja v obličje. Zdaj spoznavamo delno, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan. Predmet gledanja v do-movini pa je nesestavljen, namreč božje bistvo samo. Torej tudi vera na poti.

Proti temu pa je, da je vera v sredi med védenjem in mne-njem. Sreda in skrajnosti pa so istega rodu. Ker imata torej veda in mnenje za predmet povedi, se zdi, da ima tudi vera povedi za predmet. In tako je predmet vere nekaj sestavljenega, ker je veda o povedih.

Odgovor: Spoznani predmeti so v spoznavajočem subjektu na način spoznavajočega. Svojski način človeškega razuma pa je, da spo-znava resnico tako, da sestavlja in loči (glej 1 q. 85 a. 5). In zato stvari, ki so same na sebi enovite, človeški razum spoznava po nekem zlaganju; nasprotno pa božji razum nesestavljeno spoznava stvari, ki so same v sebi sestavljene. Tako torej moremo na predmet vere gledati na dva načina: na en način s strani reči same, ki jo verujemo. In tako je predmet vere nekaj nezloženega, namreč stvar sama, ki jo verujemo. Na drug način pa s strani verujočega, s tega vidika pa je nekaj zloženega na način povedi. In zato so stari prav mislili na oboje in v nekem pogledu je eno ali drugo resnično.

Zavrnitev pomislekov:

1. Ta razlog se nanaša na predmet s strani reči same, ki jo ve-rujemo.

2. Veroizpoved se dotika drugih reči, o katerih je vera, kolikor se pri njih ustavi (terminatur) dejanje verujočega, kakor je razvidno iz načina govorjenja. Dejanje verujočega pa se ne ustavi pri povedi, ampak pri reči. Zakaj povedi oblikujemo le zato, da imamo po njih spoznanje reči. To velja enako za znanost in za vero.

⁶ Zdi se mi, da izraz »poved« (gl. Pleteršnik II, 194) dobro ustreza latin-skemu »enuntiabile«, ki stvarno pomeni sodbo ali stavek, a ne določi, ali je sodba zgolj umska ali že izražena zunanje s stavkom.

3. Gledanje v domovini ima za predmet prvo resnico, kakor je sama v sebi po besedah (1 Jan 3, 2): »Vemo, da bomo, ko se prikaže, Njemu podobni, ker ga bomo gledali, kakršen je. In zato to gledanje ne bo na način povedi, ampak na način enovitega umevanja. Toda po veri ne zaznamo prve resnice, kakor je sama v sebi, zato ne velja podoben razlog.

Prima veritas. Prva resnica

Sv. Tomaž pravi v prvem členu, da je predmet vere Bog kot prva resnica. Bog je prva resnica v trojnem pogledu: v ontološkem ali bitnem, logičnem ali spoznavnem in nrvnem.

1. Bog je neskončno, vsepopolno bitje, nujno in večno po bivanju in bistvu. Ekstenzivno in intenzivno vsebuje vso popolnost brez omejenosti ali možnosti dopolnjevanja, najrealnejši in najčistejši dej, Bit sama, popolnoma enovita. Ustreza torej ideji, zamisli o vsepopolnem bitju. Ta ideja o vsepopolnem bitju je ali božja ali človeška. Božja ideja ni neko abstraktno nad njim stoječe merilo, ampak je v njem samem realnost, istovetna z njegovo stvarnostjo in popolnostjo. On sam je Resničnost in prav zato vzor in merilo vse druge izven njega bivajoče stvarnosti in resničnosti. »Resnica je v razumu, kolikor ta zazna stvar, kakor je, pa je tudi v stvari, v kolikor ima stvar bit, ki more biti v soglasju z umom. To pa je v največji meri v Bogu, zakaj njegova bit ni le v soglasju z njegovim umom, ampak je tudi njegovo umevanje samo (ipsum intelligere). Njegova umska dejavnost je mera in vzrok vse druge biti in vsakega drugega uma. On sam pa je svoja (neodvisna) bit in svoje umevanje. Iz tega sledi, da ni le resnica v njem, ampak da je on sam najvišja in prva resnica.«⁷

Zaradi tega popolnega soglasja, popolne istovetnosti med neskončno božjo bitjo in idejo vsepopolnega bitja je Bog najrealnejša resnica, je resničnost sama. Sam po sebi je zato tudi on najbolj umljiv, spoznat in jasen.⁸

Bog je tvorni in vzorni vzrok vseh bitij izven sebe in tako so ustvarjena bitja realni in omejeni izraz božje resničnosti ter morejo po svoji realnosti v ustvarjenem razumu povzročiti resnično spoznanje o vseh bitjih, obenem pa tudi omogočajo, da se ob njih povzpne ustvarjeni duh k spoznanju in priznanju božje praresničnosti.

Na to božjo stvarno resničnost misli sv. pismo, ko opominja k češčenju enega resničnega ali pravega Boga in svari pred lažnimi bogovi, maliki, ki so plod človeške domišljije in izdelek zgolj človeške umetniške zamisli ali tvori človeških strasti. »Gospod pa je pravi⁹ Bog, on je živi Bog in večni Kralj«, kliče prerok Jeremija svojemu ljudstvu, katerega svari pred malikovanjem sosednih narodov, ki sonce, luno in zvezde ali

⁷ S.th. 1 q. 12 a. 5.

⁸ Maxime cognoscibilis (S. th. 1 q. 12 a. 1), maxime intelligibilis (ib. a. 4), lux intelligibilis (ib. a. 5).

⁹ Če božjo bitno resničnost označujemo s pridevnikom, uporabljamo besedo »resnični« ali »pravi«. Z besedo »pravi« se bolj izrazi soglasje bitnosti z idejo kot normo.

pa človeških umetnikov dela iz zlata, srebra ali lesa po božje častijo (Jer 10, 1—16). Sv. Pavel hvali Solunčane zaradi njihove žive vere, »kako ste se spreobrnilo od malikov k Bogu, da služite živemu in pravemu Bogu« (Deo vivo et vero, 1 Tes 1, 9). Spoznanje in priznanje edinega pravega Boga je začetek večnega življenja: »To pa je večno življenje, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga (solum Deum verum), in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jan 17, 3). »In vemo, da je Sin božji prišel in nam dal razumnost, da spoznavamo resničnega Boga in smo v Resničnem, v njegovem Sinu Jezusu Kristusu, ta je resnični Bog in večno življenje« (1 Jan 5, 20). Zato pa tudi katoliška Cerkev v veroizpovedi postavlja na začetek priznanje resničnega, pravega Boga: »Trdno verujemo in odkritosrčno izpovedujemo, da je en sam resnični Bog, večni, neizmeren, nespremenljiv, nedoumljiv in neizrekljiv, Oče in Sin in Sveti Duh« (Lat. IV: Denz 428). »Sveta katoliška apostolska rimska Cerkev veruje in izpoveduje, da je en resnični in živi Bog stvarnik in gospodar nebes in zemlje. Ta edino resnični Bog je po svoji dobroti in vsemogočni moči . . . ustvaril iz nič vse stvarstvo, duhovno in snovno« (Vat.: Denz 1782, 1783). Od njegove resničnosti izvira torej vsa realnost, vsa resničnost sveta in vseh bitij v svetu. Njegove ideje o ustvarjenih bitjih so zato merilo za vso ustvarjeno bit. Če bi njegove resničnosti in njegovih idej o stvareh ne bilo, bi tudi omejene mnogovrstne resničnosti, snovne in duhovne ne bilo. Resničnost stvari je torej toliko popolnejša, čim popolnejši odraz božje resničnosti je. In zato je tudi najvišje in najgloblje dejanje človeškega uma, da spozna in prizna resničnega pravega Boga in ga prizna tudi, ako se mu on približa in javi ter razodene naravnemu človeškemu umu nedostopne globine svoje neskončne resničnosti. Zato more imeti človeški um le ta najvišji cilj, da se ustavi in umiri končno v najvišji možni deležnosti pri tej božji resničnosti. »Resnični, pravi Bog« pomeni torej: 1. da dejansko biva, 2. da njegovo bistvo ustreza ideji o vsepopolnem bitju.

2. Bog je prva resnica tudi v spoznanju (in cognoscendo). On je neskončni um. Njegov um je istoveten z njegovim neskončnim bistvom. Zaveda se samega sebe s popolno jasnostjo; vse globine svojega bistva, lastnosti in življenja dejansko popolnoma doume (komprehenzivno). On ni neka prasila ali ideja, ki bi se polagoma prebujala iz zavesti samega sebe in po razvoju prihajala do vedno obsežnejše zavesti ali afirmacije samega sebe. Njegovo spoznanje samega sebe je večno in v absolutnem nezmotljivem soglasju z njegovim neskončnim bistvom. Človek se zaradi omejenosti in potencialnosti svojega uma, ki sam po sebi ni dejaven in je odvisen od snovi, polagoma razvija k vedno jasnejši zavesti sebe in spoznanju stvari okrog sebe. Njegovo spoznanje se množi po vedno novih resnicah, njegov duh v tem pogledu raste. V božjem spoznanju ni razvoja in napredka, ker ta vedno pomeni prehajanje od manj popolne, obsežne ali globoke stopnje do popolnejše. Bog je večno, nezmotno, vseobsežno, vse zajemajoče spoznanje, ki ga človeški napredek ne osebno ne skupno ne more nikoli doseči, ker je pač omejen in zmotljiv. V Bogu je en sam akt spoznanja in ta je v popolnem soglasju z bistvom. Njegovo spoznanje je neskončno jasno, ni sence ali teme v njem, iz katere bi se mukoma in s trudom prebival božji um do razvitosti, kakor je naše spoznanje, naša

znanost. Človeški razum si z vedno novimi idejami, ki jih tvori njegov um po vplivu stvari, ustvarja vedno nove sodbe, razvidne in trdne, verjetne, dvomljive ali zmotne. Prečesto je v negotovosti, ali je njegova sodba o stvareh res v soglasju s stvarjo ali ne. Božja sodba je enkratna, večna in enovita intuicija, v kateri ni omahljivosti, ne negotovosti, ampak popolna jasnost v soglasju s stvarjo, spoznanim predmetom.

Prvenstveni predmet božjega spoznanja je božje bistvo samo. V svojem neskončnem bistvu pa Bog spozna tudi vsa ustvarjena ali ustvarljiva bitja, ki imajo svojo bit in stopnjo svoje popolnosti le od njega in so torej raznoličen in omejen odraz, posnetek njegove popolnosti. Z istim spoznanjem, s katerim vidi in spozna Bog svoje bistvo, spozna drugotno tudi ustvarjene odraze svoje popolnosti in tako vse stvari v samem sebi prav do dna njihove spoznatnosti in resničnosti. Sv. pismo neprestano poudarja božjo vsevednost kot največji nagib za нравno življenje človeka: »In ni je stvari, ki bi bila nevidna pred njim, ampak vse je odkrito in očitno očem njega, kateremu nam bo treba dajati odgovor« (Hebr 4, 13). Tudi najskrivnejše misli in namene človeškega srca, ki jih noben človeški um ne more spoznati, ako jih človek z zunanji znamenji ali besedami ne razodene, pozna Bog do kraja. Njemu jih ni mogoče prikriti. Tako je božja sodba vedno resnična in zato tudi vzor in merilo za človeško sodbo in resnico, obenem pa tudi vzor in cilj, h kateremu se naj človeško spoznanje vedno bolj bliža. Božje spoznanje je tudi zadnje jamstvo resničnosti in trdnosti človeškega spoznanja. Bog natanko spozna vse, kar je, tudi po meri popolnosti, po njihovi vrednosti, po tem, koliko so vredne, da težimo za njimi. Njegova sodba o hierarhiji vrednot in ciljev je do pičice natančna, točna in pravilna. Tako je božja vsevednost spoznanja tudi neskončna *m o d r o s t*, ki je merilo, vodilo in cilj tudi za človekovo ocenjevanje vrednot, teženje za cilji in podrejanje vseh vrednot in ciljev najvišjemu cilju, Bogu.

Ker ima Bog neskončno popolno in absolutno spoznanje svoje neskončno bitne resničnosti in v njej tudi vseh ustvarjenih bitij, zato tudi more dati človeku delež svojega resničnega spoznanja, more mu izpričevati, razodevati resnice, tudi take, ki jih sicer ustvarjeni omejeni razum ne bi mogel sam iz sebe nikdar doseči. More mu razodeti to svoje spoznanje na človeku dostopen način z besedo, ki jo človek razume, s sodbo, na katero se more človek zanesti bolj kakor na vsako drugo sodbo ali pričevanje. Beseda, govor, pričevanje je med ljudmi tisto sredstvo, s katerim izmenjavajo in naj bi izmenjavali resnična spoznanja, ki so v človeškem sožitju nujno potrebna. To pričevanje omogoča tudi rast resnične znanosti, bogatitev človeškega duha z resnicami, ki so pomembne za osebno in skupno življenje. Znanost je avtoriteta, to je vir in sredstvo, ki ima v človeškem sožitju ugled, veljavo, da z zaupanjem v njeno pričevanje, z zaupanjem, da je njena beseda v skladu z resničnim spoznanjem, to je spoznanjem stvari in zakonitosti v stvareh, sprejemamo njene trditve. Čeprav sami ne moremo dognati resničnosti teh pričevanj in se obenem zavedamo tudi možnosti, da ne razumemo prav, kar slišimo ali beremo, in vemo tudi, da so znanstveniki zmotljivi. Beseda, govorica, pričevanje in njim ustrezajoča vera tistega, ki sliši, je nepogrešljiva socialna vez človeštva, a njena vrednost je načelno le v tem, da si ljudje razodevajo resnična spoznanja, do katerih posamezni človek še ne more ali sploh

nikdar ne more priti sam. Bog je izbral to sredstvo besede, pričevanja, da je napravil človeka deležnega svojega spoznanja. Človek na tem svetu ne more sicer biti deležen božje resničnosti in božjega spoznanja na isti način, kakor ga ima Bog sam v sebi, vendar pa morejo te od Boga izbrane besede in sodbe dati človeku resnično in absolutno zanesljivo spoznanje, kar Bog spozna v enem enovitem nezmotnem spoznanju. Ker je božje spoznanje vsevedno tudi z ozirom na božje bistvo, kakor v njem in po njem tudi vseh ustvarjenih bitij, bi mogel Bog razodeti tudi vse resnice, ki so človeškemu umu naravno dostopne, vse človeške znanosti, do katerih se človek s svojim umom prebija. A Bog tega ni storil, ker je hotel, da človek dela kot samostojno bitje, ki ga sicer božja moč ohranjuje. Zato je razodel o sebi resnice, ki jih človeški um sam ne more odkriti, ali pa le počasi in s težavo. Razodel je svoje spoznanje o tistem svojem delovanju in učinkih v stvareh, s katerimi naj se človek in človeštvo naravnava, usmerja in podpira v teženju k svojemu najvišjemu, od Boga določenemu izpopolnjevanju, k najvišjemu cilju, združenju z Bogom po intuitivnem spoznanju in ljubezni ter uživanju božjega življenja. S tem je on sam določil obseg resnic, ki jih je razodel, in njihovo pomembnost. Dasi so torej med resnicami, ki jih je Bog razodel, tudi spoznanja o ustvarjenih bitjih in ne le resnica o Bogu samem in njegovem notranjem življenju, pa vendar vse te posamezne mnogoštevilne razodete resnice nosijo pečat prve resnice.

3. Da je beseda, govor, pričevanje zanesljiv posredovalec resnice, pa mora beseda soglašati z mislijo, s sodbo tistega, ki govori, z njegovo notranjo besedo. Nepoznanje pomena besed ali stavkov in raba takih besed zavaja lahko v zmoto tistega, ki govori, ali tistega, ki posluša. More pa človek tudi zavestno rabiti take besede, da drugega zavede v zmoto. Zato je npravna resničnost ali resnicoljubnost bistveno potrebna lastnost pričevanja. Laž, prevara, potvarjanje spoznane resnice vzame pričevanju moč in pomen. Resnica je dobrina uma in spoznanja. Pričevanje ima namen in smisel posredovati drugim resnico. Laž je zavestna negacija te dobrine, torej zlo. Beseda, pričevanje, ki je lažljivo, je tem večje zlo, čim manj more sočlovek sam preveriti resničnost besed iz samostojnega spoznavanja stvarnosti in čim pomembnejše je spoznanje resničnosti za posameznika ali za skupnost.

Z božjo svetostjo je laž absolutno nezdržljiva. Bog je neskončna prva resnica, njegova beseda, njegovo pričevanje je veren izraz njegovega spoznanja, njegove notranje besede. Njegovo spoznanje, določeno, da ga Bog v svojem razodetju javi in izpriča kot svojo besedo človeku (*revelatio activa*), ne more biti v nasprotju z razodetimi resnicami (*revelatio obiectiva*).

Seveda imata, kakor omenjeno, človeški izraz in človeški pojem, ki je v njima izražena božja misel, lahko istočasno ali v razvoju človeške govornice različne pomene. In zato je samo po sebi možno tudi različno umevanje božjega razodetja, kakor nam je podano v sv. pismu ali pa v izročilu. Da bi pa vendar moglo človeštvo vedno spoznati resnično božjo misel, najvažnejše resnice, ki so potrebne za njegov končni cilj, je Bog poskrbel za nezmotno vidno učiteljstvo Cerkve, ki pod vodstvom Svetega Duha raz-

laga razodetje, določa tudi izraze in njih pomen, ki morejo v vsakem jeziku in na vsaki stopnji kulture označevati ter posredovati najrazličnejšim ljudem isto resnično božjo misel, ki je vložena in podana s človeškimi izrazi v virih razodetja. Predpostavljamo pa seveda spoznavna in metafizična načela o analogiji bitja in spoznanja, o objektivni veljavi človeškega spoznanja, načela zadostnega razloga, vzročnosti in smotrnosti.¹⁰ Na teh predpostavkah je potem že v razodetju določen pomen nekaterih izrazov in primer, ki se nanašajo na božje skrivnosti in nam posredujejo njihovo resnično spoznanje. Prav tako pa nezmotno cerkveno učiteljstvo določuje smisel in pomen glavnih izrazov in pojmov razodetja ali izbira primerne izraze, ki pomenijo skrivnosti in morejo vsakemu človeku dati enak pojem o teh skrivnostih.¹¹

Tako je božja vsevednost ali modrost ter božja resnicoljubnost na besedah in sodbah v virih razodetja tisti svojstveni znak, ki te spoznave ali besede označuje kot božjo besedo, božje pričevanje in zaradi katerih jih verujoči človek sprejme kot nezmotno resnico, čeprav mu ni notranje razvidna. Je kakor luč, ki jih osvetljuje od zunaj, po kateri morem nanje pristati s popolno trdnostjo in gotovostjo. To je auctoritas Dei revelantis, po kateri se vera v božje razodetje bistveno razlikuje od vsake človeške vere.

Bog, prva resnica — predmet vere

1. Razodetje je božja beseda, božje pričevanje, namenjeno človeštvu, da ga sprejme, se po njem ravna v svojem življenju in usmerja vse svoje delovanje k svojemu najvišjemu končnemu nadnaravnemu cilju, zedinjenju z Bogom po intuiciji in večni blaženi ljubezni. Bog govori v razodetju najprej o sebi, edino pravem, živem, neskončno popolnem, svetem Bogu, o svojem življenju in delovanju, o sebi kot stvarniku vsega sveta, o sebi kot najvišjem zakonodajalcu, čigar zapovedi so neomajne, večno veljavne. O sebi kot rešitelju iz vsega zla, posebno greha, o sebi kot Očetu, ki nas hoče napraviti za svoje otroke, o sebi kot najvišjem smotru človeka, ki ga človek po njegovi milostni dobroti, a s svojim sodelovanjem more doseči. Zato pa je glavni božji klic, ki v razodetju vabi človeka: spoznaj, priznaj edino pravega Boga, v njega upaj, njega ljubi, njemu služi. Bog je hotel v tem samorazodetju pritegniti človeka k svojemu božjemu samospoznanju in mu dati deležnost pri svojem življenju. *Deus principium et finis*: to je središče vse vsebine razodetja. Zato je to tudi glavni predmet, ki ga z vero spoznamo. »Kdor hoče priti k Bogu, mora verovati, da je in da je tistim, ki ga iščejo, plačnik« (Hebr 11, 6). Kakor je prvenstveni predmet božjega spoznanja božje bivanje in božje bistvo samo ter v njem in po njem vse drugo, kar ni Bog, tako je tudi prvenstveni glavni predmet naše vere Bog kot naš nadnaravni cilj, okrog

¹⁰ Gl. tudi okrožnico Pija XII. »*Humani generis*«.

¹¹ O analogiji v dogmatični teologiji prim. knjigo M. T. H. Penide, *Le rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique*, Paris 1931 (Poročilo v *ZkTh* 56 [1932] 109). Tudi ostroumni nemški teolog Soehngen razpravlja v svojih spisih, ki mi, žal, niso na razpolago, o analogiji v teologiji.

katerega je osredotočeno vse drugo, kar je v razodetju, ter dobiva svoj smisel od tega (prim. De Ver. 14, 8).

2. »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdanj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu, ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet; On, ki je odsvit njegovega veličastva in podoba njegovega bitja ter nosi vse z besedo svoje moči, je dovršil očiščenje od grehov, sedel na desnico veličastva na višavah ter postal toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime je dobil mimo njih« (Hebr 1, 1—4). »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vedne in nevidne stvari . . .« (Kol 1, 15). »Njega oznanjamo« (Kol 1, 28), »v njem so skriti vsi zakladi modrosti in vednosti« (Kol 2, 3).

Kristus, Bog-človek, eden tudi »srednik med Bogom in ljudmi, človek, Kristus-Jezus« (Tim 2, 5). Po svoji božji naravi ima Kristus vso božjo resničnost. Po svoji človeški naravi je nerazdružno zedinjen z božjo v eni osebi, v Besedi. Njegova beseda je božje razodetje. Njegovo pričevanje o sebi je božje pričevanje, izvirajoče iz osebnosti božje zavesti in samospoznanja. Zedinjenje z njim po veri in ljubezni, po »vcepitvi« vanj, je že začetek večnega življenja. »Jaz sem pot, resnica in življenje!« Stara zaveza je priprava nanj, v evangelijih in apostolskih pismih je on neposredno središče in glavni predmet oznanjevanja. Zveza z njim je edino rešilno sredstvo človeštva. Zato je Kristus drugi osrednji predmet naše vere po odličnosti. Ker pa je kot učlovečena Beseda božja v sredi človeštva, zato je v tem pogledu nam najbližji in mora ostati središče naše verske zavesti.

Božja beseda pa govori tudi o ustvarjenih bitjih, angelih, človeku. Razodetje obsega mnogo zapovedi in nasvetov za človeka; priča o pre mnogih dogodkih, dejanjih, njih vrednosti, o sankcijah, o zakramentih, o Cerkvi itd. Ker je vse to zajamčeno z božjo nezmotljivostjo, zato je stvarni predmet naše vere. Vse to pa je povezano z Bogom kot začetnikom in v službi nadnaravnega končnega cilja, ki je zopet Bog. Zaradi tega odnosa te zveze, so bile te resnice razodete in tako nosijo na sebi vpliv in pečat prve resnice. Tako je Bog prva resnica tudi v tem pogledu in tudi edini predmet, ki ga verujemo. Ker ustvarjene reči, o katerih razodetje govori in jih torej verujemo, izhajajo od Boga, prve resničnosti in nezmotljive resnice v spoznanju, ter usmerjajo človeka k Bogu, nadnaravnemu cilju, zato govorijo sholastični teologi, da je Bog *subiectum* ali *obiectum attributionis*, ali tudi *obiectum formale quod*. To je predmet, ki ga verujemo, ki pa obenem tudi označuje vse, kar verujemo, zaradi te zveze z Bogom, nadnaravnim ciljem.

3. Sv. pismo, posebno stara zaveza, pa govori tudi o rečeh ali dogodkih, ki na prvi pogled in po svoji naravi nimajo nobene zveze z namenom razodetja, z zveličanjem človeštva. Tako npr. našteva razne genealoške, fizikalne, geografske, kronološke okoliščine; da je bil Adam 950 let star, Set 920 let itd., da je Kajn imel sina Enoha itd., da je sv. Pavel pustil svoje pero v Troadi, da so mu kristjani ob njegovem prihodu v Rim prišli naproti do Apijevega trga in treh tabern; vse te in podobne stvari, ki so v sv. pismu omenjene, nimajo same na sebi nobene notranje zveze

z nadnaravnim zveličanjem človeštva. To so reči, ki jih sicer nihče nima pravice svojevóljno črtati iz sv. pisma, vendar pa je gotovo, da tudi ni potrebno, da bi jih vernik poznal in explicite veroval. Prav tako ni nujno, da bi Bog po svojem posebnem varstvu preprečil, da se ne bi pri prevodih ali prepisih sv. pisma glede njih vrinile kake napake. Tudi ni potrebna glede teh avtentična razlaga cerkvene avtoritete. Te stvari, ki jih Billot imenuje »revelata pure per concomitantiam seu propter connexionem mere materialem cum ceteris«, so v zvezi z dejansko obliko, v kateri so podajali sveti pisatelji božje razodetje in so v pisanju tudi pod vplivom inspiracije ohranili svoj naravni način izražanja ter omenjali razne okoliščine, ki dajejo njihovim knjigam tudi naravni pečat verodostojnosti.¹²

Pod tem vidikom zveze razodetih resnic in njihove pomembnosti z ozirom na končni cilj moremo ugotoviti neki določeni red med vsemi razodetimi resnicami, moremo razlikovati med prvenstvenimi, drugotnimi in postranskimi ali slučajnimi predmeti vere. Ta razdelitev je važna za red oznanjevanja Cerkve in za potrebe razširjanja in poglobljanja verskega spoznanja pri vernikih in torej za izrecno (explicite) verovanje posameznih resnic.

4. Vera je kot priznanje božjega pričevanja deležnost pri spoznanju, ki ga ima Bog o sebi in o drugih stvareh, je deležnost pri božjih resnicah, dasi le tolikšna, kakršno je Bog namenil razodeti človeštvu z ozirom na najvišji cilj, ki ga je svobodno določil človeku. Božje spoznanje (in torej božja resnica) je eno, enovito, intuitivno. Človeški razum v sedanjem stanju je le spoznavna zmožnost, ki torej prehaja iz možnosti v dej, zato nima takoj svoje cele popolnosti in dejanskega spoznanja, ampak jo zaporedno pridobiva. S prvo zaznavo stvari ne doseže popolnega spoznanja; najprej zazna bistvo stvari, nato pa svojstva in pritične lastnosti. Tako posamezne zaznave zлага, ali pa jih ločeva. Iz prvih takih sestav ali ločitev pa prehaja do novih s sklepanjem. Tako s trditvami ali zanikanji prihaja do vedno popolnejšega spoznanja svojega predmeta. Božji razum pa je vedno dejaven in ima že v začetku popolno spoznanje celotne reči (S. Th. I q. 85 a. 5).

Vera ni intuicija, tudi ne čut in čustvo, s katerim bi se naš duh neposredno dotaknil skrivnostnih globin božjega bitja. Razodetje, s katerim hoče Bog napraviti človeka deležnega božjega spoznanja, je prilagojeno človekovi naravi. Božje spoznave, božja resnica, ki jo ima Bog sam v sebi in je ena in enovita, se v veri dojema in priznava v mnogih povedih. Tako so te povedi neposredni predmet vere. Vendar pa vera ni zgolj pritrditev nekim idejam, pojmom ali načelom brez jamstva o njihovi zvezi z resničnim božjim spoznanjem in torej božjo stvarnostjo. Vera ni le neka ideologija, plod človeškega umovanja brez jamstva soglasja s stvarnostjo, marveč temelji na božjem znanju in spoznanju, ki je zopet v absolutnem soglasju z neskončno božjo realnostjo. »Vera pomeni da' k resničnosti, ki nam je bila razkrita v Kristusu« (Schmaus, Kath. Dogm. I, 40). Dejanje verujočega se torej ne ustavi in ne konča v teh povedih, sodbah, trditvah, ki so v razodetju, ne v načinu,

¹² De virtutibus infusus, str. 236.

kakor so v razodetju podane, marveč meri na stvarnost in resničnost božjo in se v njej šele ustavi in dovrši. V tem pogledu je smisel verovanja prav tako kakor smisel znanstvenega spoznanja, da spoznamo in priznamo stvarno stanje. Verske resnice zares pomenijo božjo resničnost, čeprav neadekvatno njeni neskončni popolnosti. Zato pa tudi dogme, razodete resnice, niso le neki simboli, prav tako pa tudi ne le neke antropomorfične predstave nespoznatnega.

5. Če Bog razodene človeštvu del svojega spoznanja, stoji on za tem razodetjem z vso svojo vsevednostjo in modrostjo in jamči za njegovo resničnost in s tem za resničnost in nezmotnost naše vere. In če nam razodene nauke, ki jih naš naravni razum ne more doumeti, se tej božji avtoriteti more in mora mirno ukloniti in jih sprejeti kot resnico. Božja absolutna resnicoljubnost nam jamči, da nas ne vara, če nam govori in nam izpričuje to, kar se našemu omejenemu umu zdi neumljivo. Ta božja avtoriteta, neskončna vzvišenost nad vsem zemeljskim človeškim spoznanjem in resnicoljubnostjo, je najvišji zadnji razlog in nagib, da sprejmemo vse, kar Bog razodene. Dejstvo božjega razodetja označujoča znamenja in čudeži niso notranje odločujoč nagib za naš razum, ampak le predpogoj za poved vere. Tudi Cerkev je le posredovalka in razlagalka razodetja, po kateri vemo, kaj je božja beseda in kaj ni. »Vera se torej izvrši le v razmerju med Bogom in človekom. Kdor veruje, se ukloni Bogu, ki ga kliče po razodetju. Zato nihče drugi ne more prevzeti odgovornosti, ki je v tem klicu na človeka, nihče ne more zanj verovati. Klicu božjega razodetja se odziva odgovor pokorščine — vera« (prim. Schmaus o. c. 45).

To poročstvo božje avtoritete v razodetju in torej ta nagib vere ne dopušča, da bi smeli v dejansko danem razodetju razlikovati med osnovnimi resnicami, ki naj tvorijo enotnost vere, in postranskimi, ki bi jih mogli prezreti ali zahtevati glede njih svobodo, da jih priznamo ali ne priznamo. Zato v tem pogledu na takih osnovah ni mogoča združitev krščanskih cerkva. Kar je Bog razodel, je treba priznati in sprejeti in v tem smislu, kakor je razodel. Zakaj vse je zajamčeno ne s človeško zmotljivostjo, sporazumom ali razmerami, ampak z božjo modrostjo in resničnostjo.

Razmišljanje o Bogu kot prvi resnici in najvišjem končnem cilju, o Kristusu in o zvezi vseh razodetih resnic daje našemu verovanju po predmetni strani enotnost in opozarja, da v sredo naše verske zavesti ne stavimo stvari, dogodkov ali resnic, ki so bolj drugotnega pomena ali celo nebistvenega. To je važno za praktični verski pouk.

Dejstvo, da sloni naše verovanje na avtoriteti resničnega, živega Boga in na njegovi neskončni vsevednosti, modrosti in resnicoljubnosti, pa daje verniku tisto moč in veselje, ki odmeva skozi vsa stoletja zgodovine Cerkve na podlagi besed sv. apostola Janeza: »In to je zmaga, ki premaga svet: naša vera« (1 Jan 5, 5).

»Reconciliatio amicitiae«¹

Stefan Šteiner

Summarium: »Reconciliatio amicitiae«, expressio S-ti Thomae Aquinatis ad naturam Sacramenti Paenitentiae designandam adoperata, auctori occasionem praebet investigationis biblicae speciatim huius Sacramenti. Verum enim est aspectum iuridicum Paenitentiae evolutissimum (in theoria imprimis, in praxi postea), e contra aspectum biblicum (et consequenter caritativum) neglectum esse.

Investigatio biblica confirmat Sacramentum Paenitentiae esse occursum triplicis caritatis, scilicet Dei, paenitentis et confessoris. De hac caritate in nucleo tractatus sermo est.

Deductiones maioris momenti: Sacramentum Paenitentiae magis ut »reconciliatio amicitiae« quam ut iudicium (in sensu multorum compendiorum theologiae moralis adhuc vigentium) intelligendum est (iudex est caritas!). Theologiam moralem et praedicationem de hoc Sacramento sub aspectu caritativo seu biblico tractare oportet. Colloquium confessoris cum paenitente caritatem et colloquium Christi cum peccatoribus refulgeat. Confessor conabitur dynamismum caritativum paenitentis in actum perducere, ad quod formatio genuina conscientiae maxime iuvabit. Formalismus iuridicus tam a paenitente quam a confessore removendus est.

Literatura

1. Konstitucija 2. vatikanskega cerkv. zbora »O svetem bogoslužju«.
2. Papež Janez XXIII, Discorsi e radiomessaggi I, Tip. Pol. Vaticana 1960.
3. Bacht H., Worte von Priestern und Laien zur ‚Krise des Buss-Sakramentes‘, v: Geist und Leben 22 (1949).
4. Carpentier R., Primat de la Charité en morale surnaturelle, v: NRTh. 83 (1961).
5. Charles P., Doctrine et Pastorale du Sacrement de Pénitence, v: NRTh. 75 (1953).
6. Dantine G., Le prêtre au confessionnal, v: Evangéliser 4 (1949—50).
7. Galtier P., La confession et le renouveau chrétien, v: Rev. de l'ascétique et de mystique 2 (1921).
8. Häring B., Das Gesetz Christi I, Freiburg im B. 1963.
9. Häring B., Confessione e gioia, Pescara 1963.
10. Mellet R. P., La pénitence — Sacrement d'amitié, Bruxelles 1953.
11. Roch E., Pénitence et Conversion dans l'Evangile et la vie chrétienne, v: NRTh. 79 (1957).
12. Schurr V., Das Sakrament der Busse in heutiger Sicht, v: Paulus 22 (1950).
13. Tillmann F., Die katholische Sittenlehre IV/2, Düsseldorf 1936.

Sv. Tomaž Akvinski uči, da gre pri zakramentu pokore bolj za prijateljsko spravo (»reconciliatio amicitiae«) kot pa za povrnitev enakosti po zahtevah pravice (»redintegratio aequalitatis iustitiae«).² Z izrazom »prijateljska sprava« razodeva Tomaž dušo krščanske pokore in sam značaj zakramenta pokore, meni znani teolog tega zakramenta R. P. Mellet.³

Ko angelski učitelj zakrament pokore imenuje »prijateljsko spravo«, nikakor ne zanika, da gre pri tem zakramentu tudi za sodbo,⁴ vendar za

¹ Razprava je bila predavanje na proslavi v čast sv. Tomažu Akvinskem, na teološki fakulteti v Ljubljani dne 7. marca 1967.

² 3 q. 90 a. 2.

³ N. d., 8.

⁴ Prim. Suppl. q. 17 a 3.

sodbo, kjer sodi božja ljubezen,⁵ kjer se spovedanec v skesanosti iz ljubezni podvrže tej ljubeči sodbi,⁶ se zateče k Bogu kot k očetu in k spovedniku kot božjemu namestniku⁷ ter povrne prijateljski dolg (»debitum amicitiae«), ljubeča milost (»dilectio gratiae«), po kateri se odpuste smrtni grehi, pa ga usmeri v večno življenje.⁸ Ves Tomažev nauk o zakramentu pokore preveva osnovna misel, ki jo je izrazil z besedami »reconciliatio amicitiae«.⁹

Če primerjamo Tomaževo oznako zakramenta pokore z oznako nekaterih do nedavnega najbolj in še vedno zelo uporabljenih učbenikov moralne teologije, ugotovimo veliko razliko. Medtem ko Tomaž poudarja karitativen značaj tega zakramenta, poudarjajo ti učbeniki, B. H. Merkelbach,¹⁰ D. M. Prümmer,¹¹ A. Vermersch,¹² H. Noldin — G. Heinzel,¹³ M. Zalba,¹⁴ Ad. Tanquerey¹⁵ in A. Lanza — P. Palazzini¹⁶ predvsem juridičen značaj. Kar po vrsti učijo, da je Kristus postavil zakrament pokore »per formam« oz. »per modum iudicii«. Svoj nauk pa utemeljujejo z Gospodovimi velikonočnimi besedami: »Katerim grehe odpustite, so jim odpušteni; katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jan 20, 23). Na podlagi te ugotovitve in teh besed potem omenjeni učbeniki razvijajo ves nauk o zakramentu pokore. Presenetljivo je, da razen tega citata skoraj nič več ne uporabljajo sv. pisma, celo prilike o izgubljenem sinu ne omenjajo. Čeprav navajajo sv. Tomaža še kar precej, vendar nobeden od njih ne omenja Tomaževe »prijateljske sprave«, niti njegovega nauka o vlogi božje in spovedančeve ljubezni pri spovedi. Tega ne storita niti Merkelbach in Prümmer, ki sta želela napisati moralko »ad mentem Sancti Thomae«.

Podobna izrazito juridična pojmovanja zakramenta pokore najdemo še marsikje, npr. v »Catechismus catholicus«, ki trdi, da je Jezus postavil zakrament pokore »v obliki sodbe, kjer je sodnik spovednik, tožitelj in priča pa spovedanec sam, in kjer grehi, ki jih je spovedanec storil po krstu in se jih spove, sestavljajo snov sodbe,«¹⁷ ali razprava v »Dictionnaire de Théologie catholique«, ki meni, da je Gospod postavil zakrament pokore »v obliki obtožbe in sodbe, zato so verniki dolžni, da z natančno skrbjo določijo seznam svojih grehov in ga podvržejo spovednikovi sodbi, dolžni, da izvrše naloženo pokoro v zadoščenje in si tako zagotove zvečanje.«¹⁸

⁵ Prim. C. Gent. IV, 21.

⁶ Prim. 3 q. 85 a. 2.

⁷ Prim. 3 q. 85 a. 3.

⁸ 3 q. 86 a. 3 ad 4—5.

⁹ Ta nauk podaja Tomaž v 3. delu Teološke sume od 84. do 90. vprašanja in v Supplementu tega dela od 1. do 18. vprašanja.

¹⁰ Summa Theologiae moralis III, 1949, str. 336—668.

¹¹ Manuale Theologiae moralis II, Barcinone-Friburgi-Romae 1961, 218—337.

¹² Theologiae moralis principia, responsa, consilia III, Roma 1948, 356—452.

¹³ Summa Theologiae moralis III, Oeniponte 1962, 191—370.

¹⁴ Theologiae moralis compendium II, Matriti 1958, 455—647.

¹⁵ Brevis Synopsis Theologiae moralis et pastoralis, Parisii-Tornaci-Romae 1946, 472—586.

¹⁶ Sacramenti e vita sacramentale, Roma 1957, 271 sl.

¹⁷ Card. Gasparri, Catechismus catholicus.

¹⁸ E. Amann, »Pénitence«, v: Dict. de Théol. cath. XII, 738.

Če imamo pred očmi Tomaževo pojmovanje, ni težko zaključiti, da omenjena pojmovanja vsiljujejo zakramentu pokore z obliko tudi vsebino. To pa je nedopustno (to je pristni nominalizem), nedopustno posebno za zakramente, v katerih deluje Kristus.¹⁹ Pojmovanje zakramenta pokore kot sodbe je nezadostno, posebno če kdo pojmuje to sodbo preveč po človeško, v praktičnem krščanskem življenju pa ima lahko usodne posledice. Da je tako pojmovanje nezadostno, bomo z bibličnega vidika skušali utemeljiti v sledeči razpravi. Da pa ima tako pojmovanje usodne posledice v praktičnem krščanskem življenju, nam najbolje priča spovedna praksa: masovno opuščanje spovedi, antipatija do spovedi,²⁰ s strani spovednikov včasih pretirano spraševanje, nezadostno oblikovanje vesti in odbijajoč postopek,²¹ spovedni listki, formalizem s strani spovedancev in spovednikov itd. Nočemo reči, da je vse to le posledica pretirano juridičnega pojmovanja zakramenta pokore. Gotovo je poglavitni krivec človeška slabost. Hočemo reči le, da je juridizem podeljevanju in sprejemanju zakramenta pokore v marsičem škodil. Dokaz za to so veliki svetniški spovedniki, npr. sv. Alfonz Liguorij, sv. Janez Vianney, Leopold Mandič, ki so pojmovali in delili zakrament pokore v smislu Tomaževe »prijateljske sprave« ter tudi zato toliko ljudi privabili v spovednico in jih tako uspešno spreobračali.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je naročil moralni teologiji, »naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad.«²² Zajemimo torej globlje iz sv. pisma in skušajmo pokazati, da je zakrament pokore predvsem srečanje med Kristusom in človekom, komunikacija božje in človeške ljubezni, »prijateljska sprava« med Bogom in grešnikom.

1. Zakrament pokore — srečanje v ljubezni

Z besedami: »Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jan 20, 23), je Gospod zlasti postavil (>praecipue instituit<) zakrament pokore, uči tridentinski cerkveni zbor.²³ S tem pa niti najmanj ni rečeno, da je Gospod s postavitvenimi besedami hotel izraziti najgloblje bistvo zakramenta. Če hočemo to bistvo bolje spoznati,

¹⁹ Prim. konst. 2. vat. cerkv. zbora o svetem bogoslužju, 61 in dogm. konst. o Cerkvi, 7, 1; Pij XII, Mediator Dei, AAS 39 (1947) 528.

²⁰ Sociološke raziskave med belgijskimi študentkami so pokazale, da samo 19 % od njih nima s spovedjo posebnih težav; 81 % jih ima torej posebne težave (H. M. Oger, *Les jeunes filles et la confession*, v: *Evangéliser* 4 [1949—50] 535).

²¹ V zvezi z juridičnim spovednim postopkom je H. Bacht zbral zanimive izjave duhovnikov in laikov in jih objavil pod naslovom »Worte von Priestern und Laien zur Krise des Buss-Sakramentes«, v: *Geist und Leben* 22 (1949). Neka učiteljica je svoje razpoloženje do takega postopka izrazila z besedami kralja Davida preroku Gadu: »Zelo sem v stiski. Rajši padem Gospodu v roke; kajti njegovo usmiljenje je veliko. Ljudem pa ne bi rad padel v roke« (2 Kralj 24, 14).

²² Odlok o duhovniški vzgoji, 16.

²³ Denz. 894.

moramo prisluhniti še drugemu Gospodovemu nauku, predvsem pa se moramo učiti ob njegovem zgledu odpuščanja grehov.

Prejem vsakega zakramenta je ontološko srečanje Kristusa in človeka. Prejem zakramenta pokore je tako srečanje med Kristusom in grešnikom. Kristusova srečanja z grešniki v času njegovega javnega delovanja nam morejo zato marsikaj povedati o naravi zakramenta pokore. Predstavimo si torej ta srečanja, npr. srečanje z Levijem (Mt 9, 13; Mr 2, 13—17; Lk 5, 27—32), s prešuštnico (Jan 8, 3—11) in z Zahejem (Lk 19, 1—10).

Čeprav so farizeji razglasili Levija za grešnika, mu je Gospod izkazal posebno ljubezen: poklical ga je za svojega apostola; šel je v njegovo hišo in se udeležil gostije, na katero so bili povabljeni grešniki, Levijevi poklicni tovariši; farizeje, ki so se nad tem pohujševali, je poučil: »Usmiljenja hočem in ne daritve. Nisem namreč prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mt 9, 13). Levi je Jezusu ljubezen vrnil: »pustil je vse, vstal in šel za njim« (Lk 5, 28), napravil je Gospodu v svoji hiši veliko gostijo.

Podobno srečanje v obojestranski ljubezni je srečanje med Gospodom in Zahejem. Zahej je izpričal svojo ljubezen s tem, da je hotel Jezusa na vsak način videti in je zato splezal na drevo; z veseljem ga je sprejel v svoji hiši; pripravljen je bil dati polovico svojega imetja ubogim in povrniti četverno tistim, ki jih je prevaral. Gospod pa je pokazal svojo ljubezen tako, da je poklical Zaheja k sebi, se povabil v njegov dom, mu podelil svojo milost (»danes je tej hiši prišlo zveličanje«) in ob njem pojasnil godrnjajočim farizejem svoje poslanstvo: »Sin človekov je namreč prišel iskat in zveličat, kar je izgubljenega.«

Gospodovo srečanje s prešuštnico je za tiste, ki si spravo med grešnikom in Bogom predstavljajo preveč juridično, pravzaprav nekaj nerazumljivega ali celo pohujšljivega. V tem srečanju še posebno vidimo zagnanost Kristusove ljubezni v odreševanje grešnikov. Gospod je šel mimo Mojzesove postave, ki je določala za žensko prešuštvo karnanje; farizeje, ki so hoteli iz primera napraviti sodni proces, je zavrnil z besedami: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo;« prešuštnice ni obsodil; oblikoval ji je vest za prihodnost: »Pojdi in odslej ne greši več!« Grešnica pa je priznala svoj greh; priznala Jezusa za Gospoda, ki more odpuščati grehe; sprejela je njegov nauk.

Gospodove prilike o božjem usmiljenju nas prav tako uče, da je treba zakrament pokore razumeti predvsem kot komunikacijo ljubezni med Bogom in spokornikom. Posebno nazorno in prepričljivo nam o tem govori prilika o izgubljenem sinu (Lk 15, 11—32). Oče v tej priliki bi pač imel zadosti razlogov, da odpusti sinu le »per modum iudicii«. Juridični vidik sprave zastopa tudi starejši sin. Toda oče gre preko vsega: preko sinove nevhvaležnosti, zapravljenega imetja, njegovega grešnega življenja v tujem svetu... Za očeta je dovolj, da se je sin vrnil, da ga zopet ljubi, da hoče zopet z njim živeti. Ničesar mu ne očita, ob sinovi vrnitvi je srečen, objame ga in poljubi, pripravi mu bogato gostijo, zagovarja ga pred starejšim sinom. S svoje strani pa grešni sin prizna očetovo dobroto,

prizna svoje grehe in svojo nevednost, pripravljen je očetu služiti kot hlapec.

Gospodovo srečanje z grešniki in njegove prilike o božjem usmiljenju nam najodločneje pričajo, da moramo zakrament pokore »gledati v luči univerzalne postave ljubezni«,²⁴ da je treba karitativnemu vidiku dati pri tem zakramentu prednost pred sodnim, da je zakrament pokore v prvi vrsti srečanje med odrešujočo božjo ljubeznijo in odrešenje sprejemajočo ljubeznijo spokornika. Da pa smemo po Gospodovih srečanjih z grešniki in po njegovi priliki o izgubljenem sinu sklepati na naravo zakramenta pokore, nam priča liturgija, ki v postnem času, času zakramenta pokore, uporablja ta srečanja in to priliko prav zato, da bi nas na ta zakrament pripravila. Pričajo nam tudi cerkveni očetje, ki so posebno priliko o izgubljenem sinu radi uporabljali za pojasnitev narave zakramenta pokore.

Z našo ugotovitvijo nočemo trditi, da nima zakrament pokore tudi sodnega značaja. Ta značaj je po besedah, s katerimi je Gospod ta zakrament postavil, jasen. Hočemo le povedati, da je sodni značaj drugotnega pomena. Ali z drugimi besedami: pri zakramentu pokore gre za sodbo, kjer sodi ljubezen. Spokornikova ljubezen obsodi storjene grehe oz. se jih kesa, prisodi pa spokorniku pripravljenost za pokoro in zvestobo božji ljubezni v prihodnosti. Sodba Kristusove ljubezni pa je v tem, da sprejme sodbo spokornikove ljubezni in le-temu prisodi, kakor bi dejal sv. Tomaž, »ljubečo milost, po kateri se odpuste... grehi in se spokornik usmeri v večno življenje.« V čem pa je sodba ljubezni Kristusovega namestnika, spovednika? Spovednik kot »vicarius amoris Christi« — izraz je Ambrožev — presodi, ali je pri penitentu res sodila ljubezen in izjavi, ko je penitentova ljubezen sodila, da je božja ljubezen podeljena. Sodba je torej v komunikaciji ljubezni.²⁵

Da bo teza naše razprave še jasnejša, osvetlimo s svetim pismom še vsako teh treh ljubezni posebej.

2. Božja ljubezen

O božji ljubezni bomo govorili kajpada, kolikor se nanaša neposredno na zakrament pokore.

Božja ljubezen do zveličanja ljudi je tako velika, da je Bog v spravo za njihove grehe dal svojega Sina: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16). Sv. Janez nam te Gospodove besede v svojem prvem pismu skuša takole razložiti: »V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem živeli. V tem je ljubezen: ne, da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (4, 9—10). Nato pa, ko o tem razmišlja, zaključí: »Bog je ljubezen« (4, 16).

²⁴ Prim. B. Häring, *Confessione...*, n. d., 49.

²⁵ Prim. prav tam, 8.

Kako resnično gre Bogu za »prijateljsko spravo« z grešnikom, nam sv. pismo jasno pove: »Bog ni poslal svojega Sina na svet, da svet sodi, ampak da se svet po njem zveliča« (Jan 3, 17). Zato pa: »Ako svoje grehe priznamo, je zvest in pravičen, da nam naše grehe odpusti in nas očisti vse krivičnosti... Ako se pa kdo pregreši, imamo zagovornika pri Očetu, Jezusa Kristusa, pravičnega. On je sprava za naše grehe« (1 Jan 1, 9; 2, 1—2). Za »prijateljsko spravo« z grešnikom garantira Bog z lastnim bitjem: »Kakor resnično živim, nimam veselja nad smrtjo brezbožnega, ampak nad tem, da se brezbožnež spreobrne od svojega pota in živi« (Ezek 22, 11).

Božji Sin je v človeški podobi pokazal, kako božja ljubezen odrešuje grešnike. K sebi je vabil vse, posebno grešnike: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28). Delil je le usmiljenje (Mt 9, 13), izjavil je, da »nalomljenega trsta ne bo prelomil in tlečega stenja ne bo ugasnil« (Mt 12, 20), kdor je prišel k njemu, ga ni vrgel ven (Jan 6, 37), grešnika, ki je priznal grehe, ni obsodil (Jan 8, 11), tudi največje grešnike je pred Očetom opravičeval: »Oče odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk 23, 34). Z grešniki je postopal skrajno prizanesljivo, npr. z očitno grešnico (Lk 37—50); če so le bili pripravljeni sprejeti njegovo odpuščanje, jim ga je takoj podelil, npr. desnemu razbojniku (Lk 40—43); zaradi grehov ni izvajal posledic za spokorjene storilce: apostolom, ki so ga v trpljenju zapustili, ni ničesar očital, ampak jim je ob prvem srečanju celo dal oblast, da sami odpuščajo grehe; Petra, ki ga je zatajil, je postavil za svojega namestnika na zemlji.

Božjo ljubezen do rešitve grešnikov je Gospod naposled do kraja prepričljivo pokazal s svojim trpljenjem in s svojo smrtjo na križu: »V tem smo spoznali božjo ljubezen, da je on dal za nas svoje življenje« (1 Jan 3, 16).

Božja ljubezen je šla v Kristusu še dalje. Sv. Tomaž uči, da je Gospod postavil zakrament pokore, po katerem ponovno in vedno odpušča grehe, da bi ne propadlo to, kar je Bog ustvaril, da bi se ne pokvarilo, kar je ljubil.²⁶

O božji ljubezni v odnosu do zakramenta pokore moremo zaključiti: »Po zunanji obliki se zdi, da je zakrament pokore sestavljen po načinu sodbe... Ta vidik pa je samo ena stran zakramenta, kajti smisel zakramenta ni izvršitev neke sodbe..., ampak sprava z Bogom in posredovanje Kristusove odrešilne ljubezni.«²⁷

3. Spovedančeva ljubezen

Božja ljubezen more človeka samo takrat rešiti greha, če ji iz človeka odgovori ljubezen.

»Brez ljubezni ne more obstajati nobena krepost«, kajti »ljubezen je oblikovalka vseh kreposti«,²⁸ »je mati vseh kreposti«,²⁹ uči

²⁶ Prim. 3 q. 84 a. 10.

²⁷ F. Tillmann, n. d., 208 sl.

²⁸ 2—2 q. 23 a. 7.

²⁹ 2—2 q. 23 a. 8.

sv. Tomaž. Brez ljubezni torej ne more biti zaupanja v odpuščanje grehov niti spokornosti niti modrosti niti ponižnega priznanja grehov niti kesanja niti stanovitnosti v dobrem, torej nobene kreposti, ki je potrebna za spravo z Bogom.

Nauk sv. Tomaža potrjuje sv. pismo. Sv. Pavel zatrjuje, da kdor nima ljubezni, mu »nič ne koristi« (1 Kor 13, 13). Sv. Janez pa še krepkeje in naravnost pove: »Kdor ne ljubi, ostane v smrti« (1 Jan 3, 14), v smrti greha.

Merilo za odpuščanje grehov je ljubezen, uči Odrešenik: »Odpuščeni so njeni mnogi grehi, ker je mnogo ljubila; komur pa se malo odpusti, malo ljubi« (Lk 7, 47). Zato pa nam naroča sv. Peter, da se moramo truditi predvsem za močno ljubezen, »ker ljubezen pokrije množico grehov« (1 Pet 3, 8). Sv. Tomaž pa to resnico takole izrazi: »Resnična spokornost zahteva ljubezen. Brez ljubezni ni odpuščanja grehov.«³⁰

Če imamo ljubezen, imamo Boga samega: »Kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jan 4, 16). To je tudi končni razlog, zakaj more božja ljubezen po zakramentu pokore odrešilno delovati v človeku: v njem mora takorekoč najti že samo sebe. To je tudi odločilen razlog, zakaj je pri spovedi vse drugo v primeri z ljubeznijo postransko: če ima spokornik ljubezen, ima že v sebi Boga. Kdor bi dajal t. i. zunanjim elementom oz. elementom sodbe prednost pred penitentovo ljubeznijo, pa naj je to penitent ali spovednik, bi delal iz zakramenta pokore neko magično sredstvo za odpuščanje grehov.

Samo ljubezen more izbrisati greh. Samo ljubezen nas združi z Bogom.³¹

4. Spovednikova ljubezen

»Duhovnik nove zaveze deluje v Kristusovi osebi.«³² Ta nauk sv. Tomaža povzema Pij XII. v okrožnici »Mediator Dei«³³ in 2. vatikanski cerkveni zbor v svojih dokumentih.³⁴ »Ko duhovnik uporablja oblast, deluje kot božje sredstvo in božji služabnik«, pravi dalje sv. Tomaž.^{34b}

Če torej duhovnik deluje pri podeljevanju zakramenta pokore v Kristusovi osebi, če odvezuje grehe kot božji služabnik, potem mora to delo izvrševati v božji in Kristusovi ljubezni; čimbolj mora opravljati to službo odreševanja grešnikov po zgledu ljubezni, ki mu ga dajeta nebeški Oče in Kristus. Biti mora po besedah sv. Ambroža »vicarius amoris Christi«, biti mora pri delitvi tega zakramenta »združen s Kristusovim namenom in njegovo ljubeznijo«, pravi 2. vatikanski cerkveni zbor.³⁵

Zakramenti so »dejanja samega Kristusa«.³⁶ Gotovo je torej, da Kristus zakrament pokore deli z isto ljubeznijo, kakor je delil odpuščanje Zaheju, prešuštniku, desnemu razbojniku in drugim grešnikom. S priliko o izgubljenem sinu je Gospod s podobo očeta pokazal spovedniku, s koliko lju-

³⁰ 3 q. 8 a. 10.

³¹ Prim. Sv. Tomaž, In Tim 1, 2.

³² 3 q. 22 a. 4.

³³ AAS 39 (1947) 648.

³⁴ Konst. o Cerkvi, 28; odlok o službi in življenju duhovnikov, 13, 3.

^{34b} Suppl. III q. 18 a. 4.

³⁵ Odlok o službi in življenju duhovnikov, 13, 3.

³⁶ »Mediator Dei«, AAS 39 (1947) 533.

beznijo mora ravnati s spokornikom in s kolikim veseljem mora v zakramentu pokore obhajati (celebrirati!) s spokornikom njegovo vrnitev k Bogu. Kdo bi mogel trditi, da Gospod s svojim zgledom in s podobo dobrega očeta iz prilike o izgubljenem sinu ni hotel svojemu namestniku v spovednici nazorno pokazati, kakšen naj bo njegov postopek s penitentom? Dva največja moralna teologa, sv. Tomaž in sv. Alfonz, sta dobro vedela, da je Gospod s svojim zgledom in naukom pokazal spovedniku, kakšen naj bo njegov postopek s spokorniki. Sv. Tomaž uči, da mora spovednik delovati »po zgledu božjega usmiljenja«, kar je naložil svojim učencem sam Gospod, ko jim je dejal: »Bodite usmiljeni, kakor je tudi vaš Oče usmiljen« (Lk 6, 36).³⁷ Dalje pravi sv. Tomaž, da mora gledati spovednik v penitentu »podobo trpečega Kristusa, zakaj tisti, ki se spovedujejo, se prisposodablajo zaradi kazni in muk, ki jih trpijo, trpečemu Kristusu«,³⁸ in mora biti zato »med duhovnikom in spovedancem zelo velika ljubezniva domačnost«. ³⁹ Spovedniki se po besedah sv. Tomaža »lažje opravičimo pred Bogom zaradi prevelikega usmiljenja kakor zaradi prevelike strogosti«. ⁴⁰ Sv. Alfonz pa naroča: »To je pot, po kateri morejo biti grešniki rešeni, namreč, če ravnamo z njimi z največjo možno ljubeznijo«, skratka, spovednik mora biti »v ljubezni božanski«. ⁴¹

Gospod je ob raznih priložnostih apostole — in tudi njihove naslednike v duhovniški službi — opomnil, naj z grešniki ravnajo z ljubeznijo. Ko sta hotela Jakob in Janez priklicati nad Samarijane ogenj z neba, ker niso hoteli sprejeti Jezusa, ju je Gospod pokaral: »Ne vesta, kakšnega duha sta; Sin človekov ni prišel življenj uničevati, ampak reševati« (Lk 9, 52—56). Ko je Peter vprašal, kolikokrat naj odpusti grešniku, mu je Gospod odgovoril: »Ne rečem ti: do sedemkrat, ampak do sedemdesetkrat sedemkrat« (Mt 18, 21—22), kar pomeni vedno. Sv. Tomaž te Kristusove besede takole komentira: »Kajti... božje usmiljenje presega vso velikost in množico grehov.« ⁴²

Pri delitvi zakramenta pokore se mora spovednik zavedati, da je tudi sam grešnik in zato nima pravice grešnika obsojati. Gospodova beseda glede tega je odločna: »Ne sodite in ne boste sojeni: ne obsojajte in ne boste obsojeni; opraščajte in boste oproščeni« (Lk 6, 37). In še: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo« (Jan 8, 7). »Čimbolj je spovednik svet, tembolj živa je v njem zavest solidarnosti pri odgovornosti za grehe, ki jih spovedanec podvrže njegovi sodbi. Ve s Pavlom, da je sam prvi potreben odpuščanja: „Kristus je prišel na svet reševati grešnike, med katerimi sem jaz prvi. Ali zaradi tega sem dosegel usmiljenje, da je Kristus Jezus najprej na meni pokazal vso potrpežljivost, za zgled tistim, ki bodo verovali vanj za večno življenje“ (1 Tim 1, 15—16). ⁴³

Kristusova ljubezen, v kateri mora spovednik delovati, bo spovednika tudi priganjala, da bo kakor Kristus zadoščeval za grehe (prim. Hebr 5, 1—4) in molil za grešnike (prim. Lk 23, 24).

³⁷ 3 q. 84 a. 10.

³⁸ 3 q. 49 a. 3.

³⁹ IV Sent. d. 42 q. 1 a. 2 ad 8.

⁴⁰ Nav. sv. Alfonz, Opera moralia (a cura de L. Gaudé) IV, Romae 1953, 532.

⁴¹ Opera moralia IV, n. d., 529.

⁴² 3 q. 84 a. 10.

⁴³ R. P. Mellet, n. d., 70.

Kako je treba razumeti delovanje božje ljubezni v zakramentu pokore in kako naj bo spovednik sredstvo te ljubezni, nam kažejo svetniški spovedniki. Janez XXIII. nam postavlja za zgled sv. Janeza Vianneya: »S koliko dobrohotnostjo se je trudil, da bi duše grešnikov z učinkovito pokoro pripeljal do poboljšanja. Nikoli ni štedil s trudom, da jim je mogel biti za delivca božjega usmiljenja, ki — da uporabljamo njegove besede —, kakor poplavlajoča reka vsa srca vleče za seboj, in bolj gori v ljubezni kakor ljubezen materina, kajti Bog da prej odpuščanje kakor mati potegne otroka iz ognja.«⁴⁴

Za delitev zakramenta pokore še prav posebno velja Kristusovo naročilo duhovniškim nadaljevalcem njegovega odrešilnega dela: »Ostanite v moji ljubezni« (Jan 14, 9).

Sklep

Zdi se nam, da sledijo iz naše razprave posebno naslednji povzetki, ki jih je treba poudariti:

1. Ko znanstveno razpravljamo o zakramentu pokore, moramo upoštevati tudi ostali nauk sv. pisma in ne samo velikonočne besede, s katerimi je Gospod ta zakrament predvsem postavil, ne pa tudi določil vso njegovo naravo. Iz razpravljanja v široki biblični perspektivi jasno sledi, da ima ta zakrament predvsem karitativen značaj, da gre pri njem za komunikacijo ljubezni med Kristusom, spokornikom in spovednikom. Sodni vidik ima zakrament pokore toliko, kolikor sodi pri njem ta trojna ljubezen.

2. V pridigah in katezezi »je treba opustiti vse, kar bi moglo zakrament pokore napraviti odiozen. Treba je oznanjati bolj čudež božje ljubezni in usmiljenja, ki ga v tem zakramentu izvršuje vstali Kristus kakor pa človeško delo. To namreč ustreza polni resnici.«⁴⁵ »Zgodovina krščanske svetosti uči, da tudi najpreprostejši verniki niso ničesar bolj razumeli kakor redukcijo vsega moralnega življenja na ljubezen. Nikoli niso bolj krščansko živeli kot tedaj, ko so ga pojmovali kot življenje iz ljubezni.«⁴⁶

»Ljubezen ne odpravlja spreobrnjenja... Mogoče se je spreobrniti zaradi strahu. Še temeljiteje pa se človek spreobrne zaradi ljubezni.«⁴⁷

3. Spovednik je živa podoba usmiljenega nebeškega Očeta in ljubeče odrešujočega Kristusa, je delivec oziroma orodje božje ljubezni neprimerno bolj kakor neki preveč po človeško pojmovan sodnik. Kristusova ljubezen do spreobrnjenja grešnikov se mora izražati v spovednikovi vedni pripravljenosti za spovedovanje, v vsem njegovem postopku, v žrtvi in molitvi za grešnike. Pri spovedovalnem postopku mora biti vljuden,

⁴⁴ »Discorsi . . . , n. d., 867.

⁴⁵ B. Häring, *Das Buss-Sakrement in der heutigen Mission*, v: Paulus 26 (1954) 19.

⁴⁶ R. Carpentier, n. d., 255.

⁴⁷ E. Roch, n. d., 126.

potrpežljiv, razumevajoč, vedno pripravljen pomagati spovedancu, da se prav spove svojih grehov in da se jih res pokesa iz ljubezni. Ne bi bilo v duhu Gospodove ljubezni, če bi spovednik jemal penitenta samo kot neki »primer« in njegovo stanje samo kot neki »kazus«. Pač pa bo ravnal po Gospodovem srcu, če bo videl v penitentu osebo, ki jo hoče Gospod rešiti, videl z njenimi naravnimi in nadnaravnimi danostmi, z okoljem, v katerem živi, z aktualnimi zmožnostmi za življenje s Kristusom; če nadnaravno slabotnim ne bo nalagal pretežkih bremen, če bo skušal vsakega penitenta voditi po njegovi lastni poti k zveličanju, posebno pa če bo formiral njegovo vest v duhu dejavne ljubezni do Boga in do bližnjega. »Nič bolj ne nasprotuje zakramentu božje miline kot neprijaznost, majhna godrnjanja, trdost ali celo krepko oštevanje. Naša spovedovalna praksa ... se ne sme obdati z grozečimi sencami janzenističnega rigorizma,«⁴⁸ ne sme biti »carnificium conscientiae« (mesarjenje vesti), kakor pravi kardinal Lugo.⁴⁹

4. Spovedanec pa mora biti podoba trpečega Zveličarja, ki je iz ljubezni do Boga in do našega zveličanja bil pripravljen vse za grehe pretrpeti, da nas odreši. Spovedanec se mora truditi, da ga bo ljubezen do Boga in lastnega zveličanja vodila v spovednico, mu dajala moči pri priznanju grehov, ga prerojevala v kesanju, navdihovala pri opravljanju pokore in ga po spovedi utrjevala v stanovitnem življenju po božji volji.

* * *

Z zakramentom pokore bomo resnično odreševali s Kristusom, kar je namen Kristusove Cerkve,⁵⁰ če bomo ta zakrament pojmovali tako kakor sv. Tomaž ter ga kot duhovniki delili in kot spovedanci prejeli v smislu, ki ga je Tomaž kondenziral v izrazu »reconciliatio amicitiae«.

⁴⁸ B. Häring, *Das Buss-Sakrament* . . . , n. d., 19.

⁴⁹ De Poenit., disp. 16 n. 590.

⁵⁰ Prim. konst. 2. vat. cerkv. zbora o Cerkvi v sedanjem svetu, 3, 2.

Svetost, svetniki in češčenje svetnikov

(Ob pripravah na izdajo knjige »Leto svetnikov«)

Anton Strle

DE SANCTITATE ET DE CULTU SANCTORUM

Pars prima libri »Annus Sanctorum« (biographiae breves Sanctorum, secundum dies calendarii dispositae) in urbe Ljubljana mox in publicum proditura speratur. Hac occasione valde opportune videbatur disserere de mysterio sanctitatis, Sanctorum et de eorum cultu, equidem sub luce doctrinae Vaticani II atque respectu habito ad modos cogitandi hodie valde mutatos.

Svetost je ena najbolj bistvenih lastnosti Cerkve. To nam povedo že najstarejše cerkvene veroizpovedi, med njimi nicejsko-carigrajska. Zato je razumljivo, da drugi vatikanski cerkveni zbor v svojem osrednjem tekstu, tj. v konstituciji o Cerkvi, razmeroma zelo veliko govori o svetosti. Dve poglavji sta temu še posebej posvečeni. Peto poglavje govori o tem, kako so vsi kristjani in na neki način — kolikor so namreč vsi poklicani k zedinjenju s Kristusom, glavo Cerkve — vsi ljudje poklicani k svetosti. Sedmo poglavje to misel o naši poklicanosti k svetosti nadaljuje in pogloblja, ko osvetljuje eshaološki značaj potujoče Cerkve in s tem dinamično usmerjenost tiste svetosti, kakršna je v božjem ljudstvu že sedaj uresničena, na polnost svetosti v končni združenosti s Kristusom in po njem s troedinim Bogom ob koncu odrešitvene zgodovine.¹ Še več pa sedmo poglavje govori o tistih udih Cerkve, ki niso več na poti, ampak že na cilju svojega prizadevanja za svetost, to je o svetnikih in o njihovem pomenu za potujočo Cerkev na zemlji. A tudi ostala poglavja, vsaj posredno, mnogo povedo o svetosti Cerkve in v Cerkvi. V osmem poglavju je posebej naslikana svetost Marije, ki jo Cerkev »s čustvom otroške vdanosti časti kot najljubeznivejšo mater« (KC 53) in zre v njej podobo in vzor slehernega pristnega prizadevanja za svetost, pa tudi »znamenje trdnega upanja in tolažbe, dokler ne pride Gospodov dan« (KC 68).

Že iz tega² vidimo, da je svetost tudi za naš čas zelo važna téma; in da so svetniki in da je češčenje svetnikov nekaj, kar nikakor ne spada le

¹ Kardinal M. Browne je takoj v začetku svojega poročila, ki ga je imel v koncilski dvorani o 7. poglavju konstitucije, povedal, da ima to poglavje svoj »izvor v izrečni volji papeža Janeza XXIII., ki je bil prepričan, da bi koncilski nauk o Cerkvi ostal pomanjkljiv in okrnjen, če bi izrečno ne razpravljaval obširneje o tistem delu Cerkve, ki je že neuničljivo včlenjena v Kristusa, obenem pa tesno združena s potujočo Cerkvijo, s katero skupno sestavlja eno samo Cerkev Jezusa Kristusa«. Glej »Relatio super caput VII schematis Constitutionis de Ecclesia«.

² Že prvi odstavek konstitucije nam pove, da je Cerkev po svojem bistvu naravnana na uresničevanje svetosti v človeštvu; saj človekova svetost bistveno obstoji v notranjem zedinjenju z Bogom, Cerkev pa je »v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom« (prim. tudi 8, 1. 2; 9, 3; 14, 1. 2; 35, 2). Pa tudi drugi koncilski teksti mnogokrat govorijo o svetosti, npr. odlok o službi in življenju duhovnikov (5; 12—17; 22), odlok o duhovniški vzgoji (10 sl.), o laiškem apostolatu (2—4), o ekumenizmu (3; 4; 6).

v preteklost in tudi ni nekaj zgolj obrobnega. Ravno nasprotno! Tista prenovitev in tisto »posodobljenje« Cerkev, za katero je papežu Janezu XXIII. in koncilu šlo, je nekaj, kar ne dopušča, da bi brezbrizno šli mimo vprašanj, ki se nam prebujajo ob pojmih, izraženih z besedami »svetost«, »svetniki«, »češčenje svetnikov«. Zato pa misel, naj bi Slovenci sedaj po koncilu dobili novo, našemu času ustrezno knjigo o svetnikih, »Leto svetnikov«, nikakor ni nekaj takega, kar bi smeli le hladno sprejeti, češ da je mnogo stvari za slovensko »delno« Cerkev neprimerno važnejših. »Zgodovina krščanske svetosti se tiče vsakega kristjana,« po pravici poudarja K. Rahner;³ že zato, ker je vsak kristjan bil posvečen z zakramentom sv. krsta, nato še z drugimi zakramenti, in je poklican k svetosti, »brez katere nihče ne bo videl Gospoda« (Hebr 12, 14). Danes pa je zanimanje za »zgodovino krščanske svetosti« — in o tem bo govorilo »Leto svetnikov« — še posebno važno. Saj živimo v času, ki bolj malo zaupa raznim »resnicam«, če se niso izkazale v dejanskem praktičnem življenju tudi kot »resnica« v bibličnem pomenu, to se pravi kot nekaj, kar je popolnoma zanesljivo in nevarljivo in izkazuje svojo resničnost in vrednost tudi v »mejnih situacijah«, ko je na kocki celotna človekova eksistenca. Cerkev se tudi danes in še posebno danes more prenoviti — k prenavljanju je poklicana v vsakem času — samo tedaj, če se bo slehernemu oznanjevanju in učenju pridruževalo pričevanje in če »ortodoksija« nikoli ne bo brez »ortopraksije«. Najboljša šola za to pa je ravno življenje svetnikov, v dejanja prevedeni evangelij, čudovito odsevanje samega Kristusovega življenja.

Vendar pa se bo človek kot razumno bitje vedno želel seznaniti tudi s splošnimi, načelnimi vprašanji o svetosti in svetnikih ter o njihovem odnosu do Cerkev na zemlji. Tako bo v svetnikih konkretno uresničeno svetost mogel bolje razumeti in mu bo srečavanje s svetniki (v življenjepisih in v molitvi) lahko v veliko večjo korist.⁴

1. Kaj je svetost?

a) Božja svetost

Prvotno in na način, ki se ne da z nikomer in z ničemer primerjati, pripada svetost samo Bogu. Njemu kliče Cerkev v svojem bogoslužju: Edino ti si Sveti. In tretja božja oseba nosi ime Sveti Duh, ker se v njej od vekomaj izraža božja svetost v tako neizmerni polnosti, da to ni le božja »lastnost«, ampak božja oseba. Z besedo svetost tukaj ni mišljena v prvi vrsti neka нравna popolnost. Mišljeno je marveč božanstvo samo, Bog sam, njegova nedotakljiva in neizmerna vzvišenost, njegovo brezmejno, neizrekljivo veličastvo, njegova popolna različnost od vsega, kar ni Bog. Božja svetost ni torej neka božja lastnost poleg drugih, marveč

³ K. Rahner, v: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 120.

⁴ Razpravljanje, ki bo sledilo, je povzeto največ po K. Rahner, Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung, v: Peter Mans (Hrsg.), Die Heiligen in ihrer Zeit, Bd. I, M.-Grünwald V., Mainz 1966, 9—26. V precejšnji meri je zaradi posebnega pristopa k predmetu, lastnega K. Rahnerju, ohranjen celo njegov slog. Navadno ni ravno lahek, a večkrat bravcu odpre pot do spoznav, ki gredo posebno globoko v temelje človeške eksistence.

njegovo božanstvo samo, njegova nedopovedljiva veličastnost, ki prežema vse božje lastnosti in vsa božja dejanja.

Ker je Bog svet, zato mu pripada absolutno gospostvo nad vsem stvarstvom, nad naravo in nad zgodovino; zato mu vse stvarstvo dolguje najvišje češčenje. »Blaženi in edini Vladar, Kralj nad kralji in Gospod nad gospodi, ki ima edini nesmrtnost in prebiva v nedostopni svetlobi, ki ga noben človek ni videl in ga tudi videti ne more; njemu čast in večno gospostvo« (1 Tim 6. 15. 16). Ta »bitna« (ali »objektivna«) božja svetost, istovetna z brezmejnimi veličastvom troedinega Boga, se uveljavlja tudi v božjem hotenju in delovanju: Bog je bistveno svet tudi v npravnem pomenu. S svojim hotenjem in delovanjem se izkazuje kot tistega, ki po veličastvu neskajljene ljubezni do vsega dobrega, po ljubezni, ki prav nič ne išče sebe (saj je Bog neskončno popoln in neizmerno blažen sam v sebi), neizrekljivo presega vsa bitja zunaj sebe; iz te ljubezni pa izvira tudi neizprosno odklanjanje vsega npravnega zla.

Tudi svetost v tem drugem pomenu, se pravi, »npravna« (ali »subjektivna«) svetost je najprej in na osnovni način lastna božjemu bistvu in je v svoji prvotni globini skrivnost: brezdanje božje bistvo samo. Zato tudi ta svetost ni nekaj takega, kar bi mi ljudje sprva spoznali deloma, nekoč pozneje pa popolnoma; to je namreč stvarnost, katero spoznamo tem globlje in tem resničneje, čim bolj nam postane jasno, da je nekaj v sebi docela nedoumljivega, nekaj neizrekljivo pretresljivega in hkrati nekaj vseobsegajočega in očarujočega.

In ravno kot ta večno nedoumljiva skrivnost svetosti se je Bog hotel človeku tako silno približati. Te skrivnosti v njeni brezmejnosti nikdar ne bomo mogli doumeti, vendar pa ni nekaj takega, kar bi se nas sploh ne tikalo. Božja skrivnost je stvarnost, ki se izkazuje za nedosegljivo, in vendar pride v našo bližino. Svetost je popolna drugačnost Boga, ki pa nas ravno v svoji popolni drugačnosti priteguje nase in se nam hoče približati, da bi se nam podaril. Svetost je skrivnost, pred katero v smrtnem strahu trepečemo, a hkrati z vsemi vlakni svojega bitja po njej hrepenimo. Svetost je življenje, lastno Bogu v njegovi vse presegajoči vzvišenosti — življenje, ki ga po svojem Sinu v milosti Svetega Duha hoče dati v delež človeku.

b) Človekova svetost

V posvečujoči milosti ne daje Bog samo svoje pomoči, ne podarja v prvi vrsti neke od samega sebe različne in torej ustvarjene bitnosti; v njej marveč daje kot nekaj temeljnega v strogem smislu samega sebe v svojem božanstvu in v svoji svetosti. On sam mora v ta namen v človeku najprej ustvariti pogoj (»ustvarjeno milost«) za to, da ga človek more sploh sprejeti; in tudi ko stvar Boga sprejme, ne postane sama Bog, marveč je v sebi preustvarjena — in v tem pomenu postane človek po milosti »nova stvar« (2 Kor 5, 17). Toda ta stvarnost je človeku kot popolnoma nezaslužen dar »lastna« samo na ta način, da je po njej človek bistveno deležen božje svetosti same; pritegnjen je v področje izločenosti, nedotakljivosti in čistosti tega, kar označujemo z imenom sveto.

In kakor v Bogu njegovemu bistvu lastna svetost prešinja vse božje hotenje in delovanje in obstoji v tem tudi svetost njegove volje, podobno

je tudi pri človeku, obdarjenem z milostjo: bitna posvečenost, dvignjenje njegovega bitja izžareva svoj sijaj tudi v področje njegovega hotenja in dejavnosti. Deležnost božje narave (2 Pet 1, 4) mu prinaša sposobnost »božjih kreposti« vere, upanja in ljubezni; se pravi, daje mu moč, da življenje, ki mu je podarjeno, sprejema, iz njega živi in se temu novemu (= bistveno višjemu) življenju daje in ga napravlja v resnici za svoje, in sicer vedno globlje in čisteje, vedno bolj brez pridržka.

V tem pomenu so po izražanju sv. Pavla vsi kristjani »sveti«. Kajti po Kristusu in po ljubeči veri vanj imajo že sedaj v upanju in na začetni način tudi že v resnici v sebi delež pri dediščini svetih (Kol 1, 12; Ef 1, 18). V tem pomenu je tudi že sama Cerkev na zemlji »občestvo svetnikov«, skupnost resnično svetih ljudi, kakor to izpovedujemo v apostolski veri.

Toda življenje hoče doseči svojo polnost. Milost hoče, da bi to življenje ob zvestem človekovem sodelovanju zorelo in ob vztrajni potrpežljivosti prinašalo sadove; milost bi rada, da bi si jo človek prisvojil v vsej polnosti, kolikor mu je le mogoče, in da bi se brez pridržkov izročil Bogu v veri, upanju in ljubezni »iz vsega srca in z vsemi močmi« (Mt 22, 37).

Če človek to ponudbo sprejme z vsem bitjem in če ta notranja svetost nato prekvasi tudi njegovo oprijemljivo zunanje življenje, tako da postane razločno znamenje za svetost vidne Cerkve in glasno oznanja hvalo mogočnosti Kristusove milosti, tedaj kristjanova svetost doseže tisto zrelost in dovršenost, kakršno v današnji, bolj ozko vzeti govoricu imenujemo »svetost«; to je tista svetost, ki jo Cerkev uradno potrdi, kadar koga razglasi za svetnika.

2. Pomen svetosti za Cerkev in za njeno zgodovino

Če naj odgovorimo na vprašanje, kakšen pomen ima svetost za Cerkev in za njeno zgodovino, je pač najboljšje, da se prej vprašamo, kako more Cerkev o kakem človeku po njegovi smrti nezmotljivo izjaviti, da spada h končno veljavno odrešenim. Saj nam je vendar naročeno, naj nikogar »ne sodimo pred časom, dokler ne pride Gospod« (Kor 4, 5). Če ima Cerkev kljub temu to oblast, potem mora biti možno, da navedemo kak razlog za to. Z drugimi besedami, za Cerkev mora biti nekaj zelo važnega in bistvenega, da jo je tukaj Gospod z darom Svetega Duha usposobil za nezmotljivo presojanje. To pa je le tedaj, če češčenje svetnikov za Cerkev ni nekaj takega, kar bi ji bilo dano na prosto voljo, čemur bi se mogla tudi odpovedati, marveč če je češčenje svetnikov za Cerkev nekaj bistvenega, nekaj, kar je neločljivo od njenega življenja.

a) Svetost kot pečat zmagovite božje milosti

Zakaj pa češčenje svetnikov nujno spada k življenju Cerkve? Tu moramo pomisliti na »apostolsko vero«, v kateri izpovedujemo: »Verujem v Svetega Duha; sveto katoliško Cerkev«. In na »nicejsko-carigrjsko« ali »mašno«, kjer pravimo: »In v eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev«.

Cerkev mora o sebi izpovedati vero, da je sveta; izpoved vere glede tega ni nekaj, kar bi bilo prepuščeno samovolji Cerkve. Nikakor Cerkvi ni dovoljeno — npr. iz skromnosti ali spričo grešnosti svojih udov — opustiti to bistveno sestavino krščanske veroizpovedi. Njena dolžnost je poveljčevati delo božje milosti. In kako bi smela slaviti le milost »sámo na sebi«, le zveličavno voljo Boga, ki je »sam po sebi« pripravljen odpuščati in posvečevati, pri tem pa molčati o vsem veličastvu milosti, ki se dejansko uveljavlja v udih Cerkve? Cerkev mora peti hvalo milosti, kakršna se s svojimi učinki na nas resnično in razločno razodeva. Cerkev mora reči: Bog je v resnici izvršil odrešenje, v resnici je izlil svojega Duha, v resnici je izvršil velika dela v grešnikih; storil je, da je v temi zasijala njegova luč: in zdaj ta luč gori — mogoče jo je videti.

Ker Cerkev mora poveljčevati božjo milost, zato mora v veri o sebi izpovedovati, da je sveta. Ta izpoved jo mora nagibati k ponižnosti; kajti s tem Cerkev vedno pričuje zoper tisto, kar je zgolj sama iz sebe: množica ubogih in nebogljenih, takih, ki bi bili docela očitvidno izgubljeni, če bi se opirali le na svoje moči. Vendar pa te izpovedi o veličastvu božje milosti v človeku Cerkev ne sme opustiti. Cerkev mora prepevati: Ti, Gospod, si nas ljubil; in odrešil si nas s svojo krvjo, napravil si nas za kraljestvo, za duhovnike Bogu, svojemu Očetu (Raz 1, 5. 6).

Ta izpoved vere v svetost Cerkve je izpoved vere v vidno Cerkev. Nedvomno je tisto, kar Cerkev tukaj izpoveduje, mogoče dejansko videti in priznati samo s pomočjo božje milosti in ob luči vere. A ta svetost vendarle ni nekaj takega, kar obstaja samo kot nekaj absolutno onstran izkustvenega, onstran zgodovinskega svetá, kot nekaj takega, kar je v Cerkvi navzoče le na docela skrit način, le kot predmet vere. Ta svetost marveč resnično napravlja Cerkev za znamenje med narodi. To svetost moremo opaziti, če le hočemo videti: tukaj je s svojim sijajem. Delovanje božje milosti v ljudeh se spričuje v delih, tako da moremo zaradi njih slaviti Očeta (Mt 5, 16): v ljubezni, veselju, miru, potrpežljivosti, blagosti, dobrotljivosti, zvestobi, krotkosti, zdržnosti (Gal 5, 22).

Ta očitvidna, »razglašena« svetost Cerkve ni le dejstvo, ki bi ga zoper pričakovanje bilo mogoče tu in tam ugotoviti. Zamislil in hotel je marveč to svetost od vekomaj Bog sam v svojem načrtu odrešenja. Ta svetost je sicer vedno dejanje svobodne človekove ljubezni, zakoreninjene v poslušnosti vere. A te poslušnosti bi brez božjega daru ne bilo. Moč božje milosti, ki je vse večja kakor človekova slabost ali celo hudobija, jamči za trdnost in rodovitnost vere. Bog v svoji ljubezni do svojih stvari nikoli ne bo dopustil, da bi se Cerkev kot celota izmaknila iz objema odrešujoče božje ljubezni in božje resnice. Ne kakor da bi človek ne mogel postati nezvest ljubezni in resnici, pač pa zaradi tega, ker Bog v vsakem času podarja Cerkvi tako močno in hkrati tako blago milost, da nikdar Cerkvi ne bo manjkalo članov, ki bodo z gotovostjo, a hkrati svobodno vršili to, kar Bog od Cerkve in njenih udov hoče. Odkar je namreč v Kristusu na križu, ožarjenem s sijajem poveličanega vstajenja, Bog izrekel odločilno, nepreklicno in učinkovito besedo usmiljenja v svojem dialogu s človeštvom, od tedaj naprej naj Cerkev oznanja dokončno zmagovitost božje milosti ne le z besedo in svetimi znamenji, ne le s pridiganjem in zakramenti, marveč tudi na »eksistencialni« način, z junaško svetim življenjem

svojih udov. Zato Cerkev mora v vseh časih, sicer kakor osramočena, vendar pa nedvoumno oznanjati o sebi, da je sveta.

A prav tako se mora ta povedek o svetosti nanašati na nekaj določenega, oprijemljivega. Če bi Cerkev trdila o sebi, da je sveta, a bi s tem hotela samo na splošno in nedoločeno izraziti svoje prepričanje o veliki neverjetnosti, da bi božja beseda in milost nikjer ne dosegali dejanske in dokončne zmage, potem bi to ne bilo oznanjevanje resnične božje zmagovitosti nad zlom in nad človekovo nebogljenostjo. Potem bi Cerkev pravzaprav oznanjevala milost samo kot možnost; in postavilo milosti le kot zahtevo. Ne pa milost kot zmagovito moč in postavilo kot nekaj, kar je s pomočjo milosti v človeštvu tudi dejansko izpolnjeno. Potem bi pridigala pravzaprav le abstraktni »idealizem«; in sama bi bila le nekaj, kar naj bi bilo, ne pa od Boga podarjena izpolnitev, ki daleč za seboj pušča vse gole etične zahteve in zapovedi; bila bi samo postava, ne pa na človeštvo razliti Duh.

Ne, Cerkev ni več starozavezna sinagoga postave. Cerkev razglašala izpolnitev postave, izpolnitev, ki se je po božji milosti na nas ljudeh dejansko uresničila. Cerkvi mora biti omogočeno, da o svoji svetosti govori konkretno. Imeti mora »oblak prič« (Hebr 12, 1), ki jih more naštetih po imenu. Ni mogoče, da bi smela trditi samo to, da nekje obstoji sveta zgodovina odrešenja in zveličanja, ne da bi mogla pokazati s prstom, kje in kako se ta zgodovina dejansko odvija: pripovedovati mora o dejanski dokončno sveti zgodovini, ki je v bistvu istovetna s Cerkvijo samo, »vesoljnim zakramentom odrešenja« za vse človeštvo.⁵

Cerkev ima dolžnost poveličevati božjo milost kot takšno, ki je s Kristusom nepreklicno in zmagovito stopila na zemljo in ki zdaj skozi vse čase v čisto določenih članih Kristusove neveste rodi resnične in celó čudovite sadove svetosti. Ko torej Cerkev v hvaležnosti do Boga izpoveduje vero glede svoje lastne, čeprav le iz božje milosti izvirajoče svetosti, mora začeti z Marijo, s prvim mučencem, z apostoli. A ne sme z njimi nehati. Sposobnost, ki se je uveljavljala v prvotni Cerkvi, ko je »kanonizirala« Marijo, prvega mučenca in apostola, ji mora za trajno ostati. Sicer bi morali reči, da je sveta Cerkev obstajala le nekoč, ne da bi obstajala tudi še zdaj. Nič več bi tukaj in danes ne mogla prepevati hvale božji milosti, ki je Cerkev njene odrešujoče in posvečujoče moči resnično deležna.

V tem pomenu spadajo svetniki k življenju Cerkve, in sicer ne le kot »posrečeni proizvodi« cerkvenega vodstva, ki jih tako rekoč »dobavlja« onstranstvu, to je »zmagoslavni Cerkvi«. Svetniki spadajo tukaj na zemlji bistveno k Cerkvi. Cerkev sama bi ne bila tisto, kar mora biti, če bi ne imela svojih svetnikov. Saj Cerkev ni le odrešitvena in zveličavna ustanova in zato učiteljica resnice in oskrbnica sredstev milosti, kakor da bi ljudje stali nasproti njej le kot predmet. Cerkev je hkrati tudi občestvo odrešenih, res božje ljudstvo. Saj so Cerkev ti krščeni, ti posvečeni, ti iz vere in ljubezni živeči ljudje sami — preprosta resnica, za katero pa, žal, tudi danes še vedno ni dovolj razumevanja, kaj šele da bi ta resnica posegala v vsakdanje življenje. Ta Cerkev kot božje ljudstvo, h kateremu

⁵ Drugi vatikanski koncil, KC 48, 2.

spadajo vsi, ki so krščeni in imajo pravo vero, ta Cerkev kot Kristusovo telo, katerega udje niso samo nosilci cerkvenih služb, mora biti sveta, mora v zgodovinski prijemljivosti razodevati zmago božje milosti.

b) Svetniki kot ustvarjavnici novega krščanskega sloga

Ni dvoma, da zmagovitost božje milosti predstavljajo tudi že svetniki v bibličnem pomenu, to se pravi tisti, ki so po milosti deležni veličastva notranjega božjega življenja, tisti, ki so opravičeni po veri, ljubezni in krstu in ki živijo resnično krščansko življenje. Saj je vse te poklical Bog in jih napravil za svojo lastnino, da bi kot »sveti« sestavljali Kristusovo občestvo, sveto Cerkev. Tisti, ki jih imenujemo svete v današnjem ožjem pomenu, nimajo v tem pogledu najprej nobene posebne prednosti pred vsemi »svetimi«.

Sicer moremo reči, da se ti svetniki v modernem liturgičnem in kano-nističnem smislu odlikujejo pred drugimi »svetimi«, torej pred nami krist-jani, po svojih »heroičnih« krepostih in da imajo zato za razodevanje Cerkve izreden pomen. To je res. A to pač še ne zadostuje, da bi razložili njihovo posebno nalogo v Cerkvi in njihovo odlikovanje pred drugimi »svetimi«. Ugovarjati bi namreč mogli: Iz Kristusa pritekajoča milost pri-nese človeku nekaj tako absolutno novega, tako absolutno nov začetek, da vse tisto, kar iz tega potem še sledi in izraste, pomeni razliko le v stopnji v primeri s prepodom, ki loči življenje milosti od smrti odtujitve in oddaljenosti od Boga.

Tu je marveč treba upoštevati tole: Svetosti Cerkve in svetnikov ne smemo pojmovati le »moralistično« — kakor da bi ta svetost bila le do kraja natančno izpolnjevanje neke nadnaravno-nravne obveznosti, ki ostaja vedno ista in ki kot nespremenljivi ideal plava nad zgodovino Cer-kve, ideal, katerega morajo uresničevati vedno novi rodovi. Saj ima Cer-kev pristno zgodovino, enkratno zgodovino odrešenja in tako tudi zgo-dovino svetosti.

Razlike med svetniki (ki jih kajpada nihče ne taji), niso le prijem-ljive slučajnosti zgolj časovnega značaja, slučajnosti, ki bi bile za svetost sólo brez pomena. Ne, ravno te enkratne »slučajnosti« zgodovine, ta »individualnost«, ta »fiziognomija« svetnikov gre z njimi v večnost. Saj ta njihova večnost ni čisto bistvo abstraktnega značaja, marveč je pristni in trajni, individualni sad zgodovine. Drugače bi obstajalo samo češčenje svetosti, ne pa svetnikov v Cerkvi, drugače bi bilo treba priporočati samo branje moralno-teoloških knjig, ne pa branja življenja svetnikov.

Kakor obstoji resničen dogemski razvoj, to se pravi zgodovina pri-svajanja ali prilikovanja od Boga razodete resnice, tako obstoji tudi zgodovina svetosti, se pravi, od primera do primera enkratna, neponovljiva zgodovina prisvajanja božje milosti. Kaj je krščanska sve-tost, tega zato ni mogoče enoumno razbrati zgolj iz kake krščanske teo-logije bistev ali celo le iz »naravnega prava«, ki se mu pridruži še nad-naravni namen, pa naj bo vse to še tako nepogrešljivo. Kaj je krščanska svetost, to nam sije iz Kristusovega življenja in iz življenja njegovih svet-nikov; in kar se nam tukaj razkriva, tega ni mogoče docela prevesti v

kako splošno teorijo, marveč je treba od primera do primera o tem imeti izkustvo v srečanju s to zgodovinsko stvarnostjo.

Zgodovina krščanske svetosti je kot celota enkratna zgodovina, ne pa vedno vračanje istega. Zato ima vedno nove faze, ki jih ni mogoče izvesti iz drugih. Tukaj imamo opraviti s posebno nalogo, ki jo imajo kanonizirani svetniki za Cerkev. To so pobudniki in ustvarjalni vzori svetosti, ki je prav za tedanji čas, ki je naložena prav določeni dobi. Svetniki ustvarjajo nov slog; ob njih se pokaže vedno nova možnost krščanskega življenja. Zato pa se njihov pomen ne začinja šele z njihovo smrtjo. Smrt je bolj pečat na njihovo nalogo, ki so jo kot ustvarjalni vzorniki imeli v Cerkvi za časa svojega življenja; in njihovo nadaljnje življenje pomeni, da uresničena možnost vzora ostane odslej v Cerkvi kot nekaj neizgubljivega.

Ne smemo pozabiti: Vzor ni le nazorna predstavitev, le »primer« abstraktnega ideala ali kakega splošnega pravila. Konkretna podoba ni morda le za preprostejše ljudi ilustrirani pojem, medtem ko bi bistrejši mogli živeti brez vzora, samo od teoretičnih pravil. Konkretni vzor je marveč tukaj v prvi vrsti kot pristna možnost za druge. In da ta vzor sam obstoji, to je neutajljivi čudež Duha v Cerkvi.

Svetniki sicer vsakokrat ustvarijo nov slog krščanskega življenja. Vendar pa bi bilo docela zgrešeno, če bi mislili, da z novim nastopom zgodovinskega lika »stari« svetniki postanejo »nesodobni«. Kar nastane v zgodovini duha in svobode, to ostane: Platon npr. s tem, da je pozneje nastopil Kant, ni postal za nas nevažen. Vendar pa je res, da imajo ustvarjalni vzorniki svetosti po svoji smrti še nadaljnjo zgodovino v Cerkvi; saj je njihovo sveto življenje pobuda za neprestano nastajanje novega. Frančišek npr. pomeni današnjemu človeku nekaj drugega kakor sodobnikom 13. stoletja; sedanjemu človeku Frančiškovo oznanilo, ki ostane, govori drugače kakor ljudem Frančiškovega časa.

Ko Cerkev koga razglasi za svetnika, hoče povedati: To življenje, kakor ga je živel ta človek, je pristno krščanstvo, čeprav način, kako je svetnik živel, nikakor ni nekaj samoumevnega: morda je živel v puščavi in torej zelo »necerkveno«; kot učenjak s hladnim razumom; v zakotnih razmerah in v siromašnih obzorjih; kot zelo normalen Srednjeevropejec; kot precej »vase usmerjeni« berač; in na tisočero drugačnih načinov, ki jih spoznamo kot krščanske možnosti vedno šele potem, ko je na te načine kdo sveto živel. Večinoma takim rečem pozneje odvzamemo njihovo izrazitost in jih rahlo zabrišemo. V resnici pa je bilo takšno svetnikovo življenje zelo izvirno, takšno, da smernic zanj ni bilo mogoče kratko in malo razbrati iz pravil morale ali zgolj iz redovniških konstitucij, čeprav tudi svetnik sam v svoji ponižni zvestobi vodstvu Duha mnogokrat ni dobro opazil, kako docela izvirno je bilo, vsaj v tem ali onem, njegovo življenje. Treba je le pogledati na spore, v katere so kljub svoji pristni ponižnosti tako mnogi svetniki zašli s cerkvenim predstojništvom, pa spoznamo, da slog njih življenja njihovim sodobnikom nikakor ni bil kar tako samo-umeven.

Samo kdor je krščanstvo molče ponižal na raven »dostojnega« državljana, more biti mnenja, da mu niso potrebni sveti vzorniki z njihovim tveganjem, ki se je posrečilo in ki ga je Cerkev priznala za posrečeno.

Samo kdor podcenjuje vedno novi položaj zgodovine, more biti mnenja, da se mu je mogoče zadovoljiti preprosto s Kristusom in hojo za njim že zato, ker so vsi svetniki v svojem življenju mogli izreči le nekaj malega od ene same Besede, ki je meso postala.

Vsakdo mora seveda uresničiti svojo lastno svetost, tudi kot kristjan najti »sam sebe« in ne koga drugega, čeprav velja Gospodova beseda: »Kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa svoje življenje zavoljo mene izgubi, ga bo našel« (Mt 16, 25). A v pravem občestvu Svetega Duha je vendarle vsakdo navezan na drugega in najde sebe le, če zagleda samega sebe v drugem. »Bodite moji posnemovavci, kakor sem jaz Kristusov« (1 Kor 11, 1), pravijo svetniki s sv. Pavlom. In Cerkev potrjuje to njihovo besedo, ne v prvi vrsti zato, da bi svetnike častila, marveč zato, ker tako najde svojo lastno nalogo — v čast svojega povečanega Gospoda.

3. Kako človek postane svet?

Svetniki so tako rekoč »uradni«, od Cerkve same izrečno potrjeni in zato javnosti dostopni načini, kako je mogoče uresničiti hojo za Kristusom. Vendar pa to ni naloga vseh »svetnikov«. Večina svetosti se mora dogajati v tihoti, samoumevnosti in samopozabi, tako da tudi desnica Cerkve ne ve, kaj dela levica. In k temu smo poklicani vsi.⁶ Ne ker bi človek v napačnem asketizmu moral ali hotel izpopolnjevati sam sebe, marveč da bi dajal čast Bogu milosti v duhu očenaševe prošnje: »Posvečeno bodi tvoje ime«. Kako pa svetniki dejansko izpolnjujejo to naročilo?

a) Posvečenje kot rast ljubezni

S tem v zvezi je polno vprašanj, ki se jih moremo tukaj komaj dotakniti. Sicer pa je namen knjige o svetnikih ravno ta, da odgovori na vprašanje o poti do svetosti ne na abstraktno splošni način, temveč z raznoterimi liki svetnikov.

In kaj je tisto, na kar ti liki kažejo na vedno nov način? To, da postajati svet pomeni: rasti v ljubezni. Kako pa rastemo v ljubezni?

Ljubezen se pravzaprav more resnično posrečiti le tedaj, če ob osebi, kateri izkazujemo ljubezen, pozabimo na to, da ji jo izkazujemo; in največkrat ali celo nujno se ponesreči, ako skušamo pri tem paziti na to, da bi vse to gotovo pravilno storili. — Za današnjega človeka obstoji še posebno velika nevarnost, da bi tako zelo zabredel v smrtonosno začarani krog razmišljanja o samem sebi, da bi postal skoraj nesposoben za pravo izvrševanje dejanj, resnično usmerjenih na Boga: da bi ostal le še pri svojem lastnem spoznavanju in čutenju glede na Boga (in glede na brata), namesto da bi s spoznanjem in ljubeznijo bil res pri Bogu (in pri svojem bratu).

Pred to nevarnostjo se danes le preradi zatečemo v nasprotje: da namreč o Bogu, o veri, o svetosti in ljubezni molčimo, in to tudi nasproti sebi, in da se preudarno osredotočamo le na vsakdanje naloge — kakor da je tako Bog pri nas, kakor molče stoječ za nami, dokler ne izrečemo

⁶ Prim. KC, 5. poglavje.

njegovega imena, medtem ko bi v tistem trenutku izginil, čim bi se obrnili k njemu in ga poklicali. Ni dvoma: Bog je navzoč, svet in velik tudi v čem takim, kar nima vidne oblike in podobe. Toda to skrivnost moramo imenovati, jo klicati, jo ljubiti, da za nas ostane tukaj; saj tudi tako ne neha biti skrivnost.

Kako pa to božjo skrivnost ljubimo? Rekli so nam, da se ljubezen kaže posebno v spolnjevanju zapovedi. To je resnično. Toda ljubezen do Boga sama je vendarle nekaj drugega kakor pa spolnjevanje njegovih zapovedi. Morali bi biti zmožni, da izrečemo polnost tega, kar vsebuje ljubezen od človeka do človeka, in potem to dejavno samopozabo srca, to nesebično zamaknjenost v sočloveka prenesti na razmerje do Boga, kateremu se more človek zares docela predati, brez strahu, da bi bil prevaran in zlorabljen (kakor se to tolikokrat zgodi z ljubeznijo do sočloveka).

Ta ljubezen do Boga ve, da je prej ljubljena od svojega Boga in da pri njem vedno najde odgovor. Nesebično ljubi njega, ne njegovo plačilo, potrpežljiva je in tiha, in upirajo se ji velike besede; drzna je in zaupljiva, in vendar polna svete spoštljivosti, kajti tisti, katerega ljubi, je res Bog, je Sveti in nedoumljiva Skrivnost.

Polna spoštljivosti pa je ta ljubezen tudi še zato, ker ni sama iz sebe tisto, kar je, marveč šele po milosti ljubljenega Boga. In to na dva načina: Bog mora obvarovati to najvišjo človekovo veličino pred tem, da bi postala najvišji izraz človeškega napuha, ko bi si prisvajala enakost z Bogom iz lastne moči. Predvsem pa bi ta ljubezen — tudi če bi bila čista — ostala za večno daljnje hrepenenje, če bi je Bog ne napravil deležne svoje lastne ljubezni. Ne povzpenjamo se mi k njemu; marveč on se spušča k nam. Najvišje dejanje, kakršnega smo sploh zmožni, se zahteva od nas. Ali moremo to dejanje imenovati drugače kakor ljubezen? Toda ostalo bi oddaljeno od Boga kakor vse drugo, če bi tega dejanja ljubezni Bog sam ne spremenil v svojo ljubezen, če bi ga ne povzel v življenjsko dogajanje Svetega Duha.

b) Pazljivost, čistost srca, molitev

Ali živi ta ljubezen v nas? Pravijo, da ljubezni ni mogoče ukazovati. Celo naša lastna dobra volja se zdi mnogo preveč zunanja, da bi prodrla v tisto globino duše, kjer raste ljubezen. Vendar pa ji moremo vsaj pustiti, da raste, če jo je božja ljubezen sama vsadila v nas, in odstranjati ovire, ki jo utesnjujejo.

Če se nam mnogokrat zdi, da nimamo nikake moči nad svojim srcem, pa vendar moremo eno: paziti na tihe vzgibe božje ljubezni, na lahko klicanje Duha v našem duhu (Rimlj 8, 26 sl.). — Opravki življenja utrujajo dušo; globlje še kakor bolečine in bridkosti bivanja prizadeva človeka ravno nezadostnost njegovih radosti, staranje in bledenje zemeljske sreče in njenih vabljivih obljub. Človek se temu spoznanju izmika; a živo dojeti to spoznanje je milost, in vztrajati v njem, ne da bi obupavali in ne da bi samega sebe varali, to pomeni: že začeti s tem, da ljubimo samega Boga, neminljivi delež srca.

Ali pa smo se srečali s čim dobrim, s kakim globokim veseljem — in naenkrat zaslutimo, kako zadaj za to dobrino, za tem veseljem, za tem

dogodkom, še nevidno, snuje nekdo Večji. Njegova bližina se nas dotakne in Njegov blagoslov prebudi v nas ljubezen do Njega, ki se mu edinemu moremo dati brez slehernega pridržka. Tako obstoje še mnogi načini, kako se Bog lahko razodeva in oglašja in nas hoče obrniti k sebi.

Tisto, kar s tem v nas skoraj neopazno vzkali in kar hoče biti zavarovano pred hrupom življenja, je najprej še majhno in nepomembno. Izkazati se mora v vsakdanjosti, v zvestobi, v pokorščini in ljubezni do bližnjega. In njegovo rast mora varovati čistost srca. Le kdor odkritosrčno hrepeni po dobroti, more ljubiti Boga, ki je dobrota sama. Bojimo se, da bi mogel Bog od nas zahtevati več, kakor pa smo mi pripravljene dati; in tako smo vedno v skušnjavi, da bi se mu z zvijačo odtegnili, da bi svoje uho in srce zaprli pred njegovimi pritajenimi vabili. Čim bolj velikodušno pa gremo za glasom svoje vesti, čim resneje, odločneje in vztrajneje delamo to, kar v vsakem trenutku spoznamo za svojo dolžnost, tem bliže pridemo k Bogu.

Končno moramo moliti za ljubezen, kajti ljubezen je božje darilo; najprej ljubi Bog nas in hoče, da se odpremo za njegovo delovanje in njegove darove s tem, da prosimo za njegovo milost. Kajti kdor prosi, priznava, do je ubog, da še nima tega, kar mu je potrebno. Tako pa je pripravljen, da tisto sprejme, da sprejme edino potrebno: da namreč bolj in bolj ljubi Boga iz vse duše in z vsemi močmi.

4. Zakaj in kako moremo častiti svetnike?

a) Težave

Vsaj v evropskih deželah severno od Alp je češčenje svetnikov tudi med katoličani zelo nazadovalo. Te trditve seveda statistično ni mogoče dokazati, zlasti ker se uradno češčenje, kakršno Cerkev izkazuje svetnikom, ni spremenilo. A ne bi smeli tajiti dejstva samega, marveč je treba trezno videti in vprašati po njegovih vzrokih, ki ni da bi morali nujno naprej in v vsem biti obžalovanja vredni. S tem ni rečeno, da ni več zanimanja za svetnike. Na svetnike se nanašajoča literatura zadnjih stoletij pač ni postala bolj pičla in tudi ne slabša, marveč rajši boljša kakor v prejšnjih časih. Toda zanimanje, ki ga podstavlja in prebuja v bravcih, še daleč ne pomeni češčenja v strogo teološkem smislu. Kdo more kar najbolj občudovati Frančiška Asiškega in doživljati ob njem dovršen vzrok krščanske eksistence, ne da bi kdaj »molil k njemu«. Glede na to religiozno zanimanje za izrazito vzorne in pretresljivo globoke kristjane se mi katoličani tudi ne razlikujemo načelno od evangeličanskih kristjanov, ki v tem smislu tudi imajo svoje svetnike, ne izvzemši mučencev. Nekaj postranskega je, ali v tem smislu kdo »časti« A. Schweitzerja ali Charlesa de Foucaulda. Vprašanje je, če se današnji katoličan povzpne do tega, da bi po branju življenjepisa Ch. de Foucaulda ali njegovih pism z resnostjo stopil v molitveni stik ravno z njim, da bi njega »klical« na pomoč, se v »bogočastju« nanj obračal, kakor se upa drzno izražati tradicionalna govornica.

Seveda obstoji na tisoče nasprotnih primerov v Cerkvi z njenimi mnogimi plastmi, kjer istočasno žive mnoge dobe. Seveda obstoji v občestvih

in v cerkvah z raznimi pobožnostmi ter podobami, v samostanih s svojimi ustaljenimi navadami in s sveto častiželjnostjo, ki se poteguje za to, da bi vedela na svojih oltarjih nove svetnike iz svoje srede, v devetdnevnih in na božjih poteh mnogo takega, kar navidezno nasprotuje naši trditvi. A kako je s tistimi ljudmi v Cerkvi, ki se dajo oblikovati današnjemu življenjskemu občutju, z ljudmi, ki se zavestno ali nezavestno oddaljujejo od starih oblik verskega izročila in njegovih običajev, čeprav seveda hočejo ostati kristjani in katoličani? Tu že v veliki meri naletimo na moderne cerkve, ki je njihova značilnost to, da so skoraj brez podob. Svetniških kipov in podob tu skoraj ni, ali pa kvečjemu toliko, da cerkev le ni videti preveč prazna ali gola.

Razlogi za to nekakšno obubožanje so mnogoteri in segajo globoko. Večina današnjih kristjanov najprej že nič več nima budnega odnosa do rajnih svojcev, do mrtvih svojega rodu in družine. Tako se pogosto zgodi, da na rajne kmalu skoraj docela pozabimo. Če pa mislimo nanje, se naš pogled usmerja na tisto njihovo življenje, katero so živeli skupaj z nami, ne pravzaprav nanje, ki so v onstranstvu živi. Saj ne tajimo: »sami po sebi« živijo pri Bogu živih. Toda za nas praktično ne živijo, izločeni so tako rekoč brez ostanka iz našega življenjskega obzorja. Kako pa naj bi potem človek, kateremu njegovi najbližji svojci utonejo v temo smrti, ki kakor molčča neskončnost obdaja neznatno svetlobo našega bivanja, ohranil sposobnost, da bi s češčenjem vključeval v svoje življenje druge rajne samo zaradi tega, ker so bili bolj sveti?

A treba je iti dalje in globlje: Danes se ravno pristni verni človek jasneje in ostreje zaveda, kako neizmeren, kako nedoumljiv in »oddaljen« je Bog, čeprav nam je po Kristusu in po Svetem Duhu v skrivnosti svoje svobodne ljubezni hkrati neizmerno blizu. Saj je krščanstvo to vedelo in izpovedovalo vedno že prej. Toda danes človek vse bolj kakor nekdanj ve, kako v nedogled velik je svet in kako je istočasno »profan«, resnično nekaj drugega kakor Bog sam v sebi, dasi je ta svet v slehernem atomu svoje biti in delovanja vsak trenutek odvisen od Boga. Tako današnji človek Boga še posebno jasno občuti kot molčečo, neizmerno in neizrekljivo skrivnost. In v to brezmejno skrivnost izginejo po njegovem nesporédnem občutju umrli: gredo in se nič več ne oglasijo, nič več ne pripadajo našemu izkustvenemu svetu. Če jih iščeta naš duh in srce, tedaj ta pogled naleti le na božjo temino. Sicer iz vere »vemo«, da se svetniki niso nekako razpustili in izplahneli v to neizmernost božje neizrekljivosti, temveč da resnično živijo. Vendar pa jih nam samim ni mogoče več razločiti.

Z drugimi besedami: Ravno verskega češčenja svetnikov si ne smemo predstavljati tako, kakor da bi to bilo le nekakšno nadaljevanje tostranskih, zgolj zemeljskih odnosov, čeprav seveda z drugačnimi sredstvi — saj bi kaj takega bil neke vrste spiritizem. Češčenje svetnikov mora biti specifično religiozno, to se pravi, usmerjati se mora na Boga — in v tej naravnosti na Boga moramo najti mrtve in svetnike. Toda če moremo v dotiku z božjo neizrekljivostjo navsezadnje storiti samo to, da v strmečem češčenju umolkujemo — kako bi mogli potem še obračati pozornost na posamezno stvarnost tega ali onega svetnika?

In če je za današnjega človeka večkrat že prosilna molitev k Bogu nekaj težko umljivega, kako bi se mogel potem še obračati na kakega določenega svetnika z določeno prošnjo, naj bi prav ta svetnik pomagal? In kolikeri današnji ljudje imajo pogum, izbrati si kakega določenega svetnika za zavetnika in priprošnjika v tej ali oni zadevi? In koliko je še resnično pristnega religioznega razumevanja za ravnanje uradne Cerkve, ki določene svetnike še danes postavlja za »zavetnike« v posameznih zadevah?

Današnji človek si more le z veliko težavo predstavljati nebeško priprošnjo svetnikov. Sprašuje se: Ali imajo svetniki več »dela«, če se jim ljudje na zemlji bolj priporočamo, in manj, če se manj zatekamo k njihovi priprošnji? Kako si je dalje mogoče misliti priprošnje svetnikov, če pomisli na absolutne, nespremenljive, vendar določene sklepe Boga, ki vodi vse dogajanje in ki njega ne določa prav nobena stvar? (Pri takšnih vprašanjih radi pozabljam, da večni božji sklepi človeku ne jemljejo svobodne volje, marveč jo od vekomaj upoštevajo in usmerjajo v izpolnitev končnih božjih načrtov.)

Ali torej more biti priprošnja svetnikov kaj drugega kakor brez-pogojno priznavanje gospostva Njega, čigar pota so nedoumljiva, kateremu nihče ničesar ne da in ki nima nobenega svetovavca? Ali je potem to sploh še priprošnja, na kakršno navadno mislimo? In ali ima potem še kak pomen, da se mi na zemlji priporočamo priprošnji svetnikov?

Vsaj mimogrede je treba tudi omeniti zelo važno in samo v sebi brez dvoma pravilno razlikovanje med češčenjem, ki ga izkazujemo svetnikom (»dulía«), in tistim bistveno višjim češčenjem, ki ga izkazujemo Bogu (»latría«). Vsak količkaj poučen katoličan ve, da svetnike in tudi prebl. Devico Marijo le častimo in se jim priporočamo, »molimo« pa samo Boga, ki je edini prvi začetnik in zadnji cilj vsega našega bitja. Toda paziti moramo tudi na povezanost med obojim češčenjem, med svetniškim in božjim; saj bi češčenje svetnikov ne bilo nič več krščansko, če bi ne bilo zakoreninjeno v samem božjem češčenju — postati bi moglo omiljeni spiritizem (= klicanje duhov), magija (= čarovništvo) ali neke vrste mnogoboštva.

Ni dovolj, da samo ugotovimo: Češčenje svetnikov ne nasprotuje tistemu bistveno višjemu češčenju, ki gre le Bogu in edinemu sredniku Kristusa; saj so svetniki tisto, kar so, le v enoti z Bogom. Biti nam mora marveč tudi jasno, zakaj in kako je češčenje svetnikov zares na notranji način povzeto v češčenje božjega veličanstva in v tiste božje milosti, ki je edini temelj vse veličine, katero najdemo v svetnikih.

b) Človek Jezus Kristus kot srednik na poti k Očetu

Preden preidemo na reševanje zgoraj postavljenih težav, je treba pripomniti, da je konkretno izvrševanje kake človeške življenjske dejavnosti pogoj za razumevanje analize te dejavnosti. Kdor npr. resnično nikdar v nobeni obliki ni ljubil, temu bi nobena filozofija in teologija ne mogla zares pojasniti, kaj je ljubezen. Že iz tega vidimo, da na omejena vprašanja niti od daleč ne moremo dati izčrpnih odgovorov.

Na prvem mestu mora stati preprosta trditev, da je za kristjana odnos do Jezusa Kristusa, križanega in vstalega, odločilna in temeljna verska usmerjenost, v kateri doseže Boga, ki je njegov Bog, Bog milosti, to se pravi: absolutna bližina božje skrivnosti, ki se v svoji najbolj lastni stvarnosti daje človeku. Iz tega pa sledi dvoje:

Resnično krščanski odnos do Boga more v svoji neposrednosti sami biti uresničen samo z odnosom do Jezusa, do njegove človeške narave, torej po nečem ustvarjenem. Pri tukaj nujno nepopolnih pojasnilih moramo najprej imeti pred očmi, da vstali in poveljani Kristus je in ostane resnični človek. Samo po sebi nastane zato tukaj ista težava, kakšne smo se dotaknili v pogledu na češčenje svetnikov: Zakaj vendar človek Jezus za naše religiozno dejanje ne izgine v molku božje temine? Zakaj ta resnična, ustvarjena Jezusova človeška narava, ne postane na neki način nezanimiva in nevažna, ko se skušamo z močjo svojega duha dvigniti sploh nad vse končno in ko v milosti (ki je navsezadnje navzočnost Boga samega za nas) najdemo absolutno neposrednost v odnosu do Boga? Ali pa morda takšni, kakršni smo danes, Jezusa nekako »obidemo«? Toda ali smo potem pravzaprav sploh še kristjani, ali ni potem Jezus za nas le epizoda odrešitvene zgodovine tukaj na zemlji, tako da Jezus potem zopet izgine, ko je z vstajanjem prišel k Bogu in ko mi po daru »neustvarjene milosti« pridemo k Bogu samemu? Mnogi kristjani si stvar dejansko tako predstavljajo. Nikakega dvoma ni, da neredki kristjani v svojem verskem življenju ostanejo pravzaprav abstraktni monotéisti, ki sicer o sebi vedo, da jih je v naročje božjega usmiljenja privedlo Kristusovo odrešenje, a ki ravno zaradi tega mislijo, da nimajo z ničemer več opraviti kakor le z Bogom v abstraktni čistosti njegovega bistva; Kristusa kot človeka, ki v svoji človeški naravi, neizrekljivo tesno združen z drugo božjo osebo, ostane za trajno naš edini srednik na poti k Bogu, praktično sploh ne upoštevajo.

Nikakega dvoma ni, da se običajna teologija in tudi oznanjevanje mnogo premalo ukvarjata s tem vprašanjem. Tako se skoraj zdi, kakor da bi bil odnos do vstalega človeka Jezusa le neke vrste stranski posel v nebeškem veličastvu, nekaj dodatnega h gledanju troedinega Boga. V resnici pa je smisel dogme o Kristusovi velikonočni skrivnosti (v kateri je povzeta vsa skrivnost odrešenja) ta, da nam našo neposrednost v odnosu do Boga posreduje Jezusova človeška narava, ki se s poveljanjem nikakor ni nekako »razpustila«. Le da si tega sredništva ne smemo predstavljati na način naših zunanjih odnosov do kakega drugega človeka tukaj v tem življenju na zemlji.

Neposredni odnos do Boga nikakor ni odpravljen s tem, da ga uresničujemo s svojim končnim dejanjem in da s tem dejanjem stopamo tudi v odnos do samih sebe; saj sta oba odnosa nujno drug drugemu pogoj in dva momenta prav istega dejanja. Človek je nujno in povsod takšno bitje, ki je v odnosu do sebe s tem, da je v odnosu do nekoga drugega, najprej do kakega ustvarjenega jaza — bodisi v ljubezni ali v sovraštvu; človek je bitje, ki more eksistirati samo v tem medsebojnem priobčevanju. Če to upoštevamo, potem nam ne bo več nerazumljiva trditev, da nas posredovanje človeka Jezusa privede do neposrednega srečanja z Bogom. Ko ljubimo Kristusa, v resnici neposredno najdemo Boga. Srečam se

z božjo absolutnostjo ne tako, da preskočim in izpustim to, kar je končno, da preskočim »svet«, marveč ravno nasprotno: neskončnost dosežem le po poti nečesa končnega. Saj je v Jezusu stopila na svet božja absolutnost. In kristjan ve, da mu je bila iz milosti podeljena kot nekaj njemu pripadajočega.

Z učlovečenjem Bog sicer ostane v svoji nedotaknjeni vzvišenosti in milosti; a hkrati postane najbolj notranji temelj stvari, na bistveno višji način, kakor pa to pripada odnosu med stvarjo in Stvarnikom. In tisto, kar je v Jezusu uresničeno v neprekosljivi popolnosti, velja na svoji stopnji in, čeprav drugače, splošno o svetu, katerega Bog priteguje v svojo milost. Iz tega sledi: Pravični in polnovredni odnos do sveta, odnos, ki se uresničuje v svobodni ljubezni, pomeni že sam po sebi tudi neposredni odnos do Boga samega.

Ker se je v Kristusu Bog človeku in svetu tako neskončno približal, zato naloga kristjana, do katerega je prišlo oznanilo o Jezusu Kristusu, ne more preprosto obstajati v tem, da bi ugotavljal molčečo odsotnost Boga v svetu. Kristjan je marveč pozvan k temu, da v veri, katera more in mora rasti, življenjsko dojamе skrivnost Boga, tisto skrivnost, ki je v Jezusu postala človeku tako neizrekljivo blizu in ki odpušča. Naj bo to prizadevanje za življenjski stik s skrivnostjo Boga še tako oblikovano od današnjega zgodovinskega položaja, naj tudi nosi »Jezusova znamenja« na sebi in doživlja Jezusovo zapuščenost na križu, moramo vendar ugotoviti: to prizadevanje je nekaj, čemur je obljubljen v moči milosti nedvomljiv uspeh.

K izkustvu današnje dobe na čisto poseben in globok način spada — in bo v bodočnosti pač vedno bolj spadalo — tudi izkustvo, da človek samega sebe zares najde le ob drugem človeku, da v popolnosti pride k sebi le v ljubezni do bližnjega in da ta ljubezen ni le ena od mnogih drugih nalog in dolžnosti, marveč je to sploh izpolnitev »postave«, to se pravi, njenega bistva. Zato pa današnji položaj, ravno če ga gledamo krščansko, nikakor ne more biti položaj božje odsotnosti, položaj nemožnosti, da bi Boga samega našli v Jezusu Kristusu, v njegovem središču ljubezni. V veri v Kristusa, v srečanju z njim v resnici osebno pridemo k Bogu v njegovi neposrednosti.

To temeljno krščansko dejanje, v katerem nam križani in vstali človek Jezus posreduje neposrednost Boga, je bistveno tudi »anamneza«, se pravi, spominjanje in hkrati ponavzočevanje Jezusove zgodovine v evharistiji in izročilu Cerkve. To dejanje meri na živega poveličanega Kristusa; a odločilno važno je razumeti, da se pri tem ne obračamo na Jezusa, kolikor je nekoč imel zgodovino, ki pa bi jo sedaj kot nekaj, kar je minilo, pustil za seboj; obračamo se marveč na Jezusa, kolikor ima svojo zgodovino, katera je v njegovi poveličani človeški naravi ohranjena in in ki postane v evharistiji pred nami in za nas navzoča, in sicer kot dovršena v Kristusovi poveličani večnosti. Razmerje do Vstalega in do »zgodovinskega Jezusa« nista dve religiozni dejanji, marveč eno samo. O tistem, ki ga ljubimo, vemo ne le, da je »nekoč« imel zgodovino, marveč ga ljubimo v večni veljavnosti njegove zgodovine in nam je tako posredovavec božje neposrednosti.

c) Enota ljubezni do Boga in do bližnjega

Kako pa je odnos do Kristusa, edinega srednika na poti k Bogu, mogoče prenesti tudi na svetnike?

Za odgovor na to vprašanje je najprej treba upoštevati dejstvo, da ljubeči odnos duhovne osebe do enakovrstne druge osebe ni neka dejavnost poleg kake druge dejavnosti enega reda; to je marveč nekaj temeljnega in vseobsegajočega v človekovem življenju. Uresničuje se to že z dejstvom, da je pravo človekovo okolje le svet oseb (ostale stvari le po zvezi z osebami), ki bivajo skupaj s človekom. V to ljubezen se mora vključiti in vrstati tudi spoznavanje, če naj ima celostni človeški pomen. Svet stvari je navsezadnje pomemben le kot neki vidik na človeku ali na njegovem okolju. Prava dobrina, za katero pravzaprav gre, je osebnostna ljubezen.

Tukaj bi mogel kdo takoj ugovarjati: Ljubezen do Boga je vendar temeljno dejanje sploh. Toda preden natančneje določimo medsebojni odnos dejanja ljubezni do stvari in dejanja ljubezni do Boga, je treba takoj jasno uvideti, da Bog sam v sebi in za ustvarjenega duha ni nikak »predmet« poleg drugih predmetov, ni predmet, na katerega bi se mogel človek obrniti na isti deljeni način kakor na mnogoterost predmetov in oseb tostranskega izkustva. Bog nam je namreč dan vedno kot onstranski nosilni temelj izkustva, nikoli kot direktni predmet; vedno je podan le »indirektno« v izkustvu meja, ki jih imajo vse stvarnosti, katere direktno spoznavamo. Obenem pa velja tudi trditev: Kakor hitro stopi človek v resnično ljubečo povezanost z okoljem, pomeni to na neki način hkrati tudi že prihod pred Boga; kajti ljubezen, ki velikodušno in brez pridržkov sprejme drugo osebo, je vključno tj. v svojih koreninah, vedno že tudi ljubezen do Boga. S svojim odrešitvenim nagovorom se torej Bog obrača vedno na človeka, ki je v njem že navzoča tostranska ljubezen, a takšna, da je z dinamiko duha in po milosti vključno usmerjena tudi že neposredno na Boga, s čimer edinim izpolni svoje lastno bistvo.

To moremo potrditi tudi s trditvami tradicionalne teologije. Ta teologija nam zatrjuje, da obstoji takšna ljubezen do bližnjega, ki je že sama po sebi »božja krepost«, se pravi: v njej se uresničuje neposrednost do Boga v njem samem. Če resno vzamemo to ugotovitev, tedaj vidimo, da ne ljubimo bližnjega zato, ker Bog tako hoče in ker bi torej kršitev te zapovedi pomenila tudi nasprotovanje ljubezni do Boga. Trditev marveč pomeni tudi to in predvsem to, da je dejanje ljubezni do bližnjega (kot caritas, tj. kot nadnaravna, v milosti zakoreninjena ljubezen) sama v sebi hkrati tudi že ljubezen do Boga. Kot resnična ljubezen ima za svojo nosilko milost, to je ljubezen, ki jo sam Bog usmerja k Bogu. To se ne zgodi samo sem in tja, temveč vedno in povsod, kjer koli obstoji resnična ljubezen do bližnjega. Kajti milosti, ki je za to potrebna, ne smemo razumeti tako, kakor da bi jo Bog ponudil samo včasih. Ta milost je marveč človeku dana sicer v svobodni naklonjenosti, toda vedno, pa naj jo človek (v svoje posvečenje) sprejme ali pa (v svojo neizbežno obsodbo) odkloni. Ta ljubezen do bližnjega je resnično ljubezen, kakor jo človek pristno in prvobitno doživlja tam, kjer res v polnem smislu ljubi; nikakor ni to zgolj izpolnitev neke zapovedi, ki hoče

človeka varovati pred surovo sebičnostjo nekoga drugega. Tam, kjer gre samo za spoštovanje pravic drugega, tam kjer človek samega sebe ohrani za sebe, tam ni nikake ljubezni, ki bi bila našla svoje absolutno bistvo. Zato more ljubezen do bližnjega biti najvišja vrednota in izpopolnitev postave sploh; zato sodnik v Jezusovi priliki vpraša samo po dejanjih in opustitvah ljubezni do bližnjega in sodi po pravilih, ki Boga navidezno sploh ne upoštevajo.

Dejanje, ki se (v izpovedovanju vere, v bogočastju itd.) izrečno nanaša na Boga, nosi vedno znamenje svojega izvora in zajetosti v tisto dejanje božje ljubezni, ki je ljubezen do bližnjega; brez tega razmerja do sočloveka bi ne bilo to dejanje pristno. Ta teološka narava ljubezni do bližnjega je sicer dana le po milosti; in popolna zavest glede te milosti ni mogoča. A teološko bistvo ljubezni do bližnjega more kljub temu biti predmet izkustva, čeprav ne v popolnem smislu in gotovo ne zgolj z zrenjem v notranjost in brez odnosa do odrešitvene zgodovine in do zgodovine razodetja, kjer je postalo to bistvo nekaj izrečnega (»kategorijalnega«). Kajti v svobodnem odločanju ljubezni, v absolutni resnobi odnosa do bližnjega stopi človek tudi v odnos pritrditve Bogu, pritrditve v dejanju, katerega nosi božja milost in ki pomeni neposredni odnos do Boga; in četudi ne more človek z vso gotovostjo reči, da je res dal takšno pritrnitev Bogu, in se ne more s tem »hvaliti«, vendar more vsaj nepredmetnostno vedeti za to; kajti to je vendar pritrnitev — podarjena mu v milosti — pritrnitev, ki jo Bogu izreka on sam v svojem srcu.

Če zdaj to obrnemo na ljubezen do Jezusa Kristusa, moramo reči: To je edinstveno in najvišje dejanje ljubezni do bližnjega. V Kristusu kot osebi, na katero se to dejanje obrača, je namreč dan absolutni in nepreklicni višek tega, kar vsaka ljubezen do bližnjega obravnava in podstavlja v ljubljeni osebi. Tu je podana enota Boga in človeka; in to je temelj za enoto božjega in človeškega vidika ljubezni do bližnjega.

č) Češčenje svetnikov in češčenje Boga

Obrnimo zdaj na kratko tisto, kar smo ravnokar povedali, na svetnike. Svetniki pripadajo Kristusu, kakor mu pripadajo vsi, ki so »v Kristusu« (to se pravi v posvečujoči milosti) umrli. »Vsi namreč, ki so Kristusovi in imajo njegovega Duha, se zraščajo skupaj v eno Cerkev in so med seboj zedinjeni v Kristusu (prim. Ef 4, 16). Zedinjenje potnikov z brati, ki so zaspali v Kristusovem miru, se nikakor ne pretrga, temveč se, kakor uči stalna vera Cerkve, s skupno deležnostjo pri duhovnih dobrinah še okrepi.«⁷ Svetniki so del Kristusovega skrivnostnega telesa; zato se jih Cerkev posebej spominja in se z njimi zedinja vsakokrat, ko Kristus v odrešenje sveta po Cerkvi daruje Očetu svoje telo in ko Cerkev daje naprej Kristusovo telo in v njem sebe in svojo lastno zgodovino, ki je v nebeški Cerkvi, to je v zveličanih, postala nekaj dokončnega.

Svetnike moremo ljubiti v resnično ljubeznijo, s takšno, ki je prepojena z milostjo; in v takšni ljubezni prav tako dosežemo neposrednost v odnosu do Boga, kakor sicer v krščanski ljubezni do bližnjega; saj takšna ljubezen ravno s svojo neposrednostjo v odnosu do Boga postane

⁷ KC 49.

religiozna dejavnost. Ker pa je takšno ljubezen mogoče uresničiti samo tedaj, če in ker se je že prej posrečilo najti dejanje ljubezni do kakega konkretnega človeka, s katerim se srečamo tukaj v telesu, zato je celo v nadvse vzvišenem dejanju ljubezni do Kristusa in do tistih, ki so končno-noveljavno zedinjeni z njim, to je do svetnikov, temelj in pogoj preprosta ljubezen do oseb naše vsakdanjosti. Bolj svetopisemsko govornjeno: Le kdor se je srečal z nepoznanim Kristusom v svojem bratu in v svoji sestri, se more — najpozneje ob sodbi — izrečno srečati z Njim samim.

Če odmislimo od češčenja svetnikov, kakršno izvršuje celotna in »uradna« Cerkev (ta svetnike mora častiti, da tako oznanja zmagovitost božjega usmiljenja), potem iz teh premislekov sledi, da češčenje svetnikov posameznega kristjana samo po sebi ne obvezuje: Bistvo tega češčenja namreč posamezni kristjan izvršuje že v ljubezni do bližnjega. Seveda pa se ne sme načelno in izrečno zapreti izvrševanju tega češčenja v liturgiji, kjer Cerkev konkretno daje pričevanje o tem, da je božja milost svetu ne le ponudena, marveč da kot eshatološko zmagovita svet v celoti tudi dejansko odrešuje, najbolj oprijemljivo v svetnikih. Kajti »v življenju tistih, ki so sicer deležni naše človeške narave, a se popolneje spremenijo v Kristusovo podobo (prim. 2 Kor 3, 18), razodeva Bog na živ način svojo navzočnost in svoj obraz. V njih nam on sam govori in nam daje znamenje svojega kraljestva, ki dobiva za nas močno privlačnost, ko imamo nad seboj tolik oblak prič (prim. Hebr 12, 1) in takšna pričevanja za resničnost evangelija.«⁸

Iz povedanega je tudi razumljivo, da bi se moralo navajanje k živemu razumevanju za češčenje svetnikov pri posamezniku začeti s tem, da bi začel umevati, kako in zakaj njegova absolutna ljubezen, ki jo ima do ljudi svojega lastnega življenja, ostane in se razvija naprej k tistemu, kar je češčenje svetnikov v pravem pomenu; predpostavljati pa je treba, da ima ta ljubezen pogum krščanskega upanja, ki se izraža v prepričanju: Božja milost je ljubljene rešila. Navidezni molk, v katerega taka ljubezen vidi rajne potopljene, ima vsekakor tudi pozitivno stran. Takšen molk daje tudi uradnemu češčenju blagodejno diskretnost in tihoto: V molku smrti, v molčeči navzočnosti neizrekljive skrivnosti je Bog bolj blizu in »tukaj« kakor v mnogem govornjenju. To sme veljati za zasebno in za »uradno« češčenje svetnikov.

»Priporočanje« svetnikom ali »klicanje« svetnikov »na pomoč« pa je v temelju le pogum ljubezni, ki se drzne govoriti »ti« tudi prek slehernega praga smrti; in obenem je to vera, da noben človek ne živi sam in in samó zase, marveč da je slehernó življenje v Kristusu pred Bogom za vse veljavno. In »priprošnja« svetnikov ne pomeni nikakršnega posredovalnega »biroja« in nikake »instančne poti«, po kateri bi moral iti, da pridem do »vladarstva svetá« in do zakladov nebeških milosti. Priprošnja svetnikov marveč pomeni, da ima vsako življenje vere in ljubezni večno veljavo in pomen za vse ljudi in da rešeni v blaženosti sprejema to svojo pomembnost in živi iz nje. In ker gre tu za duhovni svet, kateremu je Bog dal delež samega sebe, in kjer je tisto, kar je posamično, povezano s celoto, zato je izrečno ali vključno klicanje kakega »uradnega« svet-

⁸ KC 50, 2.

nika ali kakega rajnega, katerega posamezni kristjan v veri in upanju ljubi, na neki način vedno tudi klicanje vseh svetnikov: v veri izvršeno iskanje zavetja v občestvu vseh odrešenih.

Temeljna skrivnost krščanstva ni ta, da je Bog ustvaril od sebe različni svet, v katerem mu mora stvarstvo služiti kot svojemu Gospodu, kakor da bi svet dajal Bogu tem več časti, čim bolj sam izgine; skrivnost krščanstva je namreč ta, da milost, katera je končno Bog sam, svet pobožanstvuje. Ko tako svet raste in postaja veličasten ter dosega odrešenje, se Bog sam dviga v svojem veličastvu in ob tem pobožanstvenem svetu je človek pritegnjen v neposredni odnos do Boga. Vse to se uresničuje v Kristusu in po Kristusu, a zato posebno resnično in globoko.

Češčenje svetnikov je torej le poziv, naj se naučimo res razumeti krščanstvo. To si danes večkrat samo obtežujemo. Naučiti se resničnega krščanstva sploh ni tako lahko. Tega si ne smemo napravljati še težjega s tem, da bi ravnali tako, kakor da bi to bilo nekaj lahkega. A prav k temu, da se priučimo krščanstvu, nam hočejo pomagati svetniki, naši bratje, ki so že dosegli dovršitev in ki prosijo Boga živih, naj bi tudi nam dal gledati luč, ki je obličje božje ljubezni in večnost božjega življenja.

Drugi vatikanski cerkveni zbor povzema svoj nauk o češčenju svetnikov, tej odlični šoli krščanskega življenja in posebej najvišje krščanske zapovedi: »Kar najbolj se torej spodobi, da ljubimo te prijatelje in sodediče Jezusa Kristusa, pa tudi naše brate in odlične dobrotnike, da dajemo Bogu zanje Bogu dolžno zahvalo, da jih ponižno kličemo in se za doseganje dobrot od Boga po njegovem Sinu Jezusu Kristusu, našem Gospodu, ki je edini naš Odrešenik in Zveličar, zatekamo k njihovim molitvam in njihovi mogočni priprošnji'. Saj vsako naše iskreno pričevanje ljubezni, ki ga skazujemo nebeščanom, po svoji naravi teži h Kristusu in ima svoj cilj v njem, ki je 'krona vseh svetnikov', in po njem v Bogu, ki je čudovit v svojih svetnikih in v njih poveličan (prim. 2 Tes 1, 10).«⁹ Zraven koncil naroča, naj se odpravijo pretiravanja ali pomanjkljivosti, če so se v pogledu na češčenje svetnikov vgnezdile. Vedno pa je treba imeti pred očmi, »da naš stik z nebeščani, če je le pojmovan v polnejši luči vere, nikakor ne zmanjšuje najvišjega češčenja, ki ga skazujemo Bogu Očetu po Kristusu v Svetem Duhu, temveč nasprotno: še močnejše ga bogati.«¹⁰

Tudi v območju protestantizma, ki je svoje nasprotje do katoliške Cerkve večkrat utemeljeval med drugim s trditvijo, da katoličani s svetniškim češčenjem na docela nedopusten način postavljajo v senco tisto vdanost, ki gre le Kristusu in Bogu samemu, se danes v mnogočem uveljavlja bolj trezno gledanje na svetnike in njihov pomen na resnično krščansko vernost. Mnogi protestanti poznejše dobe so češčenje svetnikov sploh odklanjali in se pri tem radi sklicevali na začetnike reformacije. A v novejšem času so sami začeli ugotavljati, da npr. starejši protestantski koledarji, pridige in postile s spoštovanjem imenujejo celo vrsto svetnikov ali pa o njih podajajo tudi obširen življenjepis. Tako npr. o Lavrenciju,

⁹ KC 50, 3.

¹⁰ KC 51, 1.

Martinu iz Toursa, Nikolaju, Juriju, Krištofu, Joahimu in Ani, Fabijanu in Sebastianu, Marjeti, Katarini, Doroteji in Kunigundi. Luter sam z velikim spoštovanjem omenja sv. Elizabeto Türinško in imenuje sv. Nežo in Agato za vzornici v boju zoper satana.

Max Thurian, znani današnji teolog reformirane Cerkve, menih samostane Taizé, ni osamljen med protestantskimi teologi, ko opozarja na neskladnost s starim krščanskim izročilom in s sv. pismom samim in sploh z bistvom krščanstva, ako svetnikom ne damo nikakega mesta v svojem krščanskem življenju. »Cerkev, ki prezira občestvo svetnikov«, tako piše M. Thurian, »vseh svetnikov, sedanjih in preteklih, tukaj in drugod, taka Cerkev je v nevarnosti, da se izgubi v individualizmu in v sektaštvu. Duša, ki se giblje le v srcu presv. Trojice in v svetopisemski zgodovini, ne pa v Cerkvi in v pričevanju vseh stoletij, bo poznala samo individualistično in odrevenelo pobožnost. Cerkev, ki se ne obnavlja ob stiku z življenjem svetnikov in s tradicijo, postane sektaška in se odreže od velikega telesa kristjanov in od vseh bogastev, ki ga to telo vsebuje... Spominjanje svetnikov v Cerkvi je oblika popolne ljubezni. Ni mogoče ljubiti Boga le v njem samem; treba ga je ljubiti tudi v naših bratih, v Cerkvi, v njegovih svetnikih. In če smo razumeli globoki smisel občestva svetnikov kot naše resnično zedinjenje z vsemi tistimi, ki so v Kristusu, in to iz vseh stoletij in iz vseh krajev, moramo na to ljubezen do naših bratov gledati kot na nekaj, kar objema vse svetnike krščanskega izročila. Ljubezen do bratov, ki napravlja našo ljubezen do Boga popolno (prim. 1 Jan 4, 20, 21)... to je ljubezen do bratov celotne vesoljnosti v prostoru in času, ljubezen do vseh Kristusovih pričevavcev in seveda tudi do najbolj znanih v Cerkvi: do Petra in Pavla, do Avgušтина in Frančiška, do Tomaža in Bernarda... Vsi ti nas vodijo in nas podpirajo v vsakdanjem boju; ko nje ljubimo, ljubimo v njih Kristusa, čigar podobo odsevajo... Posnemati Pavla in Marijo pomeni posnemati Kristusa, pomeni dojeti enega od vidikov Kristusove osebe, ki se v njima razodeva, in obrniti ta vidik nase. Spominjanje svetnikov Cerkvi je ljubezen do Kristusa ter posnemanje Kristusa in tudi dejanje hvaležnosti za darove, ki se v svetnikih razodevajo, za moč njegovega vstajenja in prerojenja.«¹¹

Z razumom in svobodno voljo obdarjeni človek je poklican k notranjemu občestvu z Bogom. V svetnikih, ki jih je Bog po Kristusu še posebno bogato obdaril, se ta poklicnost uresniči v izrednem sijaju. Če moramo o vsakem človeku reči, da ga Bog nikoli in na noben način ne »absorbira«, potem velja to tudi o svetnikih, ki so že dopotovali in ki v Bogu že uživajo »nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 17). Ne moremo biti pravi kristjani in katoličani, če nismo živo prepričani, da Bog svetnikov ni »absorbiral«, marveč jih je potrdil v dokončni podaritvi, s katero jim je podaril samega sebe. Bog je resnično Bog živih in ne mrtvih; kdor se njemu približa, se ne utopi, marveč šele pride k svoji lastni popolnosti in samostojnosti. Resnični Bog, ki po besedah sv. Tomaža Akvinskega »ne išče svoje slave zaradi sebe, ampak zaradi nas«,¹² ne potrebuje tega, da bi stvari, ki jih je sam obdaril, oslabiljal

¹¹ M. Thurian, *Mariology Reformed*, London 1951, 313—315; nav. D. Bertetto, *Maria Madre universale*, Fiorenza 1958, 691 sl.

¹² Sv. Tomaž Akv., *S. th.* 2—2 q. 132 a. 1.

v njihovi moči in sijaju. Prepričani moramo torej biti, da češčenje svetnikov, kakor ga Cerkev goji in priporoča, ni nikak »prikrit politeizem« (= mnogoboštvo) in tudi ne kaka otročja vrsta pobožnosti, kateri se še nikoli ni razkrila silnost in neznanska skrivnost Boga v njegovi transcendenci. Pravo češčenje svetnikov je marveč izraz zrelosti našega razmerja do Boga. Kajti ta zrelost ve, da stvar ne izgine v prepadu Boga, ako se Bogu res preda, marveč da tedaj šele postane resnično živa in veljavna ter pomembna. In dovršeno jo najdemo na najvišji način, ki je stvára sploh možen, ravno v neskončni in neizrekljivi božji dovršenosti.

d) Drugotno »sredništvo« svetnikov ob edinem Kristusovem sredništvu

V zgodovini odrešenja, ki se do konca sveta še vedno odvija, spadamo skupaj, sestavljamo enoto in smo po besedah sv. Pavla božji sodelavci v medsebojnih odnosih. Vsakdo je na neki način tudi posredovalec ali srednik odrešenja in zveličanja za druge. Ne sicer v tem pomenu, da bi se iz svojih moči dvignil in prinesel od večnega Boga odrešenje. Toda odrešenje je že moralo biti pri nas, in sicer po božji milosti in po božjem delovanju; šele potem ga moremo »posredovati« tudi drugim. Ker je odrešenje že prišlo k nam, in sicer v Kristusu in samo v njem, in to v tistem edinem občestvu ljudi, v katerem vsakdo zavisi od vsakogar, je hotel Bog v svoji milosti in usmiljenju tudi to, da bi bili drug drugemu pomočniki tudi v doseganju in naklanjanju odrešenja. V Kristusu je namreč prišlo odrešenje na svet tako, da ga postanemo deležni drug po drugem, čeprav je — ako gledamo z božje strani — namenjeno vsakomur neposredno v Jezusu Kristusu, glavi enega samega človeštva. Mi vsi smo ne ravno tvorci odrešenja, pač pa drug za drugega posredovavci tega odrešenja in bomo celo morali dajati odgovor pred božjo sodbo o tem, ali smo na nam možni način, v svojem življenjskem položaju, z nam darovanimi darovi in talenti storili za druge to, kar bi morali kot »sredniki« storiti za tiste, ki so nam blizu.

Če torej obstoji to človeško sredništvo odrešenja v občestvu svetnikov po Kristusovi milosti že na tej zemlji, ali bodo potem tisti, ki so z vsem svojim življenjem, z vsem, kar so bili in kar ostanejo, prešli v veličastvo božjega življenja, imeli za nas manjši sredniški pomen kakor na tej zemlji? Ali ne bodo v občestvu svetnikov, v občestvu zveličanja, v katerem pripadajo nam, še posebno sedaj za nas pomembni? Ali ne spada to k jedru krščanstva?

Češčenje svetnikov in priporočanje njihovi priprošnji nas, kakor smo že omenili, posebej opozarja tudi na važnost molitve, ki je prva milost (Bog nam jo vedno nudi!) in ki edina odpre našo dušo za vse druge darove. Svetniki nam morejo pomagati le s tem, da našo prošnjo tako rekoč predlože Bogu in z njo združijo svojo priprošnjo. V časnih rečeh moramo seveda v svoji prošnji vsaj vključno napraviti pridržek: če to ustreza božji volji in božjim načrtom.

Ko kličemo svetnike na pomoč (in to velja tudi za Marijo in angele), nimamo nikoli opraviti le s svetniki, ločeno od Boga. Naj se na svetnike (in tudi na prebl. Devico) obračamo s kakršnimi koli izrazi, vedno morajo

ti izrazi biti enakovredni besedam: »Prosi za nas!« Tudi ni posameznemu verniku za zveličanje nujno potrebno, zatekati se k svetnikom, ako se le načelno drži nauka Cerkve tudi glede občestva svetnikov; vsakdo se more obračati naravnost na Kristusa oziroma na Boga. Toda ker je božja previdnost svetnike dejansko pritegnila v svoj odrešitveni načrt ne le kot naše vzornike (to je priznaval npr. tudi Luter še po svojem dokončnem odpadu od Cerkve), marveč tudi kot naše priprošnjike — seveda odvisne od Kristusa —, zato bi pomenilo zanikrnost, ako bi od Boga ponudeno sredstvo pustili neizrabljeno. Tudi tu veljajo Jezusove besede: »Pridobite se prijateljev... da vas sprejmejo v večna bivališča« (prim. Lk 16, 9).

Da to drugotno »sredništvo« svetnikov prav nič ne nasprotuje resnici o edinem sredniku Kristusu, je lepo izraženo v starokrščanski umetnosti in v liturgiji. Kadar so verniki prvih časov stopili v baziliko, je bil njihov pogled ob vrsti stebrov nujno pritegnjen v ospredje. Od tam jih je iz apside nad oltarjem pozdravljala podoba novega stvarstva: Kristus Gospod, Pastir in Kralj, in zadaj za njim, ožarjen z njegovim sijajem, bleščeči nebeški Jeruzalem. Saj tudi sv. Pavel v pismu Efežanom konča svojo himno o delu odrešenja in o božjem usmiljenju s slavonspevom: Bogu slava v Cerkvi in v Kristusu Jezusu v vse rodove vekomaj (Ef 3, 21). — S tem pa je bil dan tisti akord, ki naj odslej obvladuje tudi molitev Cerkve. »Dostop« do Boga smo dobili: po Kristusu Gospodu našem. Tedanjim ljudem je tisto spremenjenje sveta, ki se je izvršilo v Kristusu in le po njem, ostalo zelo živo v zavesti. Biti kristjan je pomenilo, da je človek našel priključitev Kristusu in da more tako z njim, prost slehernega strahu, poln zaupanja dvigati svoje oči k Bogu. S tem je bila najdena tudi priključitev Cerkvi kot občestvu tistih, ki jih je v svoji milosti skupaj sklical Bog v Kristusu in jih napravil za svoje ljudstvo. Pripadati Cerkvi kot živ ud pomeni stati v božji milosti, biti božji otrok. S tem pa stati v živem odnosu tudi do tistih Kristusovih udov, ki so že »dopotovali« in se neločljivo združili s Kristusom. In ti nam morejo in hočejo pomagati, da bi tudi mi dosegli cilj svojega hrepenenja, ki je Kristus, »krona vseh svetnikov«, in po njem Bog, ki je čudovit v svojih svetnikih in v njih poveličan.

Spregled od splošnih cerkvenih zakonov

(Razlaga apostolskega pisma Pavla VI »O SLUŽBAH ŠKOFOV«)

Stanko Ojnik

DE POTESTATE DISPENSANDI A GENERALIBUS ECCLESIAE LEGIBUS

Summarium: In MP De episcoporum muneribus datur Episcopis potestas dispensandi fideles in casu particulari a lege generali Ecclesiae. Attamen expresse dicitur: Can. 81 CIC tantummodo derogatur non supprimitur, quia MP De Episcoporum muneribus non providet omnibus necessitatibus quibus providet can 81. Subiectum, materia et extensio potestatis in can. 81 et in MP non sunt eadem res. De causis dispensandi introduxit MP criterium novum — »bonum spirituale fidelium«. Causae canonicae iam non requiruntur sed relinquuntur discretioni Ordinarii. Nimia severitas in concedendo est vitanda, sed requiritur semper quaedam proportio inter bonum spirituale, quod ex dispensatione speratur, et dispensationem quae est vulnus legis. Potestas dispensandi est pro Episcopis ordinaria et semper delegabilis ex toto vel ex parte.

Dne 15. junija 1966 je izšlo apostolsko pismo-motu proprio (MP) »De episcoporum muneribus« — »O službah škofov« (OSS), ki ureja pravice škofov glede spregledov od splošnih cerkvenih zakonov.

Koncilski odlok »O pastirski službi škofov«, pravi v tč. 8: »Škofje imajo kot nasledniki apostolov v škofijah, ki so jim izročene, sami po sebi vso redno, lastno in neposredno oblast, ki je potrebna za izvrševanje njihove pastirske službe; vendar pa je vedno v vsem neokrnjena oblast rimskega škofa, ki jo ima po svoji službi, da namreč nekatere zadeve pridržijo sebi ali kakim drugim oblastim.

Posamezni krajevni škofje [Episcopi dioecesani] so pooblašteni, da v posameznih primerih dajejo spregled od splošnega zakona tistim vernikom nad katerimi po pravu izvršujejo oblast, in to vsakokrat, ko menijo, da je dobro za njihov dušni blagor. Izjema je le, če si je vrhovna cerkvena oblast kaj posebej pridržala.«

Koncil je hotel poudariti, da morajo imeti škofje vso potrebno oblast za izvrševanje svoje pastirske službe, istočasno pa je tudi povedano, da ima rimski škof pravico pridržati si nekatere zadeve. Ta splošna načela, veljavna za latinsko in vzhodne cerkve, potrebujejo natančnejše določbe, da se lahko ohrani potrebna enotnost v ravnanju. Delno urejata to za vzhodne cerkve apostolsko pismo »Episcopalis potestatis« z dne 2. maja 1967, za latinsko cerkev pa zgoraj omenjeno apostolsko pismo OSS.

Apostolsko pismo OSS lahko razdelimo v dva dela. Prvi del prinaša splošna pravila glede podeljevanja spregledov od splošnih cerkvenih zakonov (tč. I—VIII), drugi pa seznam primerov, ki so pridržani sv. sedežu (tč. IX).

A. Splošna pravila

Kan. 81 Zbornika cerkvenega prava (ZCP) pravi: »Ordinariji, ki so nižji od papeža, ne morejo podeljevati spregledov od splošnih cerkvenih zakonov, tudi v posebnem primeru ne, če jim ni bila ta oblast podeljena izrečno ali vsaj vključno, ali če se je težko obrniti na sveto stolico, in je

hkrati v odlašnju nevarnost za veliko škodo in gre za spregled, ki ga apostolska stolica navadno podeli.«

Tukaj nastane vprašanje, ali apostolsko pismo OSS ta zakon odpravlja ali ga pa samo spreminja. Preden bomo odgovorili na to vprašanje, bo koristno pojasniti nekatere pojme.

Kaj je splošen zakon in kaj je spregled?

Splošni cerkveni zakoni so tisti, ki vežejo povsod vse tiste, za katere so bili izdani. Spregled pa pomeni razveljavljenje zakona v posebnem primeru. Sv. Tomaž pravi: *Dispensatio est legis in casu speciali relaxatio* (2—2 q. 97 a. 6). Namen spregleda je omiliti stroge pravne predpise glede individualnih razmer, z drugimi besedami, spregled je potreben, da odstrani trdoto zakona.

Takoj na začetku je treba tudi poudariti, da vsi zakoni, ki jih je Cerkev v ZCP in drugih dokumentih izdala in ne preklicala, ostanejo v veljavi, razen če jih je 2. vatikanski cerkveni zbor izrečno, »aperte«, preklical, odpravil ali spremenil. Nikakor se ni mogoče sklicevati na »duh« koncila in uvajati v cerkveno zakonodajo nekakšen laksizem. Čeprav je vesoljni cerkveni zbor predlagal reformo ZCP, ostanejo v veljavi vsi zakoni, ki niso izrečno odpravljeni. Teh sprememb pa je sorazmerno zelo malo (nekaj glede vzhodnih Cerkva, nekaj v apostolskem pismu »*Ecclesiae Sanctae*« z dne 6. avgusta 1966, kjer so podane norme za izvajanje nekaterih koncilskih odlokov). Odprave zakona ne smemo suponorirati, ampak je treba vsak primer posebej dokazati. Tudi v dvomu se preklic prejšnjega zakona ne domneva. Ko pa novi zakon izide, ga je treba tolmačiti po prejšnjem in ga kolikor mogoče spraviti z njim v sklad (kan. 23).

Poglejmo sedaj pozitivne določbe apostolskega pisma OSS.

»Posamezni krajevni škofje so pooblašteni, da v posameznih primerih dajejo spregled od splošnega zakona tistim vernikom, nad katerimi po pravu izvršujejo oblast, in to vsakokrat, ko menijo, da je dobro za njihov dušni blagor. Izjema je le, če si je vrhovna cerkvena oblast kaj posebej pridržala.«

1. Nositelj oblasti

V koncilskem odloku »Kristus Gospod« tč. 8 je govora samo o krajevnih škofih. Apostolsko pismo OSS pa našteva tudi tiste, ki jih pravo z njimi enači. Našteti so: apostolski prefekt in apostolski vikar (kan. 294 § 1), apostolski administrator postavljen za trajno (kan. 315 § 1), samo-svoji prelati in opati (kan. 323 § 1). Tisti, ki nosijo enaka bremena, morajo imeti tudi enako oblast. Vprašanje nastopi, ali imajo te pravice tudi ostali prelati, ki se po pravu imenujejo ordinariji, čeprav niso izrečno naštet. Ker so dane te oblasti zaradi dušnega blagra vernikov in velja načelo »*communis ratio eorundem iurium*« in niso izrečno izključeni, lahko sklepamo z gotovostjo, da imajo to oblast tudi sledeči prelati:

a) generalni vikar; kan. 368 § 1 pravi: »Generalnemu vikarju pristoji po službi v vsej škofiji ista jurisdikcija v duhovnih in svetnih zadevah, ki jo ima po rednem pravu škof, izvzete so le tiste stvari, ki si jih je

škof pridržal, ali ki po pravu zahtevajo posebno škofovo naročilo.« Pravica dajati spreglede po apostolskem pismu OSS, spada k redni škofovi oblasti, zato ni potrebno za generalnega vikarja nobeno pooblastilo. V gornji materiji pravo ne navaja nobene izrečne omejitve;

b) škofov vikar; apostolsko pismo »Ecclesiae Sanctae« pravi v tč. 14 § 2, da ima redno namestno oblast, kot jo ima generalni vikar po splošnem pravu;

c) kapitularni vikar (kan. 435 § 1); to je namreč redna oblast brez izrečne prepovedi;

d) tudi začasni apostolski administratorji, saj imajo iste pravice in dolžnosti kot kapitularni vikar. (Prim. L. BUIS, S. I. De potestate episcoporum dispensandi, Periodica 56 [1967] 96).

Škofje pomočniki in pomožni škofje sami po sebi nimajo te oblasti, vendar pa apostolsko pismo »Ecclesiae Sanctae« I, tč. 13 § 2 naroča, da morajo biti pomožni škofje in škofje pomočniki imenovani za generalnega ali škofovega vikarja: »Episcopus dioecesanus debet Auxiliarem constituere aut Vicarium Generalem seu Syncellum aut Vicarium Episcopalem.«

2. Predmet spregledov

Cerkvene zakone delimo v liturgične in disciplinarne. Predmet spregledov, ki ga določa apostolsko pismo, so disciplinarni zakoni, vendar pa so izvezeti:

a) ustavni zakoni — *leges constitutivae*, ki jih Michiels takole opredeli: *quae positive determinant formam intrinsecam, seu elementa essentialia ipsum actum, qui ex iure canonico initium et totum statum capit, in suo esse seu determinata natura constituentia* (*Normae generalis, Romae 1949, Vol. I. 341*);

b) nadalje so izvezete obveznosti, ki izvirajo iz pogodb, ker obveznost v tem primeru ne izhaja samo iz cerkvenega zakona, ampak tudi iz naravnega;

c) izvezeti so tudi vsi naravni in pozitivni božji zakoni, kjer pride v poštev le papeževa namestniška oblast — *potestas vicaria* (spregled trdnega in neizvršenega zakona, privilegij vere, spregled javnih in privatnih zaobljub, ki so pridržane).

3. Komu se lahko dajejo spregledi

Ordinariji morejo podeljevati spreglede tistim, nad katerimi po pravu izvršujejo oblast (tč. VII). Ker je ta oblast nesporna, se sme izvrševati v svojo korist tudi izven svojega ozemlja in nad podanikom, ki je odsoten (kan. 201 § 3).

Spregled se more podeljevati samo v posameznih primerih — in *casu particulari*, vendar s tem niso mišljeni samo posamezniki, ampak tudi več fizičnih oseb, ki tvorijo skupnost v strogem pomenu — in *sensu stricto* (tč. VI). Skupnosti v strogem pomenu so redovne skupnosti, družina, bogoslovci v semeniščih; ne tvorita pa skupnosti v »*sensu stricto*« župnija ali kapitelj, kajti v tem primeru ta omejitev ne bi imela nobenega smisla.

Morejo pa prejeti spreglede tudi moralne kolegialne in nekolegialne osebe, čeprav ne tvorijo skupnosti v strogem pomenu, ker spregled sprejme

moralna oseba kot taka. Škof prav gotovo more spregledati kanoniški kapitelj obveznosti kora, ker je tak spregled »particularis« in se nanaša samo na eno osebo. Spregled v posameznem primeru je tudi, ako da škof spregled drugotnih oklicev vsem, ki so služili več kot 6 mesecev vojaški rok (za tiste kraje). Nasprotno pa bi bil spregled splošen — generalis, ako da npr. spregled od posta vsem vernikom škofije, zaradi kake posebne slovesnosti. Zopet pa je spregled posamezen, ako dobijo spregled od posta npr. samo težki delavci.

4. Zadostni razlogi spregledov

Za spregled od cerkvenega zakona se zahteva upravičen in pameten razlog, pri čemer se mora upoštevati važnost zakona, od katerega se daje spregled, sicer je spregled, ki ga daje nižji od zakonodajalca, nedopusten in neveljaven (kan. 84 §1). Apostolsko pismo OSS pa pravi takole: »zakoniti razlog za spregled je dušni blagor vernikov« (tč. VII). S tem je zelo spremenjena dosedanja tozadevna disciplina. V teh primerih razlogi za spreglede niso več po pravu določeni kriteriji, ali praksa rimske kurije, ampak pastoralni razlogi. Praktično to pomeni, da je razsoja o zadostnosti razlogov prepuščena ordinarijem, ki pa morajo imeti pred očmi »dušni blagor vernikov«. Ta novi kriterij, ki ga je uvedel koncilski odlok »O pastirski službi škofov«, tč. 8 b, je zelo širok. Dušni blagor more biti duhovno dobro tistega, ki se mu spregled podeljuje ali pa tudi drugega, tako npr. odvrnitev pohujšanja. Zadosten razlog za spregled je tudi preprečitev prepogostih kršitev zakona. Pogoste kršitve zakona manjšajo ugled pravnega reda in lahko vodijo tudi do kršitev drugih zakonov. Upoštevati je treba, da je spregled tudi dopolnitev in izpopolnitev zakona, saj omili njegovo trdoto, ker zakon ne more upoštevati prav vseh posameznih okolnosti.

Biti pa mora neko sorazmerje med pričakovano duhovno dobrino, ki jo daje spregled in med ranitvijo zakona, vsak spregled je »vulnus legis«. Zato je lažje dajati spreglede tajno, kakor javno, posameznikom kot skupini, lažje enkratno, kot zaporedno vrsto spregledov.

Spregled pa ni samo dej ordinarijeve dobrohotnosti. Ako so zadostni razlogi, ordinarij mora podeliti spregled zaradi delivne pravičnosti — iustitia distributiva. Če bi v tem primeru ordinarij spregled odklonil, bi prisilil vernike, ki žive v izrednih prilikah, nositi nepotrebnna bremena, kar pa lahko pomeni prestop meje ordinarijeve oblasti. V dvomu o zadostnosti razloga se spregled sme prositi in se more tudi dopustno in veljavno podeliti (kan. 84 § 2).

5. Redna oblast spregledovanja

Oblast, ki jo podeljuje apostolsko pismo OSS, je po pravu združena s službo, zato je redna. Redna oblast pa se lahko delno ali v celoti subdelegira, ker pravo tega nikjer izrečno ne izvzema (kan. 199 § 1).

Ta oblast je splošna, zato se sme tudi široko razlagati.

Sedaj bomo lažje odgovorili na vprašanje, ali je kan. 81, ki prepo-veduje škofom podeljevati spreglede splošnih cerkvenih zakonov, odprav-ljen ali samo spremenjen.

a) Apostolsko pismo OSS izrečno pravi, da je kan. 81 ZCP samo spremenjen — »derogatur«.

b) Pravno dogmatični razlogi, ki jih lahko naštejemo, so sledeči:

aa) Snov, ki jo obravnava kan. 81, ni ista kot v Apostolskem pismu OSS. V prvem primeru gre za »spregled, ki ga apostolska stolica navadno podeli«, v drugem pa so izključeni vsi primeri, ki si jih je papež pridržal. Med temi je mnogo takih, ki jih sv. sedež prav gotovo spregleduje.

bb) Glede obsega oblasti je treba reči, da se v moči kan. 81 lahko podeli splošen spregled, medtem ko apostolsko pismo OSS omejuje oblast le na posamezne primere.

cc) Nosilci oblasti so v kan. 81 ordinariji, med te prištevamo tudi višje redovne predstojnike izvzetih kleriških redov. Apostolsko pismo pa govori le o krajevnih škofih in tistih, ki se jim po pravu enačijo.

Iz povedanega je razvidno, da apostolsko pismo kan. 81 ni odpravilo, ampak je njegova pooblastila raztegnilo tudi na primere, ko se je mogoče obrniti na sveto stolico in ko ni nevarnosti velike škode, seveda v primerih, ki niso izrečno pridržani.

Nadalje ostane neokrnjena tudi pravica ordinarijev dajati spreglede v ostalih primerih, ki jih določa ZCP. Naštel bom le nekaj primerov: kan. 15; 459 § 3, 2; 647; 990; 1028; 1043 in 1045; 1313 in 1320.

Nadalje ostanejo v veljavi vse fakultete papeževih legatov in posebne fakultete ordinarijev (tč. IX).

B. Seznam sv. sedežu pridržanih primerov v latinski cerkvi

Sveti sedež si je izrečno pridržal za vzhodne cerkve 15 primerov, za latinsko pa 20 in sicer:

1. Od obveznosti celibata ali prepovedi, da bi smeli diakoni in prezbitarji skleniti zakonsko zvezo, pa čeprav so bili iz kleriškega stanu zakonito postavljeni (kan. 213 § 2).

2. Od prepovedi izvrševanja duhovniške službe poročenim duhovnikom, ki so prejeli sv. redove brez spregleda sv. sedeža.

3. Od prepovedi, ki veže duhovnike, da ne smejo izvrševati zdravniške ali kirurške službe, sprejemati javnih služb, ki so povezane z izvajanjem civilne oblasti, sprejemati poslanskih ali senatorskih mest, kjer je to sv. sedež prepovedal, ter trgovati v svojo ali drugih korist (kan. 139).

4. Od splošnih zakonov, ki se nanašajo na redovnike kot stan, vendar pa ni pridržano to, v čemer so redovniki po koncilskem odloku »Kristus Gospod« tč. 33—35 podložni krajevnim ordinarijem. Spoštovati pa je treba redovno disciplino in pravice redovnih predstojnikov. Od drugih splošnih zakonov pa le, če gre za izvzete kleriške redove.

5. Od dolžnosti prijaviti duhovnika krivega zločina zapeljevanja pri spovedi, o čemer govori kan. 904.

6. Od nezadostne starosti ordinandov, ako presega eno leto.

7. Od krajšanja filozofskega in teološkega študija, tako glede časa, kakor tudi glede glavnih predmetov (Odlok »Optatam totius« tč. 12).

8. Od iregularnosti, ki so že predane sodišču.

9. Od iregularnosti in zadržkov za sprejem sv. redov: od iregularnosti zaradi nedostatkov, ako so rojeni iz prešuštva ali svetoskrunstva, ako so telesno pohabljeni, božjastni ali umobolni (kan. 984 § 1, 2), od iregularnosti zaradi kaznivega dejanja odpada od vere ali prestopa v krivoverstvo ali razkolništvo (kan. 985 § 1), od poskusa skleniti zakon, ali samo civilni, dasi jih je vezala vez zakona ali svetega reda ali redovniška zaobljuba, čeprav preprosta in začasna, ali pa je ženska s katero so to poskusili, bila vezana po obljubah ali po veljavnem zakonu (kan. 985 § 3). Od prostovoljno zagrešenega umora, uspešno odpravljenega ploda ali sodelovanja (kan. 985 § 4). Od zadržka, ki ga ima poročen mož za sprejem svetih redov.

10. Od izvrševanja že sprejetih redov v zvezi z iregularnostjo po kan. 985 3, ako je primer javen in 4, če je primer tajen, razen ako ni mogoče doseči sv. penitenciarije, pa tudi v tem slučaju ostane dolžnost čimprej urediti zadevo s sv. penitenciarijo.

11. Od nezadostne starosti za sklenitev veljavne zakonske zveze, ako presega eno leto.

12. Od zakonskega zadržka zaradi diakonata, prezbiterata ali slovesne redovne zaobljube.

13. Od zakonskega zadržka po kan. 1075, 2 in 3 (crimen).

14. Od krvnega sorodstva v ravni črti do drugega kolena in v stranski črti do drugega kolena v zvezi s prvim.

15. Od svaštva v ravni črti.

16. Od zakonskega zadržka mešane vere, ako ni mogoče izpolniti pogojev, ki jih predpisuje tč. I instrukcije »Matrimonii Sacramentum« kongregacije za verski nauk z dne 18. marca 1966.

17. Od pravno predpisane oblike za veljavnost zakona.

18. Od dolžnosti obnoviti zakonski pristanek pri ozdravitvi v korenini, ako se zahteva spregled od sv. sedežu pridržanega zadržka, če gre za naravni ali božjepравни zadržek, ki je prenehal, ali pa za mešan zakon, pri katerem niso bile upoštevane določbe zgoraj omenjene instrukcije.

19. Od povračilne kazni določene po splošnem pravu ali pa proglašene oziroma naložene od apostolskega sedeža.

20. Od časa, ki je določen za evharistični post.

V vseh teh pridržanih primerih se zrcali izredna skrb svetega sedeža za svetost duhovništva in zakonske zveze ter dolžno spoštovanje do svetega zakramenta v zvezi z evharističnim postom.

Omejiteni del apostolskega pisma kaže obenem, kako zelo želi Petrov naslednik, v moči primata, biti škofom v pomoč pri reševanju zgoraj naštetih težavnih primerov po načelu: vse morete, kar ni izrečno pridržano.

Te norme so začele veljati 15. avgusta 1966 in ohranijo svojo moč do izida novega Zbornika cerkvenega prava.

Poslušalci in pridiganje

Štefan Šteiner

AUDITORES ET PRAEDICATIO

Summarium: Auctor perscrutatur relationem auditorum ad praedicationem in basi declarationum («enquête») ca. 8000 auditorum ex Gallia, Italia, Germania et Slovenia.

Quales opiniones habent auditores de praedicatione uti medium salutis? De efficacitate contionis sacrae, de praedicatore (exemplum, contactus psychicus cum auditorio, mediatio externa) et de sermone sacro (argumentum, forma et spatium temporis sermonis).

Responsiones comprobant relationem auditorum hodiernorum ad praedicationem esse magis autonomam, personalem, criticam, exigentem quam in praeterito. Nova situatio pro praedicatione creatur. Auditores exigunt praedicationem christocentricam, revelantem veritates fundamentales fidei christianae, aspectum vitalem, charitativum, salutarem christianismi. Modum mediationis concionatrici magis immediatam, simplicem, naturalem, aptum ad fidem faciendam desiderant. Vita exemplaris praedicatoris confirmatio verbi esse debet. Sermone ordinarius 10—15 momenta longum desiderant. Efficacitatem duraturam praedicationem in auditoribus non exercere putant. Generaliter in praedicatione annuntiationem Verbi Dei vident. Genuinae praedicationis famem ostendunt.

Proinde a contionatoribus sacris renovatio praedicationis exigitur. Auctor fundamentum huius 'aggiornamento' in meliore praeparatione fundamentali, id est tempore studii futurorum praedicatorum, et in praeparatione fidelium ad audiendum verbum Dei invenit. Pro futuris concionatoribus theologia verbi Dei introducenda est. Psychosociologia verbi, mediationis et auditorum, technica expressionis, ascetica magis pastoralis, iis necessariae sunt. Auditoribus autem elementa fundamentalia cognitionis de verbo Dei et ascetica auditionis in catechesi praebere deberet.

Praedicatio primum officium sacerdotum est (Paulus VI). »Vita aeterna« autem est »ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum« (Jo 17, 3).

Uvod

Da bi poudaril važnost pridiganja v odrešitveni ekonomiji in da bi pospešil njegovo obnovo, je Pavel VI. v svoji prvi okrožnici zapisal: »Pridiganje je prvi apostolat. Naše delovanje, častiti bratje, je predvsem v oznanjevanju božje besede... Spet moramo začeti preučevati ne človeško zgovornost ali nečimrno retoriko ampak pristno umetnost oznanjevanja božje besede. Iskati moramo zakonitosti njegove preproščine, jasnosti, njegove moči in avtoritete..., da bi postalo vedno bolj večje v izražanju, pametno v metodi, prizadevno v izvrševanju, potrjeno s pričevanjem resničnih kreposti, zavzeto za to, da napreduje in da privede poslušalce k trdnosti vere, k spoznanju, da je božja beseda za življenje nujna, in k izvirom živega Boga.«¹

Tudi 2. vatikanski cerkveni zbor je večkrat opomnil na osnovno važnost božje besede za krščansko življenje in nakazal smernice za izboljšanje njenega oznanjevanja, npr.: »Božje ljudstvo se najprej zbira

¹ »Ecclesiam suam«, 6. VIII. 1964.

po besedi živega Boga, in ta se vsekakor sme pričakovati iz ust duhovnikov. Ker se namreč ne more nihče zveličati, ki prej ni veroval, imajo duhovniki kot sodelavci škofov prvo dolžnost, da vsem oznanjajo božji evangelij... V sedanjih razmerah je pridigovanje za duhovnika neredko zelo težka naloga; da bi poslušalce res pridobil, mora razlagati božjo besedo ne samo na splošno in suhoparno, marveč mora z neminljivo evangeljsko resnico osvetljevati dejanske življenjske okoliščine.«²

V zadnjih treh desetletjih, odkar je J. A. Jungmann napisal klasično knjigo »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«,³ s katero se je začela nova doba v zgodovini pridiganja, so mnogo razpravljali o problematiki pridiganja. Ugotovljena je bila njegova kriza.⁴ Istočasno pa so zahtevali tudi njegovo reformo tako dušni pastirji⁵ kakor razni narodni⁶ in mednarodni kongresi,⁷ teologi,⁸ laiki, ki so bili s pridiganjem nezadovoljni⁹ itd.

Eden izmed poglavitnih vzrokov, zakaj je prišlo do krize pridiganja, je tudi prevelika odtujenost le-tega sedanjemu poslušalcu: pridiganje je premalo upoštevalo intelektualne in hotenjske zmožnosti poslušalcev, njihovo življenjsko okolje, duhovne potrebe, versko prakso, težnje, nadnaravni dinamizem v njih dušah itd. Danes je jasno, da se obnova pridiganja ne bo uresničila, če ne bomo dobro poznali poslušalstva pridig. Zato so poslušalci pridig vedno češče, posebno v zadnjem desetletju predmet razprav in raziskav. Proučujejo jih pod bibličnim, teološkim, psihološkim,

² Odlok o službi in življenju duhovnikov, 4, 1. Prim. tudi Odlok o past. službi škofov 12; Konst. o sv. bogoslužju 35.

³ Regensburg 1936.

⁴ Prim. npr. dela: A. Grimaldi, *Difetti della predicazione*, Napoli 1946; P. Charles-R. Leys-L. Stinglhamber, *Prédication et prédicateur*, Tournai 1947; *La crise de la Prédication*, v »La Maison Dieu«, št. 13, 104 sl.; F. Jantsch, *Predigt-kritik — Die Frohe Botschaft*, Wien 1950, 95 sl.; J. Farkas, *Die Crisis der Predigt*, Zürich 1958; J. Hamer, *La crise de la prédication*, v »Révue Nouvelle«, 1959, 137 sl.; J. Ries, *Krisis und Erneuerung der Predigt*, Frankfurt 1961.

⁵ Prim. npr.: F. M. Rintelen, *Die Predigt in unserer Zeit*, Paderborn 1946; J. Gerards, *Not und Arftrag der Verkündigung*, Aachen 1950; O. Wehner—M. Frickel, *Theologie und Predigt*, Würzburg 1958; D. Fennel, *What I miss in sermons*, v »*Doctrine and Life*«, Dublin 1964, 471 sl.

⁶ Prim. npr.: *Predigt und Prediger in der Zeit*, predavanja V. avstrijskega pastoralnega kongresa na Dunaju, Wien 1937; *La Parola di Dio nella comunità cristiana*, akti VI. italijanskega narodnega kongresa za posedanjenje pastoracije, Milano 1957; *Božja riječ u zajednici*, predavanja na tečaju v Zagrebu, Zagreb 1963; *Oblikovanje nedeljske maše*, predavanja tečaja v Ljubljani (glej predavanje R. Lešnika), Ljubljana 1964.

⁷ Prim. npr.: Ch. Moeller, *Théologie de la Parole et Oecuménisme*, poročilo o interkonfesionalnem kongresu v Chevetogne v l. 1950, v »*Irenicon*«, 1951, 313 sl.; J. Hofinger (prir.), *Katechetik heute*, akti kongresa v Eichstättu za misijonsko katehezo, Freiburg 1960; *La pastorale oggi*, akti I. mednarodnega pastoralnega kongresa v švicarskem Freiburgu, Milano 1962.

⁸ Prim. npr.: V. Schurr, *Wie heute predigen*, Stuttgart 1949; A. Koch, *Die Ausbildung zum Predigeramt*, v »*Anima*«, 1955, 362 sl.; O. Wehner — M. Frickel, *Zeitgemässe Predigerausbildung*, razgovori homiletikov v Würzburg-u 1957, Würzburg 1957; S. Cajnkár, *Esej o cerkvenem govorništvu*, Ljubljana 1958; J. Hofinger, *The Art of Teaching Christian Doctrine*, II. izd., University of N. Dame Press — Ind. (USA) 1962.

⁹ Prim. npr.: Silens, *Le sermon du point de vue de l'auditeur*, v »*Nouvelle Revue Théologique*«, 1947, 563 sl.; J. P. Dubois-Dumée, *Predication et monde moderne*, v »*Le prêtre ministre de la Parole*«, Paris 1955, 19 sl.

sociološkimi¹⁰ in filozofskimi vidikoma,¹¹ skušajo spoznati njihov odnos do pridiganja s pomočjo anket.¹²

Tudi naša razprava govori o odnosu, ki ga ima današnji poslušalec do pridiganja. Da bi prikazali ta odnos čimbolj pristno, bo naše izvajanje temeljilo predvsem na izjavah, ki so jih v okviru anket dali poslušalci sami. Na razpolago so nam ankete, ki so bile izvedene v Franciji,¹³ Zahodni Nemčiji,¹⁴ Italiji,¹⁵ in v Sloveniji.¹⁶ Že zdaj povejmo, da nam te ankete, čeprav so bile narejene v tako različnih deželah, razkrivajo v bistvu isti odnos poslušalcev do pridiganja. Tudi nekateri spisi¹⁷ in raziskave¹⁸ laikov in duhovnikov nam bodo nudile koristno snov za pojasnitev tega odnosa.

V prvem poglavju naše razprave bomo skušali nakazati, kakšen je odnos poslušalcev do pridiganja kot takega, to pomeni, do pridiganja kot božje odrešitvene ustanove, kot sredstva zveličanja. V drugem poglavju bomo postavili v luč poslušalcev pridigarja, v tretjem pa bomo v tej luči predstavili pridigo, njeno vsebino in obliko. Posamezna vprašanja poglavij bomo najprej osvetlili z izjavami poslušalcev iz omenjenih štirih dežel, potem pa z našimi ugotovitvami, ki bodo kajpada sledile iz analize izjav poslušalcev.

Raziskava o tem, kaj mislijo poslušalci o pridiganju, ima gotovo pomen. Problematika poslušalcev se ne more rešiti s trditvijo: »Ni važno to, kaj poslušalec od pridiganja pričakuje. Važno je le to, po čem ima

¹⁰ Pod temi štirimi vidiki je proučeval poslušalce kongres v Würzburgu l. 1960; akti kongresa so izšli v: O. Wehner-M. Frickel, Hörer und Predigt, Würzburg 1960. Mnogi elementi, ki motrijo poslušalca z vidika sv. pisma, so v: »La Parole de Dieu en Jésus-Christ«, Tournai 1961. Z vidika osnovne teologije so študirali poslušalce: H. Schlier, Wort Gottes, Würzburg 1958; P. Semmelroth, Wirkendes Wort, Frankfurt 1962; L. Laturelle, La révélation comme parole, témoignage et rencontre, v »Gregorianum« 43 (1962) 39 sl. S psihosociološkega stališča sta pisala o poslušalcih: V. Schurr, Wie heute predigen, Stuttgart 1949; F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, Düsseldorf 1955; M. Bühlmann, Adapting Catechesis to Missionary Conditions, v »Teaching All Nations«, Freiburg-London 1961, 60 sl.

¹¹ Prim. npr.: Akte VIII. kongresa »Société de Philosophie«, ki so bili objavljeni v knjigi »L'Homme et son prochain«, Paris 1956; F. J. Buytendijk, Phénoménologie de la rencontre, Paris 1952; D. Grasso, L'annuncio della salvezza, Napoli 1965.

¹² Prim. dela, ki so navedena pod opombami št. 13—16.

¹³ Obsežno anketo so naredile nekatere katoliške revije in organizacije l. 1953—54; Povzetek ankete je bil objavljen v knjigi: »Le prêtre, ministre de la Parole«, Paris 1955.

¹⁴ Rezultate ankete, ki je bila narejena v Nemčiji predvsem v l. 1959, sta zbrala O. Wehner in M. Frickel v knjigi »Hörer und Predigt«, Würzburg 1960.

¹⁵ Služili nam bodo podatki ankete, ki so jo izvršili ob priložnosti misijona v Milanu l. 1957; delno jih je objavil L. Cattoretti v »Temi di predicazione«, št. 6, Napoli 1958, 283 sl. Poleg tega imamo na razpolago odgovore, ki jih je z intervjuji zbral B. Makovec v rimski župniji »San Luca« l. 1965.

¹⁶ V l. 1964 je naredil anketo avtor te razprave med 500 poslušalci mariborskih župnij. L. 1966 pa je Škofijski ordinariat v Mariboru napravil pastoralno anketo med 141 verniki iz raznih slovenskih župnij, v kateri sta se dve vprašanji dotikali tudi pridiganja.

¹⁷ Uporabljali bomo predvsem: J. Gulden — R. Scherr, Vom Hören des Wortes Gottes, Freiburg 1949; P. Hitz, Verkündigung der Frohbotschaft, Alsatia 1956; »La Parola di Dio nella comunità cristiana«, n. d.; J. Ries, n. d.

¹⁸ Silens, n. d.; J. P. Dubois-Dumée, n. d.

potrebo in kar mu Bog hoče nuditi kot veselo oznanilo.¹⁹ Kdor ve, kaj poslušalci mislijo o pridiganju, kaj od njega pričakujejo, ve tudi, na kak način božjo besedo sprejemajo, kakšne so njihove duhovne težave in potrebe, zmožnosti in življenjsko okolje. To znanje pa je za pridigarja sila važno zato, da more prilagoditi način svojega oznanjevanja, da ve, v kakšni obliki naj nudi večne nespremenljive resnice sedanjemu človeku, da spozna, katere teh resnic človek v tem ali onem času in okolju bolj potrebuje itd.; vse to je potrebno zato, da bi odrešilna božja beseda bila sprejeta z živo željo; da bi bila bolj asimilirana v življenje poslušalcev in bi potem obrodila »stoteren sad«. Torej je resnično, kar pravi Silens: »Da bo pridiganje poslušalcu res služilo, je treba, da on kot prvi iskreno pove, kaj o njem misli..., kaj pričakuje od duhovnika, ki oznanja božjo besedo.«²⁰

I. Odnos poslušalcev do pridiganja kot sredstva odrešenja

»Problem pridiganja je tako zamotan, kot še ni bil nikoli. Kolika razlika med poslušalci preteklosti in sedanjosti — tudi v najbolj zakotni vasi!«²¹ V čem je ta razlika? Da jo bomo bolje videli, se seznanimo v tem poglavju najprej s splošno mentaliteto današnjih poslušalcev. Dalje se prepričajmo, ali se je s spremembo njihove mentalitete spremenil tudi njihov odnos do pridiganja kot sredstva odrešenja. Zanimivo bo potem čuti poslušalce, kaj menijo o učinkovitosti pridiganja za njihovo krščansko življenje in kakšno je njihovo razpoloženje neposredno pred pridigo. Mnenje o učinkovitosti in o razpoloženju nam bo naknadno pojasnilo, kakšen odnos imajo poslušalci do pridiganja kot sredstva odrešenja.

1. Splošna mentaliteta današnjih poslušalcev

U. Sciascia, italijanski pastoralni psiholog, misli, da določajo mentaliteto poslušalcev božje besede predvsem naslednji vzroki: 1. neurejen odnos do avtoritete; ker današnji človek ne spoštuje avtoritete tako kot nekdanji, je nezaupljiv in kritičen tudi do duhovne avtoritete oznanjevalcev božje besede; 2. izolacija religije od javnega življenja; ker je vera izrinjena iz javnega življenja, je padlo tudi zanimanje za njeno oznanjevanje; 3. protiverske ideologije; le-te oznanjajo svoj nauk in tako povzročajo versko indiferenco, ki oddaljuje vernike od poslušanja božje besede; 4. sredstva javnega obveščanja, film, radio, televizija in tisk, ki delujejo na poslušalca bolj plastično kot sama beseda, ki jo uporablja pridigar.²²

Znani teolog oznanjevanja božje besede V. Schurr pa meni, da je »poglavitna karakteristika današnjega sveta nemirno iskanje življenja«,²³ kar se pogosto izrodi v letanju od užitkov do užitkov, more pa človeku

¹⁹ Ugovor, ki ga je zabeležil O. Wehner v »Hörer und Predigt«, n. d., 186.

²⁰ N. d., 562.

²¹ Prav tam, 561.

²² Prim. La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 226—231.

²³ V. Schurr, *Theologia della predicazione*, Alba (Ed. Paoline) 1962, 27.

tudi poglobiti smisel za Kristusa, ki je življenje samo. Naslednja karakteristika današnjega človeka je socialnost, ki se izraža v socializmu, komunizmu, v humanizmu itd. ter prinaša s seboj tudi smisel za krščansko skupnost.²⁴ Današnji človek je tudi močno osebno usmerjen in si zaradi tega želi intimnega srečanja z Bogom in sočlovekom po ljubezni in tudi po besedi.²⁵ Vpliv eksistencializma pa »sili modernega človeka, da uveljavlja svoje individualno in konkretno bitje«, zato ga gola teoretičnost, splošnost, frazerstvo odbija.²⁶ Ker je dandanes zaradi atomskega orožja »dana možnost splošne smrti, je življenje vsakega konkretnega človeka neprestano na robu prepada, ki se imenuje ‚nič‘; zato živi sedanji človek v neprestani tesnobi.²⁷ Schurr je prepričan, da vse našete oznake današnjega človeka nudijo krščanskemu pridiganju mnoge možnosti, če jih le-to upošteva, če zna Kristusov nauk sedanjim ljudem prilagoditi in, predvsem, če ga kar najbolj pristnega posreduje.

Po našem mnenju bi morali imeti današnji oznanjevalci za to, da bi današnje poslušalce bolje razumeli, poleg Sciascia-jevih vzrokov in Schurr-ovih karakteristik pred očmi še sledeča dejstva: 1. prehod človeške družbe iz starih oblik življenja v nove oblike (kakšna razlika je npr. med starim in novim tipom družinskega, vaškega, mednarodnega življenja!), 2. velik porast civilizacije pri vseh družbenih slojih, 3. večje duhovne in materialne potrebe današnjega človeka, 4. mnoge (predvsem slabe) izkušnje z oznanjevalci najrazličnejših nazorov (tudi s krščanskimi oznanjevalci) in njihovi (pogosto zmaličenimi) nauki.

Vsak krščanski pridigar bi se varal, če ne bi danes priznal z J. Ries-om, da se je odnos poslušalcev do pridiganja »temeljito spremenil.«²⁸ Ali je ta odnos danes boljši ali slabši? Na to vprašanje nam bodo najbolje odgovorili poslušalci sami, ko jih bomo v nadaljevanju naše razprave pustili govoriti.

2. Kako poslušalci vrednotijo pridiganje?

a) V Franciji:

»Nedeljska pridiga ni odveč. Naši duhovniki so zaradi svojega poslanstva dolžni, da nam ta dan nudijo kruh božje besede prav tako, kakor nam lomijo kruh evharistije. Kristjani moramo imeti glad po tej besedi, duhovniki pa bi morali smatrati oznanjevanje božje besede za svojo bistveno dolžnost.«²⁹

»Težko je govoriti o Bogu. Samo Bog govori dobro o Bogu. Oznanjati božjo besedo pomeni: pustiti Boga, da govori o sebi... Tako so delali v stari zavezi očaki in preroki, v novi pa Jezus in apostoli..., in se pri tem ozirali na razmere; če je bilo potrebno, pa so nastopili tudi proti mišljenju časa. Tako so delali cerkveni očetje... in svetniki, Bernard, Frančišek

²⁴ Prim. prav tam, 61.

²⁵ Prim. prav tam, 79.

²⁶ Prav tam, 97.

²⁷ Prav tam, 117.

²⁸ Prim. n. d., 13.

²⁹ Le prêtre, ministre de la Parole, Paris 1955, 23.

Asiški, Dominik, Arški župnik. Ti so pustili Boga, da je govoril z njihovimi ustnicami. Pridiganje je samó sredstvo. Milost božja je tista, ki deluje.«³⁰

»Zavedajte se, da je za 90 % ljudi, posebno na deželi, nedeljska pridiga edina duhovna hrana za ves teden.«³¹

»Poslušamo cerkvene govore zato, ker smo lačni božje besede. Lačni pa smo je toliko, kolikor nas vedo pridigarji zanjo pridobiti.«³²

»Čakamo božje besede, ne vaše besede.«³³

»Nismo več prepričani, da pri pridiganju sodeluje tudi sveti Duh.«³⁴

b) V Zahodni Nemčiji:

Na vprašanje: »Želite, da ima vsaka nedeljska maša tudi pridigo?«, so vsi anketiranci, ki jih je bilo okoli 5000, odgovorili z »Da«.³⁵

»Pridiga je edina priložnost, da čujemo kaj verskega.«³⁶

»Mladina čuti lakoto po božji besedi.«³⁷

c) V Italiji:

»Ob dobri pridigi začutimo Boga.«³⁸

»Težko je priznati, da je duhovnikova beseda, pogosto tako človeška, božja beseda. Vsekakor: človek ima potrebo po božji besedi.«³⁹

»Ne maramo politike, nočemo dnevnih informacij ne moraliziranja. Potrebujemo pridige, ki je polna duhovnosti in evangelija.«⁴⁰

č) V Sloveniji:

Na vprašanje »Ali verjamete, da je pridiganje vrsta božje besede in da je potrebno za Vaše zveličanje?«, je 385 od 500 vprašanih Mariborčanov odgovorilo pozitivno. Primer: »Če ne bi verjel, da me po pridiganju vodi Bog v večno življenje, sploh ne bi poslušal pridig.«⁴¹ 71 anketirancev je odgovorilo na vprašanje z večjimi ali manjšimi pridržki, kot npr. neki študent: »Brezbožni nauki pomnožujejo naše nejasnosti, ugovore in verske dvome... Nimamo popolnega zaupanja v pridiganje, vendar čutimo, da če obstaja kaka božja beseda, mora biti to tista, ki jo slišimo pri pridigi.«^{41a} 28 vprašanih je odgovorilo negativno, npr. neki zdravnik: »Pridiga je dobra zato, ker nas uči poštenosti. Da bi bila božja beseda? Le kaj si domišljate?!«⁴² Ostali na vprašanje niso odgovorili.

³⁰ Prav tam, 39.

³¹ Prav tam, 23.

³² Prav tam, 155.

³³ Prav tam, 33.

³⁴ Prav tam, 143.

³⁵ Hörer und Predigt, Würzburg 1960, 212.

³⁶ Prav tam, 204.

³⁷ Prav tam, 198.

³⁸ Makovec intervju v Rimu 1965.

³⁹ Isti.

⁴⁰ Isti.

⁴¹ Anketa v Mariboru 1964.

^{41a} Ista.

⁴² Ista.

d) Naš sklep :

Današnji poslušalci imajo izostren čut za pristno posredovanje božje besede. Pridiganje, ki mu uspe »pustiti Boga, da govori o sebi,« je zelo zaželeno, zahtevano, spoštovano. Če pridigarju to ne uspe, zanimanje za pridigo pada, začnejo se roditi dvomi o nadnaravnih elementih pridige.

Današnji poslušalec noče od pridigarja drugega kot evangelij, kot hrano za svoje duhovno življenje. Čimbolj je ta evangelij praktičen, ta hrana namenjena za konkretno akcijo, tembolj sta dobrodošla.

Skupna misel anketirancev je, da naj bo v vsaki nedeljski maši pridiga. To dejstvo je po našem mnenju najboljši dokaz, da poslušalci na splošno smatrajo pridiganje za oznanjevanje božje besede, da ga kot takega cenijo.

3. Mnenja poslušalcev o učinkovitosti pridiganja

a) V Franciji :

Poslušalci so odgovarjali na naslednje vprašanje: »Je pomenila ta ali ona pridiga nekakšen preokret v vašem verskem življenju?« Odgovori so bili skoraj soglasni: »Pridige ne povzročijo posebne spremembe v mojem življenju«, ali: »Pridiganje izvaja trenuten vpliv, včasih sicer močan, toda kratkotrajen.«⁴³

Značilen je bil sledeči odgovor: »Toliko besed, tako vztrajne poplave pridig, pa toliko nepoučenih vernikov..., toliko nerednih in sezonskih kristjanov..., toliko sicer poučenih kristjanov, ki iščejo resnico v sektah, v okultizmu, v hinduizmu...«⁴⁴

Malo je bilo podobnih odgovorov: »Obiskoval sem cerkev samo zaradi svoje hčerke, ki se je pripravljala na prvo obhajilo. Nekoč sem slišal govoriti našega župnika s tolikim ognjem in ljubeznijo, da je bil to zame ‚šok‘, razodetje.«⁴⁵

b) V Sloveniji :

Poslušalci so odgovarjali na vprašanje: »Ali redno poslušanje nedeljske pridige vpliva na Vaše življenje?« Odgovori so bili večinoma pozitivni, npr.: »Vsaka pridiga me približa Bogu in tudi ljudem«. »Nekaj vedno ostane. En pridigar stori več kot sto policajev.«⁴⁶

Mnogi anketiranci pa so izjavili, da vpliv pridige ne traja dolgo, npr.: »Preveč hitro pozabimo, kar smo v cerkvi čuli in sklenili.«⁴⁷

Zelo značilen je tale odgovor: »Vpliv pridige se kaže predvsem v tem, da ne postanem slabši kot sem.«⁴⁸

⁴³ Oba odgovora v: *Le prêtre...*, n. d., 143.

⁴⁴ Prav tam, 24.

⁴⁵ Prav tam, 24.

⁴⁶ Anketa v Mariboru 1964.

⁴⁷ Anketa v Sloveniji 1966.

⁴⁸ Anketa v Mariboru 1964.

c) Sklep :

Menimo, da vprašanje v Franciji ni bilo dobro formulirano. Pridiganje namreč ni izredno, ampak redno sredstvo v ekonomiji odrešenja. Važno vlogo pri njegovem vplivanju igra človeški element, tako pridigarjev kot poslušalcev. Eden in drugi moreta zaradi svojih nepopolnosti in slabosti vpliv pridige močno paralizirati. Redno torej pridiganje ne more delati moralnih čudežev. Teološko in psihološko pa je gotovo, da ima neki vpliv vsaka pridiga, ki to ime zasluži, ki je vsaj v bistvu oznanjevanje božje besede. To potrjujeta obe anketi, francoska in slovenska.

4. Razpoloženje poslušalcev neposredno pred pridigo

a) V Franciji :

»Pričakujemo resnico, ki nam bo pomagala, da bomo jasneje spoznali sami sebe in pravilneje živeli.«⁴⁹

»Zaupam. Naš župnik navadno razlaga evangelij. Je dober govornik.«⁵⁰

»Dve občutji se mešata, se mi zdi: pričakovanje nečesa dobrega in nemir.«⁵¹

»Ne moremo se rešiti prejšnjih vtisov in tekočih skrbi. Poslušamo slabo.«⁵²

»Naše razpoloženje je na splošno neugodno, sterilno.«⁵³

b) V Italiji :

E. Rufini zaključuje na podlagi svoje ankete med moškimi takole: »Moški pričakujejo pridigo na splošno z nezaupanjem... Če je pridigar mlad, ga sodijo: 'brez izkušenj'; če je v zrelih letih, pa ne star, menijo: 'postavljal se bo'; če je star, pa mislijo: 'ali nam ima ta še kaj povedati?'; Redko so razpoloženi tako, da poslušajo vdano in kot otroci.«⁵⁴

c) V Nemčiji :

»Ženske pričakujejo pomoči za življenje.«⁵⁵

Posebno fantje in dekleta pričakujejo pridigo s tem razpoloženjem: »Poslušali bomo tisto, kar nam bo ugajalo.«⁵⁶

č) V Sloveniji :

Mnoge anketiranke so odgovorile v sledečem smislu: »Pri vsaki pridigi se more nekaj pridobiti. Čakam pridigo kot potrebni kruha.« Tudi nekaj

⁴⁹ Le prêtre..., n. d., 140.

⁵⁰ Prav tam.

⁵¹ Prav tam.

⁵² Prav tam, 141.

⁵³ Prav tam.

⁵⁴ La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 136.

⁵⁵ Hörer und Predigt..., n. d., 228.

⁵⁶ J. Gülken, Vom Hören..., n. d., 52.

moških je odgovorilo, da pričakujejo pridigo »s spoštovanjem«, mnogi pa, tudi mladi, »z zanimanjem«.

Manjšina pričakuje pridigo »z radovednostjo« ali »brez določenega občutka« ali »v raztresenosti«, nekateri pa tudi »z občutkom grešnih paglavcev«.

Za moške je karakterističen naslednji odgovor: »Počutimo se neugodno, če pričakujemo pridigarja, ki ne ugaja, mirni in zadovoljni pa smo, če je na vidiku dober pridigar.«⁵⁷

d) Sklep:

J. P. Dubois-Dumée meni, da je pred pridigo »v veliki večini poslušalcev veliko pričakovanje, velika pozornost«,⁵⁸ Silens pa celo trdi, da imajo poslušalci »neizmerno dobro voljo«. ⁵⁹ Nam pa se zdi, če pazljivo analiziramo izjave poslušalcev iz štirih navedenih dežel, da ne smemo biti toliki optimisti. Predvsem moramo ugotoviti, da je na splošno med moškim in ženskim poslušalstvom ter med mladimi in starejšimi glede razpoloženja pred pridigo precejšnja razlika. Ženske in starejši ljudje so navadno bolj razpoloženi za pridigo kot moški in mladina. Medtem ko prvi pričakujejo pridigo kot »pomoč za življenje«, prevladuje pri drugih večkrat »podzemeljska napetost«, kot pravi J. Gülden, vsaj neka opozicija, kritičnost, posebno še pri mestnem poslušalstvu.

Pri vseh pa je kvaliteta dispozicije precej odvisna od tega, kakšnega pridigarja pričakujejo. Če vemo, da je učinek pridige precej pogojen po razpoloženju, s katerim poslušalec pridigo pričaka, potem je gornja ugotovitev velik opomin pridigarjem, da dobro pripravijo svoje pridige. Psihološko dejstvo je namreč: kakor začeto — tako vzeto.

Zelo razumljivo je, da poslušalci svojega vsakdanjega življenja ne pustijo pred cerkvenimi vrati, ampak pridejo k pridigi z najrazličnejšimi zunanji vtisi, ki jih raztresajo. Zato je tako važno, da jih pridigar z učinkovitim uvodom v pridigo reši raztresenosti, ki bi motila njihovo sprejemanje božje besede. In ker molitev tako dobro pripravlja človeka na poslušnost božji besedi, bi morala biti vsaka nedeljska pridiga šele po evangeliju, ko začetne mašne molitve človeka zanjo disponirajo. To potrebo so spontano potrdili tudi poslušalci v Nemčiji⁶⁰ in Franciji.⁶¹

II. Poslušalci in pridigar

Današnji poslušalec je z oziroma na pridigarja gotovo precej samostojnejši, kot je bil nekdanji. Zato pa je tudi zahtevnejši in bolj kritičen do pridigarja. V tem poglavju se bomo lahko o tem prepričali, saj bomo postavili v luč izjav poslušalcev pridigarja, zgled njegovega življenja, njegov psihični kontakt s poslušalstvom med pridigo in njegovo podajanje pridige.

⁵⁷ Anketa v Mariboru 1964.

⁵⁸ *Prédication et monde moderne*, n. d., 141.

⁵⁹ *Le sermon du point de vue de l'auditeur*, n. d., 579.

⁶⁰ *Prim. Hörer und Predigt*, n. d., 212.

⁶¹ *Prim. Le prêtre...*, n. d., 22.

1. Zgled pridigarjevega življenja

a) V Franciji:

»Bolj kot vse človeške kvalitete je važno prepričanje in svetost tistega, ki govori. Kristjani dvajsetega stoletja so dojemljivejši za osebne vrednote kot za govore.«⁶²

»Kar iščemo, ko vas pridemo poslušat, ni kakšna lekcija... Zgled, ki ga želimo od vas, ni zgledna pridiga ampak zgledno življenje.«⁶³

»Prav dobro vemo, da nam pridigate o krepostih, ki jih sami ne prakticirate.«⁶⁴

Na vprašanje »Kaj želite od pridigarja?« so anketiranci pogosto takole odgovorili: »Da izhaja iz njega dobrot, velika dobrot«,⁶⁵ »da bi bila beseda priča pridigarjevega notranjega življenja«,⁶⁶ »Pridigarjeva živa vera nas bolj gane kakor njegov stil.«⁶⁷

b) V Nemčiji:

»Nasprotje med dobrim podajanjem..., odličnim stilom in prvovrstno vsebino na eni ter krepostnostjo pridigarja na drugi strani je najslabše, kar se more zgoditi kakemu pridigarju.«⁶⁸

»Tožba poslušalcev, ki je morda najhujša in tudi udarja pridigarje na najboljčutljivejšem mestu, je ta, da so naše pridige pogosto farizejske.«⁶⁹

c) V Italiji:

»Posebno danes je pridigarju potrebna izredna mera duhovnosti.«⁷⁰ Med kakovostmi, ki naj jih ima pridigar, so anketiranci omenili tudi »ponižnost in osebno prepričanje.«⁷¹

»Pridiga naj bo ogledalo pridigarjevega življenja.«⁷²

č) V Sloveniji:

Anketiranci so odgovarjali na vprašanje: »Je zgled pridigarjevega življenja odločilen za to, da vzamete vsebino njegove pridige resno?« Odgovori so bili večinoma pritrdilni, npr.: »Razumljivo je, da vsi duhovniki ne morejo imeti govorniških darov, težko pa si je predstavljati, da pridigar ne bi bil kreposten človek«. »Ni boljšega opravičila za naše grehe kot pridigarjev slab zgled«. »Do bo imel pridigar vpliv na naše življenje, si mora vsaj prizadevati za krepostno življenje«.

Zanimivo je, da so Mariborčani večkrat nudili tudi take odgovore: »Zgled, ki vpliva, je predvsem zgled Kristusov. Če kaže pridigar ta zgled,

⁶² Prav tam, 39.

⁶³ Silens, n. d., 577.

⁶⁴ Prav tam.

⁶⁵ Le prêtres..., n. d., 151.

⁶⁶ Prav tam, 152.

⁶⁷ Prav tam.

⁶⁸ Hörer und Predigt, n. d., 149.

⁶⁹ J. Gulden, Vom Hören..., n. d., 54.

⁷⁰ La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 136.

⁷¹ Prav tam.

⁷² Makovec — intervju v Rimu 1965.

pozabimo na njegov zgled«. »Pridigarjev zgled ni odločilen, res pa je, da mi pomaga izvršiti tisto, kar njegova pridiga zahteva«. »Resnica je resnica, čeprav je le v pridigi in ne tudi v življenju kresnica.«⁷³

d) Sklep:

Zarad močnega čuta današnjega človeka za osebne vrednote ni čudno, da poslušalci zahtevajo od pridigarja, naj bo njegova pridiga ogledalo njegovega življenja. Današnji človek je tudi čul 'pridigati' najrazličnejše 'resnice', ki si med seboj nasprotujejo. Zato je razumljivo, da se ne zadovolji samo s teorijo, ampak hoče videti resnico utelešeno v pridigarjevem življenju. Utelešena resnica je namreč samo ena. Najmanj, kar poslušalci na splošno žele od cerkvenih govornikov, je to, da se trudijo tudi sami storiti tisto, kar zahtevajo od poslušalcev.

IZ psihologije vemo, da je po človekovem govorjenju mogoče spoznati njegovo življenje. Splošni čut je verjetno najboljši psiholog. Pridigarji si ne smemo delati utvar, da nas ljudje ne bodo 'pogrunjali'. Več koristi našemu oznanjevanju priznanje naših slabosti na primeren način kakor skrivanje svojega dejanskega življenja za 'svetimi' pridigami. Tako bo ta naša ponižnost zgled za poslušalce in bo preprečila, da bi se zgodilo našemu pridiganju najhujše, kar se mu more zgoditi, to je, da bi bilo farizejsko in zato neučinkovito.

2. Pridigarjev psihični stik s poslušalstvom

a) V Franciji:

»Važno je, da pridigar dobro pozna svoje poslušalce, njihove skrbi, njihovo mišljenje, njihovo versko kulturo. Samo potem bo mogel imeti z njimi dober stik.«⁷⁴

»Čeprav naši anketiranci priznavajo svojo nevednost, nočejo, da bi jih pridigarji imeli za otroke.«⁷⁵

»Vdanost ovac naj ne bo za pastirja pretveza za strogost... Ljudje so prišli poslušat prostovoljno, čeprav so vedeli, da bodo morali obvezno ostati nemi. Zelo lahko je zlorabiti svojo duhovno potentnost nad tistimi, ki se ne morejo braniti... V vaših pridigah je včasih tudi nekaj moralnega sadizma... Ne morem prenesti pridigarjev, ki teoretizirajo, ki pripovedujejo strašne zgodbe o prestanih smrtih..., ki odpirajo peklena vrata s toliko lahkoto kot bomboniero.«⁷⁶

»Predvsem imamo neizrekljivo potrebo po zaupanju. Kako moremo v nekaj verovati, če prej ne verujemo sami vase? Samo čudovito razodetje božje ljubezni nas more prepričati, da imamo neko vrednost... Recite nam, da smo omahljivi... Ne zanikamo. Ne smatrajte pa nas za malopridneže, še manj pa za popolne. Če bi bili eno ali drugo, vas ne bi prišli poslušat. Narejeni smo iz prsti in življenje ni lahka reč... Povejte

⁷³ Maribor — anketa 1964.

⁷⁴ Le prêtre..., n. d., 29.

⁷⁵ Prav tam, 33.

⁷⁶ Silens, n. d., 569—570.

nam na lep način, kaj Bog od nas pričakuje in česa naj se mi nadejamo od Njega... V nikogar ne mečite kamenja zaničevanja in sovraštva!«⁷⁷

»Želimo od vas pridig, ki nas bodo krepile. Človek bi moral misliti, da je vse izgubljeno, ko posluša nekatere pridigarje... Ali naj bo vedno veliki petek in nikoli velika noč?«⁷⁸

»Duh vaše pridige naj bo širok, odprt.«⁷⁹

»Govorite kot govorijo ljudje. Naj vas ne bo strah priznati, da so reči, ki jih ne razumete, da so problemi, pred katerimi se obotavljate.«⁸⁰

»Bistveno je, da ne zgrešite duhovnega srečanja s poslušalci. In ne boste ga zgrešili, če boste spustili na nas kako besedo razumevajoče in iskrene dobrote.«⁸¹

b) V Nemčiji:

»Vsa pridigarjeva osebnost bi morala biti položena v pridigo.«⁸²

»Cerkveni govornik mora poznati pogoje našega življenja, naše okolje.«⁸³

»Moralo bi se čutiti, da župnik govori pravim partnerjem, čeprav stoji na višji ravni kot poslušalec.«⁸⁴

»Mladi želijo, da jih pridigar jemlje resno in da jih krepí.«⁸⁵ »Problemi mladih naj bodo tudi njegovi problemi.«⁸⁶ »Naj nam govori neposredno, kot prijatelj prijatelju.«⁸⁷

»Pridige? Kanonada grajanj!«⁸⁸

»Saj smo vendar krščeni. Torej se naj pridigarji obračajo do nas s spoštljivostjo.«⁸⁹

c) V Italiji:

»Ne imejte nas za otroke, ki jih učite verouk!«⁹⁰

»Tolik napuh pogosto na prižnici!«⁹¹

»Moški pričakujejo od pridigarjev... bratski način, neposrednost.«⁹²

č) V Sloveniji:

Poslušalcem je bilo predloženo vprašanje: »Katero vodilno načelo, ki naj označuje njegovo duševno razpoloženje v odnosu do poslušalcev, bi Vi zapisali pridigarju v spominsko knjigo?«

⁷⁷ Prav tam, 578—580.

⁷⁸ La prêtre..., n. d., 36.

⁷⁹ Prav tam, 35.

⁸⁰ Silens, n. d., 580.

⁸¹ Prav tam.

⁸² Hörer und Predigt, n. d., 149.

⁸³ Prav tam, 222.

⁸⁴ Prav tam, 210.

⁸⁵ Prav tam, 150.

⁸⁶ Prav tam, 153.

⁸⁷ Prav tam, 149.

⁸⁸ Prav tam, 162.

⁸⁹ Prav tam, 220.

⁹⁰ Makovec — intervju v Rimu 1965.

⁹¹ Isti.

⁹² La parola di Dio nella comunità..., 136.

Največ odgovorov je imelo takole vsebino: »Poznati, razumeti, biti pametno dober«. »Bodi življenju blizu — kakor Kristus!«

Nekatere značilne izjave: »Bodi zvočnik ljubezni!« »Biti naraven, pomeni, biti naš«. »Iskreno prepričanje nas premaga«. »Govori nam kot starejši, pametnejši in dober brat!«⁹³

d) Sklep:

Če sintetiziramo izjave poslušalcev, moremo zaključiti, da le-ti ne marajo takega pridigarja, ki plava izven konkretnega življenja, ki napada, graja, se dela važnega, nočejo preveč avtoritativnega, neosebnega, pesimističnega, simplicističnega govornika. Ploden stik s poslušalci bo imel le pridigar, ki je iskren, prepričan v tisto, kar govori, dober, ponižen, bratski, razumevaajoč, ki pozna življenje poslušalcev in jih krepi za življenjsko borbo.

Današnji poslušalci hočejo biti nekakšni pridigarjevi partnerji, ker se zavedajo vedno bolj svojega krščanskega dostojanstva. S tem pa ni rečeno, da ne priznavajo pridigarjeve avtoritete. Značilno pa je, da priznavajo pridigarju avtoriteto »starejšega, pametnega in dobrega brata«. Pridigarji se bomo torej morali posloviti od nekdanje paternalistične avtoritete.

3. Pridigarjevo podajanje

a) V Franciji:

»Ne vem, če v semeniščih... kaj skrbijo za izgovarjavo bodočih pridigarjev. Naj bo tako ali drugače, mi poslušalci ugotovljamo veliko pomanjkljivost, kar se tiče izgovarjave pridigarjev. Iz izkušnje vemo, da še tako velika gorečnost in pristna vernost ne moreta nadomestiti dobrega grla... Zdi se, da zanemarjate osnovno resnico: preden se pridiga dotakne duha, mora priti v ušesa. Poslušalca dobre volje nič tako ne draži kakor spregledovanje te osnovne razvidnosti... Absolutno pravilo je: poslušalec se ne bo potrudil, da bi sledil cerkvenemu govorniku, če se ta ne potruji, da bi ga le-oni razumel. Vse besede neke pridige, prav vse so vredne, da jih slišimo, če so vredne, da jih pridigar izgovori.«⁹⁴

»Kaplan, ki zna dobro brati cerkvena berila, je eno sedmerih čud sveta.«⁹⁵

»Osnovna pravila govorniške tehnike so večkrat resno zanemarjena.«⁹⁶

»Nekakšno klasično, slovesno, počasno podajanje, ki postane zlahka janzenistično, sili človeka k temu, da meni, da mora biti vsaka pridiga oblečena v črmino in da je v njej prepovedana vsaka šala.«⁹⁷

»Nič bolj mučnega ni, kakor poslušati govornika, ki se trudi, da bi na vsak način končal pridigo z lepo frazo... Rekli bi, da se naslaja nad svojim govorništvom.«⁹⁸

⁹³ Maribor — anketa 1964.

⁹⁴ Silens, n. d., 565.

⁹⁵ Le prêtre..., 27.

⁹⁶ Silens, n. d., 565.

⁹⁷ Prav tam, 575.

⁹⁸ Le prêtre..., n. d., 28.

»Zgrešeno bi bilo, če pridigar ne bi upošteval upravičene zahteve časa in prilagodil svoje retorike dejanskemu poslušalstvu.«⁹⁹

Na vprašanje »Kaj pričakujete od pridigarja,« so mnogi anketiranci odgovorili tudi: »Več pogovornega tona kot neke slovesne retorike.«¹⁰⁰ Na splošno so se izrekli proti klasičnemu grmenju, pretiranim gestam, velikim parafrazam in tiradam.¹⁰¹

b) V Nemčiji:

»Resnico tudi v stilu in tonu!«¹⁰²

»Pridiga bi morala biti čimbolj osebno podajanje in ne neki patetični teater.«¹⁰³

»Večne resnice bi se morale nuditi na način, ki je primeren našemu času.«¹⁰⁴

c) V Italiji:

Anketiranci »različnih starosti in poklicev dajejo prednost pogovornemu tonu pred 'govorniškimi' v razmerju 4 : 1.«¹⁰⁵

»Retorika odbija.«¹⁰⁶

č) V Sloveniji:

Na vprašanje: »Vam ugaja, da se pridiga na pogovoren način, ali imate rajši slovesen govorniški način?,« je dobra večina odgovorila, da želi pogovoren način (61 %). Značilna izjava: »Raje imam pogovoren način, da niso zaposleni samo ušesa in oči, ampak tudi srce in razum.«

Nekateri pa so odgovorili v tem smislu: »Pridiga naj se na splošno podaja na pogovoren način, včasih, posebno ob večjih slovesnostih pa na slovesen govorniški način.«

Niso pa manjkale tudi takele izjave: »Bolj mi ugaja slovesen način. Saj se vendar mora pridiga ločiti od navadnega govora.«¹⁰⁷

»Glede pridiganja bi želeli, da bi se duhovniki na pridigo temeljito pripravili. Govore naj dovolj razločno, glasno in s tako zavzetostjo, kakor da jih poslušajo sami univerzitetni profesorji.«^{107b}

d) Sklep:

»Teme pridig so aktualne, dostikrat pa premalo prepričljive. Ne potrebujemo nobenih okraskov... Brez razločne dikcije, pavz, intonacije ne boste pritegnili vernikov.«^{107c}

Današnji poslušalci na splošno ne marajo klasične retorike. Raje imajo pogovorno, neposredno, naravno podajanje. Če smo njihove izjave prav

⁹⁹ Silens, n. d., 570.

¹⁰⁰ Le prêtre..., n. d., 151.

¹⁰¹ Prim. prav tam.

¹⁰² Hörer und Predigt, n. d., 199.

¹⁰³ Prav tam, 149.

¹⁰⁴ Prav tam, 151.

¹⁰⁵ Anketa v Milanu, v »Temi di predicazione«, n. d., 286.

¹⁰⁶ La Parola nella comunità..., n. d., 136.

¹⁰⁷ Maribor — anketa 1964.

^{107b} Anketa v Sloveniji 1966.

^{107c} Ista.

razumeli, pa to ne pomeni, da želijo neko šolsko podajanje ali neki pogovorni način, kakršen je v navadi v vsakdanjem govorjenju. O tem pričajo njihove zahteve po govorniški tehniki.

Osnovna zahteva te tehnike je jasna in pravilna izgovorjava, ki se ozira tudi na smisel vsebine pridige. Da hočejo poslušalci čuti, kar pridigar govori, je več kot razumljivo. Danes, ko si lahko pomagamo tudi z mikrofonom, bi bila res prava nemarnost, če ne bi ugodili tej njihovi upravičeni zahtevi.

Prav gotovo poslušalci ne želijo nekakšne uniformiranosti v podajanju različnih in tudi posameznega pridigarja. »Resnica v stilu in tonu« ter »primeren način današnjemu času« bosta dosežena z ozirom na različne značaje pridigarjev, na različne predmete pridig, na različne čase in situacije itd., včasih s čisto preprostim, neposrednim, družinskim podajanjem, drugič z živahnjšim, slovesnejšim podajanjem, včasih z resnim, drugič s šaljivim tonom itd.

III. Poslušalci in pridiga

Zaradi različnih ideoloških struj, v katerih živi, in tudi zaradi svoje duhovne krhkosti je današnji človek še prav posebno potreben božje besede. Gotovo mora čutiti tudi sam potrebo po tej ali oni vsebini božje besede. Katero hrano božje besede si želi, nam bo povedal v tem poglavju. V tem poglavju bomo torej najprej govorili o vsebini pridige. Nato pa bomo poslušali anketirance, kaj menijo o obliki (o izrazoslovju, razdelitvi, trajanju itd.) pridige. Ker današnji homiletiki poudarjajo, da je primeren predmet pridige eden izmed dveh poglavitnih pogojev (drugi pogoj je pridigarjevo doživetje oz. prepričanje o predmetu) za njen uspeh, bomo pustili poslušalce, da nam obširneje razložijo, katerih argumentov si v pridigah želijo.

a) V Franciji:

»Kaj pričakujete od pridige?« Mnogi anketiranci so na to vprašanje odgovorili kot naslednja dva: »Dobro razlago evangelija, pa tudi maše in zakramentov.«¹⁰⁸ »Evangelij, ki je apliciran na naše življenje.«¹⁰⁹

Zelo splošna je bila tudi zahteva: »Pridigar naj govori o osnovnih dogmatičnih in moralnih resnicah, posebno o ljubezni, in naj naredi praktične aplikacije.«¹¹⁰

Krščanski ljubezni in upanju so dali poslušalci važno mesto: »Pomagajte nam, da bomo ljubili Boga, ali nam vsaj pomagajte, da bomo verovali v njegovo ljubezen!«¹¹¹ »Pričakujemo od vas besede večnega upanja... Ves govor mora biti ohrabrujoč, kajti mi smo slabotni in preplašeni.«¹¹²

¹⁰⁸ Le prêtre..., n. d., 148.

¹⁰⁹ Prav tam.

¹¹⁰ Prav tam.

¹¹¹ Silens, n. d., 578.

¹¹² Prav tam.

»Preveč je moralnih naukov! Premalo o prvi kreposti, o ljubezni do Boga. Zaradi skrbi, da bi pridigarji vsem nekaj povedali, izrabijo večino časa za moralni pouk. Nedeljske evangelije ne komentirajo teološko ne asketično ampak moralistično. Mnogi duhovniki menijo, da verniki razumejo samo moralo. Zato moralizirajo. Če govore npr. o maši, govore zato, da bi zabičevali, da se je mora vsak kristjan vsako nedeljo udeležiti. Poudarek je namenoma postavljen na besedo ‚dolžnost‘.«¹¹³

»Nikoli nas ne pozabite opominjati na naše stanovske dolžnosti.«¹¹⁴

»Zelo neprijetno je poslušati pridigarja, ki se vedno znova povrača na vprašanje seksualnega življenja. Človek bi mislil, da so nekateri s tem kar obsedeni.«¹¹⁵

»Neki profesor je izjavil, da nikoli ni slišal pridige o krepostih kot so ubošstvo, preprostost, odpuščanje krivic, gostoljubnost.«¹¹⁶

»Božja beseda ni politika... in še manj denar.«¹¹⁷

»Ne mislite, da bodo vaše pridige bolj privlačne, če jih boste spremenili v dnevne kronike, če boste uporabljali v njih najnovejša poročila časopisov, če boste aludirali na modne romane ali na stvaritve Hollywooda. Ne iščemo pri vas tistega, kar lahko najdemo povsod. Ne spuščajte se v konkurenco. Vedno boste izgubili. Vam ne more nihče konkurirati. Govorite nam o božjem kraljestvu! Odprite nam oči za nevidne reči!«¹¹⁸

Nekateri želijo čuti »papeževih in škofovih naukov«, vendar je večina proti branju pastirskih pisem, ker je »živa beseda boljša.«¹¹⁹

»Nerealnost je po mojem mnenju največja nevarnost za pridiganje..., npr. govorjenje o triumfu Cerkve v sedanjem svetu.«¹²⁰

»Nanašajte duhovne reči na zemeljske! Pridiga naj ne bo umovanje duha ampak vključitev božjega v zemeljsko življenje.«¹²¹

»Naloga duhovnika je... bolj to, da presvetli vse življenje z evangeljskim naukom kot pa to, da na podlagi nekega teksta dokazuje, da je nekaj dobro, drugo slabo... Župnik naj torej dobro pozna svoje župljane in njihove pogloblitve probleme.«¹²²

b) V Nemčiji:

Pogostokrat so anketiranci zahtevali »razlago evangelija za naš čas.«¹²³ Večinoma so želeli: »Osnova pridige naj bo evngelij ali berilo«¹²⁴ in tudi »mašno besedilo«.¹²⁵

¹¹³ Le prêtre..., 34.

¹¹⁴ Silens, n. d., 578.

¹¹⁵ Prav tam, 575.

¹¹⁶ Le prêtre..., n. d., 35.

¹¹⁷ Prav tam, 34.

¹¹⁸ Silens, n. d., 579.

¹¹⁹ Prav tam, 573.

¹²⁰ Prav tam.

¹²¹ Le prêtre..., n. d., 151.

¹²² Prav tam, 30.

¹²³ Hörer und Predigt, n. d., 205.

¹²⁴ Prav tam, 216.

¹²⁵ Prav tam, 206.

Bili pa so tudi, ki so predlagali: »Ne samo razlaga evangelija ampak tudi druge točke verskega nauka.«¹²⁶

Ponovno so poslušalci izjavljali: »Ne morale, ampak evangelij!«¹²⁷

Pogosto so tudi zahtevali, naj pridigarji govore »o veri, upanju in ljubezni«.¹²⁸

Nekateri bi radi slišali o naslednjih predmetih: »o življenju svetnikov«,¹²⁹ »o svobodi, ki je v Cerkvi«,¹³⁰ »o smislu in duhu božje besede«,¹³¹ »o poklicu«,¹³² »o problemih mladih«.¹³³

Silno so napadali pridige, ki govore o denarju¹³⁴ ali o politiki.¹³⁵

Zelo mnogo se jih je izjavilo proti branju pastirskih pisem.¹³⁶

»Ne govorite neprestano o H-bombi in o sputnikih! Pridiga je res aktualna, če se bavi s problemi, potrebami, stiskami, negotovostmi današnjega človeka.«¹³⁷

Mladi »lažje povedo tisto, česar ne marajo: govorjenja o morali«.¹³⁸ »Želijo Kristusa bolj spoznati, toda takšnega, kakršen je bil v resnici.«¹³⁹ Zelo jih zanimajo »pridige o liturgiji, o maši in zakramentih«,¹⁴⁰ »o odnosih med fanti in dekleti«,¹⁴¹ »Pridiga se mora vedno tikati njihovega osebnega življenja.«¹⁴²

Matere pričakujejo pridige »o Kristusovem skrivnostnem telesu, o liturgiji, o evangeliju«,¹⁴³ »o vzgojnih vprašanjih, o družini, o sodelovanju v župniji, o smislu življenja«.¹⁴⁴

Delavci so pogosto izjavljali: »Kar nam je potrebno, je ljudska kateheza . . . , božja beseda za našo situacijo.«¹⁴⁵

Deželani bi radi »veselo, ne grozeče oznanilo«,¹⁴⁶ »trdno vero . . . , razumevanje liturgije«.¹⁴⁷

c) V Italiji:

Po anketi v Milanu l. 1957 »ima 45 % poslušalcev raje, da se v pridigi razlaga evangelij, kakor pa govori o kakem drugem predmetu«.¹⁴⁸

¹²⁶ Prav tam.

¹²⁷ Prav tam, 208.

¹²⁸ Prav tam, 207.

¹²⁹ Prav tam, 206.

¹³⁰ Prav tam.

¹³¹ Prav tam, 205.

¹³² Prav tam, 155.

¹³³ Prav tam, 154.

¹³⁴ Prim. prav tam, 214.

¹³⁵ Prim. prav tam, 208.

¹³⁶ Prav tam, 155.

¹³⁷ Prav tam, 182.

¹³⁸ Prav tam, 198.

¹³⁹ Prav tam, 204.

¹⁴⁰ Prav tam, 209.

¹⁴¹ Prav tam, 204.

¹⁴² Prav tam, 206.

¹⁴³ Prav tam, 233.

¹⁴⁴ Prav tam, 162.

¹⁴⁵ Prav tam, 174.

¹⁴⁶ Prav tam, 169.

¹⁴⁷ Temi di predicazione, n. d., 287.

Ista anketa trdi, da se »47 % anketirancev pritožuje, ker pridigarji ponavljajo vedno iste reči.«¹⁴⁹

»Vedno samo: dolžnosti, dolžnosti. Ali je to veselo oznanilo?«¹⁵⁰

Delavci žele pridige, ki obravnavajo »dejavni vidik krščanstva na socialnem področju . . . , solidaristični vidik kot splošno načelo ljubezni do bližnjega . . . , upravičenost stremjenja po večjem blagostanju in po večjem človeškem dostojanstvu, predvsem pa naj pridiganje poudarja pozitivne in verske vrednote dela.«¹⁵¹

č) V Sloveniji:

Vprašalna pola je l. 1964 postavila mariborskim poslušalcem sledeče vprašanje: »O čem bi morali pridigarji več govoriti?« Pola, ki jo je razposlal mariborski škofijski ordinariat l. 1966 vernikom v različnih krajih Slovenije, pa je spraševala takole: »Ali obravnavajo duhovniki-pridigarji dovolj sodobna vprašanja?«

Na prvo vprašanje je 30 % anketirancev odgovorilo, da bi bilo treba več pridigati o Kristusu, oz. o življenju Kristusovem, o njegovem nauku in zgledu, o njegovi ljubezni, o njegovem delovanju v Cerkvi in človeku itd. Na drugem mestu so bili odnosi med ljudmi (27 %): družina, pravičnost, ljubezen do bližnjega itd. Na tretjem mestu so se znašli predmeti o Cerkvi (23 %), to je o Cerkvi kot skrivnostnem telesu, o njeni zgodovini, o njenem socialnem nauku, posebno pa o 2. vatikanskem cerkvenem zboru (ki je bil ravno takrat).

Drugi največkrat omenjeni argumenti so bili: 10 božjih zapovedi, dokazi za bivanje božje, zakramenti, maša, upanje, poslednje reči, Marija.

Na drugo vprašanje so bili odgovori precej različni: 48 % odgovorov je bilo pozitivnih; dali so jih predvsem kmetje in gospodinje; 34 % odgovorov je menilo, da so vprašanja »premalo« sodobna, da vsi pridigarji ne govorijo sodobno ali da govorijo le včasih; te odgovore so poslali predvsem nameščenci in delavci; 18 % anketirancev pa je odgovorilo precej negativno; to so bili predvsem anketiranci iz akademskih poklicev in študentje.

Predmeti, ki so jih poslušalci druge ankete največkrat priporočali, so: zapoved ljubezni do bližnjega, Kristus, božje zapovedi, družinski odnosi, zakramenti, priprava na zakon. Pogostokrat so anketiranci poudarjali, naj pridigarji obravnavajo osnovna verska in praktična življenjska vprašanja. Mnogokrat so tudi omenili, kot npr. neka uslužbenka, »da je v pridigah bolje pomagati k rasti dobremu, kot pa vedno odkrivati slabo in to bičati.«¹⁵²

Nekaj značilnih izjav iz obeh anket:

»Kristusov evangelij je za naše življenje. V pridigi torej moramo najti Kristusa in nas same, našega bližnjega in naš svet.«¹⁵³

»Duhovnik naj uči na prižnici predvsem Kristusove ljubezni.«¹⁵⁴

¹⁴⁹ Prav tam, 286.

¹⁵⁰ Makovec — intervju v Rimu 1965.

¹⁵¹ La Parola di Dio nella comunità . . . , n. d., 242—243.

¹⁵² Anketa v Sloveniji 1966.

¹⁵³ Maribor — anketa 1964.

¹⁵⁴ Anketa v Sloveniji 1966.

»Pridige naj se raje sučejo okoli osnovnega vprašanja: biti ali ne biti kristjan, kot pa okoli kakih drobnih zahtev cerkvenih zapovedi, ki so morda nastale iz kake specifične potrebe in v ne vem katerem stoletju.«¹⁵⁵

»Večina pridig ne obravnava sodobnih vprašanj... Sodim, da bi bilo treba več razpravljati o Bogu, vendar tako, da tudi preprost človek ne bo več gledal v Bogu samo 'očka z brado'... Ali ne bi Boga prikazovali bolj kot večno resnico, kot tistega, ki je postavil vse fizikalne in druge zakone... Vprašam se, kako in v kolikšni meri še kaže razpravljati o stari zavezi.«¹⁵⁶

»Po mojem bi morali pridigarji obravnavati vprašanja o smislu življenja, kako je npr. božje kraljestvo nasprotje tistemu navadnemu materializmu današnjega človeka; kaj je sreča, ne sreča v kakem abstraktnem smislu, ki je le za kontemplativno izurjene osebe, ampak sreča za navadnega človeka.«¹⁵⁷

»Večkrat nas spomnite na dobra dela.«¹⁵⁸

»Govorite nam o koncilu. Radi bi vedeli, kaj dela in uči Cerkev. Želimo, da Cerkev napreduje, da njen nauk prevzame svet, da ga pridobi za bratsko življenje.«¹⁵⁹

»Zakaj se vsebina pridig tako redko nanaša na mladino?«¹⁶⁰

»Pridigarji, ki ne vedo drugega kot groziti in pogubljeni..., naredijo s svojim nastopom več škode kot koristi.«¹⁶¹

»Nujno je, da mladi ljudje vedo za velike odgovornosti zakonskega življenja in za zmote glede zakonskih odnosov... Nesmisel je v tem se zanašati na starše, zakonski pouk pred poroko pa je velikokrat prepozen.«¹⁶²

»Očitno je, da so nekateri duhovniki, če jih sodimo po pridigah, precej odmaknjeni od stvarnosti, čeprav v njej živijo.«¹⁶³

»Večina vernikov si želi pridige, ki obravnava naše vsakdanje življenje in kaže most, ki veže človeka dvajsetega stoletja... z večnim Bogom.«¹⁶⁴

d) Sklep:

Želje poslušalcev štirih dežel se z ozirom na vsebino pridige ne razlikujejo veliko. Dve vidnejši razliki sta naslednji: Slovenci so bolj kot drugi želeli več pridiganja o Cerkvi, Nemci pa več o liturgiji. Eno in drugo je razumljivo. Slovenski anketi sta se vršili v času koncila oz. po njem, nemški verniki pa so znani po svoji liturgični usmerjenosti.

Izjave poslušalcev vseh štirih dežel razodevajo tri jasne tendence: 1. poslušalci hočejo pridige, ki bodo bolj prepojene z duhom in vsebino

¹⁵⁵ Ista.

¹⁵⁶ Ista.

¹⁵⁷ Ista.

¹⁵⁸ Ista.

¹⁵⁹ Maribor — anketa 1964.

¹⁶⁰ Ista.

¹⁶¹ Anketa v Sloveniji 1966.

¹⁶² Ista.

¹⁶³ Ista.

¹⁶⁴ Ista.

evangelija, s Kristusom; 2. poudarjajo, naj se jim govori o osnovnih verskih resnicah in naj se opusti moraliziranje; 3. zahtevajo, naj se obravnavana resnica aplicira na sodobno in na njihovo konkretno življenje.

Po njihovih odgovorih bi jim bilo treba več pridigati o kreposti ljubezni in upanja, več o vprašanih, ki se tičejo družine, več o zakramentih in Cerkvi, o liturgiji in krščanskem socialnem nauku. Morda najlepša tovrstna ugotovitev pa je, da želijo slišati več o Kristusu in božji ljubezni. Zanimivo je, da so anketiranci malokrat omenjali pridige o kreposti vere. Ali morda zato, ker nagonsko čutijo, da je vera predvsem v delih ljubezni?

Med osnovnimi resnicami (tudi zapovedi so resnice!) so poslušalci omenili vse, razen — in to je značilno! — resnice o Presveti Trojici in o Svetem Duhu. Morda pa so ravno s to opustitvijo napravili najhujši očitek pridigarjem, kar se tiče vsebine pridige. Po našem mnenju so poslušalci opustili ti dve resnici zato, ker se jih premalo zavedajo, to pomeni, da o njima pridigarji premalo ali preslabo govorijo.

Mnogo so imeli anketiranci proti »morali«. Treba pa jih je razumeti. Njihov odpor se nanaša na moralo, za katero se ne pove, kakšen smisel ima, se nanaša na moraliziranje, na »neznosna bremena«, na goli preceptizem. Da so za pristno moralo zelo zavzeti, nam dokazuje njihova zahteva, naj bodo pridige za njihovo praktično življenje. Hočejo torej moralni nauk, ki bo bolj utemeljen, osmislen, življenjski.

Predmeti pridig, ki jih poslušalci najbolj ne marajo, so: politika, denar, napadanje.

Več pozornosti pri izbiri predmeta pridige bi bilo treba posvetiti tudi posameznim stanovom oz. slojem: mladini, staršem, delavcem.

Pridigarji bi morali gotovo upoštevati tudi želje zelo mnogih poslušalcev, naj razlagajo evangelij, berilo in mašo, oz. naj bo to troje pogosto predmet razlage.

Prevelike aktualizacije pridige s profanimi elementi, npr. z dnevnimi novicami, večina poslušalcev ne mara.

Kakršnokoli vsebino že ima pridiga, mora biti ta vsebina krepilna, imeti mora pozitiven vidik.

Menimo, da poslušalci ne bi toliko nasprotovali branju pastirskih pisem, če bi jih duhovniki res dobro prebrali.

2. Oblika in trajanje pridige

a) V Franciji:

»Pridiga ne sme imeti 25 idej, ampak eno samo, pod pogojem, da je ta dobra.«¹⁶⁵

»Če povprečen vernik čuje izraze: formalni predmet, teološke kreposti, vrednost zadostilne daritve, zadostna milost, paruzija, duhovna dela usmiljenja, hipostazija . . ., ne ve, za kaj gre. Če je ta ali oni izraz potreben, ga je treba razložiti. Samó izrazoslovje more pridigarja odrezati od poslušalstva.«¹⁶⁶

¹⁶⁵ Le prêtre . . ., n. d., 156.

¹⁶⁶ Prav tam, 27.

»Po neki pridigi, v kateri se je večkrat uporabljal izraz ‚cerkveni očetje‘, sem napravil majhen intervju. Vprašal sem poslušalce: ‚Kdo so ti cerkveni očetje, s katerimi ima naš župnik tako dobre odnose?‘ Odgovori so bili porazni. Nekateri so mislili, da so to sosednji župniki, drugi so menili, da so to okoli cerkve pokopani vaški očanci. Neki poslušalec, ki je bil celo v malem semenišču, je zatrjeval, da so cerkveni očetje cerkveni ključarji. Nekdo je prepričljivo razlagal, da so to redemptoristi, ‚ti dobri patri, ki pridejo, da bodo imeli misijon.‘¹⁶⁷

»Stara izkušnja dokazuje, da si pridigar ne sme dovoliti dva nerazumljiva izraza po vrsti, če hoče obdržati pozornost poslušalcev. Le-ti mu bodo sledili samo do drugega izraza. To je tako gotovo kot kakšen fizičen zakon.«¹⁶⁸

»Nikoli nisem mogel razumeti pridigarja, ki v svojih govorih plete verige dolgih umovanj. Ali pozablja, da s tem povzroča raztresenost poslušalcev? In potem nima več sredstva, s katerim bi mogel nuditi naknadno pojasnilo, kot ga ima npr. poslanec v skupščini... Pridiga mora obdržati zanimanje poslušalcev brez prekinitve.«¹⁶⁹

»Današnji človek želi konkretnosti, ljubi življenjepise in pregovore, reke, podobe... Na splošno rečeno: bolj je občutljiv za podobo kot idejo, bolj za človeka kot za njegovo dejanje, bolj za dogodek kot za umovanje.«¹⁷⁰

Francoska anketa trdi, da je »prva lastnost, ki so jo poslušalci soglasno zahtevali za vsako pridigo, jasno, naravnostno, preprosto izražanje.«¹⁷¹

»Pogosto se meša časnikiarstvo s pridiganjem. Mnogi pridigarji uporabljajo časnikarske metode, ki temeljijo na želji po aktualnosti, na načelu kratkosti, na umetnosti presenečenja. Te lastnosti pridigi ne škodujejo — v določeni meri. Pridiga ima svoje poslanstvo. Napačno je, če hoče biti pridigar na vsak način aktualen.«¹⁷²

b) V Nemčiji:

»Pridiga naj bo jedrnata.«¹⁷³

»Treba je podati le eno misel.«¹⁷⁴ »90 % pridig ne uspe zaradi preobilne snovi.«¹⁷⁵

»Ne potrebujemo abstraktnih pridig«,¹⁷⁶ »ne sholastičnega jezika.«^{176b}

»Pridigar vendar ne sme uporabljati teenagerskega žargona.«¹⁷⁷ »Želimo v pridigi drugačen jezik, kot ga uporabljamo v vsakdanjem življenju.«¹⁷⁸

¹⁶⁷ Prav tam, 32.

¹⁶⁸ Silens, n. d., 564.

¹⁶⁹ Prav tam.

¹⁷⁰ Le prêtre..., n. d., 28—29.

¹⁷¹ Prav tam, 151.

¹⁷² Prav tam, 21.

¹⁷³ Hörer und Predigt, n. d., 149.

¹⁷⁴ Prav tam, 152.

¹⁷⁵ Prav tam, 162.

¹⁷⁶ Prav tam, 168.

^{176b} Prav tam, 162.

¹⁷⁷ Prav tam, 210.

¹⁷⁸ Prav tam, 211.

»Zakaj mora imeti pridiga vedno tri točke? Neznosno je poslušati, kako pridigar šteje: prvič, drugič...«¹⁷⁹

»S citati je treba biti skromen.«¹⁸⁰

»Pridige ocenjujemo takole: kratka in jedrnata pridiga dobi oceno 'odlično', kratka in nejedrnata pridiga oceno 'dobro', dolga in jedrnata pridiga oceno 'zadostno', dolga in nejedrnata pridiga oceno 'slabo'... Prvih deset minut je za Boga, drugih 10 za nič, naknadnih 10 pa za hudiča.«¹⁸¹

Posebno mladina zahteva »dobro pripravo na pridigo«,¹⁸² »ženske pa so pripravljene oprostiti obliko, če jim ugaja vsebina.«¹⁸³

c) V Italiji:

»47 % anketirancev v Milanu očita pridigarjem, da so njihove pridige pretežke ali da so nezanimive.«¹⁸⁴

»Nekatere pridige uporabljajo preveč posvetno izrazoslovje, druge pa spet tako, ki je primerno za pobožne nune.«¹⁸⁵

»Moški nimajo radi nekih suhih in kategoričnih trditev. Ugaja jim pridiga, ki je urejena in preprosta.«¹⁸⁶

č) V Sloveniji:

Poslušalcem v Mariboru je bilo l. 1964 predloženo vprašanje: »Kakšno je Vaše mnenje glede pridigarjevega izrazoslovja in glede dolžine pridige?« Skoraj polovica odgovorov želi pridigo, ki traja 10 minut ali manj, dobra tretjina pridigo, ki traja 15 minut, ostali pa daljše pridige. Svoje želje glede izrazoslovja pa so anketiranci pojasnili z besedami: »jasno«, »privlačno«, »preprosto, toda inteligentno«, »sodobno«, »sočno«, »jedrnato«, »plemenito kot evangeljsko«.

Odgovori na anketo, ki jo je mariborski škofijski ordinariat izvedel po vsej Sloveniji, pa so glede oblike in trajanja pridige mnogokrat ponovili znano frazo poslušalcev: »kratko in jedrnato«.

Nekatere tipične izjave iz obeh anket:

»Koncil je ugotovil, da je treba odlagati okostenele oblike, ki dušijo dinamiko Svetega Duha. Vse to bi se naj prvenstveno odražalo v pridigah... Želim si pridig v obliki M. Quoista in p. Leppicha. Vsaka pridiga naj bo usmerjena na določeno življenjsko akcijo!«¹⁸⁷

»Danes je patetika in oblika baročne Cerkve povsem odveč. Mislim, da hodijo v cerkev predvsem normalni ljudje, s katerimi se naj tudi normalno govori. Siti smo donečih fraz že tudi od drugod, ne samo iz Cerkve.«¹⁸⁸ pravi študent.

¹⁷⁹ Prav tam, 152.

¹⁸⁰ Prav tam.

¹⁸¹ Prav tam, 148.

¹⁸² Prav tam, 147.

¹⁸³ Prav tam, 229.

¹⁸⁴ Temi di predicazione, n. d., 268.

¹⁸⁵ Makovec — intervju v Rimu 1965.

¹⁸⁶ La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 136.

¹⁸⁷ Anketa v Sloveniji 1966.

¹⁸⁸ Ista.

»Napačno je mnenje nekaterih duhovnikov: ‚Meni se ni treba nič pripravljati na pridigo. Govorim lahko eno uro brez priprave‘. Govori že, samo težko onim, ki ga poslušajo. Ne govoriti ‚učeno‘, ampak biti prežet božje ljubezni! Taka pridiga zaleže več kot še tako modrovanje in bobnenje.«¹⁸⁹ Zahteva po dobri pripravi na pridigo je bila pogosta.

»Pridige naj bi bile predvsem: jedrnate in kratke, nikakor ne daljše kot 10—15 minut. Vsak pridigar bi se naj danes zavedal, da ima pred sabo poslušalce, ki so razgledani, kritični, ki si nikakor ne dajo natvezati karkoli. Pridige naj bodo življenjske, naj v poljudnem jeziku učijo verske resnice, popestriti pa bi jih mogli z resničnimi zgledi in ne morda s kakšnimi izmišljenimi fabulami. Pridigali naj bi v naravnem tonu, ne pa morda omledno, zanesenjaško pojoče, kar izvablja pri poslušalcih posmeh.«¹⁹⁰

Mnogi poslušalci obeh anket poudarjajo važnost zgledov v pridigi. Vendar: »Zgledi kakih srednjeveških svetnikov niso za današnjega človeka dovolj močni. Ljubši so nam primeri junaštva in požrtvovalnosti iz naše dobe.«¹⁹¹

»Nekateri imajo še vedno starokopiten način pridiganja: počasno govorenje in pridige zelo, zelo dolge. Ljudje si želijo živih, sočnih pridig.«¹⁹²

»Naj se ne vrstijo verzi iz pesmic ali izreki iz Slomškovih črtic, pa nepotrebno ponavljanje že prebranega berila in evangelija,« pravi celo neki kmet.¹⁹³

»Tudi pridigarjevo izrazoslovje naj bo plemenito, kot je evangeljsko.«¹⁹⁴

»Če pridigar ne zna povedati v 15 minutah kaj koristnega, ga je treba poslati nazaj v semenišče.«¹⁹⁵

»Dovolj so 3 minute, če nas pridigar ne zna pridobiti. Ni pa dolgih niti 20 minut, če nam pridigar daje to, kar potrebujemo, in če nas zna ogreti in prepričati.«¹⁹⁶

Nekaj intelektualcev, študentov in uslužbencev, pa celo en kmet, je želelo, da bi po pridigi vsaj včasih bil »dialog«, da bi torej poslušalci lahko kaj pripomnili k pridigi, vprašali, izrazili svoje misli, izkušnje itd.

d) Sklep:

Napotke poslušalcev glede izrazoslovja bi mogli povzeti s stavkom pastoralista p. R. Spiazija: »Danes je treba govoriti jedrnato, preprosto in jasno. Upam trditi, da moramo svoje izrazoslovje deklerikalizirati.«¹⁹⁷ To izrazoslovje pa ne sme biti tako kot ono s ceste, iz časopisov, pač pa mora biti vedno »plemenito, kot je evangeljsko«.

¹⁸⁹ Ista.

¹⁹⁰ Ista.

¹⁹¹ Ista.

¹⁹² Ista.

¹⁹³ Ista.

¹⁹⁴ Maribor — anketa 1964.

¹⁹⁵ Ista.

¹⁹⁶ Ista.

¹⁹⁷ La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 124.

Poslušalci zavračajo pridigo z mnogimi idejami in različnimi predmeti.

Tradicionalna sestava oz. razdelitev pridige poslušalcev ne navdušuje. Raje imajo nekakšno vibrirajočo logiko življenja kot ono klasično.

Splošna želja anketirancev je, naj bo vsebina pridige izražena v sodobni obliki, ki bo bogata s podobami, osebnimi doživetji, resničnimi in sodobnimi zgledi, prilagojena in razgibana, ki pa se bo ogibala abstrakcij in obrabljenih fraz, težkih pojmov in umovanj. Če upoštevamo na tem mestu še izjave poslušalcev glede pridigarjevega podajanja in predmeta pridige, bi rekli, naj ustvarja pridigi obliko njen predmet, pridigarjevo versko in sploh duhovno bogastvo ter potrebe poslušalcev.

Velika večina se zavzema za pridigo (redno, nedeljsko), ki traja od 10 do 15 minut.

Poslušalci imajo dober čut za to, ali se je cerkveni govornik pripravil na pridigo ali ne.

Koncilski nauk o dialogu je našel na Slovenskem ugodna tla. Menim, da je treba razlagati željo slovenskih poslušalcev po dialogu po pridigi predvsem kot izraz zavesti o dostojanstvu laikov v Cerkvi in kot željo po osvojitvi nauka božje besede. Ali ne bi morali poslušalcem vsaj tu in tam pridigarji ustreči?

Splošni sklep

1. Poslušalci štirih dežel, Francije, Zahodne Nemčije, Italije in Slovenije, so nam pridigarjem napravili s svojimi izjavami o pridiganju ‚postno pridigo‘. Ta ‚pridiga‘ priča, da je naše pridiganje v krizi, vsaj kolikor se tiče tistih, ki jim je namenjeno. Da je ta kriza splošna, pa potrjuje dejstvo, da ‚postna pridiga‘ poslušalcev zveni v vseh štirih deželah precej slično.

2. Mislimo, da velja tudi za ostale tri dežele, kar pravi eden komentatorjev francoske ankete, Dubois-Dumée: »V zvezi z anketo je treba poudariti: ne gre za odpor ali za zoprvanje poslušalcev, še manj za indiferenco. Njihov odnos do pridiganja bi končno in na splošno lahko označili z besedo ‚simpatija‘. Tudi najbolj napadalni očitki nekaterih anketirancev so navsezadnje izraz zanimanja in ne naveličanosti«. ¹⁹⁸ Prav tako se strinjamo s Schererjem: »Večina kritik na račun pridig prihaja ... iz velike potrebe vernikov po božji besedi. In bilo bi nam zelo žal, če duhovniki ne bi sprejeli teh kritik resno«. ¹⁹⁹

Dopuščamo, da so nekatere izjave poslušalcev pretirane, preveč zahtevne in radikalne, da so pristranske in nasprotujoče si. Prepričani pa smo, da okoli 8000 odgovorov poslušalcev iz štirih dežel, kolikor smo jih upoštevali pri sestavi naše razprave, mora vsebovati tudi neko objektivno resnico. Sodobni pridigar, ki mu je kaj zato, da bo uspešno oznanjal božjo besedo, da bo našel v poslušalcih »rodovitno zemljo«, ne more torej iti mimo kritik, misli, želj in zahtev, ki jih je izreklo mnogo ali celo

¹⁹⁸ Le prêtre ..., n. d., 22.

¹⁹⁹ J. Gülden - R. Scherer, Vom Hören ..., n. d., 60.

velika večina poslušalcev. V naši razpravi smo kajpada navajali predvsem take izjave, ki izražajo odnos mnogih poslušalcev do pridiganja.

Kakor zahteva vsaka pridiga iskren premislek tistega, ki mu je namenjena, tako tudi ta ‚pridiga‘ poslušalcev. ‚Vox populi — vox Dei‘. Pridigarji moramo vzeti izjave poslušalcev z željo po svojem izpopolnjevanju, kot pomoč za obnovo pridiganja, kot uslugo za uspešno dušnopastirsko delo v sedanjem svetu.

3. Odgovori poslušalcev nudijo tale osnovni nauk: nastal je nov odnos poslušalcev do pridiganja. Ta odnos je avtonomnejši, osebnejši, bolj kritičen in zahteven, kot je bil prej. Ali pa je ta odnos tudi boljši, kot je bil prej? V bistvu vsekakor! Pridiganje je poleg kateheze najvažnejša vrst oznanjevanja božje besede. Oznanjevanje pa je osnovno sredstvo zveličanja, ker »je vera iz oznanila« (Rimlj 10, 17); brez vere pa se ni mogoče zveličati (prim. Mr 16, 16). Ali bi poslušalci imeli pristno voljo po zveličanju, če njihov odnos do osnovnega sredstva zveličanja ne bi bil avtonomen, oseben, kritičen in zahteven?

Novi odnos poslušalcev spravlja vse pridiganje v nove pogoje. Pridiganje namreč ne bi imelo pravega smisla, če ne bi uspešno dosegalo svojega namena. Ta namen pa je verska preobrazba poslušalcev. Sprememba poslušalca torej spremeni pogoje pridiganja. Sklep za prakso pa je: za pridiganje je danes nujen ‚aggiornamento‘ v smeri poslušalcev. Pridigarjem ne preostane drugega, kakor da se pogumno in pametno odpro temu ‚posedanjenju‘, tej reformi.

4. Kaj bi bilo treba storiti za obnovo pridiganja, da bi ustrezalo poslušalcem in tako imelo v njih večjo odrešilno dinamiko? Takó znanost o oznanjevanju božje besede²⁰⁰ kakor obravnavani odgovori poslušalcev nas vodijo do istih sklepov. Predvsem troje bi bilo treba napraviti.

a) Poglobiti bi bilo treba pridiganje teološko. Ta poglobitev bi obstajala v tem, da postanejo naše pridige bolj kristocentrične, dalje, da se bolj bavijo z osnovnimi resnicami naše vere in da bolj insistirajo na karitativnem, odrešilnem ter pozitivnem vidiku krščanstva.

b) Pridiganje, njegovo vsebino²⁰¹ in njegov način posredovanja,²⁰² je treba prilagoditi potrebam in zmožnostim poslušalcev. Da bi to zmoogli, bi morali pridigarji dobro poznati krščanske resnice oz. smisel Kristusovega oznanila, dobro poznati tudi svoje poslušalce.

²⁰⁰ Prim. npr.: D. Grasso, *L' annuncio della salvezza*, Napoli 1965; A. Günthör OSB, *Die Predigt*, Freiburg (Herder) 1963; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Frankfurt 1962; A. Rétif, *Foi au Christ et mission*, Paris (Cerf) 1953.

²⁰¹ »Čeprav so verske in moralne resnice, ki jih pridigamo, nespremenljive, so vendar tako bogate, da so zmožne vsaj zunanjega razvoja. Po dejstvu, da Jezus Kristus ni postavil za neposredno sredstvo zveličanja sv. pismo ampak živo pridiganje, sklepamo, da naloga pridiganja ni samo objektivno posredovati verske in moralne resnice, ampak da mora te resnice spraviti v neposreden stik s poslušalci posameznih generacij. Treba je torej upoštevati spoznavno in hotenjsko sprejemljivost poslušalcev.« (La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 38).

²⁰² VI. italijanski kongres za dušnopastirsko posedanjenje je ta način primerno opisal: »Notranje čutenje, ki daje besedi luč, življenje in toplino; tehnika izražanja z iskrenostjo, neposrednostjo.« (La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 279).

c) Za pridigarjevo besedo bi moral stati vedno zgled Kristusov, zgled krščanske skupnosti in pridigarja samega.

5. Pridigarji pa ne bodo mogli zadostiti tem zahtevam, če ne bodo imeli ustrezne teološke, asketične in tehnične izobrazbe. Menimo, da je bila njihova osnovna priprava na pridigarjski poklic doslej na splošno preskromna. V teoloških šolah so imeli npr. toliko raznih traktatov, traktata o teologiji božje besede pa ni bilo. (Pa da bi vsaj ostali traktati bili življenjsko dinamični in usmerjeni k dušnopastirski akciji!). Učili so jih npr. o najrazličnejših filozofijah in psihologijah, o filozofiji in psihologiji besede, posredovanja, poslušalcev besede pa niso dobili skoraj ničesar. Podobno bi mogli reči o asketični in tehnični pripravi. Medtem ko je bila prva usmerjena v neko egoistično popolnost, se je druga izživljala v 'vrstah cerkvenih govorov', pozabljala pa na vrste duhovne komunikacije, osmiselitve besede itd. Da bi pridigarjem zelo koristilo tudi sociološko poznavanje aktualnega človeka, je jasno. Kar smo povedali, prav gotovo ni očitek 'nekomu', pač pa nečemu. Namreč: sistemu priprave bodočih pridigarjev.

Na drugi strani pa bi bilo treba pripravljati na poslušanje božje besede. To pomeni, tudi poslušalce bi bilo treba vzgajati na sprejemanje božje besede. Imamo pripravo vernikov npr. na prvo obhajilo in na birmo. Na tisto sredstvo zveličanja, od katerega je učinek obeh navedenih zakramentov odvisen, pa priprave nimamo. In vendar sta nam dala Gospod in sv. Pavel za to zgled! Pri tej pripravi bi npr. morali povedati, kaj nam Bog s svojo besedo nudi, kakšen pomen ima ta beseda za vse krščansko življenje, kakšen je njen učinek, kakšna naj bo naša dispozicija, ko jo prejemamo itd. Ker ta priprava manjka, ni čudno, če nekateri poslušalci ne dopuščajo, da pridiganje posreduje božjo besedo, ni čudno, če komaj čakajo, da pridiga mine, če so včasih preveč kritični itd., in kar je najhujše, če toliko kristjanov sploh zanemarja poslušanje pridig.

6. Če bi kdo mislil, da v svojih izvajanjih v prejšnji točki pretiravamo, mu ponovimo Kristusove besede: »To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega Boga in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jan 17, 3). In nauk Pavla VI., ki smo ga navajali v prvem odstavku naše razprave: »Pridiganje je prvi apostolat. Naše delovanje, častiti bratje, je predvsem v oznanjevanju božje besede«.

† Profesor dr. Janez Fabijan

Dne 13. junija 1967 je umrl v Ljubljani dolgoletni profesor dogmatike na ljubljanski teološki fakulteti dr. Janez Fabijan. Z njegovim imenom je bilo povezano delovanje teološke fakultete od začetka. Vendar se profesor dr. Janez Fabijan ni udeleževal samo na fakulteti kot odličen predavatelj dogmatike, ampak tudi kot pisec globokih razprav iz teološke vede, kot ocenjevalec in usmerjevalec modroslovnih pogledov na svet in življenje, kot voditelj visokošolske mladine in tudi kot dušni pastir.

Rodil se je rajni profesor v gorenjski župniji Besnica pri Kranju dne 9. novembra 1889. Gimnazijo je študiral v Ljubljani. Bil je med poslednjimi »alozniki« in je zadnja leta svojega gimnazijskega študija že stanoval v Marijanišču. Bogoslovje je študiral na Gregorijanski univerzi v Rimu in zaradi vojne še v Innsbrucku. Končal je bogoslovne študije z doktoratom iz filozofije in teologije. V mašnika je bil posvečen v Innsbrucku 16. julija 1916.

Po vrnitvi v domovino je najprej upravljal službo podravnatelja in ekonoma v ljubljanskem bogoslovnem semenišču. Leta 1921 je bil nastavljen kot docent za spekulativno dogmatiko na teološki fakulteti novoustanovljene univerze v Ljubljani. Leta 1927 je postal izredni profesor in leta 1937 redni profesor na isti fakulteti. Pridno je sodeloval pri reviji Bogoslovni vestnik in od leta 1930 urejal osrednjo katoliško kulturno revijo Čas. Po 2. svetovni vojni je nekaj časa upravljal tudi župnijo Devica Marija v Polju.

To so skromni podatki in mejniki tega sicer tako bogatega in vsestransko razgibanega življenja, ki bi ga mogla primerno oceniti in prikazati šele globlja analiza njegovih razprav in njegovih posegov v politično, kulturno in versko življenje Slovencev med obema vojnama.

Pokopali smo prof. dr. Janeza Fabijana v Ljubljani, kjer mu je ob odprtem grobu spregovoril v klasično zgrajenem govoru prodekan teološke fakultete prof. Vilko Fajdiga.

Umrl je mož . . .

**Govor ob grobu profesorja dr. Janeza Fabijana dne 15. junija 1967.
In memoriam Joannis Fabijan, prof. ord. theol. dogmaticae**

Naložena mi je častna, pa ne lahka naloga, da se poslovim od tebe, dragi gospod profesor. Ko smo se zjutraj v stolnici poslovili od tebe kot dobrega duhovnika, se poslavljam ob odprtem grobu v imenu tvojih nekdanjih učencev, v imenu tvojih kolegov in fakultete, v imenu tvojih ljubljenih študentov in katoliške inteligence, v imenu širokega kroga znancev in prijateljev, ki si jim v dobi svojega zdravja in moči toliko pomenil.

Ganljivo lep je spomenik msgr. Trinku, voditelju Beneških Slovencev, v visokem Trčmunu. Okamenela baklja in pod njo napis. V njem pa beremo med drugim: desetletja je poučeval bodoče duhovniške rodove v sholastični filozofiji. Podobno bi mogli napisati tudi na tvoj spomenik. Od l. 1920, ko si po kratkotrajni službi v semenišču kot 31 letni doktor filozofije in teologije iz Rima in Innsbrucka nastopil na komaj ustanovljeni Teološki fakulteti v Ljubljani, pa do l. 1964, ko te je bolezen prisilila v umik, si poučeval rodove bodočih duhovnikov v dogmatiki, v tisti vzvišeni in prelepi stroki, ki jo imenujemo teologijo sploh. Res, nisi bil med najbolj živahnimi predavatelji, saj si se za katedrom tako obnašal, da smo takoj vedeli, da ti je predvsem za vsebino in ne toliko za obliko predavanj. Toda prav to si hotel, naj bi se do dobra naučili te svete vede, od katere bomo živeli sami in tisti, ki nam bodo izročeni. Ne, nisi zahteval od nas, naj kar verjamemo. Tvoja naloga, ki si jo posebno rad izvrševal, je bila ta, da si nam vse te božje resnice o začetkih sveta, človeka, greha, o začetkih naravnega in nadnaravnega življenja osvetljeval z dognanji filozofije in eksaktnih znanosti, da si nam nedoumljive skrivnosti spekulativno približeval, kolikor je to sploh mogoče. Hvala ti za to božjo svetlobo, za katero si stal s celo osebnostjo in nas nisi nikoli razočaral.

Teološka fakulteta, kateri si s kratkim presledkom zvesto služil skoro 45 let, je v teh dneh žalosti ovita v črnino, in po pravici. Kot neblogljeno dete se je po končani prvi vojni pojavila v slovenski prestolici, nam vsem v ponos in zadoščenje. Potrebovala je ljudi, ki naj bi jo negovali in utrjevali do polne zrelosti. In tedaj ste prihajali z vseh strani: oba Ušeničnika, dr. Lukman, prof. Grivec, prof. Ehrlich, dr. Jan. Zore, dr. Rožman, bibličista Slavič in Snoj, moralist Ujčič, med najmlajšimi tudi ti. Spadal si med rod nepozabnih stebrov mlade bogoslovne fakultete in znanosti na Slovenskem. Vsi so nas zapustili, kot zadnji odhajaš sedaj še ti. Kaj si fakulteti pomenil ves čas, posebno pa takoj po obeh vojnah, ko je bilo treba graditi na ruševinah, vemo dobro mi, tvoji stanovski tovariši, ki smo te krajši ali daljši čas pri tem delu spremljali. Ne le kot večkratni dekan, ampak predvsem kot profesor, ki je bil med najbolj zvestimi na sejah in v predavalnici, ki se ni ustrašil nobene težke situacije, ki je fakulteto resnično ljubil in ji hotel pomagati do zasluženega ugleda v ožji in širši javnosti, posebno zaskrbljen za njen znanstveni naraščaj, si se za njo boril s svojo znano premočrtnostjo vse do časa, ko telo ni hotelo več slediti duhu in si se utrujen in bolan umaknil v tihi dom. Hvala ti za

to veliko delo za naš najvišji cerkveni znanstveni zavod in obenem za znanstveno delo s teološkimi predavanji bogoslovcem in drugim, z razpravami v Bogoslovnem vestniku in Času, o katerem pa bomo govorili drugod. Hvala ti posebno za človeške odnose, ki si jih brez visokosti in distance gojil do svojih tovarišev v službi: ob tebi smo se vedno počutili kakor doma.

Kakor pa si je nemogoče misliti Cerkev, ki ne bi bila odprta sedanjemu svetu, tako se tudi ti nisi hotel zapreti v ožje področje svoje znanosti, saj si razumel Gospodove besede: »Prišel sem, da ogenj vržem na zemljo, in kako želim, da bi se že vnel!« (Lk 12, 49). Prav kmalu so to opazili duhovniki zunaj šole in predvsem laiki, katerih mesto v Cerkvi si že davno pred koncilom prav ocenil. Kdo bi morda mislil, v napačnem pojmovanju besede dogma, da mora biti profesor dogmatike nedostopen za svet okrog sebe. Pa je ravno nasprotno res. Luč, ki jo je sprejel, mora postaviti visoko, da jo zagledajo vsi, ki so v temi. In tako so se bolj in bolj začeli zbirati okrog tebe študentje na univerzi, akademiki smo jim včasih rekli, ki z marsičem niso bili zadovoljni kakor mladi ljudje sploh: s skrbjo za mlade, s prepočasnim reševanjem socialnega vprašanja, z odnosom cerkvenih ljudi do sodobnega sveta, boleli so jih narodni problemi, in še in še. V tebi so našli človeka, ki jih je razumel; še več: človeka, ki je bil kakor lev pripravljen boriti se zanje in jih braniti pred krivico starejših; človeka, ki se tudi sredi vojne vihre, kakršne naša zemlja ne pomni, ni bal. Premnogi teh nekdanjih študentov, ki zavzemajo danes najrazličnejša mesta v življenju, so ti v tej bridki uri iz srca hvaležni in se te bodo do konca spominjali. Dajal si jim vsakdanjega kruha božje besede, razdajal si jim samega sebe. Hvala ti!

Ni čudno, da se je ob vsem tem širil krog odraslih katoliških starešin, ljudi, ki so ostali zvesti svoji veri od mladih let dalje, ki jih ni mogla nobena »tuja učenost« speljati na drugačno pot in ki so kot strokovnjaki pogumno sredi življenja ne le izpovedovali svojo vero, ampak z njo tudi pomagali oblikovati življenje in svet. Takim si še posebno imponiral s svojim globokim znanjem in s pogumnim življenjem, pa četudi so te poslušali včasih kar ob skodelici črne kave v kavarni ali ob čašici vina v unionski kleti. Vedno so te radi imeli in so se ob prelomih časa in misli spraševali: Kaj misli, kaj bo storil profesor Fabijan? Tvoje delo zanje osebno, predvsem pa tvoje premišljeno in pogumno poseganje v katoliško javnost, ko si s svojimi nastopi na tečajih in kongresih, posebno pa kot dolgoletni urednik poljudnoznanstvene revije »Čas« s svojimi članki, zapiski in beležkami usmerjal mišljenje in delo najširšega kroga katoliških izobražencev — povsod si bil, kjer je šlo za versko obnovo in prosveto — bo ostalo nepozabno. Nepozabno bo vse še posebej zato, ker te je Previdnost na ta mesta postavila v najtežjih časih.

Ali je potem čudno, da so ob tebi spoznali vrednote in resnice naše vere tudi taki, ki so nanje sredi vrveža življenja pozabili, ali zanje še nikoli slišali niso. Šele ob dnevu, ko bo vse jasno, bomo zvedeli, koliko Nikodemov je v nočni temi prihajalo k tebi, da jih razsvetliš in utrdiš za življenja boj z lučjo vere in svojega osebnega zgleda značajnega moža. Bil si človek, ki je že pred koncilom mislil in delal mnogo tega, kar je pozneje koncil priporočil in nam naravnost ukazal. Bil si človek dialoga,

vendar pa nikoli nisi imel naprodaj niti zrnca resnice in pravice, ki ti je bila zaupana. Človek ves človeški in ves božji obenem.

Nepregledna je tako postala vrsta duhovnikov in laikov, ki si jim z besedo in zgledom svetil na življenje pot. Vsi ti se te danes hvaležno spominjajo. Predvsem pa so nam, tvojim nekdanjim učencem, v spominu tvoja predavanja o poslednjih rečeh. Skript »De novissimis«, znanstvena razprava o smrti, sodbi, o vicah, peklu in nebesih, razprava o vstajenju mesa in vesoljnem dovršenju je med najboljšimi, kar si jih sestavljal še zadnja leta. S sv. Pavlom nisi hotel, da bi bili nevedni o ranjkih in se žalostili kakor drugi, ki nimajo upanja (1 Tes 4, 13). Prepričljivo si nam govoril o smrti, da te je ob vstopu v večnost pozdravil Gospod z besedami, ki jih je izrekel Natanaelu: Glejte, človek, v katerem ni bilo zvijače (prim. Jan 1, 47). Učil si nas, da človek sodbo toliko lepše prestane, čim lepše se zanjo pripravi. Predvsem pa mora umreti v ljubezni. In to si hotel. Ali nisi celo v oporoko zapisal besed: »Oproščenja prosim vse, ki sem jih kdaj užalil in molitve prosim tiste, ki sem jih morda s svojim življenjem pohujšal«. Kako te je skrbelo, da bi čist stopil pred svojega Gospoda. Pa tudi Gospod je poskrbel, da si se v trpljenju očistil za poslednje reči. Vse življenje si trpel in v starosti vedno bolj zaradi noge. Toda trpljenje si nosil z mislijo, ki jo je izrekel veliki Trinko: Bog me je za nogo zagrabil, da mu ne bi ušel. Pa še drugače te je zagrabil. Več let si moral biti nepremičen na postelji, ti, ki te je razjedala gorečnost za slavo božjo in božjo podobo sveta. Vedno ti je bilo hudo, da nisi mogel še več storiti. Kakšna pokora, kakšno očiščevanje! Zato upamo, da ti za kraj očiščevanja, za vice, ne ostane več mnogo dolgov. Spominjam se iz tvojih skript posebno traktata o vicah. Razsvetlil si jih. Nič več jih nisi slikal kot kraj samega trpljenja in žalosti, ampak kot kraj velike božje svetlobe, še večjega upanja in začenjajočega se srečnega življenja v Bogu. Kako nas vse te besede tolažijo v tej uri slovesa. In še to si nas naučil, da je za verne mrtve mogoče še veliko storiti, da bi stopili v popolno luč, z molitvami in daritvami, z dobrimi deli vseh vrst. Da, to hočemo. Iz hvaležnosti bomo molili zate, tvojo ljubezen ti bomo vračali s svojo ljubeznijo, tvojo žrtev s svojo žrtvijo, dokler se ne snidemo tam, kjer se neha vera in upanje in ostane samo še ljubezen in blaženo gledanje. Počivaj v miru, dragi nam gospod profesor!

Vilko Fajdiga

Pastoralna in ekumenska usmerjenost dogmatike profesorja Fabijana

Profesor Fabijan je imel med slušatelji nesporen ugled kot znanstvenik in kot človek, ki zna zares globoko misliti in ki je vedno objektivno do vsega in do vsakogar, kolikor je človeku sploh mogoče biti objektivno. Zelo rad je »vrtal« v najtežja vprašanja o odnosu med božjo voljo in milostjo z ene strani ter človekovo svobodno voljo z druge. Imel je v sebi nekatere prvine, ki so ga napravljale podobnega J. H. Newmanu, katerega je pogosto navajal in precej iz njega prevajal, čeprav v tisku doslej še nič ni izšlo. V praktična vprašanja se prof. Fabijan v splošnem ni spuščal. Pač pa je vse svoje »razglabljanje« in »vrtanje«, kakor smo radi rekli njegovim predavanjem, ki niso bila lahka, kaj šele da bi bila kdaj »prakticistično« plitva, vendarle usmerjal tako, da je vsakdo mogel videti: dogmatika je zelo življenjska. V študijskem letu 1940/41 ni zastonj obravnaval v posebnem seminarju vprašanje o »kerigmatični teologiji«. Kar kmalu se je odločil za tisto smer, ki je nedolgo za tem med teologi odločno prevladala: Nikakor naj poleg strogo znanstvene, sistematično grajene teologije ne nastane še posebna, posebej za pastorcijo prirejena teologija — ravno znanstvena teologija naj bolj in bolj postane takšna, da bo služila življenju in oznanjevanju, ne da bi zato postala kaj manj znanstvena.

V istem študijskem letu so bila na vrsti predavanja iz traktata »De fide«. Tu se je zdelo, da je prof. Fabijan še posebno doma. Poleg zahanja v zapletene labirinte najtežjih vprašanj o kaki analizi nastanka vere in stanovitnega vztrajanja v veri pri posameznem človeku, postavljenem v določeno okolje, je bilo tudi mnogo zelo praktičnih misli, čeprav tesno povezanih z navidezno — a samo navidezno — zgolj teoretičnimi teološkimi tezami. K poglavju o potrebnosti vere za opravičenje in zveličanje sem si tedaj zapisal dostavke prof. Fabijana o ravnanju katolčanov z drugoverci.

V stiku z nekatoličani — tako je naglašal prof. Fabijan — nikoli ne smemo začenjati z navajanjem razlik med nami in njimi. Naravnost grešiti bi mogli, če bi v nekatoličanu s poudarjanjem teh razlik ali kako drugače skušali vzbujati dvome glede tega, kar on veruje. Dolžni smo se torej ozirati na dejanski položaj, v katerem se nahaja naš bližnji; tukaj nikakor ne gre le za to, da je naše govorjenje objektivno pravilno. Upoštevati je treba nujno tudi dejanski položaj in »individualne psihološke dispozicije«, dasi moramo obenem imeti trdna načela, ki nam jih posreduje razodetje. Če npr. angleški protestanti poznajo Cerkev, ni s tem rečeno, da so že formalni heretiki. Tu je treba velike previdnosti bodisi nasproti določenemu posamezniku bodisi kakemu narodu. Najbolje je, da oznanjamo najprej to, kar nam je skupno, in tako počasi opozorimo na katolicizem, na to, kar je skupnega in kar ima katoliška Cerkev že od začetka. Tako se širi pozornost in tudi poznanje katolicizma. Važen je zlasti študij evangelijev in drugih novozaveznih spisov, ki so nam in neka-

toličanom skupna dediščina, tako je naglašal prof. Fabijan. »Iz svojega samozadovolja, da smo v boljši situaciji, ne smemo še obsojati bližnjega, ki je v slabši situaciji. Mnogo je takega, kar ima svoj izvor v krivdi prejšnjih rodov, neredko na obeh straneh, in tako so nastale zmote in predsodki. Bog takih ljudi ne obsoja. Po Kristusovem zgledu jih tudi mi ne smemo in moramo biti res dobri pastirji. Iti nam mora samo za to, da duše privedemo h Kristusu.«

»Ne bi bilo prav, če bi pravoslavne in mohamedance [seveda je Fabijan upošteval zelo veliko razliko med obojimi, a jih je skupaj navajal zato, ker je vedel, da zlasti vojaki prihajajo v stik največ ravno s pravoslavnimi in mohamedanci obenem] odvajali od izvrševanja njihove religije in jih zavajali v liberalizem ter k popuščanju v praktikiranju njihove vere — to bi jih zavedlo v indiferentizem. Opozarjati jih moramo na pravilne nauke njihove vere in jih navajati, da živijo po njih. Tako jim Bog lažje daje milosti, ki bi jim jih na njihovi poti v indiferentizem ne dajal.«

Ko je prof. Fabijan govoril o treh sestavinah verskega dejanja, o umu, milosti in volji, je posebej opozarjal, da morejo dvomi izvirati ali iz pomanjkanja milosti (to je treba izprostiti, sebi in drugim, in tudi drugače po možnosti ustvarjati takšne pogoje, da ne bomo delovanja milosti ovrhali). Ko gre za to, da bi komu pomagali odstraniti dvome in mu — kolikor je to mogoče in kolikor je tudi naša dolžnost — uglasiti pot do resničnega dejanja vere in do življenja po veri, je zelo važno, da pravilno psihološko postopamo. Seveda pa tu ne gre za kako psihološko premetenost, za katero bi se mogla skrivati neiskrenost, marveč gre za upoštevanje načela: milost ne uničuje narave, marveč jo podstavlja in izpopolnjuje.

»Važno je, kako smo mi sami vzgojeni, kako je zgrajeno naše versko življenje in mišljenje. Vzgoja naših naravnih lastnosti je nemajhnega pomena. Lahko je v nas velika gorečnost, a mnogokrat pozabimo, da moramo paziti tudi na svojo zunanost in na svoj nastop nasproti drugovercem ali nevernim in dvomljivcem. Lahko je pri kom skoraj heroična gorečnost, a naravne lastnosti odbijajo. Zato je važno, da gojimo v sebi posebno socialne kreposti. — Vodilna resnica nam mora pri vsem prizadevanju biti verska resnica, da Bog hoče zveličati vse ljudi. Iz misli na to veliko božjo ljubezen mora izvirati vse naše delo. Na ta način dobi človek neko katoliško širokost. — Seveda v človeku ostane kljub trudu neka individualnost, ki vsaj nekatere odbija. Temu se ne moremo izogniti. Dobrota in plemenitost pa gotovo nikogar ne odbija. Pri svojem temperamentu moramo posebno paziti na to, da ostrine in slabosti obrusimo. Lahko je kdo silno goreč, a nima modrosti. Nekaj drugega so dogme in resnice, nekaj drugega je vzgoja v verskem življenju. Upoštevati moramo okoliščine, ne pa se samo zaletavati z načeli. Naše delo se bo tako vedno bolj kazalo kot delo za drugega, ne pa kot delo za naše lastno uveljavljanje.«

»Nikoli ne smemo predvsem od našega nastopa pričakovati spreobrnjenja. In če bi se kdo ne spreobrnil, ga niti malo za to še ne smemo obsojati. Bog je prvo! Ne mislimo, da bomo mi s svojim delom kar naenkrat dosegli spreobrnjenje. Spreobrnitev je delo, ki je najtežje. Tu gre za mišljenje, srce, čustvovanje in življenje. Odvisno je od našega

vztrajnega in potrpežljivega dela; in seveda predvsem od Boga, ki dela vse počasi.«

Koliko prvin koncilskega nauka in miselnosti je bilo torej najti pri rajnem profesorju!

Ob neki priliki, tako se živo spominjam, je prof. Fabijan posebno poudarjal, da največje napake pri nas katoličanih izvirajo iz tega, ker niti od daleč ne živimo dovolj iz čudovitih zakladov vere — ne iz mrtvih zakladov, marveč živih: Vse bolj bi morala v našem življenju odločati »živa vera v živega Boga«, ki se nam je po Kristusu tako silno približal.

Več kot leto dni je bil rajni profesor priklenjen na posteljo in zaradi skleroze brez možnosti, da bi kaj več in kaj težjega bral. Celo spomin v pogledu na teologijo, ki je bila skozi več desetletij predmet njegovega živega zanimanja in študija, ga je skoraj zapustil. Pa tudi cerkveno življenje, o katerem je nekdanj zanimivo in živahno poročal v »Času«, je za njegov spomin skoraj zatonilo v meglo pozabe. »Živa vera v živega Boga« pa ni zatonila. Za njegov zadnji god, kar jih je obhajal na zemlji, mu je neki obiskovavec izrazil sočutje, češ: »Trda je pač taka usoda.« Profesorjev odgovor pa je bil to pot skoraj oster: »Kakšna usoda? To je božja volja!«

Obiskovavci so lahko vedeli, kdo je bil najvišji učitelj te poslednje in nevarljive teologije prof. Fabijana. Saj so ga skoraj vedno našli, ko je držal v rokah rožni venec z velikim križem, znamenjem Kristusove in naše zmage nad grehom, smrtjo, nesmislom življenja in nad slehernim zlom, zmage, ki se bo v polnosti uresničila ob drugem Kristusovem prihodu.

Na eno znanost prof. dr. Fabijan ob vsej izgubi spomina ni nikoli pozabil. Na tisto, ki jo je izrazil Učenik nad vsemi učniki:

»Resnično, resnično, povem vam: Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje in ne pride v sodbo, ampak je prestopil iz smrti v življenje« (Jan 5, 24).

Anton Strle

Bibliografija dr. Janeza Fabijana

1. Dogmatične razprave

- Relativna izvestnost in verski dvom, Bogoslovni vestnik, 1 (1921) 113—132.
- Znanstvene osnove katoliški dogmi, Čas, 15 (1921) 7—20.
- Verske skrivnosti, Čas, 16 (1922) 19—30.
- O umskem dokazovanju dogme o izvirnem grehu, Bogoslovni vestnik, 3 (1923) 50—66.
- Dogma in problem možnosti zveličanja vseh ljudi, Bogoslovni vestnik, 4 (1924) 238—261.
- Marija-srednica vseh milosti, Bogoslovni vestnik, 5 (1925) 1—12, 119—143, 193—216.
- Ali sega moč Matere božje tako daleč, da grešniku še po smrti lahko pomaga?, Bogoslovni vestnik, 6 (1926) 217—220.
- Srednica vseh milosti, Bogoslovni vestnik, 6 (1926) 301—316.
- Eshatologija Marka Evgenika, efeškega metropolita, Bogoslovni vestnik, 7 (1927) 14—34.
- Dogma in življenje, Čas, 24 (1929/30) 243—253.
- Virgo sacerdos, Bogoslovni vestnik, 9 (1929) 279—282.
- Iz literature o Mariji srednici vseh milosti, Bogoslovni vestnik, 9 (1929) 286—298.
- Nauk sv. Avguština o veri, Bogoslovni vestnik, 12 (1932) 1—27, 235—268.
- Stola sanctitatis. (Sv. Irenej, Adv. haer. 23, 5). O simboliki oblačila za nadnaravne darove, Bogoslovni vestnik, 23 (1943) 159—171.
- Nauk sv. Tomaža Akvinskega o milosti. (Summa theologica 1—2, 109—114), Bogoslovni vestnik, 24 (1944) 176—265.
- O predmetu vere, Zbornik teološke fakultete (tipkan), 1 (1951) 27—39 (natisnjen v tej številki).
- Sv. Tomaž Akvinski in J. H. Newman, Zbornik teološke fakultete, 8 (1958) 12—26.
- Problem o možnosti zveličanja vseh ljudi, Zbornik teološke fakultete, 9 (1959) 186—195.

2. Razprave in misli o socioloških, političnih in verskodružbenih vprašanjih

- Action Française, Čas, 21 (1926/27) 217—226, 282—289.
- Enciklika »Mortalium animos«, Bogoslovni vestnik, 8 (1928) 157—161, 281—297.
- Kršćanstvo in ideja humanitete, Čas, 24 (1929/30) 304—313.
- Teološko in religiozno gibanje v Nemčiji, Bogoslovni vestnik, 11 (1931) 93—96.
- Sv. oče Pij XI. za mir in razorožitev, Čas, 26 (1931/32) 241—253.
- Do poslednje točke, Čas, 28 (1933/34) 285—292.
- Razvoj osebnosti v Cerкви, Čas, 29 (1934/35) 17—23.

Katoliška akcija in politika, Čas, 30 (1935/36) 29—30, 205—208; 31 (1936/37) 21—33.

Cerkev in duhovna svoboda, Čas, 32 (1937/38) 205—207.

Prva okrožnica Pija XII., Čas, 34 (1939/40) 97—110.

Svoboda Cerkve in svoboda v Cerkvi, Bohinjski teden (Zbornik predavanj akademskega kulturnosocialnega tedna SKAD Zarja v l. 1939), Ljubljana 1940, 47—58.

Božična poslanica Pija XII., Čas, 35 (1940/41) 289—296.

3. Komentarji in misli o dogodkih doma in po svetu

a) Vera in politika

Nekaj katoliških izjav o miru in razorožitvi, Čas, 26 (1931/32) 329 do 335.

Jubilej odrešenja, Čas, 27 (1932/33) 349—352.

Važne knjižice za načelno katoliško orientacijo in akcijo, Čas, 28 (1933/34) 61—62.

Vera in politika, Čas, 29 (1934/35) 55.

Katoliška akcija, Čas, 29 (1934/35) 151.

Važna izjava pariškega kardinala, Čas, 31 (1936/37) 354—356.

Pax Christi, Čas, 33 (1938/39) 1—2.

b) Apologetični članki

Marijina hišica v Loretu, Čas, 16 (1922) 303—304.

O stigmatizaciji, Bogoslovni vestnik, 8 (1928) 61—68.

Papini o svojem spreobrnjenju, Čas, 26 (1931/32) 243.

Klic časa — klic božji, Čas, 27 (1932/33) 184.

Bistvo krščanstva, Čas, 29 (1934/35) 149—151.

Krščanska smrt R. Poincareja, Čas, 29 (1934/35) 155—156.

Pota v Cerkev, Čas, 31 (1936/37) 263—264.

Znanost in vera, Čas, 35 (1940/41) 271—274.

Naravoslovje in vera, Čas, 35 (1940/41) 274—276.

Smisel vseh stisk, Čas, 35 (1940/41) 287.

c) Različna svetovnonazorska gibanja

Boljševiški ateizem, Čas, 25 (1930/31) 66—67.

Monizem in boljševizem, Čas, 25 (1930/31) 156.

Razkol med verskimi socialisti, Čas, 26 (1931/32) 419—422.

O brezbožniškem gibanju, Čas, 27 (1932/33) 255—256.

Politični katolicizem in politična kultura v Nemčiji, Čas, 28 (1933/34) 57—59.

»Na resni znanstveni osnovi«, Čas, 29 (1934/35) 199—200.

Dejansko življenje in onostranska večna razodetja, Čas, 30 (1935/36) 71—72.

Kako je s Cerkvijo?, Čas, 30 (1935/36) 72.

Ne bojte se!, Čas, 30 (1935/36) 204.

G. senator Banjanin in Katoliška akcija, Čas, 30 (1935/36) 239.

- S pekočo skrbjo . . ., Čas, 32 (1937/38) 33—35.
 Dokumenti za presojo dogodkov v Španiji, Čas, 32 (1937/38) 57—62,
 114—115.
 »Sept«, Čas, 32 (1937/38) 63—64.
 Iz zadnje okrožnice Pija XI., Čas, 32 (1937/38) 64.
 Resnica in ljubezen — vprašanje o »ponujeni roki«, Čas, (1937/38)
 157—160.
 Antisemitizem, Čas, 32 (1937/38) 200—205.
 Izjava cerkvene avtoritete o sodobnih nazorih in gibanjih, Čas, 33
 (1938/39) 126—133.
 A. Rosenberg o usodi katolicizma v Nemčiji, Čas, 33 (1938/39) 133.
 Politični katolicizem, Čas, 33 (1938/39) 133—135.
 Zagovor rasizma iz krščanske umetnosti, Čas, 33 (1938/39) 135—136.

č) Socialna in nacionalna vprašanja

- Problem brezposelnosti, Čas, 25 (1930/31) 68—70.
 Težnje in naloge socialne politike, Čas, 25 (1930/31) 154—156.
 Prvi socialni teden v Nemčiji, Čas, 27 (1932/33) 110—111.
 Politična družba in krščanska misel, Čas, 28 (1933/34) 53—57.
 Civilni zakon, Čas, 29 (1934/35) 147—149.
 Oseba in družba, Čas, 32 (1937/38) 113—114.
 Družba, Čas, 32 (1937/38) 114.
 Pesimizem ali optimizem, Čas, 32 (1937/38) 259—263.
 Manjšinska politika v povojni Evropi, Čas, 33 (1938/39) 3—9.
 Slomšek za narodno zavednost, Čas, 35 (1940/41) 160.
 Gospodujta! . . . (1. Mojz 1, 28), Čas, 35 (1940/41) 286—287.

d) Kultura

- Poduhovljenje telesne kulture, Čas, 25 (1930/31) 156—158.
 O Vodopivčevem etičnem pokretu, Čas, 26 (1931/32) 234—236.
 Visokošolski tedni v Salzburgu, Čas, 26 (1931/32) 405—407.
 Pedagoški kongres v Nici, Čas, 27 (1932/33) 108—109.
 Še nekaj kongresov, Čas, 27 (1932/33) 111.
 »Poslanstvo besede«, Čas, 28 (1933/34) 232.
 Verouk v srednji šoli, Čas, 29 (1934/35) 146—147.
 Darwin in Bossuet v šoli, Čas, 29 (1934/35) 260.
 Visokošolski tedni v Strassburgu, Čas, 31 (1936/37) 356.
 Svoboda časopisja, Čas, 33 (1938/39) 232—233.

4. Priložnostni članki in beležke

- Dogmatična pridiga, Bogoslovni vestnik, 3 (1923) 274—275.
 Union catholique d'études internationales, Čas, 21 (1926/27) 226—228.
 Aleš Ušeničnik filozof in apologet, Čas, 22 (1927/28) 267—284.
 Dogmatična teologija včeraj in danes, Bogoslovni vestnik, 11 (1931)
 207—208.
 Iz revij, Čas, 26 (1931/32) 168.

- »Mjesečnik« o razpravah v »Času«, Čas, 27 (1932/33) 184.
Beležke, Čas, 28 (1933/34) 168.
Nova revija, Čas, 29 (1934/35) 96.
Svetovna razstava katoliškega tiska v Vatikanu, Čas, 31 (1936/37)
149—151.
Dr. A. B. Jeglič, Čas, 32 (1937/38) 1—2.
Beležka o nagibih in namigavanjih, Čas, 32 (1937/38) 312.
Tu es Petrus . . . , Čas, 33 (1938/39) 181—182.
V obrambo resnice in pravičnosti, Čas, 34 (1939/40) 410—415.
Nova revija, Čas, 34 (1939/40) 415.
John Henry Newman. (Ob stopetdesetletnici rojstva), Zbornik teološke
fakultete (tipkan), 1 (1951) 181—192.

5. Prevodi knjig

J. H. Newman, Apologija pro vita sua, Ljubljana 1965 (tipkano).

6. Skripta

De Deo Creatore.
De Deo Creante et Elevante.
Traktat o Bogu.
De Deo uno et trino.
De novissimis.
Eshatologija.
De gratia.
De fide.
Uvod v bogoslovje.

7. Recenzije in krajša poročila o novih knjigah — v Bogoslovnem vestniku in v Času.

(Sestavil prof. Vekoslav Grmič)

Priprava za dialog v semeniščih in na fakultetah

Pastoralna usmerjenost 2. vatikanskega koncila poudarja dialog in seveda pripravo nanj. Tajništvo za nevernike je razposlalo cerkvenim visokim šolam vprašanje, kako si zamišljajo vzgojo za dialog, ki ga še posebej zahteva odlok o duhovniški vzgoji, ko pravi: »Sploh je treba v bogoslovcih izoblikovati primerne sposobnosti, ki zelo pomagajo pri razgovoru z ljudmi kot so npr. pripravljenost druge poslušati in v duhu ljubezni imeti odprto srce za potrebe ljudi v različnih razmerah« (19).

Odgovore visokih šol je obdelal msgr. Ant. Grumelli, objavilo pa jih je Tajništvo za nevernike v Rimu [Bolletino di informazione Roma II (1967) No 3, 30—36]. Odgovori so neposredno važni za profesorje in predstojnike na teoloških fakultetah in semeniščih, posredno pa bodo uporabni za vse, ki imajo opraviti z vzgojo ne le bodočih duhovnikov ampak tudi tistih, ki bodo kakor koli želeli in morali priti v stik z neverniki, pravzaprav so to vsi zreli kristjani.

Vprašanje vzgoje za dialog pa ni tako enostavno. Nujno bo ta vzgoja morala biti vezana z ostalo vzgojo in nositi njen pečat. Vzgoja za dialog je močno odvisna od duha splošne vzgoje. Čimbolj bo ta zares koncilaska, toliko lepše mesto bo v njej imela posebna vzgoja za dialog.

Priprava na dialog se bo morala vršiti v trojni smeri: v smeri splošne kulturne vzgoje, ko se bo treba vprašati, ali naj se zaradi dialoga vne-sejo v študijski načrt nova predavanja ali vsaj obstoječa temu cilju prilagodijo, gotovo pa bo tudi za ta namen treba imeti kak poseben seminar ali študijski krožek; v smeri posebne duhovne vzgoje, ki bo morala posebej paziti na psihologijo in na tiste poudarke v dogmatiki in moraliki, ki bi jih mogli posebej povezati s problemi dialoga; v pastoralni smeri, ki naj seznanj slušatelje z raznimi uspelimi in neuspelimi poskusi dialoga doma in drugod, predvsem pa neposredno pripravlja študente teologije na dialog s tistimi oblikami ateizma, ki so razširjene na njihovih bodočih področjih dela.

I.

Več profesorjev predlaga, naj bi običajna predavanja v teologiji prilagodili pokoncilskim nalogam. Eden pravi: »Predavanja o Bogu v filozofiji in predavanja fundamentalne teologije naj bodo solidna, poglobljena s sodobnimi problemi in naj nudijo odgovor na sodobne oblike ateizma, seveda brez vsake polemike«. Sicer pa je odlok o duhovniški vzgoji že sam dal jasne smernice z besedami: »Filozofske predmete je treba tako predavati, da vodijo bogoslovce k pridobivanju zanesljivega in celotnega spoznanja o človeku, svetu in Bogu. Osnova naj jim bo vedno veljavna filozofska dediščina, ozirajo pa naj se tudi na filozofske raziskave novejših dob; posebno na tiste, ki imajo v domači deželi večji vpliv. Upoštevati je treba tudi novejši napredek znanosti; tako bodo bogoslovci pravilno poznali duha našega časa in bodo tako primerno pripravljene za razgovor z ljudmi svoje dobe« (15).

Bogoslovce je treba vzgojiti zanesljivo in sodobno v tradicionalnem in sodobnem nauku, da se bodo tako že kar sami odprli za dialog. Po mnenju mnogih bi bilo podajanje znanosti z izrecnim namenom za dialog usodno za

prisvojitev celotne stvarine, saj bi obstali le pri tistih poudarkih, ki so važni za dialog. V tem primeru bi bila izobrazba površna in eklektična. Rektor gregorijanske univerze še posebej opozarja, naj bi se posamezne discipline med seboj povezovale, kar da je nujnost in značilnost sodobnega znanstvenega raziskovanja.

Na splošno se v odgovorih javlja mnenje, naj ne bi vpeljevali kakih posebnih predavanj zaradi priprave na dialog, saj so ta vprašanja vključena posebno v zgodovino filozofije, v cerkveno zgodovino, zlasti najnovejšo, v novejšo zgodovino dogem, v razpravo o Bogu, v moralno teologijo, ki se mora baviti s človekom in socialnimi problemi našega časa. Kljub temu se je pojavil tudi predlog, naj bi, posebno v semeniščih, vpeljali poseben kurz za vprašanja nevere in ravnanja z neverniki v domači deželi. Priprava na dialog bo uspešna le, če bo imela pred očmi dejanske razmere. Pravilno pa sklepa neki profesor: »Priprava na dialog z neverniki predpostavlja celotno filozofsko in teološko oblikovanje bodočih duhovnikov. Če ta ne bo podana zanesljivo in celovito, tudi posebni tečaji ne bodo mnogo pomagali. Mogli bi celo ustvariti mnenje, da je dialog odvisen bolj od širokosrčnosti in medsebojnega razumevanja kakor pa od resnice, ki jo je treba še in še odkrivati«.

V odgovorih se zelo poudarja tudi zahteva po potrebni literaturi ne samo krščanskih ampak tudi nevernih pisateljev, kajti slušatelji morajo jasno spoznati miselnost drugače mislečih. To naj bi jim odkrivali predavatelji, odkrivali pa naj bi jo tudi slušatelji z lastnim znanstvenim delom (doktorske disertacije in podobno). V vsakem primeru bi jim poseben Direktorij za dialog mogel mnogo koristiti.

II.

V kolikor naj bi na dialog pripravljala tudi duhovna vzgoja, se v odgovorih omenja predvsem psihologija. Vzgoja naj bi »oblikovala ljudi dialoga tj. take, ki bodo znali poslušati, razumevati stališča sobesednika in celo njegova čustva. Skušnja uči, da je dejansko zelo malo ljudi, ki bi bili sposobni za razgovor. Vsak se drži svojih idej in zanimanja. Tako prihaja do monologov, ne pa dialogov«. Sposobnost druge poslušati mora po dobri vzgoji postati bistvena komponenta pokoncilske osebnosti. Za sedanji čas vzgojen duhovnik mora biti predvsem sposoben za dialog. To sposobnost naj mu privzgojita dom in šola.

Kar tiče pouk moralne in dogmatične teologije, se poudarja predvsem to: ne iskati posebnih poglavij o dialogu, ampak poglobiti tiste resnice v razodetem nauku, ki dejansko vsebujejo zahtevo po zdravem in uspešnem dialogu. Le prevečkrat je bilo pozabljeno, da je razodeta blagovest sama, ako jo dovolj globoko pojmuje, že pogoj za dialog. Seveda pa sama zavest, da smo v posesti resnice, more na drugi strani zbuditi sum, ali smo sploh še voljni za pravi dialog, to je za skupno iskanje podčne resnice. Zavest o posesti resnice bi mogla zbudjati tudi neko sočutno podcenjevanje tistega, s katerim se hočemo razgovarjati, kajti »za njega ni nič bolj ponižujočega in neznosnega kot to, da mu damo čutiti, da ga poslušamo zaradi olike ali »iz ljubezni«, v resnici pa da od njega ničesar ne pričakujemo.

III.

Pastoralna priprava na dialog zahteva poznanje problemov in seznanjanje s skušnjami. Eden izmed profesorjev pravi: »Slušatelje je treba dobro pripraviti na to, da se bodo vživeli v miselnost ateistov in njihove teorije. Obojni ateizem, teoretični in praktični naj bosta predmet visokošolskih predavanj.

Teologi naj se naučijo spoznavati prave vzroke ateizma, ki so drugačni v zapadnih deželah in zopet drugačni v revnem tretjem svetu.«

Pri pastoralnem pouku naj se dognanja filozofije in teologije »aktualizirajo«, primerjajo z dejanskimi razmerami in dejanskimi oblikami nevere. Nikdar nismo v teh rečeh dovolj konkretni. Teološke fakultete naj bi iskale za konkretne razmere konkretnih rešitev in v tem smislu oblikovale svoje slušatelje. Tudi koncilске debate o Cerkvi so imele pred očmi konkretne zgodovinske razmere.

Zato bo poleg psihologije treba še posebej ceniti sociologijo, ki raziskuje zgodovinske oblike vere in nevere. V konkretnih razmerah bo mogoče najti tudi tisto skupno bazo, kjer se bodo radi srečavali obojni, verni in neverni, npr. skrb za človeka, za pravo svobodo, za mir in podobno.

V tem oziru bodo zelo koristne za pripravo na dialog razne skušnje, ki jih v posameznih deželah že imajo z dialogom z ateisti. Nekateri so mislili, naj bi se prav za spoznavanje teh skušenj osnoval poseben kurz v semeniščih ali na fakultetah. Na vsak način pa je treba slušateljem omogočiti tudi osebne stike z nevernimi študenti, ob katerih bi pod vodstvom profesorjev razpravljali o temeljnih vprašanjih vere in nevere. Seveda bi morala biti taka srečanja dobro pripravljena. Izogibati bi se bilo treba vsake polemike in sploh vsega, kar bi taka srečanja napravilo nemikavna.

Predvsem pa naj bi veljalo splošno pravilo: nihče naj ne poskuša pridigati ljudem, če jih ne ljubi. V ljubezni do vseh ljudi in vsega sveta je torej eden najmočnejših pogojev za uspešen dialog, in za to ljubezen se je predvsem treba vzgojiti z naravnimi in nadnaravnimi sredstvi.

Vilko Fajdiga

Nekaj pripomb o zakramentu sv. pokore

I.

S teološkim smislom tega zakramenta božjega usmiljenja in drugega preorojenja v Kristusu gotovo ni skladno, da bi ga začeli imenovati »zakrament sv. spovedi«, kakor se je to pri nas ponekod začelo uveljavljati. S tem bi pospeševali že tako močno razširjeno skrivljeno pojmovanje, kakor da bi pri tem zakramentu šlo v prvi vrsti ali celo skoraj samo za to, da povemo svoje grehe — drugo je kvečjemu nekaj čisto stranskega, na kar ni treba obračati prav nobene pozornosti.

Zakrament pokore je zakrament spreobrnjenja, spremenitve mišljenja, zakrament »metánoje«, kakor so ga pogosto imenovali vzhodni cerkveni očetje. Grehe samo pripovedovati nikakor ne ustreza smislu tega zakramenta. Teološko govorjeno gre tu za spreobrnjenje srca ali vsaj za to, da gremo v svoje srce in ga napravimo bolj sprejemljivega za navdihe Svetega Duha. Kajti samo tisti, ki »se dado voditi božjemu Duhu, so božji otroci« (Rimlj 8, 14). Sv. pismo nam jasno pove, da pri izpovedovanju svoje grešnosti ne gre toliko za to, da brez pomanjkljivosti naštejemo vse svoje grešne misli in dejanja ter opustitve (na te večkrat najmanj mislimo, čeprav so velikokrat najbolj usodne), marveč gre vse bolj za to, da spoznamo in priznamo temeljno razpoloženje in temeljno usmerjenost srca. Spovednik naj se veliko bolj potrudi, da bi dosegel pri spovedancu to, kakor pa da bi gotovo »izbrskal« točno število tega in tega. Seveda pa ne gre samo za spoznanje in priznanje, ampak predvsem za pre-

usmeritev temeljnega razpoloženja, kar je seveda mnogo težje kakor pa samo spoznanje in priznanje. — V zvezi s tem je tudi zavest, v čem je pravzaprav greh: nikakor ni njegovo jedro v prestopanju formalnih predpisov, marveč v skrivljenosti srca (to pa mnogokrat izvira iz zelo pomanjkljive vzgoje, iz ne-krščansko usmerjenega okolja, čeprav je morda kdaj na zunaj »krščansko«). Ravno prevelika pozornost predvsem na »število« prestopkov, bodisi pozornost s strani spovedanca bodisi spovednika, je večkrat znamenje, da ne vidimo jasno, v čem pravzaprav obstoji greh. Zdravo duhovno vodstvo je tukaj zelo važno. To naj odkrije »neprijemljive grehe«, ki so vir mnogega drugega zla v človeku.¹

S tem pa seveda nikakor ni rečeno, da bi zdaj nič ne veljala zahteva o spovedi vseh smrtnih grehov, kolikor se jih spovedanec »po skrbni preiskavi zaveda«.² Gre samo za to, da vsaki prvini zakramenta sv. pokore damo pravo mesto in pravi poudarek — ta poudarek pa mora biti na spreobrnjenju, danes še posebno. Drugi vatikanski cerkveni zbor gotovo ni zastojni poudaril ravno ta značaj zakramenta sv. pokore.³ Na potrebnost, da se spet in spet spreobrnemo k Bogu, vedno globlje, vedno znova, ker smo tega vedno znova potrebni, smo precej pozabili, in to v veliko škodo duhovnega življenja in misijonarskega izžarevanja Cerkve. Koncil je tudi tukaj pokazal na precej »pozabljeno resnico«, ki naj jo v življenju spet bolj resno upoštevamo, saj bi brez tega nikdar ne moglo priti do prenovitve Cerkve.⁴ Prenovitev, spreobrnjenje in pokora — to je med seboj neločljivo povezano. In ravno tukaj je treba iskati smisel in pomen zakramenta pokore, ki bi ga mogli imenovati tudi zakrament spreobrnjenja ali prenavljanja »v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4, 24). To bi morala močno osvetljevati naša kateheza tako za otroke kakor tudi za odrasle. Če bi že hoteli spreminiti četrtemu zakramentu ime, bi prišlo v poštev najbolj ime »zakrament spreobrnjenja«. In to ravno iz razlogov, ki so bili navedeni: da ne bi že ime zavajalo v zmoto ali vsaj v skrivljenje, kakor da je pri tem zakramentu najvažnejša ravno »izpoved« grehov, kakor da je to neka magična, mehanična čistilnica — da le poveš vse čim bolj do potankosti, pa si popolnoma brez greha. In ravno teh skrivljenih misli o zakramentu pokore je mogoče najti precej, čeprav niso izrečene.

Vendar je najbolje, da imena ne spreminjamo, saj je tudi sedanje ime za četrti zakrament veliko boljše, kakor bi bilo ime »spoved«. Pokora in spokornost je namreč v najožji zvezi s spreobrnjenjem, s preusmeritvijo življenja k Bogu. To je jasno izraženo v Jezusovem oznanilu (npr. Mt 3, 7 ss.).

Občestveno obhajanje pokore⁵ bo moglo biti zelo dobro sredstvo, da bo spet bolj živa postala zavest o četrtem zakramentu kot zakramentu spreobrnjenja, spokoritve, pokore in ravno s tem tudi prenovitve življenja. Pri tem bo dana tudi priložnost (sicer je dana večkrat tudi pri splošnem oznanjevanju božje besede) za odstranitev preveč legalističnega pojmovanja greha in za osvetlitev personalistične ali osebnostne dimenzije, vsebovane v grehu: da se ne bomo toliko žalostili, ker smo prestopili neko pravilo, postavlo, obveznost, temveč vse bolj zato, ker smo žalili Boga, Kristusa, Svetega Duha, Kristusa v svojem bližnjem, škodovali drugim udom Cerkve in sploh zveličavni moči Cerkve, in to ne le z javnimi, marveč tudi s popolnoma skritimi grehi, ne izvzemši male grehe.

¹ Prim. Dr. G. Muschalek, *Beichte und Geistliche Führung. Überlegungen eines in Not geratenen Dogmatikers*, v: *Orientierung* 29 (1965) 161—164.

² *Zakonik cerkv. prava* 901 in 906.

³ Prim. LK 109; KC 11, 2; D 5, 1; 18, 2.

⁴ Prim. KC 8, 3; 35, 1; LK 9, 2; E 6, 8.

⁵ Prim. Stefan Steiner, *Občestveno obhajanje pokore*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 1 (1967) 174—177.

II.

Skušnja kaže, da ljudje, vsaj v mnogih naših krajih, nikakor ne »opuščajo masovno« zakramenta sv. pokore, če je duhovnik res čim bolj na razpolago za spovedovanje, seveda ob urah, ko je ljudem pripravno. Skušnja kaže, da je treba tukaj glede točnosti velike, skoraj skrupulozne natančnosti — če ljudje le nekajkrat pridejo zastonj ob takem času, ko je bilo z gotovostjo napovedano, da bo priložnost za spoved, bo prišlo v resnici tudi do množičnega opuščanja. Tudi še danes so skoraj po vseh župnijah verniki zelo hvaležni, če je duhovnik veliko v spovednici in če nikdar ne zamuja, če jim je na voljo zlasti pred sv. mašo, da laže gredo med mašo k sv. obhajilu. In še vedno veliko in v nemajhno korist hodijo k spovedi. Sicer je res, da naši verniki še vse preveč postavljajo v bližino tretji in četrti zakrament, kakor da bi bilo treba pred obhajilom vedno k spovedi. Vendar pa se to ne bo dalo popraviti s tem, da bi jim odtegovali priliko za spoved. Sicer pa je treba imeti razumevanje za težave, ki jih ljudje imajo s svojo vestjo in svojim življenjem, ki je premnogokrat silno zapleteno in težko in se ne da zgladiti s preprostimi formulami o pogojih za vreden prejem obhajila.

Zakrament sv. pokore je tudi še danes neprecenljiva dobrota za premnoge duše. Premnogi se rešijo po tem zakramentu, ko so bili že na robu propada, včasih tudi pred samomorom, ali vsaj pred usodnim »naj gre, kamor hoče«, »saj tako vse nič ne pomaga«.

Ko so jezuiti začeli svoje prenovitveno delo, ki ga mora vsaj za prvih časov njihovega dela vsakdo zares strmé občudovati, je bilo njihovo, v nekem pogledu sploh najvažnejše sredstvo to, da so bili ob vsaki priložnosti na razpolago za delitev tega zakramenta. Seveda se je temu pridružilo tudi bolj pogostno prejemanje sv. obhajila in nujno tudi poučevanje. Zgodovina jezuitskega reda nam pripoveduje, kako je ravno njihovo spovedovanje po Italiji, Nemčiji in drugod polagoma, a temeljito rodilo čudovite sadove resnične svetosti in izžarevanja krščanskega življenja v vse okolje, tudi najbolj »posvetno«. To je bila naravnost ključna točka prenovitvenega dela. Brez tega tudi »duhovne vaje« sv. Ignacija ne bi nič opravile.⁶

Sv. Ignacij Lojolski je v svojih konstitucijah, s katerimi je sklenil svoje življenje, zapisal stavke, ki so postali temeljna listina tega, kar H. Rahner imenuje »spovedno dušno pastirstvo stoletij«: »Smisel in cilj, h kateremu družba teži, je ta, da oznanjuje božjo besedo in da spoveduje ter da ob nagibanju božje milosti uporabi vsa sredstva, ki služijo temu, da bi pomagala dušam.«⁷ Sv. Ignacij sam je vedel, kaj pomeni ta zakrament za popolno preusmeritev življenja k Bogu v Jezusu Kristusu. Na Montserratu je opravil dolgo spoved pri svetniškem benediktincu Juanu de Chanones, in sicer se je spovedoval tri dni. (Jasno je, da to noče biti propaganda za dolge ali vsaj za »dolgobesedne« spovedi.) H. Rahner pravi o sv. Ignaciju: »Tedensko se je potem spovedoval kakor v mirnem dihanju človeka, ki je vso grešno preteklost skrnil v brezdna usmiljenega Boga... Vsaka Ignacijeva pridiga se je (ko je bil v Rimu) končala z nasvetom, naj poslušavci hčdijo pogosto k spovedi in sv. obhajilu.«⁸ Svojim duhovnim sobratom pa je naročal, naj bodo tedenske spovedi pobožnih žensk vedno kratke in brez slehernega nepotrebnega izgubljanja časa. Mnogim spovedancem je kljub svoji zaposlenosti leta in leta pisal duhovna pisma. Neki kneginji je pisal: »Prosim Boga, naj Vam podari vedno večji napredek v ljubezni do Boga v vseh stvareh. Da bi vendar Vaša ljubezen ne

⁶ Glej o tem H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg-Basel-Wien 1964, 188—196.

⁷ Glej H. Rahner, n. d., 196.

⁸ H. Rahner, n. d., 191.

napredovala le malo, marveč docela; docela, pravim, naj bi Vas potegnili vase in po Vas spet vplivala na vse stvari! Hodite pogosto k sv. spovedi, prejemanje sv. obhajilo, kolikorokrat le morete — tako bo Bog mogel delovati v Vaši duši in jo bo združil s seboj predvsem v ljubezni, ki je največje od vsega.«⁹

P. Tacchi-Venturi, znani zgodovinar, izrečno pravi, da se je »zgodovina tako pomembne prenovitve Italije začela v spovednici.« V ta tok prenovitve je bil pritegnjen tudi sv. Filip Neri in je čisto očitno tukaj bilo izhodišče za njegovo svetost in njegov izredni apostolat. Spovedoval se je ravno pri sv. Ignaciju, dokler je bil ta živ, in tukaj dobil zanosa in luči za svoje veliko delo.¹⁰

Resnična prenovitev Cerkve in njena usposobitev za vesoljno misijonarsko nalogo še daleč ni toliko odvisna od »odstranjevanja kičev« v bogoslužnih prostorih, od »prilagoditve izrazoslovja« pri oznanjevanju in podobno — mnogokrat so te in podobne stvari nadvse postranska in pri pomanjkanju ljubeče in dobrohotne obzirnosti do preteklosti in do ljudi celo škodljiva stvar — kakor pa od tega, ali bomo duhovniki izpolnili koncilsko naročilo: Duhovniki »se pri delitvi zakramentov združujejo s Kristusovim namenom in njegovo ljubeznijo; to se zgodi še posebno tedaj, ko so vedno in v vsakem primeru pripravljeni za spovedovanje, kadar koli to verniki upravičeno prosijo« (D 13, 3).

* * *

Če se bomo pri spovedovanju združevali s Kristusovim namenom in z njegovo ljubeznijo, se bomo najbolj gotovo obvarovali tudi legalizma, juridizma in podobnih napak, če so se res kje vrinile ali še vedno trajajo. Združevati se s Kristusovo ljubeznijo je brez dvoma važnejše kakor vse mrzlično beganje za novimi metodami in »prijemi«. Gotovo tudi drugih stvari ne smemo zanemarjati, tudi ne zunanega dela. Toda ena najusodnejših napak bi bila, če bi zanemarjali spovednico, kajti tedaj bi ne imeli prave ljubezni Njega, ki je o sebi rekel: »Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mt 9, 13). »Duhovnik, ki ne ljubi spovednice, ne ljubi duš«, je znan izrek, ki v veliki meri drži.

Anton Strle

Še vedno aktualna knjiga o evharistični katezezi

Za resnično prenovitev Cerkve, prenovitev, kakršno je imel pred očmi Janez XXIII. in z njim 2. vatikanski cerkveni zbor, je zelo važno, da bomo praktično čim bolj upoštevali »Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti«, ki je eden najvažnejših pokoncilskih dokumentov (slov. prevod Ljubljana 1967, 40 str.). Tu je zelo poudarjena važnost katezeze o maši oziroma o evharistični skrivnosti. To je pravzaprav sploh glavna téma tega navodila, kar ni prav nič čudno, če pomislimo, da je »evharistična skrivnost zares središče sv. bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja«, kakor pravi navodilo že v svojem prvem stavku. Kateheza, na katero navodilo misli, je v prvi vrsti kateheza ali sploh oznanjevanje za odrasle. »Otrokom namenjeni katezezi o maši« posebej navodilo posebej le št. 14, čeprav ni s tem rečeno, da ni nič posebno važno, kakšna je ta kateheza, ko je vendar znano, kako veliko zavisi od

⁹ H. Rahner, n. d., 193.

¹⁰ H. Rahner, n. d., 192.

usmerjenosti, katero človek dobi glede verskih in нравnih stvarnosti ravno v prvih letih vzgoje in pouka.

Izredno vsebinsko bogastvo navodila, v katerem je lepo in jasno v kratkem povzet nauk vseh drugih dokumentov 2. vatikanskega koncila o sv. evharistiji, si bo mogoče kaj bolj prisvojiti le polagoma in s pogostnim pozornim študijem in premišljevanjem, ozirajoč se vedno zopet na naše dejansko oznanjevalno in sploh dušnopastirsko delo in vprašujoč se, ali resnično ustreza idealu, kakršnega navodilo prikazuje.

K razumevanju in prisvajanju vsebine imenovanega navodila pa bo mogla veliko pripomoči knjiga, ki je sicer izšla že nekaj let pred koncilom, a so v njej jasno poudarjeni večinoma ravno tisti vidiki v pojmovanju evharistične skrivnosti, ki jih je koncil v »kolegialno« pretehtani in izčiščeni obliki izrazil v liturgični konstituciji, pa tudi v drugih svojih tekstih. Mišljena je knjiga Henry Fischer, *Eucharistie-Katechese und Liturgische Erneuerung*. Rückblick und Wegweisung, Patmos-V., Düsseldorf 1958, 237 str.

Pri nas je knjiga malo poznana. Zato bo koristno navesti vsaj na kratko njeno vsebino. To bo moglo biti za koga opozorilo, da je tu in tam treba »prestaviti naglase« pri splošnem oznanjevanju in v katezezi o evharistični skrivnosti in se v tej ali oni točki popraviti, da bo ta kateheza bolj ustrezala koncilskemu nauku, ki je tudi nauk božjega razodetja, kakor naj ga po božji volji oznanjamo v našem času. Obenem bo zakasnelo poročilo morda vsaj nekatere spodbudilo, da bodo knjigo sami dobili v roke in se podrobneje seznanili z njeno vsebino. Predvsem bo to koristno za katehete, ki pripravljajo otroke na prvo sv. obhajilo. Knjiga se namreč ukvarja z »evharistično« katehezo za otroke in mladino, za odrasle le indirektno; pri tem se opira na obilno katehetsko literaturo s področja nemško govorečih krajev od l. 1905 naprej.

Knjiga je razdeljena na tri dele.

1. Prvi del (do str. 52) obravnava zgodovino »evharističnega«, bolje bi rekli obhajilnega gibanja, katerega je sprožil zlasti odlok Pija X. o pogostnem obhajilu (1905), pozneje (1910) pa še odlok o zgodnjem obhajilu otrok; obenem podaja na kratko tudi zgodovino liturgičnega gibanja. Obe gibanji sta se polagoma združili in zlili v enoto, kar je v korist obojemu: deležnost pri daritvenem zbradu (evharistično gibanje) postane bolj zavestno hkrati deležnost pri daritvenem dejanju (liturgično gibanje), in narobe; in sicer oboje v povezanosti z vsem oltarnim občestvom, s tem pa tudi v združenosti z vso Cerkvijo (prim. str. 52).

2. Drugi del je najobširnejši in najvažnejši (str 53—175) in govori o »spremembah, ki so se izvršile v evharistični katezezi s tem, da sta se evharistično gibanje in liturgično gibanje zrasli v enoto.«

Prvi oddelek nam razlaga, kako je od izoliranega umevanja mašne daritve (mašna daritev kot sredstvo, da si priskrbimo: ali a) Jezusovo zakramentalno navzočnost ali b) daritev ali c) obhajilo — nekateri so poudarjali le prvo, drugi drugo, tretji pa predvsem obhajilo, — da bi bila dobro vidna povezanost med vsem trojim) polagoma prišlo do zavestno organskega umevanja, po katerem ni bilo nič več ločitve med »mašno pobožnostjo« in »obhajilno pobožnostjo«, obenem pa so dobili trije elementi evharistične skrivnosti pravo mesto v vrednostni lestvici: 1. daritev, 2. obhajilo, 3. češčenje, tako da nič več ni bilo češčenje Kristusove navzočnosti na prvem mestu, kakor se je od srednjega veka dalje praktično v veliki meri uveljavilo med verniki.

Zlasti je po prvi svetovni vojni v krogih liturgičnega gibanja pa tudi med katehetskimi delavci vedno bolj prihajalo v zavest, da pri evharistični skrivnosti ne smemo trgati narazen daritve in obhajila (ali »zakramenta«, kar je manj

posrečen izraz, saj je tudi daritev zakramentalna). Gospod je postavil sv. evharistijo kot daritveni zakrament ali kot zakramentalno daritev, torej kot nekaj, kar je hkrati obhajanje daritve in zakrament, ne da bi to bile dve ločeni stvari (prim. str. 85). Pri pripravi na prvo sv. obhajilo je torej treba otroke vedno uvajati v celotno obhajanje daritve, navajati jih na prejem celotnega blagoslova in milosti Kristusove daritve, dasi se to uvajanje vrši po stopnjah. K celotnemu obhajanju daritve spada predvsem krona te daritve, daritveni obred. Nepravilno je uvajati otroka k deležnosti pri mašni daritvi in ga nato ločeno ter ob drugem času pripravljati na sv. obhajilo, zlasti če to drugo pripravo prevzame kaka druga oseba, različna od pripravljavca na udeležbo pri mašni daritvi. Prav posebna napaka pa je, če katehet sploh pusti otroka brez uvedbe v razumevanje za sv. daritev, kakor da bi obhajilo ne bilo daritveni obred, deležnost pri daritvi in vključitev v Kristusovo kalvarijsko daritev, ponavzočeno v evharistični daritvi (prim. str. 85 sl.).

Drugi oddelek prvega dela govori posebej o obhajilu; kako se je od izoliranega umevanja obhajila polagoma izvršil razvoj k »liturgičnemu« in s tem k organskemu, ko si obhajila ne mislimo več kot nekaj poleg daritve, marveč kot združenje s Kristusom, ki se Očetu za nas daruje v žrtev, da bi ravno s tem združenjem s Kristusom (in nujno tudi z njegovimi udi) mogli iz vsega svojega življenja napraviti hvalno daritev Bogu (glej zlasti str. 167 do 170; prim. navodilo o češčenju evharistične skrivnosti 3, a. b. e.).

Po liturgičnem in s tem organskem pojmovanju je treba obhajilo gledati v notranji povezavi z obhajanjem mašne daritve, tudi če kdaj prejmemo obhajilo zunaj maše. Seveda pa tudi takšna »obhajilna pobožnost« ne sme in ne more iti mimo tistega vidika obhajila, ki ima pred očmi zedinjenje s Kristusovo osebo in češčenje te osebe. Nekateri zastopniki liturgičnega gibanja so nekako obžalovali, da se je češčenje evharistične Kristusove navzočnosti sploh razvilo. A za takšno obžalovanje ni nikakršnega razloga. Pač pa je treba evharističnemu češčenju dati pravo mesto, tako ne bo prevladovalo nad daritvenim in obhajilnim vidikom sv. evharistije ali postalo celo edina misel (str. 120 in 141). — Tu je važna zlasti misel na Kristusovo sredništvo med Bogom in ljudmi, tista misel, ki danes praktično nikakor ni dovolj živa, kar potem med drugim vpliva tudi na preveč tesno povezovanje sv. obhajila z zakramentom sv. pokore: kakor da bi bilo pred vsakim obhajilom nujno treba iti k spovedi (141—143). Škoda, da kristjanom, ki življenjsko tako važna zakramenta sv. pokore in sv. obhajila pogosto prejema, ni vcepljena živa zavest o tem, da pravi namen obeh zakramentov ni toliko odlaganje umazanije greha in trenutna posvetitev duše, ampak veliko bolj v tem, da kristjan novo pridobljeno božjo življenjsko moč takoj uporabi v močnem udejstvovanju krščanskega življenja sploh (143).

Škodljivo je pretirano naglašanje, da je dan prvega obhajila najlepši dan v življenju. To vodi mladega človeka v neko »magično« razočaranje, ko vendar mladostniki tega ne občutijo, kar jim pride v zavest zlasti v dobi doraščanja. Če bi obhajilo bolj povezovali s celotno mašno liturgijo in vsem njenim smislom, ki človeka navaja tudi na lastno prizadevanje v hoji za Kristusom, bi ne dajali povoda za takšna razočaranja. Obhajilo je namreč vedno tudi poziv k hoji za Kristusom, čeprav oženem pomoček za to. Vendar niti s tem ne smemo preveč operirati, da bi predstavljali obhajilo enostransko kot sredstvo za to, da bi postali boljši (str. 145 sl.). Bolj naj bo v ospredju zavest, da sem božji otrok, zato potrebujem hrane za ohranitev in krepitev božjega življenja v sebi. K obhajilu naj človeka ne vodi v prvi vrsti trd boj, ampak predvsem ljubezen do Kristusa. Obhajilo napravlja človeka nadnaravno bogatega, močnega, vselega; in vpliva, če ga prav in pogosto prejemo — saj smo bitja, ki se tudi

v nadnaravnem pogledu naglo izčrpamo — veselje in hrepenenje po dobrem: kakor Marija smo, ki je pela Magnificat, ko je nosila Gospoda pod srcem (148 sl.).

Liturgično razumevanje obhajila nam odkriva mnogo globlje dimenzije evharistične skrivnosti in nas more bolje usposobiti za krščansko življenje. V povezavi z mašno daritvijo stopa po takšnem pojmovanju obhajilo pred nas res kot »hostija«, kot daritveni dar, kot daritvena jed in kot sad daritve, kot Jezusovo telo, ki je tudi naše dragoceno darilo nebeškemu Očetu in ki ga da Oče nam nazaj v daritvenem obedu. Tako je enostransko osebno gledanje dopolnjeno s stvarnim značajem obhajila. To je res organsko pojmovanje mašne daritve. Evharistija je hkrati stvar (poveličano Kristusovo telo) in oseba (Kristus s svojo božjo in človeško naravo) in ima hkrati daritveni in zakramentalni značaj. Gospodova družina uživa tako rekoč pod vzhodjem križa božje daritveno Jagnje, ki odjemlje grehe sveta. V spremenjenju in daritvi je na oltarju tako rekoč vsajeno drevo življenja; na njem dozori sad drevesa življenja: sveto Kristusovo, na križu darovano telo. Ta dragoceni sad življenja pa trgamo in to telo uživamo pri sv. obhajilu. Ze to samo je tudi vabilo, naj bi vsakokrat, če je le mogoče, pri maši šli tudi k sv. obhajilu. S tem, da bomo pravilno uživali sad Kristusove daritve, bomo mogli živeti življenje požrtvovalnosti. In to nas bo iz zaverovanosti vase pritegnilo v širino in globino Jezusovega daritvenega življenja, da bomo spolnjevali Očetovo voljo (str. 153—155).

V središču obhajilnega pouka mora biti Kristusova kalvarijska daritev, sv. obhajilo pa je najboljša in najpopolnejša udeležba pri tej daritvi, kar naj ima posledice za celotno krščansko življenje. Obhajilo naj v kristjanu prebuja v prvi vrsti misel na zedinjenje s Kristusovo daritvijo, šele v drugi vrsti misel na zedinjenje s Kristusovo osebo. Po tem svetem evharističnem kruhu sem deležen Kristusove daritve na križu in milosti, ki so s to daritvijo bile zaslužene — to naj bo prvenstvena misel tudi otrokovega pojmovanja sv. obhajila; drugotna misel pa naj bo osebna Kristusova navzočnost. Če torej hočem pravilno odgovoriti na vprašanje: Zakaj Kristus prihaja k meni? moram prej odgovoriti na drugo vprašanje: Zakaj je Kristus umrl za nas na križu? (str. 171 sl.).

V tretjem delu razpravlja avtor o spremembah, ki so nastale v katehetski obdelavi pogostnega in prvega obhajila, odkar sta evharistično in liturgično gibanje zrasla v enoto.

Pri pojmovanju obhajila (kakor pri vseh drugih stvareh) so zelo važni prvi vtisi in prva čustva, ki se asociirajo s kako besedo, s kako točko nauka — to je najbolj trajno. Če so ti prvi vtisi preveč naivni in nepopolni, jih človek pozneje lahko sploh odrine s svojega obzorja. Zato je zelo važno, da obhajilo že prvoobhajancem ni posredovano na izoliran način. Saj na verskem področju prvi vtisi ostanejo še posebno za trajno (str. 209). Dr. E. Hofmann poudarja, da ne obstoji nikakršno »otroško« pojmovanje maše, ki naj bi bilo pozneje zamenjano z »odraslo« obliko; obstoje marveč le otroške oblike enega samega, globokega pojmovanja maše. V otroka ne smem polagati drugačnega odnosa do maše, kakor je tisti, ki mora biti živ pri odraslih. To velja tudi za pojmovanje obhajila, ki je tesno združeno s pojmovanjem mašne daritve (str. 210).

Zvezo med daritvijo in obhajilom je otrokom treba približati že od začetka. In to ni niti tako težko, ko imamo vendar v sv. pismu snov za ponazoritev; saj obstoje v stari zavezi predpodebe novozavezne daritve. Otroci ne bo tako težko razumeli, da Jezus pri sv. maši »prinaša s seboj« blagoslov daritve na križu, najbolj v sv. obhajilu. Tudi ni težko razumeti, da obstoji zveza med darom in protidarom. Ko darujemo nebeškemu Očetu presv. Gospodovo telo in hkrati tudi samega sebe, prejmemo v sv. obhajilu dar Gospodovega telesa, a zato,

da bi mogli na vreden način darovati samega sebe Očetu v vsem svojem življenju. Seveda moramo upoštevati, da otrok ni le pomanjšana izdaja odraslega človeka (str. 211 sl.).

Glede starosti otrok za prvo obhajilo navaja npr. avtor stavke iz spisov znanega vzgojeslovca L. Boppa: »Ker ima oltarni zakrament obliko daritvenega obeda, zato bosta — razen v smrtni nevarnosti — starost za obhajilo in neka zrelost za mašno daritev sovpadala« (216). Nato opozarja na globljo smiselnost sv. obhajila, ki je pri katehezi ne smemo zoževati le na en vidik. Sv. evharistija — tako poudarja — je po Gospodovih mislih več kot protistrup in nima za svoj namen samo ohranjanje in hranjenje življenja misli. Pomen evharistije je bistveno v tem, da se v njej dovršuje in dopolnjuje resnična zedinjenost božjega Sina (in njegove kalvarijske daritve) z vsemi ljudmi; ljudje naj bi se po sv. obhajilu globlje vcepjali v Kristusa kot udje njegovega telesa in postajali bolj in bolj deležni Kristusovega življenja. Vedno je torej pojem našega resničnega in substancialnega včlenjenja v Kristusa temeljni pojem celotne evharistične skrivnosti. Že iz tega je razumljivo, da hoče Kristus človeka, ki je že krščen, čim bolj zgodaj na ta posebni, stopnjevani način pritegniti nase in vcepiti vase. H kruhu močnih naj ne vodi v prvi vrsti in najprej trda nujnost нравnega boja, marveč še bolj ljubezen. Zato naj otroci pristopajo k sv. obhajilu, čim se morejo ob luči zadostne uvidevnosti dostojno srečati s Kristusom in se z njim darovati Očetu, čeprav seveda na otroški način. Zahtevo po liturgično oziroma organsko pojmovanem obhajilu moremo prav dobro združiti z zahtevo po tako zgodnjem obhajilu, kakor to naroča odluk sv. Pija X. Treba je le, da tudi sodelujejo: pri pouku in še bolj pri vzgoji (str. 217—219).

Seveda pa niti od daleč ni mogoče doseči kar v kratkem vsega. Tudi kristjan, ki je bil že od začetka zelo dobro uveden v umevanje evharistične skrivnosti, bo v skladu s svojimi življenjskimi situacijami vedno znova odkrival nove globine te skrivnosti in v skladu z njimi oblikoval svoje življenje. Toda kako naj bi za to sploh bil sposoben, če kateheza in vzgoja nista položili najprej pravilnih temeljev? »Evharistična vzgoja je resnično srčika kateheze. Katehet, ki je svoje katehumene v evharistično skrivnost za vse življenje tako uvedel, da se od nje nikoli več ne ločijo, tak katehet je izpolnil najimennitnejšo nalogo svojega poklica« (227).

Knjigi je napisal predgovor J. A. Jungmann, kar je gotovo dobro priložilo. — Nikakor sicer ni treba, da bi se strinjali z vsako mislijo in trditvijo, ki jo najdemo v knjigi. Vendar je to ena od takih, ki nam morejo precej pomagati, da bolje razumemo nauk 2. vatikanskega koncila o evharistični skrivnosti in da laže uresničimo, seveda le polagoma in z veliko vztrajnostjo, takó zelo dragoceno »navodilo o češčenju evharistične skrivnosti«.

Anton Strle

Zbornik teološke fakultete I. - X. Ljubljana 1951 - 1960

V tem zvezku Bogoslovnega vestnika je prvič natisnjena razprava rajnega profesorja Janeza Fabijana »O predmetu vere« (gl. str. 211), ki je bila napisana in objavljena že l. 1951, toda le v tipkani izdaji Zbornika teološke fakultete. Ker se s tem srečujemo z nenavadno in malo znano obliko znanstvene publikacije, je prav, če objavimo kratek pregled teh zvezkov, ki so pod uredništvom profesorja Franca Grivca deset let nadomeščali Bogoslovni vestnik (po en izvod je na teološki fakulteti, v semeniški knjižnici in v škofijski knjižnici v Ljubljani ter v škofijski knjižnici v Mariboru). V letih od 1945—1965 so ti zvezki predstavljali skoraj edino bero znanstvenih publikacij, ki so izšle pod imenom teološke fakultete (še pred tem je v knjigi izšlo delo prof. A. Trstenjaka »Psihologija dela«, Ljubljana 1951; za 500-letnico ljubljanske škofije pa je 1962 izšel tiskan »Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani«).

Za prvi zvezek Zbornika (1951, str. 200) so razen že omenjene razprave prof. Fabijana prispevali razprave še profesorji A. Snoj, F. Grivec, F. K. Lukman, J. Jeraj, V. Močnik, J. Aleksič, J. Janžekovič in V. Fajdiga. Pregled slovstva sta napisala F. Grivec in J. Fabijan, nekaj ocen pa F. Grivec, A. Snoj in V. Fajdiga.

V drugi zvezek (1952, str. 192 in 7 slikovnih prilog) so pisali članke F. Grivec, J. Janžekovič, A. Snoj, J. Oražem, F. K. Lukman, J. Aleksič, V. Fajdiga, V. Močnik in p. R. Tominec; zapiske je napisal V. Močnik; žalna govora za rajnima profesorjema Alešem in Francetom Ušeničnikom pa je imel dekan Stanko Cajnkar.

Tretji zvezek (1953, str. 191 in 2 sliki) prinaša razprave, ki so jih napisali F. K. Lukman, V. Fajdiga, J. Aleksič, F. Grivec in V. Močnik; M. Slavič je objavil novi prevod »Visoke pesmi«; F. K. Lukman, A. Trstenjak in F. Grivec so napisali »pregled znanstvenega dela na ljubljanski teološki fakulteti v zadnjem desetletju«; o slovstvu so poročali F. Grivec, F. K. Lukman in V. Močnik; F. K. Lukman pa je objavil načrt slovenske bogoslovne enciklopedije.

V četrtem zvezku (1954, str. 208 in 8 slikovnih prilog) beremo razprave, katerih avtorji so A. Strle, F. K. Lukman, F. Grivec, J. Jeraj, A. Snoj, V. Fajdiga, J. Aleksič in p. R. Tominec; praktični del je prispeval V. Močnik, ocene in poročila pa V. Fajdiga, J. Demšar in A. Strle.

Zbornik V. (1955, str. 220) je objavil članke, ki so jih napisali F. K. Lukman, F. Grivec, A. Trstenjak, A. Strle in J. Aleksič; M. Slavič je objavil prevod »Knjige pregovorov«; ocene in poročila so prispevali V. Fajdiga, A. Strle, p. R. Tominec in F. Grivec.

Zbornik VI.—VII. (1956—57, str. 255) je zajel znanstveno bero dveh let z razpravami, ki so jih prispevali A. Snoj, A. Strle, J. Aleksič, F. Grivec in J. Jeraj. V. Močnik je v praktičnem delu pisal o sedmerih vprašanjih, ocene in poročila pa so napisali F. K. Lukman, J. Demšar, J. Jeraj, V. Fajdiga in F. Grivec.

Za Zbornik VIII. (1958, str. 220; v posebnem zvezku pa »In memoriam«, str. 56) so napisali razprave F. Grivec, J. Fabijan, A. Strle, V. Močnik, J. Aleksič in V. Fajdiga. Praktični del sta prispevala D. Rueh in F. Mihelčič SDB,

preglede in ocene pa je napisal urednik F. Grivec. — V zvezku »In memoriam« so govori ob smrti papeža Pija XII. (prodekan V. Fajdiga), profesorja Frana Ksaverja Lukmana (škof A. Vovk in dekan S. Cajnkar — z bibliografijo), profesorja Matija Slaviča (škof A. Vovk, škof M. Držečnik, prodekan V. Fajdiga in profesor J. Aleksič — pregled del), ter predavatelja profesorja Frančiška Jereta (kanonik J. Šimenc, nekrolog pa je napisal profesor A. Snoj).

V devetem zvezku (1959, str. 264) beremo razprave, ki so jih napisali F. Grivec, J. Jeraj, V. Močnik, A. Strle in J. Fabijan. Zapiske in ocene so prispevali F. Grivec, V. Fajdiga in J. Fabijan.

Zadnji, deseti zvezek Zbornika (1960, str. 219 [toda str. 105—117 so bile pred izidom izrezane], slikovna priloga, 3 str. razmnožene polemične urednikove priloge) je izšel po promociji velikega kanclerja fakultete škofa Antona Vovka za častnega doktorja svete teologije. Zato so v zborniku najprej slavnostni govori dekana Stanka Cajnkarja, promotorja Josipa Ujčiča, beograjskega nadškofa in bivšega profesorja ljubljanske teološke fakultete, ter govor škofa Vovka. Razprave in poročila so napisali F. Grivec, A. Strle, J. Jeraj in V. Fajdiga.

Marsikatera razprava, ki je bila ob izidu znana le ozkemu krogu bralcev in je danes že skoraj pozabljena, bi bila vredna tiskane objave v Bogoslovnem vestniku, zlasti pa je nujno, da te spise štejemo v seznamu slovenske teološke literature.

Marijan Smolik

Karel Vladimir Truhlar, **Pokoncilski katoliški etos**. Celje 1967, str. 214 + (2).

Knjiga našega rojaka profesorja na Gregorijanski univerzi v Rimu K. Vl. Truhlarja »Pokoncilski katoliški etos«, ki je izšla kot redna knjiga Mohorjeve knjižne zbirke za leto 1967, je tako bogata po svoji zgoščeni vsebini, da te vsebine skoraj ni mogoče zajeti v krajši povzetek. Obsega namreč 214 strani s 150 poglavji, ki bi jih seveda bilo mogoče še zelo razširiti, da, o nekaterih napisati naravnost cele knjige. Zato ni dovolj, da knjigo v naglici preberemo, ampak smo prisiljeni ob njej razmišljati in si »izpraševati vest«. Moram reči, da je to velika odlika te knjige, ki bo prav zaradi tega gotovo dosegla svoj namen pri vseh, ki se bodo res poglobili v njeno vsebino.

Truhlarjeva knjiga nas kratko seznani z vsemi osnovnimi značilnostmi današnje človekove zgodovinske situacije in nas opozori na vse temeljne ideje in izjave 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki v polni meri odgovarjajo na znamenja časa. Tako avtor izvaja smernice za krščansko življenje našega časa, kakor jih je nakazal 2. vatikanski cerkveni zbor v svojih odlokih oziroma kakor bolj ali manj naravnost izhajajo iz izjav teh šestnajstih odlokov. Pokaže nam torej »nove poglede in drže, v katere nas koncil kliče«. Gre za spoznanja, ki si jih moramo kristjani osebno prisvojiti in iz njih živeti, in to je prav pokoncilski katoliški etos.

Izhodišče, iz katerega bi naj izvirale zahteve pokoncilskega katoliškega etosa, je po mnenju pisatelja »koncilsko poglobljeno umevanje krščanske osebe« (12). Vsak vernik mora biti res zrel kristjan, mora izoblikovati v sebi kristjana in zrelega človeka. Pri tem seveda ne sme pozabiti, da je oseba odvisna v svoji rasti od družbenega razvoja, zato mora kristjan že zaradi tega skrbeti za skupno blaginjo, ki prehaja v vesoljno blaginjo, in to v naravnem in nadnaravnem pogledu. Vsak človek brez razlike je bližnji, vsakemu človeku smo dolžni tudi služiti. Krščanstvo tako pomeni dejansko ljubezensko službo drugim ali »biti priklenjen na službo drugim« (61). Ljubezenska služba drugim je zato najučinkovitejša pot do krščanske zrelosti in obenem sredstvo posvečenja kateksohen.

Kristjan se mora zavedati, da smo vsi osnovno med seboj enaki, zato mora spoštovati vest in svobodo vsakega človeka, tudi ateista. Enakost, svoboda in bratstvo nam morajo biti resnične vrednote, za katere se moramo truditi skupno z vsemi ljudmi dobre volje.

Kristjan je dolžan ljubiti tudi svet, čeprav je treba znati ločiti dobro od slabega. Povezati se mora z ljudmi svoje dobe in okolja ter z njihovo kulturo in se v tem pogledu čim aktivneje in čimbolj vsestransko udeleževati. Eshatologija nam mora biti pri tem naravnost v spodbudo, saj moramo vedeti, da so poslednji časi že na neki realni način vnaprej uresničeni.

Beseda »novo« ne sme biti kristjanu apriori sumljiva, saj izraža sama po sebi nekaj, kar je pravzaprav pristno krščansko. Kristjan torej mora imeti čut za zgodovino in zgodovinskost stvari in biti usmerjen v bodočnost.

Vsi verniki brez ozira na poklic in stan so tudi poklicani k poglobljenemu verskemu življenju, k popolnosti, k svetosti, ki je bistveno v ljubezenski službi drugim in je zato lahko človekovo srce »nedeljeno« izven zakonskega življenja in v zakonu. Naloga vseh vernikov brez razlike je v določenem poklicu in stanu celotna služba Bogu in ljudem, in prav v tem je tudi svetost, kakor je bilo pravkar rečeno.

Vsi verniki so končno v Cerkvi deležni Kristusovega duhovstva, preroštva in kraljevstva in so nosilci poslanstva za svet. Vsi verniki imajo tudi svoje karizme, s katerimi morajo cerkveni predstojniki računati in jih upoštevati. Predstojniki se zato morajo ozirati na njihovo mnenje, morajo tudi sami ubogati Boga in se zavedati, da mora biti pokorščina osebna.

Res pa je, da je Cerkev sama grešna in sveta hkrati, kaj šele posamezni verniki. Zato morajo katoličani iskreno priznavati vrednote tudi pri ločenih bratih in jih upoštevati. Da, morajo prevzemati soodgovornost za ločitve tudi

nase. Enako mora katoliško cerkveno življenje resno upoštevati pluralizem v mejah katoliške Cerkve same. Sploh je pokoncilski katoliški etos etos vsestranskega in iskrenega dialoga.

Ker bo Cerkev po vsej verjetnosti vedno bolj Cerkev diaspore, zato bodo morali verniki živeti predvsem iz moči in luči lastne »osebne srede«, kjer se človek izkustveno srečuje z Bogom, saj je tam tudi sedež religioznega čuta. Pri mnogih je danes ta čut zamrl oziroma je usmerjen k različnim nadomestkom namesto k Absolutnemu. Zato je važno, da verni ljudje res živijo iz njega in uvajajo druge v eksistencialno odkrivanje resničnega Absolutnega, v dojetanje Boga, ki ga je razodel Jezus Kristus, torej uvajajo v izkustven stik z živim Bogom, v katerem res sami živijo. Tako bodo mogli sebe resnično, življenjsko usmerjati k Bogu po Jezusu Kristusu in prinašati Kristusa svetu, ki se je od njega oddaljil.

Nikakor pa verniki ne smejo pozabiti, da ima svet in sploh zemeljska stvarnost svojo avtonomijo, čeprav ta avtonomija ni absolutna. To je zelo važno, ker bodo le tako lahko v svetu uspešno delovali in bo svet tudi sprejel njihovo službo ljubezni.

Tako bi mogli še in še naštevati dragocene misli te knjige. Vendar naj to zadostuje, saj je knjiga v tako veliki nakladi šla med naše ljudi in je zato gotovo ne bodo prezrli, čeprav je zaradi svoje zgoščenosti in snovi, ki jo obravnava, na nekaterih mestih nekoliko težka.

Vsekakor moramo reči, da smo lahko na to delo ponosni, saj bi težko dobili še kakšno delo o koncilu, ki bi tako zgoščeno, izčrpno in praktično podajalo temeljni nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora.

Vekoslav Grmič

Bibliotheca Sanctorum. Izdaja Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. IX. knjiga 1967. MASAB-OZANA, XXX + 1334 stolpcev.

Po zadnjem poročilu o tej važni enciklopediji (BV 1967, 156 sl.) je dozdej izšla samo IX. knjiga. V vodstvu edicije še ni videti, kdo bo odslej njen pokrovitelj; kardinal P. Ciriaci je naveden med umrlimi. Med urednike je na novo vstopil Joh. Emil Gugumus, rektor »Tevtonskega kolegija sv. Marije« v rimskem Camposantu. Med sodelavci zvesto deluje še Antonij Koren, drugih sodelavcev iz naših krajev to pot ni najti. Izbor obravnavanih svetnikov in kandidatov za beatifikacijo je slej ko prej oprezen; čeprav pridejo vsi na vrsto, ki jih navajajo hagiografi, je vendar v tej knjigi omenjenih mnogo takih, ki bodo po trezni sodbi ocenjevalcev poslej morali izpasti iz direktorijev ali pa so iz njih že izločeni. Kakor poprej, tudi v tem poročilu ne bom omenjal številnih imen posebno angleških in irskih svetnikov, ki pri nas niso znana in ni pričakovati, da bi jih kdaj dajali otrokom; prav to velja za nekatera sirska imena kakor: Sapor, Wahunam, Guhištazad, Sasan, Zarun, Tatun, Mamlaka, Narsay in podobna. V knjigi je precej takih svetniških imen, ki imajo zvezo z našimi kraji, in te je vredno predstaviti, v kolikor so postavljena v novo osvetlitev, bodi dobro bodi slabo.

Na sv. Maksimilijana, slavnega škofa v Raveni (IX, 16—20), kjer je dal izdelati mozaike, občudovane po vsem svetu, bi samo mimogrede rad opozoril, da je bil doma v Pulju in da je že tu zapustil v stavbah dokumente o svoji umetnostni sposobnosti in darežljivosti; svoje znanje je nato spopolnil na dvoru cesarja Justinijana I. Njegova podoba je, gotovo po naravi izdelana, ohranjena med mozaiki v cerkvi sv. Vitala blizu cesarjeve. Glede sv. Maksimilijana Celjskega (IX, 23—25) se je BSS odločila za skoraj isto sodbo, kakor jo postavlja J. Wodka (Kirche in Österreich, 1959, str. 30): zanj ni dokazov, da bi bil res škof ali mučenec, marveč le spoznavavec, ki ga je treba uvrstiti za sv. Valentinom, škofom v Reciji; vse drugo je srednjeveška legenda. Tudi BSS je mnenja, da je edina zanesljiva sled za njim v češčanju, ki ga je sv. Rupert ugotovil v Pongau in mu tu v Bischofshofenu sezidal svetišče in selišče za svoje menihe (Maximilians-Zelle). Avtor članka Konrad Kunze (iz

Freiburga i/Br) se strinja z Antonom Nierom, ki sodi, da je celjski Maksimilijan identičen s sv. Maksimilijanom, škofom v Kopru (IX, 22—23). Tu naj bi bil prvi naslednik sv. Nazarija, kakor navajata resna avtorja P. Gams in P. Kandler, po Ughelliju pa naj bi bil še škof v Pičnu. Da sta Maksimilijan celjski in koprski ista oseba, je vidno od tod, da so ga povsod nekđaj praznovali 29. oktobra in ga povsod vežejo s Celjem. Zakaj prav s Celjem, v BSS ne najdemo odgovora, čeprav bi nas zanimalo, če je kaj več vzroka kakor ta, da beseda Celje v ušesu podobno zveni kakor (Maximilians-) Zelle. Svetnikova »Vita«, nastala šele okoli 1300, prva pripoveduje, da je bil po rodu Celjan, nadškof (sic! tega naslova v 3. stoletju še ni!) v Lauriaku in nato v Celju mučen leta 281. Ker je ta letnica v nasprotju z zgodovinskim stanjem, je treba z BSS soglašati, ko trdi, da je »legenda brez zgodovinske vrednosti«. Ker o njegovi eksistenci nihče ne dvomi, ga je treba pač uvrstiti med poznorimske misijonarje in spoznavavce.

Novo osvetlitev prinaša članek Ant. Niera o emonskem škofu in domnev-nem mučencu sv. Maksimu, nekđaj drugem patronu ljubljanske škofije (IX, 40—41). Neupravičen je že naslov: Massimo, vescovo di Cittanova, santo (prav je seveda, da več ne dostavlja: martire); pozneje namreč priznava, da ima med mesti, ki se potegujejo za njegov škofijski sedež (Aemona, Aemonia = = Novi grad, Nona = Nin pri Zadru) prednost Aemona = Ljubljana. Če pravi, da lokacija sodi najbolj za Ljubljano (si propende per Lubiana), zakaj svetnika imenuje po Novem gradu (Cittanova)? Zamenjuje tudi imeni Aemona in Aemonia, prvo ime v virih zaznamuje Ljubljano, drugo pa Novi grad v Istri. Ker se leta 381 sv. Maksim imenuje »episcopus Emonensis«, je to mogoče aplicirati samo na poznejšo Ljubljano. Niero bi te napake ne bil zagrešil, če bi vedel, kar je znano arheologom, da leta 381 Novi grad še ni nastal, saj so se tam naselili šele begunci, gotovo tudi iz Emone, in zato novi kraj imenovali Emonia. Če sta Gams in Ughelli postavila Maksima v Novi grad, je treba zdaj to šteti med pomote, ker tudi onadva nista bila dovolj podprta z arheološko znanostjo. Ko nato Niero navaja, da so šele 1146 sv. Maksima omenili v napisu nove stolnice med domačimi svetniki in ga nato postavili za prvega škofa v Novem gradu (Cittanovi), bi moral ta historični nesmisel zavreči, ko bi bil vedel, da l. 381 še ni obstajala Aemonia = Novi grad = Cittanova, pač pa Emona = Ljubljana. — Pozdraviti je treba, da je Niero razložil, od kod Maksimu mučeniški naslov: zamenjali so ga z mučencem tega imena iz Verone. Zgolj zanimivo je, kar dalje navaja, kako si je učenj Papebroch razložil pot (dozdevnih) mučeniških ostankov po mučenju »in provincia Aviensi«, kakor poroča legenda. Kraj mučenštva je Papebroch našel v Šentvidu, »nekdanjem liburnijskem mestu«, od koder so relikvije najprej prenesli v Emono, od tam naprej pa v Emonio (Novi grad). Drugi učenjak, Tillemont, je kraj mučenštva sv. Maksima našel v Aziji (pri Lampsaku), sloveči Ruinart pa v Abruzzih. Tako bi iz enega mučenca, ki ga nikoli ni bilo, kmalu nastali kar trije. — Za nas je precej novo, kar Niero pravilno dalje poroča, kje so še častili sv. Maksima iz Emone. Ko je leta 1443 Novi grad začasno prišel pod škofijo Poreč, so njegov kult gojili tudi tam. Iz Poreča so domnevne relikvije prenesli dalje l. 1451 v Benetke. Tu so jih ugrabili 1588 vojaki in prenesli v emilijsko mesto Reggio, pa so jih pozneje morali vrniti. Ostalo je v Benetkah praznovanje sv. Maksima na dan 29. maja, kakor smo se ga spominjali tudi v ljubljanski škofiji. Beneška škofija je imela zanj svoj proprij kakor škofija Emona, kjer je v antiki sv. Maksim res imel svoj sedež in so ga podpirali asketi, katere omenja v pismih sv. Hieronim. A. Nieru smo hvaležni za njegove podatke o češčenju sv. Maksima v Benetkah. V zahvalo mu radi sporočamo, da tako kakor slavni učenjaki Papebroch, Tillemont in Ruinart pišeta o sv. Maksimu tudi slovenska zgodovinarja J. L. Schönleben (*Carniola antiqua et nova, Aemona vindicata*) in Peter Hicinger (*Mitteilungen des Historischen Vereins für Krain*), in sicer stvarno in kritično; ko bi ju poznal, bi Niero lahko napisal še boljši članek.

Zelo smo veseli članka, ki ga je napisal Ireneo Daniele (Padova) o sv. M a v r u, škofu, mučencu in patronu porečke škofije (IX, 228—31), ker nam nudi tisto solidno znanje, ki ga pričakujemo na visokem forumu, ki izdaja BSS. Zato smo lahko upravičeno razočarani in globoko užaljeni, ko beremo v tej isti

knjigi (IX, 524—25) bolj bežno omembo kakor dostojno poročilo o sv. Modestu, apostolu karantanskih Slovencev. O tem velikem možu, ki se je žrtvoval za oznanjevanje Kristusa našim prednikom in jim poleg izredno uspešnega pouka o veri v kratkih letih sezidal veliko število cerkva, prinaša BSS samo 21 vrstic hagiografije in 8 vrstic bibliografije, kjer ni navedeno niti eno slovensko delo. Uredništvo BSS ima v Rimu na voljo celo vrsto usposobljenih Slovencev, ki bi lahko napisali dober članek o tem misijonarju, ki je pridobil za Kristusovo Cerkev kot prvi slovanski narod prav Slovence. Namesto tega je pisanje o sv. Modestu zaupalo Joh. Bauru iz Brixna (Bressanone), ki se ni niti toliko potrudil, da bi pregledal in presodil vire o tem svetniku, kakor delajo na splošno vsi sodelavci pri BSS. Namesto tega je Baur segel po Lexikonu für Theologie und Kirche (2. izdaja, 7. knjiga) in od tu zanikrno prepisal dva članciča, od katerih je prvega napisal o Modestu J. Wodka (LThK 7², 516—17), drugega pa J. Ploner (ib. 53) o Gospe Sveti. Baur bi med literaturo mogel uporabiti vsaj Wodkovo obširnejšo omembo sv. Modesta v knjigi Kirche in Österreich (35—36, dobro bi bilo upoštevati še str. 33—34), da bi bilo njegovo poročilo popolnejše. Reči pa je treba, da je tudi J. Wodka v svojem poročanju pristranski, da ne izkorišča virov do kraja in da je glede kronologije nezanesljiv (trdi, da je poslal Virgil sv. Modesta v Karantanijo »okoli 767«, drugič pa »pred 767«, kar je vse prepozno; taktakr je bil Modest že mrtev!). *Conversio Bag. et Carant.* in *Vita S. Virgilii* namreč poročata, da je Modest posvetil mnogo cerkva, od katerih navajata tri z imeni krajev (S. Maria, Liburnia, ad Udrimas — to izpušča *Vita s. V.* —), dostavljata pa še »et in aliis quam plurimis locis«. Wodka omenja le dve cerkvi Gospe Sveto in St. Peter in Holz = Teurnia), pravi pa: »u. a.«, to je »med drugimi«. Baur prizna za gotovo le eno cerkev (S. Maria in Solio), drugo (S. Pietro in Holz) pa le pogojno (»forse anche«), izpušča pa Wodkovo »u. a.« (unter anderen) in seveda prezre skupaj z Wodkom, da stoji v virih: »et in aliis quam plurimis locis.« Reči smemo, da je tako poročanje, kakor si ga privoščil J. Baur, nepošteno, strokovno nezadostno in za ugledno BSS nedostojno. Glede kronologije je Baur prav tako slab informator. Navaja (razen letnice 945, ko je omenjen zadnji korni škof pri Gospe Sveti Gotabert, a to ne zadeva več Modesta) samo eno datiranje, in sicer: »Nel 751—52 ca M. consacrò la chiesa di S. Maria in Solio (Maria-Saal)«. To je vzel po članku J. Plonerja o Gospe Sveti (LThK 7², 53). Podatek je seveda napačen, ker tedaj še ni bilo Modesta v Karantaniji (tja je prišel, kakor pravi *Vita S. Virg.*, »p-ractis autem aliquantis temporibus«, odkar je nastopil ok. 752 Hotimir, to je po sodbi treznih zgodovinarjev šele po l. 755, morda celo 757). Nasprotuje tudi kronologiji pri J. Wodku, ki trdi, da je prišel Modest v Karantanijo šele okoli l. 767 ali malo prej. Kako je mogel sv. Modest zidati cerkev, preden je sploh bil v Karantaniji? Da mu ni treba priznati takega čudeža, J. Baur izpušča letnico 767 in se oprime druge pri J. Plonerju, (ki ga seveda ne citira) in spet uporabi tako, ki je z viri v opreki. Joh. Baur torej ni preučil virov in ni niti svojih predlog v LThK 7² pravilno uporabil. Citira samo tisto literaturo, ki jo navaja J. Wodka, in dodaja samo delo P. Karnerja, *Die Heiligen und Seligen Salzburgs* iz l. 1913, ki pa tudi ne sloni na pravih virih.

Da je Joh. Baur res samo nekritično prepisoval iz LThK 7², je očitno po temle nesrečnem spodrsllaju: J. Wodka je tam po nerodni pomoti zapisal, da je bil Hotimir bavarski vojvoda (Herzog Cheitumar von Bayern), čeprav dobro vé, da je bil knez Slovencev v Karantaniji (prim. Kirche in Öst., 35). To pomoto, ki jo je prezrl J. Wodka, potem Joh. Baur slepo in nekritično prejava: Cheitumar, duca di Baviera. Zato sodim, da je Baur grdo zlorabil zaupanje uredništva BSS, da bo napisal izviren članek, ki zanj lahko sam nosi odgovornost, objavil pa je le spačen prepis dveh leksikalnih očrtov.

Ali krščanstvo našega naroda ni toliko vredno kakor pri drugih narodih? Zakaj se sme o drugih svetih škofih povedati vsa resnica, o sv. Modestu pa ne? Zakaj pišejo o nas avtorji, ki ne poznajo virov in ne marajo priznati, da je bila Karantanija slovenska kneževina? Ne verjamemo, da nas institut, ki nosi ime Janeza XXIII, hoče prezirati, zato na ves glas povemo, da nas članek o sv. Modestu v BSS žali, ker ne prinaša polne in ne nepokvarjene resnice!

V dokaz, da ne zahtevamo preveč, ampak samo to, kar dobivajo vsi drugi, opozarjamo, da zavzema npr. članek Paula Gautiera o sv. Naumu (Nahum di Ochrida, IX, 700—05) približno desetkrat toliko prostora kakor članek o sv. Modestu in je po večini posvečen analizi virov. Pri tem članku nas preseneča samo to, da v bibliografiji ne omenja nikjer spisov prof. Franca Grivca in njegovih »Fontes«, ki jih je skupaj s Fr. Tomšičem izdal 1960.

Ireneo Daniele je napisal članek o sv. Nazariju, škofu in patronu koprške škofije (IX, 777—79). Lahko mu priznamo, da je dvom glede škofije v Kopru v 6. stoletju upravičen in da je s tem dvomljiva tudi eksistenca sv. Nazarija, ne moremo pa pristati na njegovo sodbo, da je koprška škofija nastala šele v 12. stoletju. Opirajoč se na Pellegrinija, Kehra, Lanzonija in Paschinija postavlja domnevo, da Koper ni dobil lastnega škofa pred l. 1177 ali 1186. Če bi Daniele pregledal vire glede Kopra, bi mogel ugotoviti, da je po Dandolovi kroniki (ed. Muratori, Script. rer. Ital. XII, 141) papež Štefan II. (752—57) potrdil po kleru in ljudstvu v Kopru izvoljenega škofa Janeza, patriarh Vitalijan pa ga je potrdil in posvetil (Fr. Kos, Gradivo I, 230). Temu škofu je sledil drugi z imenom Senator. Koprsko škofijo je pozneje res upravljal tržaški škof, vendar je veljala za kanonično ustanovljeno z lastno stolnico. Zato se imenuje s polnim imenom (Justinopolitana) med škofijami, ki jih je kot metropolit upravljal patriarh Popon (1019—42). In ko se 1177 začne obravnava o koprski škofiji, je res hotel tržaški škof Bernard (Guernardo) doseči, da bi se koprška škofija odpravila (dedit operam cum domino patriarcha, ut destrueret episcopatum Justinopolitanum), vendar je papež Aleksander III. še isto leto 1177 to obnovil (Papa etiam Justinopolitanam urbem, quae iamdiu cathedrali sede privata fuerat... in integrum restituit et episcopum eis dedit; Dandolova kronika IX, c. 15. 12, pri Muratoriju, l. c. XII. 290). Zato 25. januarja in 24. julija 1180 koprška škofija že pravno spet obstoji (Ughelli, Italia sacra V, 71 in 1202). Papež Aleksander III. je to leto (1180) pooblastil patriarha Ulrika II., naj po smrti tržaškega škofa Bernarda koprski sedež obnovi (liceat tibi... sedem restituere pontificalem; gl. Ughelli, l. c. 58). Vsi dokumenti iz l. 1186 se dajo pravilno umeti, če je bila tedaj koprška škofija restituirana, ne pa na novo ustanovljena. Vprašanje o kvaliteti koprške škofije v 12. stoletju po našem mnenju nikakor ni nujno vezano z eksistenco sv. Nazarija — v 6. stoletju.

Naj omenim še nekaj, kar nas v tej knjigi brez pridržka veseli! Neoporečno je opisan blaženi Oddo (Oddo) iz Novare (IX, 1096—98), kakor ga je opisal Renzo Amedeo in pojasnil vse, kar je pri njem važno v zvezi s slovensko zemljo. Navaja celo pravilna imena Žiče in Jurklošter. Prav tako je primerno podano življenje blažene Hozane Kotorske (IX, 1274—75). Avtor In. Venchi (Rim) je tu uporabil tudi biografijo Nika Lukovića in se je tako izognil nepotrebnim napakam. Radi priznamo, da je velika večina hagiografskih opisov prav tako solidno izdelanih, kakor zadnja dva tu omenjena. Toliko bolj nas moti, kadar naletimo na tak izjemno šibek opis, kakor je članek o sv. Modestu; ker so drugi članki dobri in odlični, bo vsak verjel, da je tak tudi ta. Zaupanja v to lepo enciklopedijo zaradi tega primera nikakor še nismo izgubili.

Maks Miklavčič

Patrologiae Latinae Supplementum (J.-P. Migne — P. Adalbert Hamman OFM) Vol. I. (1958) 1756 stolpcev; Vol. II. (1960) 1648 stolpcev; Vol. III. (1963) 1504 stolpci.

Velika zbirka spisov latinskih cerkvenih pisateljev — cerkvenih očetov in mlajših, ki jo je v prejšnjem stoletju oskrbel francoski duhovnik-tiskar in založnik J.-P. Migne, je še vedno najbolj dostopni znanstveni teološki vir. Čeprav izhajata zdaj hkrati dve novi zbirki latinskih patrističnih tekstov: »Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum« na Dunaju in »Corpus Christianorum« v Belgiji založba Brepols — Turnhout), je patrolog p. Hamman pred desetimi leti začel izdajati dodatke in popravke k Migneu za dobo od Tertulijana do Beda Častitljivega (8. stol.).

Trije zvezki, ki so doslej izšli in ki jih ima tudi knjižnica teološke fakultete v Ljubljani, dopolnjujejo zvezek za zvezkom vélike zbirke. Suplement opozarja na nove izsledke glede posameznih avtorjev in njihovih spisov; za avtorje, ki so bili doslej kronološko napačno uvrščeni, pove, kje je mogoče najti njihove spise in pod čigavim imenom; objavlja spise, ki so jih odkrili in objavili v novejšem času in so bili dostopni le v specialnih delih, ter daje še druga znanstvena pojasnila.

V prvem zvezku so obdelani in objavljeni spisi sv. Ciprijana, Hilarija, papeža Damaza, sv. Ambroža ter Pelagija, pa tudi za naše kraje še posebno pomembni spis sv. Viktorina Petovijskega, ki razlaga apokalipso, ter Fortunata Akvilejskega droben spis o evangelijih.

Drugi zvezek je posvečen predvsem dvema velikanoma krščanske zgodnje literature sv. Hieronimu in sv. Avguštinu.

Tretji zvezek obsega veliko drobnih dodatkov k cerkvenim pisateljem iz dobe papežev sv. Celestina I., Leona Velikega in Gelazija.

V treh zvezkih, ki so doslej izšli (izšel pa je tudi že prvi snopič četrtega zvezka), so objavljeni dodatki k prvim 66 zvezkom Mignea; do začrtane časovne meje ostane torej še 30 zvezkov.

Marijan Smolik

Ena izmed nalog Bogoslovnega vestnika naj bi bila tudi zbiranje in registriranje podatkov za zgodovino Cerkve na Slovenskem, ki jih objavljajo revije in knjige, katerim to ni glavni namen. Naj bodo zato na kratko omenjeni članki v štirih slovenskih neteoloških revijah, ki so dragoceni za slovensko versko preteklost.

Janez Höfler nadaljuje z raziskovanjem virov za staro cerkveno glasbo v naših krajih (prim. BV 26 [1966] 312—313). V Muzikološkem zborniku 3 (1967) 5—15 (Rekonstrukcija srednjeveškega sekvenciarija v osrednji Sloveniji) je objavil nekaj svojih ugotovitev, katere sekvence so bile na Slovenskem v rabi, preden so po tridentinskem koncilu uvedli rimski obred. Doslej ima v evidenci 71 različnih sekvenc za glavne dobe, praznike in godove v cerkvenem letu ter za skupne svetniške maše. Z novimi najdbami je povečal Smrekarjev seznam (na podlagi kranjskega misala) za 10 številčk.

Isti avtor je v Kroniki 15 (1967) 46—53 (Idejno izoblikovanje cecilijanskega gibanja na Slovenskem) segel tudi v novejšo dobo zgodovine slovenske cerkvene glasbe. Na kratko je označil mesto cecilijanskega gibanja v zahodoevropskem okviru, nekoliko obsežneje pa je popisal, kako se je to gibanje razširilo v Slovenijo z ustanovitvijo Cecilijinega društva in njegovega glasila »Cerkveni glasbenik«. V tretjem poglavju razprave je določil mesto prvih slovenskih cecilijan-
cev v zgodovini glasbene umetnosti pri nas.

Primož Kuret je v drugi številki istega lista (Kronika 1967, 84—90) objavil del svoje disertacije o glasbilih na srednjeveških freskah na Slovenskem (gl. lanski BV str. 313). Članek dopolnjuje 8 slik, ki kažejo angele z različnimi glasbili. — Samo na dve cerkvi (Srednja vas pri Šenčurju in Gosteče) pa je omejena njegova razprava v Muzikološkem zborniku 3 (1967) 41—46.

Koraljka Kos je obdelala enako snov v istem Zborniku (str. 22—31) v razpravi: »Muzicirajoči angeli v cerkvi sv. Jurija v Lovranu«.

Prav tam (str. 47—53) je podpisani objavil življenjepisne podatke o knjižničarju Semeniške knjižnice: »Franciscus Josephus Thallmainer (1698 do 1768)«. Bil je to ne le duhovnik ampak tudi aktivni glasbenik, kar dokazujejo številni ohranjeni operni libreti iz njegove osebne knjižnice, predvsem pa ovitek, na katerem se je l. 1752 kot skladatelj tudi podpisal.

V lanskem BV je bila že omenjena (str. 313) muzikološka disertacija »Glasbeno delo na Slovenskem v obdobju protestantizma«. Letos je izšla v knjigi pri Slovenski Matici (Ljubljana 1967, str. 237). Avtor dr. Andrej Rijavec je zelo izpopolnil podobo o glasbi katoličanov v ljubljanski stolnici in izven Ljubljane (Gornji grad, Kranj, Škofja Loka, Novo mesto, Maribor, Radgona, Ptuj, Konjice, Celovec, Beljak, Velikovec, Pliberk, Piran, Koper, Trst), hkrati pa nanizal vrsto arhivskih podatkov o cerkvenem življenju pri nas. Težišče razprave je cerkvenoglasbeno delo slovenskih protestantov, vendar bi pregled celotne vsebine presegel okvir teh zapiskov.

Že leta 1940 bi morala iziti razprava »Grad Olimje in pavlinci«, ki jo je za revijo Časopis za zgodovino in narodopisje napisal Fran Minařik. Zdaj je objavljena v prvem letniku (1965 — nova vrsta) obnovljene revije na str. 93 do

102. Avtor razpravlja najprej o imenu gradu, nato opisuje nastanek in razvoj pavlinskega reda in piše o nastanku redovne naselbine na tleh nekdanje ljubljanske škofije v štajerskem gradu Olimje leta 1664. Jožefinski ukrepi so zatrli tudi ta samostan.

Mariborski škofijski arhivar Jakob Richter je v drugem letniku iste revije (1966, 104—112) objavil razpravo »Savinjski arhidiakonat in njegov konec«. Prikazal je razvoj in mesto arhidiakonske službe v cerkveni upravi, objavil je tudi zemljevid savinjskega arhidiakonata pred njegovo ukinitvijo ob jožefinskih cerkvenih reformah. V drugem delu razprave je po arhivalnih virih opisano življenje in usmerjenost zadnjega savinjskega arhidiakona Petra Segherja. Ob tem življenju spoznamo marsikakšno podrobnost o življenju Cerkve pri nas v jožefinskem času.

Bibliotekarska revija Knjižnica je v 11. letniku (1967) objavila dragocene podatke o knjižnicah dveh slovenskih duhovnikov — kulturnih delavcev:

Knjižničarsko delo Albina Kjudra, tomajskega župnika in apostolskega protonotarja je opisal Marijan Breclj (str. 148—150). Avtor ugotavlja, da Kjudru »za knjižnico noben denar, nobena žrtev ni bila prevelika. Skrbno je zbiral, hkrati pa tudi obdeloval vsak tisk, ki ga je uvrstil v svoje police«. Dragoceno je tudi opozorilo, da je Kjuder l. 1926 napisal tehten članek »O urejevanju knjižnic« v listu Zbornik svečnikov sv. Pavla.

V isti številki te revije (str. 145—148) je objavljen članek Janka Glaserja o zaslugah mariborskega profesorja, zgodovinarja, prelata dr. Frana Kovačiča za Študijsko knjižnico v Mariboru. Takoj po prvi svetovni vojni je Kovačič izposloval, da so v Mariboru dobivali obvezne primerke novih tiskov, sam pa je velik del svoje osebne knjižnice prepustil javni uporabi.

NAJSTAREJŠI TISKANI URADNI RAZGLAS V SLOVENŠČINI

V že zgoraj omenjenem časopisu Kronika 15 (1967) 91—94 je Branko Reisp objavil članek »O najstarejših tiskanih uradnih razglasih v slovenščini«. Za zgodovino Cerkve in bogoslužja na Slovenskem je pomembna njegova ugotovitev, da je doslej najstarejši znani tiskani državni razglas iz l. 1754 slovenskim vernikom na Koroškem objavil odlok papeža Benedikta XIV. o redukciji zapovedanih praznikov. Cesarica Marija Terezija, ki sporoča papežev odlok, pravi v uvodu cesarskega patenta, da je papež to storil na njeno prošnjo, ker sicer ljudje zaradi preveč številnih praznikov prestopajo cerkveno zapoved in s tem dajejo pohujšanje.

Nova postava je veljala po vsem avstrijskem cesarstvu, toda le na Koroškem so cesarski patent objavili v slovenskem jeziku (na Kranjskem samo nemško!); edini doslej znani izvod je shranjen v Škofijskem arhivu v Mariboru in po njem je v Kroniki objavljen posnetek vseh 4 strani.

DOKTORSKE DISERTACIJE SLOVENCEV NA PAPEŠKEM VZHODNEM INSTITUTEU

Ob 50-letnici papeškega Vzhodnega instituta v Rimu je znanstvena revija tega zavoda »Orientalia Christiana Periodica« 33 (1967) 334—350 objavila seznam vseh doktorskih disertacij, ki so jih doslej branili na tem institutu.

Slovinci, ki so tam dosegli teološki doktorat, so naslednji:

17: Aljančič Stanko OFM: *Pentarchia, dissertatio historico — canonica* (30. 6. 1928).

55: Kurent Tomaž SOC: *Studia quaestionem de primatu Ecclesiae saec. IX disputatam illustrantia. Doctrina SS. Cyrilli et Methodii et S. Nicolai I Papae de Primatu Romani Pontificis* (8. 5. 1937) — objavljena v: »Acta Academiae Velehradensis 13 (1937) in 14 (1938).

59: Šaruga Matija SDB: *De celebratione et dissolutione, necnon de fine Matrimonii in Ecclesia Pravoslava Serbica* (27. 6. 1938) — objavljena v Turinu 1939.

97: Grmič Franc SDB: *De peccatis et vitiis in genere ex mente classicorum moralistarum russorum* (21. 10. 1948).

111: Kahnè Stanko SDB: *Il Patriarca serbo Arsenije Crnojević e l'indipendenza del patriarcato di Peć nello stato turco (1672—1690)* (20. 12. 1951) — objavljena deloma v OCP 23 (1957).

114: Legiša Anton CMF: *Maternitas Mariae divina in Sergio Nik. Bulgakov* (30. 4. 1953) — izšla deloma v Madridu.

123: Leskovec Pavel SJ: *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa* (13. 6. 1955) — objavljeno v OCAAnal. 1958.

134: Koren Anton SJ: *Il Patriarca Sergij e la sua concezione della vita religiosa* (4. 4. 1957).

135: Brlek Cecilijan OFM: *De Custodia Terrae Sanctae in legislatione Ordinis Fratrum Minorum* (2. 5. 1957) — izšla deloma v Jeruzalemu 1958.

149: Janežič Stanko: *Imitazione di Cristo secondo Tichon Zadonskij* (28. 4. 1960) — izšla v Trstu 1962.

158: Kosmač Angel: *Il monachesimo nella legislazione serba medievale* (19. 1. 1961).

Marijan Smolik

VSEBINA XXVII. LETNIKA
(INDEX VOLUMINIS XXVII)

Razprave (Dissertationes):

Aleksič Jakob, Enotnost obeh zavez (De unitate totius Scripturae)	3—20
Aleksič Jakob, Leto vere v luči svetega pisma (Annus fidei et Sacra Scriptura)	170—178
Debevec dr. med. Franc, O kontracepciji (De contraceptione)	109—132
Fabijan Janez (†), O predmetu vere (De obiecto fidei)	211—222
Grmič Vekoslav, Bog v stvarstvu (De praesentia Dei in universo)	21—30
Grmič Vekoslav, Oblike modernega ateizma (Species atheismi huius temporis)	179—210
Grmič Vekoslav, Teološki vidiki dela (Aspectus theologici navitatis humanae)	89—108
Miklavčič Maks, Podoba prve Cerkve pri očetih (Die symbolische Deutung der Kirche bei den Vätern)	62—76
Ojnik Stanko, Spregled od splošnih cerkvenih zakonov (De potestate dispensandi a generalibus Ecclesiae legibus)	255—260
Smolik Marijan, Nekaž liturgičnih pogledov na velikonočno skrivnost (Quelques aspects liturgiques du Mystère pascal)	54—61
Strle Anton, »Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva (»Mysterium paschale« ut centrum oeconomiae christianae)	31—53
Strle Anton, Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju (Fides iuxta Constitutionem »Dei Verbum«)	161—169
Strle Anton, Svetost, svetniki in češčenje svetnikov (De sanctitate et de cultu sanctorum)	233—254
Šteiner Štefan, Poslušalci in pridiganje (Auditores et praedicatio)	261—286
Šteiner Štefan, »Reconciliatio amicitiae«	223—232
Trstenjak Anton, Pastoralne metode prve Cerkve (Pastoralmethoden in der ersten Kirche)	77—88
In memoriam professoris ordinarii theologiae dogmaticae Janez Fabijan (1889—1967)	287—297

Pregledi in poročila (Conspectus et relationes):

Dermota Valter, Novi holandski katekizem za odrasle	133
Fajdiga Vilko, Priprava za dialog v semeniščih in na fakultetah	298
Močnik Vilko, O podeljevanju nadarbin	142
Smolik Marijan, Popravljeni prevod liturgične konstitucije	138
Smolik Marijan, Zbornik teološke fakultete I.—X. (1951—1960)	308

Strle Anton, Nekaj pripomb o zakramentu sv. pokore	300
Strle Anton, Še vedno aktualna knjiga o evharistični katehezi	303
Strle Anton, Zagrebški teološki tečaj za duhovnike	140

Ocene (Recensiones):

Bibliotheca Sanctorum VII., VIII., IX., Maks Miklavčič	156; 311
Dunne G. H., Das grosse Exempel, Vilko Fajdiga	147
Grasso D., L'annuncio della salvezza, Štefan Šteiner	149
Ostravsky M., Beiträge zur Kirchengeschichte im Patriarchate Aquileia, Maks Miklavčič	154
Patrologiae latinae Supplementum, Marijan Smolik	314
Rogier-Aubert-Knowles, Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à saint Grégoire le Grand. Par Jean Daniélou et Henri Marrou, Maks Miklavčič	152
Truhlar K. VI., Pokoncilski katoliški etos, Vekoslav Grmič	310
Wach J., Religions-soziologie, Štefan Šteiner	148

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izdaja dvakrat na leto v štirih številkah. —

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava Družine — »Bogoslovni vestnik« — Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I.

