

BOGO  
SLOV  
NI · VIE  
ŠTNIK

Glasilo teološke fakultete  
v Ljubljani

ŠT. 2

1975

L. 35

# VSEBINA (index)

## Razprave (Dissertationes)

- Alojz Šuštar 113 Vzgoja vesti kot stalna naloga kateheze  
Gewissenserziehung als stete Aufgabe des  
Katecheten
- Anton Strle 127 Religioznost kot sestavina zakonskega živ-  
ljenja  
Religiosität als Bestandteil des ehlichen  
Lebens
- Vekoslav Grmič 142 Religiozna vzgoja v današnji družini  
Die religiöse Erziehung in der heutigen  
Familie
- Jože Rajhman 156 Vizija neke pastorale  
Vision einer Pastoral

## Pregledi (Conspectus)

- 165 Plenarna konferenca francoskega episko-  
pata v Lurdu (France Oražem)
- 168 Razlike med uvodi v izdajah Jeruzalem-  
ske biblije (Janez Janžekovič)
- 175 Teologija upanja — politika osvobajanja  
(Lojze Bratina)
- 177 Kdo neki je ta? (Lojze Bratina)
- 179 J. Moltmann o krščanskem gledanju na  
človeka (Anton Strle)

## Ocene (Recensiones)

- 184 Jean Galot, Alla ricerca di una nuova  
cristologia (Anton Nadrah)
- 187 Juan Alfaro, Cristologia e antropologia  
(Anton Nadrah)
- 189 Wolfgang Beinert, Heute von Maria re-  
den? (Anton Nadrah)
- 191 Arialdo Beni, L'eucarestia (Anton Nadrah)

## Dokumenti (Documenta)

- 193 Pismo Pavla VI. »Lumen Ecclesiae« ob  
sedemstoletnici smrti sv. Tomaža Akvin-  
skega
- 196 Apostolska ekshortacija Pavla VI. za sve-  
to leto
- 198 Katoliški karizmatiki v ZDA
- 199 Apostolstvo Cerkve in apostolsko nasled-  
stvo

Alojz Šuštar

## VZGOJA VESTI KOT STALNA NALOGA KATEHEZE

Vzgoja in oblikovanje vesti je bila vedno pomembna naloga kateheze in celotne verske ter npravne vzgoje. Njeno važnost so dušni pastirji in kateheti videli predvsem v zvezi s spovedjo, s pripravo na prvo spoved, z izpraševanjem vesti in vedno tudi v zvezi z verskim poukom in s katehezo.

Danes je vzgoja vesti posebno težka in velika naloga. Za to lahko navedemo celo vrsto razlogov. Naj omenim samo nekatere:

1. Ne samo v katoliški moralni teologiji, ne samo v krščanskem svetovnem nazoru, temveč tudi drugod danes vedno bolj poudarjajo vest in osebno odločanje v vesti, odgovornost v lastni vesti in pred lastno vestjo, svobodo vesti in osebnega prepričanja, npravne samostojnosti, zrelosti in neodvisnosti. Naj bodo ti poudarki večkrat nejasni, naj bo v njih resnica pomešana z zmotom, naj bo pri njih marsikaj dvoumnega in enostranskega, treba je priznati, da je poudarjanje vesti za razumevanje današnjega človeka in npravnega življenja odločilnega pomena.

2. Okolje, ki lje človeka v prejšnjih časih tako rekoč nosilo in ga varovalo — družina — navade, tradicija, javno mnenje, razne socialne oblike — vedno bolj razpada. Ali je okolje samo izgubilo svoj vzgojni vpliv, ali se v njem, tudi že v njegovih najmanjših oblikih, kot v družini, pojavljajo tako različni tokovi, da je človek zaradi njih v naravni vzgoji bolj oviran in obremenjen, kakor da bi mu bili resnično v pomoč; vsekakor je posameznik vedno hitreje in vedno bolj prepuščen sam sebi. Tako posameznik vedno bolj postaja žrtev raznih ideologij in nazorov, če nima v sebi moči, da bi iz lastnega prepričanja ubral svojo pot in si utrdil svoj lastni svetovni nazor.

3. Npravni pluralizem, relativizem in subjektivizem se vedno bolj širijo in so za veliko ljudi skoraj samo ob sebi umevni. Nauk o splošno veljavnem objektivnem npravnem redu, ki je za vsakogar obvezen, postaja vedno bolj nerazumljiv. Preveč različnih in med seboj si nasprotujočih mnenj se širi v javnosti in najde svoje zagovornike, da bi bila še priznana nesporna npravna avtoriteta, katere bi se človek brez premisleka oprijel. Čim bolj gre za podrobne in konkretne življenjske odločitve — in odločitev v vesti je vedno konkretna — tem večji problem nastaja z moralno avtoriteto.

4. Zahteva, da mora posameznik sam v svoji lastni vesti in po njej odločati, postaja vedno glasnejša in nujnejša predvsem tudi zaradi vedno novih razmer in posebnega položaja, v katerem se nahaja posameznik. Ne samo zaradi novega gledanja na človeka, ampak tudi zaradi velikih in hitrih spre-

memb v življenjskih razmerah je vedno bolj živ občutek, da splošno veljavne norme iz prejšnjih časov več ne zadoščajo.

5. S tem je združeno vedno bolj drzno preizkušanje novih нравnih norm in oblik, zamisli in načel. Danes je treba, posebno pri mladem človeku, računati z nekim nezaupanjem do tradicije in avtoritete. Namesto da bi bil pripravljen sprejeti še нравni red iz izkušnje in nauka drugih, da se нравnih načel, zapovedi in prepovedi najprej nauči in jih šele potem uveljavi v življenju, je ravno nasprotno: najprej hoče sam preizkusiti, kako se da živeti, in na podlagi lastne izkušnje hoče priti do нравnih norm. Nauk o takó imenovani permissivni družbi, ki naj posamezniku pusti čim več prostosti in ga čim manj omejuje z нравnimi načeli, ustvarja zelo ugodno okolje za stalno in vedno novo нравno eksperimentiranje, ne samo na seksualnem področju, temveč povsod tam, kjer škoda, ki bi jo posameznik in družba tudi fizično občutila, ni neposredno vidna. Če se temu pridruži še negotovost v moralnih načelih tudi pri tistih, ki naj bi jih avtoritativno zastopali in jih drugače učili, je nevarnost še posebej velika.

Kdor se malo spozna v življenju, bo hitro uvidel, da je v takih novih razmerah vzgoja vesti zelo nujna in težka naloga. Če so včasih ravno katoliški Cerkev očitali, da hoče namesto vesti v življenju priznati le splošno veljavne objektivne norme in avtoriteto in da pri spovedi spovednik izpodrini in nadomesti vest — očitek, ki so ga predvsem protestanti radi ponavljali — je danes položaj drugačen in se bo v prihodnosti, tudi na deželi in med preprostimi ljudmi, še bolj spremenil. Zato mora biti vsa kateheza ne le posredno v službi vzgoje vesti, temveč vedno bolj tudi neposredno, posebno moralna kateheza. Hkrati mora biti oblikovanje vesti tudi izrečna tema moralne kateheze pri mladini in pri odraslih. Namen moralne kateheze je krščansko življenje. To pa je možno le ob pravilno vzgojeni, oblikovani, razviti in zreli vesti.

Podlaga za vzgojo vesti je pravilno pojmovanje vesti. O tem obstaja obširna literatura, bodisi pod filozofskim, teološkim, antropološkim, psihološkim, globinsko — psihološkim, pedagoškim, pastoralnim, sociološkim ali praktičnim vidikom. V zadnjih letih literatura vedno bolj narašča, posebno v zvezi z razpravljanjem o svobodi vesti in o zmotni vésti. Tu ni mogoče govoriti o raznih teorijah o vesti in tudi ne sistematično razvijati celotnega nauka o vesti. Le nekaj misli na podlagi nauka 2. vatikanskega koncila naj zadostuje in rabi kot podlaga za razmišljanje o vzgoji vesti.

## I. Kaj je vest

1. Vest ni samo neka človekova sposobnost ali lastnost, nekaj, kar bi prišlo zraven k človeški naravi kot bolj ali manj potreben in koristen dodatek. Vest je, kot pravi Pastoralna konstitucija o Cerkev v sedanjem svetu, »nucleus secretissimus atque sacrarium hominis« (št. 16). Naj psihologija, posebno še globinska, razvoj vesti in zavest нравne obveznosti in sposobnosti нравnega odločanja tako ali drugače razlaga, je vest po nauku razodetja in cerkvenega nauka, pa tudi po nauku zdrave filozofije in antropologije, središče človekove osebnosti, bistvo človeka, ki je, v kolikor je duhovno

bitje z razumom in svobodno voljo, nujno tudi нравno bitje. Zato vidi koncil ravno v vesti posebno dostojanstvo človekove osebnosti.

2. Če je vest središče človekove osebnosti, osebnost pa je vedno nekaj individualnega, posebnega in izvirnega, potem je tudi vest nekaj čisto individualnega in posebnega. To pride do veljave v dejstvu, da ima vsak človek svojo lastno vest. Nauk o splošni človeški naravi temu prav nič ne nasprotuje. Če so pa včasih splošno in obče veljavno na človeški naravi bolj poudarjali kot pa posebno in izvirno in le posamezniku lastno, je danes veliko bolj živ čut za ta drugi vidik. Nauk o osebni in posebni vesti brez dvoma lahko pride v napačno skrajnost individualizma. A zaradi te nevarnosti ne smemo prezreti pravega vidika o človeku in njegovi vesti, ki ga 2. vatikanski koncil na raznih mestih poudarja.

3. Vest je »kraj« neposrednega srečanja z Bogom, in quo solus est cum Deo« (Past. konstitucija št. 16), »Cor, ubi Deus eum expectat, qui corda scrutatur, et ubi ipse sub oculis Dei de propria sorte decernit« (ibid., 14). Če se posameznik izrečno ne zaveda ali ne pozna teološke razlage pojava нравne zavesti in obveznosti, se s tem dejstvo samo nič ne spremeni. Kot kaže zgodovina in sedanost, je bil нравni zakon v vesti vedno ena pomembnih poti k Bogu. Treba je le ta naravni pojav pravilno razložiti in se ne zadovoljiti samo s psihološkimi ali socialnimi trditvami. Teološka razlaga нравnega pojava je edina dovolj globoka in pravilna razlaga naravnega dejstva.

4. Vest je tisto notranje središče v človeku, kjer posameznik na sebi lasten osebni način dozna in spozna нравno obveznost: »In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui oboedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet, auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita« (Past. konst. št. 16). Zato že sv. pismo govori o »srcu«, kjer človek spozna нравni zakon, ki mu je dan z njegovo naravo. Svetopisemski pojem srca je na veliko krajih mogoče prevesti ali razložiti s pojmom vesti in s tem, kar človek v vesti doživlja. To doživetje je tako neizogibno in izvirno, da iz njega vsakdo ve, kaj je vest, tudi če tega z besedami ne more natančno izraziti in opisati.

5. Vest je »kraj« svobodne нравne odločitve, kot to izrečno poudarja Past. konstitucija v št. 17 (prim. tudi št. 14 in 41). Le kjer se človek svobodno odloči za dobro ali slabo, ima ta odločitev svojo naravno kvaliteto, iz katere izhaja нравna odgovornost. Prava človekova svoboda je »eximium divinae imaginis in homine signum« (Past. konst. št. 17). Dostojanstvo osebe zahteva, da človek ravna na podlagi zavestne in svobodne odločitve, personaliter scilicet et ab intra motus et inductus« (ibid., št. 17). Zato svoboda nujno spada k vesti. Govoriti o svobodi vesti je pravzaprav pleonazem. Ali je vest svobodna ali pa sploh ni prava vest.

6. V vesti se človek zave svoje obveznosti, ki jo ima nasproti нравnemu zakonu, in s tem svoje pokorščine Bogu. Treba je poudariti, da pokorščina нравnemu zakonu toliko veže človeka, kolikor se jo v svoji vesti konkretno zaveda. Nikdar ni mogoče človeku naložiti нравne obveznosti mimo vesti. Vsako prizadevanje, da bi v človeku utrdili zavest obveznosti нравnih zapo-

vedi in prepovedi, obstaja torej v tem, da apeliramo na njegovo vest, da mu »budimo« vest in nravno zavest. Pastoralna konstitucija poudarja, da bo Bog vsakega sodil po njegovi vesti in po odločitvi v njegovi vesti (št. 16).

7. V vesti mora dati človek osebni odgovor na božji klic, kakor ga v konkretnih razmerah dojema in se zaveda njegove obveznosti. Zato je vest »kraj odgovornosti«, ki jo vsak prevzema za svojo lastno odločitev. Ko vatikanski koncil na raznih mestih govori o novem razumevanju človeka in njegovem dostojanstvu in svobodi, posebej poudarja odgovornost v lastni vesti. To ne velja samo za starše, ko odločajo o številu otrok in o spočetju (Past. konst. št. 50, 87), temveč na vsakem področju. Nauk o osebni odgovornosti je eden najbolj značilnih poudarkov 2. vatik. koncila.

8. Končno — o tem ni bilo nikdar dvoma — je vest zadnja norma za nravno dejanje. Vsakdo se mora ravnati po svoji vesti. Zvestoba lastni vesti in lastnemu prepričanju, na katerega se sklicuje že sv. Pavel v pismu Rimljanom (Rim 14), poudarja izrečno tudi Pastoralna konstitucija 2. vatik. koncila (št. 16). Koncil vidi ravno v tej zvestobi možnost, da kristjani in nekristjani skupno iščejo resnico: »Fidelitate orga conscientiam christiani cum ceteris hominibus coniunguntur ad veritatem inquirendam et tot problemata moralia, quae tam in vita singularum quam in sociali consortione exurgunt, in veritate solvendo« (ibid.). Koncil v tej zvezi omenja možnost in nevarnost zmotne vesti, a hkrati poudarja, da zaradi tega vest ne izgubi svojega dostojanstva.

Ker tu ne gre za nauk o vesti kot tak, temveč le za nekaj misli o vesti kot podlaga za vzgojo vesti, morajo ti zelo nepopolni vidiki, ki so bolj nakazani kot pa razviti, tu zadostovati. A morda je že iz njih razvidno, da govorjenje o vesti, o odločanju v vesti, o svobodi vesti, o odgovornosti v lastni vesti ni nekaj slabega in sumljivega. Za pravo presojanje nramnega življenja je treba vest vedno bolj poudarjati. Druge možnosti sploh ni. Alternativa: ali avtoriteta in objektivni nramni red ali pa vest, je torej napačna. Odločilno vprašanje je vest v pravem razmerju do objektivnega nramnega reda in do avtoritete in vloga vzgojene in razvite, zrele in prave vesti pri nramnem odločanju.

## II. Nekateri pogoji za vzgojo vesti

V naslednjem bo govor o vzgoji vesti pri vernem človeku pod teološko — pastoralnim vidikom. Če bi govorili o vzgoji vesti pri človeku, ki nima nobene vere ali ne sprejme krščanskega razodetja, kakor ga uči katoliška Cerkev, ali ne prizna katoliške morale, ali če bi govorili o vzgoji vesti bolj pod psihološkim in pedagoškim vidikom, bi bilo treba druge zastaviti in druge stvari bolj poudariti. Pri razmišljanju se tudi ne bomo posebej ozirali na posebne potrebe, ki jih je treba pri vzgoji vesti upoštevati pri otroku, pri mladem ali odraslem človeku, ali na to, da se kdo prizadeva za vzgojo lastne vesti ali za vzgojo vesti pri drugih. Gre torej za nekako splošno podlago ali za nekak okvir, mutatis mutandis, veljaven za vsakega.

Za vzgojo vesti so najprej važne tri stvari kot podlaga za vzgojo. Te so: pravo pojmovanje Boga, pravo razumevanje človeka in pravo gledanje na

npravno življenje. Naj na kratko nakažemo nekatere praktične posledice, ki so za vzgojo vesti pomembne.

1. Prva stvar za vzgojo vesti pri vernem človeku je pravo pojmovanje Boga. Vzgoja vesti ni najprej moraliziranje, učenje na pamet raznih zapovedi in prepovedi, temveč vzgoja in razvoj pravega čuta za Boga, posredovanje pravega pojmovanja o Bogu in pravega osebnega razmerja do Boga. Bog vesti je bližnji Bog, Bog, ki se osebno zanima za človeka in do katerega je človek v stalnem osebnem razmerju. Bog vesti ni Bog filozofov, ampak Bog razodetja, Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, svetopisemski Bog, kakor se kaže v učlovečenem Sinu božjem in njegovem delovanju.

Včasih so pri vzgoji vesti poudarjali predvsem božjo pravičnost in strogost, Boga, ki dobro plačuje in hudo kaznuje. Vse to je res; a zdi se, da mora biti podlaga za pravo vzgojo vesti še veliko bolj Bog dobrote, usmiljenja in ljubezni, Bog, ki daje človekovemu življenju njegov zadnji smisel in je cilj in izpolnitev njegovega hrepenenja po sreči.

Iz pedagoških ozirov se dušni pastirji in kateheti, pa tudi vzgojitelji in starši, večkrat boje preveč izrečno govoriti o božji ljubezni in dobroti in mislijo, da imajo božja pravičnost, božja strogost in božja svetost večji učinek na npravno zavest. Pri tem se sklicujejo na znane besede, da je božji strah začetek modrosti. A vprašanje je, kako pojmujejo božji strah in kako njegovo pravičnost, ljubezen, dobroto in usmiljenje. Večkrat ima človek vtis, da je pri ljudeh, tudi pri nekaterih duhovnikih, še dosti ostankov janzenizma in si kar ne upajo vzeti resno tega, kar nam nova zaveza govori o Bogu. Seveda sentimentalna razlaga božje ljubezni in božjega usmiljenja ne more biti podlaga za vzgojo vesti. Še veliko manj pa obstaja prava podlaga v tem, da človek živi v neprestanem strahu pred nekim Bogom, o katerem ima vtis, da mu hoče pokvariti vsako srečo in veselje, da ga bo za vsak prestopok takoj kaznoval in samo na to čaka, kdaj bo človeka spet ujel pri slabi misli, besedi ali dejanju, mu to očital in ga za to kaznoval. Če ima človek tako sliko o Bogu in kot kristjan ne more biti nikdar srečen in vesel in se ob teži moralnih zapovedi in ob zavesti lastne slabosti tolaži le s plačilom v večnosti, bo postal kvečjemu skrupulant, ki se ne bo upal nikdar mirno odločati, ampak živel stalno v slabi vesti.

Vzgoja vesti ne pomeni, da moramo človeka privedi do tega, da bo imel stalno slabo vest in vedno trepetal pred strogim sodnikom, ki vse vidi in vse ve, ampak v tem, da bo človek v zaupanju v božjo ljubezen z božjo pomočjo vedno bolj iskreno iskal resnico in jo vedno bolj skušal izpolniti, kolikor in kakor mu je to pač najbolj mogoče, pri tem pa veliko bolj zaupal na božje usmiljenje kakor pa na lastna dobra dela. Zato mora vzgoja vesti zastaviti dovolj globoko oziroma se mora vedno znova prepričati, ali je pravo pojmovanje Boga dovolj trdna in jasna podlaga.

2. Druga stvar je pravo razumevanje človeka. Marsikaj bi bilo treba tu omeniti, posebno če bi hoteli obširneje govoriti o vzgoji vesti pod antropološkim, psihološkim in pedagoškim vidikom. Teološko naj kratko omenim le naslednje vidike:

a) Človek je oseba s svojim lastnim spoznanjem, s svobodno voljo in s svojo lastno odgovornostjo. Bog jemlje človeka v njegovi osebni in posebni

individualnosti zelo resno. Vsakega osebno pozna, s prav njegovimi lastnostmi, težavami, izkušnjami, darovi in mejami, v njegovem zgodovinskem in družbenem okolju in razvoju. Bog ne presoja človeka po kakšni šabloni, temveč vsakega osebno kliče in mu razodeva svojo voljo in svojo ljubezen. Zato je vzgoja vesti pravzaprav le apel na vest, »buditev«  
vesti, buditev čuta za konkreten lastni položaj in za nravno obveznost v tem položaju, ne pa kakšno vsiljevanje nerazumljivih obveznosti od zunaj. Čim bolj se človek zaveda, kaj se pravi biti oseba, sam svobodno odločati na podlagi lastnega spoznanja in sam sprejeti odgovornost, tem boljša je podlaga za pravo vzgojo vesti.

b) Človek je od Boga ustvarjeno, od njega odvisno in na njega naravno bitje, tako da je Bog zadnji smisel človekovega življenja. Zato sme človek tudi vedno zaupati na božjo pomoč, ker ga Bog nikdar ne pusti samega. Zavest odvisnosti od Boga, navezanosti nanj in zavest božje pomoči obvaruje človeka na eni strani pred napačnim prizadevanjem za nravno avtonomijo, kakor da bi človek zadostoval sam sebi, na drugi strani pa pred pretirano zahtevo, kakor da bi moral narediti vse sam, kakor da bi bil prepuščen sam sebi. Zavest pravega razmerja do Boga je tista važna podlaga za vzgojo vesti, ki človeku omogoča, da najde najprej resnico o sebi in o lastnem položaju, potem pa, da ostane stalno odprt za Boga.

c) Človek je z grehom obložen, v greh zapleten in h grehu nagnjen. Zavedati se mora, da v njem ni vse dobro, ni vse v redu in da pod vplivom npravnega nerada trpi tudi njegovo nravno spoznanje in svobodno odločanje. Taka zavest obvaruje človeka pred napačno farizejsko samozavestjo, kakor da bi sam vse zmožel, ga ohranja ponižnega (v pravem pomenu besede) in mu omogoča, da bolj zaupa na božje usmiljenje kakor pa na lastno pravičnost. Zaveda se, da vedno živi le od božjega usmiljenja in so dobra dela, ki jih opravlja, le božji darovi. Kdor živi v zavesti svoje lastne nepopolnosti in slabosti, tudi ve, da se mora vedno znova spreobračati in znova začenjati. Sv. pismo SZ in NZ nam zelo jasno govori o tem človekovem položaju, ki je za vzgojo vesti odločilnega pomena posebno zato, ker daje razodetje edino teološko razlago za lastno življenjsko izkušnjo.

č) Človek pa je hkrati — ne zaporedoma— tudi odrešen, božji otrok, Kristusov brat, dedič božjega kraljestva in v milosti deležen božje ljubezni in božje narave oz. poklican k temu. Resnica o grešnosti in izkušnja lastne slabosti nikdar ne sme zakriti ali zatemniti te druge verske resnice. Le takó se bo človek pri pravi vzgoji vesti obvaroval skrupuloznosti in ne bo živel v večnem strahu pred pogubljenjem. Čim bolj živa in trdna je vera v odrešenje in zavest o novem položaju odrešenja, odrešenega kristjana, toliko bolj trdna je podlaga za pravo vzgojo vesti.

d) Končno je treba pri vzgoji vesti posredovati smisel za to, da smo kot ljudje v verskem in nravnem življenju vedno na poti. To pomeni, da je treba iti vedno naprej, da ni mogoče vsega hkrati doseči, da je pot naporna, da postanemo utrujeni in da lahko izgubimo pravo pot, obstanemo ali obležimo ob poti. Človek ima dolžnost, da gre stalno naprej na poti. Življenje je hoja za Kristusom in vest je nekak kompas in še veliko več kot to. Biblično govorjenje o poti in o hoji na poti in biblično prikazovanje te poti in



hoje po njej v SZ in NZ, zgodovinsko in v prenesenem pomenu besede, pri vzgoji vesti veliko pomaga.

Tudi tu torej velja: vzgoja vesti ni najprej moraliziranje, učenje na pamet raznih zapovedi in prepovedi, temveč budenje čuta za razodeto resnico o človeku, budenje in oblikovanje zavesti o človekovem položaju. Kot povsod velja tudi tu: le resnica človeka osvobodi in mu omogoči svobodo in pravo življenje.

3. Tretja stvar za vzgojo vesti je pravo gledanje na нравno življenje. Vzgoja vesti nima sama na sebi smisla, ampak hoče le omogočiti oz. izpopolniti нравno odločitev in нравno življenje. Zato je treba imeti jasne in čim bolj pravilne pojme o nravnem življenju. Opozoriti kaže na naslednje vidike:

a) Nравno življenje ima svojo vrednost, kolikor je sad svobodne odločitve na podlagi nravnega spoznanja in vrednotenja. Kar se dogaja le pod pritiskom, iz zunanje in notranje sile, iz navade, iz nepazljivosti in lahkomišelnosti ali v kolikor gre le za zunanja dejanja brez notranjega prepričanja, o resnični nravnosti še ni mogoče govoriti. Pri vzgoji vesti je treba torej posvečati pozornost temu, da se človek vedno bolj jasno zaveda pogojev, ki so za nravnost dejanja neobhodno potrebni. Vidik same zunanje korektnosti, samo zunanjega učinka v korist ali škodo torej ne zadošča. Odločilna je korenina, iz katere pride sad.

b) Bolj pomembna v nravnem življenju kot posamezna enkratna dejanja je celotna notranja usmeritev (*intentio fundamentalis*) nravnega življenja. Bog gleda najprej na srce. Zunanja dejanja imajo svojo vrednost, kolikor v njih prihaja do veljave notranje prepričanje; seveda je mogoče presoditi tudi zunanja dejanja sama v sebi in jih oceniti za dobra ali slaba. A ker je pred Bogom pomemben človek in ne le njegovo dejanje in ker zveza med zunanjim presojanjem posameznega dejanja in notranjim prepričanjem ni vedno dosledna — koliko nedoslednosti doživlja vsak v svojem nravnem življenju! — ne zadošča, da ostanemo pri zunanostih. Vzgoja vesti je torej nujno vzgoja srca, vzgoja k pontranjenosti nravnosti.

c) Za нравno življenje je odločilna uresničitev vrednot, dobrega in lepega (v metafizičnem pomenu besede), ne pa le izpolnjevanje zunanjih predpisov. Bog hoče življenje resnice in ljubezni, razvoj osebnosti po božji volji, ne pa kakega legalizma in le zunanje korektnosti. Na to je treba paziti predvsem pri izpolnjevanju pozitivnih zapovedi, kjer je zunanje presojanje brez nadaljnega možno (npr. obisk nedeljske maše, prejemanje zakramentov itd.). Pri vzgoji vesti se moramo zavedati, na kaj je treba pri otroku in mlademu človeku paziti in kaj pri odraslem morda popraviti.

### III. Posamezne stopnje vzgoje vesti

Na podlagi določenega pojmovanja vesti je mogoče razvijati teorije o vzgoji vesti. Podlaga za naše razmišljanje je »razdelitev«  
vesti v štiri plasti, katerim ustrezajo štiri stopnje vzgoje vesti. Te štiri plasti vesti so: pravest — nravna vednost — nravna sposobnost za odločitev — dejanska nravna odločitev. Vsaka plast zahteva posebno vzgojo, o katerih bo tu govor.

**1. Pravest.** Pravest imenujemo tu naravno naravnost človeka na srečo, na dobro, na vrednote, hrepenenje po sreči in po tem, kar človeka osrečuje, kar je torej zanj dobro. Seveda se človek v določenem presojanju lahko moti in vidi vrednoto in dobro v tem, kar je objektivno gledano ne vrednota in zlo, in išče svojo srečo v napačni smeri. Popraviti te napake je naloga vzgoje vesti na drugi stopnji, o kateri bo govor pozneje.

Vzgoja vesti na prvi stopnji obstaja v tem, da pri človeku — pri sebi in pri drugih — zavestno utrjujemo in poglobljamo hrepenenje po sreči, naravnost na dobro, na vrednote, željo po čim večji popolnosti. Treba je pokazati, da ima ta naravnost svoj smisel, da se spleča prizadevanje za njeno uresničitev kljub vsem težavam in oviram, kljub vsem neuspehom in prevaram. Drugače povedano, treba je pokazati, da ima življenje svoj smisel in ta obstaja le v tem, da uresničimo dobro. Vzgajati vest se pravi utrjevati človeka v njegovi volji in odločenosti, da postane čim bolj popoln, čim bolj razvita osebnost, da čim bolj uresničuje vrednote v svojem življenju. Posebno v času, ko toliko ljudi dvomi o smislu življenja, ko jih toliko obupuje nad tem, da bi mogli biti ali postati srečni, je ta vzgoja zelo velikega pomena. Če se posreči, da pokažemo, kako naj človek po božji volji in po božjem načrtu hrepeni po sreči in pride do nje s tem, da živi resnico, dobro in ljubezen — kar pomeni isto kot srečo — smo dosegli za vzgojo vesti nekaj zelo pomembnega.

Pri tem je treba večkrat popraviti predstavo, da je vzgoja vesti nekaj protinaravnega, le oviranje in omejevanje naravnega hrepenenja po sreči. V resnici gre le za to, da se naravna usmerjenost čim globlje utrdi, očisti, uredi in izpopolni.

**2. Nravna vrednost.** V posredovanju nravnega znanja, v pouku o nravnem redu, o posameznih zapovedih in prepovedih vidijo mnogi najvažnejšo, če ne celo edino vzgojo vesti. Čim več se človek nauči na pamet, na izust, čim bolj podrobneje pozna čim več zapovedi in prepovedi, tem bolj je vzgojena njegova vest, mislijo mnogi. A tak intelektualizem vesti je lahko zelo enostranski. Brez dvoma je potreben tudi študij in brez pouka in učenja ne gre. Zdi pa se, da je treba tako enostransko pojmovanje vzgoje vesti bistveno dopolniti pod naslednjimi vidiki:

a) Pred učenjem posameznih zapovedi in prepovedi je treba človeka vzgajati k načelni odprtosti za nravni red, k načelni pripravljenosti, da se v nravnem življenju da poučiti. Docilitas, poučljivost, ukaželjnost, čuječnost ali kakor koli hočemo imenovati to zadržanje, je tista podlaga, na kateri je šele mogoče graditi naprej. Zavest, da v nravnem življenju nihče sam od sebe vsega ne ve in da nihče sam sebi ne zadošča, da je treba vedno znova iskati resnico in biti brezpogojno pripravljen jo sprejeti in se po njej ravnati, šele omogoči nravno učenje. V današnjem času, ko je takó močan odpor proti tradiciji, proti avtoriteti in proti nravnim normam, ki jih sprejemamo od drugih, od družbe, od Cerkve in končno od Boga, je ta osnovna usmerjenost še večjega pomena.

b) Pri tem pa je treba vedno znova pokazati, da niso pozitivni zakoni, izrecno formulirane zapovedi in prepovedi največjega pomena, temveč razvoj človekove osebnosti po božji volji, ali v smislu sv. Pavla, razvoj novega

človeka v milosti in božjem življenju. Sv. Pavel vedno znova poudarja: bodi, kar si, živi, kar si! Živi kot božji otrok, kot človek v Kristusu, ki je poklican k svobodi in k življenju ljubezni. Zapovedi po tem gledanju niso nekaj tujega, od zunaj naloženega, ki bi omejevale pravi razvoj in bi mu bile v oviro, ampak so le pomoč in navodilo za pravi razvoj. Seveda bo človek v sebi vedno znova izkusil razklanost, neurejenost, poželjivost in obteženost. A treba je razložiti, da to pač spada k človeku, ki stoji pod postavo greha, da pa ga milost božja osvobodi od te postave in ga Bog kliče k svobodi.

Druga posledica tega vidika pa je, da je treba posamezne pravne norme vedno znova utemeljiti v njihovi notranji zvezi z razvojem osebnosti in nadnaravnega življenja. Kjer človek te notranje zveze ne uvidi, bo imel vedno težave, da jih sprejme v vesti. Samo avtoritativno poudarjanje njihove potrebe nikakor ne zadošča. Nasprotno, treba je mirno in trezno preiskati, ali so vse norme, ki so jih kdaj poudarjali v nravnem življenju, tudi danes še enako veljavne, za vse enako pomembne in enako potrebne. To ni še noben relativizem ali subjektivizem, temveč le iskrenost in resničnost pri vzgoji vesti.

c) Za vzgojo vesti je pri posredovanju vednosti odločilnega pomena osebno razmerje do Jezusa Kristusa, ki nam razodeva novi pravni zakon ljubezni in svobode in je za človeka pot, resnica in življenje. Le tako se je mogoče izogniti suhega legalizma. Krščansko življenje je hoja za Kristusom. To ne pomeni enostavno dobesečno posnemanja Kristusa, temveč konkretno zgodovinsko uresničenje tega, kar je Kristus uresničil v svojem življenju. Zato mora vzgoja vesti voditi k osebnemu razmerju do Kristusa z željo, da se človek stalno orientira ob Kristusu. Kristus ni le motiv za pravno odločitev — kakor da bi hoteli storiti vse samo »njemu na ljubo« — tudi ne le vzor, ki bi ga hoteli v vsem posnemati, ampak res pot, ki jo mora vsak hoditi, a osebno in po svoje; resnica, ki jo mora vsak po svoje živeti; življenje, ki ga mora v zgodovinskih razmerah in v danem okolju vsak po svoje uresničiti.

č) Pri vzgoji vesti je treba dalje paziti na to, da se človek ne bo opravičeval ali izgovarjal le z izpolnjevanjem splošnih pravnih norm, zapovedi in prepovedi, temveč da se bo zavedal svoje prav osebne dolžnosti in odgovornosti: komur da Bog deset talentov, od tega bo tudi več terjal, kakor komur da le dva ali enega. Zato je treba pri vzgoji vesti vedno buditi čut in smisel za osebne darove milosti in izkušnje, za posebni položaj, v katerem je kdo, kakor tudi za posebne težave in ovire. Pred Bogom ima v nravnem življenju vsak svojo osebno nalogo, ki jo mora izpolniti sam. To ni kaka situacijska etika, pač pa resnična eksistencialna etika, ki resno jemlje individualno osebnost. Zato vzgoja vesti nikdar ne more biti vzgoja h kakšnemu etičnemu minimalizmu, temveč je vedno vzgoja k čim večji krščanski popolnosti.

d) Končno je jasno, da je za vzgojo vesti na tej stopnji potreben pouk o nravnem redu, študij pravnih norm in čim bolj jasno in temeljito poznanje posameznih zapovedi in prepovedi. Treba je omogočiti jasno in trdno orientacijo o posameznih dolžnostih, ki pa nikdar niso nanizane druga ob drugi brez notranje zveze, temveč so med seboj vedno povezane. Pri tem pa je treba upoštevati, da niso vse norme enako važne in ne v vsakem pogledu

enako obvezne. Čut za razlikovanje in za hierarhijo vrednot igra tudi pri vzgoji vesti veliko vlogo.

Danes pri študiju нравnih norm in pri oblikovanju vesti ne zadošča samo poznanje posameznih zapovedi in prepovedi, ki naj bi se jih človek učil na pamet. Enako pomembno je čim boljše poznanje življenja in določenih razmer, poznanje samega sebe in drugih ljudi, poznanje posledic, ki se kažejo za posameznika in za družbo, če se нравne norme izpolnjujejo ali zanemarjajo. Zato je treba pri vzgoji vesti vedno znova poudarjati, da nismo nikdar na cilju, ampak vedno le na poti in da je treba vedno znova začeti. Vzgojena vest ni spretnost, ki bi si jo človek lahko pridobil za vse življenje, kakor se npr. nauči pisanja ali vožnje avtomobila, temveč moдрost srca, ki jo je treba stalno gojiti. To ne velja samo glede pridobivanja нравne vednosti, a na tej stopnji velja to še posebno.

**3. Nравna sposobnost za odločitev.** Smisel vesti obstaja v tem, da človek v določenem položaju нравno pravilno odloča. Nравna vednost je ena podlaga za to. Druga podlaga pa je sposobnost za tako odločitev. Zato se mora oblikovanje vesti ozirati tudi na to in zasledovati tudi ta cilj. Večkrat se zgodi, da ima kdo sicer obširno in dosti popolno нравno izobrazbo, vendar osebne odločitve ni zmožen. Vzrok za to je — poleg drugih — pogosto v dejstvu, da ni zmožen najti zveze med нравno normo in dejanskim položajem, da bi dovolj hitro in pravilno presodil položaj v luči нравne norme oziroma bi нравno zapoved ali prepoved pravilno obrnil na dejanje, za katero se mora odločiti. Manjka mu čuta za нравno vrednotenje posameznih dejanj.

Vzgoja vesti na tej stopnji obstaja v ostrenju, razvijanju in izpopolnjevanju tega čuta. Danes zna posebno mlad človek položaj analizirati pod tehničnim, socialnim, psihološkim in še marsikaterim drugim vidikom, pod etičnim vidikom pa tega ne zna. Ne zave se dovolj hitro in jasno, kakšno нравno kvalifikacijo zasluži osebno dejanje, ki ga svobodno izbere. Tega ni kriva slaba volja ali nepokorščina nasproti нравnim zakonom, temveč nezravnost vesti. Tako npr. kdo dobro pozna zapoved: ne ubijaj. Ne zaveda pa se tega, kako je treba zapoved obrniti na promet na cesti, delovne razmere, na skrb za zdravje, na presojanje splava. Ali drug zgled: Kdo dobro pozna in jasno prizna prepoved: ne laži. Kaj pa to pomeni v poklicnem delu, v javnosti, v reklamni, v trgovini, tega se vse premalo zaveda. Drugemu je prav tako znana нравna norma: ne kradi! Kakšno aplikacijo pa to zahteva v družbi, v razmerju do države, v službi, tega ne vidi. Tako bi lahko našteali še veliko drugih zgledov, ko gre za spolno življenje, za verske dolžnosti, za pravo razmerje do avtoritete, za pravičnost, za ljubezen do bližnjega itd.

Vzgajati in oblikovati vest pomeni buditi in ostriti čut za osebno нравno odgovornost pri vsaki odločitvi. Nobena svobodna odločitev, nobeno osebno dejanje konkretno ni indiferentno. Ker namesto pravega etičnega vrednotenja tolikokrat prevladuje le vidik lastne koristi ali pa načelo, da je нравno vse dobro, kar ni izrecno prepovedano in kjer človeka ne doleti neposredna kazen na podlagi pozitivnih zakonov, je vzgoja vesti na tej stopnji zelo velikega pomena. To velja posebno na tistih področjih, kjer državni predpisi ne predvidevajo kazni ali kjer celo dovoljujejo dejanje, ki je нравno slabo

(ločitev zakona, splav, zanemarjanje verskih dolžnosti in podobno). Treba je vedno znova poudariti, da kazenski zakonik, ki velja v državi, in npravni red nista eno in isto. Nikdar ne more kazenski zakonik prepovedati in kaznovati vsega, kar je npravno slabo. V javnosti pa kaj lahko nastane mnenje, da je vse, kar ni prepovedano po kazenskem zakonu in za kar ni zagrožena kazen, tudi npravno dobro. Ni tu mogoče pobliže razpravljati o razliki in o notranji zvezi med kazenskim zakonikom in npravnim redom. A tega problema pri oblikovanju vesti nikakor ne smemo prezreti.

**4. Dejanska npravna odločitev.** Sposobnost za odločitev pride do veljave v dejanski odločitvi, kar je pravzaprav vest v najožjem pomenu besede. Odločitev v vesti mora biti pravilna in trdna (brez omahovanja in dvomov). V vzgoji vesti je treba tako odločitev vaditi oziroma ustvariti ugodne možnosti, da človek tako pravilno in trdno odločitev sam vadi. Zato je treba pri oblikovanju vesti na tej zadnji stopnji paziti, da človeku na eni strani dovolj pomagamo, na drugi strani pa mu pustimo dovolj svobode, da sam v lastni vesti odloča.

Pomoč za pravilno in trdno odločitev obstaja pravzaprav v vsem tem, o čemer je bil doslej govor. Tu je treba še poudariti potrebo spremljanja v blagohotnem razumevanju, ko posameznik sam išče prave odločitve. Tako spremljanje je možno le na podlagi osebnega medsebojnega zaupanja. Kjer ni zaupanja, in sicer od obeh strani, tam bo imel človek občutek prisiljene kontrole, ne pa dobrohotne pomoči. Osebno zaupanje pride navadno do veljave v odkritem pogovoru o osebni odločitvi in njeni npravni kvalifikaciji. Tak pogovor se ne sme omejiti samo na zakramentalno spoved, temveč mora biti možen tudi zunaj nje, in to ne samo med duhovnikom in verniki, ampak sploh med ljudmi, ki so med seboj povezani in čutijo odgovornost drug za drugega.

Nič manj važna pa ni svoboda, ki jo mora imeti posameznik, če se hoče naučiti in privaditi pravilne in trdne odločitve. Kar velja za vsako drugo učenje in vajo, velja tudi za vest. Zato pravo oblikovanje vesti ni možno, kjer posameznik sploh nima priložnosti, da bi sam odločal na podlagi lastnega prepričanja. Če bi od njega zahtevali samo pokorščino, nasproti čimbolj številnim in podrobnim ukazom in s tem z avtoriteto hoteli nadomestiti vest, bi s tem pravo odločitev v vesti onemogočili. Iz bojazni, da bi se posameznik morda napačno odločil, da bi zgrešil npravno normo ali bi na podlagi lastne vesti ostal še v dvomih, kaj je prav, pri avtoriteti in posamezniku kaj lahko nastane skušnjava, da bi odločitev v vesti nadomestili kar s povelji in pokorščino. To velja posebno pri otrocih, pri moralno nezrelih in preprostih ljudeh. Brez dvoma vzgojni vidik večkrat zahteva, da kratko in malo poudarjajo pokorščino. Toda na drugi strani je treba vedeti, da pedagoški in etični vidik pri oblikovanju vesti obstaja v tem, da avtoriteta in podrobne odločitve avtoritete, ki naj jih drugi v ubogljivosti kar sprejmejo, postaja vedno manj potrebna, in da more človek iz notranje uvidenosti sam odločati, ne pa samo ubogati. Odločilna je pokorščina resnici, dobremu, npravni vrednosti, ne pa človeški avtoriteti. Na npravnem področju je vsaka človeška avtoriteta popolnoma v službi resnice in npravnih vrednot. Kar pravi 2. vat. koncil o resnici na splošno, da namreč »resnica ljudi ne sili

k priznavanju drugače kakor z močjo resnice same, ki blago in hkrati krepko prodira v duhove« (Izjava o verski svobodi št. 1), velja tudi za npravne resnice in norme pri odločitvi v vesti.

V prejšnjih časih je v Cerkvi večkrat prevladovalo mnenje, da so samo nekateri zmožni spoznati resnico in npravne norme ter jih obrniti na življenjske razmere, drugi pa da tega niso zmožni in imajo zato samo dolžnost, da poslušajo in ubogajo. Edina odločitev v vesti da je zanje pokorščina. A táko mnenje nasprotuje teološkemu nauku o vesti in pojmovanju dostojanstva človekove osebe, kakor ga uči 2. vat. koncil. Zato se današnji človek veliko bolj zaveda dostojanstva in tudi svoje samostojnosti in odgovornosti. Pri vzgoji vesti je treba ta položaj upoštevati. Kjer ni prostora za svobodno odločitev v vesti, tudi ni prostora za vest in tam tudi oblikovanje vesti nima smisla.

Seveda vsi dobro poznamo človeško nepopolnost, npravno nevednost in pokvarjenost, nagnjenje k slabemu in nevarnost zmotne vesti. Veliko in odgovorno vprašanje zmotne vesti, ki spada med največje in najtežje probleme moralne teologije, bi bilo treba podrobneje obdelati, kar pa tu ni mogoče. A vse te težave in ti pomisleki ne morejo in ne smejo preprečiti, da ne bi ljudi vzgajali k temu, da sami svobodno in trdno — in seveda kolikor mogoče pravilno — odločajo v svoji lastni vesti. Oblikovanje vesti ima nujno ta cilj pred očmi.

Ob koncu kaže na tej stopnji oblikovanja vesti opozoriti še na dve lastnosti, ki jih ne smemo prezreti: ponižnost in skromnost na eni strani, pogum in zaupanje na drugi strani. Kdor hoče pri oblikovanju vesti doseči, da bo pravilno in trdno odločal v svoji lastni vesti, ne bo nikdar pozabil, da sam ne zmore in ne ve vsega, da je vedno potreben pomoči v različnih oblikah, da je torej vedno odvisen tudi od drugih in nanje navezan. Zato ne bo v monologu, temveč v stalnem dialogu oblikoval svojo vest. Hkrati pa bo tudi vedno znova doživljal, da odločanje v lastni vesti nikakor ni tako lahko in preprosto, temveč da je za to treba tudi poguma, moči, marsikakega tveganja (ne lahkomišljene predrznosti), ki je možno le iz zaupanja v darove in zmožnosti, ki jih je Bog dal človeku, in v zaupanju v božjo pomoč in v Boga samega. V pravi združitvi ponižnosti in spornosti na eni in poguma in zaupanja na drugi strani pride do veljave tista krščanska modrost, v kateri se pokaže zrelost vesti, ki je namen vsega oblikovanja vesti.

#### IV. Pripomočki za vzgojo vesti

O različnih pripomočkih, sredstvih in metodah za vzgojo vesti bi bilo mogoče govoriti pod psihološkim, pedagoškim, pastoralnim in še pod kakim drugim vidikom. Ne da bi hotel razlikovati posamezne vidike, naj tu čisto na kratko samo nakažem nekatere pripomočke.

1. Psihologija, posebno še globinska, pa tudi pedagogika na splošno, danes zelo poudarja, kako pomembno je npravno okolje za vzgojo vesti. Bolj važno kot vsako učenje npravnih zapovedi in prepovedi sta za vzgojo vesti izkustvo in doživetje npravnega življenja, kjer človek ob zgledih doživlja uresničenje npravnih vrednot v iskrenosti, ljubezni, svobodi in sreči. Vsakemu je

jasno, kakšnega pomena je za to izkustvo družina, vsakdanje okolje, v katerem otrok, mlad človek, pa tudi odrasli, živi, kako vse to nanj vpliva.

2. Čim bolj se posameznik zaveda svoje samobitnosti, svobode in možnosti odločanja v svoji lastni vesti, tem bolj pomembno postaja kritično stališče do javnega mnenja, do raznih nazorov in gesel, in spoznanje, kaj pomeni lastno prepričanje, ki je dovolj utemeljeno. Kritičnost ni ovira, temveč je zelo potrebno sredstvo pri vzgoji vesti. Le takó bo človek postal dovolj samostojen, da ne bo podlegel najrazličnejšim vplivom, ki jim je v življenju vedno bolj izpostavljen. Če je bilo včasih možno vzgajati vest v »zaprtem« svetu in so zato posameznika hoteli obvarovati nevarnih vplivov, stopata danes dovolj trdna utemeljitev in kritično stališče vedno bolj v ospredje. Kritičnost seveda ne pomeni upornost, nezadovoljstvo in odklanjanje vsega, temveč sposobnost za razlikovanje in utemeljitev.

3. S tem v zvezi je pravilno uveljavljanje, sprejemanje in priznanje avtoritete, brez katere v nravnem življenju sploh ne gre in brez katere tudi ni vzgoje vesti. Namesto sklicevanja na formalno avtoriteto in zahteve formalne pokorščine je treba bolj gledati na osebno in stvarno avtoriteto. Kjer se ta pravilno uveljavlja, tudi ne bo imela posebnih težav pri vzgoji vesti. Ta vidik velja tudi za pojmovanje avtoritete v Cerkvi, ki mora biti vedno le odsev in razodevanje božje avtoritete, ki je vedno stvarna in osebna.

4. Socialna konfrontacija v družbi je za vzgojo vesti danes neobhodno potrebna. Le kdor ima dovolj odprtosti in poguma, da bo mirno zrl v oči stvarnosti, dejanskim razmeram, da bo brez strahu spodbijal razne ugovore in odgovarjal na napade ter takó postal zmožen, vedno bolj poglobiti in utrditi svoje prepričanje, bo v življenju obstal. Danes človeka ni mogoče obvarovati te konfrontacije s svetom in družbo, temveč ga je treba čim bolj pripraviti na to.

5. Razčistitev in razjasnitev osnovne življenjske smeri — in to vedno znova — je za vzgojo vesti nujno potrebna. To se ne zgodi samo v izpraševanju vesti in v meditaciji — tudi to je zelo pomembno in potrebno — temveč tudi v odkritem in iskrenem pogovoru v majhni skupini. Zato postaja *révision de vie* v skupini vedno bolj pogosta in koristna oblika za vzgojo vesti.

6. Kdor hoče vzgajati svojo vest ali drugim pri tem pomagati, se ne sme zapirati sam vase, temveč mora ostati v stalni komunikaciji z drugimi, svojo osebno trdno odločitev primerjati z drugimi, jo dajati v presojo in sprejemati njihovo mnenje. Monologi nikdar ne zadoščajo za vzgojo vesti, pravi pogovori pa so velika pomoč. To seveda nikakor ne pomeni, da bi človek ne imel nobenega svojega mnenja in se vedno obračal po vetru. Kakor je na splošno prava sinteza med individuom in družbo odločilnega pomena, tako velja to tudi za vzgojo vesti.

7. Izpraševanje vesti je vedno veljalo kot važno sredstvo za vzgojo vesti. Tu naj poudarim le, da je treba pri izpraševanju vesti posvečati skrb predvsem nagibom, notranjim zvezam in osnovni življenjski usmerjenosti in doslednosti. Zato je treba razločevati med izpraševanjem vesti kot pripravo na spoved in kot sredstvom za oblikovanje vesti, čeprav ima seveda tudi prvo kakor tudi spoved sama velik pomen za oblikovanje vesti.

8. Končno se je treba zavedati, da je za oblikovanje vesti neobhodno potrebna božja pomoč, razsvetljenje Svetega Duha in božje vodstvo. Za to pa je treba vedno znova prositi in moliti. Brez človeškega prizadevanja ne gre. A tudi tu velja psalmistova beseda: Zastonj se trudijo zidarji, če Gospod ne zida hiše.

Oblikovanje vesti je življenjska naloga, ki je nihče docela ne izpolni. Nihče popolnoma ne doseže cilja, vsi smo stalno samo na poti k cilju in se mu bolj ali manj bližamo. Vsi pa imamo dolžnost, da gremo po poti naprej, da drugim pomagamo na poti in takó s pomočjo Cerkve in z božjo pomočjo prihajamo vedno bliže cilju. Cilj pa je, kot pravi sv. Pavel, »da se vsi sveti usposobijo za delo službe in se sezida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove; da ne bomo več nedoletni otroci, omahljivi, da nas ne bo vsak veter nauka zanašal, kadar ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zmoto, marveč bomo ostali v resnici in bomo v ljubezni v vsem rasli k njemu, ki je glava, Kristus« (Ef 4, 12—15).

### **Povzetek**

#### **VZGOJA VESTI KOT STALNA NALOGA KATEHEZE**

Alojz Šuštar

V uvodu avtor navaja glavne vzroke, zakaj je danes vzgoja vesti posebno važna in težka.

V I. delu razprave podaja na kratko nekatere vidike vesti, ki so naglašeni v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. V II. delu navaja naslednje pogoje za pravilno vzgojo vesti: pravilno spoznanje Boga, pravilno razumevanje človeka in pravilno gledanje na nravno življenje. V III. delu navaja pisec štiri vzgojne stopnje, in sicer: prave, nravno spoznanje, nravno sposobnost za odločitve in nravno odločitve. V IV. delu navaja nekaj pripomočkov za vzgojo vesti.

### **Zusammenfassung**

#### **GEWISSENSERZIEHUNG ALS STETE AUFGABE DES KATECHETEN**

Alojz Šuštar

In der Abhandlung werden in der Einführung die Hauptursachen angeführt, warum man heute von der Gewissenserziehung als von einer besonders schwierigen Aufgabe spricht.

Dann sind im I. Teile kurz einige Aspekte des Wissens mit den Gedanken aus der Pastoralkonstitution geschildert. Im II. Teile sind folgende Bedingungen der heutigen Gewissenserziehung angeführt: richtige Gotteserkenntnis, richtiges Menschenverständnis und richtige Beziehung zum sittlichen Leben. Im III. Teile werden vier Erziehungsstufen erklärt: das Urwissen, die sittliche Kenntnis, die sittliche Entscheidungsfähigkeit und die tatsächliche sittliche Entscheidung. Im IV. Teile legt der Verfasser einige Mittel zur Gewissenserziehung dar.



## RELIGIOZNOST KOT SESTAVINA ZAKONSKEGA ŽIVLJENJA

(Teologija zakona)

Naj mi bosta dovoljeni za uvod dve opombi: ena glede razlike med religijo in vero<sup>1</sup>, druga glede napačne miselnosti, ki pogosto prevzema tudi kristjane in katoličane, ko sklepajo zakon.

1. Najprej opomba glede razlikovanja med vero in religijo. Potrebna se zdi zato, ker govori naslov našega razpravljanja o religioznosti kot sestavini zakonskega življenja. Dejansko pa ima ta naslov v mislih **krščansko** religioznost, h kateri ne sodi le religija, kolikor jo v skrbnejšem izražanju razlikujemo od vere, marveč tudi vera.

Kako pa se religija in vera razlikujeta? To pač še najbolj nazorno označimo, če rečemo: Religija gre od človeka **navzgor**, je izraz in učinek človekovega hrepenenja v smeri k Bogu. Zato je religij nujno več, ker so stvaritve človeškega duha in mnogokrat pričajo o darovih velikih religioznih osebnosti. — Za drugačen pojav gre pri veri, kakršno najdemo v judovstvu in krščanstvu. Tu gre božje približanje **navzdol** k človeku; in vera je odgovor na dejavnost Boga, ki razodeva sam sebe človeku drugače, kakor se razodeva po učinkih svojega stvariteljskega delovanja. Vera v ožjem pomenu je tam, kjer človek pritrjuje tistemu božjemu nagovoru, ki je svoj višek dobil v Kristusovi smrti, končani s poveljanim vstajenjem. Takoj lahko ugotovimo, da je človek — vsaj začasno — lahko globoko religiozen, ko z vsem svojim življenjem priznava Boga, pri tem pa odklanja vero v svobodno poseganje Boga v človeško zgodovino in taji pozitivno božje razodetje.

S tem razlikovanjem med religijo in vero pa ne pravimo, da med njima ni nikakršne povezanosti. Saj milost vendar ne uničuje narave, ampak jo dopolnjuje; in s stvarjenjem je Bog človeka določil za doseg nadnaravnega cilja. Glede kristjana je treba reči, da je zanj predvsem odločilna vera kot odgovor na božji nagovor v Kristusu; vendar tudi pri njem religija ohranja svojo pomembnost, čeprav mora vera religijo in religioznost v marsičem očiščevati in ji dajati globlji pomen.

Ko torej razmišljamo o krščanskih zakoncih, moramo upoštevati ne le religioznost, ki spada že k sami človeški naravi, marveč tudi in v nekem pogledu celo predvsem vero. Sicer bi pravzaprav morali iti mimo tistega, kar je za krščanski zakon bistveno — mimo zakramentalnosti zakona.

2. Na drugem mestu pa naj bo že v uvodu omenjena napačna miselnost, s katero so tako pogosto prepojeni tudi krščanski zakonci, ko obhajajo svojo poroko. Španska pastoralista C. Floristán in M. Useros poudarjata, da je med vsemi zakramenti zakon pač najmanj umevan kot sveto znamenje in sveta stvarnost, tako da ostajajo mnogi verniki v poganski miselnosti,

kar se tiče dogajanja v zakonu. Premnogi poročenci imajo zato zelo revno predstavo glede poroke. Tu so predvsem tri smeri takšnega gledanja.

a) Poroka kot seksualno-erotičen dogodek. Spolnosti, erosa, ljubezni in zakona gotovo tudi v perspektivi krščanske poroke ni mogoče medsebojno ločiti, saj je vse to ravno človeška stvarnost zakona, ki je znamenje ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, znamenje, ki pravično pripravljenima poročencema podeli milost in ju posveti. Vendar pa dobi poroka poganski pečat in je obubožana, če je na vidiku le zedinjenje dveh spolov pri možu in ženi, saj na temelju takšne miselnosti kaj lahko postaneta instrumentaliziranca nagonosti, zastrta pa je njima moč in lepota ženitovanjske božje ljubezni, ki naj odseva v vsakem, posebno pa še v krščanskem zakonu.

b) Poroka kot etično-juridičen dogodek. — Gotovo je, da poroka postavlja temelj za nove etične in pravne obveznosti in pravice. Toda nápak je, če kdo čudež ljubezni, ki ga je Kristus povzdignil k časti zakramenta, skrči zgolj ali vsaj preveč le na to razsežnost pravic in dolžnosti. So poročenci, ki sklenitev zakona postavljajo, če ne ravno izključno, pa vendar prevladujoče v perspektivo pravne pogodbe in v perspektivo »semafora«, po kateri tisto, kar je bilo prej zabranjeno, postane zdaj zakonito in se more celo preoblikovati v etično dolžnost, ki jo zahteva pravičnost. Gotovo ne smemo prezirati etičnih razsežnosti krščanske institucionalizacije zakonske ljubezni: nrvnost v zakonskem življenju je dragoceno pričevanje za božje kraljestvo, zlasti če se ne omeji strogo le na spolnjevanje dolžnosti, marveč se zakoreninja v kreposti, ki jo oživlja duh blagrov. Toda to je že cilj, ki ga bosta poročenca mogla vsaj polagoma doseči le s pogojem, da bosta utemeljila svoje etično prepričanje na zahteve in energije, kakršne pritekajo iz skrivnostne zakramentalnosti krščanske poroke. Zakon, ki ga živita dva krščena človeka, ima svoj temelj ne le v zapovedi ljubezni, temveč tudi v odkritju skrivnosti Kristusove poroke s Cerkvijo.

c) Poroka kot gola cerkvena formalnost. — Če naj bo čimbolj odstranjen takšen odnos do poroke, je potrebno kar najboljše uvajanje zaročencev v skrivnost zakramenta sv. zakona. Le takó bo dana možnost, da se bodo mogli v zaročencih razviti krščanski nagibi za čimbolj zrelo osebnostno in zavestno odločitev, ko gre za sklenitev zakona. Drugače pa se kaj lahko zgodi, da se zorni kot pri obhajanju poroke skrči na golo cerkveno formalnost, obdano z okvirom folklorističnih prvin in pompoznih ceremonij.

Naj nam ti dve vnaprejšnji pojasnili — glede razlikovanja religije in vere in glede močno razširjenega napačnega pojmovanja poroke — pripomoreta k boljšemu umevanju tistega, kar bo zdaj povedano ob posameznih točkah, ki so bile podane kot dispozicija pri obravnavanju celotne teme.

**1. Bog je človeka ustvaril za življenje v zakonu; zato je življenje v zakonu najprej izvrševanje božje volje in božjih načrtov (Zakon v odrešenjsko-zgodovinski perspektivi).**

Španski pastoralist Floristan pravi: V naši družbi, ki se vedno bolj razkristjanja, vsaj tako se zdi, je vedno manj ljudi, ki bi resno in z razumevanjem mislili na to, da more kratkost človeške ljubezni, kakor koli povezane z zakonom, imeti kaj skupnega z bivanjem Boga in njegovimi odrešenjskimi

načrti glede celotnega človeštva.<sup>2</sup> Tudi iskreni kristjani, ki pa pogostokrat nujno živijo v okolju, prepojenem s poveličevanjem in razkazovanjem spolnosti in erotike, čeprav je to poveličevanje neredko le zakrinkano zaničevanje<sup>3</sup>, so v nevarnosti, da bi izgubili spred oči ta globlji, religiozni smisel človeške ljubezni.

Prav zato pa ima Splošni katehetski priročnik, ki hoče po navodilih 2. vatikanskega koncila usmeriti oznanjevanje, zelo utemeljene razloge, zakaj s tako močnim poudarkom naroča: »Čeprav krščansko oznanilo pripisuje posvečenemu devištvu višjo veljavo (prim. 1 Kor 7,36; trid. D-Sch. 1810), je treba danes pripisovati posebno važnost katezezi o zakonu, ki ga je sam Stvarnik ustanovil in obdaril z raznimi dobrinami, nameni in zakonitostmi (prim. CS 48)« (št. 59,1). Izmed tém, ki naj bi jih kateheza o zakonu obravnavala, katehetski pravilnik na prvem mestu navaja ravno resnico, da je Bog sam ustvaril človeka za življenje v zakonu (čeprav seveda ni rečeno, da je vsak posameznik k vstopu v zakon obvezan)<sup>4</sup> in je Bog tisti, ki je postavil in nenehno postavlja temelje za vse tisto, kar je v zakonu in v zvezi z zakonom dragocenega, plemenitega in osrečujočega. Tudi nekrščanska verstva (religije) imajo zakon v splošnem za nekaj svetega (prim. CS 47, 3), povezanega z Bogom, torej za nekaj religioznega.

Za krščanskega poročenca mora realnost njegove ljubezni in njegovega zakona, ki ga koncil naziva »*communitas amoris*« (občestvo ljubezni: CS 47, 1), na temelju vere dobiti globlji odmev. Zanj ljubezen in zakon stopata v odrešitveno zgodovino kot nekaj, kar prihaja ne le iz korenin človeške volje in pobude, marveč tudi iz božje iniciative in iz ljubečih božjih načrtov. In kaj je bil od vekomaj božji načrt? To, da bi se Bog razodeval v človeku, ustvarjenem kot možu in ženi po božji podobi in sličnosti. Božje delo in zamisel večnih božjih načrtov je, da je človek spolno bitje in potrebuje »drugega«, če naj izpolni praznino svoje moške in ženske osebnosti, dasi seveda ne sme biti naše obzorje tukaj zoženo na zgolj biološko ali katero drugo, na zgolj »znanstveno« izmerljivo razsežnost. Tako je človeška ljubezen v svojem prvotnem izviru del božjega načrta, s katerim hoče Bog ohranjati in množiti na svetu življenjsko veselje ter duhovno in telesno rodovitnost prek občestva z drugo osebo, z dopolnjujočim »ti«. To pa kaže na dokončno in popolno realnost srečanja z absolutnim »Ti«, na dokončno realnost občestva z Bogom, ki je Ljubezen sama in neizrekljiva polnost občestva troedinega božjega življenja in ki v prekipevajoči polnosti izpolni nedovršenost in samotnost ljudi, in sicer izpolni onstran spolnosti, onstran ljubezni tega sveta in onstran telesne smrti.<sup>5</sup>

O tej izrazito religiozni naravi zakona in življenja v zakonu govore že prva poglavja sv. pisma stare zaveze. V Visoki pesmi je zakonska ljubezen prikazana kot stvariteljski dar Boga, torej kot človeška in zemeljska, a takšna, da se v njej razodeva nekaj božjega. Nato je pri prerokih in v predelavi Visoke pesmi zakon prikazan kot prisposoba za ljubezen med Jahvetom in

<sup>2</sup> Prim. Floristan, Teologia 609.

<sup>3</sup> Prim. Floristan, Teologia 602.

<sup>4</sup> Sv. Tomaž Akv. pravi: Zadostuje, da del človeškega rodu spolnjuje ta namen, podobno kakor morata poljedelstvo in stavbarstvo po božji volji pospeševati blaginjo, čeprav ni potrebno, da bi vsakdo izvrševal ta dejanja. Suppl. q. 41 a. 2 ad 1.

<sup>5</sup> Floristan, Teologia 610.

njegovim ljudstvom.<sup>6</sup> Nova zaveza pa vse to izpopolni in dvigne do naravno neslutnih višin, kar se v vsem sijaju še enkrat razprostire pred nami ob koncu celotnega sv. pisma, ob nepopisno bleščečem liku nebeškega Jeruzalema, ki je hkrati nevesta, ozaljšana za svojega ženina — za Boga samega (Raz 21—22).

Zakon je, kakor se izraža koncil, »sveta vrednota« (CS 47, 3) in življenje v zakonu najprej in v prvi vrsti izpolnjevanje ljubečih božjih načrtov. To prepričanje bi moralo v zavesti kristjanov postati nekaj zelo domačega in živega že prav od začetka, ko mislijo na sklenitev zakona. Res je sicer, da je tudi na tem področju potrebno upoštevati tisto neravnovesje, tisto močno nagnjenost k egoizmu, kakršno je povzročil greh.<sup>7</sup> Vendar pa zaradi tega ni nič manj resnično, da je tista ljubezen, ki vzcvete v srcu mladih ljudi in jih nagiblje k stopu v zakon, izraz božje volje. In skupaj z ljubeznijo je izraz božje volje in ljubečih božjih načrtov tudi zakon kot ustanova, kakršno zahteva totalnost, stalnost in rodovitnost predanosti ter življenjskega občestva med možem in ženo.<sup>8</sup>

Če pravimo, da mora kateheza poudarjati povezanost zakonske zveze z božjimi načrti, se pri tem lahko sklicujemo tudi na patristično katehezo. Ta je že prav od začetka postavljala zakon v perspektivo odrešenjske zgodovine. Zlasti je to vidno pri sv. Ambrožu in sv. Avguštinu, nič manj pri sv. Janezu Krizostomu. Zakon in vse, kar je v zvezi z njim, jim velja za božje delo, tesno povezano z načrtom odrešenja in zveličanja človeštva in postavljeno v odnos do zveze med Kristusom in Cerkvijo. In sicer je po nauku cerkvenih očetov zakon, ki ga je postavil Bog, že od začetka zgodovine pritegnjen v neko izvirno zakramentalnost, ki pride nato do svoje polnosti v novi zavezi. Drugi vatikanski koncil je izhajal prav iz gledanja na zakon kot delo božje ustanovitve, zato je poudaril, da je družina že po svoji naravi nekaj svetega<sup>9</sup>. Od tu pa naj napravimo korak naprej, korak k zakramentalnosti zakona v novozaveznem smislu, čeprav naslov 2. točke našega razmišljanja na prvi pogled tega, vsaj izrečno, ne vsebuje.

**2. Zakon je zaradi svojega izvora in namembnosti tudi religiozna ustanova** (Zakon v kristološko-ekleziološki perspektivi, v luči Kristusove zveze s Cerkvijo).

Drugi vatikanski cerkveni zbor je najprej opozoril na globoko religiozen smisel vsakega zakona in vsega, kar je z njim v zvezi; s tem je naglasil svetost zakona in družine, tudi če odmislimo od zakramentalnosti, kakršna je lastna zakonu med kristjani. Nato pa cerkveni zbor v zelo bogatem tekstu prikazuje zakon kot zakrament, ko pravi: »Kristus Gospod je obilno blagoslovil to iz mnogoterih vidikov obstoječo ljubezen, ki izhaja iz božjega stedenca ljubezni in je oblikovana po podobi Kristusovega zedinjenja s Cerkvijo. Kakor je namreč nekoč Bog z zavezo ljubezni in zvestobe prišel svojemu ljudstvu naproti, tako sedaj Odrešenik ljudi in Ženin Cerkve pride krščanskima zakoncema naproti z zakramentom zakona. Pa tudi še naprej ostane z

<sup>6</sup> Prim. Krščansko oznanilo (Hol. kat.), Maribor 1971, 406 sl.

<sup>7</sup> Prim. n. m.

<sup>8</sup> Prim. Floristan, Teologia 610.

<sup>9</sup> Prim. Floristan, Teologia 610; glede sv. Avguština gl. J. Duss-von Wert, Sakramentaler Charakter der Ehe, v Mysterium salutis IV/2 (Einsiedeln 1973), 427 sl.

njima, da bi tako, kakor je on ljubil Cerkev in dal sam sebe zanjo, tudi zakonca v medsebojnem dejanju (mutua deditione) z neminljivo zvestobo ljubila drug drugega. Prava zakonska ljubezen je povzeta v božjo ljubezen, usmerjata ter bogatita pa jo odrešeniška Kristusova moč ter zveličavno delovanje Cerkve; to dvoje naj bi zakonca učinkovito vodilo k Bogu in jima dajalo pomoč in oporo pri vzvišeni nalogi očeta in matere. Zato sta krščanska zakonca s posebnim zakramentom okrepljena in tako rekoč posvečena za dolžnosti in dostojanstvo svojega stanu. Ko v moči tega zakramenta spolnujeta svojo nalogo v zakonu in družini, prežeta s Kristusovim duhom, ki z vero, upanjem in ljubeznijo prešinja vse njuno življenje, tedaj bolj in bolj dosejata svojo popolnost in medsebojno posvečenje, s tem pa tudi skupno vedno bolj prispevata k poveličevanju Boga« (CS 48, 2).

Lepo zveneče besedilo, ki nas na perutnicah vzvišenega ideala z lahkoto dvigne visoko nad realno življenje! In vendar ga cerkveni zbor ni izrekel zato, da bi se ob njem kristjani zazibavali v prekrasne sanje in laže pozabljali na grdo in trdo resničnost, marveč zato, da bi ga kljub vsem oviram vsi udje Cerkve, zlasti pa poklicni apostoli, pomagali uresničevati z vsemi močmi.

Bog je hotel, da bi pri tistih, ki so krščeni v Kristusa in njegovo velikonočno skrivnost, zakon ne bil le znamenje in delo človeške ljubezni — čeprav zakoreninjene v božji —, marveč naj bi bil tudi znamenje in delo ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, to se pravi odrešenijski zakrament. Zakon tukaj ne izraža in odseva le človeško krettnjo, človeško dejanje, marveč tudi krettnjo in dejanje Boga; in ta božja krettnja, zaznamovana v zakramentu zakona, je Kristusova velikonočna skrivnost, po kateri se je človeški rod, odrešen in krščen, zedinil s svojim Zveličarjem v občestvo milosti in svetosti (prim. Ef 5, 24—26). To je resnica, ki jo 2. vatikanski koncil kliče v spomin, da bi zaročence in poročence živo opozoril na misterijsko (nadnaravno) razsežnost krščanskega zakona.

Če zaročencema in poročencema ne pomagamo, da odkrijeta te zakramentalne perspektive zakona, ostaneta brez najbolj specifično krščanske opore pri uresničevanju zaročniške in zakonske ljubezni, ki je zvesta, neločljiva in rodovitna. Krščanska zakonska morala dobi globinsko trdnost le v krščanski skrivnosti zakona.<sup>10</sup> Zakon je v luči te skrivnosti, v luči svoje resnične zakramentalnosti, srečanje s Kristusom. Kristus po izražanju koncila ostane sredi dveh, ki sta v Kristusovem imenu in njegovi moči postala neločljiva enota. Njegovo ostajanje sredi zakoncev je nekaj dinamičnega in ima cilj, da bi njuno ljubezen bolj in bolj upodobil po svoji ljubezni do Cerkve, tako da resnično nastane medsebojna predanost v absolutno zvesti ljubezni. Zakonska ljubezen sama v svoji celoti postane z zakramentom pristnejša, bogatejša, ker je globlje povezana s pravirom vse ljubezni.<sup>11</sup>

Tukaj, v zakramentalnosti, šele dobi poslednjo utemeljitev neločljivost zakona. Pritrditev, ki jo drug drugemu izrečeta zakonca pri poroki in jo uveljavljata v zakonu in družini, je deležna tiste dokončnosti, ki je v dokončni odločitvi Boga za človeka postala vidna tudi kot človekova možnost. To je pritrditev, ki po izražanju H. Schliera »odločno odločitev« Boga za člo-

<sup>10</sup> Prim. Floristan, Teologia 611.

<sup>11</sup> Prim. B. Häring, v: LThK III, 432.

veka nadaljuje v odločni človekovi odločitvi za človeka. Zakon sodi k tistim temeljnim odločitvam človeške eksistence, ki jih je mogoče izpolniti povsem ali pa sploh ne; saj gre tu za človeka kot celoto, prav do tiste globine, v kateri se ga dotakne Kristus, ga preoblikuje in ga povzame v svoj jaz, ki se je na križu odprl za vse ljudi. To je mišljeno, kadar govorimo o zakonu kot »zakramentu«.<sup>12</sup>

Seveda more imeti zakonsko zvezo za zakrament samo tisti, ki ni le religiozen v splošnem pomenu besede, marveč tudi krščansko veren, ki torej veruje, da je Bog v Kristusu in njegovi velikonočni skrivnosti izrekel človeštvu nepreklicno besedo odrešenja. Tako vidimo, da je za takšno gledanje na zakon potrebna ne le religioznost, marveč tudi vera v krščanskem pomenu. Vsak zakrament je vedno zakrament vere. Zato je seveda treba pri pripravi na zakon posebno pozornost posvečati prizadevanju, da bi zaročenci prišli do čimbolj zrele vere, ki je celosten človekov odgovor na božjo besedo, navsezadnje na bistveno božjo Besedo, izrečeno v Kristusu. Stvarnost in zahteve krščanskega zakona je namreč mogoče živeti le v luči vere. Tega nikdar ne bomo dovolj naglašali. Božja beseda je edini veljavni ključ za odkrivanje skrivnosti, vsebovane v sklenitvi krščanskega zakona in nadaljevanja v novem zakonskem stanu.<sup>13</sup>

### 3. Zakonci naj svoje življenje v zakonu religiozno oblikujejo, usmerjajo in dopolnjujejo (Duhovnost zakoncev iz korenin zakramenta).

Potem ko smo v 2. točki postavili zakon v luč odrešenjske ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, naj v tej napravimo korak naprej in v nekaterih potezah očrtamo duhovnost zakoncev, rastočo iz korenin zakramenta sv. zakona.

Duhovnost zakoncev je glede na bistvene realnosti krščanskega življenja ista kakor za vse druge kristjane. Saj je le en Bog, en Gospod in en Duh. Obstaja le en krst in ena evharistija. Tudi božje in moralne kreposti so iste za vse, pa naj bodo kjerkoli ali v kakršnemkoli stanu. Tudi veliko »sredstvo« posvečenja je skupno vsem vernikom: čim večja popolnost življenja božjih kreposti in čim popolnejše izvrševanje svoje časne, zemeljske poklicanosti. Prav tako so običajna posamezna »sredstva« posvečenja obvezna za vse, za duhovnike, redovnike in zakonce: določena mera zatajevanja in askeze, neki načini pristne molitve in premišljevanja, zakramenti in izvrševanje kreposti, itd.<sup>14</sup>

Vendar pa je oblika ene same duhovnosti in svetosti, h kateri so poklicani tudi zakonci, zanje drugačna, kakor je to npr. pri članih kontemplativnih redov. »V različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uresničujejo eno samo svetost vsi, kateri se dajo voditi božjemu Duhu«, pravi koncil (C 41, 1) in nato posebej pristavlja glede zakoncev: »Krščanski zakonci in starši morajo hoditi po svoji lastni poti in z zvesto ljubeznijo vse življenje drug drugega podpirati v milosti ter otroke, katere so ljubeče sprejeli od Boga, prepeljati s krščanskimi resnicami in evangeljskimi krepostmi. Na ta način dajejo vsem zgled neutrudljive in velikodušne dobrote, grade bratstvo lju-

<sup>12</sup> Gl. J. Ratzinger, 52 sl.

<sup>13</sup> Prim. Floristan, Teologia 616.

<sup>14</sup> Gl. G. Thils, Sainteté chr. 400.

bezni in so priče ter sodelavci rodovitne matere Cerkve, v znamenje in deležnost pri tisti ljubezni, s katero je Kristus ljubil svojo nevesto in je sam sebe dal zanjo» (C 41, 5). Drugje pravi koncil: »Krščanski zakonci z zakramentom svetega zakona označujejo skrivnost enote in rodovitne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in so te skrivnosti deležni (prim. Ef 5, 32); v moči zakramenta si v zakonskem življenju in pri sprejemanju in vzgajanju otrok med seboj pomagajo k svetosti; in tako imajo v svojem življenjskem stanu in v svojem redu svoj lastni dar v božjem ljudstvu« (C 11, 2).

Tu gre torej za duhovnost in za svetost v zakonu in s pomočjo zakona in vsega, kar je z njim v zvezi. B. Häring pravi: »Vsak človek je poklican, da bi bil z vsem svojim bitjem in z vso svojo dejavnostjo podoba razdajajoče se božje ljubezni in bi tako vedno bolj postajal podoben Bogu. Mož in žena pa naj to bogopodobnost v zakramentu zakona uveljavljata čisto posebno. S svojo medsebojno ljubeznijo naj dasta čutiti drug drugemu: Kako dober mora biti šele Bog, kako mora osrečevati šele božja ljubezen, če je že ljubezen mojega sozakonca in moja ljubezen do njega tako velika in osrečujoča! Kako usmiljen in razumevajoč mora biti šele Bog, če se že moj sozakonec izkazuje za tako velikodušnega!«<sup>15</sup>

Ko trdimo, da je zakon zakrament, ki si ga poročenca kot služabnika Kristusa in Cerkve, sama podelita, smo s tem povedali, da je neka naravna vrednota postala sveta; nekaj svetega in posvečenega postane medsebojna zakonska privolitev in posvečene postanejo njune naravne vezi in vse njuno zakonsko in družinsko življenje. In ta posvečenost se razteza skozi vse življenje dveh zakoncev. Pij XI. je to točko poudaril v okrožnici Casti connubii in je v ta namen navedel znano besede sv. Roberta Bellarmina: »Zakrament zakona je mogoče gledati z dveh plati: prvič, ko se sklene, drugič, ko po sklenitvi ostane. Ta zakrament je namreč podoben presv. evharistiji, ki ni samo tedaj zakrament, ko se izvrši, temveč tudi potem, dokler traja; tako je tudi, dokler zakonca živita, njuna zveza zakrament Cerkve« (št. 116). Koncil pa pravi: Tisto ljubezen med zakoncema, ki že naravno, to je na podlagi stvariteljske božje volje, »izhaja iz studenca božje ljubezni« (CS 48, 2), je Kristus »blagovolil ozdraviti, spopolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni. Takšna ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonce k temu, da se prostovoljno podarjata drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in dejanj in prešinja vse njuno življenje; še več, ta ljubezen se ravno s svojim velikodušnim izvrševanjem spopolnjuje in raste. Daleč torej presega zgolj erotično nagnjenje, ki hitro in bedno izgine, če je sebično gojeno« (CS 49, 1).

S pripombo o zgolj erotičnem nagnjenju, predanem sebičnosti, cerkveni zbor niti malo ne preklicuje nauka Cerkve, ki pravi, da je celotno življenje zakoncev posvečeno z zakramentom. Zato pravi takoj za to pripombo, da se ljubezen med poročencema »na poseben način izraža in izvršuje v dejanjih, ki so lastna zakonu. Dejanja, s katerimi se uresničuje tesno in čisto zedinjenje zakoncev, so torej nekaj dobrega in častnega (actus honesti et digni) in, če so izvršena na res človeka vreden način, izražajo in podpirajo medsebojno podaritev, s katero se zakonca v veselju in hvaležnosti medsebojno

bogatita. Ta ljubezen, potrjena z drug drugemu dano besedo in predvsem posvečena s Kristusovim zakramentom, ostaja zvesta v sreči in nesreči, telesno in duhovno nerazvezljivo zvesta» (CS 49, 2). G. Thils pripominja: »Na nekatere napravlja fiziološki značaj določenih dejanj nekako negativen vtis in se jim zdi, kakor da nad temi dejanji plava neka senca, v kateri je več ali manj grešnosti. Drugi pa prav v nasprotni smeri tako zelo povzdigujejo vrednote čutnosti in uporabljajo glede njih mistični slovar, da človeku, ki gleda trezno krščansko, postane nekako neprijetno, neko občutje, da v takem govorjenju le ni vse čisto v redu«. Vsekakor je v vsakem primeru treba preprosto in iskreno, v božji luči, predvsem v nadnaravni luči božje besede, upoštevane v vseh razsežnostih, soditi o dobroti, o pozitivni nravni vrednosti, celo o nadnaravni, krščanski in zaslužni vrednosti teh dejanj. Zakoncema pa pustiti, naj vse to sami naobrbejo na to, tako delikatno področje.<sup>16</sup>

Prava zakonska ljubezen je v polnosti človeška, osebnotna, celostna. Celoten človek se v njej izreka, z voljo in čustvom, v svoji odprtosti za »ti«, v pripravljenosti na predanost v zakonskem sodrugu. Celotno življenje prežema; toda zakonsko dejanje je višek izražanja te zakonske ljubezni in nje-nega napredujočega spopolnjevanja.<sup>17</sup> Seveda lahko zakonec tudi tukaj vmeša neopravičljivo ali težko opravičljivo neurejenost in sebičnost, ki bi zakonskega sodruga hotela napraviti za svoje orodje, pri tem pa pozablja na njegovo človeško in krščansko dostojanstvo. Toda takšne nevarnosti zlorabljanja in nereda niso nekaj specifičnega le čutni ljubezni. Kaj takega najdemo povsod, celo ob razodevanju pravičnosti, duhovne ljubezni in bogovdanosti. Pri vsem tem je treba, da skušamo odstraniti napake in nered, ki se tako rad vrine. In ni razloga, zakaj bi vse to močneje poudarjali na področju takšnega življenja, ki je v večji bližini nagnosti.<sup>18</sup>

Ana Čurlin, zdravstvena tehničarka, devet let poročena z ekonomistom Čirom Čurlinom, mati treh otrok, je v pogovoru ob okrogli mizi, ki ga je organiziral proti koncu leta 1972 Glas koncila, rekla: »Mislim, da so ljudje, katerim zakon ni uspel, v zakonu iskali samo sebe, svojo lagodnost, da so bili sebični; a sebičnost onemogoča človeške odnose ne le v zakonu, temveč tudi v širši družbi, tudi na delovnem mestu. Če bi jaz v zakonu želela, da mož meni ustreza, če bi pozabljala na to, koliko bi jaz njemu morala darovati ljubezni, časa, nežnosti — tu nekdo mora trpeti. Jaz bi tedaj bila stranka, kateri vse ugodijo, on bi bil stranka, od katere samo jemljejo. Toliko časa se ustvarja ozračje nezadovoljstva, dokler ne pride do tega, da eden od njiju ne more več vzdržati ... Spolne strani zakonskega življenja še nisem poznala, to je bilo treba šele oblikovati, a tudi to se razvija v povezavi z ljubeznijo ... Menim, da je najin zakon oblikovalo to stvarno vzajemno predajanje drugega drugemu.«<sup>19</sup>

Vsi krščanski zakonci so poklicani, da bi celotno svoje življenje oblikovali v luči ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in si medsebojno potrpežljivo pomagali k resni duhovni rasti.

<sup>16</sup> Thils, *Sainteté chr.* 398.

<sup>17</sup> Prim. Häring, v: *LThK III*, 434.

<sup>18</sup> Gl. Thils, *Sainteté chr.* 398 sl.

<sup>19</sup> Glas koncila, 3. 12. 1972, 2.



#### 4. Liturgija zakonskega življenja

Pastorala zakona bi se ne smela nikdar omejevat le na dobro katehezo in kar najustreznejše obhajanje poroke. Skrbeti mora tudi za družino kot »domačo« ali »hišno« Cerkev (prim. C 11, 2), katere temelji so postavljeni s sklenitvijo zakramentalnega zakona. Poročenca naj uvidita in v svojem vsakdanjem življenju razvijata nadosebnostne vidike svoje zakonske ljubezni, ki izvira iz Boga in je usmerjena na Boga kot na svoj končni cilj.

To prihaja do veljave najprej v tistem poveličevanju Boga, ki ga skupaj opravljata zakonca, pritegnjena s posebnim zakramentom v območje Kristusove odrešenjsko-zveličavne zaveze s Cerkvijo. Kolikor je to bogočastje zakoncev, ki v svoji povezanosti med seboj in s Kristusom že sestavljata »Cerkev v malem«, v neki resnični zvezi s službenim bogočastjem celotne Cerkve, ga moremo res nazvati kar »liturgija« zakoncev in zakonskega življenja.

Znani apostol krščanskega zakonskega in družinskega življenja Francoz Henri Caffarel pravi: Pri sklenitvi zakona je Bog izbral in posvetil zakonca za posebno nalogo, ki je prav njima lastna, za nalogo, ki sodi v okvir kraljevega duhovstva: to je služba Bogu, ki obstoji v darovanju Bogu in poveličevanju Boga. »Služiti Bogu« je antipod, popolno nasprotje modernega pojma služiti. Mi pri tem takoj mislimo, da je to isto kakor delati za Boga v naših časnikih ali apostolskih nalogah. V sv. pismu je to drugače. Iz pojma »služiti Bogu« je izveden naslov, ki so ga preroki pripisovali prihodnjemu Mesiju: »Jahvetov služabnik«. Na ta pomen je mislila Marija, ko je odgovorila: »Glej, dekla sem Gospodova.« V Kristusovih in Marijinih mislih pomeni »služiti Bogu« isto kakor biti odgovoren za božjo čast, darovati Bogu hvalo in poveličevanje kot odgovor na božje gospostvo, ljubezen in popolnost, živeti za božjo slavo. Iz tega pa seveda izvira kar najbolj rodovitna poklicna in apostolska dejavnost.

Tako se duhovniško poslanstvo krščanskih zakoncev začenja s službo Boga v smislu češčenja božjega veličastva.

In kako naj opravljata to poslanstvo? Najprej s tem, da poslušata Boga. To je pojem, ki se pogosto izmakne krščanskim zakoncem, tudi najboljšim: ne razumejo, da je poslušanje Boga dejanje češčenja. Darovati Bogu svoj razum in svoje srce, da opustita vsake posvetne misli in vsa posvetna čustva, da bi ju Bog napolnil s svojo modrostjo in svojo ljubeznijo. Molitev zakoncev je posebno odličen čas, ko mož in žena skupno molčita, da bi skupno poslušala; bodisi da poslušata Boga, ko govori v notranjosti srca, bodisi da odpreta sv. pismo, da bi brala, premišljevala in potem ohranjala v svojem srcu življenjsko dejavno božjo besedo.

A poslušati je le prvi čas molitve; drugi trenutek, ki iz tega bogočastja napravi živ ritem, je, da zakonca skupno odgovarjata Bogu, ki bistveno govori zato, da nam izraža svojo ljubezen, in ki nas posluša, da mu mi izpovedujemo svojo. Tudi tukaj je oblika bolj malo pomembna: poročenca si moreta izposoditi besede Cerkve, psalme in liturgične obrazce, ki se jih drži patina stoletij, ko so jih peli, šepetali in vzdihovali tolikeri, obremenjeni od teže dneva, ki se končuje, ali pa pomirjeni spričo počitka, ki prihaja. Zakonca se bosta lahko spomnila na Tobija in Saro, ki sta se že prvi večer skupnega življenja obrnila na začetnika svoje plemenite ljubezni: »Tobija se je dvignil s postelje in dejal Sari: Vstani sestra, treba je, da skupno moliva

in se zatečeva h Gospodu, da bi dosegla njegovo milost in njegovo varstvo... Vstala sta torej hkrati in oba skupaj goreče molila« (Tob 8, 4—6).<sup>20</sup> In Caffarel pristavlja: »Zakonca, ki bi ne prakticirala tega poslušanja in tega odgovarjanja, tega bogočastja, bi spominjala na duhovnika, ki bi se izgubljal v mnogoterih dejavnostih, a bi zanemarjal maševanje.«<sup>21</sup>

Ti dve prvini molitve, se pravi poslušanje in odgovarjanje, pa sta izhodišče in izraz za nekaj manj zaznatnega in obenem globljega: saj nam Bog govori, da bi se nam dajal; in mi smo usposobljeni za to, da v odgovor na njegov dar darujemo sami sebe. V molitvi in onstran molitve zakoncev, v tkivu njunega življenja, se začrtava neki drugi vidik češčenja, ki ga zakonca izkazujeta Bogu: darovanje samega sebe in vseh dobrin in vrednot v hvaležnosti za prejete dobrote.<sup>22</sup>

Poslušati Boga, mu odgovarjati, sprejemati njegove darove in se darovati Bogu, — to so štirje, temeljni, globoko notranje povezani vidiki tistega, kar je bilo v naslovu tega odstavka označeno kot »liturgija zakonskega življenja«. To je tisto, kar ima pred očmi sv. Pavel, le da gre pri zakoncih za nekaj specifičnega: »Rotim vas torej, bratje, pri usmiljenju božjem, dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev, kot svoje duhovno bogo-služje« (Rimlj 12, 1).<sup>23</sup>

Je pa še drug dar, ki stopa v bogočastje zakoncev in ga samo zakonci morejo darovati. Caffarel pravi: Zakonca sta prejela nekaj, kar ju napravlja sorodna Bogu in jima daje delež pri božjem očetovstvu. Če pomeni bogočastje darovanje, potem imata zakonca v svojih rokah dar neprecenljive vrednosti: otroka, ki ga darujeta takoj, ko je pričakovan, takoj ko je rojen. Kakor duhovnik o darovanju pri maši daruje kruh, ki bo posvečen z zakramentalnimi besedami, podobno starši darujejo otroka, ki ga bodo besede zakramenta sv. krsta v moči sv. Duha posvetile in napravile za božjega otroka. To je družinski ofertorij.<sup>24</sup>

S tem prihajamo na naslednjo točko.

## 5. Liturgija družinskega življenja

Koncil pravi: »Iz zakonske zveze izhaja družina, v kateri se rodijo novi člani človeške družbe, ki po milosti Svetega Duha pri krstu postanejo božji otroci, da se božje ljudstvo v minevanju časov trajno ohranja. V družini, tej tako rekoč domači Cerkvi, morajo biti starši svojim otrokom z besedo in zgledom prvi oznanjevalci vere« (C 11, 2).<sup>25</sup> »Krščanski Ciceron« sv. Janez Krizostom je družino slavil kot »Cerkev v malem« ali »malo Cerkev«, v kateri je Kristus navzoč s svojo besedo, s svojo milostjo in s svojo ljubeznijo.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> H. Caffarel, v: L'anneau d'or 1963, 231—233.

<sup>21</sup> Caffarel, pr. t. 233.

<sup>22</sup> Caffarel, pr. t. 233.

<sup>23</sup> Slov. prevod ima: »... tako bo vaše bogoslužje po pameti«. Tu sem prevedel nekoliko drugače in sem se pri tem oprl na O. Kussa, znanega nemškega strokovnjaka za sv. Pavla, zlasti za Rimlj. Gl. O. Kuss, Paulus, Regensburg 1971, 175. Podobno prevaja Bible de Jer.

<sup>24</sup> Latinski izraz »Ecclesia domestica« v C 11, 2, prevajajo Nemci kot »Hauskirche«, Francozi »dans cette sorte d'Eglise«, Italijani »Chiesa domestica«, Hrvati »kućna Crkva«; v slov. bo pač najbolje reči »domača Cerkev«, če pomislimo, da je lahko v isti hiši več »domov« ali družin. Če bi pa komu kar ne šel ta izraz, bi lahko ostali pri »Cerkvi v malem«, kakor o njej govori sv. Janez Krizostom.

<sup>25</sup> Caffarel, pr. t. 233 sl.

<sup>26</sup> Sv. Janez Krizostom, Sermo 6, 2 in 7, 1 in Gen: PG 54, 607 sl. O tem gl. tudi Schmaus, Dogm. II, 507 sl.

Kaj takega pa je družina le tedaj, če se v njej bogoslužje zakonskega življenja preliva v družinsko bogoslužje, v skupno družinsko molitev in v vse tisto, brez česar takšna molitev ne more biti češčenje Boga »v duhu in resnici« (Jan 4, 24). Le tedaj more veljati tisto, kar pravi cerkveni zbor v odloku o laiškem apostolatu: »Krščanski zakonci so si med seboj, svojim otrokom in ostalim domačim, sodelavci za milost in pričevavci za vero. Svojim otrokom so prvi oznanjevalci in vzgojitelji vere; z besedo in zgledom jih vzgajajo h krščanskemu in apostolskemu življenju... Družina je od Boga prejela poslanstvo, da bodi prva in življenjska celica družbe. To poslanstvo bo spolnila, če se bo v medsebojni ljubezni vseh članov in v skupni molitvi pred Bogom izkazovala kot domače svetišče Cerkve«, ne da bi seveda pri tem pozabljala na »vključevanje v cerkveno bogoslužje« (LA 11, 2.3; prim. tudi KV 3) in s tem v celotno Cerkev.

Že s krstom sta zakonca postala deležna skupnega duhovništva, kakršno je lastno vsem članom, božjega ljudstva v zvezi z zakramentalnim bogoslužjem Cerkve. Z zakramentom sv. zakona pa sta bila še posebej poklicana in posvečena za to, da bi to nalogo opravljala tudi v svoji družini, ko gojita in vodita družinsko bogoslužje. — Nekdaj so govorili o »družinski molitvi«. Tudi danes gre v bistvu za prav isto stvar. Floristan pravi: »Družina, ki se v svoji intimnosti odpre in vedno znova odpira za pogovor z Bogom in za adoracijo Očeta v duhu in resnici, le to je resnično krščanska družina.«<sup>27</sup>

Danes smo več ali manj vsi v nevarnosti, da bi pozabljali, kako pomembna je pristna, tudi izrečna molitev, posebej še molitev v družini. Komaj je kaka stvar, ki bi ljudi pod isto streho medsebojno tako odtujevalo, kakor to napravi opuščanje slehernega pogovora, tudi vsakega pozdrava. Kjer ljudje prebivajo skupaj, a se niti ne pozdravljajo več, si postanejo tuji ali celo sovražni med seboj. Bog pa je povsod pričujoč in se od njega sploh ni mogoče resnično oddaljiti. Če človek to bolj in bolj izgublja spred oči in preneha moliti, je jasno, da mu bo podoba Boga postala vedno bolj brezbarvna in se bo skrčila na »nekaj«. Z »nekaj« pa seveda ni mogoče govoriti in tak človek praktično neha verovati, razen če se Bog z neverjetno usmiljenostjo nagne k njemu in sam spet začne pogovor, s čimer pa človek ne sme kar tako računati. Brez dvoma obstoje večji grehi, kakor pa je opuščanje molitve, grehi, ki vsebujejo večjo hudobijo. Vprašanje pa je, če obstoje nevarnejši. Abstraktno je res, da človek ne greši vsaj ne s kakim resnim grehom, če danes ali jutri opusti vsakdanjo molitev. Toda konkretno mu je treba reči: »Če se ne boste v tem pogledu hitro poboljšali, boste izgubili Boga, ker mu odrekate pozdrav.«<sup>28</sup>

Morda bo kdo mislil, da molitev v družini, npr. v obliki rožnega venca (recimo vsaj ene desetke) ali kakršnekoli druge pobožnosti danes nekako nujno prihajajo iz mode in da nekako niso več na mestu. Floristan pravi k temu: »Ne smemo pozabiti, da je 2. vatikanski cerkveni zbor poudaril vrednoto raznih pobožnosti (pia exercitia). Še več, družinsko bogoslužje se bo v prihodnje moralo bolj razvijati in bo imelo nenadomestljivo učinkovitost pri ohranjanju krščanske vernosti.« Nekdaj so se tudi v delavnikih mnogi

<sup>27</sup> Floristan, Teologia 618.

<sup>28</sup> Dr. Fr. Gypkens, Die täglichen Gebete, v: Fels 6 (1975) 8.

verniki udeleževali bogoslužja v cerkvi, posebno v adventnem in postnem času. Temu je »ritem življenja, ki je danes naložen večini ljudi, malo naklonjen. Za mnoge bo edina normalna možnost nedelja. Bodo torej morali molitev na druge dneve opuščati? — Rešitev je v družinskem bogoslužju ..., ki ga bodo normalno vodili starši.«<sup>29</sup>

V apostolski spodbudi o Marijinem češčenju papež Pavel VI. »na vso moč« priporoča »molitev rožnega venca v družinah«. Če družina nič več skupno ne moli, pravi papež, »potem je treba reči, da družini manjka značilnost krščanske družine. Zato si je treba na vso moč prizadevati, da se — primerno na novo odkritemu pojmovanju družine kot hišne Cerkve — zopet uvede skupna molitev v družini«. Apostolska spodbuda z vsem poudarkom priporoča družinam prav »skupno opravljanje duhovnih dnevnic«, vsaj kakih delov. Nato pa pristavlja: »Tako je za opravljanjem liturgičnih duhovnih dnevnic — v čemer more družinska molitev doseči višek — pa je brez dvoma rožni venec treba šteti med najodličnejše in najučinkovitejše skupne molitve, h katerim je povabljen krščanska družina.«<sup>30</sup>

#### 6. Pravo religiozno življenje se začenja in dopolnjuje v družini

»Kakor sta zakonca drug drugemu prva in odločilna dušna pastirja, tako sta skupno dušna pastirja za svoje otroke,« pravi B. Häring.<sup>31</sup>

V nekakšnem podaljšku svoje posvečene zakonske zveze imata oče in mati v nekem resničnem pomenu »duhovniško« nalogo v odnosu do svojih otrok. Onadva sta po Häringovem izražanju prva in prvenstveno poklicana, da otrokom posredujeta prvobitno izkustvo božje ljubezni, ki je očetovska in materinska hkrati, nežna in pravična, skrbna in usmiljena. Kakšni so starši do svojih otrok in kako ravnajo z njimi, to je odločilnega pomena za razmerje otrok do Boga. Pri skrupuloznosti npr. se večkrat pokaže, kako preveč strog, ozkosrčen oče zakrije sinu ali hčeri morda za vse njegovo življenje resnično podobo Očeta v nebesih; čeprav si zbegani človek v mislih večkrat reče, da je Bog dober, živi v njegovi podzavesti strah pred očetom — tiranom.<sup>32</sup>

Lahko rečemo, da se človek najbolj bistvenih stvari, najbolj potrebnih za življenje, ki je vredno človeka in kristjana, nauči v družini. Pomislimo npr. na delavnost, nesebičnost, požrtvovalnost, modrost, iskrenost — mnogi se tega in podobnega za vse življenje tako rekoč nalezajo v družini, ob svojih starših. Predvsem spada k tem bistvenim stvarim religija, rajši recimo več: zdrava krščanska vernost, ki ne pozna shizofrenije med vsakdanjim, praktičnim življenjem in krščansko vernostjo, temveč je scela, trdna in rodovitna.

Če bodo krščanski zakonci in starši resno vzeli svojo poklicnost, bo gotovo prišlo do prenovitve Cerkve. Če pa bo iz zakonov in družin bolj in bolj izginjala resnična krščanska vernost in zato nujno tudi molitev, potem tudi duhovnih poklicev ne bo. In nič ne bo pomagalo mimo škofovske sinode iz l. 1971 izmišljati si pota, kako bi zamašili pomanjkanje duhovnikov, ki postaja vedno večje. V Franciji npr. ugotavljajo, da so duhovni poklici

<sup>29</sup> Floristan, Teologia 618 sl.

<sup>30</sup> Pavel VI., Apostolska spodbuda o Marijinem češčenju, Ljubljana 1974, št. 53 sl.

<sup>31</sup> Häring, Ehe 203.

<sup>32</sup> gl. Häring, Christ 233 sl.

začeli silno upadati povsem vzporedno z izginjanjem molitve in zgodnje verske vzgoje v družinah — ko sta zemeljski radio in zemeljska televizija bolj in bolj nadomestila nebeški radio in nebeško televizijo.

V vsem obsegu, posebno pa še glede vernosti, velja trditev koncila: »Priznati je treba, da so prav starši prvi in glavni vzgojitelji. Njihova vzgojiteljska vloga je tako odločilna, da jo je silno težko nadomestiti tam, kjer bi manjkala. Naloga staršev je namreč ustvariti družinsko ozračje, tako prežeto z ljubeznijo in spoštovanjem do Boga in do ljudi, da bo blagodejno vplivalo na celotno osebnostno in družbeno vzgojo otrok. Potemtakem je družina prva šola družbenih kreposti, ki so nujne za vsako družbo. Zlasti krščanska družina, ki jo bogatita milost in iz zakramenta sv. zakona izvirajoče poslanstvo, mora otroke v skladu z vero, ki so jo prejeli pri krstu, že od prvega detinstva navajati, da bodo spoznavali in čistili Boga ter ljubili bližnjega... Naj se torej starši dobro zavedajo, kakšnega pomena je prava krščanska družina za življenje in napredek božjega ljudstva« (KV 3, 1).<sup>33</sup>

Kronika, ki jo je napisal Salimbene, poroča anekdoto, kako je Fridrik II. Hohenstaufen skušal preiskati praježik. Dojenčke, ki so bili brez staršev, je dal spraviti v neko hišo in naročil, da morajo dobiti kar najboljšo nego, pri tem pa je z vso strogostjo prepovedal, da bi kdo z otroki govoril. Tako naj bi otroci pokazali, kateri jezik bodo spontano govorili. Otroci pa niso začeli govoriti ne hebrejsko ne grško ne latinsko, marveč so — pomrli.<sup>34</sup>

Ali se ne bo v verskem pogledu zgodilo nekaj podobnega, če bodo v družini otroci naleteli le na molk, kar zadeva vero, na molk in na praznoto (nobene verske slike na stenah itd.) glede Njega, ki je vse ustvaril z besedo in z močjo Duha, da bi z učlovečeno Besedo in z močjo Duha poveličanega Kristusa vse prenovil? Ali ne pripomoremo k takšni usmerjenosti in k njenemu širjenju tudi mi s svojo premajhno zavzetostjo in včasih tudi s svojim koketiranjem s sekularizmom in s slavošpevi na čast »anonimnemu krščanstvu«? Kakor da bi nikdar ne bili slišali, da je treba evangelij res oznanjati — in starši so prvi oznanjevalci — tudi za ceno trpljenja ponesti Kristusovo »ime pred pogane (narode) in kralje in Izraelove sinove« (Apd 9, 15.16)!

### Povzetek

#### RELIGIOZNOST KOT SESTAVINA ZAKONSKEGA ŽIVLJENJA

(Teologija zakona)

Anton Strlè

Razprava je bila mišljena kot predavanje katehetom in katehistinjam, ki se zavedajo, da je treba katehizirati tudi odrasle, ker je evangelij treba oznanjati vsem (prim. Apd. 9, 15.16) in ga ne »shranjati v prtiču« (Lk 19,

<sup>33</sup> V slov. prevodu je rečeno, »da so starši 'glavni vzgojitelji«. Latinski izvorni ima »primi et praecepti educatores«.

<sup>34</sup> Nav. J. Moltmann, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart-Berlin (Kreuz-V.) 1971, 118.

21). In prav kateheza o zakonu je danes vsekakor še posebno važna. Taka kateheza se mora opreti predvsem na velike temeljne misli sv. pisma, ki jih je povzel in nanovo osvetlil 2. vatikanski koncil.

1. Zakon izvira od Boga (prim. 1 Mojz 2—3) in je v **odrešensko-zgodovinski perspektivi** prisposoda za ljubezen med Jahvetom in njegovim ljudstvom (prim. Vp). — 2. To v novi zavezi najde svojo dopolnitev v **kristološko-ekleziološki perspektivi**, ko zakon postane podoba ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, kar bo polnost doseglo ob koncu časov (prim. Raz 21—22). — 3. Iz pravkar povedanega sledi tudi pravo gledanje na **duhovnost zakoncev**, ki naj vedno raste iz korenin zakramenta. — 4. Bistvena prvina te duhovnosti je skupna molitev zakoncev, kar je mogoče označiti kot »**liturgijo zakonskega življenja**«. — 5. Ta naj postane »**liturgija družinskega življenja**«, saj so s sklenitvijo zakramentalnega zakona postavljeni temelji za »domačo cerkev« (v nekem smislu bi mogli pisati »Cerkev«, a bolje je »cerkev«, ker družina je in mora biti celica Cerkve v velikem, živo povezana s Cerkvijo, sicer bi duhovno umrla). — 6. Na zakonu temelječe družine v njenem pomenu za zdravo religiozno krščansko versko življenje ni mogoče v ničemer nadomestiti.

### Zusammenfassung

#### RELIGIOSITÄT ALS BESTANDTEIL DES EHLICHEN LEBENS

(Der theologische Aspekt der Ehe)

Anton Strle

Der Aufsatz war gemeint als Vortrag für die Katecheten, die bewusst sind, dass auch die Erwachsenen der Katechisierung bedürfen, weil Evangelium allen Menschen gepredigt werden muss (cf. Apg 9, 15 f.) und nicht »in einem Schweisstuche aufbewahrt« werden darf (Lk 19, 21). Und eben die Katechese über die Ehe ist heute allerdings besonders wichtig. Solche Katechese muss sich vor allem auf die grossen Grundgedanken der Bibel wie sie vom II. Vatikanischen Konzil resümiert und neu beleuchtet worden sind, stützen.

1. Die Ehe hat ihren Ursprung in Gott (vgl. Gen 2—3); sie ist in der **heilsgeschichtlichen Perspektive** Nachbild der Liebe zwischen Jahve und seinem Volk (vgl. H1). — 2. Im Neuen Testament findet dies seine Ergänzung in der **christologisch-eklesiologischen Perspektive**, wo die Ehe zum Nachbild der Liebe zwischen Christus und Kirche wird; dies wird aber seine Erfüllung erst am Ende der Zeiten erlangen (vgl. Offb 21—22). — 3. Aus dem soeben Gesagten folgt dann die richtige Auffassung vom **geistlichen Leben der christlichen Eheleute** — es muss aus den Tiefen des Sakraments wachsen. — 4. Das wesentliche Element dieses geistlichen Lebens ist das gemeinsame Gebet der Verheirateten, was man gleichsam als »**Liturgie ehelichen Lebens**« bezeichnen könnte. — 5. Dieses soll sich zu der »**Liturgie des Familienlebens**« ausweiten, denn mit dem sakramentalen Ehebund ist begründet, was das II. Vatik. Konzil »eine Art von Hauskirche« nennt (LG 11, 2); freilich muss diese »Kirche im kleinen« immer in lebendiger Verbindung mit der »Kirche im grossen« verweilen — wie eine Zelle in der Verbindung mit dem ganzen Organismus. — 6. Die in dem Ehebund begründete Familie ist in ihrer Bedeutung für das gesunde religiöse Leben (christliches Glaubensleben) schlechterdings unersetzbar.

## BIBLIOGRAFIJA

- Pij XI., okr. O krščanskem zakonu (Casti connubii), Ljubljana 1931.  
Dokumenti 2. vatikanskega cerkv. zbora, Ljubljana 1966/67.
- Commission épiscopale de la famille, Entretien pastoral en vue du mariage. Directoire et commentaire officiels, Ed. Centurion 1970.
- Auer J. Das Sakrament der Ehe, v: J. Auer-J. Ratzinger, Kleine kath. Dogmatik VII, Regensburg (Pustet) 1972, 215—292.
- Beaupère R. OP etc., Die Ehe. Zur aktuellen theologischen Diskussion, Herder-Bücherei, Bd. 348, Freiburg 1969.
- Caffarel H., Le mariage, ce grand sacrement, v: L'anneau d'or, mai-août 1963, 187—339.
- Doms H., Dieses Geheimnis ist gross, Köln 1960.
- Famille, sest. v: Catholicisme hier aujourd'hui demain IV (1956), 1074—1086 (več avtorjev).
- Floristan C. S.-Useros M. C., Teologia dell'azione pastorale, Roma (Ed. Paoline) 1970 (okr. Floristán).
- Häring B., Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben, Freib. i. Br. (e. Wewel) 1959 (okr. Christ).
- Häring B., Ehe in dieser Zeit, Salzburg (O. Müller) 1960.
- Häring B., Komentar 2. pogl. 2. dela CS (čl. 46—52), v LThK ZwVK III (1968) 423—446.
- Höffner J. Kardinal, Ehe und Familie im Licht des Glaubens, Köln 1969.
- Lehmann K., Zur Sakramentalität der Ehe, v: Henrich-Eid (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen, München (Kösel) 1972, 57—82.
- Nadrah A., Zakramenti II (skripta), Ljubljana 1973, 121—175 (na str. 121 nav. literaturo).
- Pieper J., Über die Liebe, München (Kösel) 1972.
- Ratzinger J., Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, v: Henrich-Eid, Ehe und Ehescheidung, München (Kösel) 1972, 35—56.
- Schmaus M., Der Glaube der Kirche, Bd. II, München (M. Hueber) 1970, 491—529.
- Schnackenburg R., Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche, v: Ehe und Ehescheidung, München 1972, 11—34.
- Schulte R., Kirche und Kult, v: Holböck F.-Sartory Th., Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Salzburg (O. Müller) 1962, 713—813, zlasti 795—805.
- Thils G., Sainteté chrétienne, Tielt/Belgique (Ed. Lannoo) 1959.
- Thils G.-Truhlar K. VI., Laicat et Sainteté I, Roma (Herder) 1963.
- Walter E., Quellen das lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente, Freiburg i. Br. (Herder)<sup>2</sup> 1956, zlasti poglavje Herrlichkeit der christlichen Ehe, 271—310.

## RELIGIOZNA VZGOJA V DANAŠNJI DRUŽINI

### Uvod

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu riše situacijo današnjega človeka takole: »Človeštvo stoji danes v novem obdobju svoje zgodovine, kateremu dajejo pečat globoke in nagle spremembe, ki polagoma zajemajo ves svet. Povzročila sta jih človekov razum in človekova ustvarjalna dejavnost; te spremembe pa s svoje strani spet vplivajo na samega človeka, na njegove individualne in kolektivne sodbe in želje, na način njegovega mišljenja in delovanja tako v odnosu do stvari kakor tudi v odnosu do ljudi. Tako moremo govoriti kar o resnični družbeni in kulturni preobrazbi sveta, kar ima svoj odmev tudi v verskem življenju« (CS 4, 2).

Razumljivo je, da te spremembe odmevajo tudi v družinskem življenju.

E. Ell našteva tele spremembe, ki določajo današnjo podobo družine:

a) Iz velike družine, ki so v njej živele generacije, je nastala družina enega zakonskega para.

b) Patriarhalno urejena družina se je spremenila v družino partnerjev.

c) Družina s številnimi otroki se je umaknila družini z enim otrokom oziroma z dvema.

č) Posestniška družina je vedno redkejša, pač pa se močno uveljavlja družina, ki sta v njej mož in žena v delovnem razmerju.

d) Nekoč je družina proizvajala, danes pa je postala družina potrošnikov.

e) Družina ni več delovno torišče, ampak torišče prostega časa.

f) Iz statično stabilne družine je nastala dinamično mobilna družina.<sup>1</sup>

Spremembe, kakor smo jih našteali, seveda ne morejo biti brez pomena za religiozno življenje v družini, in to v pozitivnem in negativnem smislu. Kolikor pri tem upoštevamo splošno versko situacijo, ki posega tudi v družinsko okolje, je njihov vpliv še izrazitejši, navadno, žal, v negativnem pomenu. Takó bi smeli reči, da danes življenje v družini poteka »med vero in nevero« v polnem pomenu. To se pravi, da močno upada tradicionalna vernost, na njeno mesto pa stopa osebna vernost, ki je zanjo značilno, da je bolj nenehno iskanje Boga in srečavanje z njim kakor pa mirna posest objektiviranega Boga; to seveda nujno vključuje prisotnost nevere, ogroženost od nevere. Z druge strani pa gre za močan vpliv nevere na družinsko življenje, in to tem bolj, čim manj so družinski člani resnično osebno verni, čim manj so pripravljeni, da bi se srečevali z nevero in živeli z dvomi, ki se jim vsiljujejo.

Da ima spremenjena verska situacija v naših družinah svoje posledice za religiozno vzgojo, najbrž ni treba posebej poudarjati. Tudi je jasno, da so te posledice lahko pozitivne in negativne, ambivalentne glede na določeno poj-



movanje religioznosti in glede na določeno ocenjevanje verskovzgojnih prijemov ali sploh verske vzgoje.

Preden bomo govorili o verski vzgoji v današnji družini, si moramo torej nekoliko ogledati njeno versko situacijo. Gre za situacijo, ki se že uveljavlja in je splošno na vidiku v prihodnosti.

## I. VERSKA SITUACIJA V DANAŠNJI DRUŽINI

Takoj na začetku tega razmišljanja bi hotel reči, da je kljub nasprotnemu videzu nemogoče kar preprosto trditi: Današnja družina je manj verna kakor nekdanja. Bolj upravičena bi bila trditev, da je drugače verna, a se njena vernost kaže drugače. Rekli smo že, da je to vernost »med vero in nevero«.

### 1. Kaj je vera?

Holandski katekizem odgovarja: »Verovati pomeni pritrđiti božjemu razodetju. Napak bi gledali na razodetje, če bi ga gledali kot velik sestav dokončnih in jasnih resnic. Razodetje je predvsem oznanilo in luč: božja luč nad našim življenjem, nad zgodovino, nad dobrim in zlom, nad smrtjo, nad Bogom samim, nad neskončnostjo ljubezni. Ko se oznanja to razodetje, je treba uporabljati besede v nekem zaporedju, smiselno povezane. To pa ne sme nikoli zbudjati občutka, ko da bi bilo božje razodetje zbirka reči, ki jih je treba vedeti. To je božje gledanje naše resničnosti. Gledati z očmi vere se pravi gledati z božjimi očmi.«<sup>2</sup>

Za vero je torej značilno, da je človeku dana, podarjena, njene resničnosti pa ni mogoče objektivirati, čeprav je nekaj objektivnega. Z drugimi besedami: vera je predvsem izkustvo, doživetje.

J. Nieuwenhuis pravi o resničnosti, ki je vernemu človeku dana: »Če pravilno gledamo, moramo reči, da resničnost, ki je dana vernemu človeku, ni nobena druga resničnost, kakor je resničnost ostalih ljudi. Niso nova dejstva, ki jih vera postavlja pred nas ali daje na svetlo, niso to dejstva, ki jih neverni ljudje ne bi mogli spoznati ali zaznati. So obstoječa, znana dejstva, toda vera odkriva na njih nov pomen, nov vidik, novo razsežnost. Drugače povedano, ne zgodi se nič novega v veri, vendar postane vse novo glede na to, kako vernik vidi resničnost.«<sup>3</sup>

Podobno izražajo svoje pojmovanje vere tudi drugi teologi. Takó pravi Fortmann, da vera omogoča dostop k »neizrekljivemu temelju (dnu) stvari«.<sup>4</sup> Za Rahnerja je vera »popolna predanost neizrekljivemu temelju našega bivanja«.<sup>5</sup> Langeveld pa poudarja, da vera ustvarja odprtost »za ozadje razuma in izkustva«.<sup>6</sup>

V veri takó ne gre za resničnost, ki bi bila od naše vsakdanje resničnosti ločena. Samo ena resničnost je, ki je v njej mogoče odkriti Boga. Ta resničnost je človek, je njegov svet. Ta resničnost so človekove skušnje in

<sup>2</sup> Krščansko oznanilo-Holandski katekizem, Maribor (Obzorja) 1972, 311.

<sup>3</sup> Jan Nieuwenhuis, Gläubige Erziehung, Düsseldorf (Patmos) 1974, 18.

<sup>4</sup> Nav. J. Nieuwenhuis, n. d. 19.

<sup>5</sup> Prav tam, 19.

<sup>6</sup> Prav tam, 19.

njegova zgodovina. Verovanje vključuje interpretacijo in osmišljevanje vsega izkustva, kolikor ga doživljamo v obnebu nedoumljive skrivnosti.

Ker gre za »razodeto« vero, zato se pravi verovati v Boga zaupati človeku in njegovemu doživetju, končno seveda zaupati Kristusu. Vera v Boga se nam tako pokaže kot pripravljenost najprej, da zaupamo človeku. Vera je resnično »iz poslušanja«, je iz »sodoživljanja«.

To bomo laže razumeli, če prisluhnemo teologu Schillebeeckxu in njegovim besedam o razodetju: »Razodetje ni ,božje odrešensko delovanje v zgodovini' samo po sebi, temveč je odrešensko delovanje, kakor so ga verni doživeli in izrazili, kot odgovor na svoje vprašanje po dokončnem orisu ali smislu človeškega življenja. Božje odrešensko delo samo imenovati razodetje, je v nekem pomenu redukcija in se pravi sprejeti polnost smisla nekega dejstva brez interpretacije, sprejeti smisel sam v sebi. Prav takó je redukcija, če bi interpretacijo kot takšno imenovali razodetje; to bi bila redukcija razodetja na zgodovino interpretacije, ki jo dejansko dajeta biblija in cerkvena zgodovina. V tem primeru bi bila vera samo subjektivni pogled na zgodovino, posledica gledanja, ki ga ni mogoče utemeljiti. Razodetje v krščanskem pomenu obsega božje odrešensko delovanje kakor tudi versko izkustvo in njegovo interpretacijo. Interpretacija verskega spoznanja sodi bistveno h krščanskemu razodetju. Zato doseže razodetje svojo polnost šele v človeškem odgovoru, torej šele v dejanju vere.«<sup>7</sup>

Kakor pa vero od ljudi sprejemamo, tako jo tudi ljudem dajemo. Zato bi lahko rekli, da dobiva vera svojo pristno podobo v občevanju z ljudmi, v aktivnem stiku z njimi. Tudi je treba poudariti, da vernik ne odkriva Boga samo v globini svoje lastne eksistence, ob stiku z drugimi vernimi ljudmi in v njih, temveč prav tako v ubogih, zatiranih, v angažmaju zanje.

Takó pojmovana vera ima močno personalistično oznako, je nekaj dinamičnega, eksistencialnega, kar je ogroženo od greha, kar je bolj iskanje kakor posest. Je torej stanje, ki ga označujemo z izrazom »med vero in nevero«, kakršna je sploh verska situacija današnjega človeka in v današnji družini, kakor smo že rekli.

## 2. Podrobnejša verska situacija v današnji družini

1. E. Ell opisuje versko situacijo danes takole: »Prej nekoč je imel človek resnico v posesti takó kakor ekonomsko posest. Sedel je na tem kakor v naslonjaču. Duhovni svet je bil jasno razdeljen: tu resnica — tam neresnica... Zato je bilo mišljenje ars demonstrandi, umetnost, kako resnico razložiti, dokazati, ne pa ars inveniendi, umetnost, kako prek zmot »resnic« pravo resnico vedno znova iskati. Uvid, ki si ga želimo v »zadnjo resnico«, ni za nami, temveč pred nami. Jedra »zadnje resnice« so lahko prisotna v starih »resnicah«, druga pa nam bo razodela šele prihodnost... Ker še »zadnja resnica« ni bila najdena, zato so tudi danes »resnice« poti iz najrazličnejših smeri k istemu cilju. To imenujemo pluralizem našega časa.«<sup>8</sup>

2. Priznati moramo, da je ta pluralizem navzoč v različnih oblikah tudi v današnjih družinah. Zakonca sta večkrat v verskem pogledu močno raz-

<sup>7</sup> Nav. J. Nieuwenhuis, n. d. 48.

<sup>8</sup> E. Ell, n. d. 116.

lična. Te razlike so seveda tem odločilnejše za medsebojne odnose, čim bolj jih podčrtava javno, družbeno življenje in se zavzema za eno ali drugo obliko. In takó so zakonci postavljeni pred težko vprašanje, kako naj kljub vsemu uresničijo ekumenizem ljubezni, kako naj zidajo predvsem na tistem, kar jim je skupno, kar jih druží, kar jih skupno posvečuje. Odkriti morajo drug v drugem najprej človeka v najglobljem pomenu, tisto osebno jedro, kjer je tudi na poseben način navzoč Bog, in na tem graditi mostove še drugih medsebojnih vezi in stičnih točk. Apostol Pavel pravi: »Posvečen je namreč neverni mož po ženi in posvečena je neverna žena po možu« (1 Kor 7, 14). Mislim, da pomenijo te besede opomin za vernega človeka, da mu nakazujejo brezpogojno izhodišče njegovega razmerja do zakonskega tovariša.

3. Gotovo so v ta namen potrebni verski pogovori med možem in ženo, ki pa morajo potekati v duhu dialoga, če naj bodo uspešni. K. Tilmann pravi: »V našem času, ko okolje v veliki meri ni več krščansko, moramo o veri znati govoriti... Lepo in prav je, če se zakonci srečujejo ob primernem času in primerno v pogovoru o Bogu in o življenjskih vprašanjih. To spada k celostnosti in h globini zakona, da je Bog med obema in v njihovi skupnosti doma, doma v njihovi ljubezni, v pogovoru, v zadnjem sporazumnem srečanju. Potem je njihovo življenje in njihovo pričevanje o Bogu prepričljivo pred otroki.«<sup>9</sup>

4. Še pomembnejša kakor pogovor je medsebojna ljubezen in vse, kar je za skupnost v ljubezni potrebno. Ljubezen je božje okolje, je klicanje Boga, ki o njem pravi apostol Janez, da je ljubezen, v neposredno bližino. Zato more ljubezen zblížiti še tako velika nasprotja in jih narediti prozorna za Boga. Vendar je prav zaradi tega zelo zahtevna. »Ljubezen je potrpljiva, je dobrotljiva; ljubezen ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje; ni prešerna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega; se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (1 Kor 13, 4—7).

5. Včasih je celó bolje o Bogu molčati kakor govoriti. Razlogi za to so lahko različni. Predvsem pa se utegne zgoditi, da kdo kratko in malo ne more izraziti svojega doživetja in se mu zdi vsak izraz preveč površinski, da bolj Boga ponareja, kakor zanj pričuje. Mislim, da nam vse to ne sme zveneti tuje, če le malo pomislimo na tiste, ki so imeli posebno globoka doživetja Boga, pa so hkrati okusili nebogljenost svojih besed. Dalje je mogoče, da si kdo ne upa govoriti o resničnosti, ki jo sluti in pozna, a je ne more uveriti s svojim ustreznim življenjem in delom. H. Urs von Balthasar riše držo modernega človeka glede vere: »Noče biti ujetnik konfesionalnih absolutnih trditev pa tudi ne idealističnih in kozmoloških zanosov. Narediti noče nobenega koraka dalje od tega, za kar more prevzeti odgovornost s svojo eksistenco, s polno resničnostjo svojega lastnega bivanja. Zato je postal tako molčeč, njegov molk... je tako previden in zadržan, ustreza njegovim iskrenosti, ko noče reči nobene besede, ki je ne bi mogel overiti s svojim življenjem.«<sup>10</sup> Takšen molk ima v današnji družini svoje upravičeno mesto.

<sup>9</sup> Klemens Tilmann, *Wie spricht man heute in der Familie von Gott?*, Donauwörth (Auer) 1973, 7—8.

<sup>10</sup> Nav. Gisela Hommel, *Religionslose Erziehung in der christlichen Familie*, München (Pfeiffer) 1969, 79—80.

6. Navaditi se moramo sploh na prvo mesto postavljati ortopraksijo, iz nje pa potem izhaja, zori, se oblikuje ortodoksija. G. Hommel naravnost pove: »Nebesa, to se pravi v bibličnem jeziku božja navzočnost, kraljestvo, božje vladarstvo, so sredi našega življenja, so tam, kjer si zanje prizadevamo, da so navzoči, kjer zanje pričujemo; to je, kjer uresničujemo pravičnost, mir in solidarnost, dobroto in potrpežljivost, ljubezen in odpuščanje.«<sup>11</sup> Sicer pa je takšno tudi Kristusovo gledanje, saj pravi: »Kdor namreč ni proti nam, je za nas« (Mr 9, 40).

7. Situacija, ki smo jo označili kot situacijo »med vero in nevero«, pospešuje razvoj osebne vernosti v družini, kolikor seveda ni že odsev osebne vernosti. Če je kateri od zakoncev prišel še iz tradicionalne verne družine, pa je drugi že drugačen v tem pogledu ali sta oba prišla v novo okolje, ki niti malo ni naklonjeno tradiciji.

Res pa je, da je vernost v družini danes izpostavljena tudi velikim nevarnostim, če upoštevamo še porabniško miselnost, ki skuša izriniti ne samo versko življenje, temveč tudi duhovno življenje v širšem pomenu; če upoštevamo pojave v družbenem življenju, kakor so urbanizacija, industrializacija in sekularizacija; če upoštevamo končno najraznovrstnejše načine manipulacije s pomočjo družbenih občil.

8. Zato so družine potrebne posebne dušnopastirske pomoči. Sploh bi najbrž morali odločno premakniti poudarek s kateheze otrok na dušnopastirsko skrb za družine. Pozneje bomo jasno spoznali, kako je to potrebno, ko bomo govorili o verski vzgoji v družini.

Ne smemo se namreč slepiti, da bomo imeli večje uspehe z uvajanjem otrok v versko življenje, če ne bomo dajali potrebne pomoči družinam, da bodo mogle doma ustvariti okolje, ki bo otroke uvajalo v takšno življenje, ne da bi se tega prav zavedali.

V ta namen so potrebne tudi povezave med posameznimi družinami, je potrebna medsebojna pomoč med njimi. Posamezne družine nikakor ne smejo imeti občutka, da so osamljene in same sebi prepuščene. Razen tega jim je izmenjava izkušenj močno potrebna.

Družinska pastorala je torej danes pred zahtevnimi nalogami, ki jih bo mogla rešiti, če bo resnično posvetila tako teoretičnemu kakor praktičnemu delu za družine čim več skrbi in bo predvsem znala v to delo vključiti laike, ljudi, ki imajo bogato izkušnjo v tem pogledu.

## II. SPLOŠNA VERSKA SITUACIJA

Glede splošne verske situacije omenimo samo najpomembnejše poteze ali sestavine.

1. Tradicionalno pogojena vernost stopa vedno bolj v ozadje. Verska tradicija vedno manj odločilno vpliva na človekovo vernost. Vse to namreč, kar je pospeševalo obstoj tradicije, je izgubilo svojo moč nasproti dejavnikom, ki so tradiciji nenaklonjeni ali jo celo zavračajo. Predvsem gre tukaj za vpliv ekonomskih, družbenih, političnih in z njimi povezanih kulturnih

sprememb, ki so s svojo revolucionarno silovitostjo spremenile miselnost današnjega človeka in ji vtisnile z ene strani pečat zahteve po čim popolnejši avtonomiji, z druge strani pa porabniško mrzlico. Takó človek z ene strani doživlja Boga kot tekmeča, z druge pa je insenzibilen zanj in mu je Bog nepotrebna postavka.

Marsikaj je potrebno, da more človek to krizo premagovati. Dejansko je to problem, ki se mu tisti, ki so za njegovo reševanje odgovorni, vse premalo posvečajo. Prijetneje se jim zdi zidati na starih temeljih, čeprav slutijo, da niso trdni, kakor se odločiti za nekaj novega, kakor tvegati. Takó se pastorala večkrat izgublja v prijemih, ki postajajo vedno bolj preteklost, boji pa se pogledati v oči prihodnosti in misliti na nove prijeme. V mislih imam predvsem delo z majhnimi skupinami in vključitev laikov v dušno-pastirsko delo. V mislih imam duhovnika kot duhovnega učitelja in voditelja vseh ljudi brez razlike v duhovnem življenju, posebno pa še voditelja — prijatelja majhnih skupin. V mislih imam končno duhovnika kot pričevalca za Kristusa, ki osvaja, ne da bi postavljajl zahteve v običajnem pomenu in moraliziral.

2. Drugi pojav, ki vpliva na vernost današnjega človeka, je sekularizacija, ki pa prehaja v sekularizem. Nihče ni prost od tega vpliva. Bog izginja iz javnega življenja, zemeljske resničnosti se osamosvajajo in Bog izgublja zanje svoj »raison d'être«. Za Boga kratko in malo ni več mesta ne v svetu in ne v življenju. Relativna avtonomija zemeljskih resničnosti — sveta, človeka in kulture — prehaja v absolutno avtonomijo, molk o Bogu prehaja v zanikanje Boga.

Kakor je sekularizacija upravičena in v osnovi ustreza krščanskemu pogledu na svet in življenje, tako je v nevarnosti, da se sama po sebi sprevrže v sekularizem, čeprav zopet ne smemo spregledati tega, da je morda to potrebno za streznjenje, za odločnejšo določitev mej sekularizacije. Nevarnosti za človekovo vernost, ki ji grozi s te strani, gotovo ne smemo podcenjevati, in to tem manj, ker pojav sekularizacije ne nastopa osamljeno, temveč se ob njem uveljavljajo dejavniki, ki vplivajo naravnost negativno na človekovo vero. Med take dejavnike bi smeli šteti na eni strani tudi neupravičene poskuse, kako zavreti sekularizacijo, na drugi strani pa reakcijo na takšne poskuse kakor sploh na preteklost, ki je vse sakralizirala, vsemu vtisnila pečat absolutnega in tako onemogočila vsak razvoj, vsako spremembo. Tudi italijanski referendum spada sem.

3. Takó smo prišli do tretjega pojava, ki določuje miselnost današnjega človeka. To je množična zavest, da je Bog mrtev, da Boga ni, to je množični ateizem.

Ne mislim na prepričanje, ki so se nekateri do njega dokopali, ali še bolje na prepričanje, ki so se nekateri ob njem ustavili, kakor bi prišli v slepo ulico, potem ko so dolgo iskali in še naprej iščejo. Mislim predvsem na takó imenovani negativni ateizem in na ateizem, ki je postal ideologija v službi posebnih interesov in koristi posameznikov in skupin. V obeh primerih se vprašanje Boga resno več ne zastavlja, v obeh primerih je tudi navzoče ozadje, ki ga določuje teženje, drugim vsiliti iste poglede, pa naj gre za zavestno ali bolj podzavestno teženje, za moralni ali tudi »fizični« pritisak. Sicer pa že množičnost sama po sebi vznemirja vernega človeka in

mu zastavlja vprašanja. Samo po sebi ima lahko to dejstvo pozitiven pomen, a večkrat gre za negativne posledice, posebno če človek ni dovolj pripravljen na takšno izzivanje ali kadar gre za najraznovrstnejše ozire, ki mu narekujejo odločitve. Ko govorimo o družini, se moramo tega še posebno zavedati.

Sploh bi morali vedno imeti pred očmi to, da okolje drugače vpliva na človeka, če ga jemljemo zunaj družine, kakor če upoštevamo njegove družinske vezi in poglede. Na to najbrž večkrat pozabljamo. Zato pa imamo tolikokrat pred seboj namišljene razmere, namišljenega človeka, kar pomeni, da so tudi naši pogledi in prijemi nerealni.

Vsekakor je tudi splošna situacija, ki smo si jo nekoliko ogledali, takšna, da potrjuje, kar smo rekli v začetku o verski situaciji družine, da namreč tudi verna družina danes živi med vero in nevero.

Za versko vzgojo ima sekularizacija še posebne posledice, kolikor se družijo z ateizmom in potem postane ateizem obnebe vse zunajdružinske vzgoje. Tem večje so gotovo potem naloge staršev, tem zahtevnejša je družinska verska vzgoja. Lahko bi skoraj rekli, da stojijo starši v takem primeru pred problemi, ob katerih se jim vsiljuje misel, da je bolje sploh ne imeti otrok, kakor zanje danes prevzemati odgovornost. Mi duhovniki pa s takšno lahkoto postavljamo zahteve in izrekamo negativne sodbe o njihovem delu!

### III. RELIGIOZNA VZGOJA V DANAŠNJI DRUŽINI

Kar smo doslej povedali, je bilo potrebno iz več razlogov. Predvsem pa je bilo nujno zaradi tega, ker smo se tako izognili nevarnosti, da bi govorili o družini, kakršne dejansko ni več, ali da bi postavljali zahteve, ki jih današnja družina sploh ne more uresničiti, izpolniti. Priznati namreč moramo, da v tem pogledu kaj hitro napačno ravnamo in smo premalo realni, ker pač ne poznamo dejanskih razmer, ki v njih živijo danes družine. Tako nikakor ni bilo odveč, kar smo povedali.

Razpravo o religiozni vzgoji pa bomo razdelili v dva dela. V prvem delu bomo govorili splošno o religiozni vzgoji v družini. V drugem delu pa si bomo to vzgojo nekoliko natančneje ogledali.

#### 1. Splošno o verski vzgoji v družini

1. Za religiozno vzgojo v družini je najprej potrebno ustrezno ozračje, ki ga določuje medsebojna ljubezen. Brez ljubezni ni mogoče govoriti o verski vzgoji. Ljubezen je namreč za overjanje religioznih dejstev, za doživljanje religiozne dimenzije nujno potrebna. Kjer v družini ni ljubezni, tam pogreša otrok temeljno izkustvo, ki bi na njem mogel zidati svojo vernost. Vse lepe besede in še tak verski formalizem so zaman. Mislim, da nam to potrjujejo pogosti primeri, ko iz »na videz« trdno vernih družin pridejo popolnoma neverni sinovi in hčere.

2. S silo ni mogoče v verski vzgoji ničesar doseči. Sila rodi odpor. Razen tega je okolje danes v glavnem versko indiferentno, če že ne veri nasprotno, kakor smo ugotovili v dosedanjih izvajanjih. Zato bo otrok takoj vse zavr-

gel, kar mu je bilo vsiljeno, kakor hitro se bo lahko znebil vpliva staršev in odvisnosti od njih.

3. Vzgajati je treba z zgledom, in to tako, da otrok ne bo imel občutka, da starši nekaj delajo samo zaradi njega ali da mu karkoli prikrivajo. Starši morajo živeti svojo resnično vero, pa čeprav ta vera ni brez konfliktov ali problemov, ki pa jih vedno znova rešujejo. Vera, ki si jo otrok ob starših privzgoji, ne sme biti nerealna, ki ne bi dopuščala nobenih problemov.

4. J. Nieuwenhuis je za podnaslov svoje knjige, ki govori o verski vzgoji, zapisal besede, ki odlično opredelijo to prizadevanje: »Verska vzgoja ni posebna vzgoja poleg navadne vzgoje ali nad njo. Verska vzgoja je marveč njen integralni vidik, kolikor je vzgojitelj sam veren.«<sup>12</sup> V tej knjigi pa beremo: »Verska vzgoja ali, bolj rečeno, verna vzgoja je običajna vzgoja, ki jo opravljajo ljudje, kolikor si sami prizadevajo, da bi bili verni. Takšna vera ne pomeni nobenega posebnega življenjskega prostora, nobene nadstavbe ali podstavbe poleg običajnih stvari v življenju. Je znotraj življenjskega prostora in je njegov sestavni del, nekakšna domneva, dihanje, gledanje odsevov, namigov, podob, ki kažejo na nekaj ali na nekoga za vsem tem, in to v moči zaupanja v ljudi, ki so tudi to doživeli in niso iz tega potem naredili (svoje) skrivnosti.«<sup>13</sup>

E. Ell izjavlja: »Najboljša vzgoja je vedno tista, ki je ne opazimo. Vzgojati zato ne pomeni v prvi vrsti pedagoško se udejevtvovati ali govoriti množico besed z etično vsebino, temveč kratko in malo skupno preživeti del življenja.«<sup>14</sup>

Iz tega sledi, da je za družinsko vzgojo predvsem pomembno, da so starši verni, da svojo vero živijo.

5. Dobro vzgaja tisti, ki zna iskati, ki zna čakati in zato ne prehitava otrokovih zmožnosti; ki se zaveda, da je vzgoja dialoški proces, ki sta zanj potrebna oba partnerja kot sodelavca: vzgojitelj in gojenec.

Najprej se je torej treba zanimati za otroka, za njegovo rast, za njegov razvoj, šele potem misliti na ustrezne vzgojne prijeme, treba je »odgovarjati na vprašanja«. V tem pogledu verska vzgoja često greši in zato več škoduje kakor koristi.

»To pomeni, da ne smemo več storiti ali hoteti, kakor je mogoče. To pomeni, da tako dolgo, dokler še ni mogoče več storiti, prav to storimo, kar moramo storiti, ko smo to, kar smo. Verovanje ni nič 'nenavadnega', temveč je v tem, kar smo in delamo. Četudi ne vemo, vzgajamo versko, morda celo, ne da bi hoteli. Vsak človek, ki se ukvarja z otroki, vključuje v to opravilo svojo vero, nehote, ker drugače ne more. Otrok sprejema te signale in bo v določenem času gotovo vprašal, kaj pomenijo. Prej ni potrebno, da bi te signale prevajali (tolmačili); še več, če jih prevajamo prezgodaj, jih naredimo nerazumljive.«<sup>15</sup>

6. Versko spoznanje zahteva predhodno ustrezno izkustvo. Brez verskega izkustva je versko spoznanje nemogoče. Prav takó je mogoče tolmačiti ver-

<sup>12</sup> Jan Nieuwenhuis, n. d.

<sup>13</sup> Prav tam, 124.

<sup>14</sup> Ernst Ell, n. d. 105.

<sup>15</sup> Jan Nieuwenhuis, n. d. 133.

sko izkustvo šele potem, ko ga tisti, ki ga »poučujemo«, že ima. V resnici torej gre pri verskem spoznanju za »prepoznanje«.

Verska vzgoja je v rani mladosti zaradi tega istovetna z zbiranjem splošnihkušenj, posebno še tistih, ki imajo za vero izreden pomen: dobrota, zaupanje, ljubezen.

7. Tudi verska vzgoja mora pomeniti predvsem ponudbo in omogočiti otroku, da je aktiven, da tudi sam išče, da tako sam prihaja do »svoje« vere. To se pravi enako resno jemati resnico, da je vera svobodna in da zato mora biti ustrezna tudi verska vzgoja. Tako je otroku prihranjena nevarna kriza, ko bi se moglo »moranje« spremeniti v popolno nasprotje in uničiti vero.

Sploh moramo vedeti, »da verska vzgoja, ki je vse razložila in dognala, dejansko zapira vrata k veri, kajti potem ni več mesta za upanje in pričakovanje. Verovati pa se vendar pravi predvsem ne vedeti.«<sup>16</sup>

Takó definitivne razlage, opredelitve kakor takšne, ki jih narekuje dolžnost, ki so zapovedane, zamorijo vero v pravem pomenu. Z njimi vzgajamo v najboljšem primeru ideologe, fanatike, nikakor pa ne vernike.

8. Verska vzgoja se nikakor ne začne šele s pogovorom, temveč že takrat, ko starši otroku izpolnjujejo najosnovnejše potrebe. Takrat dobi namreč otrok zaupanje do sveta, do ljudi. Prepriča sa, da je v življenju poleg teme tudi luč, poleg neprijetnosti tudi prijetnost, ugodje, poleg trdote tudi ljubezen, poleg nesmisla tudi smisel.

9. Kar se tiče predstave o Bogu, morajo starši vedeti, da jo otrok v začetku istoveti z očetovo in materino podobo, da je Bog zanj nekdo, ki je kakor oče in mati. Šele v šestem letu začne spoznavati, da je Bog »večji« od staršev, vendar ima še do devetega leta otrokove starosti poteze, kakor jih imata oče in mati. Odločilna pa je za otrokovo podobo o Bogu tudi podoba, kakršno imajo o njem starši. »Otrok veruje, kakor verujejo njegovi starši in kar verujejo starši... Razlike se nanašajo le na različnost izkustva.«<sup>17</sup>

10. Okrog desetega leta starosti nastopi v otrokovem mišljenju sprememba. Otrok ne misli več samo konkretno, temveč želi spoznati tudi pomen stvari, njihova medsebojna razmerja. Kratko rečeno, zmožen je že abstrakcije in čuti potrebo po njej. Postane prav tako vedno bolj kritičen, kritičen do svojega dosedanjega spoznanja in do oseb, ki ga je od njih dobil.

Verska vzgoja mora to spremembo upoštevati. Še vedno pa ostane resnično, da otrok veruje, kakor in kar verujejo starši, kar veruje njegovo družinsko okolje, čeprav se začne z njim dogajati, kar nam daje razumeti podobo dvanajstletnega Jezusa v templju.

## 2. Podrobnejša verska vzgoja

V tem poglavju bomo omenili nekatere verskovzgojne prijeme ali nekatere sestavine verske vzgoje v današnji družini. Dobro je namreč, da se tudi ob njih ustavimo, ker najbrž ni vse tako samo po sebi umevno, kakor se utegne komu na prvi pogled zdeti.

<sup>16</sup> Prav tam, 143.

<sup>17</sup> Prav tam, 103.



### 1. Ustavimo se najprej ob bibliji.

Prav je, da se otrok seznanja z biblijo v družini. Vendar ne smemo misliti, da je biblija predvsem knjiga za otroke. Nikakor. Biblija je knjiga za odrasle. Če le malo upoštevamo biblične znanosti in vse, kar sledi iz dejstva različnih literarnih vrst, ki jih biblija uporablja, potem te trditve ni treba dokazovati. Zato se najbrž večkrat zgodi, da starši dajo otroku biblijo prehitro v roke oziroma ga z njo seznanijo, vsaj danes. In takó otrok jemlje biblijo preveč konkretno ter isti biblične zgodbe s pravljičami, kar gotovo škoduje njegovemu normalnemu razvoju v verskem pogledu. Posebno pred enajstim letom je težko otroku pravilno približati svet biblije. Zato nikakor ne smemo začeti prezgodaj pripovedovati bibličnih zgodb. Ozirati se je treba pri tem na otrokovo izkustvo in sploh na njegov duševni razvoj. Pri izbira-nju snovi pa ne smemo upoštevati samo nazornosti zgodb, kajti v sv. pismu gre končno predvsem za smisel. V mislih imam npr. Kristusove čudeže, ki so znamenja in imajo v kontekstu poseben pomen. Tudi otroci ne smejo dobiti vtisa, da je bil Kristus v prvi vrsti »čudodelnik«.

Če že starši začnejo pripovedovati biblične zgodbe, potem naj začnejo z zgodbami iz Jezusovega življenja, ki je iz njih mogoče razbrati Jezusovo človečnost, njegovo dobroto in usmiljenje. Predvsem pa naj otroke pripravljajo na razumevanje biblije s svojim življenjem. Ko bo otrok sposoben sam knjigo prebirati in se iz nje učiti, jo bo potem tudi pravilno razumel, saj je bil prej priča življenja iz biblije.

Kot vodilo naj bo v tem pogledu izjava teologa Goldmana: »Biblija je najpomembnejši vir krščanstva za odrasle. Napisali so jo odrasli za odrasle, zato nikakor ni otroška knjiga.«<sup>18</sup>

#### 2. Kaj pa poučevanje otroka v prvi veri?

Vera ne pomeni v prvi vrsti znanje, poznanje verskih resnih, temveč zaupanje, zaupanje v ljudi in v Boga, življenje iz zaupanja.

Iz tega seveda ne sledi, da lahko nauk kar odmislimo, da resnice sploh niso pomembne. Resnice so pomembne, vendar jim ne gre prvo mesto, temveč drugo.

Verske resnice so življenjske resnice. Pomembne so za življenje. Za njimi stojijo ljudje s svojim življenjem, ljudje, ki se nanje lahko zanesemo.

Teh resnic sploh ni mogoče adekvatno izraziti. Formulacije so le refleksne in besedni izraz življenjske resničnosti, doživete resničnosti, skrivnosti ali verskega izkustva.

Informacija o verskih resnicah, učenju verskih resnic le osvetljuje, kar je nekako človeku že znano iz življenja, in samo v tem okviru doseže svoj smisel. »Verski nauk pomeni ekspliciranje vere, ne samo genetično — da je takó nastal, temveč tudi pedagoško — da tako mora biti. Členi vere, dogme in teze, vse to je nastalo pozneje, kakor je bila vera, in je nastalo, ker je že bila uresničena vera. Vse to torej predstavlja vero, nikakor pa je ne zbuditi.«<sup>19</sup>

»Ne vodi znanje do vere, temveč vodi vera do zahteve po znanju. Prav tako, kakor ne moremo postati inozemci, če se naučimo besed tujega jezika,

<sup>18</sup> Nav. J. Nieuwenhuis, n. d. 242.

<sup>19</sup> Prav tam, 184.

tudi ne moremo priti do svoje vere, če se naučimo tega, kar so drugi sestavili kot verski nauk. Do vere pride otrok, če vero vdihava od ljudi okrog sebe, če sodeluje z ljudmi v svoji okolici.«<sup>20</sup>

Verski pouk v družini je predvsem in že takoj v rani mladosti otroka skupno življenje in skupno opazovanje sveta v družbi staršev, ki so verni. Šele ko je takšna vera, ki si jo je otrok pridobil v sožitju s starši, dosegla določeno obliko, je prišel čas za katehezo, za ekspliciranje tega, kar otrok že ima. Iz tega sledi, da kateheza v pravem pomeni ni za majhne otroke, celo ne za otroke prvih razredov osnovne šole. Čas za pravo katehezo nastopi šele okrog desetega, pa še takrat se mora ozirati na otrokovo versko izkustvo in tudi mora iz izkustva, iz verskega življenja »kateheta« izhajati. »Prava vera ni v prvi vrsti skupek razodetih resnic, temveč resnica živih in verujočih ljudi«, zato gre v verski vzgoji predvsem za ljudi in ne za nauk.<sup>21</sup> Resnična kateheza torej predvideva vero v otroku in v katehetu.

Ker je kateheza tako tesno povezana z življenjem otroka in kateheta, zato je v glavnem vedno bolj improvizacija kakor izpolnjevanje kakšnega programa. Zato pa se tudi ne posreči vedno, a kadar se posreči, je učinek izreden. In posreči se tem bolj, čim bolj je razgovor med katehetom in otrokom, in to besedni in še bolj življenjski razgovor. »Kjer so skupaj ljudje, ki verujejo, tam bo vera navzoča, pa čeprav je njihova dejavnost predvsem profana in svetna.«<sup>22</sup> Kolikor bolj velja to za katehezo v ožjem pomenu!

Vse to je pomembno tudi za katehezo v družini, kolikor jo opravljajo starši.

### 3. Sedaj pa še nekaj besed o molitvi.

Tudi glede molitve moramo reči, da se otrok nauči moliti ali uvede v molitev najprej tako, da živi skupaj z odraslimi, ki molijo. Seveda gre v začetku predvsem za posnemanje, a počasi pride otrok do zavesti nekoga, ki je v molitvi soudeležen, čeprav neviden. Tudi sicer postane njegova molitev vedno osebnejša in popolnejša.

Doživljanje molitve odraslih, staršev, je za otroka vsekakor odločilno. Zato smemo reči, da se bo otrok uvedel v molitev, v pravo molitveno življenje samo, če se bo srečaval z ljudmi, ki znajo moliti in spreminjajo vse svoje življenje v molitev, ki molijo iz pristnega verskega izkustva, to izkustvo v molitvi poglobljajo in ustrezno potem oblikujejo svoje vsakdanje življenje.

Starši se morajo varovati, da bi navajali otroka k neiskreni molitvi ali bi otroka z molitvijo npravno vzgajali tako, da bi otrok moral moliti za to ali se pogovarjati z Bogom o tem, kar bi mu morali starši povedati in razložiti.

Molitev mora otrok doživljati tako, da bo občutil kot nekaj velikega, da sme moliti. Zato ni dobro, če je molitev preveč togo navezana na določen čas ali če jo starši otroku vsiljujejo. Iz istega razloga je tudi najbolje, če starši izrečno učijo otroka moliti šele, ko se v njem porodi želja po molitvi, kakor se je porodila v apostolih, ko so prej nekaj časa opazovali Kristusa, kako je molil. Seveda je pogoj za to, da starši resnično iskreno molijo, tako

<sup>20</sup> Prav tam, 184.

<sup>21</sup> Prav tam, 191.

<sup>22</sup> Prav tam, 197.

da otrok more začutiti potrebo po molitvi. Če pa ni tako, je sploh veliko vprašanje, kakšen uspeh ima pouk v molitvi.

Glede drže pri molitvi moramo reči podobno, da se je otrok nauči tako, da opazuje svoje starše in sploh odrasle. Tako tudi od začetka dojema zvezo med molitvijo in ustrezno držo, ki je sicer nekaj zunanjega, a je pristen izraz pristne molitve.

Pristno molitveno okolje torej najzanesljiveje navaja k pristni molitvi. Ne gre za besede, temveč za razpoloženje, za doživetje. Če pa je tako, potem ni dobro otroku vsiljevati formul, ki lahko preHITEVAJO ali onemogočajo njegovo izkustvo, ker mu več ne ustrezajo. Končno mora že otrok doživeti, da ni mogoče z besedami izraziti, kar človek občuti, kadar moli, da se moliti ni mogoče v pravem pomenu naučiti, temveč je mogoče samo poskušati moliti, poskušati priti v stik z Bogom in se iskreno postaviti pred Boga, prisluhniti torej Bogu, zato znati obmolkniti ter čakati. Ob prevelikem poudarjanju molitvenih obrazcev se kaj lahko zgodi, da ostane molitev za vedno na stopnji »blebetanja«, kolikor je otrok, ko odraste, kar ne opusti. Druga nevarnost pa je, da dobi molitev tako pomen magične formule kot »daj-dam« ali »formula-učinek«. Potrebna je torej velika previdnost v tem pogledu, morda raje storiti manj kakor preveč.

4. Za religiozno vzgojo imajo precejšen pomen prazniki, ki jih družina na poseben način obhaja, kakor sta npr. božič in velika noč, da omenim samo ta dva. Vse, kar je s praznovanjem teh praznikov v zvezi, ostane navadno otrokom v neizbrisnem spominu. Izkustvo, ki si ga tako pridobijo, jih oblikuje pozneje v življenju, čeprav so ti dnevi že zdavnaj izgubili zanje verski pomen. V notranjosti ostanejo takšni prazniki za vedno povezani z verskimi čustvi, z verskimi doživetji. In čim bolj je bilo njihovo obhajanje nekoč povezano s praznovanjem v cerkvi, tem gotoveje ostane v odraslem človeku za vedno navzoča tudi ta razsežnost praznovanja. Vse to se ne da izbrisati, kakor se ne da izbrisati misel na dom, kakor ostane neizbrisno doživetje doma. Še več, to gre iz roda v rod, čeprav kdaj samo še skrivaj. Kako bi si mogli sicer razlagati, da otrok navidezno nevernih staršev napiše v šolski nalogi, da je bil najbolj srečen, ko ga je očka presenetil z lepimi pirhi na veliko noč zjutraj, in to s pirhi, ki jih je sam pobarval? Prazniki naj bodo v družini res prazniki, kolikor je le mogoče.

5. Življenje, ki ustreza evangeliju, naj bo še zadnja točka, ki jo hočemo omeniti v zvezi z religiozno vzgojo.

Če smo doslej tako poudarjali izkustvo, ki si ga mora otrok pridobiti v družini, kar se tiče njegove vere, potem je to samo po sebi umevno, kadar govorimo o življenju, ki ustreza evangeliju, saj se v tem kaže vera v najpristnejši podobi. Otrok se tega življenja nauči od staršev, tako da mu pozneje poznanje Jezusovega življenja in dela, poznanje tudi »božjih zapovedi« pomeni samo eksplikacijo tega, kar je dejansko že okusil, za kar se je že navdušil ali kar je že odklonil.

Kolikor pa je potreben izrečen pouk v tem pogledu že v rani mladosti, mora potekati takó, da je povezan z izkustvom. In kolikor ga starši ali sploh vzgojitelji povezujejo z Bogom, naj ga res povežejo z Bogom, ki je »Oče tudi izgubljenega sina«, ki mu je mogoče brezpogojno zaupati, ki človeka vedno le dviga, rešuje, ne pa z Bogom, ki je v resnici ponarejena in popa-

čena podoba Boga in zato more človeka, ki je obenem pravičen in grešen, samo odbijati ali popačiti, pogubiti v pravem pomenu. Bog ne sme otroka plašiti, ampak privlačevati, otrok se ga ne sme bati, temveč ga ljubiti, ne sme se ga »izogibati«, ampak mu vedno moči zaupati.

Kristus je dokončno zagotovilo božje ljubezni in božjega usmiljenja in kot takšen mora biti tudi vključen v otrokovo moralno vzgojo.

Ne strah, temveč zaupanje ga mora voditi v življenje, ki naj ustreza evangeliju, ga mora navduševati v prizadevanju za takšno življenje. Zaupanje pa bo otrok imel, če bo ob starših, v družini okusil blagoslov dobrote in ljubezni, vsaj to, in če bo tudi njegova podoba Boga ožarjena z dobroto in ljubeznijo, če bo ustrezala evangeljski resnici.

### Sklepne misli

Vprašanje, ki si ga ob koncu tega razmišljanja o verski vzgoji v današnji družini zastavljamo, je seveda, ali je to danes sploh mogoče, ali lahko to od staršev pričakujemo.

1. Gotovo ni lahko in ne bo šlo brez resnega prizadevanja in tudi pomoči, ki jo je Cerkev dolžna staršem dajati, ki jim jo mora dajati pastorala. Zato ponovno poudarjam pomen družinske pastorale.

2. Kakor ste mogli razbrati iz izvajanja, je poudarek predvsem na življenju in ne na učenju, na vzgoji, ki poteka »nehote«.

3. Gre tudi predvsem za življenje dobrega človeka, zakoncev, ki se resnično ljubijo, kajti najprej je otroku potrebno doživetje zaupanja v človeka, doživetje dobrote in ljubezni. Gre torej predvsem za dispozicijo za vero, če hočete, in to morejo dati otroku celo malo verni starši.

4. Ne smemo pozabiti prav tako na nekatere pozitivne vplive okolja zunaj družine, ki dopolnjuje vzgojo v družini.

5. Bog deluje v otroku še zunaj okvira verske vzgoje in daje rast tudi »slabi« setvi, ker je pač Bog. Vera vključuje to delovanje. Zato smemo vedno še upati, tudi proti upanju.

6. Končno so starši, ki jih določuje situacija »med vero in nevero«, na poseben način sposobni za pristno versko vzgojo, kolikor imamo v mislih osebno razsežnost vere in dejstvo, da je vera v resnici bolj iskanje kakor posest.

Res pa je, da ne smemo prezreti nevarnosti današnje situacije. Kakor so nekoč morda starši dajali otrokom »preveč«, tako jim sedaj morejo hitro dajati premalo.

### Povzetek

#### RELIGIOZNA VZGOJA V DANAŠNJI DRUŽINI

Vekoslav Grmič

Versko situacijo v današnji — verni družini bi lahko vedno bolj označili kot situacijo »med vero in nevero«. To je sicer oznaka, ki je značilna za osebno vernost na sploh, je pa tudi oznaka, ki je posledica negativnih vplivov na vernost današnjega človeka.

Verska vzgoja ni posebna vzgoja poleg navadne vzgoje, temveč je to vzgoja, ki jo opravljajo verni ljudje, pa čeprav je še tako vsakdanja. Otrok si v verni družini pridobi najprej versko izkustvo, ki potem nujno vodi k zahtevi, želji po verskem znanju. Brez verskega izkustva je versko spoznanje sploh nemogoče. Pri verskem spoznanju gre v resnici za versko »prepoznanje«. Tako se verska vzgoja začne že, preden se starši in še bolj otrok tega zavedajo. Ta spoznanja je treba upoštevati tudi pri katezezi.

Uporaba biblije v družinski vzgoji, pouk v pravi veri in molitev oziroma uvajanje v molitev morajo upoštevati razvoj otroka, ne smejo prehitovati njegove zrelosti in predvsem graditi na otrokovih željah, zahtevah, ki se porajajo iz njegovega izkustva kot posledice verskega okolja. Poudarek naj bo zato vedno na ortopraksiji.

Za versko vzgojo v družini naj starše usposablja družinska pastoral. Tej pastoral moramo danes posvetiti vso pozornost. Tudi vedimo, da gre predvsem za dispozicijo za vero, ki jo morejo nuditi s svojo vzgojo tudi družine, ki veljajo za neverne, če je le sicer njihovo življenje urejeno, prepojeno z ljubeznijo. Ne smemo namreč pozabiti na delo božjega Duha in na vpliv pozitivnega okolja tudi zunaj družinskega življenja.

### Zusammenfassung

#### DIE RELIGIÖSE ERZIEHUNG IN DER HEUTIGEN FAMILIE

Vekoslav Grmič

Die religiöse Situation in der heutigen gläubigen Familie könnte man immer mehr als eine Situation »zwischen Glauben und Unglauben« bezeichnen. Dies ist zwar ein für die persönliche Gläubigkeit allgemein bezeichnendes Merkmal; es ist zudem die Folge negativer Einflüsse auf die Gläubigkeit des heutigen Menschen.

Die religiöse Erziehung ist nicht eine besondere Erziehung neben der gewöhnlichen; sie ist von den gläubigen Menschen begangene Erziehung, obwohl sie noch so alltäglich sein kann. Das Kind kommt in einer gläubigen Familie zuerst zur Glaubenserfahrung; diese führt dann notwendigerweise dazu, dass sich das Kind auch die Glaubenskenntnis wünscht und dass er sie sucht. Ohne Glaubenserfahrung ist Glaubenskenntnis unmöglich. Bei der Glaubenserkenntnis geht es in Wirklichkeit um eine »Nacherkenntnis« des Glaubens. So beginnt die Glaubenserziehung, bevor sich dessen so die Eltern und noch mehr das Kind bewusst werden. Diese Erkenntnisse soll man bei der Katechese in Rücksicht nehmen.

Gebrauch der Bibel in der Familienerziehung, Glaubensbelehrung und Gebet bzw. Einführung ins Gebet sollen die Entwicklung des Kindes in Betracht nehmen; seine Reife sollen sie nicht vorwegnehmen; vor allem sollen sie auf den Wünschen des Kindes bauen; diese Wünsche entstehen aber aufgrund seiner Erfahrung und sind Folgen seines Glaubensmilieus. Der Akzent soll darum immer auf der Orthopraxis sein.

Für die Familienerziehung sollen die Eltern durch die Familienpastoral befähigt werden. Eben dieser Pastoral soll man heutzutage alle Acht widmen. Man soll auch wissen, es geht vor allem um die Glaubensdisposition; diese können mit ihrer Familienerziehung auch jene Familien bieten, die für ungläubig gelten, wenn sonst ihr Leben geordnet und mit Liebe durchdrungen ist. Man soll auch nicht die Einwirkung des göttlichen Geistes und den Einfluss eines positiven Milieus ausserhalb des Familienlebens vergessen.

## VIZIJA NEKE PASTORALE

(predavanje na Tomaževi proslavi 30. 1. 1975)

Dne 7. decembra 1965 so razglasili pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu. Po mnogih pomislekih se je koncil odločil, da doda konstituciji o Cerkvi še konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu. Če bi bilo ostalo le pri konstituciji o Cerkvi, bi lahko govorili o Cerkvi, ki se je zaprla vase, ki sicer išče samo sebe, toda je za svet, v katerem živi, slepa in se zanj ne zmeni. In končno ne bi bilo nič čudnega, če bi Cerkev ne bila izdala pastoralne konstitucije. Še v novejšem času je bila vsaka prevelika simpatija do sveta nekaj, kar ni bilo v skladu s cerkvenim mišljenjem. Še v naš čas segajo pojmovanja o pastoralnem delovanju Cerkve, ki ne more priznati sprememb v svetu in se strogo drži tistih koncepcij, ki si jih je v stoletjih prilastila. Prav zato mnogi niso razumeli konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, ker kratko malo niso hoteli (oziroma mogli) sprejeti sveta, v katerem so živeli in še živijo. Če je v stavku pri Jan 17, 14: »Jaz sem jim izročil tvoj nauk, a svet jih je sovražil, ker niso od sveta, kakor jaz nisem od sveta«, čutiti stalno napetost, ki se še stopnjuje v naslednjem stavku: »Ne prosim, da bi jih vzel s sveta, temveč da bi jih varoval hudega« (15), in prihaja do viška v stavku: »Od sveta niso, kakor jaz nisem od sveta« (16), je jasno, da se je hotel krščanski človek izmotati iz te napetosti. V pretekli dobi, ki pa sega še v naš čas, je občutil svet kot nekaj, kar mu nasprotuje, in le tako je mogel, tako je vsaj mislil, »rešiti svojo dušo.«<sup>1</sup>

Vendar je danes jasno, da smo preveč ozko komentirali, namreč v življenju, Jezusove besede. Ob teh sicer najdemo še Pavlove: »In ne ravnajte se po tem svetu« (Rimlj 12, 2), pa tudi Jan 3, 16, kjer je rečeno: »Bog je svet tako ljubil.« Toda prav tu je vidna poanta. Bog nikakor noče iztrgati kristjana iz sveta, nasprotno, Bog hoče, da je kristjan v svetu, kar pomeni, da mora biti kristjan v svetu, ki ni zrastel po njegovih željah in načrtih, temveč se je razvijal mimo njega in kljub njemu. Za kristjana je torej nujno, če hoče v svetu spolniti svojo nalogo, da sprejme svet takšen, kakršen je, z vsemi možnostmi in danostmi. To se pravi, da mora sprejeti današnji svet v njegovem sekularizacijskem procesu. Še več, videti mora v tem svetu danes izziv Boga.

Temeljno koncilsko spoznanje o naravi Cerkve, ki je Cerkev v sedanjem svetu, naj postane temeljno spoznanje vsakega kristjana. Tu ne gre več za boj zoper svet in njegovo poželenje, temveč za solidarnost s svetom, v katerem kristjan živi. Njegova vprašanja so kristjanova vprašanja, strah, tesnoba, pa tudi veselje in upanje, si deli kristjan s svetom. Prav v tem pa raste napetost v Cerkvi, ki naj se solidarizira s svetom. Te napetosti ne

<sup>1</sup> K. Rahner—H. Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium*, Herder 1968, 424 sl.; K. Gastgeber, *Pastoraltheologie* (glej original!), V. Herder 1972, 397; E. Schillebeeckx, *Gott Kirche Welt*, M. Grünewald Verlag, Mainz 1970, 213 sl.; J. Krošl, *Sociološko preučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, BV XXIX/1969, 359 sl.

more odpraviti po staremu receptu, temveč mora najti novo formulo, v kateri pa bo postavka o napetosti med njo in svetom ostala, toda sedaj na drugi ravni kakor prej. Sedaj ni več vprašanje, kako se bo kristjan rešil tega sveta, temveč, kako bo v solidarnosti s svetom oblikoval sebe v svetu.

Po koncilu smo priča, kako se koncilska ideja uresničuje. Mislim, da se uresničuje v dveh smereh: v občestvu in v stiku s posameznikom. Prav tu pa čutimo, da napetost v Cerkvi, ki se spreminja v solidarnost s svetom, pa zato nič manj ne ostaja napetost v njej sami, povzroča v njenih strukturah novo napetost. Odprtost Cerkve svetu zahteva tudi odprtost sveta do Cerkve. To je zakon, ki ima svoje vzroke v spremenjenih strukturah sveta in zahteva tudi spremenitev struktur v Cerkvi. Tu pa zaznamo napetost, ki loči duhove v njej sami.

Če je Cerkev dala svetu roko v svoji pastoralni konstituciji, se je ta korak moral prenesti na filmsko platno njenega sveta. Projekcija je pokazala novo sliko. V starih strukturah ni mogoče uresničiti novih spoznanj.

Končno je bilo nekaj podobnega tudi v časih, v katerih je pisal Tomaž Akvinski o vlogi redovnikov v pastoralnem delu Cerkve. Tudi takrat je bilo potrebno boriti se za novo podobo, v kateri bi redovniki prevzeli nalogo »animatorjev« v transverzalnih skupinah, ki bi ne bile vezane na teritorialne župnije in škofije, temveč bi presegle ta okvir in ob še vedno veljavnem statičnem dušnem pastirstvu ustvarile prostor za dinamično pastoralno dejavnost, ki bi omogočila uspešnejšo rast.<sup>2</sup> Kljub raznim pomislekom je Tomaževa misel zmagala, njen odsev najdemo tudi na tridentinskem koncilu.<sup>3</sup> Tomaž Akv. je hotel reči, da nista teritorialna župnija in teritorialna škofija edina možnost za rast božjega kraljestva, temveč obstajajo še druge oblike, ki jih Bog uporablja, da privede ljudi do božjega kraljestva v Cerkvi in s tem, tu je že naša misel, zunaj nje.

V Cerkvi nastajajo teženja po novi podobi župnije, ki ne bi imela več predvsem teritorialne podobe, temveč bi lahko združevala ob teritorialnem še druge elemente, ki bi jo oblikovali v smeri večje samostojnosti in s tem tudi večje odgovornosti. Ako hočemo razumeti današnjega človeka in mu priskočiti na pomoč v njegovi verski stiski, je pač nujno, da najprej najmanjša delna cerkev po koncilu spremeni svojo podobo. Toda ali ni potrebno seči še dalje? Ustvariti znotraj te najmanjše pokoncilске skupnosti nova še manjša žarišča? Ali ne govori pastoralna sociologija o skupinah in jih značilno imenuje »male skupine«? Pojav malih skupin ni več le teoretično vprašanje, temveč je že preraslo, če je sploh bilo v začetku najprej samo teorija, v življenje. Povsod tam, kjer je bilo začutiti pomanjkanje duhovnikov, ali pa so bile pobude Cerkve prepočasne, so nastale male skupine. V našem prostoru se soočamo z zelo naglo urbanizacijo, ki povzroča, da mestne župnije rastejo mnogo hitreje, kot je mogoče ustvarjati nova središča, kot je mogoče pomnožiti število duhovnikov v velikih mestih. Problem, s katerim se pri nas soočamo vedno bolj, pa ni le naš, temveč ga poznajo po skoraj vsem krščanskem svetu. Hkrati s tem, ko narašča število vernikov v mestnih župnijah, raste tudi njihova anonimnost. Tudi to je pojav,

<sup>2</sup> Thomas Aquin., Summa theologica II/2, quaest. 187, art. 1 v: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Band 24, Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle—A. Pustet 1952, 419.

<sup>3</sup> Prav tam, 446.

ki ni lasten le slovenski Cerкви, temveč o njem razmišljajo tudi v vesoljni Cerкви. Predvsem se s tem ukvarjajo v Ameriki, od tam pa prehaja spoznanje, da obstaja problem anonimnosti tudi v evropskem krščanskem prostoru.

Pastoralna teologija se mora ukvarjati z obema problemoma. V našem razmišljanju bi hoteli najprej osvetliti problem malih občestev, obenem pa že nakazati možnosti za prostor, v katerem bo mogel posameznik premagati svojo anonimnost in se vključiti v apostolatsko dejavnost Cerkve.

## I.

Ze je bila izrečena beseda o prenovi osnovne celice Cerkve. V slovenski Cerкви je bila izgovorjena misel, da »Cerkev dandanes sebe razumeva iz baze (iz božjega ljudstva), a vendar kot hierarhično občestvo, tako mora ravno iz baze, t. j. mentalitete duhovnikov in ljudstva rasti v Cerкви nov način, nova oblika institucionalnosti«. <sup>4</sup> To je mogoče le v pokoncilski Cerкви, ki je sebe razumela kot »odrešensko občestvo«. <sup>5</sup> V pokoncilski Cerкви je »zmagala zavest, da je Cerkev odrešensko občestvo božjega ljudstva kot celota, celotna Cerkev je hkrati objekt in subjekt odrešenskega dogajanja«. <sup>6</sup> Takšna miselnost se mora najprej izraziti v malem občestvu, v bazi. Če je Cerkev rasla »iz baze« v svojih začetkih, mora rasti tudi danes. Zato naj bi vodstvo vedno prisluhnilo dogajanju »v bazi« in tako tudi moglo uspešno razbrati delovanje Svetega Duha.

K. Rahner pravi, da bo »Cerkev prihodnosti Cerkev, ki bo rasla iz temeljnih občestev, ki so nastala po svobodni iniciativi in asociaciji«. <sup>7</sup> Rahnerjevo trditev moramo natančneje opredeliti.

Če v pokoncilskem času še nismo pomislili na možnost, da bi dosedanje župnije temeljito »in radice« ozdravili, in smo hoteli le določeno prenavo, ki bi pa starih struktur župnije ne prizadela, smo v sedanjem trenutku že skoraj prepričani, da se podoba župnije zelo naglo spreminja. Naj naštejemo le troje dejstev, ki jih vsi dobro poznamo:

1. Pojmu »hribovska župnija« smo se odpovedali. Hribovskih župnij ni več. Odpravil jih je naš čas. Sodobne ceste, sodobni prevoz so kraje, ki so bili oddaljeni, zblížali s civiliziranim svetom. Ljudje zapuščajo svoje domove in iščejo v mestih »boljši svet«. Toda župnija ostane »nedotaknjena«. Ne išče tistih, ki so odšli. Ostala je »nostalgija«. Nikakor pa ne misli, da bi bilo potrebno najti »preusmeritev«. Podobna je kmetu, ki trmasto vztraja pri starem načinu obdelovanja, čeprav leze v dolgove, iz katerih ga bo rešila le še dražba.

2. Struktura mestne župnije se je začela spreminjati tedaj, ko smo iznašli »week-end«. Hkrati je seveda župnija rasla. Prihajali so novi ljudje, ki niso z njo zrasli. Postala je še bolj nepregledna. V njej je postal kristjan številka, ki pomeni v skupnosti spet samo številko. Toda »poslovanje« žup-

<sup>4</sup> R. Lešnik, Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešensko občestvo, BV XXX/1970, 117.

<sup>5</sup> Fr. Perko, Cerkev, institucija in odrešensko dogajanje, BV XXX/1970, 106 sl.

<sup>6</sup> Prav tam, 107.

<sup>7</sup> K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Herder 1972, 115.



nije se ni spremenilo, zato se ni tudi njen obraz. Tudi ta župnija ni iskala za novo dobo novih »prijemov«. Če pa je poskušala najti nove prijeme, jih ni iskala zunaj okvira tradicionalne podobe, zato so poskusi, da bi poživili »ostarelo gospo«, ostali več ali manj neuspešni.

3. Doslej še ni nihče storil koraka, ki bi bil »umirajočo strukturo« župnije odpravil in jo nadomestil z ustrežnejšo. Ne le da ni bilo nikogar, ki bi bil pomagal osnovni celici Cerkve, ki jo razjeda raku podobna bolezen, ki pomeni počasno umiranje, temveč o tem tudi še nikjer resno ne razpravljajo, čeprav vsi znaki opozarjajo, da upada cerkvenost tudi na račun neustreznih temeljnih struktur Cerkve.

Vsekakor se ne moremo zadovoljiti s čistim tipom župnije, imenovane »service station« po načelu: »kdor pride, pride«. Naziv je nastal v našem času in kaže, da je velika večina župnij urejena po tem tipu, ne da bi se župnija zavedela, da je postala to, kar v svojem bistvu ni hotela biti. Da bi pomagali župniji, so v novejšem času ponekod uvedli organsko pastoralo (pastorale d'ensemble). Vendar je v bistvu nova pastorala le pomoč starim strukturam, ki jih še ohranja in na njih gradi. Toda še vedno je boljše nekaj kot nič. (Organska pastorala pa ne more rešiti problema župnije tudi zato, ker ostaja s svojimi nasveti in pripomočki še vedno v svetu, ki ga resnično ni več.)

F. Klostermann misli, da more biti krajevna Cerkev pod vodstvom škofa le tedaj zdrava, če so zdrave njene osnove v temeljnih občestvih in v teh temeljnih občestvih zdrave njegove substrukture. V teh se Cerkev uresničuje. V njih doživljamo temeljne cerkvene funkcije: božjo besedo, evharistijo in diakonijo.<sup>8</sup> Teritorialno načelo, ki je označevalo tradicionalno župnijo od zgodnjega srednjega veka, bi moglo biti še koristno v novem pojmovanju občestva, kolikor bi ga ne jemali več strogo juridično, temveč le kot orientacijski pomoček. Delo župnije pa naj bi se razvilo v malih občestvih, ki bi ohranila predvsem osebnostno naravo. Torej pred teritorialnim načelom ima prvenstvo osebnostna narava občestva. Že samo to dejstvo bo pomagalo k jasnejšemu pojmovanju občestva. Občestvo ne bo zgolj administrativna enota, ki bo sprejemala navodila od zgoraj, ne bo samo statistični urad, ki bo zbiral podatke, ne bo samo skupek posameznikov, ki se med seboj ne bodo poznali.

Tako se bo župnija preoblikovala v občestvo. Še vedno bo sicer imela naravo cerkvenopravne enote, toda v njej bo Cerkev znova postala prvotno mesto odrešenjskega dogajanja. Tu se bo zgodilo tisto, kar je napovedano v evangeliju: »Kjer sta dva ali trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi (Mt 18, 29). Tu bo »kraj, kjer so bili zbrani, in napolnjeni so bili vsi s Svetim Duhom in so srčno oznanjali božjo besedo« (Apd 4, 31). Občestvo se ne bo več zadovoljilo z vedno novim spreobrnjenjem že spreobrnjenih, temveč bo postalo vedno bolj misijonsko, kar pa spada prav k bistvu občestva. Za to poslanstvo pa potrebuje obilje božjega Duha (Apd 2, 4).

Nujnost novega tipa župnije kot odrešenjskega občestva se kaže tudi v novem pojmovanju cerkve kot sakralnega prostora. Zdi se, kakor da bi občestvo ne potrebovalo sakralnega prostora. V novem duhu je namreč mogoče

<sup>8</sup> F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft, Band 2, Herder 1974, 74; L. Roos, Gemeinde als kirchliche Wirklichkeit, Lebendige Seelsorge 24/1974, 27 sl.

povsod slaviti Boga. Zato je posebej treba omeniti poskus v Grenoblu (Francija), kjer v stanovanjski četrti, ki bo imela deset tisoč prebivalcev, ne bo več cerkve, temveč se bodo verniki zbirali v najetih prostorih in v majhnih skupinah. Čeprav je škof Matagrín predvidel za prihodnost vendarle posebno stavbo, v kateri naj bi imeli skupne shode in zborovanja, naj bi v začetku Cerkev v tem naselju rasla v teh začasnih prostorih, ki bi jih mogli tudi spremeniti po želji in potrebi občestev. Temeljna misel takšnega gledanja na kraje zbiranja pa je zvestoba Cerkvi ubogih, ki se naj odpove drugotnim sakralnim znamenjem, da bi tembolj zažarelo primarno znamenje.<sup>9</sup>

Ako k temu dodamo še pričevanje Franzonijevega občestva v Rimu, ki se zbira v nekdanji avtomobilski garaži, ki je vse prej kakor »spodobno mesto« za obhajanje evharistije, a vendar zmoro privabiti stotine ljudi, ko v le nekoliko bolj oddaljeni baziliki Svetega Pavla v njeni čudoviti umetniški lepoti ni skoraj nikogar, potem moremo skoraj z gotovostjo trditi, da se bodo občestva prihodnosti zbirala drugje, kot načrtujejo naši arhitekti, in da bodo »božji hrami« drugačni, kot bi jih hoteli graditi.<sup>10</sup>

Temeljno občestvo je predvsem osebnostno občestvo. Da je lahko takšno, mora biti razmeroma majhno, da bi moglo živeti iz sebe, da bi bilo samostojno in zmoglo nositi odgovornost samo zase. Gre torej za spoznanje, da moraš z drugimi verovati, da bi mogel verovati, in za to potrebuje vsak Cerkev. Če veruje človek v Kristusa, se priključi tudi skupini, ki vanj veruje. To gre skupaj. Kristjan išče kristjana in skupaj iščeta občestvo. Ljudje ne iščejo Cerkve, hočejo pa Kristusa, najdejo ga v malem občestvu. Od tod vodi pot v Cerkev, ki je vesoljna. Cerkev je svoje poslanstvo programirala preveč v okviru veseljnosti, predaleč sega to njeno poslanstvo, da bi moglo biti vedno konkretno, prilagojeno določenim razmeram in določenemu okolju. Človek, ki je postal kristjan, hoče doživeti vero v svojih skromnih razmerah. To pa je mogoče le tedaj, če so občestva majhna in so predvsem občestva vere. Doživeti vero in jo potem živeti, pa spet ni mogoče najprej v okviru vesoljne Cerkve, temveč vsaj na začetku v malem občestvu vernih. Ob veri enega raste vera drugega. In tu se dogaja nekaj, kar bi morali posebej naglasiti: kristjan ne bo samo konsument (potrošnik) verskih resnic, temveč bo sposoben, da bo tedaj, ko bo doživel vero, to tudi vsrkal vase in sebe v njej preoblikoval. Postal bo torej v nekem smislu »samostojni proizvajalec«.<sup>11</sup>

Vendar bo to občestvo moglo obstajati le tedaj, če bo imelo duhovnika, ki bo to občestvo vodil in ga cerkveno konstituiral, se pravi, ko bo to občestvo deležno prek njega službe Cerkve v oznanjevanju, liturgiji in diakoniji. Če takšno občestvo, kot meni K. Rahner, nastaja spontano, potem je nevarnost, da zaide v sekto, če jim vodstvo krajevne Cerkve ne pošlje voditelja občestva. Tu pa nastajajo težave, ki se jih je dotaknila lanska škofovska sinoda v Rimu in jih bo pristojna oblast morala znova pretresti v primeru, da bodo temeljna občestva rasla.

Seveda temeljno občestvo ne bo obstajalo samo zase, nasprotno, čim bolj se bo razvijalo v globino, tem bolj bo potrebovalo stikov z drugimi

<sup>9</sup> F. Klostermann, n. d., 89 sl.

<sup>10</sup> V. Höslinger, *Das Wunder Gemeinde*, Bibel und Liturgie 47/1974, 47 sl.

<sup>11</sup> M. Kratz-F. Schlösser, *Gemeinden ohne Priester*, Lahn Verlag, Limburg 1973, 65 sl.

občestvi. Po K. Rahnerju bo namreč tudi vertikalna razsežnost občestva in s tem povezava s krajevno Cerkvijo dolžnost, zaradi tega se bo moralo občestvo marsičemu odreči. Toda prav to bo v nadaljnjem obvarovalo občestvo, da ne bo ob vsej svoji avtonomnosti zašlo v herezijo.<sup>12</sup>

Ali je slika »vizije neke pastorage« svetla? Prav K. Rahner slutiti, da je ta slika v mnogočem še nejasna, vendar ne več takó, da bi je ne mogli začrtati vsaj v konturah, a obenem pokazati na njeno nujnost kot »neko« prihodnost Cerkve, ki se ji ne bo mogla izogniti.

V slovenski Cerkvi je ta slika prav tako nejasna. Toda ob razmišljanju o ureditvi novih razmerij v slovenskih škofijah, tu mislim tudi na novo pojavljanje dekanove službe, ne bi smeli zanemariti vprašanja temeljne celice krajevnih Cerkve, župnije, ki kaže vedno bolj obrise občestva. Predvsem pa bi morali čimprej uvideti, da je nujnost napraviti iz župnije občestvo.

## II.

Ali ni prav anonimnost tisti motiv, ki je pomagal soustvarjati majhna občestva? Hotena izoliranost v velikih mestih, kar pa tudi ni več redkost v nekoliko manjših naseljih, je pokazala ob nekaterih pozitivnih vidikih veliko več negativnih. Predvsem se človek kot socialno bitje ne more trajno zapirati. Tudi njuni stiki s svetom, v katerem živi, a ostajajo na ravni anonimnih, naključnih, administrativnih stikov, ne zadoščajo za resnično, ne zatajeno človekovo naravo. Tudi če bi se človek tej zunanji osamljenosti umaknil v krog svoje družine, bi moral ugotoviti, kar se dejansko tudi dogaja, da je ta krog še vedno preozek zanj, še več, resnično življenjske polnosti ne more človek doživeti v svoji družini, če se sam in z njo ne srečuje z drugimi družinami, ne sklepa osebnih poznanstev in prijateljstev. To so znana dejstva. Vendar je anonimnost simptom današnjega časa. Ne govorimo samo o osamljenosti, ki pa sedaj ni več hotena, med starejšimi ljudmi, o njej govorimo tudi med mlajšimi.

Simptom današnjega časa odseva seveda tudi v Cerkvi, v njenih strukturah. Majhna občestva so torej nastala prav v premagovanju anonimnosti, ki ima, kot vidimo, svoj drugi obraz v osamljenosti. Če govorimo o anonimnosti, ki je v nekem pogledu (seveda le v nekem pogledu) hotena osamljenost, se prav ta hotena osamljenost sprevrže v svoje nasprotje — v nehoteno osamljenost. Majhno občestvo naj bi bilo zato ustvarjeno, da bi pomagalo človeku v njegovi hoteni in nehoteni osamljenosti.

Vendar moramo reči, da zaradi takšnega stanja v Cerkvi, ki pospešuje osamljenost (prav: pospešuje), moramo težiti v novi podobi Cerkve k personalizaciji človeka.

V Cerkvi se bomo morali srečati ne le z občestvom kot občestvom, temveč tudi posameznik s posameznikom. K temu nas nagiba osebna narava občestva, ki je nastala iz potrebe po osebni srečanju človeka s človekom. Na drugi strani pa spet moramo poudariti človekovo individualno

eksistencialno bistvo. V tem smislu ne moremo sprejeti stavka: Ne delo posameznika za posameznika, temveč občestva za občestvo.<sup>13</sup> Morda bi praviše izrazili ves kompleksni problem, če bi postavili formulo: posameznik za posameznika, občestvo za občestvo, toda hkrati posameznik za občestvo, občestvo za posameznika.

Pri tem bi poudarili osebo posameznika. Krščanstvo se ni nikoli od nje distanciralo. Obenem bi povedali, da je tudi občestvo, ki je živ organizem, potrebno za posameznika in končno tudi zaradi občestva, v katerega se posameznik vključuje ne kot številka, temveč kot njen ud. Po njem se namreč posameznik rešuje, z njim pa se rešuje tudi občestvo.

Vendar bi hoteli posebej poudariti ob spoznanjih moderne pastorale pomembnost pastoralnega dela s posamezniki. Spet moramo reči, da je občestvo zdravo le tedaj, če so njegovi udje zdravi, kakor smo naglasili v razmerju med temeljnim občestvom in krajevno Cerkvijo, ter končno vso Cerkvijo.

Vedno bolj govorimo o novi podobi duhovnika, ki bo specialist za svoje duhovno-teološko področje. Ta podoba duhovnika kot strokovnjaka za duhovno področje je namreč zrasla deloma iz spoznanj zadnjih let, ki jih je označevala znotraj Cerkve duhovniška kriza; ta se je izrazila kot pomanjkanje identitete duhovnika, deloma pa je posledica spoznanj psihologije in njenih medicinskih podaljškov v psihoterapiji.<sup>14</sup> Morda je prav zadnje spoznanje pomagalo ob vplivih vzhodne duhovnosti, da je duhovniška identiteta spet integrirana v človeku-duhovniku. Vendar se mi zdi, da je ta nova podoba duhovnika še malo in premalo začrtana v zavesti slovenskih duhovnikov, ki še vse preveč gledajo svoje poslanstvo in svoj poklic končno v njegovi občestveni razsežnosti in zanemarjajo prav tako važno funkcijo, ki ni nič manj evangeljska kot prva: srečevati se z ljudmi kot človek s človekom, biti v službi človeka posameznika. Tu je po J. Goldbrunnerju arhetip duhovnika, ki sega iz pradavnine še v naš čas.<sup>15</sup> To je tudi tisti arhetip duhovnika, ki ni več služabnik »religioznega«, temveč »človeka«. Ne obdaja ga predvsem sijaj religioznega, temveč mu daje sijaj človeški eros. Duhovnikov prostor in njegova zadnja eksistenčna prvina je voditi človeka k veri, in prav to dela njegov poklic življenjski, zanj je ta poklic več kot poklic, daje mu vso zadnjo polnost.<sup>16</sup>

Srečanje duhovnika s posameznikom znotraj občestva, pa tudi zunaj njega obogati tako duhovnika kot vernika, kajti srečanje ne more biti srečanje na dveh različnih ravneh, temveč vedno na isti ravni, to je torej srečanje dveh partnerjev, ki skupaj iščeta cilj. Medosebni stiki naj bi pomagali utrditi vero prek človeškega imenovalca. Vendar ti stiki ne pomenijo že tudi dopolnitev oznanila, temveč v najboljšem primeru njegov začetek. Pogovor in oznanilo sta namreč dva pojmovno različna svetova. Pogovor je »prelu-

<sup>13</sup> Fr. Perko, Nekaj misli o teoloških osnovah nove pastorale, Cvss 8/1974, 112. Prim. T. Ivančić, Euharistija i župna zajednica v: Ekumenski zbornik V edinosti 1974, 110; G. Hasenhüttli, Christentum ohne Kirche, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972, 89 sl.

<sup>14</sup> J. Goldbrunner, Seelsorge — eine vergessene Aufgabe, Herder 1971, 15; J. Bommer, Beruf: Pfarrer, Orientierung 38/1974, 58.

<sup>15</sup> J. Goldbrunner, n. d., 10.

<sup>16</sup> Prav tam, 80.

dij« oznanila, prvo vprašanje naj se razčisti že v pogovoru; takó bo mogel človek prisluhniti oznanilu in ga tudi razumel.

Vse predolgo smo v pastoriali podcenjevali pomen pastoralnega srečanja med duhovnikom in človekom, pa tudi med laikom in laikom. Vse preveč pa upali v samo oznanjevanje, ki je zajelo in še zajema skupnost, a je posamezniku zaprto prav zaradi nemožnosti, da bi zastavil prvo vprašanje.<sup>17</sup>

Moderna pastoriala skuša pogovor, ki pomeni hkrati srečanje, poživiti in ga skoraj (vsaj v protestantski teologiji) izenačiti s samo pastorialo. Če je zadnja smer pretirano enostranska, nam vendar pojav takšne usmeritve pove, da se je poudarek pastoralne skrbi premaknil k človeku kot posamezniku, a odtod k občestvu. Pastoriala prve Cerkve se vrača v znamenju personalizma, ki razume množičnost kot odnos do posameznika.<sup>18</sup>

### Sklep

Prihodnost Cerkve bo v marsičem odvisna od njene pastoralne dejavnosti oziroma njene pastoralne usmeritve. V znamenju »svobode, za katero nas je oprostil Kristus« (Gal 5, 1), bo naloga pastoralne skrbi za človeka v pomoči človeku, da bi našel sebe, a ne da bi sebe zatánil.<sup>19</sup> Vizija neke pastoriala, ki se kaže v obrisih tudi pri nas vedno jasneje, bo torej usmerjena izrazito k človeku kot posamezniku, ki se more najti le v majhnem občestvu in iz njega ter z njegovo pomočjo rasti v zrelo krščansko osebnost, ki bo iz svoje polnosti dajala novim rodovom.

Cerkev teži v vsakem trenutku svoje zgodovine k samouresničitvi. Vendar je ta samouresničitev možna le tedaj, če vsa Cerkev, izražena v temeljnih občestvih, temeljito razmišlja o svojem odrešenjskem poslanstvu. Razmišljanje pa ne more biti le v »iskanju izgubljenega časa« (M. Proust) iz preteklih stoletij, pa četudi segajo v prvo stoletje, ampak mora biti bolj kot doslej odprto za dognanja tistih znanosti, ki odpirajo predvsem eksperimentalno (empirično) pot do človeka. To velja enako za vse Cerkve, morda bi morali posebej poudariti, da to velja za Cerkev na Slovenskem.

Odpreti se svetu, v katerem živimo, se pravi v naši situaciji, da prisluhnemo njegovemu vsakodnevnemu utripu in se mu znamo odzivati na svoji krščanski ravni, to pa spet pomeni sprejemati z dobrohotnostjo, še več, z božjo uvidevnostjo vse, kar nam čas prinaša. Takšno gledanje na svet pa je končno identično z božjim gledanjem nanj. To pa pomeni, da nam svet, v katerem živimo, prinaša edinstvene možnosti, da sebe uresničimo v tem svetu in pokažemo v njem podobo Kristusove Cerkve. V tem je naše poslanstvo in naša določena naloga. Trenutno pa lahko ugotovimo, da se tega poslanstva in te naloge komaj zavedamo. Vse preveč smo filistri, da bi bili odrešenjsko razpoloženi. Ali ni morda naša tragika tudi v tem, da nas pokoncilaska duhovnost v svojem »poglobitvenem procesu« tako malo prizadene? Vizija neke pastoriala je končno vizija neke duhovnosti, ki nam jo ponuja pokoncilaska resničnost.

<sup>17</sup> J. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 10.

<sup>18</sup> D. von Oppen, Das personale Zeitalter, Gerd Mohn, Güterlohe 1967, 152 sl.

<sup>19</sup> R. Riess, Seelsorge, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 30 sl.

## Povzetek

### VIZIJA NEKE PASTORALE

J. Rajhman

Cerkev ne more živeti zunaj časa in prostora. Po pastoralni konstituciji 2. vat. koncila naj bi živela »v svetu«. Ker mora živeti »v svetu«, se mu mora odpreti, pa tudi svet se njej odpira. Tako se morajo tudi njene strukture spreminjati, da bi mogle spreminjati in dohitevati nove strukture, ki nastajajo v »svetu«. Ta značilna poteza pokoncilске pastoralne skrbi se kaže v preoblikovanju dosedanjih župnijskih struktur v »mala občestva«. »Mala občestva« pa zahtevajo drugačen ritem življenja, kot so ga poznale župnijske strukture. V »malih občestvih« bo posameznik doživel svojo vero in bo mogel soodgovorno prevzemati apostolske naloge znotraj in zunaj občestva. Zato bo posebna pozornost namenjena človeku kot posamezniku, to pa pomeni za sodobno pastoralno skrb Cerkve na Slovenskem poseben in nov premik od starih k novim gledanjem na apostolsko dejavnost, saj more le tako postati učinkovita.

## Zusammenfassung

### VISION EINER PASTORAL

J. Rajhman

Die Kirche kann nicht ausserzeitlich und ausserräumlich sein. Nach der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums sollte sie »in der Welt« leben. Weil sie in der Welt leben muss, soll sie für sie offen werden; und auch die Welt wird für sie offen. So sollen auch ihre Strukturen wandeln, um neue Strukturen, welche in der Welt entstehen, begleiten und erreichen zu können. Dieser Charakterzug der nachkonziliären Pastoralpflege tritt in der Umstrukturierung der bisherigen Pfarrstrukturen in »kleine Gemeinschaften« zutage. »Kleine Gemeinschaften« fordern aber einen anderen Lebensrhythmus als er den Pfarrstrukturen bekannt war. In »kleinen Gemeinschaften« wird der Einzelne seinen Glauben erleben und apostolische Aufgaben innerhalb und ausserhalb der Gemeinschaften mitverantwortlich übernehmen können. Darum wird besondere Acht dem Menschen als einzelner Person gewidmet werden; für die gegenwärtige Pastoralpflege der Kirche in Slovenien bedeutet das aber einen besonderen und neuen Uebergang von der alten zur neuen Schau der apostolischen Tätigkeit; denn nur so kann sie wirksam werden.

# PREGLEDI

## PLENARNA KONFERENCA FRANCOŠKEGA EPISKOPATA V LURDU OD 3. DO 10. NOVEMBRA 1973

Že nekaj let je bil problem duhovništva na dnevnem redu konference francoskega episkopata. Toda to pot niso razpravljali o »negativnih« pojava, npr.: pomanjkanje duhovnih poklicev, zapustitev duhovniške službe zaradi obveznega celibata, tradicije ali zaradi kontestacije proti togim, ustaljenim oblikam življenja v Cerkvi, ampak so ves problem začeli reševati globlje.

Škofje so pomanjkanje duhovnikov v Franciji sprejeli zelo realistično. Rešitev iz te krize vidijo v tem, da vse krščansko občestvo zaživi čim pristnejše krščansko življenje in vsi začutijo odgovornost za Cerkev, tudi glede duhovnih poklicev. Zato je bila tudi osnovna tema te konference: *Tous responsables dans l'Église?* Podnaslov: *Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière* »ministérielle«.

Najprej so poslušali in potem dopolnili ekspozice *Le ministère des prêtres dans l'Église tout entière* »ministérielle«, ki ga je pod vodstvom mgr. Raymonda Bouchexa pripravila skupina škofov in teologov. Takoj v začetku povedo, da te misli, ki jih navajajo, niso nič novega. Na vse to je opozoril že 2. vatikanski koncil, ko je z dogmatično konstitucijo o Cerkvi napravil pravo kopernikansko revolucijo v zgodovini katoliške teologije o Cerkvi. Od piramidne podobe Cerkve, kjer je vse prihajalo od zgoraj, je prešel, ali bolje rečeno, se je vrnil k pojmovanju Cerkve kot božjega ljudstva, kot zakramenta odrešenja. To se pravi, da je Cerkev znamenje Kristusove navzočnosti in delovanja v svetu. Zato se služba v Cerkvi nič več ne pojmuje kot moč in oblast, ampak predvsem kot služenje občestvu. Žal pa so mnogi kristjani, duhovniki in celo škofje, ki so bili na koncilu, sprejeli to novo

teološko in koncilsko pojmovanje Cerkve samo intelektualno, v svoji notranji drži pa so se znašli pred velikimi psihološkimi ovirami, ki jim še vedno preprečujejo, da bi sprejeli logične posledice tega pojmovanja v konkretnem življenju in delu Cerkve.

K novemu pojmovanju Cerkve pa seveda ne spada obsojanje Cerkve preteklosti. Cerkev je v vsakem času zakrament odrešenja. To je bila tudi v preteklosti, v določenih zgodovinskih razmerah, ki so bile precej drugačne, kakor so danes. Cerkev mora biti znamenje odrešenja ljudem, ki v tistem času živijo in so prav v tistem času poklicani v skupnost življenja z Bogom. Zato pa se mora Cerkev po božji volji neprestano prenavljati, da more biti v vsakem času znamenje Kristusove navzočnosti.

Ko govorijo o Cerkvi kot zakramentu odrešenja, pa posebej poudarjajo skupnost kristjanov, občestvo. To so vsi, ki so po božji milosti zbrani v Jezusu Kristusu in to tudi na zunaj pokažejo. Zakrament in služba nista samo povezana, ampak sta drug v drugem. Sveto pismo nam velikokrat govori, da je Bog takoj, ko je posegel v svet, napravil ljudi za služabnike svojega načrta. Kristus, v katerem se je v polnosti časov izpolnil božji načrt, je postal služabnik in se pridružil ljudem, da so tudi ti postali njegovi učenci in njegovi poslanci. Ko je poslal Svetega Duha, je ljudi prerodil v služabnike (sodelavce) božjega načrta. Kakor hitro je bila ustanovljena Cerkev, je ta postala »služba« ljudi, ki so bili sprejeti v Cerkev. Zaupana jim je bila odgovornost za vse, ki so bili v Cerkvi. Tej odgovornosti drug za drugega in za celotno občestvo so počasi dali ime služba. Tako ima v krščanskem občestvu prav vsak svo-

jo posebno službo, ki pa je v veliki meri odvisna od okolja, v katerem kristjan živi. Prav zaradi tega pa je tudi nujno, zlasti danes, ko so življenjske zahteve marsikje tako zelo različne, pustiti primerno svobodo krajevnim Cerkvam, da morejo vsi v svojih specifičnih razmerah uresničevati prav svoje posebno poslanstvo in nalogo. Seveda pa morajo biti krajevne Cerkve med seboj povezane, ker brez te notranje povezave ni avtentične krajevne Cerkve. Odgovornost za krajevno Cerkev in tako tudi za vesoljno je mogoče doseči le z notranjim prerobenjem vsakega posameznika in ne samo z zunanjim učenjem in razlaganjem ali čustvenim navdušenjem. Le tako je možen res pravi prehod k pojmovanju Cerkve, ki je vsa v službi, in k zavesti, da ima v tej Cerkvi prav vsak svojo posebno dolžnost, ki je v nekem oziru nenadomestljiva. Nikomur pa se ni treba bati, da bi v Cerkvi, v kateri bi prav vsak kristjan zaveščeno opravljal svojo službo, zgubila svojo vrednost in pomembnost vloga službenega duhovnika. Prav v taki Cerkvi, ki vsa služi, bi šele zaslutili in doumeli službo prezbiterja. In tudi samo taka Cerkev, ki je vsa v službi, more res vzgojiti duhovnike za svoj čas, za svoje specifične zahteve in potrebe.

Cerkev je zakrament odrešenja. Ta njena eksistenca je zakrita pod znamenjem službe, ki ima različne oblike. Med temi je temeljna duhovniška, ki je posamezniku zaupana in izročena s polaganjem rok ali ordinacijo. Zunanja podoba duhovnika kakor tudi področje njegove službe se more spreminjati. Vedno pa ostane njegova služba neobhodno potrebna, da more biti Cerkev zakrament odrešenja.

Krščansko občestvo in krajevna Cerkev izbira, vzgaja in pripravlja bodoče duhovnike. Nikdar pa jim občestvo samo ne more podeliti službe. V službo so sprejeti z ordinacijo, ki je vedno zaupana škofom in z njo postane duhovnik škofov sodelavec. Služba duhovnika je predvsem v tem, da predseduje občestvu. To predsedovanje pa ni v častnem pomenu, ampak je v tem, da je bolj aktiven v službi. Z ordinacijo postane duhovnik skupaj s škofom zna-

menje in služabnik Kristusove službe za ljudstvo nove zaveze. Je Kristusov služabnik, ki naj vernikom pomaga, da bodo mogli živeti v »resnici«, uresničevati svoj krščanski poklic in svojo službo. Prav duhovnik je dolžan, da vernikom pomaga, da morejo svoje različne dolžnosti čim popolneje izvrševati. Samo tako je možen pravi prehod k pojmovanju Cerkve, ki vsa služi in tako dejansko postaja zakrament odrešenja.

Za tem ekspozicijem so poročali o delu laikov v posameznih škofijah. Zelo veliko delo opravljajo pri katehezi, kjer se ne omejujejo samo na poučevanje krščanskega nauka, ampak uvajajo otroke (tudi srednješolce) zelo uspešno v krščansko življenje. Zato prirejajo tudi srečanja s starši, da se z njimi pogovorijo, ne toliko o »znanju« krščanskega nauka, ampak, kako naj vera in molitev njihovih otrok postaneta življenje. Vse to delo opravljajo v povezanosti z duhovniki. — Drugje so zaradi pomanjkanja duhovnikov laiki sami organizirali pastoralno občestvo. Vse odgovornosti in službe, kolikor so mogli, so sami opravljali: krščanski nauk, branje svetega pisma, pouk za krst (za starše in katehume), za zaročence, vse razen evharistične daritve in delitve zakramentov, za kar so povabili duhovnike od drugod. So tudi občestva, ki so se v začetku gibala nekje na robu cerkvene institucije in hotela iti čisto svojo pot, pa so počasi sama, vsaj nekatera, začela iskati duhovnika, da so mogla obhajati evharistično daritev. Nekatera občestva so povabila tudi škofa, in to ne toliko kot hierarhičnega predstojnika, ampak bolj kot znamenje edinosti, da tako potrdijo avtentičnost svojega mesta, ne samo v krajevni, ampak tudi v vesoljni Cerkvi. So pa škofje tudi poročali, da so nekatera občestva, ki so v začetku zelo dobro kazala, pozneje popolnoma odpovedala.

Drugi ekspozicije: Notes théologiques sur le ministère presbytéral, so pripravili: François Bussini, Yves Congar, Pierre Eyt, Hervé Legrand in Pierre Liégé. Ekspozicije kaže najprej službo duhovnika sredi različnih drugih služb v Cerkvi. V Cerkvi, ki je božje ljudstvo, tempelj Svetega Duha, vsi delajo, vendar ne vsi iz is-



tega naslova in ne vsi enako. Verniki so v krstu prerojenja prejeli različne službe v Cerkvi. Prav tako tudi duhovniki. Vendar so ti z mašniškim posvečenjem dobili še prav posebno službo med božjim ljudstvom. Ti predvsem ponavzročujejo Kristusa v krajevnem cerkvenem občestvu in Cerkvi sploh. Njihovo nalogo izraža ekspozice v trilogiji, ki je značilna za 2. vatikanski koncil: martyria, koinōnia, diakonia. Martyria je služba pričevanja, oznanjevanje božje besede, poučevanja in vzgoje v veri, in vse to z neko avtoriteto. To je nekakšna javna služba vere v Cerkvi. Duhovnika pošilja škof občestvu, zato tudi zagotavlja pravilnost in edinstvo vere. Koinōnia je naloga, da duhovnik zbira in ustvarja občestvo in ga tudi vodi. To ni samo sociološka stvarnost. Občestvo vernikov izhaja iz notranje skrivnostne povezanosti z Bogom. Notranja duhovna povezanost se ostvarja in utrjuje pri liturgiji, zlasti pri evharistični daritvi. Diakonia je znamenje božje ljubezni do ljudi, ki se razodeva v Jezusu Kristusu. Ta služba pripada Cerkvi kot zakramentu, ki je znamenje, sredstvo in izkustvo odrešenja za ljudi.

Ekspozice zelo poudarja pastoralno službo predstojnika pri evharističnem občestvu. Vsako evharistično občestvo se mora zavedati, zakaj se je zbralo. Občestvo mora predstavljati in razodevati Cerkev. Zato ni to samo srečanje prijateljev in somišljenikov. Občestvo se mora zbrati zaradi Kristusa, potem je on sredi med njimi (Prim. Mt 18, 20). Krajevno občestvo, ali kjer obhajajo evharistijo, ni samo vidno občestvo tistih, ki so telesno navzoči, to občestvo predstavlja vso Cerkev. Vsi, ki kličejo Jezusa Kristusa, so povezani med seboj (Prim. 1 Kor 1, 2). Kristusova navzočnost zagotavlja edinstvo občestva z

drugimi krajevnimi Cerkvami in z vso Cerkvijo.

Pri evharistični daritvi imajo prav vsi svojo vlogo. Med temi je bitna vloga posvečenega duhovnika, ki ponavzročuje Kristusa — pastirja med brati, oznanja evangelij, kliče Svetega Duha na božje ljudstvo in darove v evharistični molitvi, da jih posveti v Kristusovo telo in kri. To more samo kristjan, ki je z zakramentom sv. reda prejel pastoralno skrb za cerkveno občestvo in bil usposobljen, da predstavlja službo predstojnika pri evharistični daritvi. Predstojništvo pri evharističnem slavlju, ki vključuje sposobnost posvečenja kruha in vina s klicanjem Svetega duha, je logična posledica duhovnikove pastoralne naloge. To opravlja kot pastir, kot služabnik občestva.

Potem je še objavljen precej dolg Congarjev intervent, v katerem še bolj pojasnuje in osvetljuje nekatere misli ekspozice. Zlasti ponovno naglašaja, da duhovnikove predstojniške službe nikakor ne smemo pojmovati kot častno, ampak predvsem kot dolžnost, da zbira ljudstvo v enodušno bratsko skupnost in da v tej skupnosti uresničuje tisto »uslužnost«, ki je prišla na svet v Jezusu Kristusu, da zbere razkropljene otroke. Opozoril je tudi, da bo treba poglobiti in dognati vlogo žene v Cerkvi, saj je še vedno zelo potisnjena v ozadje. Treba ji je dati tisto mesto v Cerkvi, ki ji po božjem odrešitvenem načrtu pripada (vloga Marije).

Vsi opazovalci na konferenci so bili prijetno presenečeni zaradi velike svobode in širine v načinu dela. Vse je prevzel optimizem glede bodočnosti Cerkve, saj je konferenca opozorila na tisti duhovni potencial, ki je dejansko že v Cerkvi, in v njej nekako že deluje in raste.

France Oražem

## RAZLIKE MED UVODI V IZDAJAH JERUZALEMSKE BIBLIJE

»Jeruzalemska biblija«, to je sve-to pismo, »prevedeno v francoščino pod vodstvom Jeruzalemske biblične šole«, je izšlo l. 1961 v Parizu. Pridobila si je takoj velikanski ugled. Novo, »popolnoma pregledano in pomnoženo izdajo« je doživela l. 1973. Nas, ki nismo bibličisti, marveč navadni bralci, živo zanima, kako gledajo na svetopisemske knjige jeruzalemski strokovnjaki, ki so jim pisali uvode. Te uvode so v obeh izdajah napisali trije dominikanci: za vse knjige stare zaveze R. de Vaux, za Janezove spise M. E. Boismard, za druge knjige nove zaveze P. Benoit. Vsi trije so hkrati prevajalci nekaterih knjig. Ker sta obe izdaji pregledali posebni komisiji, stoji za uvodi vsa Jeruzalemska biblična šola.

Te uvode bomo primerjali v obeh izdajah, da bi videli, v kakšni smeri se gibljejo svetopisemske znanosti, ki seveda napredujejo, kakor vse druge vede. Če se vrnemo nekaj stoletij nazaj, recimo v dobo, ko je benediktinski pater Calmet priobčil v svoji knjigi zemljevid zemeljskega raja, Carte du Paradis terrestres (Histoire de l'ancien et du nouveau testament et des Juifs<sup>2</sup>, I, Paris 1737) in se je Ludovicus Capella trudil, da bi natančno določili leto, mesec in dan, ko je Noe izpustil iz barke krokarja in kdaj prvič, kdaj drugič, kdaj tretjič goloba (J. S. Menochii, S. J., Commentarii totius Sacrae scripturae, II, Venetiis 1722, str. 373 sl.) ter primerjamo takratne razlage z današnjo eksegezo, se ne moremo načuditi velikanski razliki. Ako se komu nekdanja tolmačenja zde otročja, naj primerja recimo tudi tedanjo fiziko, kemijo, biologijo z današnjo. Vse znanosti napredujejo, bogoslovne nič manj kakor druge, in ta napredek je vedno hitrejši.

Od prve do druge izdaje Jeruzalemske biblije je minilo komaj dvanajst let, pa so sestavljavci uvodov že imeli za potrebno, da marsikaj spremenijo. Vse razlike nas ne bodo zanimale, marveč, kakor smo že rekli, samo smer razvoja biblične znanosti. Prva izdaja je bila v primeri s tem, kar so se nas učili, zelo »napredna«, kar drzna. Ali druga izdaja

pri tem vztraja in morda še bolj poudarja človekov delež pri nastanku svetih knjig, ali je svoja stališča omilila in jih približala prejšnjim pojmovanjem?

Ob primerjanju obeh izdaj takoj zbudi pozornost, da prireditelji druge izdaje izredno varčno ravnajo s prvotnim besedilom. Vidi se, da so bili uvodi v prvi izdaji skrbno preiščeni, da je bil vsak stavek in vsaka beseda v njem skrbno pretehtana, zato niso izdelali novih uvodov, ampak pregledali prve, tu kaj izpustili, tu kaj dodali, pa tudi v tistih odstavkih, ki so novi, so ohranili kake stavke ali celo samo dele stavkov iz prve izdaje, tako posrečeno so se jim zdeli zgrajeni. Kdor hoče ugotoviti morebitne razlike med izdajama, se torej ne more zadovoljiti s tem, da bi pogledal, ali se odstavki v obeh izdajah strinjajo glede prve in zadnje besede, kakor to delamo včasih pri korekturah; sprememba, tudi važna, se utegne nahajati kjerkoli v odstavku. Pa začnimo s pregledom.

### Pentatevh

Najvažnejša sprememba v uvodu v peteroknjžje je pod naslovom Nastanek (Composition litteraire). Gre za vprašanje, kdo je pravzaprav pisec knjig, ki jih pripisujejo Mojzesu. Prva izdaja je še navajala in upoštevala odgovor biblične komisije iz l. 1906, ki je na dve vprašanji odgovorila, da je treba imeti Mojzesa za pravega avtorja pentatevha. Zato pravi uvod prve izdaje v sklepnem stavku: »Ni razloga, da bi dvomili o pričevanju Biblije o neki slovstveni dejavnosti Mojzesa in njegovega okolja. Vendar vprašanje, kdo je pisec besedila, nima take teže kakor vprašanje, kaj je njegova vsebina. Mnogo bolj važno je priznati, da je pravir izročil, ki sestavljajo pentatevh, treba iskati v Mojzesovi dobi.«

Druga izdaja pa ne omenja več biblične komisije, zato se njen ustrezen sklepní stavek glasi: »Čeprav ne moremo z gotovostjo pripisati Mojzesu avtorstva nobenega besedila v pentatevhu, je to kaj malo pomembno spričo tega, da je on njegova osrednja osebnost. Zato je bilo judov-

sko izročilo upravičeno, da je imenovalo pentatevh Knjigo Mojzesove postave.« — Prva izdaja je še videla v Mojzesu pisatelja vsaj nekaterih delov, druga izdaja se zadovolji s tem, da te možnosti ne izključuje.

V naslednjem poglavju, Zgodbe in zgodovina, sta značilna sklepna stavka drugega odstavka, ki govori o prvih poglavjih Geneze. Prva izdaja: »Te resnice, ki posegajo v dogmo in zanje jamči sveto pismo, so hkrati dejstva. In ker so resnice izvestne, vključujejo dejstva, ki so stvarna. V tem smislu imajo prva poglavja zgodovinski značaj.«

Druga izdaja: »Te resnice, ki posegajo v dogmo in zanje jamči sveto pismo, so hkrati dejstva. In ker so resnice izvestne, vključujejo dejstva, ki so stvarna, čeprav njihovih obrisov pod mitično obleko, ki so jo dobila v skladu s miselnostjo časa in okolja, ne moremo določiti.« — Torej: Bog je zares stvarnik vesolja in posebej človeka, človeštvo se je zares pregrešilo, a kako se je vse to zgodilo, tega ne moremo vedeti, ker so dogodki zaviti v mitično preobleko.

Tudi zadnji odstavek, ki obravnava izhod iz Egipta v luči svetovne zgodovine, je precej spremenjen, a te spremembe za naš namen niso važne.

V poglavju Zakonodaja je v drugi izdaji izpuščen prvi del stavka, ki se je glasil: »Zgoraj smo rekli, da glavnina zakonodaje poteka iz Mojzesove dobe...« Obe izdaji pa pravita o dveh mestih, ki v precej različnih oblikah navajata božje zapovedi: »Ti dve besedili izvirata iz neke prvotne, krajše oblike, in noben veljaven dokaz ne nasprotuje, da bi ta ne bila Mojzesova.«

Zadnje poglavje, Verska vsebina pentatevha, je ostalo, če ne upoštevamo malenkosti, nespremenjeno.

#### Uvodi v knjige Jozueta, Sodnikov, Rute, Samula in Kraljev

O Jozuetovi knjigi pravi že prva izdaja: »Gotovo je, da te knjige ni napisal Jozue sam, kakor je menilo judovsko izročilo, in da uporabljata različne vire.« Zato druga izdaja tem svobodneje govori o virih, ki segajo, nekateri v Jozuetovo dobo, drugi v

dobo kraljev, tretji prikazujejo razmere, kakršne so bile šele po vrnitvi iz poganstva.

Uvod v **Knjigo sodnikov** je v drugi izdaji močno predelan in razširjen, vendar sprememb, ki zanimajo nas, ni.

Uvoda v **Rutino knjigo** se razlikujeta zlasti v temle: Prva izdaja: »Ni razloga, da bi odrekli zgodovinski temelj tej zgodbi.« Druga izdaja je to izpustila. Prva izdaja: »Dejstvo, da je ta tujka Davidova prababica, je dalo posebno vrednost tej povesti.« Druga izdaja: »Dejstvo, da je bila Ruta priznana (reconnue) kot Davidova prababica, je dalo posebno vrednost tej knjigi.« Med »je prababica« in »je bila priznana za prababico«, je razlika, zlasti če upoštevamo omenjeni stavek iz prve izdaje, ki ga je druga izdaja izpustila.

Izpremembe v obeh uvodih v **Samuelovi knjigi** za nas niso pomembne, uvoda v **Knjigi kraljev** sta pa enaka.

V uvodih v **Kroniški knjigi** ter v **Ezdrovo in Nehemijevo knjigo** ni bistvenih sprememb. Uvodi v **Tobijevo, Juditino in Esterino knjigo** pa so bili že v prvi izdaji tako »liberalni«, da jih je druga izdaja v celoti prevzela. Le kake letnice so nekoliko premaknjene. Uvod v **Drugo knjigo Makabejcev** se od prve izdaje razlikuje po tem, da upošteva zadnja odkritja.

#### Uvodi v Modroslovne knjige

V splošnem uvodu, ki je v drugi izdaji nekoliko dopolnjen, je vredno omeniti tole spremembo: Prva izdaja pravi, da je na začetku poti, ki je vodila do modroslovnega slovstva, »bil Salomon«, druga izdaja pa tega ne trdi več, marveč pravi samo »so postavili Salomona«. Sledijo uvodi v posamezne knjige.

Uvod v **Jobovo knjigo** je večinoma dobesedno sprejet v drugo izdajo. Le dve spremembi je vredno navesti. Prva izdaja: »Pesnitev o Modrosti, 28, je težko položiti v Jobova usta.« Druga izdaja pa: »je nemogoče položiti v Jobova usta«. Druga sprememba je na prvi pogled mnogo važnejša. Gre za Eliujev govor, ki ga imata obe izdaji za delo drugega pisca, vrinjen v Joba. Prva izdaja sklene ta odstavek z ugotovitvijo:

»Vendar so tudi ta poglavja navdihnjena in donajajo svoj naučni prispevek.« Druga izdaja pa odločilni del stavka izpusti ter pravi samo: »Vendar tudi ta poglavja donajajo svoj naučni prispevek.« Ali si je avtor morda ustvaril prepričanje, da ta poglavja niso navdihnjena? Ali pa se mu je ta pripomba zdela nepotrebna, ker je načelno vse sveto pismo, kakršno je sprejela Cerkev, navdihnjeno, pa naj bo njegov človeški avtor kdor koli? Iz uvoda se to ne vidi, pač pa iz opomb pod prevodom, ki so bile za drugo izdajo prav tako skrbno pregledane in predelane kakor vse ostalo. V začetku Eliujevega govora pravita obe izdaji: »Potemtakem se zdi, da je Eliujeve govore dodal knjigi neki drugi navdihnjeni pisec.«

Uvod v knjigo psalmov obsega pet strani. Večina poglavij je brez spremembe ali le z neznatnimi popravki sprejeta v novo izdajo. Pomembna izjema je poglavje »Kraljevski in mesijanski psalmi«, ki ga je nova izdaja skrajšala v naslov: »Kraljevski psalmi«. Ta okrajšava pomeni, da po mnenju pisca in vseh, ki so prirejali ter pregledali drugo izdajo, pravih mesijanskih psalmov, to je takih, ki bi prvotno in v dobesednem pomenu merili samo na Mesija, ni. Prva izdaja pravi: »Splošna prenovitev, ki jo napovedujejo psalmi, je prenovitev mesijanske dobe, a drugi psalmi gredo dalje in merijo prav na osebo Mesije.« Vendar je že prva izdaja trdila, da so vsaj nekateri kraljevski psalmi »postali mesijanski v dobesednem pomenu« šele po padcu monarhije, ko jih na kralje niso mogli več nanašati. Druga izdaja pa brez ovinkov izjavlja: »Če opredelimo mesijanizem kot pričakovanje prihodnjega kralja, nekega zadnjega kralja, ki bi prinesel dokončno odrešenje in vzpostavil božje kraljestvo na zemlji, tedaj nobeden izmed teh psalmov (kraljevskih) ni v pravem pomenu 'mesijanski'.« Kljub temu pravi tudi druga izdaja psalmu 2 »Mesijanska drama«, psalmu 110 pa »Mesijevo duhovništvo«. Obe izdaji sklepata to poglavje z besedami: »Če tudi to nanašanje (kraljevskih psalmov na Mesija) presega dobesedni pomen, ostane upravičeno, kajti vsa ta upanja, ki žive v psalmih, so se

v vsej polnosti uresničila samo s prihodom Božjega Sina na zemljo.«

V doktorski disertaciji, *Etika psalterija*, ki sem jo pred mnogimi leti branil na Katoliškem inštitutu v Parizu, sem o psalmu 22, ki toži o trpljenju pravičnega in se začena s krikom: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« zapisal tole: »Te besede, izgovorjene z višine križa, se preobrazijo, zaveza nad vprašanjem se pretrga, nov žarek oblije skrivnost; samo ali je psalmist vedel dovolj, za koga je zapel to čudo, da bi mogel iz njega posneti tolažilnik o vrednosti in dragocenosti trpljenja?« Pod črto pa: »Psalm je mesijanski, in sicer, po mnenju večine katoliških razlagavcev, v izključno dobesednem pomenu. Vendar bi bilo zanimivo vedeti, koliko je bil sveti pevec razsvetljen glede skrivnosti, za katere je bil navdihnjen, da jih opeva, koliko se je zavedal, da njegova pesnitev presega trenutne okoliščine, in kako je pojmoval dogodek, ki je bil pravi predmet njegove izpovedi.«

Biblicista se ob tem mestu nista spotaknila, pač pa me je nabodel pater Lebreton, dogmatik, odličen profesor in učenjak, ki je imel največji ugled na fakulteti. Zelel je, naj se natančneje izrazim. Smisel mojega odgovora je bil, da se psalmist ni jasno zavedal, da govori o Mesiji ter kdo in kakšen bo Mesija. Profesor me je poslušal, na koncu pa kratko in odločno pribil: »Eh bien, c'est faux!« »Tako. To je krivo!«. Takrat je moje mnenje zaudarjalo modernistično, danes bi ga Jeruzalemska šola ocenila za zastarelo.

Uvod v **Knjigo pregovorov** v nekaj stavkih dopolnjuje prvo izdajo z novimi dognanji, ki pa za nas niso važna.

Prva izdaja uvoda v **Pridigarja** domneva, da je v tej knjigi viden prvi, čeprav posreden stik judovstva s helenizmom, druga pa to misel odklanja in bi prej dopustila vpliv Egipta in Mezopotamije.

Največja razlika med obema izdajama je v uvodu k **Visoki pesmi**. Prva izdaja omenja, da je izmed vseh svetopisemskih knjig tolmačenje Visoke pesmi najbolj sporno, vendar zaslužita resno pozornost samo dve razlagi: Prva meni, da je ljubezen med ženinom in nevesto, ki je ope-

vana, samo sredstvo, da se prikaže božja ljubezen do Izraela in ljubezen izvoljenega ljudstva do Boga. Pesem je alegorija, ki neposredno izraža zvezo med Bogom in človekom. Pesnitev pa je možno razumeti tudi kot izliv naravne človeške ljubezni med možem in ženo. Prva izdaja se je odločila za alegorični pomen in v tem smislu izdelala opombe pod črto. Druga izdaja pa vidi v Visoki pesmi zbirko ljubezenskih pesmic, ki so jih peli ali prednašali ob porokah. Zato so spremenjene seveda tudi opombe pod črto.

Nas zanima samo, do kakih sklepov so se dokopali izdajatelj Jeruzalemske biblije; koliko so vredni razlogi, ki so jih do tega dovedli, o tem pa naj razpravljajo bibličisti.

Prva izdaja torej pravi: »Sodobni katoliški razlagavci ostajajo večinoma zvesti alegoričnemu tolmačenju... To razlago predstavljajo opombe k prevodu.« A že ta uvod kaže, da bi bil njegov avtor pripravljen sprejeti tudi drugo razlago. Ne samo da jo prikaže povsem nepristransko, še več, kot zelo privlačno, marveč jo tudi učinkovito utemeljuje, rekoč, da je naravna ljubezen med možem in ženo nekaj častnega in da »zato ni nobenega ugovora, da bi ji ne bila posvečena posebna knjiga, ki jo je sprejelo sveto pismo in jo je treba imeti za navdihnjeno od Boga.«

Druga izdaja pa že izrecno zavrača alegorično razlago: »Nič ne kaže na to, da bi bilo treba položiti kako mrežo na Pesem, da bi jo razvozlali (décoder) ter brali v njej kaj drugega kakor smisel, ki naravno izhaja iz besedila: to je zbirka pesmi, ki proslavlja medsebojno in zvesto ljubezen, zapečatenost s poroko. Zbirka razglaša upravičenost in povečuje vrednoto človeške ljubezni. Njen predmet ni samo nekaj zgolj človeškega, saj je poroko blagoslovil Bog... kot nežnosti polno in stalno zvezo med možem in ženo, 1 Mojz 2.« »Onstran tega dobesednega pomena je pa seveda dovoljeno nanašati Visoko pesem na Kristusove odnose z njegovo Cerkvijo — česar pa sveti Pavel v Ef 5 ni storil — ali na zvezo duše z Bogom ljubezni; to upravičuje mistike kakor svetega Janeza od Križa, da so jo tako čudovito uporabljali.«

V uvodu v **Knjigo modrosti** je vredno omeniti tile spremembi v drugi izdaji. Ko iz prve izdaje ponovi, kako je pod vplivom platonizma tudi Judom postalo jasno, da je duša nesmrtna in bo sprejela od Boga plačilo ali kazen v onostranstvu, dodaja: »Avtor ne namiguje na telesno vstajenje. Vendar se zdi, da pušča prostor za možnost vstajanja teles v poduhovljeni obliki, hoteč tako uskladiti grško pojmovanje nesmrtnosti s svetopisemskimi nazori, ki se usmerjajo k telesnemu vstajanju (Danijel).« Izpušča pa mesto iz prve izdaje, ki trdi, da »je dobila nova zaveza v Knjigi modrosti pobudo za svoje bogoslovje o Besedi«.

Druga izdaja uvoda v **Sirahovo knjigo**, poleg manjših sprememb, ki nas ne zanimajo, dodaja tale stavek: »Sirah zaupa, da bo rešitev prišla, a to bo plačilo za zvestobo Postavi, ne delo Mesija-rešenika.«

#### Uvodi v Knjige prerokov

Splošni uvod ima poglavja: O preroštvu, Preroštvo kot gibanje, Nauk prerokov, Preroške knjige. Sledijo uvodi k posameznim prerokom.

V poglavju O preroštvu druga izdaja še bolj kakor prva podčrtava podobnost med preroštvom v Izraelu in pri sosednjih narodih. Tako dodaja stavek: »Po obliki in vsebini je poslanstvo (drugih vzhodnih narodov), ki je naslovljeno na kralja, podobno poslanstvu najstarejših izraelskih prerokov, ki jih omenja sveto pismo.« Malo pozneje pa znova omenja »podobnike« (Oprostite skovanko! Kako naj drugače prevedem »leurs analogues«?) izraelskih prerokov na vzhodu.

Vredno je omeniti tudi to: ko prva izdaja pravi, da vsebina prerokbe skrivnostno presega okoliščine, ki so jo porodile, in celo prerokovo zavezo, dodaja v oklepaju (»vse mesijanske prerokbe«), druga izdaja pa ta dodatek izpušča. Vendar že v naslednjem poglavju, Preroštvo kot gibanje, omenjata mesijanske prerokbe zoper obe izdaji.

Da je pisec uvoda premišljeno izpustil vsebino oklepaja, kljub temu da na splošno ne zanika mesijanskih prerokb, pokaže v naslednjem poglavju, Nauk prerokov. Razlike v

drugi izdaji so zelo pomembne. Katero osnovno verske resnice poudarjajo preroki? Prva izdaja pravi: »Monoteizem, moralizem, mesijanizem«. Druga pa: »Monoteizem, moralizem, pričakovanje rešenja (l'attente du Salut).«

Glede moralizma ni bistvenih razlik med obema izdajama. Pri monoteizmu pa naletimo v drugi izdaji takoj v začetku na pomemben dodatek. Kar se tiče drugih verskih resnic, na primer nesmrtnosti duše, brez pomisleka dopuščamo, da jih je Bog postopoma razodeval, dopolnjeval, razjasnjeval. Monoteizem pa so nam prikazali kot jasno in dokončno razodet od vsega začetka. Tudi prva izdaja uvoda je stalno na tem stališču, čeprav z rahlim, komaj vidnim obnavljanjem. Druga izdaja pa je dodala tale odkrito napisan odlomek:

»Izrael se je le počasi dokopal do modroslovne opredelbe monoteizma: do trditve, da biva en sam Bog in zanikanja, da bi bil še kak drug bog. Zelo dolgo so živeli v prepričanju, da morejo imeti drugi narodi druge bogove, a se zanje niso brigali. Izrael je priznaval edino Jahveta, ki je bil najmočnejši izmed bogov in je zahteval češčenje izključno zase. Prehod od take monoteistične zavesti in češčenja do načelne opredelitve je bil sad preroškega poučevanja.«

Najvažnejša sprememba v uvodu nove izdaje pa je nakazana z izrazom »Pričakovanje rešenja«, ki je nadomestil izraz »mesijanizem« iz prve izdaje. Ena izmed treh osnovnih resnic, ki jih vsebujejo preroške knjige, bi potemtakem ne bil mesijanizem, marveč neko splošno, nedoločno pričakovanje rešenja v prihodnosti. V tem smislu je predelan ves odlomek. Nova izdaja ne zanika, da so preroki govorili o mesijanizmu in tudi o osebnem Mesiju, trdi samo, da ta nauk ni tako enoten in določen, kakor so ga prikazovali doslej. Poglejmo si natančneje to razliko med obema izdajama.

Primerjajmo ta dva stavka: Prva izdaja: »Da bi ustanovil in vladal njegovo kraljestvo na zemlji, bo imel Kralj Jahve svojega predstavnika, svojega Mesija, to je, svojega 'Maziljenca', ki mu bo ta posvetitev podelila kraljevsko dostojanstvo.« Dru-

ga izdaja: »Da bi ustanovil in vladal njegovo kraljestvo na zemlji, bo imel Kralj Jahve svojega predstavnika, ki ga bo maziljenje naredilo za njegovega vazala: to bo Jahvetov 'maziljenec', po hebrejsko njegov 'mesija'«. Mesija in maziljenec sta v drugi izdaji namerno pisana z malo začetnico, ker so v začetku pričakovali, da bo eden izmed kraljev iz Davidove dinastije rešil Izrael iz rok sovražnih sosedov. Ker pa slabi Davidovi nasledniki na prestolu niso uresničili tega pričakovanja, so začeli upati na posebnega kralja, ki mora priti v bližnji ali daljni prihodnosti: »To je tisti rešenik, ki ga slutijo preroki, zlasti Izaija, pa tudi Mihej in Jeremija. Ta Mesija, sedaj moramo uporabiti veliko začetnico, bo iz Davidovega rodu...«

Ko pa ni bilo več nobenega Davidovega naslednika na prestolu in so Izraelu zavladali tujci, so začeli o rešeniku govoriti različno. »Za Drugega Izaija Jahvetov Maziljenec ni kralj iz Davidovega rodu, marveč perzijski kralj Cir, Iz 45, 1, božje orodje za osvoboditev božjega ljudstva; toda isti prerok privede na oder neki drug rešiteljski lik, Jahvetovega Služabnika, ki je učitelj svojega ljudstva in luč narodov...«

In kako je bilo v Jezusovem času? Druga izdaja pravi: »Na večer pred našo dobo je bilo pričakovanje kraljevskega Mesija zelo razširjeno, vendar so nekateri krogi pričakovali tudi duhovniškega Mesija, drugi pa transcendentnega Mesija.«

Nam kristjanom izraz Mesija pomeni nekaj čisto določenega: Našega Odrešnika Jezusa Kristusa, kakor ga poznamo iz knjig nove zaveze. Preroki so pa Izraelovega rešitelja prikazovali na mnogotere načine in njihovi poslušavci ali bravci niso mogli vedeti, da bo ena sama oseba uresničila tako različne vidike. Zato so se prireditelji nove izdaje odločili nazvati to, kar so preroki napovedovali o prihodnjem rešitelju, »pričakovanje rešenja« in ne več »mesijanizem.«

Druga izdaja uvoda v **Izaijevo knjigo** ima dve važni spremembi. Prva se tiče mesijanizma, druga pisca knjige.

V obeh izdajah beremo tole splošno sodbo: »Izaija je največji iz-

med mesijanskih prerokov. Mesija, ki ga on oznanja, je Davidov potomec, ki bo uveljavil na zemlji mir in pravičnost in razširil poznavanje Boga.« V dveh stvareh se pa razlikujeta. Prva izdaja pravi o znamenju, ki ga je Bog dal kralju Ahazu z besedami: »Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki se bo imenoval Emanuel« (naš prevod): »Kot poroštvo božje volje napove Izaija skrivnostno rojstvo Emanuela in izreče prvo izmed svojih mesijanskih prerokb.« Druga izdaja pa spremeni v prevodu besedo »dekle« (jeune fille) iz prve izdaje v izraz »mlada žena«, v uvodu pa pravi samo: »Iz te dobe je 'Knjižica o Emanuelu'.« O kaki mesijanski prerokbi v njej ne ve ničesar.

Druga razlika je v razlagi naziva Služabnik v Drugem Izaiju. Prva izdaja pravi: »Krščanska Cerkev je prepoznala v njem skrivnostno napoved življenja in odrešilne smrti Jezusa, resničnega božjega Služabnika.« Tudi druga izdaja pravi: »Prvo krščansko oznanjevanje je prepoznalo v njem (v Jezusu) popolnega Služabnika, ki ga je napovedal Drugi Izaija.« Ko pa obravnava razna mnenja o tem vprašanju, pa priznava: »Najbolj privlačno je mnenje, ki istoveti Služabnika z drugim Izaijem samim.« Vendar pa ugotavlja, da take razlage ne upošteva dovolj vse teže besedila, zato je mesijansko tolmačenje povsem upravičeno.

Kar se tiče pisatelja Izaijeve knjige, je prva izdaja še omenjala izjavo biblične komisije iz l. 1908, ki je zanikala, da bi bil upravičen dvom, da je Izaija avtor vse knjige, ni pa prepovedala nadaljnje raziskave. Druga izdaja te izjave ne omenja več in povsem sproščeno navaja najnovejša dognanja. Nekak posnetek tega vprašanja je ugotovitev: »Tak verski genij je mogočno vplival na svojo dobo in imel mnogo posnemovalcev (a fait école). Njegove besede so ohranjali ter jim dodajali. Knjiga, ki nosi njegovo ime, je uspeh dolgotrajnega oblikovanja, ki mu ni mogoče določiti vseh stopenj.« O tretjem delu, ki obsega poglavja 56—66, nekateri mu pravijo Tretji Izaija, in sega morda že v grško dobo, meni uvod: »Na splošno se kaže ta tretji del kot delo nadaljevalcev Drugega

Izaija; to je zadnji plod Izaijevega izročila, ki je podaljšalo dejavnost velikega preroka iz osmega stoletja.«

V uvodih v preroko **Jeremija** ni med obema izdajama nobenih načelnih razlik. Isto velja za **Baruhovo** in **Ezekielovo** knjigo.

Uvoda v **Danijelovo** knjigo kažeta zopet različen pogled na mesijansko prerokbo, ki je v njej. Prva izdaja pravi o Kraljestvu, ki ga napoveduje Danijel: »To je zadnji člen mesijanskih prerokb v stari zavezi. Nastop Kraljestva bo postal osrednji predmet sinoptičnih evangelijev, in Jezus, kralj tega Kraljestva, se bo sam označil za Sina človekovega, in s tem jasno izrazil, da je prišel izpolnit prerokbe Danijelove knjige.«

V drugi izdaji pa se glasi ustrezni odstavek: »Ta skrivnostni Sin človekov, ki ga 7, 18 in 21—27 istoveti z občestvom Svetih, je hkrati njegova glava, poglavar eshatološkega kraljestva, ni pa davidovski Mesija. Tako individualno tolmačenje je postalo splošno v judovstvu in ga je prevzel Jezus, ki si je nadel naziv Sin človekov, da bi podčrtal presežni in duhovni značaj svojega mesijanizma.«

Druga izdaja torej v Danijelovih napovedih ne vidi več mesijanske prerokbe. Danijela sploh nima za preroka v pravem pomenu: »Danijelova knjiga ne predstavlja več resnične preroške struje. To delo ne vsebuje učenja kakšnega preroka, ki bi ga bil Bog poslal, da bi misijonaril med svojimi sodobniki, marveč ga je sestavil in takoj napisal avtor, ki se skriva za izmišljenim imenom, podobno kakor že Jonovo delce.«

Uvoda v **Amosovo** knjigo se le malo razlikujeta.

V uvodu k **Ozeju** je za nas zanimiv tale stavek: »Prispodobno zakona za odnos med Jahvetom in njegovim ljudstvom so prevzeli Jeremija, Ezekiel in drugi del Izaije, potem Visoka pesem.« Druga izdaja je izpustila Visoko pesem. Prireditelj ni pozabil, da je v njegovih očeh postala Visoka pesem zbirka ljubezenskih pesmic.

V uvodu v **Mihejevo** knjigo dodaja druga izdaja pripombo, da »ni odločilnega razloga, da bi Miheju odrekli mesijansko napoved v 5, 1—5,« izpušča pa, izraz »mesijanski«, ki ga

uporablja prva izdaja, ko govori o »Ostanku«.

V uvodih v Sofonija, Nahuma, Habakuka, Ageja, Zaharija, Malahija, Abdija ni bistvenih sprememb.

V uvodu v Joelovo knjigo so poleg sprememb, ki se nas ne tičejo, značilne tele razlike: Prva izdaja: »Novost, ki jo prinaša Joel, je napoved o izlivu Duha na vse božje ljudstvo v mesijanski dobi. Ta se bo uresničil ob prihodu Duha nad Kristusove apostole...« Druga izdaja: »Izliv preroškega duha na vse božje ljudstvo v eshatološki dobi, 3, 1—5, ustreza Mojzesovi želji v 4 Mojz 11, 29. Nova zaveza meni, da se je napoved uresničila ob prihodu Duha nad Kristusove apostole...« Smisel spremembe: Za prireditelja druge izdaje to mesto, ki so ga apostoli našli na binkošni dogodek, ni mesijanska prerokba, in duh, o katerem govori, ni Sveti Duh, zato ga piše z malo začetnico.

V uvodih v Jonovo knjigo ni načelnih sprememb.

#### Uvodi v knjige nove zaveze

V splošnem uvodu v evangelije je druga izdaja marsikateri odstavek predelala. A ker je že prva izdaja ugotavljala, da podobnosti med sinoptiki »presegajo zmogljivosti spomina, celo nekdanjega ter vhodnjaškega« in jih obrazloži le uporabljane istih pisemenih virov, se druga izdaja od prve ne loči več načelno, čeprav ima o teh virih drugačno mnenje.

Posebne uvode v evangelije in Janezova pisma je druga izdaja večinoma dobesedno prevzela iz prve. Le razdelitev Janezovega evangelija je v drugi izdaji izpopolnjena.

Tudi uvodi v Apostolska dela in v Pavlova pisma niso predelani.

V uvodih v Apostolska pisma je avtor precej spremenil samo uvod v Jakobovo pismo. Prva izdaja pravi: »Že od drugega stoletja dalje je celotna Cerkev sprejela pismo svetega Jakoba kot kanonično.« Druga pa: »Jakobovo pismo je bilo le stopnjema sprejeto v Cerkvi... V vseh Cerkvah vzhoda in zahoda se je uveljavilo šele proti koncu četrtega stoletja.« Prva izdaja ima za verjetno, da je pismo napisal Jakob, »Gospo-

dov brat«, drugi se zdi to neverjetno in meni, da je nastalo v isti dobi kakor pismo Klementa Rimskega in Hermovega Pastirja, to je ob koncu prvega ali celo v začetku drugega stoletja. — Tudi sem bi sodila opomba, ki jo beremo v uvodu k drugemu Petrovemu pismu: »To (da avtor ni tisti, ki je naveden) ne pomeni nujno zagrešiti ‚ponaredek‘, kajti stari so imeli o slovstvenem lastništvu in o upravičenosti psevdonima drugačne pojme kakor mi.«

#### Sklepna opomba

Kočljivo je pisati uvode v svetopisemske knjige. Gre vedno za to, kako porazdeliti vloge med božjega in človeškega avtorja. Nekdaj so gledali na sveto pismo tako, kakor da ga je Bog od besede do besede narekoval svetim piscem. Potem je moral biti seveda vse dobesedno tako res, kakor je bilo zapisano. Če bremo pri Jozuetu 10, 12—13: »In stalo je sonce in obstala je luna, dokler se ni narod maščeval nad sovragi,« tedaj nekdanji razlagalec, recimo v začetku omenjeni Menochius, o tem dogodku ni mogel povedati drugega kakor: »Vere stetit sol«, »Sonce se je v resnici ustavilo.« Za koliko časa? Najverjetneje za dvanajst ur, tako da je bil tisti dan z nočjo vred dolg šestintrideset ur. No, tudi naša Wolfova izdaja še trdi, da je bil takrat dan podaljšan za dvanajst ur.

Današnje razlage pa se vedno bolj trudijo, da bi iz lupine, ki je človeška in se je drže osebni nazori o naravoslovju in zgodovini, ki so jih imeli pisci svetih knjig, da bi iz te lupine izluščile božje jedro: verske in npravne resnice. Te novosti pa niso brez nevarnosti. Nekateri bogoslovni pisci in pridigarji čutijo naravnost bolešno nagnjenje, da bi nekaj rušili ter podali nova dognanja v kar najbolj spotakljivi in izzivalni obliki. — To, kar pravi druga izdaja o Knjigi psalmov, je mogoče povedati na dva načina. Nekdo, ki se hoče postavljati, bo razglašal na vsa usta: »Mesijanskih psalmov sploh ni!« Tisti pa, ki ne uči zato, da bi uveljavil sebe, marveč da bi koristil vernim ljudem, bo dejal: »Nekateri kraljevski psalmi se dajo tako čudovito našati na Odrešenika, kakor da so



bili spesnjeni naravnost zanj in samo zanj.«

Znanstvenemu raziskovanju je treba pustiti popolno svobodo. To velja za vsa področja, tudi za bogoslovno. A ko ne gre za kakršne koli, recimo za matematične, marveč za življenjske resnice, se je treba pri tem, kako poveš svoje izsledke, zavedati velike odgovornosti. Drugače se uteg-

ne zgoditi, da boš tistemu, ki te bere ali posluša, porušil prepričanje, od katerega živi, svojega, boljšega, pa mu ne boš znal podati v sprejemljivi obliki. Zdi se, da so se uvodničarji Jeruzalemske biblije tesno približali vzoru: Podali so, kar so do gnali, vendar z vso potrebno previdnostjo in obzirnostjo.

J. Janžekovič

## TEOLOGIJA UPANJA — POLITIKA OSVOBAJANJA

Znani »teolog upanja« Jürgen Moltmann se v svojih knjigah in govorih pogloblja v odnos teološke stvarnosti (v širšem smislu: verske stvarnosti) do politične stvarnosti.

V tem sestavku povzemamo misli iz njegovega govora, ki ga je imel v Rimu l. 1972.

### I. Politična religija in teologija osvobajanja

**Politična religija.** Vsaka država ima svojo »politično religijo«. Rousseau je dejal, da »obstaja neka čisto sekularna (meščanska) izpoved vere, katere nalogo in posamezne člene predpisuje predsednik države. Ne gre za verske resnice v pravem pomenu, ampak za splošne pojme, brez katerih ne more nobeden biti ne dober meščan ne dober podložnik« (Cont. soc., V. IV, 8).

Politične religije obstoje povsod, kjer se dana družba utemelji ter poveže na temelju skupnih simbolov, skupne zavesti, borbe in idealiziranih pripovedi. Zato imajo svojo politično religijo imperialistične, patriotične, kapitalistične in, žal, tudi socialistične družbe. Pri imperialističnih religijah opazimo največkrat v osnovi monoteizem, pri kapitalističnih primitivno težnjo k »fetišizmu blaga« (kot bi rekel Marx), pri patriotičnih opazimo politeizem, pri socialističnih družbah pa opazimo težnjo k panteističnemu materializmu.

**Krščansko upanje** je utemeljeno na veri v vstajenje. Svojo perspektivo v bodočnost izraža v simbolih:

»božje kraljestvo«, »vstajenje od mrtvih«, »novo nebo in nova zemlja, kjer prebiva pravičnost«. V praksi pa se izraža v obsodbi krivičnega, v osvobajanju utrujenih in obteženih, v tolažbi umirajočih.

Rimska imperialistična religija je kristjane obsojala kot »ateiste«, kot politične ateiste. Za kristjana pa je bila religija utemeljena na veri v Kristusa, božjega osvoboditelja vseh ljudi. Politična religija je obsodila in križala Kristusa, toda ta je tako ostal temelj krščanske svobode. Kar je država razglasila za najnižje, je — paradoksalno — postalo najvišje (Hegel).

Na žalost je v sporu med svobodo krščanske vere in med zakoni politične religije, zgodovinsko gledano, redkokdaj zmagala krščanska svoboda. Po Teodoziju in Justinijanu je sama krščanska vera postala politična vera, ki se je postavila v borbo proti »ateizmu« drugih ver.

Med kristjanizacijo Evrope so pokristili socialne funkcije preživelih religioznih politik. (Danes: Španija, Grčija, severna Irska). Prišlo je torej do oblikovanja političnih religij, ki so še danes navzoče pod maskami krščansko-konfesionalnih oznak (»krščanski zahod«, »krščanska kultura« itd.).

Postalo je torej očitno: prav v trenutku, ko cerkve mislijo, da so zunaj vseh partij, nevtralne, zdrknejo v vlogo, ki jim jo predpiše država.

Samo dosledna teologija križa pripelje do oporekanja politični religiji in v odprt ikonoklastični boj z vsemi idoli, tabuji, s katerimi se družba krasi. Pri tem pa prevzame v isti meri kritično vlogo do Cerkve same, nato do družbe in do vseh in vsega, kar je strah postavil za idol.

Svobodni »križani človek« nenehno detronizira »poglarje tega sveta«. Idoli so sad tesnobe. Kristus osvobaja, ko ruši idole domačnosti in nas nenehno usmerja na pot k neznanemu Očetu.

## II. Kritična Cerkev — Cerkev osvobajanja

Po dialektiki križa se božja prihodnost ne začinja pri vladajočih slojih, temveč pri potlačenih (1 Kor 1, 26—28).

Krščansko upanje je upanje zatiranih in ne meščanske družbe, ki je družba samopotrjevanja, samohranjevanja (konservacije). O njem govori teologija osvobajanja, medtem ko je meščanski družbi nekadaj govorila svobodna (liberalna) teologija. Zato krščanstvo (pravo!) ne bo nikdar nacionalna ali razredna religija. Krščanstvo ni nikdar politično — kar ne pomeni, da je apolitično! Kristus je oznanil božje kraljestvo ubogim. Zato je še danes »vesela novica« resnično vesela novica samo ubogim. (H. U. von Balthasar).

Izvirna moč krščanstva je v njegovi moči osvobajanja. Tu je »subverzivni karakter« (E. Bloch) krščanstva.

Prava Cerkev je v svetu navzoča med verujočimi (»Kdor vas posluša...«) in med ubogimi (»Karkoli ste storili...«) Obe stvarnosti sta potrebni. Če se je Cerkev nekadaj preveč identificirala s triumfalisti, gospodi, mora danes odkriti svojo podobo v tistih, ki stojijo pod senco križa.

Naloga Cerkve bi bila torej, da se distancira, oddalji od političnih religij, in sicer z izvrševanjem svoje teoretične kritične funkcije in praktične zavzetosti za izrinjenega človeka.

Kritično funkcijo seveda kristjan lahko učinkovito zavzame v zaščitnosti kakšne institucije. Seveda je to skrajno delikatno! Institucija bo namreč kos svoji kritični vlogi, če

bo »prehodna institucija«, če bo institucionalizirala svojo kritično misel in hkrati kritično podirala kontinuiteto institucije kot take.

## III. Svoboda upanja

Upanje je glavni motor politične akcije. Seveda pa ravno upanje človeka lahko najdlje tudi zavede. Upanje je gnalo nemško ljudstvo v pogubo, upanje vodi antikolonialistična gibanja v odrešenje.

Upanje mora torej biti utemeljeno. Verificirano. Politik nima pravice tolažiti sedanjega človeka z neko daljno prihodnostjo; hkrati pa se ne sme omejiti na sedanost, ko mu zastavimo vprašanje o prihodnosti.

Človek potrebuje prihodnost, ki bo resnično NOVA in DRUGAČNA. Toda takšna prihodnost ga dejansko osvobaja samo takrat, ko učinkuje že na sedanost.

Seveda pa je DRUGAČNI prihodnosti resnično odprt samo zatirani, pravic orožani človek. Samo on pričakuje, upa v osvoboditev. Njemu prihodnost dejansko osvetljuje sedanji trenutek in ne narobe. Sledi torej, da je najvažnejša v človeku tista zadnja utemeljenost upanja v absolutno prihodnost, glede na katero so vsa druga upanja le drugotna. Svet še ni dokončan. Filozof govori o razodevanju sveta, teolog pa o odprtem stvarstvu.

Gabriel Marcel pravi, da se boj med bitjem in nebitjem končuje z razodetjem polnosti bitja. Teološko rečeno: zgodovina sveta se ne razvija iz notranjosti, iz bistvenega centra navzven, ampak iz zunanosti v notranjost; drugače povedano: to, kar mora priti, se imenuje božje kraljestvo. Pri tem razumemo kraljestvo božje kot popolno uresničnost sveta, v kateri je Bog »vse v vsem«. Bog se razodeva v vsaki stvari. Božje kraljestvo je torej centralni simbol krščanskega upanja. V tej perspektivi krščanskega upanja najde svoje mesto prizadevanje za pravičnost do vsake stvari, ki »trpi v porodnih bolečinah« (Rim, 8, 18).

Pred uresničitvijo v daljnji prihodnosti pa stoji konkretno anticipiranje božjega kraljestva. Kajti krščansko upanje ni oddaljeno od realnega vsakdanjega sveta. Pa tudi ni omejeno samo na vsakdanjost; je trans-

cendentalno in vključuje v svoje transcendentno obzorje tako sedanjost kot preteklost.

Usodno je bilo za Cerkev v zadnjih 200 letih, da je upanje, »ki premaguje svet«, ohranila le »zase«. Zato je pobuda upanja prešla iz Cerkev v demokracijo in socializem. V tej usodni delitvi se je svet oprl na upanje brez Boga, Cerkev pa na vero v Boga brez upanja.

V dialogu med marksisti in kristjani se je pokazalo, da takšna de-

litev vlog ni srečno postavljena. Zato so se marksisti začeli vpraševati o transcendenci, ki ne bi bila »odtujevalna«; kristjani, posebej še teologi politike, pa so pričeli iskati immanenten pomen svoje vere, ki naj bi pomagal premagati odtujevalne situacije sodobnega življenja.

Na ta način pa je postalo še bolj stvarno graditev nekega univerzalnega upanja v osvoboditev celotnega človeka.

Lojze Bratina

### KDO NEKI JE TA?

V začetku letošnjega januarja so nemško govoreči teologi priredili zborovanje v Luzernu (1). Udeležili so se ga izvedenci za dogmatiko in fundamentalno teologijo. Obravnava »temeljnih kristoloških vprašanj«, ki ji je bilo zborovanje posvečeno, je zahtevala namreč tudi sodelovanje drugih teoloških disciplin, kajti vsaka teološka veda mora vedno znova končati s tem osnovnim in začetnim vprašanjem: »Kdo neki je ta...?« (Mr 4, 41).

Posamezni predavatelji (dogmatik Walter Kasper, ekseget Franz Musner, filozof Alois Halder, teolog Heinrich Fries) so v predavanjih odpirali problematiko sodobne kristologije, ki je, po besedah W. Kasperja, odločilna za reševanje današnje krize v Cerkvi sploh.

#### Filozofsko vprašanje

Današnje pojmovanje stvarnosti je precej drugačno od pojmovanja, ko so v Cerkvi definirali dogmo o enotnosti Kristusove osebe in o dvojnosti narav. Nicejska in kalcedonska kristološka formula temeljita na pojmovanju »stvarnosti kot narave«. Ta metafizična, tako imenovana »hele-nistična« miselna oblika namreč ne naglašja dogajanja in zgodovine, marveč naravo in statično bistvo. Prav v tem pa se odločno razlikuje od ti-

pično biblijske tradicije, ki vedno govori le o božjem odrešilnem **delovanju v zgodovini**. Razlika med obema pojmovanjima je postala še bolj pereča v sodobni pohegelijanski, dinamični, ustvarjalni metafiziki.

Prvemu dejstvu dodajmo še drugo. Če resnično mislimo zares zgodovinsko, bomo videli, da zgodovina ne poteka kot usodna nujnost, marveč vključuje svobodo, ustvarjalnost. Zgodovina je vedno odprta v presentljivost novosti. Vedno sicer vključuje preteklost, toda nikdar ni samo preteklost, saj jo v sleherni sedanjosti vedno znova ustvarjalno vgrajuje v nove možnosti za prihodnost.

Iz tega nastane vprašanje, kako naj torej danes res »zgodovinsko« pojmujeemo Kristusov zgodovinski dogodek, kakor tudi definicije o Kristusu, ki nam jih posreduje preteklost. Kako je mogoče misliti enkratnost in trajajočo (eshatološko) dokončnost Kristusovega zgodovinskega dogodka? Ali se tu še vedno da govoriti o naj si bo še tako gibčno pojmovani — »naturi« in »esenci«?

Nekdaj je Rahner ostro zastavil nova vprašanja: »O možnosti kristologije v sodobnem evolutivnem svetu«<sup>2</sup>. Skazalo se je, da Kalcedon res ni bil konec, ampak šele začetek vedno odprtega kristološkega vprašanja<sup>3</sup>. Zelo umerjeni katoliki av-

<sup>1</sup> Glej: Christus — Gott in der Zeit, Herder-Korrespondenz, H 2, 1975, str. 75—77.

<sup>2</sup> Prim. Schriften zur Theologie, V, Einsiedeln 1962, str. 183—221.

<sup>3</sup> Rahner K., Chalcedon — Ende oder Anfang? v: Das Konzil von Chalcedon, hrsg. A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. 3, Würzburg 1954, str. 3—49.

tor lahko danes prizna: »Pregled izročila pokazuje, da je nicejsko-konstantinopolitansko izpovedovanje Jezusa Kristusa za pravega Boga vse prej kot rešeno. Ta izpoved predstavlja za teologijo nalogo, ki je ostala nerašena vse do današnjega dne. Gre za to, da v temeljiti kristološki novi interpretaciji preverimo naše predstave in pojmovanje Boga in božje nespremenljivosti. Le tako je mogoče spet uveljaviti biblično pojmovanje Boga zgodovine.<sup>4</sup>

### Eksegetsko vprašanje

Zanimivo je centralno izhodišče »izkustva«, ki ga je zavzel ekseget F. Mussner v referatu o »začetku in razvoju kristologije o božjem Sinu«. »Kaj pravijo ljudje, kdo sem jaz?« (Mr 8,27). Za Jude je Kristus pomenil kamen spotike in ljudje so si o njem ustvarjali različna mnenja. Vendar je bilo v njih prisotno izkustvo nečesa »večjega« (...večje ko tempelj Mt 12, 6). To izkustvo nečesa večjega so Judje ob Jezusovi osebi izražali s pomočjo starozaveznih izraznih vzorov.

Na vprašanje o Nazarečanu so odgovorili eni, »da je Janez Krstnik, drugi: Elija, zopet drugi: kdo izmed prerokov« (Mr 8, 28).

Novozavezno oznanilo je osredotočeno na prihod Boga v zgodovino po človeku. Vprašanje je, ali so ljudje v Jezusovi okolici mogli najti v stari zavezi kakšen izrazni vzor za takšno stvarnost, ali, drugače rečeno: ali nam stara zaveza kdaj govori tudi o božjem prihodu v zgodovino po človeku?

Predavatelj misli, da so prav starozavezni antropomorfizmi tisti, ki govore o bližini ljudomilega Boga. Potem pa se osloni na zaključke Abrahama J. Heschela, ko trdi, da predstavljajo starozavezni antropomorfizmi zavestno teologijo. Izkustvo Boga je namreč možno samo po izkustvu človeka.

Delovanje Jahveja je bilo še posebej prisotno v življenju prerokov. Prerok je bil tisti, ki je zavzel mesto, ki ga je imel Jahve do svojega ljudstva.

Tu se odpira možnost prehoda od »preroštva« do »sinovstva«. Tudi Jezus iz Nazareta naj bi izpolnjeval preroško poslanstvo. Judje, posebej pa še Jezusovi učenci, naj bi istovetili Jezusovo delovanje z božjim delovanjem. Zato naj bi bil Kristus ne samo »preroška« eksistenca, ampak tudi »sinovska«.

Seveda ostane težava, kot je diskusija pokazala, v besedi: istovetenje. Ali so apostoli vedno istovetili Jezusovo delo z božjim delom? Ali ni »Oče večji od Sina« (Jan 14, 28)? Ali istovetenje Jezusovega delovanja z Jahvetovim delovanjem zadovoljuje koncilskemu izrazu: »homo-ousios«?

### Aktualno vprašanje

W. Kasper je odlično naglasil, da sicer lahko predstavlja klasična kristologija izreden spekulativen dosežek, da nas pa vendar pusti danes precej nezadovoljne. Danes je človek izrazilo antropološko usmerjen, problem pa mu je teologija. Med katoličani je šele nedavno prebudila razne pobude (Rahner, Küng) tista liberalna protestantska teologija, ki je prva začela govoriti o »kristologiji od spodaj«.

Vendar se Kasper izreka tako proti kristologiji »od zgoraj« kot proti kristologiji »od spodaj«, češ da sta obe preveč abstraktni.

Sveto pismo nasprotno izhaja iz enkratnega odnosa: Jezus — Oče. Vsa kristologija naj bi bila samo ontološka razlaga tega odnosa. Samo v odnosu, in tem odnosu je končno razodeto božje bistvo. Samo v tem odnosu, ki je trinitarni odnos, najde pametno zastavljena kristologija »od spodaj« svojo legitimno in nujno dopolnjenost.

Nihče ne dvomi, da je Jezus »Sin božji«. Ostane le vprašanje, kaj ta »je« pomeni in kako ga je treba danes oznanjevati<sup>5</sup>.

Zborovanje v Luzernu nam kaže, kako si Cerkev konkretno prizadeva izraziti v modernem kontekstu tiste klasične formulacije, ki odsevajo drugačno pojmovanje stvarnosti, kot je naše.

Lojze Bratina

<sup>4</sup> Kasper W., Jesus der Christus, Grünewald, Mainz 1974, str. 214.

<sup>5</sup> Prim. Schoonenberg P., Christologische Diskussion heute, Theologisch-praktische Quartalschrift, 1975 (105—117).

## J. MOLTSMANN O KRŠČANSKEM GLEDANJU NA ČLOVEKA

J. Moltmann je zelo poznan evangeličanski teolog. Njegova obširna knjiga »Theologie der Hoffnung«, ki je v I. izdaji izšla l. 1965, je doživela že vrsto novih izdaj in mnogo prevodov. Vprašanje o človeku ima že v tej knjigi pomembno mesto, in sicer kot izrazito teološko vprašanje. In kje vidi Moltmann odgovor na to vprašanje? V odrešenjski zgodovini. »Človek pride k spoznanju samega sebe, ko odkrije kričečo razliko med poslanstvom, ki mu ga namenja Bog, in svojo lastno bitjo; ko zve, kdo je in kdo naj bo (v mislih ima Moltmann Mojzesovo vprašanje, ko ga Bog pošlje k Izraelcem v Egipt: »Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu in bi izpeljal Izraelove sinove iz Egipta?«), a sam iz sebe to ne more biti. Zato se glasi sprejeti odgovor na človekovo vprašanje o samem sebi in o svoji človečnosti: 'Jaz bom s teboj'. S tem človeku ni rečeno, kdo je bil in kdo pravzaprav je, marveč kdo bo in more biti v tisti zgodovini in v tisti prihodnosti, v katero ga vodi poslanstvo. V poklicanosti se človeku odkriva na njegovem obzorju nova možnost biti. Kdo in kaj je kdo, bo zvedel v upajočem zaupanju na to, da bo Bog z njim. Človek ne izkusi svojo človečnost iz samega sebe, marveč iz prihodnosti, v katero ga vodi poslanstvo« (Theol. de Hoffnung 236). V takšni smeri govori Moltmann o človeku tudi v svojem kratkem, a zelo lepem delu »Der Mensch«.

Moltmann gleda tukaj človeka sredi konkretnih okoliščin, političnih, socioloških in ekonomskih, v katerih bivamo. Ne gre za »čisto teologijo, temveč za teologijo v akciji«... Spoznanje zvezd ostane za zvezde same brezpomembno, spoznanje človeka pa za človekovo bit ni brez posledic. To spoznanje je preoblikujoče spoznanje,« pravi Moltmann (str. 9). Lepa sinteza je v knjigi razdeljena na štiri dele: I. Kaj je človek? (15—37); II. Humanizem in industrijska družba (do 69); III. Človekove podobe in eksperimenti (do 151);

IV. Človek in Sin človekov (do konca). V vseh teh delih pa vidimo, kako ta knjiga o človeku potihoma postane knjiga o Bogu, kakor avtor tudi sam ugotavlja (slika 8).

Omenimo nekatere točke posebej.

1. Moltmann npr. poudarja, da v religioznem izkustvu ne stopa pred nas »absolutna podoba človeka, marveč da izkusimo tukaj radikalno postavitev človeka pod vprašaj. Religija si ne pripisuje tega, da bi razjasnila človekovo skrivnost, temveč tisto skrivnost, ki je človek, samó potrjuje in pogloblja. Človek, ki se je poznal v svoji kulturi in se je napravil spoznatnega za druge, postane nespoznatni samemu sebi v takih izkustvih s tem, kar je nad njim in prihaja nadenj. Tisti, ki je svoje življenje živel v samoumevnosti brez vprašanj, postane sedaj sam sebi vprašaj... Človek neskončno presega človeka (Pascal). V tostranskem življenju si človek ostane problem, katerega rešitev presega vsako končnost. Šele v prihodu Boga, ki to življenje neskončno postavlja pod vprašaj, je mogoče upati na apokalipso človeške skrivnosti« (slika 28). —

»V novi zavezi kaže vprašanje 'Kaj je človek?' na človeka Jezusa iz Nazareta, o čigar življenju in smrti poročajo evangeliji. O tistem, ki zapuščen od Boga in ljudi umira na križu, je rečeno: 'Ecce homo! Glejte človeka! V novi zavezi pa pride do besede hkrati tudi tisti božji odgovor 'Mojzesu na vprašanje: 'Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu...?' 2 Mojz 3, 11: 'Jaz bom s teboj', odgovor iz oznanjevanje Križanega. Zato se spoznanje o Bogu in spoznanje o samem sebi krije v spoznanju o Kristusu. **Križani je zrcalo** je dejal, Kalvin, zrcalo, v katerem spoznamo Boga in sam sebe. Kajti v njegovem križu se hkrati v bedo človeške zapuščenosti razodeva božja ljubezen, ki ljudi sprejema v njihovi bedi. Zato je dejal Pascal: 'Spoznanje o Bogu brez spoznanja naše bednosti rodi domišljavost. Spoznanje naše bednosti brez spoznanja o Bogu rodi

obupanost. Spoznanje o Jezusu Kristusu pa ustvari sredino, ker v Jezusu Kristusu najdemo tako Boga kakor svojo bednost' (Pensées, n. 527)« (33).

2. Glede Marxovega pojma »alienacije« (odtujitve) pravi Moltmann: »Marx sam ni dovolj razlikoval med kapitalističnimi in industrijskimi pojavi odtujitve. Zmaga nad kapitalističnimi premoženjskimi razmerami še daleč ne premaga industrijskih dehumanizacij. Iz tega nastajajo razočaranja v socialističnih deželah. Pojem odtujitve pa dalje zapeljuje k temu, da hoče zajeti tudi religiozno in metafizično človekovo stisko. Niso dovolj ostro razlikovali med odtujitveno situacijo, ki enkratno obstaja v meščanski situaciji, in odtujitvijo, ki je vidna v vseh časih in ki spada k sami človekovi eksistenci, je kritiziral Paul Tillich. Če oboje izenačimo, se slepimo, da je z zmago nad meščansko odtujitvijo odstranjena tudi notranja, eksistencialna človekova odtujitev, kar pa dejansko ne drži... Kategorija 'odtujitve' kritizira več, kakor pa se zahteva za humanizirajočo prakso. V sebi skriva ostanek romantike, zato je prav takó teoretično privlačna kakor praktično nerabna. Prebuja upanje na totalnost, kakršna za človeka ne more biti zaželena, če hoče ostati človek« (83 in 85).

»Krščansko upanje nas ne usmerja na 'totalnega človeka' [kakor da bi človek sam iz sebe zgolj s svojo dejavnostjo, brez Boga, mogel napraviti kaj takega], marveč na 'novega človeka'. Bog izhoda [exodus] iz suženjstva in Bog prerojenja ter novega stvarjenja nima nič opraviti s tisto tolažljivo uspavajočo [vertröstendel] vero v onstranstvo in s tistim avtoritarnim teizmom, zoper katerega mora kritičen človek zahtevati svojo svobodo. Bog upanja je za krščansko vero hkrati **Bog konkretnih osvoboditev od krivde, bede in postave**. Vera razumeva samo sebe kot **ustvarjalno svobodo za ljubezen**; in spominjanje na Krizanega spravlja to vero s tem v solidarnost z 'odtujenimi' v določeni družbi. Stvarnost Boga v veri izkušamo ne kot avtoriteto avtoritet, marveč kot mogočnost za osvobajanje zvezanega

in kot **moč za prihodnost tistim, ki so brez upanja**« (87).

Kristjani žive »v napetosti med vero in upanjem. Če bi preslišali zahtevo, ki jo prednje postavlja božja prihodnost, bi vera vodila v prilagajajočo se religiozno zadovoljnost s sedanostjo. Če bi pa prezirali že sedaj prihajajočo in navzočo milost, bi upanje postalo morala brezkončnih obtoževanj in brezkončnih zahtev. Oboje bi bilo zelo nečloveško. Krščanstvo je živo povsod tam, kjerkoli se dogaja, da se ljudje osvobodijo iz svoje vezanosti in interese ter začno bratovsko življenje z zati-ranami, da bi bili ljudje osvobojeni bremena krivde in prisile ponavljanja, da bi bile fiksne ideje fetišizma premagane in bi socialne prisile odpadle« (88).

»Med marksizmom in krščanstvom vedno znova prihaja do odločilnega vprašanja: ali — ali. Tedaj krščanstvo umeva marksizem kot **nadomestno religijo** in maksizem umeva krščanstvo kot **sovražno družbeno ideologijo**. Obe predstavi sta napačni; a tudi kaj takega, žal, obstaja. Marksizem ni nikakršna nadomestna religija in krščanska vera ni nikakršna družbena ideologija. Samo če jemljemo drug drugega v originalni moči vsakogar od obeh in si ne očitamo le napake in slabosti drug drugega, pride do rodovitnega dialoga in do praktičnega sodelovanja. V resnem dialogu sta oba partnerja prisiljena, da se zavesta, kaj je zanju v tistem, kar imata, bistvenega. Samo tedaj se moreta drug od drugega učiti. Kritika utopije 'totalnega človeka, ki smo ju tu izvajali, naj ne služi odklanjanju marksizma, marveč njegovi osvoboditvi k njemu samemu, to se pravi k humanosti, ki tiči v njegovih humanističnih izročilih, a je s temi ravno tudi prekrita« (89).

3. Če govorimo o človeku, nastopi tudi vprašanje o »**občestvu**« (Gemeinschaft), ki ga je treba razlikovati od »**družbe**« (Gesellschaft). Razmerje ljudi med seboj je mišljeno ali kot realno organsko življenje, kar je bistveno za občestvo, ali le kot miselna in mehanična tvorba, kar spada k pojmu družbe. Občestvo je trajno in pristo sožitje, družba pa le mimobežno in navidezno skup-

nostno življenje. Občestvo je treba razumeti kot živ organizem, družbo pa kot mehaničen ogregat ljudi in kot umetno tvorbo. V občestvu so ljudje bistveno povezani, v družbi pa so po bistvu ločeni. Občestveno gledano ostanejo povezani kljub vsem ločitvam, družbeno [gesellschaftlich] pa so ločeni kljub vsem povezanostim. Občestva so nekaj prvotno in izvorno življenjskega, npr. zakon, družina, rod, narod. Tu človek sam sebe sprejema iz skupnosti. Družbe pa so povezanosti na podlagi ciljev; obstajajo le začasno, zahtevajo ljudi zase le delno in so sklenjene na podlagi uslug in osebnih koristi. Takó je označil razliko med obojima že sociolog Ferdinand Tonnies l. 1887, a to še vedno drži (91).

4. Moltmann na več mestih govori o tem, kako potrebna je, da se krščanstvo znebi vseh **nepravilnih vezanosti** na stvarnosti, ki imajo na svojem mestu sicer svojo vrednoto, a jih ne smemo postavljati na napačno mesto in iz njih v zgrešenem pomešavanju z bistvenimi danostmi krščanstva napravljati malike. To npr. velja še posebej glede **nacionalnosti**. (To za majhne narode sicer ni tako velika nevarnost kakor za velike; vendar pa ni tudi majhen »kapitalist« prav nič odobravanja vreden). »Vse predolgo je krščanstvo živelo v tesni povezavi z nacionalnimi religijami (kjer je patriotizem postal pobožnost). Toda kaj ima Krščani opraviti z bogovi domovin? Ali ga niso ravno v njihovem imenu umorili? Ali niso v antiki v njihovem imenu kristjanov preganjali? Ali nista novo poganstvo in preganjanje Cerkve v politični religiji fašizma doživela svoj višek? Kristjani, ki identiteto svoje krščanske vere najdejo v Križanem, morajo vedeti, da postanejo tujci v svojem lastnem narodu in v svojem lastnem ljudstvu. To je cena za njihovo svobodo. S to svobodo ne bodo zaničevali svoje lastne dežele, pač pa bodo pospeševali institucije in gibanja za boljše demokratično in socialno svobodo. Religiozna potreba po gotovosti in varnosti je globlje zakoreninjena v človeški eksistenci, kakor mislijo mnogi racionalisti... Zato so v tem smislu religiozni ljudje mnogokrat rezervoar za desničarsko-ra-

dikalno agitacijo. **Religijo strahu** je mogoče učinkovito premagati pač le z religijo svobode. Malike, ki jih človeški strah vedno znova rojeva, radikalno prežene gospostvo Križanege. V boju zoper moderno nevero in ateizem se je krščanski svet predolgo spogledoval z zavezništvom, ki ga je najti v religioznem praznovanju in v nacionalnem malikovalstvu. A krščanstvo ni nastalo kot nacionalna religija in ne more postati nacionalna religija, ne da bi samo sebe razkrojilo« (100).

Glede krščanskega gledanja na **pravo** poudarja Moltmann, da »naj kristjani nič več ne gledajo na pravo pod vidikom religioznega svetovnega zakona, temveč pod vidikom ljubezni. **Ljubezen**, prevedena v govorico prava, se imenuje **pravica [pravo] bližnjega in priznavanje drugega**. Bistvo prava ne obstaja v absolutnih in relativnih zahtevah zakona, marveč v priznavanju drugega bližnjega in v tem, da bližnjemu prisodimo pravico. Ljubezen ni dejavna le zunaj postave, da bi omilila njene trdote, ljubezen marveč s svojo dejavnostjo ustvarja pravo in deluje tako, da reformira pravo v smeri na tisto prihodnost, ki jo priznava drugemu človeku, ker v njej v prihodnosti, prejema svoje dostojanstvo, katerega vzpostavlja Bog s tem, kar imenujemo ljubezen in milost« (113).

5. Prav posebno se zdi zanimiv odstavek o človekovem »**dialoškem življenju**« (119—126). To je nekakšen komentar k že starejšemu eseju Martina Bubra o »jaz« in »ti«, ki sta temeljni prvini človekove govorice. Dvojica »jaz« in »ti« je nekaj različnega od dvojice »jaz« in »on« ali »ono«. Ta druga dvojica oziroma prav to zadnje, namreč »on«, »ono«, pride na vidik tam, kjer sem pred stvarmi ali pred človekom, kakor da bi šlo tu za neko reč, za objekt mojega gospodovanja ali moje poželjivosti oziroma radovednosti. Prva dvojica, namreč »jaz — ti« je od druge bistveno različna. Moj jaz se ob stiku s »ti« preoblikuje in postane diagonalen, če je tisti »ti« res vzlet kot »ti« in ne kot »ono«. — Odkritje »tija« je odkritje sreče, kajti realno življenje je srečanje, povezovanje v enoto. A treba je iti še dalje. Odnos

»jaz — ti« je prvotna oblika odnosa do Boga. Če človek do dna analizira naš jezik in življenje našega duha, ugotovi, da je **Bog resnični »Ti« resničnega in trajnega človekovega »jaza«**. — Skratka, **vsak resnično človeški odnos odseva odnos do Boga**; in kadar se z vsem svojim bitjem obračamo na »ti« našega življenja, se navsezadnje obračamo na Boga. Tu vidimo odprtost enako tudi na odnose v Bogu: do Očetovega »Jaza«, do Sinovega »Tija« v »Mi« Svetega Duha. In končno se moramo prav zares ostreti Descartesovega aksioma »cogito, ergo sum« (mislim, torej sem). Saj to ni res! Res je to: »Cogitor, ergo sum!« (Nekdo — Bog — misli name, zato sem; in sicer misli navsezadnje iz ljubezni do mene, ker me ne potrebuje za svojo, božjo srečo in popolnost).

6. Drugod (zlasti 156—160, v odstavku »Ustvarjalni Bog in svobodni človek«) opozarja Moltmann na polno pomembnost biblične definicije človeka: »**Ustvarjenost po božji podobi**«. To najprej pomeni, da je človek božja stvar, kakor so to vsa druga bitja. Bog ni človekov »Bog« v tem smislu, da bi bil ustvaritev ljudi, projekcija človeka samega v neskončnost, kakor to sanjari npr. Fichte. A tu »Narava« ali pa »Država« (Hegel) in podobno ni človekov Bog. Vera v stvarjenje je osvobodilna moč. Oboževanje človeka, imperialistična politika kogarkoli, nacionalizem te ali one vrste, fetišizem denarja in mnogi drugi — izmi z resničnim priznavanjem stvarjenja izgube zatiralno moč (159), kakor vidimo v časih prvega krščanstva, ko kristjani niso priznavali nikakršnih »bogov«, temveč le Boga in so bili pripravljeni za to svobodo vsak čas dati svoje življenje, v čemer se je pokazala eminentno kritična funkcija krščanstva. — A takoj za tem avtor pripominja, da »ustvarjenost po božji podobi« sestavlja ne le neko človekovo zunanjo, ampak izrazito notranjo karakteristiko. »Stvarnik hoče v svoji podobi najti svojega druga (partnerja), svoj odmev, svojo slavo... V božji podobi, ki je človek, moramo srečati Boga in imeti izkustvo božje dobrote« (157). Od tukaj priteka tudi človekova odgovornost glede na svet in obveznost

glede na vesoljni red onkraj meja narodov in razredov, torej poklicanost k teženju po edinosti« (160). — Toda prvi pogoj za ustvarjanje edinosti, za spravo med ljudmi, je, da postane človek sposoben odreči se divinizaranju (oboževanju) samega sebe. A tega ne more doseči drugače kakor prek križanega Jezusa. »V krščanskem verovanju človek odkriva svojo človečnost v dejstvu, da ga **Bog ljubi**, čeprav je človek nehuman, in ga je že poklical k še višji bogopodobnosti, in to kljub njegovim neuspehom in polomom, in ga je vsem »kraljestvom« sveta navkljub že sprejel v občestvo s Sinom človekovim« (165).

\* \* \*

Kako vsako količkaj globlje govorjenje o človeku postane nujno govorjenje o Bogu, je vidno zlasti iz 4. dela, ki je razdeljen na 6 oddelkov z naslovi: »Bog je kritika človeka«, »Ustvarjalni Bog in svobodni človek«, »Kraljestvo sveta in kraljestvo Sina človekovega«, »Križani Sin človekov«, »Življenje v spravi«, »Življenje v upanju«. — Tu bemo npr. tele misli: »Sin človekov ni idealen nadčlovek, ki bi napravil konec bedi s silo, katera rodi novo mizerijo. Človeka transcendirata, ko sprejema izgubljenca in tiste, ki se jih ni dovoljeno dotikati. Nasproti višini vodi človeško kraljestvo, ko sprejema nase bolečine in grehe ljudi ter krivice, zaradi katerih ti ljudje trpijo. Njegovo gospostvo (Herrschaft) nima ničesar skupnega z metodami vladarjev tega sveta. To kraljestvo ne obstaja v tem, da bi Sin človekov kraljevstvo postavljaval v superlativ (Kralj kraljev ali superstar), marveč v tem, da **gospodovanje nadomesti s služenjem, mogočnost z ljubeznijo** in ukazovanje s trpljenjem, prestanim za druge. Vendar pa je njemu, Kristusu, Križanemu, Bog izročil vso oblast nad svetom. Zaradi tega bodo bestialna kraljestva pred njim izginila (prim. Dan 7-9). Cezarji ali Križani? Takšno je odločilno vprašanje krščanske vere (164).

Cisto ob koncu ima Moltmann za sklep knjige lepo misel o svoji najbolj priljubljeni temi — o upanju. »Življenje v upanju pomeni biti **zmo-**



**žen ljubiti**, in sicer imeti zmožnost ljubiti neljubljeno in zavrženo življenje. A kaj pomeni ljubiti drugega kakor pa računati z neprebujenimi možnostmi drugega človeka, vključno tudi z božjimi možnostmi glede tega človeka? Sprava in upanje se širita s konkretno, osebnostno in socialno ljubeznijo. Zaradi tega končno v ustvarjalni, spravo uresničujoči in upajoči ljubezni obstoje najgloblje možnosti človeka v nečloveškem svetu« (169).

Kakor da bi bil ta evangeličanski teolog že pred štirimi leti mislil na témo letošnjega jubilejnega leta! Sploh je Moltmannovo gledanje na človeka v luči božjega razodetja takšno, da bo pristno katoliško misleči človek imel tukaj kaj malo ugo-

vorov. To zadnje pa velja tudi za mnogo obširnejšo Moltmannovo knjigo, ki jo je ista založba izdala takoj naslednje leto (1972) pod naslovom »Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie« (320 str. večjega formata). In tudi v tej knjigi je videti, v kako tesni povezanosti stojita krščanska antropologija in podoba o Bogu, čigar veličanstvo v neprimerljivem sijaju sveti »na obrazu Kristusa Jezusa« (2 Kor 4, 6), križanega in povelčanega, tista podoba o Bogu, ki je za pravega kristjana nekaj neizrekljivo višjega kakor pa kakršenkoli goli »absolut« ali »dno« ali »zadnja stvarnost« (čeprav je nekako seveda tudi to resnično).

A. Strle

**Jean Galot, Alla ricerca di una nuova cristologia**, Cittadella editrice, prevod iz francoščine (Vers une nouvelle christologie), Perugia 1971, 131 str.

Kakor na vseh teoloških področjih, je tudi v kristologiji v novejšem času veliko poskusov, kako nauk o Kristusu približati sedanjemu človeku. Poznani teolog Jean Galot v svoji knjigi najprej navaja takšne poskuse treh holandskih teologov, A. Hulsboscha, E. Schillebeeckxa in P. Schoonenberga, nato v zvezi s temi poskusi razvija svoje misli.

A. Hulsbosch (7—18) ni zadovoljen z definicijo kalcedonskega koncila v dveh naravah v Kristusu, ker na ta način enost v Kristusu ne pride do veljave. Jezusa je treba razumeti v evolucijskem smislu po zamisli Teilharda de Chardina kot 4. stopnjo razvoja sveta (prve tri stopnje: mrtva materija, vegetativno in animalno življenje, človek). Evolucija kaže, da je Jezus samo človek, da je produkt razvoja materije, razvoja možnosti, ki so v materiji. Jezus je v verigi razvoja človek na nov in višji način. Ni eno z Očetom, ampak je človek, ki je na izreden način obdarjen z milostjo. Tudi se ni zavedal in se ni mogel zavedati, da je kaj več kakor človek. Jezusov odnos do Boga se je razlikoval od odnosa drugih ljudi do Boga po stopnji, ne pa absolutno. Kristus je absolutno eden, ker je le človek in je kot človek javljanje Boga. Zato ima božji značaj, a tak božji značaj imajo v nižji stopnji vse druge stvari, ker so od Boga ustvarjene. Hulsbosch vse te nazore o Kristusu izvaja iz načela, da je Bog za človeka dostopen le po stvarih, ki jih je ustvaril. Namesto govorjenja, da je v Kristusu ena oseba in dve naravi, je treba reči, da se v človeku Jezusu Bog razodeva na poseben način. Za Kristusa sicer moremo rabiti izraz, da je pravi Bog in pravi človek, a ta izraz velja za vsa-

kega človeka in za vsako stvar (pravi bog in prava stvar). Vsaka stvar namreč razodeva Boga in zato moremo reči, da je bog. Bog se razodeva v Kristusu kot v središču vsega stvarstva, v vsaki drugi stvari pa po meri njene vrednosti, in sicer po Kristusu sredniku. Kristusova vrednost izhaja iz dejstva, da kot Očeta stvar razodeva njega. Medtem ko je bil po tradicionalnem nauku Kristus eden na podlagi ene same, in sicer božje osebe, je po Hulsboschu eden na podlagi človeškega v Kristusu.

E. Schillebeeckx (18—25) pravi, da je človek Jezus v hipostatični edinstvi (ne govori o zedinjenju) osebno razodetje Očeta. Govorjenje o dveh naravah in eni osebi v Kristusu je za sedanjega človeka nesprejemljivo. Schillebeeckx pri Hulsboschu marsikaj zavrača, zlasti njegovo evolucionistično izhodišče, a njegova temeljna stališča odobrava. Že od 1953 je Schillebeeckx nastopal proti formuli, da je Kristus Bog in človek. Po njegovem bi bilo treba reči, da je Kristus božji Sin v človeški stvarnosti. Božanstvo je v Kristusu človeku, ki razodeva Boga. Človek Jezus je navzočnost Boga. Kristus je na edinstveni način človek. S tem smo o Kristusu povedali vse in ne smemo za človeško stvarnostjo iskati Jezusa Boga. Pri govorjenju o osebi človeka Jezusa moramo izhajati iz človeškega javljanja. Vrniti se moramo h Kristusovi človeški naravi, če hočemo, da bo kristologija sprejemljiva za današnjega človeka. Za Jezusove učence je bil on absolutna bližina Boga. Kalcedonska dogma o dveh naravah in eni osebi v Kristusu je hotela izraziti le absolutno in odrešenijsko bližino Boga v človeku Jezusu. Čeprav Schillebeeckx priznava hipostatično edinstvo, pravi, da ni za človekom Jezusom božje osebe. Jezus je kot človek božji Sin. Hipostatična edinstvo pomeni, da se Bog

osebno razodeva o človeku Jezusu. V Kristusu je Bog postal naš Bog, Bog za nas. Schillebeeckx pravi, da je Hulsbosch upravičeno zanikal formulo o dveh naravah v Kristusu, ne bi bil pa smel zanikati hipostatične edinosti.

P. Schoonenberg (25—37) zagovarja eno človeško osebo v Kristusu. Ze od 1963 je učil podobne, čeprav ne tako radikalne misli o Kristusu kakor Hulsbosch. Glede Hulsboschovih nazorov o Kristusu, ki jih je Hulsbosch objavil leta 1966, pravi (leta 1966), da so skladni s sv. pismom, z izročilom pa le do Origena.

Schoonenberg je zanikal, da bi bil Sin že pred učlovečenjem oblikovana oseba, ker bi v tem primeru imel svoj razum in voljo, ki bi bila različna od Očetovega razuma in volje. Zašli bi v triteizem. Pozneje (1969) je svoj nazor nekoliko popravil: Če je Kristus kot Bog bival že pred učlovečenjem, ne moremo o njem reči nič. Kalcedonski koncil razlaga po svoje. Opredeletive tega koncila povedo isto kakor sv. pismo, le v drugačni obleki. Naglasiti hočejo popolno navzočnost Boga v Kristusu človeku. Kalcedonski koncil je treba prevesti v jezik, ki bo razumljiv sedanjemu človeku. Formulacijo o dveh naravah v Kristusu je treba spremeniti, se ji izogniti, da bomo prišli do Kristusa, kakor ga prikazuje sv. pismo. Vsi priznajo in iz sv. pisma je jasno, da je v Kristusu le ena oseba. Kristus ne bi bil pravi človek, če ne bi bil človeška oseba. Kadar se Bog podarja stvarno, jim ne odvzame njihovih dejavnosti in lastnosti, ampak jih še razvija. Bog torej ni mogel Kristusovi človečnosti odvzeti človekove osebe. V Kristusu je psihološko in antološko človeško središče zavesti, odločitev in načrtov. Ker more biti v Kristusu le ena oseba, Kristus ni božja oseba. Reči moremo, da je Beseda v Kristusu oseba, kolikor je Kristus človeška oseba. Božja narava je posebljena v človeški osebi. Ker avtor stavi pod vprašaj preeksistentnost Besede, se s tem spremeni tudi nauk o sv. Trojici. Ne vemo, če je v Bogu trojnost pred delom odrešenja ali neodvisno od njega. Tradicionalni nauk o sv. Trojici ni skladen s prvotnim krščanskim oznanilom o človeški osebi v

Kristusu. Morali bi se vrniti k sveto-pisemskemu nauku, ki govori o odrešenjski navzočnosti Boga v Kristusu in v neklih. O preeksistentnosti božjih oseb so začeli govoriti pozneje.

Po Schoonenbergu ima nova kristologija tri bistvene značilnosti: Kristus je brez dvojnosti božjega in človeškega, božje in človeške narave, božje in človeške volje; človeško je v njem polno Boga, zato je človek Jezus popolnoma prešiljen z božjo navzočnostjo; gre za kristologijo Kristusove človeške transcendence, ki jo moremo doumeti le v veri. Jezus se ne razlikuje od drugih ljudi bistveno, sicer ne bi bil človek med ljudmi, nam enak. Tudi Kristusova svetost se od naše ne razlikuje bistveno, kajti svojo svetost prejemamo od njega. Ker gre v Kristusu za transcendentalnost, bi bilo premalo reči, da se Kristus od nas razlikuje le accidentalno. Kristus, ki nas ni odrešil z zadostitvijo Očetu namesto nas, ampak s tem, da nam je dal odličen in neprekosljiv zgled, je za nas zadnja in najvišja norma. Schoonenberg pravi, da mu je bilo težko posloviti se od klasične kristologije, ki je govorila o dveh naravah v Kristusu v eni sami osebi. Zdelo se mu je, kot da bi božji Sin padel iz nebes. Sam prizna, da je nanj vplival anglikanski škof Robinson.

Ideje, ki so jih začeli o Kristusu učiti imenovani trije teologi (najbolj izrazito vsi trije skupaj v Tijdschrift voor Theologie 6 [1966] 250 do 306), so se na Holandskem hitro širile. Na nekem zboru duhovnikov in škofov je za sklep profesor teološke fakultete v Amsterdamu P. Smulders v obliki veroizpovedi bral med drugimi tele besede: »Verujem v človeka Jezusa, ki je rojen iz Marije, in je božji dar nam. V njem se kaže skrb Boga za vse, njegovo povabilo k ljubezni in njegovo potrpljenje z nami grešniki. Jezus živi...« Nič ni rečeno, da je Jezus Bog, božji Sin, pravi Bog od pravega Boga. Nič ni rečeno, da je rojen iz Device po posredovanju Svetega Duha, da je umrl in vstal. Rečeno je le, da živi. Holandski katekizem Kristusa načrtno ne imenuje »Bog«, »Bog-človek«. Tudi nekateri drugi teksti na Holandskem se ogibljejo takšnih besed, kadar govorijo o Kristusu.

Ko Jean Galot poda navedene razlage nauka o Kristusu, zavzame do njih kritično stališče. S tem da so se imenovani avtorji oddaljili od kalcedonskega nauka o dveh naravah v Kristusu in so začeli govoriti o Kristusu kot navadnem človeku, v katerem se na poseben način razodeva Bog, so se res izognili dvojnosti v Kristusu. Toda s tem so znikali skrivnost učlovečenja, namesto da bi jo razložili. Kristus, ki ni Bog, ni tisti, ki se nam je razodel v evangeliju. Janez je s svojim evangelijem hotel dokazati, da je Kristus božji Sin, ki je bival že pred učlovečenjem in se je resnično učlovečil. »Nova kristologija« ni skladna s sv. pismom. Ni samo kristologija pred Origenom, ampak tudi pred evangelijem. »Nova kristologija« tudi ne upošteva izročila, zlasti ne koncilov v Niceji, Efezu in Kalcedonu. Katoliška Cerkev ni nikoli znikala božje osebe v Kristusu. Pluralizem v teologiji je sicer upravičen, a mora biti v mejah pravovernosti. Če dvomimo o Kristusovem božanstvu ali ga znikamo, spodmikamo temelj kristologije (30—43).

Predvsem na podlagi izvajanj omenjenih teologov je izšla »Izjava kongregacije za verski nauk glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presv. Trojice zoper nekatere nove zmote« (Glej BV 32 [1972] 177—181).

Galot v nadaljevanju svoje knjige pojasnjuje pomen kalcedonskega koncila, ki o Kristusu ni povedal vsega, a je nekatere stvari povedal kot veljavne za vse čase. S tem je dal obvezne in popolnoma zanesljive smernice za nadaljnji razvoj kristologije. Vsaka prava kristologija bo morala vedno priznati v Kristusu dve naravi, ki sta zedinjeni v eni osebi Besede (47—52). Obžaluje pa avtor, da so nekateri kristologi ostali le pri izjavah kalcedonskega koncila, namesto da bi bili v kristologiji napredovali. Kalcedonski koncil je podal statično kristologijo, potrebno pa je v kristologiji razviti dinamični vidik. Učlovečenje je odrešitjski dogodek, ki hoče preoblikovati vse človeštvo (52—55). Galot nato zavrača razne definicije hipostatičnega zedinjenja in učlovečenja, ki so bile doslej običajno v teoloških učbenikih, ter se odloči za svetopisemski opredelitvi: »In Bese-

da se je učlovečila in se je naselila med nami« (Jan 1, 1). »Dasi je bil namreč v božji podobi, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 6—7). Tu je zelo viden dinamičen vidik (55—65). Obe svetopisemski opredelitvi se zelo razlikujeta od »nove kristologije« nekaterih holandskih teologov: »Bog se razodeva v človeku Jezusu«. Po sv. pismu Beseda ob učlovečenju in po njem ostane Bog, po izražanju »nove kristologije« pa je Kristus le človek. Če Kristus ni Bog, nas ne more pobožanstviti (71).

Učlovečenje je delo božje ljubezni, ljubezni presv. Trojice. Ko Oče pošlje svojega Sina, s tem najbolj pokaže svojo očetovsko ljubezen do nas, zlasti ker je Sin določen za daritev. S Kristusom pa nam je Oče podaril vse ostalo. Ob učlovečenju avtor razpravlja o božji (ne)spremenljivosti in se pri tem naslanja na Karla Rahnerja, ki je rekel: »Bog more postati neka stvar, nespremenljiv sam v sebi more biti spremenljiv v drugem« (84). Nato navaja H. Mühlena, ki to dejstvo bolje razloži. V Besedi ni bilo spremembe, ki je značilna za stvari. Nespremenljivo pri Bogu je, da se on vedno daje v ljubezni, da je zvest svoji zavezi. Toda dar sam ni a priori določen v večnem božjem načrtu, kajti Bog se daje na vedno nov in nepričakovan način. Božja spremenljivost je povezana s teologijo križa (85—86). Hans Küng pravi, da si božje nespremenljivosti ne smemo predstavljati na statičen način, kakor to pojmujejo grški filozofi. Ko stara zaveza govori o nekakšni spremenljivosti v Bogu, naj bi v tem ne videli le neke atropomorfizme, ampak izraz božje vitalnosti, ki deluje svobodno (86—87). Današnja teologija glede božje nespremenljivosti bolj upošteva sv. pismo. Sv. pismo in izročilo kažeta, da se božje bistvo ne spreminja. Sv. pismo pa kaže, da ta nespremenljivost ne izključuje neke spremenljivosti, ki pa je drugačna kakor pri ljudeh in ni nepopolnost. Izhaja namreč iz bogastva božje biti in je izraz najvišje božje svobode, božjega življenja. Ta spremenljivost z ozirom na človeka je za Boga popolnost. Bog je

čisto nekaj drugega, kakor je Aristotelovo prvo negibno gibalno vsega (90 do 92). Če to upoštevamo, laže razumemo, kako je mogel božji Sin postati človek, izkusiti vse, kar je človeškega, razen greha. Božji Sin je osebno izkusil trpljenje in smrt. Božja oseba Besede je izkusila, kaj pomeni biti človek. To je izkusila po posredovanju človeške narave, a to je resnično izkusila kot božja oseba. Kolikor sta pri učlovečenju sodelovala tudi Oče in Sveti Duh, gre tudi pri njih za neko spremembo. Bog, ki je ljubezen sam v sebi, je postal ljubezen za svet in za človeštvo. Slo je za popolnoma svobodno odločitev, ki pomeni neko novost z ozirom na to, kar je v Bogu večno in nespremenljivo. Galot tako podaja živo in dinamično podobo Boga (92—95).

Pomembno je nadaljnje razpravljanje, kjer vzemo, da je za spoznanje Očeta potrebno spoznanje Kristusa (Jan 14, 9), ne pa prvenstveno filozofsko razpravljanje o Bogu (95—97). Drugače kot sholastiki pravi, da ima Bog stvaren odnos do sveta. To se je najbolj pokazalo v učlovečenju (98). Jezusovo sočutje z različno človeško bedo kaže sočutje Očeta, kajti tudi tu velja: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jan 14, 9). Bog je usmiljen (101). Bog ni neobčutljiv za človeške bolečine, čeprav božja sreča pri tem ni prizadeta (102).

Nato hoče naglasiti Galot, da je Bog postal pravi človek. Včasih je kristologija premalo naglašala človeško podobo v Kristusu. Učlovečenje je velika avantura Boga, ki je izkusil, kaj pomeni biti človek (108—109). S tem da »nova kristologija« zanika v Kristusu Boga, Kristusa ne napravi bolj človeka. Tisti, ki ima izkustvo večnosti, živi v času, vsemogočni izkuša slabotnost in krhkost človeških moči (109—110). V preteklosti so se teologi bali priznati božjemu Sinu človeško izkustvo, ker so se bali, da bi bilo s tem prizadeto njegovo božanstvo. Jezusa so primerjali blaženim v nebesih, mu odrekli še tako majhno nevednost, bolezen, spontano čustvo. Sv. pismo kaže drugačnega Jezusa. Tudi njegove skušnjave niso bile zgolj zunanje (112). »Nimamo velikega duhovnika, ki bi ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi, temveč enako skušanega v

vsem, razen v grehu« (Hebr 4, 15). Po človeškem v Jezusu se je razodevalo božje. Tako nam sočustvovanje Jezusa z Lazarjevima sestrama in njegov jok nad mrtvim Lazarjem več pove o Bogu kot čudež Lazarjevega obujenja. V tej tako pristno človeški ljubezni se izraža neizmernost božje ljubezni. Jezus ni razodeval Boga le s svojimi čudeži, ampak še bolj s svojim čisto vsakdanjim življenjem (115—116). V Kristusu je šlo za človeški razvoj, napredovanje na raznih področjih, ne le v telesni rasti in v napredovanju pridobljenega znanja (119—122).

Galotova knjiga nam pomaga, da bolje spoznamo in razumemo Kristusa. Na drugačen način kakor holandski teologi je ohranil potrebno enost v Kristusu, ne da bi zanikal dvojnost narav. Holandski teologi vidijo enost v Kristusu na podlagi ene človeške osebe, Galot pa na podlagi ene božje osebe. Holandski teologi zelo poudarjajo božjo transcenco, Galot pa božjo bližino. Mogli bi mu zastaviti vprašanje, ali božje transcendence ne upošteva premalo, zlasti ko govori o božji spremenljivosti. Morda bi nam odgovoril, da je Bog Bog za nas. To dejstvo je rdeča nit vsega sv. pisma. Pri Galotu se upravičeno kaže neko nezaupanje do filozofije, kadar gre za podobo Boga. Pogosto se oddalji od sholastičnih teologov, ki so večkrat bolj gradili na filozofiji kakor na sv. pismu. V svojem delu združuje spoznanja današnjih teologov s tradicionalnimi dosežki cerkvenih zborov, kar vrednost knjige le povečuje.

Anton Nadrah

**Juan Alfaro, Cristologia e antropologia**, prevod iz španščine, Cittadella editrice Assisi, Città di Castello 1973, 618 str.

Poznani španski teolog, profesor na Gregoriani v Rimu, avtor številnih temeljnih razprav in knjig, združuje v svojih delih tradicionalni teološki nauk z najbolj živimi sodobnimi teološkimi mislimi. V njegovi knjigi Kristologija in antropologija je osrednja misel: pomen Kristusa za nas in naša usmeritev nanj.

Avtor združuje, kakor pove že naslov, kristologijo in antropologijo. Obe vedi s tem le pridobita, saj se odlično medsebojno dopolnjujeta. Ni mogoča prava krščanska antropologija brez Kristusa. Prav tako Kristus ni samemu sebi namen, ampak je usmerjen na človeka (bistveno usmerjenost na Očeta s tem ne zanikamo). Dobra stran knjige je temeljito upoštevanje sv. pisma in 2. vatičanskega koncila.

Zaradi obsežnosti dela ni mogoče podati njegove vsebine. Naj sledi le bežen pregled glavnih tem te, tudi za oznanjevanje pomembne teološke knjige.

Alfaro najprej govori o pomenu sv. pisma v sistematični teologiji (11—45). S tem se ravna po navodilu 2. vatičanskega koncila, ki pravi, da mora biti sv. pismo »kakor duša vse teologije« (DV 16, 2). V 2. poglavju zremo na podlagi sv. pisma in cerkvenih očetov veliko o milosti v Kristusu in v kristjanih (46—113). V Kristusu se je najbolj pokazala božja ljubezen. Četrty evangelist vidi v Kristusu popolno samopodaritev Očeta. Vse, kar je Očetovo, je Sinovo. Za Kristusa je značilen edinstven sinovski odnos do Očeta, odnos ljubezni in vdanosti, odnos neposrednega spoznavanja Očeta. Ze Kristusovo učlovečenje ima odrešenjski pomen, ko postane deležen naše umrljivosti. Solidarnost s človeštvom doseže svoj višek s smrtjo na križu, ko umre kot predstavnik človeštva. Nato je kot prvorojenec med mnogimi brati vstal od mrtvih. Isto dejanje ljubezni, s katerim Oče ljubi svojega sina, ki je postal človek, prihaja po Kristusu in v Kristusu do njegovih bratov. V Kristusu postajamo božji sinovi (otroci), sinovi v Sinu. Milost je v človeku občestvo življenja s Kristusom, po njem pa z Očetom; je torej povezana s Kristusom in s presv. Trojico. Milost je samopodaritev Očeta Kristusu in po Kristusu v Svetem Duhu ljudem. To je novozavežno pojmovanje milosti. Občestvo življenja s Kristusom in v Kristusu z Očetom se uresničuje v medsebojni edinosti ljudi s pomočjo ljubezni. Krščanska ljubezen je deležnost pri ljubezni, ki zedinja Kristusa z Očetom (79-82).

V 3. poglavju govori avtor o kristologiji in ekleziologiji v odlokih 2.

vatičanskega koncila (114-131). Čeprav koncil ni izdelal kakšne dogmatične konstitucije o Kristusu, niti ni posvetil posebnega poglavja Kristusovi skrivnosti (to je storil za Marijo), so vendar vsi odloki povezani s Kristusom. 4. poglavje nas pouči o Kristusu kot zakramentu Boga in o Cerkvi kot zakramentu Kristusa (132-155). Odrešenjska dejavnost Kristusa, Cerkve in posebej zakramentov se tako pokaže v novi luči. V 5. poglavju razpravlja Alfaro o Kristusu, posebej o povelčanem Kristusu, kako razodeva Očeta (156-204). V ospredju je Janezov evangelij, ki je v tem pogledu najbolj zgovoren. V 6. poglavju zremo precej o Marijini vlogi pri Kristusovem odrešenju (205-255). Najprej avtor govori o posebnem Marijinem sodelovanju pri Kristusovem odrešenjskem delu, kakor to prikazujeta sv. Luka in sv. Janez, nato govori o patrističnem nauku ter nauku 2. vatičanskega koncila o Mariji. Med drugim končno omeni Marijin delež pri skrivnosti odrešenja kot Kristusovi milosti. 7. poglavje govori o danes aktualnem teološkem problemu, o transcendenci in imanenci milosti (256-397). V tem najobsežnejšem poglavju zremo precej o pobožanstvenju človeka, o pojmu »narave« itd. V 8. poglavju razglablja Alfaro o medsebojnem odnosu med osebo in milostjo (398-423). Človek je odprt za milost, ker je oseba. Milost je osebna podaritev Boga človeku kot osebnosti. Človeška oseba se prav po milosti najbolj izpopolnjuje. V 9. poglavju razpravlja avtor o razodetju in veri (424-462). Najprej zremo, kakšno je svetopisemsko pojmovanje vere. Zelo pomembno je, da sta razodetje in vera usmerjena na Kristusa, ki je temelj vere. Verovati pomeni priznavati Kristusa in živeti v osebni povezanosti z njim kot zadnjim in najvišjim smislom svojega bitja. V 10. poglavju avtor razglablja o gotovosti kristjanove osebne vere in o neporušnosti Cerkve (463-478). V 11. poglavju zremo marsikaj o veri, upanju in ljubezni (479-554). V 12. poglavju avtor govori o novem teološkem pojmovanju prihodnosti zgodovine in v zvezi s tem o vstajenju mrtvih (555-576). V 13. poglavju razglablja o sodobni industrijski družbi

in o njeni sprejemljivosti za evangelij (577-597). Tu Alfaro razglablja o človeškem napredku in krščanski ljubezni, o marksistični razlagi zgodovine in o poslanstvu kristjanov v industrijski družbi. Sklepno poglavje govori o evharistiji in o prizadevanju kristjanov za preoblikovanje sveta (598-614). Evharistijo obravnava avtor v zvezi s Kristusom in Cerkvijo, nato govori o evharistični daritvi kot zakramentu, spominu in bratskem občestvu, končno razglablja o medsebojnem odnosu med sodelovanjem pri evharistiji in delovanjem v sedanjem svetu.

Anton Nadrah

**Wolfgang Beinert, Heute von Maria reden?** Kleine Einführung in die Mariologie, Herder, Freiburg im Br. 1973, 120 str.

Dogmatik Wolfgang Beinert je v tej knjigi priobčil nekoliko predelana predavanja, ki jih je imel leta 1972 na posebnem teološkem tečaju v Würzburgu. V pogovoru pravi, kako so njegova predavanja pokazala kljub nasprotnemu pričakovanju zelo veliko zanimanje za mariologijo. Namen predavanj in knjige »ni graditev religioznega čustva, ampak utrjevanje trezne, odgovorne in zato osvobajajoče vere« (6).

V knjigi avtor najprej govori o težavah, na katere naletimo, če hočemo danes govoriti o Mariji. Medtem ko so pred desetletji zelo veliko pisali o Mariji, danes razmeroma malo pišejo o njej. Prejšnja mariologija je bila preveč protiprotestantsko usmerjena, o Mariji je razpravljala preveč samostojno, nepovezano z drugimi teološkimi disciplinami, poleg tega so se pojavljala očitna pretiravanja. Posledica tega je zdaj neka zadržanost v razpravljanju o Mariji (11—17).

Nato Wolfgang Beinert govori o Mariji v sv. pismu (19-35) in pri tem obravnava posamezne novozavezne spise, ki govore o Mariji, po kronološkem redu njihovega nastanka: Pavel (Gal 4,4), Marko, Matej, Luka, Janez. Ti spisi kažejo, da se novoza-

vezni avtorji nastanek teh dveh evangelijev stavijo v čas okrog leta 80). Novozavezni pisatelji opisujejo Marijo le, kolikor je v zvezi s Kristusom. Ker je kot božja Mati v najtesnejši zvezi s Kristusom, je vsa Marijina veličina odvisna od Kristusa. Ker je Marija tako povezana s Kristusom, je zato povezana tudi z njegovim odrešenjskim delom. Novoza-

vezni spisi kažejo tudi Marijino povezanost s Cerkvijo. Nato se seznanimo s kratko zgodovino Marijinega češčenja od dobe cerkvenih očetov do papeža Janeza XXIII. (37—52). Pri koncilskem nauku o Mariji (53—61) vzemo tudi nekoliko zgodovine besedila 8. poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi.

V nadaljnjem, bolj teološkem razpravljanju med drugim avtor lepo prikazuje, da je temeljno načelo v mariologiji Marijino božje materinstvo. Če bi Marija ne bila božja Mati, bi se prav nič ne odlikovala pred drugimi svetniki (72). Prepričljivo je razvita misel o Marijini tesni povezanosti s Kristusom in Cerkvijo, iz česar sledi, da je treba o Mariji govoriti le v zvezi s Kristusom in Cerkvijo (76).

Ker je v našem času posebej aktualno vprašanje o Marijinem devištvu, posebej o deviškem spočetju Jezusa, se avtor z njim bolj temeljito ukvarja (87—106). Pravi, da je bilo doslej Marijino devišstvo za kristjane nekaj tako samo po sebi razumljivega, da je postala beseda »Devica« sinonim za njeno ime. Danes pa mnogi stavek apostolske vere »Rojen iz Marije Device« ne razlagajo več v smislu Marijinega devišstva ali pa hočejo to resnico nekako obiti, npr. Krščansko oznanilo (Holandski katekizem) (87). So pa tudi med protestantskimi teologi nekateri vneti zagovorniki Marijinega devišstva, npr. Karl Barth.

Marijinemu deviškemu spočetju Jezusa ugovarjajo z naravoslovnega

stališča, ker pri više razvitih živih bitjih partenogeneza ni možna. Veroznanci pravijo, da je bila pri starih Grkih in Egipčanih ideja o čudežnem rojstvu precej pogosta. Sv. pismo naj bi jo sprejelo in po svoje prikrojilo. Ze v stari zavezi so bili nekateri veliki možje spočeti po božjem posredovanju (Jakob, Izak, Samson, Samuel). Posebno zgovoren je primer spočetja Janeza Krstnika. Angelova napoved Janezovega spočetja je podobna angelovi napovedi Jezusovega spočetja. Kakor je pri spočetju in rojstvu Janeza Krstnika posredoval Bog, tako naj bi, seveda v neprimerno višji meri, sodeloval pri spočetju in rojstvu Jezusa. Šlo naj bi za mitološki način govorjenja, ki ga ne smemo razumeti dobesedno v biološkem smislu. Nekateri eksegeti zopet oporekajo Marijinemu deviškemu spočetju Jezusa na podlagi tega, da le Matej in Luka govorita o njem, ne pa drugi novozavezni pisatelji. Poleg tega, pravijo, govori proti Marijinemu devištvu govorjenje sv. pisma o Jožefu kot Jezusovem očetu. Tako govorita celo Matej in Luka, čeprav imata na začetku svojih evangelijev poročilo o Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Po mnenju eksegetov, ki Marijino deviško spočetje Jezusa zanikajo, sta v sv. pismu dve izročili: popolnoma osamljeno izročilo pri Mt in Lk na začetku evangelijev, ki nima nikjer druge kakega odmeva; drugo, splošno razširjeno izročilo, ki ima Jožefa za pravega Jezusovega očeta.

Na omenjene ugovore avtor odgovarja: V okviru naravnih zakonitosti, ki jih raziskujejo naravoslovne znanosti, pri više razvitih živih bitjih res ne more priti do partenogeneze. Toda stavek o deviškem spočetju ne spada na naravoslovno področje, zato ne moremo o njem razpravljati s pomočjo biologije, kemije in fizike. Ker je vse ustvaril Bog, je vse za božje posege odprto, tudi za čudežne posege, ki pa ob tem naravnih zakonitosti ne spreminjajo. Bog pošilja, da se tako izrazimo, le nove surovine, ki jih stvarstvo sprejme in nanje deluje s svojimi zakonitostmi. — Glede na ugovore verozancev je treba reči, da oblikovne podobnosti še ne kažejo na to, da je krščanstvo sprejemalo svoj nauk iz poganstva. Bist-

vena vsebina je popolnoma drugačna. Pri poganskih primerih čudežnega spočetja gre za spolno združitve boga s človeško ženo. V stari zavezi je šlo za poseben božji blagoslov, po katerem je združenje med možem in ženo postalo naravno rodovitno. V vseh primerih pri poganih in Judih gre le za čudežno spočetje, nikoli ne za deviško spočetje. Marijino deviško spočetje Jezusa se bistveno razlikuje od vseh drugih primerov. Kakor naravoslovje tako tudi veroslovje niti ne zanika niti ne dokazuje deviškega spočetja. — Avtor pravi glede poročil iz Jezusove otroške dobe pri Mt in Lk, da je pri njih še bolj kakor v drugih delih evangelijev vidno, da ne gre prvenstveno za zgodovino, za poročanje dejstev, za Jezusov življenjepis. Gre za oznanjevanje blagovesti v posebni obliki. Po avtorjevem mnenju more kritična raziskava besedil o Marijinem spočetju Jezusa podati nekatere dokaze za deviško spočetje, a mora priznati tudi nekatere okoliščine, ki kažejo, da gre prvenstveno za teologumenon (teologumenon je npr. svetopisemsko poročilo o stvarjenju), torej ne za neko zgodovinsko dejstvo, ki bi ga morali razumeti dobesedno v smislu deviškega spočetja. Zgodovinsko-kritična eksegeza sama zase ne more enoumno niti dokazati niti zavrniti deviškega spočetja. Za kristjana to niti ni nujno potrebno, saj je zanj odločilno prepričanje Cerkve (97). Naj pripomnim, da mnogi drugi teologi mislijo glede tega, ali sv. pismo dokazuje Marijino deviško spočetje Jezusa ali ne, drugače kakor Beinert. Tako pravi poznani dogmatik Michael Schmaus, ki prizna, da nova zaveza izrecno uči Marijino deviško spočetje Jezusa: »Deviško spočetje je novi zavezi lasten in le njej lasten povedek« (Der Glaube der Kirche 2, München 1970, 669). Pove pa tudi Schmaus, da gredo eksegeti glede deviškega spočetja različna pota. Ne smemo pozabiti, da zadnja instanca pri razlaganju sv. pisma ni znanost, temveč Cerkev, predvsem cerkveno učiteljstvo (Schmaus n. d. 670).

Nato se Beinert ustavi ob nauku Cerkve o Marijinem devištvu. Ze od 2. stoletja naprej dokazujejo različni spisi, da je v Cerkvi prepričanje o



Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Ta vera se vedno znova kaže v cerkvenih dokumentih vse do 2. vati-kanskega koncila, čeprav dejstva Marijinega deviškega spočetja Jezusa ni noben koncil formalno in slovesno definiral. Gre za razodeto resnico, ki ji moramo pritruditi z vero.

Ko avtor razglablja o teologiji deviškega spočetja, pravi med drugim, da jedro dogme ni dejstvo, da Jezus ni imel zemeljskega očeta, temveč to, da je Oče edini vir njegove človeške eksistence. Deviško spočetje od Svetega Duha je znamenje za začetek novih nebes in nove zemlje. Je dejanje novega stvarjenja in zato kakor prvo stvarjenje božje delo. Resnica o Marijinem deviškem spočetju Jezusa ni prvenstveno mariološka, temveč kristološka resnica. Kot kristološka resnica stoji v hierarhiji resnic v središču. Šele v zvezi s to resnico moremo prav pojmovati odrešenje kot delo božje milosti.

Končno razpravlja avtor o potrebnosti govorjenja o Mariji (107—109). Pravi, da smo danes nezaupni do »pobožnih« knjižic, ki z velikim navdušenjem govore o Mariji, a so brez prave vsebine. Prava podoba Marije ni čudežno deklet ali nadčlovek. Marija je pravi človek, človek po božjem Srcu, ki nas obvezuje, da sami postanemo bolj ljudje. O Mariji naj bi v teologiji govorili, kjer govorimo o človeku. Po avtorjevem mnenju naj bi zato ne imeli o Mariji posebnega traktata, temveč naj bi bila snov porazdeljena v različnih traktatih: v teološki antropologiji, kristologiji, nauku o milosti, v eklesiologiji, v nauku o poslednjih rečeh. Vera ni ideologija, ampak sprejem zgodovinskega odrešenjskega božjega delovanja. S tem delovanjem pa je Marija tesno povezana. Zato mora vsaka teologija govoriti tudi o Mariji, vsaka duhovnost mora biti z njo povezana. Krščanstvo ima zato tudi marijanski značaj. Ne moremo biti v Kristusu, če ne sprejmemo celotnega Kristusovega dela. Najvišje uresničenje Kristusovega odrešenja je Marija. Češčenje Marije ni v nasprotju s kristocentričnostjo. Pravo češčenje Matere božje nas končno vodi k sv. Trojici, kajti Marija je božje delo.

**Araldo Beni, L'eucarestia, Marietti, 1971, 204 str.**

Knjiga je dober priročnik za duhovnike in bolj izobražene laike. Ne obravnava le svetopisemski in dogmatični nauk o evharistiji, temveč se dotika tudi liturgičnih, moralnih, pravnih in duhovnih vprašanj, ki osvetlujejo to osrednjo skrivnost v življenju Cerkve. Odlike knjige, ki bi bila lahko tudi učbenik, so naslednje: preglednost, lahko razumljiv jezik in način izražanja, ki približa evharistijo tudi nesholastično izobraženemu bralcu, upoštevanje praktičnih navodil cerkvenega učiteljstva, upoštevanje dosežkov najnovejših teologov, ki razpravljajo o evharistiji itd.

V skladu z navodilom 2. vati-kanskega koncila (DV 16,3) obravnava avtor najprej pričevanja sv. pisma. Novozavezna besedila povezuje s staro zavezo, ki ni le pripravljala na evharistijo, temveč jo je tudi napovedovala, in sicer pod vidikom daritve in hrane. Ne pove pa sv. pismo stare zaveze ničesar o Kristusovi realni navzočnosti in o načinu, kako se bo evharistija uresničevala (19). Iz nove zaveze obravnava avtor najprej postavitevne besede pri sinoptikih in Pavlu, nato »lomljenje kruha« v Apostolskih delih, Gospodovo večerjo v prvem pismu Korinčanom, končno napoved evharistije pri Janezu. Sledi razpravljanje o evharistiji pri cerkvenih očetih, v srednjeveški teologiji, v nauku cerkvenega učiteljstva (od tridentinskega koncila do veroizpovedi Pavla VI.).

Po zgodovinskem delu nauka o evharistiji obravnava avtor sistematično nekatera teološka, a tudi izrazito praktična vprašanja. Najprej govori o spremenljivosti in nespremenljivosti evharistične dogme. Izražanje, oblika se spreminja, vsebina pa ostane in mora ostati nespremenjena. Nato razpravlja avtor o realni navzočnosti in o evharističnem spreminjenju. Transsubstanciacije ne smemo razumeti v filozofskem smislu aristotelizma. Spremeni se substanca kruha in vina, a ne v smislu aristotelizma, ampak v smislu splošnega čuta. Pisec se dotakne tudi transignifikacije in transfinalizacije, ki pa transsubstanciacije ne odpravljata, ampak jo le dopolnjujeta. Ra-

ziskovanje načina, na katerega je Jezus v evharistiji navzoč, prepušča teologom, treba pa je učiti spremenjenje kruha in vina v Kristusovo telo in kri, prav tako Kristusovo realno navzočnost. Nato govori avtor o trajni navzočnosti in o evharističnem češčenju.

Ko pisec posebej razpravlja o mašni daritvi, pove dosti liturgičnih in praktičnih stvari. Dalo bi se ugovarjati stavku, da je minimum za zadostitev cerkveni zapovedi o nedeljski in prazniški maši, da je človek telesno navzoč (97). To je sicer razlaga starejših moralistov in pravnikov, ni pa v skladu z duhom cerkvene zapovedi. Tako bi mogli naštet še nekatere pomanjkljivosti. Beni razpravlja med drugimi stvarmi o pomenu in vrednosti koncelebracije, ali je spokorni obred na začetku ma-

še zakrament ali zakramental, o pomenu in vrednosti božje besede. Ko govori o maši kot daritvi, pove npr., da danes tudi nekateri protestantski avtorji priznajo daritveno naravo evharistije, npr. Max Thurian, von Allmen (139-140). Ko govori o evharistiji kot obhajilu, razpravlja tudi o interkomuniji. Po razpravljanju o evharističnem češčenju obravnava avtor cerkvenostno in eshatološko razsežnost evharistije. Evharistija je dinamično središče krajevne Cerkve, ki je evharistična skupnost. Ko razpravlja Beni o eshatološki razsežnosti evharistije, govori o smislu zgodovine, o evharistiji kot znamenju, poročtvu in začetku prihodnje slave. Za marsikoga bo koristna na koncu dodana bibliografija o evharistiji (191-199).

Anton Nadrah

Pismo Pavla VI. »Lumen Ecclesiae«

OB SEDEMSTO LETNICI SMRTI SV. TOMAŽA AKVINSKEGA

(20. 11. 1974)

Sv. oče pravi v uvodu, da bi rad »jasno prikazal številne elemente, ki so v nauku sv. Tomaža zelo pomembni za ohranitev in poglobitev božjega razodetja.« Zato je treba velikega učitelja znova priporočiti »kot mojstra v umetnosti pravilnega mišljenja ter kot voditelja, ko se lotevamo filozofskih in teoloških problemov, ko skušamo postaviti na trdne temelje znanstveno spoznanje sploh.« Njegova načela, njegov nauk in njegova metoda so še vedno aktualni. Pri tem se sklicuje sv. oče »na svojo osebno skušnjo, koliko dobrega prinese človeku študij in uporaba njegovega dela, in končno na ugotovitev prepričevalne in oblikovalne moči, ki jo ima na duha tistih, ki študirajo, zlasti mladih, kakor smo mogli sami ugotoviti v letih našega apostolata med katoliško univerzitetno mladino«.

To naglašaja, čeprav ve, da se ne strinjajo vsi z njim. »Vemo pa tudi, da je prav pogosto moč razložiti nezaupanje ali odpor do sv. Tomaža s površnim ali naključnim poznanjem njegovih del, ki jih včasih niso naravnost niti brali niti študirali« (1—3).

Potem v prvem delu pisma prikaže politično stanje tedanje dobe, kulturno ozračje in v zvezi s tem vprašanje razmerja med razumom in vero, ki se ga je lotil sv. Tomaž. Pri tem je sv. Tomaž prav gotovo pokazal »najvišjo stopnjo poguma do resnice, svobodo duha, s katero se je lahko lotil novih problemov, ter intelektualnega poštenja človeka, ki ne pusti, da bi mu profana filozofija okužila krščanstvo, ne da bi jo zaradi tega a priori odklanjal«. Zvesto se je držal načela, da milost ne uni-

čuje narave, temveč jo spopolnjuje, da je narava podrejena milosti, razum veri, človeška ljubezen pa božji (4—8).

Zanj sta značilni absolutna zvestoba božji besedi in največja odprtost svetu in njegovim vrednotam; prav tako dinamizem uveljavljanja novega in napredka na trdnem temelju izročila. Zato je bil brezpogojno zvest cerkvenemu učiteljstvu in zlasti učiteljstvu vrhovnega pastirja (9). Bil je »apostol resnice«, pa naj mu jo je posredovalo razodetje ali razum (10).

Čeprav je črpal spoznanje vsepovsod, je vendar res »in morda je to najbolj izvirna poteza njegove osebnosti, da je ostal pred vsemi suvereno svoboden, ne da bi bil kadar koli suženj trditve katere koli zemeljske avtoritete. Ta svoboda, ta neodvisnost duha na filozofskem področju pomeni njegovo pravo veličino mišleca« (11).

Pri vsem tem pa je ostal iskreno ponižen, globoko pobožen in notranje uravnotežen (12).

Tako se je dvignil na vrh vse sholastične filozofije in teologije ter postal v Cerkvi osrednji tečaj, okoli katerega sta se mogla v tisti dobi in pozneje obe varno razvijati in napredovati (13).

V drugem delu podaja sv. oče trajne vrednote nauka in metoda sv. Tomaža.

Prva vrednota je objektivnost, »gnozeološki in ontološki realizem, ki je prva temeljna značilnost filozofije sv. Tomaža«. »To bi lahko imenovali tudi kritični realizem, ki je povezan s čutnim zaznavanjem in torej z objektivnostjo stvari ter daje pozitiven in trden smisel bitju.

Misel sv. Tomaža je bilo tako moč opredeliti kot filozofijo bitja, gledanega, se razume, tako v njegovi vesoljni vrednosti kot v njegovih bivanskih okoliščinah» (15).

Druga vrednota je »demitizacija«. »Sv. Tomaž se dvigne nad podobe in sence antropomorfnega govorjenja ter s čutom za ravnotežje in duhom vere, ki sta zanj značilna, opravi delo, ki ga lahko kratko označimo kot prodor duha v bistveno vsebino krščanskega razodetja, duha, ki ga podpira in vodi vera« (16).

Tretja vrednota je, da je njegov nauk vedno sprejemljiv za nove obogatitve in napredek, tudi pri tistih filozofijah, ki so sicer radikalno nezdržljive s krščansko vero; to velja zlasti za več modernih sistemov, ki pa je iz njih vendar moč sprejeti posamezna dopolnila ali pa dobiti pobudo za razmišljanje o vprašanjih, ki jih do tedaj niso obravnavali ali pa so bila premalo razvita (17-18).

Tudi za današnje raziskovalce je še vedno spodbudna njegova metoda konfrontacije in dialoga (19).

Končno je lahko današnjim filozofom in teologom sv. Tomaž zgled jasnega in treznega jezika (20).

V tretjem delu pisma sv. oče naglašja, da je sv. Tomaž še vedno zgled našemu času. Njegov nauk krije Cerkev s svojo avtoriteto. Kot učitelja ga je priporočal Leon XIII, prav tako ga priporoča katoliškim šolam II. vatikanski zbor (23-24).

Vendar se danes mnogim zdi, da bi vračanje k sv. Tomažu prej pomenilo oviro za širjenje krščanske resnice, kot pa da bi jo pospeševalo. Glede tega pravi papež:

»Prepričani smo, da bi bil (sv. Tomaž) danes enako zavzet za to, da bi odkril vse, kar spreminja človeka, njegove razmere, njegovo miselnost in njegovo obnašanje. Gotovo bi uporabljal vsa sredstva, ki so nam danes na voljo, da govorimo o Bogu še bolj primerno in prepričljivo kot v preteklosti, ne da bi izgubili mirno in superiorno gotovost, ki jo more dati človeškemu razumu samo vera.

V Cerkvi so izobraženci — v številni profesorje in študente svetih znanosti, — ki se bolj kot kdaj koli zavedajo širokih in globokih sprememb, ki so nastale, in nujnosti, da resno

soočijo sedanost s tistim, kar je bilo v stoletjih tako rekoč duša krščanstva, manj pripravljeni poslušati sv. Tomaža. Zato se nam zdi primerno, da upravičenemu priznanju njegovega genija dodamo nekaj priporočil o pravilni in potrebni uporabi njegovega dela, da bi tako oživilo njegovega duha in njegovo misel.« (25).

Ta priporočila podajamo v celoti:

a) Podanašljenje tomistične dediščine.

26. Ne smemo misliti — kot se le prevečkrat zgodi — da je sholastični nauk tako lahko dostopen, kot je bil v prejšnjih stoletjih. Ni namreč dovolj, da materialno prevzamemo ta nauk s formulacijami in načinom podajanja problemov, kot so bili nekdanj v rabi, če hočemo obravnavati podobna vprašanja. Če bi jih tako prevzeli, bi ne le deformirali pravo avtorjevo misel, marveč bi kompromitirali nje razumevanje, ki je danes še posebno potrebno, in bi lahko celo nevtralizirali ključne ideje, ki naj bi jih duh razvijal.

Zato se bodo morali teologi in profesorji teologije aktivno prizadevati, da bi misel angelskega učitelja postala razumljiva v vsej svoji vitalnosti, in sicer tudi zunaj omejenega šolskega kroga; tako da bodo mogli biti vodniki vsem tistim, ki sami ne morejo opraviti tega poglobitvenega dela, a čutijo potrebo, da bi poznali glavne poteze, uravnovešenost v učenju in zlasti duha vseh del sv. Tomaža. To podanašljenje velike sholastične in tomistične dediščine je treba opraviti v široki perspektivi, ki jo je nakazal II. vatikanski zbor v odloku o duhovniški vzgoji (16): poskrbeti, da se bo dogmatična teologija notranje bolj hranila z bogastvom svetega pisma, da bo bolj odprta za prispevke vzhodne in zahodne patristike, bolj pozorna na zgodovino dogem, tesneje povezana z življenjem Cerkve in njeno liturgijo in bolj pozorna za potrebe današnjega človeka, upoštevajoč razvoj razmer.

b) Ne se zapreti v preteklost!

27. Tistim, ki hočejo biti danes učenci sv. Tomaža, imajo drugo dolžnost: potrebno je, da skrbno premislijo, kaj danes najbolj zanima tiste,

ki bi si radi pridobili boljše znanje o veri; sicer ne bodo mogli ohraniti njih pozornosti in njih zanimanja. Če namreč ne prodremo dobro v današnjo miselnost, ne znamo razločevati, še manj pa razložiti tega ali onega predmeta, ki se ga lotimo, in ga teologija postavlja v polno svetlobo; pri razlagi pa je treba s primernim soočenjem jasno pokazati različnosti in sorodnosti.

Če ne poznamo novih oblik naukov in zapremo svojega duha le v preteklost, povzročimo veliko škodo avtentični znanosti o Bogu in o človeku; tudi je treba reči, da velja isto, če a priori zavržemo nauk ali šolo velikih učiteljev in se hranimo le z nauki, sicer včasih tako mikavnimi, naše dobe. Pravi učenci sv. Tomaža ne bodo nikoli opustili naloge tega potrebnega soočenja. Koliko jih je med njimi, zlasti med eksegeti, filozofi, zgodovinarji, antropologi, specialisti naravnih znanosti, ekonomskih in socialnih vprašanj itd., ki s svojimi deli spričujejo, da pod tem vidikom veliko dolgujejo velikemu učitelju.

c) Živo občestvo s sv. Tomažem.

28. Naj dodamo še tretje priporočilo: nujno potrebo, da v nekakem nenehnem dialogu iščemo živega občestva s sv. Tomažem. V naši dobi stoji namreč pred nami kot učitelj, ki podaja zelo uspešno metodo mišljenja, ko gre naravnost do korenine bistvenega, ko ponižno in prijateljsko prejema resnico, naj pride od koder koli. Tako nam je dal sijajen zgled, kako morajo najvišji zakladi in zahteve človeškega duha ustrezati globokim stvarnostim, ki so obsežene v božji besedi. Tudi nas uči, kako naj bomo popolnoma in razumni v veri. To vodi k novemu napredovanju razuma, zakaj ko se

razum postavlja v službo vseh tistih, majhnih in velikih, ki jim je teolog brat po veri, je deležen — zaradi poslanstva duhovnega vodstva in slave, ki jo tako dobiva Bog — časti za čast in razsvetljenja za razsvetljenje.

29. Če hočeš biti zvest učenec sv. Tomaža, danes — kot smo pokazali — ni dovolj, da hočeš v našem času in s sredstvi, ki so nam sedaj na voljo, narediti tisto, kar je on storil v svojem času. Če ga hočemo samo posnemati tako, da hodimo nekako vzporedno z njim, ne da bi kar koli črpali iz njega, nas bo to težko privedlo do kakšnega pozitivnega rezultata ali vsaj ne bo prineslo Cerkvi in svetu tistega sadu modrosti, ki jima je potreben. Ni namreč moč govoriti o resnični in plodni zvestobi, če tako rekoč iz njegovih rok ne sprejmemo tako njegovih načel — ki so vsa polna luči, ki naj osvetle najvažnejše probleme filozofije in nam olajšajo razumevanje vere v današnjih dneh — kakor tudi temeljnih pojmov njegovega sistema in njegovih idej-silnic. Samo tako bo misel angelskega učitelja ob soočenju z vedno novimi dognanji profanih znanosti po nekakšni vzajemni ozmozi doživljala nov, ploden in živahen razvoj. Prav kakor je pred kratkim zapisal velik teolog, član svetega kolegija: »Najboljša oblika češčenja sv. Tomaža je, da se nenehno navdajamo z resnico, ki ji je hotel služiti, in da kolikor moč izrazito uveljavimo njegovo sposobnost sprejemanja odkritij, do katerih človeški duh z napredovanjem časa prihaja« (Kard. Journet, Actualité de St. Thomas, predgovor, Paris-Bruxelles 1973).

Končno sv. oče naglašala še njegovo svetost, ki naj bi jo posnemali prav tako kot njegovo učenost. Sv. Tomaž je »najbolj svet učenjak in najbolj učen svetnik« (Pij XI.).

## Apostolska ekshortacija Pavla VI.

»Paterna cum benevolentia«

### O SPRAVI ZNOTRAJ CERKVE (8. dec. 1974)

Tajnik Papeške biblične komisije Mgr Albert DESCAMPS je to papeževo ekshortacijo prikazal takole:

»V svetem letu daje sv. oče svojim sinovom za izpraševanje vesti in premišljevanje veliko nalogo naše sprave z Bogom in med seboj; to naj bi bil tudi kar naš poseben program prizadevanja za spreobrnjenje. Gledano v globino, nam besedilo podaja enega važnih vidikov samega odrešenja, ki naj bi ga popolneje sprejeli kot Kristusov dar, ki nam ga posreduje Cerkev.

Pavel VI. je hotel temo svetega leta najprej osvetliti z razodetjem samim. O tem govori prvi del besedila. Želel je poseči k virom in nas spomniti dogmatičnih temeljev svoje ekshortacije. Njegovo ravnanje navdihuje vera, ki hoče prodreti do bistvenega, se pravi do evangelija in sv. Pavla, tega edinstvenega teologa sprave, skratka, do srčice nove zaveze, ki jo pri razvijanju misli nenehno pojasnjuje z navedbami iz vzhodnih in zahodnih očetov in s pogostnim sklicevanjem na II. vatikanski zbor.

Tako obravnava v tem prvem delu Cerkev, ki je sprave deležna in spravo posreduje, ter Cerkev kot zakrament edinosti.

»Predmet svetega leta je sicer tako bistveno važen in »večen«, da presega katere koli posebne časovne razmere; vendar mu sedanje stanje v Cerkvi daje očitno znak aktualnosti. Zato papež odkrito ugotavlja, da je edinost med katoličani zamegljena. Naša nesoglasja zadevajo že kar samo bistvo odrešilnega dela in se ne menijo za poslanstvo Cerkve, ki naj bi »razpršene božje otroke« nenehno ohranjevala v edinosti vere in ljubezni in jih vanjo vračala.

Pojmovanje zakramentalnosti Cerkve je zatemnjeno:

»Cerkev je sicer v moči Sv. Duha zvesta Gospodova nevesta in ni nikdar prenehala biti v svetu znamenje odrešenja; vendar ji nikakor ni znano, da ni med njenimi udi, najsi bodo to kleriki in laiki, v dolgi vrsti

preteklih stoletij manjkalo takih, ki so se izkazali nezveste božjemu Duhu (CS 43).

V tej eni in edini božji Cerkvi so namreč že od začetka nastali nekateri spori, ki jih apostol ostro graja kot obsodbe vredne (E 3). Pozneje je prišlo do znanih razkolov, ki jih ni nihče znal preprečiti; tedaj je Cerkev premagala stanje notranjega nesoglasja s tem, da je kot bistveni pogoj občestva spet jasno naglasila načela, ki morejo ohraniti nedotaknjeno njeno konstitutivno edinost, tako da jo lahko izpoveduje »v izpovedovanju ene vere, v skupnem obhajanju svetega bogoslužja, pa tudi v bratski složnosti božje družine« (E 2).

Prav tako pa se zde nevarne klice nezvestobe Sv. Duhu v današnji Cerkvi in jo skušajo, žal, od znotraj minirati. Takó so nevarne, da zahtevajo to našo jasno besedo in ta poziv k edinosti! Pospeševalci in žrtve tega procesa, ki jih je v primerjavi z neizmerno večino vernikov v resnici malo, hočejo ostati v Cerkvi z istimi pravicami in istimi možnostmi izražanja in delovanja kot drugi, s tem namenom, da bi načenjali njeno edinost. V Cerkvi nočejo priznati ene edinstvene stvarnosti, ki jo sestavlja dvojni element, človeški in božji, podobno kot skrivnost učlovečene Besede, po kateri je »skupnost vere, upanja in ljubezni« vidna družba, »po kateri (Kristus) na vse razliva resnico in milost (C 8). Potem se pa ustavljajo hierarhiji, kakor da bi bilo vsako dejanje nasprotovanja te vrste pripomoček pri spoznanju resnice o Cerkvi, ki naj bi jo bilo treba tako, kakršno naj bi bil Kristus ustanovil, šele spet odkriti. Pod vprašaj postavljajo pokorščino oblasti, ki jo je hotel Odrašenik. Obtožujejo cerkvene pastirje; pa ne toliko zaradi njihovih dejanj ali zaradi načina, kako jih opravljajo, temveč, kot zatrjujejo, preprosto zato, ker so varuhi sistema ali cerkvenega aparata, ki se javlja kot tekmeč Kristusove ustanove. Tako sejejo zmedo v vse občestvo,

ko mu prodajajo sad dialektičnih teorij, ki so tuje Kristusovemu duhu. Evangeljske besede res uporabljajo, a spreminjajo njihov smisel. Z bridkostjo gledamo na to stanje, čeprav drži, kot smo že rekli, da ga je krivo v primerjavi z veliko množico vernikov le prav majhno število. Toda ne moremo si kaj, da ne bi z odločnostjo sv. Pavla nastopili proti takemu pomanjkanju poštenja in pravičnosti. Vse kristjane dobre volje pozivamo, naj se ne dajo vplivati blodnim pritiskom bratov, ki so, žal, zgrešili pravo pot, a jih še vendar vključujemo v svoje molitve in so blizu našemu srcu; naj se jim ne dajo zmesi!»

Nato sv. oče navaja področja, kjer je zakramentalnost Cerkve zatemnjena. Gre za razlike v nauku, pri katerih se sklicujejo na teološki pluralizem, medtem ko gre v resnici večkrat že za čisti dogmatični relativizem. Pa tudi če ne gredo tako daleč, se na teološki pluralizem sklicujejo kot na »locus theologicus« proti avtentičnemu učenju samega papeža in škofov, ki so edini poklicani, da razlagajo božje razodetje v Pismu in izročilu.

Potem takóle podaja nauk o upravičenem pluralizmu:

»Pluralizmu raziskovanja in mišljenja, ki se v dogmo različno pogloblja in jo razlaga, ne da bi s tem zavrgel identičnost njenega objektivnega pomena, priznavamo v Cerkvi zakonito državljansko pravico kot naravnemu sestavnemu delu njene katoliškosti ter znaku kulturnega bogastva in osebne zavzetosti tistih, ki ga predstavljajo. Priznavamo tudi neprecenljive vrednote, ki jih uvaja na področje krščanske duhovnosti, cerkvenih in redovnih ustanov kot tudi liturgičnih izrazij ter disciplinarnih norm: te vrednote so »v složnosti delujoča raznoličnost«, ki »še svetleje prikazuje vesoljnost nedeljene Cerkve« (C 23).

»Priznavamo celo, da ima umerjeni teološki pluralizem svoj temelj v Kristusovi skrivnosti sami; zakaj njegovo nedoumljivo bogastvo presega izrazne zmožnosti vseh dob in vseh kultur. Verski nauk, ki nujno izhaja iz te skrivnosti — glede na zveličanje namreč ni božja skrivnost nič drugega kot Kristusova skrivnost

(Avguštin) — zahteva torej vedno novega raziskovanja. Vidiki božje besede so namreč res tako številni, da soglasje v isti veri nikoli ne izključuje osebnih posebnosti pri tistih, ki se je oklenejo. Vendar pa različni naglasi pri razumevanju iste vere ne prizadevajo njene bistvene vsebine; ta namreč ostaja ena in ista tako, da vsi sprejemajo učiteljstvo Cerkve. To isto učiteljstvo, ki kot bližnja norma odloča o veri vseh, hkrati vsakogar varuje pred subjektivno sodbo kakršne koli nasprotne razlage.

Toda kaj naj rečemo o pluralizmu, ki gleda na vero in na izpoved vere kot na individualno odkritje svobodne kritike in svobodnega raziskovanja božje besede, ne pa kot na skupno dediščino? Brez posredovanja cerkvenega učiteljstva, ki so mu apostoli zaupali svoje lastno učiteljstvo, in ki dosledno temu uči samo tisto, kar mu je bilo izročeno, bi bila namreč ogrožena zanesljiva povezava s Kristusom prek apostolov, se pravi tistih, »ki izročajo, kar so tudi sami prejeli« (BR 8). Tako je najprej prizadeta zvestoba nauku, izročnemu prek apostolov; potem pa morda zato, da bi se izognili težavam skrivnosti, iščejo izrazov iluzorne razumljivosti, ki dejansko vsebino nauka zvodene. Takó ustvarjajo nauk, ki ni v skladu z objektivno vero ali mu je naravnost nasproten. Zgodi se celo, da se ti nauki izkristalizirajo tako, da koeksistirajo drug ob drugem, čeprav si pojmovno nasprotujejo.«

Nato ugotavlja, kako tak napačen pluralizem nujno dela škodo medsebojni ljubezni. Njegovi zastopniki iščejo sami sebe in svoje časti, ustvarjajo izolirane skupine in vernike razdvajajo.

»Na koncu je sv. oče — nadaljujemo s prikazom Mgr Descamps — hotel s čisto pastoralno skrbnostjo načrtati konkretni program obnove in sprave. Nekako vzame za roko svetoletnega romarja — obenem z njim pa vse kristjane — in jih hoče stopnjema povesti do vrhov odpuščanja in ljubezni.

Beseda vrhovnega pastirja je, kot vidimo, ponižna služba tistega, ki naj potrdi svoje brate v veri; zvest odmev je čistega evangelija, ki ga nam vsem znova kliče v spomin tisti, ki je njegov prvi služabnik.«

## KATOLIŠKI KARIZMATIKI V ZDA (Izjava medškofijskega pastoralnega odbora)

Znan je pojav katoliških karizmatikov v ZDA. Izjava najprej ugotavlja, da so karizmatični darovi v Cerkvi nekaj rednega, ker v njej nenehno deluje Sv. Duh. Soditi o tem, kdaj so pristni, je pa poklicano cerkveno vodstvo.

Potem navaja nekatere znake pristnosti karizmatičnih darov: Po njih sadovih jih boste spoznali (Mt 7, 16). Najbolj viden sad mora biti skladnost z evangelijskim naukom v celoti in posnemanje Gospodovega zgleda. Vedno morajo graditi Cerkev v edinosti in ljubezni (Ef 4, 3; 4, 7, 11—12). Največji znak pristnosti pa je ljubezen, kot jo opisuje sv. Pavel (1 Kor 13, 8—13). Sv. Duh tudi vedno pričuje za Jezusa Kristusa in ne proti njemu.

Izredni darovi ne morejo biti, če so pristni, nikoli v nasprotju s Cerkvijo.

Danes vidijo nekateri dve veliki razdetji Duha: II. vatikanski zbor in obnovljeno katoliško karizmatično gibanje. Za drugo velja, da ima brez dvoma na sebi veliko pozitivnih znakov, ki so seveda pri nekaterih skupinah bolj očitni, pri drugih pa manj.

»Tam, kjer gibanje zdravo napreduje, je opaziti vero, ki je vedno bolj zakoreninjena v Jezusa Kristusa kot Gospoda. To vodi s svoje strani k obnovljenemu zanimanju za molitev, tako zasebno kot skupinsko. Mnogi, ki pripadajo gibanju, doživljajo nov smisel za duhovne vrednote, bolj živo zavest delovanja Sv. Duha, božjega češčenja in globlje osebne povezanosti s Kristusom. Mnogi so tudi opazili v sebi porast evharistične pobožnosti in se z večjimi sadovi udeležujejo zakramentalnega življenja Cerkve. Pobožnost do Gospodove Matere dobiva nov pomen in mnogi priznavajo, da so dobili globlji smisel za Cerkev ter so ji bolj vdani.«

Potem izjava opozarja pred nevarnostjo elitizma in bibličnega fundamentalizma, ki nasprotujeta hkrati avtentičnim normam svetega pisma in povezavi s Cerkvijo. Elitizem ustvarja zaprte kroge in poraja prej razdore kot edinost in ljubezen, bi-

blični fundamentalizem pa ne upošteva poslanstva Duha, ki naj bi pričeval o vsem, kar je Jezus učil. Nekateri so tudi v nevarnosti, da zanemarijo vsebino verskega nauka in razum sploh ter vero spremene v subjektivno versko doživetje (izkustvo).

Drugi vidiki karizmatične obnove (ozdravljenja, prerošva, jeziki in razlaga jezikov) zahtevajo previdno presojo. Lahko so pristni, pa tudi če so, ne gre pretiravati njihovega pomena.

Nadalje izjava opozarja karizmatike pred izolacijo. Povežejo naj se z župnijsko skupnostjo. Pospesevati je treba stike med karizmatiki na eni ter duhovniki in škofi na drugi strani. Ti stiki naj bi vodili do imenovanja nekakšnih asistentov karizmatičnih skupin. Župnije same morajo skrbeti, da karizmatične skupine vključijo v svoje strukture. Potreben je odkrit dialog med voditelji karizmatičnih skupin in duhovniki.

Za zdrav razvoj karizmatičnega gibanja je prav ta povezava z duhovnimi voditelji pomembna. Zato naj se duhovniki za gibanje zanimajo. Skrbe naj za vzgojo voditeljev gibanja v zdravem svetopisemskem in cerkvenem nauku, skrbe naj za njihovo občasno sestajanje in spopolnjevanje.

Bolj kočljivo je vprašanje karizmatičnih skupin, ki jih sestavljajo člani različnih veroizpovedi. Stalna ali izključna udeležba v ekumenskih skupinah kaj lahko oslabi smisel za katoliško avtentičnost. Dobrodejno je pa samo občasno sestajanje k ekumenski molitvi.

Na koncu izjava spominja majhne skupnosti. Karizmatično gibanje je namreč zadnje čase začelo ustvarjati majhne skupnosti, katerih člani žive skupaj, da bi poglobili svoje življenje v DUHU. Uspeh teh skupin je močno odvisen od zvestobe do zgornjih načel in od povezave s cerkveno skupnostjo. Nujno je tudi, da puste, da jih spremlja kdo od zunaj.

Izjava končuje: Spodbujamo tiste, ki so že člani karizmatične obnove, in podpiramo pozitivno usmeritev, ki jo razodevajo.



MEDNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA  
APOSTOLSTVO CERKVE IN APOSTOLSKO NASLEDSTVO\*

**Predstavitev dokumenta**

*Eminenca kardinal Šeper me je naprosil, naj kot predsednik podkomisije, ki je bila v okviru mednarodne teološke komisije poverjena za vprašanje o cerkvenih službah, objavim tekst, sad dela te komisije, in naj ga predstavim široki javnosti.*

1. Namen teksta

*Gre za jasno predstavitev katoliškega nauka o apostolskem nasledstvu v posebno težavnem trenutku cerkvenega življenja in za okrepitev ekumenskega dialoga v resnici.*

2. Literarna vrsta teksta

*Literarna vrsta pri obravnavanju apostolskega nasledstva se razlikuje od literarne vrste, ki smo jo izbrali prejšnje leto, ko smo govorili o teološkem pluralizmu. Tekst sedaj ni več podan v obliki skupine tez, marveč kot nepretrgano besedilo, v enoto povezana celota. To je zelo razumljivo: predmet sam, o katerem smo razpravljali, je zahteval marsikatero podrobnost, ta in oni odtенок, tako da bi teze postale predolge, preveč kompleksne (eno stran in pol, dve strani); zdelo se nam je boljše, da izdelamo nepretrgano in enotno besedilo.*

*Tekst je torej podan kot working paper (delovni tekst) delovne skupine o cerkvenih službah. Mednarodna teološka komisija ga je sprejela kot takega s svojo večino.*

3. Glavna razdelitev teksta

*Tekst obsega štiri organske dele, pred njimi pa je izredno pomemben metodološki uvod o cerkvenostnem (eksezialnem) branju sv. pisma.*

*A Apostolstvo Cerkve in skupno duhovništvo*

*Tekst hoče apostolsko nasledstvo prikazati v povezanosti z apostolstvom Cerkve in osvetliti neločljivost obojega.*

*B Izvirnost apostolskega temelja Cerkve; to obsega tri oddelke:*

*a) ta izvirnost sama v sebi;*

*b) njen zgodovinski vidik;*

*c) njen duhovni vidik. Ni oznanjevanja evangelija po osebnih hipotezah.*

*Ti oddelki II, III, IV sestavljajo nerazdružno celoto, ki je odločilna za naslednji dve poglavji.*

\* Tekst je izdelala mednarodna teološka komisija in ga odobrila na 5. plenarnem zasedanju, ki je bilo v Rimu od 5. do 11. oktobra 1973. V francoskem originalu je tekst izšel v *La documentation catholique* 56 (1974, n. 1657), 612—618. V slov. prev. A. Strle.

C Apostolsko nasledstvo in njegovo prenašanje naprej kaže, da je apostolsko nasledstvo zakrament dejavne navzočnosti Kristusa in Svetega Duha sredi božjega ljudstva in se prenašanje apostolske službe naprej uveljavlja z ordinacijo. To je znamenje, da Cerkev ne more svojevoljno razpolagati z darom Svetega Duha.

#### D Ekumenski odnosi

Takšno katoliško umevanje apostolskega nasledstva omogoča prikazati velike črte vrednotenja nekatoliških cerkvenih služb nekatoliških nositeljev teh služb.

a) Pravoslavna Cerkev in druge Cerkve, ki so ohranile apostolsko nasledstvo, so v globokem občestvu s katoliško Cerkvijo. Gre najprej in predvsem za poživitev tega občestva.

b) V teku so pogovori z anglikanskimi Cerkvami.

c) Kar se tiče Cerkev, nastalih iz reformacije, obstajajo globoke razlike: nanašajo se na odnose med Cerkvijo, svetim pismom in izročilom. Zbližanja so nedvomno tu, toda interkomunija zaradi tega ne ostane manj nemogoča.

To ne pomeni preziranja cerkvenostnih in duhovnih kvalitet, lastnih protestantskim cerkvenim službam in skupnostim, marveč jasno opozarja, da edinost s katoliško Cerkvijo nikdar ne bo možna drugače kakor zakramentalno.

Zadaj za vsem tem očrtom nauka je ontološko pojmovanje Kristusove skrivnosti, in to v smislu sv. Pavla — v istem, kakršen je lasten kalcedonskemu cerkvenemu zboru — iz tega pojmovanja bo treba izvajati vse posledice za skrivnost Cerkve.

Tu je navzoče nekaj takega, kar bi imenoval eshatološko vključenost (inclusion) škofov v apostolih; to pomeni, da prek škofov — in, v odvisnosti od njih, duhovnikov — apostoli nadaljujejo vodenje Cerkve.

Kdor ne upošteva te eshatološke vključenosti — ali, če kdo daje prednost temu, novega stvarjenja v Kristusu — ta je pripravljen na lahkoten ekumenizem, ki bo za daljši rok rodil le hudo razočaranje.

Kar najbolj je pomembno, da se spet lotimo problema v globini: duhovna in teološka kriza v kateri smo, nas spodbuja k teološki poglobitvi, da se znova zatopimo v globino odrešenjske skrivnosti in njenih realnosti in da te realnosti v njihovi povezanosti bolje vidimo. Nanovo se moramo zazreti v skrivnost katoliškega duhovništva v njeni globini; in kolikor bomo to storili, toliko bomo pripomogli k rasti močnih in novih poklicev. Že rasto. Treba je le verovati.

F. M. — J. Le Guillou OP.

#### Predgovor

Ta študija bi hotela osvetliti pojem apostolskega nasledstva; z ene strani zato, ker se zdi predstavitev katoliškega nauka o apostolskem nasledstvu zelo koristna za življenje ka-

toliške Cerkve, z druge strani pa zaradi tega, ker to zahteva ekumenski dialog. Ekumenski dialog se je namreč več ali manj povsod začel in obljublja rodovitno prihodnost, če bodo katoličani pri njem sodelovali v zvestobi svoji katoliški identiteti. Ho-

teli bi torej podati nauk katoliške Cerkve o apostolskem nasledstvu, da bi utrdili svoje brate v veri in bi pomagali razvoju in zorenju ekumenškega dialoga.

Naštejmo nekaj težav, na katere pogosto zadevamo:

— Kaj je mogoče zajeti iz pričevanja svetega pisma nove zaveze, če ga gledamo znanstveno? Kako pokazati nepretrgano zvezo [kontinuiteto] med svetim pismom nove zaveze in izročilom Cerkve?

— Kakšna je pri apostolskem nasledstvu vloga polaganja rok?

— Ali ne obstaja v nekaterih krogih težnja, da bi apostolsko nasledstvo skrčili na tisto apostolstvo, ki je skupno vsej Cerkvi; ali pa nasprotno, da bi apostolstvo Cerkve skrčili na apostolsko nasledstvo?

— Kako je treba soditi o službah [ministères] drugih Cerkva in krščanskih skupnosti, kar zadeva njihov odnos do apostolskega nasledstva?

Za vsemi temi vprašanji nastopa problem o odnosih med svetim pismom, izročilom in slovesnimi izjavami Cerkve.

Vsa naša razmišljanja imajo pred očmi podobo [vision] Cerkve, ki v osei svoji celoti po Očetovi volji izvira iz skrivnosti Jezusa Kristusa v njegovi pashi in jo kakor njena duša oživlja Sveti Duh ter je organsko zgrajena [structurée]. Prikazati želimo svojevrstno in bistveno nalogo apostolskega nasledstva v Cerkvi, ki v svoji celoti izpoveduje apostolsko vero in pričuje za svojega Gospoda.

Opiramo se na sveto pismo, ki ima za nas dvojno veljavo: kot zgodovinski in kot navdihnjeni dokument. Kot zgodovinski dokument pripoveduje nova zaveza o glavnih dejstvih Jezusovega poslanstva in poslanstva Cerkve v prvem stoletju; kot navdihnjeni dokument izpričuje ta temeljna dejstva, jih razlaga in razkriva njihov resničen notranji smisel ter njihovo dinamično povezanost. Kot izraz božje misli v besedah ljudi ima sveto pismo veljavo vodila [valeur directrice] za misel Cerkve v vseh časih.

Branje, ki svetemu pismu kot navdihnjeni knjigi priznava normativen značaj za Cerkev vseh časov, je nuj-

no branje znotraj cerkvenega izročila, ki je svetemu pismu priznalo in priznava navdihnjenost in normativnost. To priznavanje normativnega značaja svetega pisma v temelju vključuje priznavanje izročila, v katerega naročju je sveto pismo dozorelo in je veljalo za navdihnjeno in so kot navdihnjenega tudi sprejeli. Normativni značaj svetega pisma in povezanost svetega pisma z izročilom — to dvojje se medsebojno pogojuje. Iz tega sledi, da je vsako v pravem pomenu teološko gledanje na sveto pismo hkrati cerkveno gledanje.

Celoten dokument ima torej tole metodično izhodišče: v sebi je protisloven vsak poskus rekonstrukcije, ki bi hotel posamezne stopnje sestavitve novozaveznih svetopisemskih spisov izolirati in jih ločiti od njihovega živega sprejetja od Cerkve.

Ta teološka metoda, ki vidi v svetem pismu nedeljivo celoto, vezano na življenje in misel občestva, v katerem je znano in priznано kot sveto pismo, nikakor ne pomeni, da bi bil vidik zgodovine nevtraliziran s cerkvenim a priori, ki bi odvezoval od branja, skladnega z zahtevami zgodovinske metode. Tukaj sprejeta metoda omogoča zaznati meje golega historicizma: záveda se, da zgolj historična analiza knjige, vzete izolirano in ločeno od zgodovine njenega vplivanja, ne more z gotovostjo dokazati, da je konkretna pot vere v zgodovini edino mogoča. Toda te meje historične dokazljivosti, o katerih ni dovoljeno dvomiti, ne uničijo veljave in v posebne tehtnosti historičnega spoznanja. Nasprotno. Sprejetje svetega pisma kot takega, ki ima za prvotno Cerkev konstitutivno veljavo, je treba v njegovem pomenu vedno znova pretehtati; to se pravi, treba je premisliti povezavo med deli v njihovi različnosti in enoti celote. V tem je vključeno tudi to, da svetega pisma samega ni mogoče razkrojiti v vrsto osnutkov, postavljenih drugega poleg drugih, od katerih bi bil vsak temelj za življenje, orientirano ob Jezusu iz Nazareta; sveto pismo je namreč treba razumeti kot izraz zgodovinske poti, ki razodeva edinost in katolištvo Cerkve. Na tej poti, ki obsega tri stopnje, namreč čas pred veliko nočjo, apostolsko in poapostol-

sko dobo,<sup>1</sup> ohranja vsak moment svojo lastno tehtnost in značilno je, da so mogli viri **apostolici**, o katerih govori Dei Verbum (št. 18), izdelati del spisov nove zaveze. V tem primeru se jasno pokaže, kako je občestvo Jezusa Kristusa razrešilo vprašanje, na kakšen način naj ostane apostolsko, čeprav je postalo poapostolsko. Potemtakem obstaja specifičen normativen značaj poapostolskih spisov svetega pisma nove zaveze za dobo Cerkev po času apostolov, Cerkev, ki je gotovo osnovana na apostolih, ti pa imajo za temelj Kristusa.

V poapostolskih spisih sveto pismo samo priča o izročilu in že se začena javljati (cerkveno) učiteljstvo v sklicevanju na nauk apostolov (prim. Apd 2,42; 2 Pet 1,20). To učiteljstvo se je povsem uveljavilo v 2. stoletju, ko se je v polnosti razvil pojem apostolskega nasledstva.

Oboje skupaj, sveto pismo in izročilo, nam kot predmet premišljevanja in avtentične razlage s strani cerkvenega učiteljstva zvesto posredujeta nauk Kristusa, našega Boga in Odrešenika, in oboje skupaj je vodilo za nauk, ki ga ima Cerkev nalogo oznanjati vsem narodom ter ga aplicirati na vsako generacijo do konca časov.

V tej posebni teološki perspektivi smo — v skladu z naukom 2. vaticanskega cerkvenega zbora — sestavili naslednje besedilo o apostolskem nasledstvu in o vrednotenju cerkvenih služb, ki obstoje v Cerkvah in skupnostih, ki niso še v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo.

## I. Apostolstvo Cerkev in skupno duhovništvo

1. Veroizpovedi pričajo, da je Cerkev apostolska. To ne pomeni le to, da nadaljuje izpovedovanje apostolske vere, temveč tudi, da hoče z odločnostjo živeti po vodilu (normi) prvotne Cerkev, ki je nastala iz prvih Kristusovih prič in jo vlada Sveti Duh, katerega ji je Gospod podaril po svojem vstajenju. Pisma apostolov

in Apostolska dela nam kažejo učinkovito navzočnost tega Duha v celotni Cerkvi, ne le v tem, kar se tiče njenega širjenja, temveč še bolj v preoblikovanju src; Sveti Duh jih prilikuje Kristusovemu najbolj notranjemu mišljenju in čustvovanju. Mučenec Štefan ponavlja besedo odpuščanja, ki jo je izrekel umirajoči Gospod; ko sta bila Peter in Janez prebičana, se veselita, da sta bila vredna trpeti za Gospoda; Pavel nosi na sebi Kristusova znamenja (Gal 6, 17) in hoče postati podoben Kristusu v njegovi smrti (Flp 3, 10), nič drugega noče vedeti kakor Kristusa, in to križanega (1 Kor 1, 23; 2, 2), in umeva svoje življenje kot upodabljanje po spravni žrtvi na križu Flp 2, 17; Kol 1, 24).

2. Ta upodobitev po Kristusovem mišljenju in čustvovanju in zlasti po njegovi daritveni smrti za svet — to je zadnji smisel vsakega življenja, ki hoče biti krščansko, duhovno apostolsko.

Na podlagi tega prvotna Cerkev duhovniški besednjak stare zaveze nanaša na Kristusa, velikonočno Jagnje nove zaveze (1 Kor 5, 7) in v zvezi z njim na kristjane, katerih življenje je opredeljeno z odnosom do velikonočne skrivnosti. Kot taki, ki so se spreobrnil ob oznanilu evangelija, so prepričani, da žive sveto in kraljevo duhovništvo, ki je duhovno preoblikovanje duhovništva starozaveznega božjega ljudstva (1 Pet 2, 5, 9; prim. 2 Mojz 19, 6; Iz 61, 6), omogočeno s krvavo daritvijo Njega, ki povzema v sebi vse nekdanje daritve in odpira pot k celostni in eshatološki daritvi Cerkev (prim. sv. Avguštin, De Civ. Dei 10, 6).

Kristjani namreč kot živi kamni nove stavbe, ki je Cerkev, postavljena na Kristusa, darujejo Bogu češčenje [culte] v novosti Duha, bogoslužja, ki je osebnostno, ker gre za darovanje življenja »v živo, sveto, Bogu prijetno raditev« (Rimlj 12, 1 sl.; prim. 1 Pet 2, 5), in hkrati občestveno, ker vsi skupaj sestavljajo tisto »duhovno hišo«, tisto »sveto« in »kraljevo duhovništvo« (1 Pet 2, 9), katerega cilj

<sup>1</sup> Osebna navzočnost apostolov je značilnost apostolske dobe; ni je torej mogoče razmejiti s točno kronologijo, ker so apostoli umrli v različnih Cerkvah v različnem času. Poapostolska doba pomeni tukaj čas od smrti apostolov do dovršitve kanoničnih spisov, ki pogosto nastopajo pod imenom apostolov in z njihovo avtoriteto, in sicer zaradi kontinuitete z njihovim oznanilom, ki ga ti spisi aktualizirajo, to je, napravljajo dejavnega tu in sedaj.

je darovati »duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Pet 2, 5).

To duhovništvo ima hkrati moralno razsežnost, saj ga je treba izvrševati vsak dan z vsemi dejanji vsakdanjega življenja; dalje eshatološko razsežnost, kajti Kristus je za vekomaj napravil iz nas »kraljestvo duhovnikov Bogu, svojemu Očetu« (Raz 1, 6; prim. 5, 10; 20, 6); in končno v posebnem pomenu bogoslužno [kultno] razsežnost, saj sv. Pavel evharistijo, iz katere kristjani živijo, primerja s starozaveznimi daritvami in — kot kontrast — celo z daritvami poganov (1 Kor 10, 16—21).

3. Za vzpostavljanje, poživljanje in ohranjanje tega duhovništva kristjanov pa je Kristus ustanovil službo, ki po njenem znamenju in orodniškem [instrumentalnem] delovanju v teku zgodovine Kristus svojemu ljudstvu priobčuje sadove svojega življenja, smrti in vstajenja. Prvi temelji te službe so bili položeni že tedaj, ko je Kristus poklical dvanajstere, ki so predstavniki novega Izraela v njegovi celoti in so hkrati bili po veliki noči kot privilegirane priče poslani oznanjat evangelij odrešenja, postavljeni za voditelje novega božjega ljudstva, za »božje sodelavce« pri graditvi božjega templja (prim. 1 Kor 3, 9). Funkcija te službe je nekaj bistvenega za vsako generacijo kristjanov. Torej morajo izročati to službo od apostolov naprej po nepretrganem nasledstvu. Če moremo reči, da je celotna Cerkev postavljena na temelj apostolov (Ef 2, 20; Raz 21, 14), je treba hkrati in neločljivo trditi, da je to apostolstvo, ki je skupno vsej Cerkvi, vezano na službeno apostolsko nasledstvo, kar je neodtujljiva cerkvena struktura v službi vsem kristjanom.

## II. Izvirnost apostolskega temelja Cerkve

Apostolski temelj Cerkve ima za nekaj posebnega to, da je hkrati zgodovinske in duhovne narave.

Zgodovinske narave je v tem smislu, da je položen z dejanjem Jezusa Kristusa v njegovem življenju na zemlji: s tem, da je Jezus poklical dvanajstere takoj ob začetku svojega

javnega delovanja, jih postavil za predstavnike novega Izraela in za to, da bi bili vedno tesneje pridruženi njegovi pashalni poti, ki se dovršuje v križu in vstajenju (Mr 1, 17 in 3, 14; Lk 22, 28; Jan 15, 16). Vstajenje ne podere predvelikonočne apostolske strukture, ampak jo potrjuje. Kristus dvanajstere na poseben način napravi za priče svojega vstajenja, in to v skladu s tistim redom, ki ga je postavil pred svojo smrtjo: najprvotnejša izpoved vere v Vstalega vključuje Petra in dvanajstere kot privilegirane priče vstajenja (1 Kor 15, 5). Apostole si je Jezus pridružil že takoj od začetka svojega delovanja, da so bili z njim prav do praga njegovega vstajenja; zato morejo javno pričevati, da je to **prav isti Jezus**, ki je bil obujen od mrtvih (Jan 15, 27).

Po Judovem odpadu je prva skrb enajsterih ta, da enega izmed učencev, ki so spremljali Jezusa od njegovega krsta naprej, napravijo deležnega apostolske službe, da bi bil skupaj z njimi priča Kristusovega vstajenja (Apd 1, 17. 22 sl.). Tudi Pavel, ki ga je vstali Gospod sam poklical k apostolatu in ga tako vključil v temelj Cerkve, se zaveda, da mu je potrebno občestvo z dvanajsterimi.

Ta temelj pa ni le zgodovinski, temveč tudi duhovne narave. Kristusova pasha, anticipirana pri zadnji večerji, vzpostavlja ljudstvo nove zaveze in torej zaobjema vso človeško zgodovino. Tisto poslanstvo evangelizacije, vodstva in sprave ter posvečevanja, ki je bilo zaupano prvim pričam, ne more biti omejeno na čas njihovega življenja. Kar se tiče evharistije, trdi izročilo, katerega temeljne poteze odsevajo že v prvem stoletju (prim. Lk in Jan), da je bila apostolom z ono udeležbo pri zadnji večerji podeljena oblast načelovati obhajanju evharistije. Apostolska služba je tako eshatološka ustanova. Njen duhovni izvor odseva iz Kristusove molitve, ki jo je navdihoval Sveti Duh in v kateri Kristus — kakor ob velikih preokretih svojega življenja — razpozna Očetovo voljo (Lk 6, 12 s). Duhovna deležnost apostolov pri Kristusovi skrivnosti se dovršuje s polnostjo daru Svetega Duha po Kristusovi pashi (Jan 20, 22 in Lk 24, 44—49). Sveti Duh jih spomi-

nja vsega, kar je povedal Jezus (Jan 14, 26), in jih uvaja v globlje umevanje njegove skrivnosti (Jan 16, 13—15). Tudi kerigme, če naj jo razumemo v njej sami, ne smemo ločiti in tudi ne odmisлити niti od vere, do katere so dvanajsteri in Pavel prišli s svojim spreobrnjenjem h Gospodu Jezusu, niti ne od pričevanja, ki so ga o tem dajali skozi vse svoje življenje.

### III. Apostoli in apostolsko nasledstvo v zgodovini

Dokumenti sv. pisma nove zaveze kažejo različnost organiziranosti občeštev v prvih začetkih Cerkve, ko so apostoli še živeli, toda prav tako tudi težnjo, da bi se učiteljska in vodstvena služba uveljavila in okrepla v naslednjem obdobju.

Ljudje, ki so vodili občestva še za življenje apostolov ali po njihovi smrti, nosijo v besedilih nove zaveze različna imena: **presbyteroi-episkopoi**, in so opisani kot **poiménes, hegoúmenoi, proistamenoí, kyberneséis**. Za te **presbyteroi-episkopoi** je v razmerju do ostale Cerkve značilna njihova apostolska, učiteljska in vodstvena služba. Naj bo način, kako so bili izbrani, kakršenkoli, bodisi z avtoriteto dvanajsterih ali pa v odvisnosti od njih ali od Pavla, gotovo je, da so deležni avtoritete apostolov, ki jih je postavil Kristus in jim za vedno pripada njihova edinstvenost.

Sčasoma se je ta služba razvila. Ta razvoj se je izvršil z notranjo doslednostjo in notranjo nujnostjo. Pospeševali so ga zunanji dejavniki, zlasti bramba zoper zmote in pomanjkanje edinosti v občestvih. Toda kakor hitro so cerkvene občine ostale brez navzočnosti apostolov, a so se hotele še naprej opirati na avtoriteto apostolov, je bilo potrebno, da so se naloge (funkcije) apostolov v teh občestvih in nasproti njim ohranjemale in adekvatno nadaljevale. Že v novozaveznih spisih, v katerih odseva prehod iz apostolske v poapostolsko dobo, se kaže razvoj, ki v 2. stoletju privede do ustalitve in do splošnega priznavanja škofove službe. Stopnje tega razvoja je mogoče razpoznati v zadnjih spisih pavlinske zbirke in v drugih besedilih, ki se nanašajo na

avtoriteto apostolov. Kar so apostoli pomenili za občestva v dobi polaganja temeljev Cerkve, to je ob svojem začetku refleksija poapostolskega časa priznala kot bistveno za strukturo Cerkve ali za posamezna občestva. Načelo apostolstva Cerkve, pridobljeno v tej refleksiji, je imelo za posledico priznavanje učiteljske in vodstvene službe kot ustanove, prihajajoče od Kristusa prek apostolov in po apostolih. Cerkev živi iz gotovosti, da je Jezus, preden je zapustil ta svet, poslal enajstere in jim izročil vesoljno poslanstvo z obljubo, da bo on sam ostal z njimi navzoč vse dni do konca sveta (Mt 28, 18—20). Čas Cerkve, čas tega vesoljnega poslanstva (misiona), torej ostane sam zaobjet v tej Kristusovi navzočnosti, ki je ista v apostolskem kakor v poapostolskem času in dobiva obliko same apostolske službe.

Napetostim med občestvom in nositelji službene avtoritete se ni mogoče docela izogniti, kakor vidimo že v spisih nove zaveze. Pavel si je z ene strani prizadeval, da bi skupaj z občestvom in v občestvu razumel evangelij in našel pravila (norme) za krščansko življenje; toda z druge strani je nastopal pred občestvom s svojo apostolsko oblastjo, kadar je šlo za resnico evangelija (prim. Gal) in za neodpravljliva načela krščanskega življenja (prim. 1 Kor 7, itd.). Prav tako se vodstvena služba nikoli ne sme odtrgati od občestva in se dvigniti nad to občestvo, temveč mora opravljati svojo službo v občestvu in zanj. Toda ko novozavezna občestva sprejemajo apostolsko vodstvo, bodisi od apostolov samih ali pa od nositeljev službe, ki so nasledniki apostolov, se podrejajo vodstvu take službe, ki jo občestva sama povezujejo z avtoriteto samega Gospoda.

Redkost dokumentov ne dovoljuje, da bi toliko, kakor bi radi, prikazali prehode, ki so nastali. Iz konca 1. stoletja je znan položaj, ko apostoli, njihovi neposredni sodelavci in končno njihovi nasledniki delujejo kakor duša v krajevnih zborih (kolegijih), ki jih sestavljajo **presbyteroi** in **episkopoi**. V začetku 2. stoletja lik enega škofa na čelu občestev močno nastopa v pismih sv. Ignacija, ki tudi trdi, da je ta ustanova vpeljana »do koncev zemlje« (Ad Ephes, 3, 2).

V 2. stoletju je ta ustanova v smislu Klemenovega pisma izrečno priznana kot nosilka apostolskega nasledstva. Ordinacija s polaganjem rok, izpričana v pastoralnih pismih, se znotraj razčiščevanja izkazuje kot pomemben korak za varovanje apostolskega izročila in za poročstvo glede nasledstva v službi. Dokumenti 3. stoletja (Hippolitova Traditio) kažejo, da je bila ordinacija s polaganjem rok predmet mirne posesti in so jo imeli za nujno potrebno ustanovo.

Klemen in Irenej razvijata nauk o pastoralnem vodstvu in o božji besedi, nauk, ki iz enote božje besede, poslanstva in službe izvaja idejo apostolskega nasledstva, kar postane trajna osnova za način, kako katoliška Cerkev razumeva sama sebe.

#### IV. Duhovni vidik apostolskega nasledstva

Če po tem zgodovinskem pregledu skušamo razumeti duhovno razsežnost apostolskega nasledstva, moramo najprej podčrtati, da z ordinacijo podeljena služba, medtem ko res z avtoriteto ponavzočuje evangelij in se razodeva v temelju kot služenje v prid celotni Cerkvi (2 Kor 4, 5), zahteva od nositelja te službe, naj napravlja, da bo v njem in po njem navzoč ponižani (2 Kor 6, 4 sl.) in križani (prim. Gal 2, 19 sl. 16, 14; 1 Kor 4, 9 sl.) Kristus.

Cerkev, kateri nositelj cerkvene službe služi, ima tako v svoji celoti kakor v vsakem izmed svojih udov Svetega Duha za svoj lik in gibalo (informée et mue par l'Esprit), saj je vsak krščeni človek »poučevan od Svetega Duha« (1 Tes 4, 9; prim. Hebr 8, 11 sl.; Jer 31, 33 sl.; 1 Jan 2, 20; Jan 6, 45). Duhovniška služba ga bo torej nujno z avtoriteto spominjala tega, kar je začetno vključeno v njegovi krstni veri, česar pa tu na zemlji nikdar ne bo mogel v polnosti izčrpati. Prav takó bo moral vernik nahranjati svojo vero in svoje krščansko življenje z zakramentalnim posredovanjem božjega življenja. Tista norma vere — ki jo v njeni formalni naravi imenujemo »pravilo vere« — je verniku po delovanju Duha imanentna, obenem pa ostaja v odnosu do človeka transcendentna, ker

nikdar ne more biti zgolj individualna, marveč je po svojem bistvu cerkvenostna (eklezijska) in katoliška.

V tem pravilu vere je torej neposrednost božjega Duha v odnosu do vsakega posameznika nujno vezana na občestveno obliko te vere. Pavlova trditev, da »nihče ne more reči: Jezus je Gospod, razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12, 3), vedno velja: brez spreobrnjenja, ki ga samo Sveti Duh naklanja srcem, nihče ne more priznati Jezusa kot božjega Sina, in le tisti, ki Jezusa spozna kot Sina, bo resnično spoznal tistega, ki ga Jezus naziva za »Očeta« (prim. Jan 14, 7; 8, 19, itd.). Ker nam torej Duh priobčuje spoznanje Očeta po Jezusu, je krščanska vera trinitarična: njena pnevmatična (z delovanjem Svetega Duha povezana) oblika nujno vključuje vsebino, ki se izraža in uresničuje zakramentalno v trinitaričnem krstu.

Pravilo vere, to se pravi oblika krstne kateheze, v kateri pride do veljave trinitarična vsebina, sestavlja kot zedinjenost oblike in vsebine trajno podlago apostolstva in katolištva Cerkve. To pravilo vere uresničuje apostolstvo, ker glasnike vere povezuje s kristološkim in pnevmatološkim pravilom: glasniki vere ne govorijo v svojem lastnem imenu, marveč pričajo o tem, kar so slišali (prim. Jan 7, 18; 16, 13 sl.; itd.).

Jezus Kristus se izkazuje za resničnega Sina s tem, da oznanja, kar prihaja od Očeta. Sveti Duh se izkazuje za Duha Očeta in Sina, ker ne zajema iz svojega, marveč razodeva njiju in spominja tega, kar prihaja od Sina (Jan 16, 13 sl.). To postane v nadaljevanju Gospoda in njegovega Duha razločilno znamenje apostolskega nasledstva. Cerkevno učiteljstvo se razlikuje tako od golega učiteljstva strokovnjakov kakor tudi od avtoritarne (samovoljne) oblasti. Kjer bi učiteljstvo prešlo na profesorje, tam bi bila vera vezana na razsvetljenost posameznikov in tako v veliki meri prepuščena duhu časa. In kjer bi bila vera odvisna od despotske oblasti določenih posameznikov ali kolektivnih oseb, ki bi sami od sebe določali, kaj je normativno, tam bi bila resnica nadomeščena s samovoljno oblastjo. Resnično apostolsko učiteljstvo pa je nasprotno vezano na Gospodovo be-

sedo in takó uvaja poslušalce v Kristusovo svobodo.

V Cerkvi se nič ne izmakne apostolskemu posredovanju: ne pastirji ne njihove ovce, ne verski povedki ne zapovedi za krščansko življenje. Ordinirani nositelji službe so celo dvakratno odvisni od tega posredovanja; saj so z ene strani sami podrejeni pravilu izvorov krščanstva, z druge strani pa so — po Avgustinovi besedi — dolžni, da se dajo poučiti od občestva verujočih, katere so sami dolžni učiti.

Iz pravkar povedanega bomo izvajali dvoje:

1. Noben oznanjevalec evangelija nima pravice zamišljati si načrt evangeljskega oznanila po svojih lastnih podmenah. Oznanjevalec oznanja vero apostolske Cerkve in ne svoje osebnosti in svojih religioznih izkušenj. V tem je vključeno dejstvo, da se obema omenjenima prvinama pravila vere — obliki in vsebini — pridružuje še tretja: pravilo vere zahteva, da je priča **poslana**, da ne pooblašča sama sebe in je ne more pooblastiti nobeno posamezno občestvo; in sicer je to tako zaradi transcendence božje besede. Pooblastitev more dobiti le zakramentalno prek tistih, ki so že poslani. Sveti Duh kajpada vedno svobodno obuja v Cerkvi različne karizme za evangelizacijo in za služenje ter spodbuja vse kristijane, da bi pričevali za svojo vero; vendar je nujno treba te dejavnosti izvrševati v naslonitvi na omenjene prvine pravila vere.

2. Poslanstvo, ki tako — spet v skladu s trinitaričnim načelom — spada k pravilu vere, je v zvezi s tistim katolištvom vere, ki je posledica apostolskosti poslanstva in hkrati pogoj za trajnost poslanstva. Noben posameznik in nobeno izolirano občestvo namreč nima pravice pošiljati. Samo povezava s celoto («kat' holon») — kar pomeni katolištvo v prostoru in času — jamči za trajnost v poslanstvu. Tako nam je s katolištvom razloženo tudi dejstvo, da je vernik kot ud Cerkve uveden v **neposredno** deležnost pri trinitaričnem božjem življenju, in sicer ne le **posredništvu** učlovečenega Boga, marveč tudi po sredništvu Cerkve, ki je Kristusu po notranje pridružena. To sredništvo Cerkve se mora v moči

katoliške razsežnosti njene resnice in njenega življenja uveljavljati normativno, to se pravi po službi (par ministère) ki je Cerkvi dana kot konstitutivna oblika. Ta služba se ne bo morala opirati le na dobo, ki je zgodovinsko pretekla (morda to dobo prikazuje skupek dokumentov); imeti mora marveč oblast, da v tem opiranju **ona sama** ponavzročuje izvor, živega Kristusa, in to s službeno (oficiellement) pooblaščenim oznanjevanjem evangelija, pa tudi s tem, da z avtoriteto obhaja zakramentalna dejanja, predvsem evharistijo.

## V. Apostolsko nasledstvo in njegovo prenašanje naprej

Ker je učlovečena božja Beseda sama oznanilo in počelo priobčevanja božjega življenja, katerega nam ta Beseda odkriva v sebi, je služba besede v svoji polnosti tudi služba zakramentov vere, predvsem sv. evharistije, ki je v njih Beseda, to je Kristus, ne neha biti za ljudi tu in sedaj delujoče odrešitjsko dogajanje. Pastoralna oblast (avtoriteta) je odgovornost apostolske službe glede edinstva tiste Cerkve in njenega razvoja, ki ji je Beseda studenec in so ji zakramenti razodevanje in hkrati temeljni kraj njenega uresničevanja.

Apostolsko nasledstvo je torej tisti vidik narave in življenja Cerkve, ki kaže tu in sedaj nastopajočo odvisnost občestva od Kristusa prek njegovih poslancev. Apostolska služba (ministère a.) jetako zakrament dejavne navzočnosti Kristusa in Svetega Duha sredi božjega ljudstva, ne da bi bil s tem podcenjevan neposredni vpliv Kristusa in Svetega Duha na vsakega vernika.

Karizma apostolskega nasledstva je sprejeta v vidnem občestvu Cerkve. Ta karizma pa predvideva, da ima tisti, ki bo včlenjen v zbor nositeljev službe, vero Cerkve. A to ne zadoštuje. Dar službe se podeljuje z dejanjem, ki je vidno in učinkovito znamenje daru Duha; to je dejanje, pri katerem kot orodje nastopa eden ali več nositeljev službe, ki so sami včlenjeni v apostolsko nasledstvo.

Predajanje apostolske službe naprej torej poteka z ordinacijo, ki vsebuje obred z vidnim znamenjem in



klicanjem Boga (epikleza), naj bi tistemu, ki je ordiniran, podelil dar svojega Svetega Duha z oblastmi, potrebnimi za izpolnjevanje njegove naloge. To čutno znamenje je že v novi zavezi polaganje rok (prim. 2 Vat. C 21). Obred ordinacije priča, da to, kar se dogaja v ordinirancu, ni človeškega izvora in Cerkev z darom Svetega Duha ne razpolaga po svoji volji.

Cerkev se zaveda, da je njena bit vezana na apostolsko nasledstvo in da služba, ki se izroča naprej z ordinacijo, ordiniranca včleni v apostolsko izpovedovanje vere v Očetovo resnico; zato je sodila, da je za apostolsko nasledstvo v strogem pomenu besede potrebna ordinacija, podeljena in prejeta v veri, ki jo s tem povezuje Cerkev sama.

Apostolsko nasledstvo službe se tiče vse Cerkve; vendar pa to nasledstvo ne izhaja iz Cerkve, vzete v celoti (globalno), marveč prehaja iz Kristusa na apostole in v apostolih na vse škofe do konca časov.

## VI. Prvine za vrednotenje nekatoliških cerkvenih služb

Prej navedeni očrt katoliškega pojmovanja apostolskega nasledstva nam omogoča predstaviti splošne očrte vrednotenja nekatoliških cerkvenih služb. V tej miselni zvezi je nujno imeti pred očmi razlike glede izvorov, razvoj teh Cerkva in skupnosti ter pojmovanje, ki ga imajo same o sebi.

1. Kljub različnemu vrednotenju, ki ga imajo o Petrovi službi (office) katoliška Cerkev, pravoslavna Cerkev in druge Cerkve, ki so ohranile realnost apostolskega nasledstva, so si edine v istem temeljnem razumevanju zakramentalnosti Cerkve, razumevanju, ki se je razvilo začenši s svetim pismom nove zaveze pri skupnih cerkvenih očetih, posebno pri sv. Ireneju. Te Cerkve imajo tisto zakramentalno včlenitev v cerkveno službo, ki se izvrši s polaganjem rok ob klicanju Svetega Duha, za nujno potrebno obliko pri preda-

janju apostolskega nasledstva, ki edino napravlja, da je Cerkev stano vitna v nauku in občestvu. To nikoli pretrgano soglasje glede povezanosti med svetim pismom, izročilom in zakramentom je razlog, zakaj občestvo med temi Cerkvami in katoliško Cerkvijo nikoli ni povsem prenehalo in ga je mogoče danes spet oživiti.

2. V teku so plodonosni pogovori z anglikanskimi skupnostmi, ki so ohranile polaganje rok, kar pa so različno razlagale.

Tukaj ni mogoče predvideti možnih rezultatov tega pogovora, ki raziskuje, koliko so sestavne prvine edinstvi vključene v ohranitvi obreda polaganja rok in temu ustreznih molitev.

3. Skupnosti, ki so izšle iz reformacije 16. stoletja, se med seboj razlikujejo takó močno, da mora biti opis njihovih odnosov do katoliške Cerkve niansiran v skladu z vsakim posameznim primerom. Vendar se kažejo splošne skupne poteze. Skupno reformacijsko gibanje je zanikalo zvezo med sv. pismom in cerkvenim izročilom v korist normativnosti edine svetega pisma. Tudi če se kasneje različno sklicujejo na izročilo, mu vendar ne priznavajo istega dostojanstva, kakor je to bilo v stari Cerkvi. Ker je zakrament sv. reda nujno potrebni zakramentalni izraz občestva v izročilu, je razglasitev načela o »sola scriptura« prineslo s seboj zatemanitev starega pojmovanja o Cerkvi in o njenem duhovništvu. Tudi so se reformacijske skupnosti v teku stoletij mnogokrat dejansko odrekale polaganju rok bodisi prek že posvečenih ljudi bodisi prek drugih. Tam, kjer so polagali roke, to ni imelo istega pomena kakor v Cerkvi izročila. To razhajanje v tem, kako uvajajo v cerkveno službo, in v razlaganju tega uvajanja je le najbolj izrazit simptom različnega razumevanja pojmov o Cerkvi in izročilu. Številna obetajoča približevanja<sup>2</sup> so začela spet vzpostavljati stike s tem izročilom, čeprav prelom še ni dejansko premagan. V teh okoliščinah ostane skupno obhajanje evharistije za sedaj nemogoče,<sup>3</sup> ker je zakramen-

<sup>2</sup> Prim. rezultate nekaterih dvostranskih dialogov.

<sup>3</sup> Kar se tiče »evharističnega gostovanja« v posebnih primerih, prim. »Ekumenski pravilnik«, št. 38 sl.

talna nepretrganost (continuité) v apostolskem nasledstvu od začetkov tako v očeh pravoslavnih Cerkva kakor tudi v očeh katoliške Cerkve nujno potrebna sestavina cerkvenega občestva.

Ta ugotovitev nikakor ne pomeni, da so zato cerkvenostne in duhovne kvalitete protestantskih cerkvenih služb in protestantskih cerkvenih skupnosti nepomembne (négligeables). Nositelji teh služb so gradili in nahranjali ta občestva. S krstom in s preučevanjem Gospodove večerje, pa tudi s svojo gorečnostjo so vodili ljudi k veri v Gospoda in so jim tako pomagali najti pot odrešenja in

zveličanja. Torej obstajajo v teh skupnostih prvine, ki gotovo pripadajo apostolstvu edine Kristusove Cerkve.<sup>4</sup>

Čeprav je edinost s katoliško Cerkvijo mogoče uresničiti le z zakramentalnim dejanjem — in nikoli ne z zgolj juridičnimi ali administrativnimi sredstvi<sup>5</sup> — je jasno, da duhovna kvaliteta teh služb nikoli ne sme biti prezrta. Takšno zakramentalno dejanje bi moralo v Cerkev, ki je *Catholica*, integrirati vrednote, ki obstoje; in obred tega zakramentalnega dejanja bi brez dvoma moral izraziti, da so privzete že realne kazirizme.

---

<sup>4</sup> Prim. 2 Vat. C 15 in E 3 in 19–23.

<sup>5</sup> Če bi se hoteli oprostiti tega zakramentalnega obreda in ga nadomestiti s preprostim odlokom kakršnekoli instance, bi tvegali nadomestitev zakramentalnega daru, s katerim ni mogoče samovoljno razpolagati z lastno oblastjo nositeljev službe.

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

april—maj—junij 1975

leto 35

---

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Jože Rajhman, France Rozman, Štefan Steiner. Lektor A. Pirnat, likovna oprema Tone Seifert.

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

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

Letna naročnina 120 din, posamezna številka 30 din.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska tiskarna »Ljubljana«, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

---

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

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

Typographia »Ljubljana«, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

OPTIONAL FORM NO. 10  
MAY 1962 EDITION  
GSA FPMR (41 CFR) 101-11.6

UNITED STATES GOVERNMENT

THE SECRETARY OF THE ARMY  
WASHINGTON, D. C. 20315

OFFICE OF THE SECRETARY OF THE ARMY  
WASHINGTON, D. C. 20315

OFFICE OF THE SECRETARY OF THE ARMY  
WASHINGTON, D. C. 20315

OFFICE OF THE SECRETARY OF THE ARMY  
WASHINGTON, D. C. 20315