

# BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVII  
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1967



## VSEBINA

(Index)

### RAZPRAVE (Dissertationes):

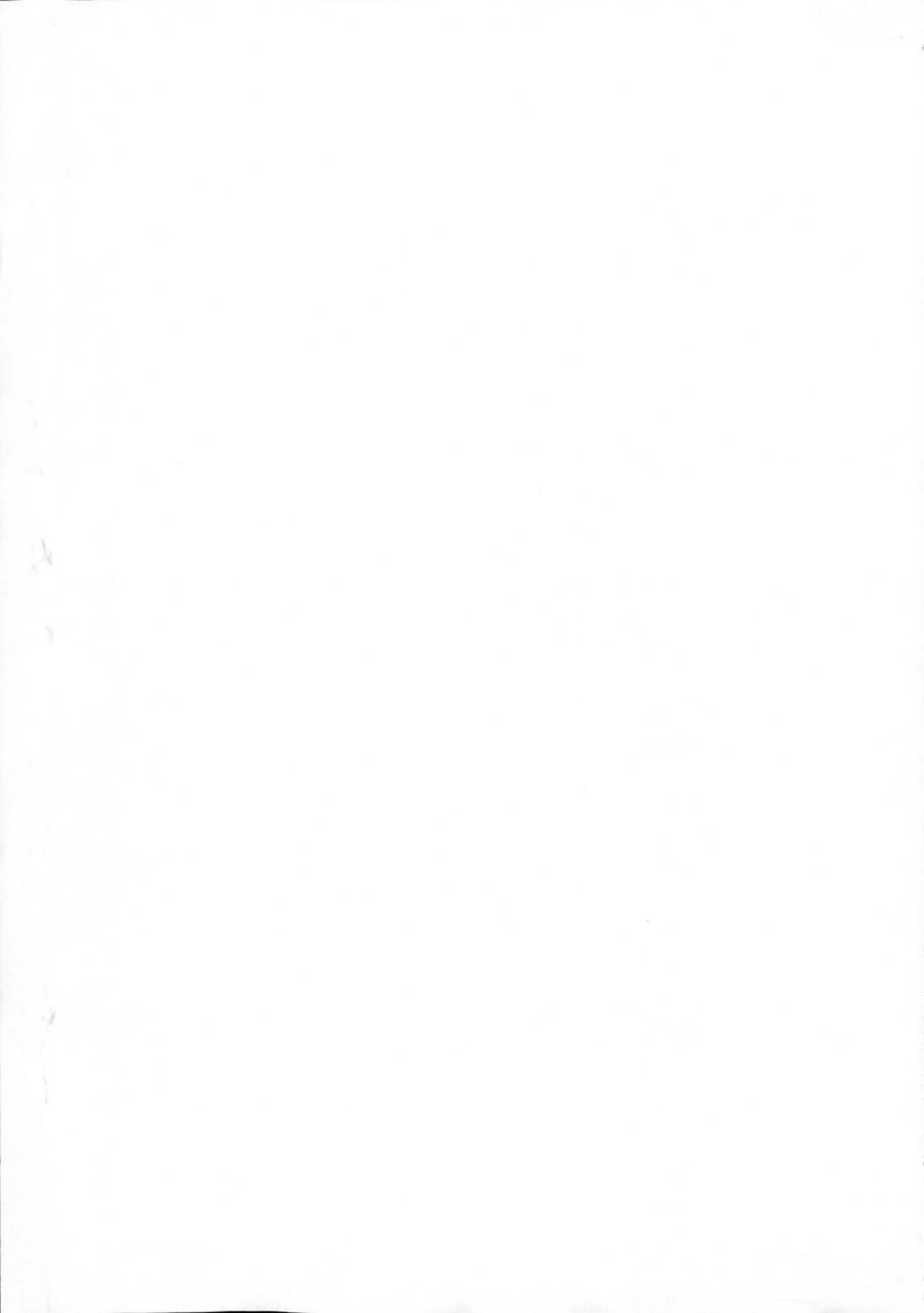
Enotnost obeh zavez (De unitate totius Scripturae), Jakob Aleksič . . . . .	3
Bog v stvarstvu (De praesentia Dei in universo), Vekoslav Grmič . . . . .	21
»Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva (»Mysterium paschale« ut centrum oeconomiae christianae), Anton Strle . . . . .	31
Nekaj liturgičnih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

### PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

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

### OCENE (Recensiones):

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



# BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXVII

Zvezek 1-2

Ljubljana 1967

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

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

## Enotnost obeh zavez\*

Jakob Aleksič

### DE UNITATE TOTIUS SCRIPTURAE

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

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

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

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

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

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

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

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

nega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje.«<sup>1</sup>

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

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

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

Temu vprašanju je posvečeno naslednje razmišljanje.

Prvi del:

### Prva poglavja Geneze kot izhodišče in temelj odrešitvenega misterija

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

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

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

<sup>1</sup> *Gaudium et spes* 5, 3.

<sup>2</sup> *Lumen gentium* 5, 2.

<sup>3</sup> *Dei Verbum* 12, 3.

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



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

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

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

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

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

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

<sup>6</sup> Dei Verbum 16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>8</sup> Histoire commence à Sumer. Arthaud 1957, str. 193.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>10</sup> Informations catholiques internationales. Nr. 180, 15. I. 1967, 27.

<sup>11</sup> Cl. Tresmontant, Études de Métaphysique Biblique, 1955, str. 187.

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

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

Drugi del:

### **Boj za enotnost obeh zavez je boj za pravo Kristusovo podobo**

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>13</sup> Cl. Tresmontant, n. d. str. 170.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>15</sup> Prim. H. de Lubac, *Exegèse médiévale*. II<sup>e</sup> Paris, p. 122—125.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>16</sup> P. Grelot, n. d. 64, op. 6.

<sup>17</sup> Prim. P. Grelot, n. d. str. 76.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V metafiziki in teologiji ni slučaja.

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



# Bog v stvarstvu

Vekoslav Grmič

## DE PRAESENTIA DEI IN UNIVERSO

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

### Literatura

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

### Uvod

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1. Bog kot stvarnik vsega

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Stvari kot odsev božje popolnosti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>2</sup> Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 36, 3.

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

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

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

### 3. Naravnost stvari k Bogu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### Sklep

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

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

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

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

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

# »Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva

Anton Strle

»MYSTERIUM PASCHALE« UT CENTRUM OECONOMIAE CHRISTIANAE

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

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

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

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

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

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

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

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

## I. Kaj pomeni »mysterium paschale«?

### 1. »Mysterium«

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

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

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

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

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

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

## 2. »Pascha«

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

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

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

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

<sup>7</sup> Prim. BR 4.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>9</sup> Glej VThB 734—738.

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

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

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

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

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

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

<sup>12</sup> Prim. Ignacij Ant., Efež. 20, 1. 2; Rimlj 6, 1.

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

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

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

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



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

## II. »Mysterium paschale« in odrešenje

### 1. Enostransko pojmovanje odrešenja

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

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

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

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

<sup>15</sup> Prim. J. A. Jungmann, v: LThK-ZVK I, 19.

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Vrnitev k zavesti o odrešitvenem pomenu celotne velikonočne skrivnosti

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

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

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

<sup>16</sup> F. X. Durrwell, *Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Paris 1960, 7.

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

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

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

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

<sup>19</sup> J. A. Jungmann, v: LThK-ZVK I, 18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>25</sup> Prim. K. Rahner, v: LThK I<sup>2</sup>, 1041; J. Alfaro, Christo, Sacramento de Dios Padre: La Iglesia sacramento de Christo Glorificado, v: Gregorianum 48 (1967) 5—27; E. H. Schillebeeckx - H. Zulauf, Christus Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960, 31—35.

<sup>25a</sup> Celó Fr. Nietzsche, ki je sicer krščansko moralo na strupen način zmerjal kot »suženjsko moralo« in ki je tako ostro odklanjal misel na Boga, je krščanstvu priznal nekaj zelo velikega. »Kaj nas danes zanima Bog in vera v Boga? To danes ni nič več kakor le obledela beseda, niti ne pojem... Nikoli pa se ne bomo smeli boriti zoper ideal človeka v krščanstvu.« Tako je Nietzsche pisal l. 1887 v svoji knjigi »Wille zur Macht«; navaja H. de Lubac, Le drame de l'humanisme athée<sup>3</sup>, Paris 1945, 119.

<sup>26</sup> Ta martirologij ni ravno Hieronimov, pač pa je po svoji najstarejši obliki nastal že okoli srede 5. stol. v gornji Italiji, kajpada iz starejših virov; prim. o tem B. Altaner, Patrologie<sup>6</sup>, Freiburg—Basel—Wien 1960, 194.

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

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

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

#### 1. Cerkve

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

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

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



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

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

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

## 2. Zakramenti

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

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

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

<sup>30</sup> Prim. Alfaro, Christo, Sacramento..., nav. d. (v op. 25) 15—20.

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

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

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

<sup>31</sup> Prim. sv. Tomaž, 3q. 76 a. 5 ad 1.

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

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

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

<sup>35</sup> Prim. Schillebeeckx, nav. d. 52; 72 sl.

ljivo trajnost in svojo dovršitev<sup>36</sup> — omogoča dejavno navzočnost Kristusovih skrivnosti, t. j. odrešitvenih Kristusovih dejanj, v svetih znamenjih Cerkve.

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

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

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

### 3. Življenje milosti

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

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

<sup>37</sup> Prim. J. Gaillard, nav. d. (gl. op. 10), 63 sl.

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

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

<sup>40</sup> Prim. Arnold, nav. d. (gl. op. 29), 110 sl.

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

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

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

<sup>41</sup> O tem Jungmann, Lit. Erbe (gl. op. 27), 532.

<sup>42</sup> Katoliški katekizem, Ljubljana 1941, vpr. 322.

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

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

verniku ni nič drugega kakor trajna življenjska zveza s poveličanim Kristusom in prek njega s troedinim Bogom.<sup>45</sup>

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

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

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

<sup>45</sup> Glej dr. Fr. Musner, Zoe, München 1952, 148—1957; R. Guardini, der Herr, Würzburg 1951, 537—542. Podobno mišljenje o življenju posvečujoče milosti ima sv. Pavel, pri katerem najdemo kar 164 mest s formulo »v Kristusu (Jezusu)« ali »v Gospodu«, pa tudi še marsikaj drugega, iz česar jasno spoznamo Pavlove misli o človekovem nadnaravnem življenju kot deležnosti pri Kristusovem poveličanem življenju; o tem prim. A. Wikenhauser, Die Christmystik des Apostels Paulus<sup>2</sup>, Freiburg 1956, zlasti str. 3—25.

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

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

<sup>48</sup> Prim. Alfaro, v op. 25 n. d., 18 sl.

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

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

*Povzetek: Naše krščanstvo mora biti zopet bolj velikonočno*

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

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

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

<sup>50</sup> Jungmann, v op. 29. nav. d., 531 sl.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>54</sup> J u n g m a n n, v op. 27 nav. d., 536.



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

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

<sup>55</sup> Jungmann, prav tam 536 sl.

# Nekaj liturgičnih pogledov na velikonočno skrivnost

Marijan Smolik

## QUELQUES ASPECTS LITURGIQUES DU MYSTERE PASCAL

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> Prim. predavanje prof. Aleksiča, objavljeno v tej številki BV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Kako izražamo velikonočno skrivnost

Ker zdaj že vemo, da velikonočna skrivnost nikakor ne pomeni samo velikonočnega zmagoslavja ampak celotno Kristusovo odrešilno delo<sup>3</sup> zato tudi vemo, da stvarnosti, ki je tako polna vsebine, ne moremo kar tako na kratko definirati.

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

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

<sup>3</sup> Prim. predavanje prof. Strleta, objavljeno v tej številki BV.

<sup>4</sup> Roguet, n. m. 18.

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

### Znamenja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>5</sup> Témoinage Chrétien št. 1177, 2. febr. 1967, str. 24.

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

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

### Pogrebni obred

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Sklep

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



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

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

---

<sup>8</sup> Roguet, n. m. 21—22.

# Podoba prve Cerkve pri očetih

Maks Miklavčič

## DIE SYMBOLISCHE DEUTUNG DER KIRCHE BEI DEN VÄTERN

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

### I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II.

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

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

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

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

Izmed patrologij navaja še največ sodb cerkv. očetov o Cerkvi Berthold Altaner. Njegovo Patrologie (1959<sup>3</sup>, obstoje še novejše) lahko uporabljate tudi v francoskem prevodu (iz l. 1961 in z naslovom »Précis de Patrologie«). Altanerja je prof. Lukman najbolj priporočal zaradi njegove natančnosti in zanesljivosti.<sup>7</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Naslednje simbole moremo obravnavati samo pregledno in na kratko.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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



# Pastoralne metode prve Cerkve

Anton Trstenjak

## PASTORALMETHODEN IN DER ERSTEN KIRCHE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Apostoli se torej kot priče in oznanjevalci izrecno sklicujejo na vide-nje, se predstavljajo vernikom kot vidci.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# Teološki vidiki dela

Vekoslav Grmič

## ASPECTUS THEOLOGICI NAVITATIS HUMANAЕ

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

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

### Literatura

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

### Uvod

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

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

<sup>1</sup> Nav. d. 3.

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

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

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

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

## 1. Pojem dela

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Teologija dela

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

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

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

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

### 3. Možnost človeškega dela

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

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

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

<sup>2</sup> Prim. okr. »Mir na zemlji« 18 sl.

<sup>3</sup> Nav. d. 13.



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

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

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

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

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

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

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

<sup>4</sup> Nav. d. 39.

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

#### 4. Človekova pravica do dela

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

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

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

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

<sup>5</sup> Prim. okr. »Mir na zemlji« 20.

<sup>6</sup> Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 66, 3.

<sup>7</sup> Prim. prav tam 68, 3.

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

## 5. Človekova delovna dolžnost

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

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

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

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

<sup>8</sup> Prim. prav tam 34.

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

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

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

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

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

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

<sup>9</sup> Prim. okr. »Mater et magistra« 119 sl.

## 6. Greh in človeško delo

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

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

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

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

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

## 7. Trpljenje in človeško delo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 8. Smrt in človeško delo

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

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

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

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

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

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



## 9. Odrešenje in človeško delo

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

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

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

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

Kako pa naj mi postanemo deležni te zmage?

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

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

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

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

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

## 10. Posvečenje in človeško delo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dogmatična konstitucija o Cerkvi precej govori o omenjeni resnici.

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

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

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

<sup>10</sup> Nav. d. 56—58.

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

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

## 11. Poveličanje in človeško delo

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

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

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

<sup>11</sup> Prav tam 55—56.

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

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

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

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

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

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

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

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

## 12. Posebnosti današnjega dela v luči teologije

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Sklep

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

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

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



## O kontracepciji\*

Dr. med. Franc Debevec

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Uvod

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

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

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

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

### Razni načini kontracepcije

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Kontracepcija pri nas

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9. Preobljudenost bi se na ta način zaježila.

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

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

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

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

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

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

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

### Pastoralno-zdravstvena presoja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ad št. 12: Da »kontracepcija varuje ženino zdravje in pripomore k sreči materinstva«, ne drži, je le varljiva nada. S tem se kvečjemu v nekih primerih izbere manjše zlo, kadar bi se namreč sicer izvršilo splavljanje, zlasti kriminalno. Toda táko poseganje v fiziološki in nramni red je načelno neprimerno ter ne pripomore k pravi materinski in družinski sreči, saj materinstvo tolikrat prepreči, hkrati duhovno obremenjuje dušo.

Ad št. 13: Presojanje, ali je kontracepcija umestna ali ne, o tem naj ne odločata zgolj »oba partnerja ali eden izmed njih«; tudi ni res, da »na to odločitev ne moremo vplivati s predpisi« itd. Naloga družbe, države, njenih voditeljev, sploh vseh nramno mislečih državljanov bodi, da na razne smiselne načine skušajo čimbolj dvigniti nramstveno višino sodržavljanov ter jim privzgajati strogo moralno pojmovanje spolnih, zakonskih, družinskih zadev in nalog. Le tako se bo drzno in neuravnovešeno nagonstvo dušilo ter uravnavalo v pravo strugo.

Ad št. 14: Kontracepcije ne smemo primerjati »s preprečevanjem nalezljivih bolezni . . . , z napeljavo vodovoda in urejevanjem kanalizacije . . . , z izsuševanjem močvirij . . . « — Nosečnost ni kakor nalezljiva bolezen, ki bi jo bilo treba umetno zatirati s kontracepcijami. Ob takem pojmovanju bi bilo najbolje zakonske zveze kar moč omejevati, saj so v prvi vrsti

namenjene porajanju potomstva, razplodu. Dobro pomnimo: tako resnih zadev nikoli ne smemo motriti in reševati enostransko, vzemimo z vidika posvetne medicine, marveč vselej univerzalno, a v prvi vrsti z etičnega vidika.

Kadar je umestno, da žena ne zanosi, sta po krščanski moralki dopustna — razen v izjemnih, niže navedenih primerih — dva načina preprečevanja koncepcij, namreč vzdržnost ter *observatio temporum*, to je opuščanje občenj v dobah fertilitnosti. Tako ravnanje ne krši narave in fiziološkega reda v spolovilih, zakonci pa s samoobvlado dobivajo moč nad samim seboj, vtem ko jih nravno nedopustne metode duhovno zadolžujejo in moralno slabe.

Začasna raba gestogenskih tablet, ki ni naperjena zoper neposredno zanositev, je v določenih primerih nravno neoporečna, npr. za zdravljenje neredno delujočih jajčnikov, posledičnih menstruacijskih težav. Ni pa dovoljeno jemati jih zgolj za poteševanje strahu pred zanositvijo! Takšne pretirane bojazni in zaskrbljenosti zavoljo možne zanositve je v sedanji nevrotični dobi med zakonci mnogo, kljub višjemu življenjskemu standardu. Tolikrat razmajana npravstvenost vrh tega še bolj vznemirja duševnost ter razdira vedrino in notranje ravnovesje.

Nekateri moralisti dopuščajo uživanje takih snovi pevkam, da odgode menstruacijo ob dnevih nastopa; nadalje študentkam, ki bi zaradi periode imele tegobe ob dnevih izpitov (povzeto po fra Karlo Nola: *De sexto*. Zadar, 1963). — Avtor te razprave pa je predlagal takšno upravičenost tudi za določene primere duševno bolnih mož (ob verjetni dednosti psihopatije ter nasilni kopuli), nadalje za prisilne kopule s podivjanim možem-pijancem i. sl.

Po zdravniških opazovanjih se po daljši rabi gestogenskih snovi olajša zanositev dotlej nerodovitnih žena. V takih primerih veljajo gestogeni kot umestno zdravilo. — O dopustni njih rabi v primerih posilstva, nadalje morda za neko dobo po porodu, bomo govorili pozneje.

Sodobna kriza družinskega življenja, razplojevanja, spolnega izživiljanja ima v glavnem dve korenini: prva je v silnem padcu npravnosti, kar je vzročno povezano s splošno materializacijo življenja; druga se je razmahnila iz splošnih sodobnih gospodarskih in socialnih razmer. Naglo se širi industrija, ki sicer daje zaslužka znatnemu številu zlasti dosedanjega kmečkega prebivalstva, ne nudi pa mu hkrati one umirjenosti in duhovne tradicije, ki sta bile zanj vedno značilne in blagodejne. Posebno mladina posledično zapada posvetnosti in nagonstvu, ki trga v duši bregove in nasipe npravnosti ter ruši mostove prek zlih duhovnih prepadov.

Z večjo industrializacijo in kopičenjem prebivalstva po naseljih, ki so blizu krajev zaposlitve, je nastalo še dvoje ovir za zdravo rast naših družin, namreč pomanjkanje ustreznih stanovanj in čisto nezadosten zasluzek družinskih poglavarjev za primerno vzdrževanje večjega števila družinskih članov. Zato morajo tolikokrat v službo še žene-matere. Kdo naj potem doma neguje otroke v odsotnosti staršev,

zlasti matere? Žena bodi srce družine, srce pa mora neprestano utripati sredi družinskega občestva, v dovolj prostornem domu. Kako naj sicer žena-mati podpira tri vogle pri hiši? Da bomo imeli številne, telesno in nravno zdrave družine z znatnim potomstvom, mora torej ljudska družba in oblast poskrbeti možem-očetom, vzdrževalcem družin sploh, res zadostne dohodke, hkrati z ustreznimi otroškimi dodatki tudi pri večjem številu otrok. Gospodinje-matere naj — če le mogoče — ostanejo doma in ne hodijo v službo, saj so srce v družinski skupnosti ter imajo na domu vedno dovolj dela.

Duhovno prizadevanje za nravno zdrave družine je nadaljni pomembni činitelj za njihovo smotrno rast in procvit. Umetno preprečevanje zanositev in porodov v obliki kontracepcij, tolikokrat kršечih naravne in etične zakone, pa nikakor niso prava in kar obča zdravila za hirajoča družinska in širša ljudska občestva.

Se na neko važno hibo moramo opozoriti! Zlasti kadar sta oba zakonca uslužbena, bi marsikdaj potrebovala in želela sprejeti v svoj dom gospodinjsko pomočnico. Posebno v njihovi službeni odsotnosti bi le-ta skrbela za dom ter pazila na otroke. Žal takih pomočnic sodobno zlepa ni mogoče dobiti, tudi za kar ustrezno plačilo; raje gredo v kako podjetje, tovarno.

Se težje je v tem oziru na deželi! Kmečki stan je do nedavna primeroma največ prispeval k razmnoževanju naroda. V sedanjih razmerah resno hira, to velja zlasti za Slovenijo. Mladina odhaja v razna industrijska podjetja, tudi inozemska, saj na domačih posestvih nima prave bodočnosti. Dokler je tu še stari rod, se kmetje in njihova zdrava tradicija še nekako ohranjajo. Čim starejši kmečki ljudje izumro, bo ta vir narodovega zdravja še huje usihal; že doslej je znatno število kmečkih domov zamrlo.

### Sklep

Presodili smo vzroke sodobne krize glede razplojevanja človeškega, zlasti pa našega lastnega rodu. Navedli smo edino primerno reševanje te krize, ki je prvenstveno duhovnega, etičnega značaja, v drugi vrsti pa gospodarskega in socialnega. Zdravljenje te usodne bolezni civiliziranega človeka nikakor ni v razpasenem umetnem preprečevanju zanositev in porodov. Takšne »reševalne« metode so — razen v izjemnih primerih kot začasen ukrep — a) protinaravne, b) po dosedanji krščanski etiki nedopustne. Saj onemogočajo reden, naraven spolni akt, ki je po vsem bistvu namenjen razplodu, ter vztrajno preprečujejo zanositve. One zgolj sproščajo spolno težnjo na neustrezen način.

S kontracepcijami se spolni nagon osvobaja moralnih vezi, zato se potem rado izživlja tudi z nečistovanjem izven zakona. To še posebej velja za mlade ljudi pred poroko, ki se pozneje le težko duhovno spet dvignejo. Na ta način se ovira, skruni in krni lepo družinsko življenje ter v znatni meri izključuje razplod, ki potem niti v zakonski zvezi ni vedno zaželen.

Narod z razširjenimi kontracepcijami, ki so vrh tega spremljane z mnogimi legalnimi in kriminalnimi splavi, duhovno in biološko hira, saj poraja le malo potomstva, a nečisti grehi so vedno med poglavitnimi vzroki propadanja narodov in držav. Velik Indijec Ghandi je dejal: *Bodočnost vsakega naroda je odvisna od njegove čistosti.* — K temu naj še dostavimo: temeljna krščanska krepost je prava ljubezen; najboljša vaja zanjo pa je vztrajna borba za očuvanje čistosti.

Vprašanje spolnosti, vključno njenega izživljanja s pomočjo kontracepcij, se smeje reševati le univerzalno, torej hkrati in prvenstveno z duhovnega, nramnega stališča. V težkem boju zoper spolne zablode, tako nevarne za smotno uspevanje vsakega naroda, nam je v prvi vrsti potreben splošen etični dvig; šele na takem duhovnem temelju bo uspevala preobrazba posameznikov in občestva k višjim ciljem ter k obči blaginji in srčni kulturi. Osnovna celica vsakega naroda in države je družina. Ta bo cvetela le tedaj, če bo npravno in telesno zdrava ter se v njej ne bo umetno in protinaravno preprečevalo potomstvo.

Gertrud von Le Fort, katoliška pisateljica, je zapisala v svoji knjigi »Večna žena«, da Bog kaznuje moža, če se odtuji svojemu bistvu; da pa Bog kaznuje ves narod, če žena zataji svoje bistvo. Na drugem mestu pravi: ... Sedaj pa mora biti žena, soproga, zadnji grad naroda.

Kar sodobni svet za svoje ozdravljenje najbolj potrebuje, so dobre, prave žene-matere. Samo telesno materinstvo pa ne zadostuje. Vsaka mati mora biti tudi mati v duhovnem smislu, zlasti po svoji nesebični ljubezni. Žene-matere v pomenu duhovnega materinstva morejo postati tudi dekleta, ki jim je zakon iz različnih vzrokov nemogoč, a samostojno vrše svoj poklic ali so v pomoč na rodnem domu ali kje drugje; nadalje one, ki so iz ljubezni do Boga sklenile trajno devištvo.

V spolnostni morali, v svetosti zakonske zveze, v nramnosti družinskega življenja ne sme biti nikakega popuščanja! Krnitev in skrunitev teh virov duhovnega in hkrati telesnega zdravja v ljudskem občestvu pomenja usodno, često smrtno obsodbo, duhovni in telesni samomor prizadetega naroda in države.

#### Dodatek

Poglavju o kontracepciji dodajmo še nekaj poročil o proizvodjanju anti-konceptivnih sredstev, o »planiranju« in »kontroli« porodov, učinkovitosti sedanjih pripomočkov zoper zanositve, o doslej opazovanih posledicah njihove uporabe.

V tako imenovanem svobodnem svetu delajo propagando za načrtno omejevanje porodov mogočna industrijska podjetja, npr. v ZDA, Angliji. Propagandno področje pa je bilo zlasti v nekaterih azijskih državah (Japonski, Indiji itd.). Po zanesljivih statistikah je prevzela pretežna večina odraslih na Japonskem en ali drug način takega nadzora. Leta 1954 so imeli tam v te namene na voljo 700 evgeničnih posvetovalnic s 7000 zdravniki in 13 000 po državi plačanih »svetovalcev«; leta 1955 je bilo to število povišano že na 30 000. —

Podobna prizadevanja so bila tudi v Indiji. V prvi petletki (1951—56) je bil organiziran pouk o tem v široki javnosti. V naslednji petletki so bila pripravljena visoka gmotna sredstva za ustanovitev 2500 informacijskih centrov, ki naj bi prebivalstvo v tej smeri temeljito poučili in uvežbali, morebitne sterilizacije pa brezplačno omogočili. Po podatkih iz leta 1964 je bilo ustanovljenih 9000 posvetovalnic za družinsko planiranje; država razdaja brezplačno sredstva za preprečevanje zanositev; 433 000 mož in žena je bilo po lastni želji steriliziranih. Vse to prizadevanje pa ni rodilo pričakovanega uspeha; prebivalstvo še vedno naglo narašča (po 8 milijonov letno več); med Indijci je namreč globoko zakoreninjeno nekakšno oboževanje otrok kot dar iz neba, v njih hkrati gledajo neko starostno preskrbo. Žal po drugi plati niso preveč vneti za gospodarski napredek, vzemimo v obliki umnega poljedelstva; proizvodnja živil zato ne narašča vzporedno z večjim številom prebivalstva. Huda cokla so nadalje številne kaste in podkaste (nad 300) ter različne govorce (179 raznih jezikov s 544 narečji).

Primeroma najmanj je bila doslej na ta način zastrupljena Latinska Amerika, vtem ko v ZDA doseže kričava propaganda tvrdk ter z njimi sodelujočih društev skoro sleherni dom. Nasprotno duhovne sile pa se v ZDA čedalje bolj uveljavljajo. (Podatki so povzeti po delu Bernharda Häringa: *Ehe in dieser Zeit*).

Komunistična Kitajska se je po nekaj letih oklevanja uprla propagandi za porodno kontrolo, vendar se še čujejo glasovi zanjo. — Hruščov pa je leta 1957 (7. febr.) izjavil: »Čim številnejši porodi, tem silnejša bo naša dežela. Meščanski ideologi iščejo možnosti za dušenje rojstev. Pri nas pa je stvarno stanje prav obratno. Če se k 200 milijonom prebivalstva pridružijo še 200 nadaljnjih, je to še vedno malo.«

Izčrpno opazovanje je doslej ugotovilo, da širjenje umetne porodne kontrole ne vodi do zmanjšanja splavov, marveč jih še pomnoži. Dr. Pearl je (v svojem delu: *The Natural History of the Population*, str. 222) navedel, da se dogaja pri onih ženah, ki rabijo sredstva zoper zanošenje, 3—4-krat več splavov kakor pri onih, ki jih ne uporabljajo. V japonskem časopisu »Mainiki« je strokovna komisija ugotovila pri 3500 družinah, ki so umetno preprečevale zanositve po določni metodi, 6-krat več splavitev kakor pri družinah, ki jih niso uporabljale. Število registriranih abortusov na Japonskem je po prvih propagandnih pohodih za porodno kontrolo znašalo leta 1949 že 246 104, a porodov je bilo 2 696 638. — Leta 1955, ko je bil pretežni del prebivalstva v tej državi že poučen o antikonceptivnih načinih, pa je bilo rojstev le še 1 727 040, a registriranih splavov že 1 170 143. K uradno registriranim splavom je treba prišteti še 1 milijon nevpisanih!

Po »Glasu koncila« od 5. 2. 1967 povzemimo glede regulacije porodov na Japonskem še naslednje: V Manili (Filipini) se je vršil kongres mednarodne zveze katoliških zdravniških društev. Na njem sta dva japonska zdravnika dr. Moriguki in Tabei Muira prikazala tragične posledice sistematske kampanje za tako imenovano planiranje porodov, ki se na Japonskem vrši že 20 let. Od leta 1948, ko je bil sprejet zakon o regulaciji porodov, pa do zadnjega časa je bilo izvršenih okrog 32 milijonov splavov. Število slednjih je naraščalo sorazmerno s propagando za kontracepcijo (podčrtal dr. F. D.) ter s splošno olajšano možnostjo za nabavo kontracepcijskih sredstev. Dr. Moriguki je vrh tega navedel razne sekundarne posledice splavov, po njem samem ugotovljene, pri ženah, ki so ta leta splavljale: vedno bolj so se npr. množile izvenmaternične nosečnosti, ki so bile v vsaj 50 % v vzročni zvezi s prejšnjimi odpravami plodov. Isti zdravnik je nadalje izjavil, da bi zdravniki ne smeli vršiti abortusov niti v primerih, v katerih državni zakon to dopušča, »ker zakon ne zagotovi sredstev, da se potem materam povrne fizično in psihično zdravje, ki je z vsakim splavom težko pretreseno« (podčrtal dr. F. D.).

Ta javni nastop dveh japonskih zdravnikov je beležil tudi japonski tisk. Častnik »Asahi« v Osaki je potem objavil uvodnik, v katerem dokazuje popoln neuspeh celotne kampanje za takšno regulacijo porodov v Japonski. Ta je hotela biti v tem oziru vzgled za cel svet, a sedaj mora priznati, da poskus

ni uspel. Isti časopis nadalje ugotavlja, da je s širjenjem kontracepcije hkrati naraščalo število splavov. Celotno akcijo v državi so opravičevali in usmerjali v namenu, da bi bilo čim manj nezaželenih spočetij, češ da ne bo potem razlogov za splavljanje. Od leta 1951 dalje je japonska vlada po strokovnjakih svojega ministrstva za zdravje odprla okrog 830 specialnih centrov za poučevanje babic in samih staršev o preprečevanju spočetij. Rezultati so se naglo pokazali: leta 1950 je število registriranih splavov znašalo na Japonskem 489 000. To število je leto za letom raslo ter leta 1964 doseglo 878 000. Končni »uspeh« te akcije je bil torej naslednji: koncepcije so se zmanjšale za 6 %, število splavov pa se je povečalo za 100 %.

Odkod takšen paradoks? Žene splavljajo otroke, ki jih niti niso želele imeti. Čim bolj se govori in piše o kontracepciji, zakonci tem bolj površno pojmujejo svojo odgovornost v zakonskem življenju (podčrtal dr. F. D.). Kdor se ob pomoči zdravnikov in babic, pilul in raznih drugih pripomočkov priuči izmikati se spočetju, a se pri tem morda le pridruži spočetje (vzemimo zaradi nerednega jemanja pilul), takšna oseba ob pomoči tistih zdravnikov in babic lahko poseže še po drugih pripomočkih, za umeten splav. Slednjega imajo potem le za neko obliko kontracepcije.

Izmed vseh držav z razširjeno kontracepcijo so v Japonski to kampanjo najbolj dosledno izvedli, zato so dejstva popolnega neuspeha v njej posebno značilna. Japonska javnost je sedaj pripravljena, da resno posluša tudi glas katoliško orientiranih zdravnikov.

Podobni statistični podatki kakor na Japonskem prihajajo že več let tudi iz drugih držav s propagirano in izvajano kontracepcijo, npr. iz skandinavskih. V Zahodni Nemčiji in v Avstriji pride po poročilih iz leta 1963 na 1000 rojenih otrok po 200—300 splavov. V bližnji bodočnosti pričakujemo ob bistveno nespremenjenih populacijskih pogojih in duhovnem stanju človeštva še hujše posledice in podatke o njih.

Glede npravne dopustnosti antikonceptivnih pripomočkov in načinov se je — omljivo — razvnelo živo razpravljanje tudi med krščanskimi teologi. Vodilne osebnosti evangelijskih cerkva (škofje, znani teologi) smatrajo preprečevanje zanositev pod določenimi pogoji za dopustno ter izbiro sredstva v ta namen kot etično irelevantno (ravnanje po fakultativni sterilnosti, mehanična, kemična kontracepcija). Po Herder-Korrespondenz (Mai 1962) povzamemo izjavo francoskih kardinalov in nadškofov (iz leta 1961): »Cerkev se ne veseli porodov za vsako ceno.« — Stanislaus de Lestapis SJ pa je v svoji knjigi »Geburtenregelung-Geburtenkontrolle« (Freiburg 1961) opozoril na to, da žene neciviliziranih narodov med dobo dojenja ne zanosijo. S civilizacijo je ta fiziološka norma precej ponehala. Nič ne govori proti temu, tako meni Lestapis, da se z zdravniško intervencijo vzpostavi znova. — Tudi moralni teolog dr. Böckle (Chur) je v govoru pred katoliško akademijo v Münchenu zastopal tako mnenje z besedami: »... da katoliška moralna teologija smatra preprečevanje v prvih 9 mesecih po porodu za upravičeno«.

Podobno to dopuščajo Palazzini, Jansens, Zalba, Häring; seveda vse to le pod pogojem, da progesteronski in sorodni proizvodi nikakor ne škodijo ženskem telesu; zaenkrat tega še ne moremo zanesljivo reči.

Katoliškim moralnim teologom je bilo stavljen vprašanje, ali se sme žena z antikonceptivnimi sredstvi zaščititi proti pretečemu posilstvu oziroma zoper njega posledice. To je postalo pereče zlasti po nasiljih nad redovnicami med nemiri v Kongu po osamosvojitvi tega ozemlja. Odgovorilo je troje znanih moralistov (Pietro Palazzini, Franz Hürth SJ, Ferdinando Lambruschini; povzeto po Studi Cattolici, No 27, 1961). Za mnenje vprašani navajajo dosedanje stališče Sv. oficija ter govor papeža Pija XII.: Direktna sterilizacija, ki ima neposreden namen onemogočiti razplod, je težka kršitev npravnega zakona in zato nedopustna. — Malo pred smrtjo je isti papež preciziral na nauk z besedami: Če se dajo medikamenti s postranskim učinkom začasne sterilizacije v zdravilne namene, je to dovoljeno. Če pa se dajo v namenu, da bi vnaprej odvrnili težave zaradi nosečnosti, potem padejo pod pojem direktne, četudi začasne sterilizacije ter niso dovoljeni. — Vsi trije navedeni izvedenci so v zvezi

s temi papeževimi izjavami prišli do prepričanja, da so antikonceptivna zdravila za ubranitev posledic posilstva dovoljena. Sterilizacija, začasna ali trajna, je po nauku Cerkve le tedaj prepovedana, če je v vzročni zvezi z voljo po spolnem občevanju. Ako se torej napadena ženska oseba ne more ubraniti nasilne oskrumbe, potem sme v obrambi proti napadu na njeno človeško dostojanstvo vsaj preprečiti morebitne posledice nasilstva, namreč v obliki začasne sterilizacije.

Razčlenili smo sodobne, tako resne in kočljive probleme o uravnavanju porodov s pomočjo umetnega preprečevanja zanositev v raznih oblikah. Ugotovili smo, da se to navadno vrši zlasti za prave kristjane nramno nedopustno ter da zato tudi ni pričakovati pravega in trajnega uspeha, obratno: sistematska kršenja nramnih in moralnih zakonov porajajo prej ali slej zle posledice. Narava se maščuje v smislu svojih bioloških norm, vsevedni in nad vse pravični Bog pa po neomajnih načelih svoje božje bitnosti.

Na kraju smo navedli še neke izjemne primere, pri katerih je po mnenju katoliških moralistov kratkotrajna, največ nekaj dni se ponavljajoča uporaba antikonceptivnih tablet bržčas dovoljena. Morda bo bodočnost doprinesla kako popolnejšo rešitev v tem oziru. Zadevo proučuje sedaj papež sam. Dne 29. oktobra 1966 je ob kongresu italijanskega društva ginekologov izjavil, da »presoje komisije ni smatrati za dokončno ter da je bilo načetih ne malo ter ne lahkkih doktrinalnih, socialnih in pastoralnih problemov; zato si pridržuje ta vprašanja za nadaljnje preučevanje.«

Čim je svet zvedel, da vse zavisi od papeževe odločitve, so neprestano prihajali pozivi nanj, naj da svoj pristanek. Ko mu je vaticanski opazovalec pri OZN Alberto Giovanetti spoštljivo omenil, kako nestrpno pričakujejo njegove končne besede o tem, mu je odvrnil: »Naj me Sv. Duh razsvetli!« — Tu namreč gre za važno vprašanje: Ali naj se spremeni tradicionalni nauk Cerkve, ki je doslej učil: Nihil contra naturam! — glede spolnega občevanja. V encikliki »Populorum progressio«, ki je bila omenjena že v uvodu, pa je v previdni obliki izražen njegov nauk o določeni pravici staršev glede družinskega planiranja, a to izjavo so deloma umevali preširoko. Težka vprašanja o tem morajo biti še preučevana. Medtem veljajo dosedanje moralne norme.



## Novi holandski katekizem za odrasle

### 1. Nekaj podatkov

Dne 4. oktobra 1966 je holandski kardinal Alfrink v imenu holandskih škofov predstavil novi katekizem za odrasle časnikařem z besedami: »Vedno večja samostojnost in odgovornost odraslih laikov v cerkveni skupnosti zahteva, da so verniki katehetsko boljše pripravljene kot v prejšnjih časih. Nikakor ne moremo odraslih vernikov prepustiti, da bi versko živeli od tega, kar so slišali v otroški dobi pri verskem pouku.« To je tudi razlog, zakaj so sestavili novi katekizem za odrasle.\*

Že 9. oktobra je bilo naročenih 200 000 izvodov novega katekizma. Ko je 10. oktobra izšla prva naklada v 100 000 izvodih, je ostala polovica prosilcev praznih rok. 20. novembra so naročila zrasla na 384 000 izvodov. Kljub pospešenemu tisku, po 50 000 izvodov na mesec, še danes vse izvode sproti pokupijo, tako da je Katekizem za odrasle letos holandski bestseller, se pravi najbolj brana in najbolj povpraševana knjiga v tej tako visoko razviti zahodnoevropski deželi.

Ko so v inozemstvu izvedeli za pripravo novega katekizma za odrasle, so že 1. marca 1966 založnika prosili, da bi jim dovolili prevesti delo v nemški, francoski, angleški, španski, italijanski in portugalski jezik. Medtem so pa tudi zastopniki še drugih jezikov prosili holandsko škofovsko konferenco za dovoljenje prevoda.

### 2. Nekaj zgodovine

Leta 1956 — eno leto po izidu Katoliškega katekizma nemških škofij — so holandski škofje naročili Višjemu katehetskemu inštitutu v Nijmegenu, naj predela katekizem, ki je izšel na Holandskem leta 1948. V ta namen ustanovljena komisija je prišla do zaključka, da je treba sestaviti dva različna katekizma: enega za otroke in drugega za odrasle.

Škofje so bili s predlogom zadovoljni in so inštitutu naročili, naj sestavi najprej katekizem za otroke. Toda katekizma ni bilo. 1960 je komisija izjavila, da je treba pouku verskega nauka najprej določiti mesto v celokupnem pastoralnem delu. Pri vsem se jim je katekizem za otroke zdel kaj neprimerno sredstvo za velike naloge katehizacije božjega ljudstva. Do sedaj je imel katekizem za otroke nalogo, da je vodil vernike h krščanski odraslosti. Odrasli pa veselo oznanilo tako malo poznajo, da se je treba resno vprašati, če doseđanji katekizem in doseđanja katehizacija sploh služita temu namenu. Zato se je komisiji zdelo neprimerno sestavljati katekizem za otroke. Da pa ne bi naročila škofov čisto zavrnilo, so skušali dognati, kakšno znanje se na Holandskem zahteva in pričakuje od odraslih vernikov. Ko bi bila določena ta najmanjša mera znanja za odrasle, bo mogoče določiti tudi kaj naj znajo otroci.

Od januarja 1960 do binkošti 1961 so študirali, kaj morajo znati odrasli verniki. Pri tem še nihče ni mislil na katekizem za odrasle. Leta 1961 so se v Londonu za binkošti zbrali člani evropskih katehetskih inštitutov in centrov

\* Holandski naslov se glasi »De nieuwe katechismus« (Novi katekizem; podnaslov »Katekizem za odrasle«). Izšel je pri Paul Brandu, Hilversum/Antwerpen.

za proučevanje težav, na katere naletijo pri katehizaciji. Tukaj so članom poročali o osnutku za katehezo, ki naj bi jo predložili 2. vatikanskemu cerkvenemu zboru. Osnutek je zgrajen na predpostavki, da je kateheza predvsem namenjena odraslim. Od kateheze otroci in mladostniki niso izključeni, vendar je zanje kateheza le nekaj drugotnega in postranskega. Otroci naj sodelujejo z odraslimi in s tem bodo živeli svojo vero.

Ko so se holandski zastopniki vrnili iz Londona, so predlog za katehezo odraslih predložili svojim škofom. Ti so predlog vzeli v pretres in so julija 1961 uradno naročili Katehetskemu inštitutu v Nijmegenu, naj pripravi katekizem za odrasle.

Marca 1962 so škofje prejeli 200 strani obsegajoč osnutek novega katekizma. Ta osnutek so poslali 150 izvedencem (75 jih je določil Katehetski inštitut, 75 pa škofje). Ti so kmalu poslali svoje pripombe glede sv. pisma, dogmatike, pastoralke, vzgoje v družini, življenja v družbi, poklica itd.

V teku leta 1963 je Katehetski inštitut poklical k sodelovanju še druge izvedence, dasi se je število neposrednih sodelavcev skrčilo.

Katekizem iz leta 1948 se je pokazal kot neprimeren in neuporaben za nove naloge. L. 1964 so škofje priporočili, naj ga ne uporabljajo več za označevanje verskega nauka po ljudskih šolah. Izdali so »Načrt za pouk verouka v ljudskih šolah« in navodila, kako naj na nov način poučujejo verski nauk. Otroci so dobili svoje delovne zvezke in si z njimi pomagali kakor so znali in mogli.

Medtem je izšel tudi Načrt za višje šole za fante. Načrt za pouk verouka v višjih šolah za dekleta se pa pripravlja. Ta bo izšel v teku leta 1967.

Ko so se holandski škofje odločili predvsem za katehezo za odrasle, so s tem pokazali, da nimajo kaj dosti upanja v katehizacijo otrok in mladostnikov. Osnovno načelo, ki so se ga skušali držati se glasi: ne smemo otrokom več nuditi, kot morejo sprejeti in nositi. Mladostnikom moremo nuditi kaj več, pa tudi samo toliko kolikor rabijo in sprejmejo. Popolno uvajanje v vero je stvar za odrasle. Šele tukaj moremo po pameti računati na odziv in uspeh.

10. oktobra 1966 je katekizem končno izšel. S tem se začne novo obdobje v zgodovini verskega pouka.

### 3. Nesoglasja

Dne 22. novembra 1966 je časopis »De Tijd« priobčil prošnjo, ki jo je podpisalo precejšnje število holandskih katoličanov, v kateri prosijo papeža Pavla VI. naj bi prepovedal razpečevanje Novega katekizma za odrasle. Razlog za cerkveno prepoved razpečevanja naj bi bilo sedem teoloških netočnosti ali celo krivih nauk, ki da jih uči novi katekizem: 1. Ko katekizem govori o Jezusovi materi, ne poudarja njenega biološkega devištva pred porodom in po njem. Zdi se, da so sestavjalci to storili pod vtisom tistih, ki v holandski cerkveni pokrajini tajijo to versko dogmo. 2. Pri izvornem grehu ne pove, da smo ga vsi podedovali od našega skupnega praočeta in da se podeduje z rojstvom. 3. Pri razlaganju evharistije pravi katekizem, da dobita kruh in vino samo nov pomen in nov smoter. Ta nauk pa je v nasprotju s tridentinskim cerkvenim zborom in z encikliko Pavla VI. *Mysterium fidei*. 4. Sestavjalci trdijo, da ima katoliška cerkev za resnico vse tisto, kar imajo za resnico protestanti, dasi protestanti nimajo za resnico vsega, kar uči katoliška Cerkev. 5. Glede urejevanja rojstev se novi katekizem ne drži pravil, ki jih je izdala cerkvena oblast. 6. Ko katekizem govori o postanku človeka, nikdar ne govori o ustvarjenju duše. Na koncu knjiga celo zanika, da bi imel človek duhovno in neumrljivo dušo. Po smrti bo človek »z novim telesom vstal k novemu življenju«. 7. Katekizem stavi v dvom bivanje angelov.

Nasploh pa katekizmu očitajo: »Mnogo verskih resnic tako uči, da se njegov nauk močno razlikuje od nauka Cerkev, posebno še od I. vatikanskega cerkvenega zbora.«

Sedem navedenih točk je samo izbor najbolj izrazitih »novotarij«. Zato podpisniki prošnje na papeža predlagajo, naj bi bil katekizem prepovedan, ker je v celoti »krivoverski« (dasi te besede ne rabijo izrecno).

#### 4. Odgovor

Vatikan ni dal nobenega odgovora. Saj je Novi katekizem stvar Nizozemske cerkvene pokrajine, ne pa zadeva, ki bi tikala vesoljno Cerkev. Za Nizozemsko so odgovorni nizozemski škofje, ki so pripravili in izdali novi katekizem. Zato se sv. stolica v to stvar gotovo ne bo vtikala.

Ce Vatikan Novega katekizma za odrasle ni ne obsodil ne priporočil, so se pa na Holandskem in v Nemčiji že oglasili glasovi, ki zavračajo obtožbe sicer dobro namenjenih, pa zelo kratkovidnih obrekovalcev Novega katekizma.

Ostro je pa dan pozneje v časopisu »De Volkskrant« odgovoril tožilec profesor Schillebeeckx ter jim očital, da medtem ko sestavljalce katekizma dolžijo nepokorščine sv. stolici, sami zavračajo oblast neposredne cerkvene oblasti holandskih škofov, ki so katekizem izdali.

Tudi Višji katehetski inštitut v Nijmegenu je v dnevniku »De Tijd« 26. novembra 1966 izrazil svojo skrb ne toliko zaradi napada na škofo in sestavljalce katekizma temveč zaradi zmede, ki bi jo tako pisanje moglo vzbuditi med verniki. Pravi, da v katekizmu niso zavrgli niti ene verske resnice, temveč so jih skušali prikazati v zgodovinskem nastanku in v sedanjem kulturnem obdobju in dogmatičnem pomenu. Drugi vatikanski cerkveni zbor je močno poudaril kolegialno vodstvo Cerkev, versko doraslost vernikov in delovanje svetega Duha v vernikih. To poudarjanje včasih pozabljenih dejstev je treba čimprej privedi do veljave.

10. in 17. decembra 1966 je profesor dogmatike na teološki fakulteti v Nijmegenu v časopisu »De Tijd« priobčil dva članka, ki ju je potem ponatisnila katehetska revija »Verbum« 34/1, januar 1967, kjer prikazuje Novi katekizem v luči dogmatičnega položaja današnje Cerkev.

Revija Katechetische Blätter je v aprilski številki 1967 priobčila članek Adolfa Exelerja pod naslovom »Očitki proti novemu holadskemu katekizmu«. Pisec vsak očitek najprej prikaže v besedilu, kakor so ga tožilci predložili v Rim, potem natančno poda nauk, ki je v Novem katekizmu in končno v luči zgodovine dogem in s pogledom na sodobno dogemsko raziskovanje pokaže, kako je sicer način izražanja zaradi prilagojevanja miselnosti našega časa različen od prejšnjih formulacij, da pa je nauk ostal neokrnjen in mogoče še bolj zvest veri Cerkev kot v prejšnjih veroučnih učbenikih.

#### 5. Ozadje

Za vsem tem je obširno ozadje in se skriva cela vrsta vzrokov, ki so privedli do Novega katekizma za odrasle. Na kratko gre za naslednje.

Kljub še tako popolnim učbenikom in še tako izpopolnjenim učnim metodam ter kljub silnemu naporu, ki ga povsod po svetu kateheti vlagajo v verouk za otroke, je oznanjevanje Kristusovega evangelija neuspešno in vera nazaduje. Nazaduje pa v veliki meri zaradi pomanjkljivosti v oznanjevanju.

Pomanjkljivosti oznanjevanja lahko tičijo v vsebini tega kar Cerkev danes oznanjuje, v načinu kako oznanjuje ali v napačni izbiri poslušalcev, katerim je oznanjevanje namenjeno.

Sestavljalci holandskega katekizma za odrasle vidijo prav v teh zadnjih treh dejstvih največje pomanjkljivosti sodobnega oznanjevanja.

#### a) Vsebina oznanjevanja

Stržen in srčika oznanjevanja Kristusove blagovesti je in ostane odrešenje človeštva in vsakega posameznega človeka. Človeštvo in posamezen človek je pa v nenehnem spreminjanju. Dasi ostane človek vedno človek je vendar razlika v duhovnem in materialnem življenju v posameznih dobah zelo velika. Razlika postaja iz desetletja v desetletje večja in okoliščine človeškega življenja se vedno hitreje spreminjajo. Tako je tudi človekovo mišljenje, čustvovanje, doživljanje, nevarnosti, težave, problematika, borba za krščanski človeški lik vedno drugačno. Ostane človek, ki ga je treba odrešiti, toda način, kako naj ga odrešimo, je kaj različen.

Prav vsebina oznanjevanja odrešenja je zato sicer bistveno ista: odrešiti je treba človeka in človeštvo, odrešenik je Kristus, Kristus nas je odrešil s svojo smrtjo na križu, nadaljevanje in izvrševanje odrešenja je poverjeno Cerkvi. Toda to vsebino je treba prilagoditi novim okoliščinam danes povsem zmaterializiranega sveta, polnega vab za zgolj telesno življenje, ki v tolikih kulturnih dobrinah nudi človeku toliko lepega in ugodnega, da resno pozablja na vse, kar ni neposredno zvezano s trenutnim telesnim življenjem.

Ta položaj je nastal po drugi svetovni vojni. Danes smo sredi tega temeljito spremenjenega dogajanja. Človek je sicer isti, toda okoliščine življenja so se temeljito spremenile. Zato je treba tudi oznanjevanje prilagoditi spremenjenim okoliščinam.

Holandski katekizem za odrasle se ustavlja ob vseh spremenjenih življenjskih okoliščinah in skuša poiskati tisto, kar bi moglo v teh sedanjih okoliščinah človeka odrešiti. Mnogo se zato zdi tvegano, mnogo na glavo obrnjeno — saj je tudi življenje postavljeno na glavo — mnogo celo na prvi videz proti dosedanjim formulacijam (če jih ne gledamo v njihovem zgodovinskem nastanku). Vendar je to le videz. V globini so sestavljalci dobri verniki in zvesti sinovi katoliške Cerkve, ki se prav zato, ker hočejo Cerkvi pomagati, lotevajo reči, za katere vedo, da jim bodo prinesle mnogo preglavic in napačnega razumevanja. Če ne bi bili tako goreči in dobro namerni, bi »vršili svojo dolžnost« in bi mirno gledali, kako vera upada, pa nihče zato ne migne z mezinem.

#### b) Način oznanjevanja

V začetku so apostoli in njihovi učenci oznanjevali z govorno besedo. Potem je krščanstvo našlo pot v filozofske in teološke šole (toda zajeli so samo malo število poslušalcev). Nato so iznašli tisk in je dobil vsak vernik v roko katekizem. To traja komaj dvesto let (vsi so se naučili brati in pisati po splošni šolski obveznosti), nato so uvedli časopisje, iznašli radio in kino ter televizijo. Samo ta pregled javnih občil kaže, kako se je v zadnjem času tega stoletja vse oznanjevanje postavilo na čisto druge noge: kdor hoče danes imeti poslušalce, bo z golo človeško besedo dosegel malo ljudi. Danes je potrebno vsaj časopisje in knjige, pa radio in kino in, če je mogoče, tudi televizija.

Če pa vsega tega ni, je treba prevzeti od teh občil vsaj način, kako se človeku približujejo, kako ga znanjo zainteresirati za to, o čemer govorijo, kako ga pritegnejo k sodelovanju. Eno je bil človek pred sto leti, ko je želel slišati pridigo tudi zato, da je prišel v stik s kulturnim svetom, drugo je pa danes, ko človek med tolikimi ponudbami kina, teatra, branja, radijskih in televizijskih programov izbira, kaj bi mu moglo »bolje tekniti«. Vsako govorjenje v rekih, izdelanih stavkih, okostenelih formulacijah je danes neprebavno.

Tega sodobni človek, ki je razvajan od tolikih kulturnih pridobitev in tehničnih izpopolnitev, ne prenese.

Zato tudi verniki ne prenesejo več, da bi jim govoril kdo, ki z njihovim življenjem, v katerem se morajo oni kot ljudje in kristjani odrešiti in zveličati, nima nobenega stika ali tega življenja sploh ne razume. Ljudje se morajo obvarovati nevarnosti, ki jim sedaj pretijo. Te so pa zelo različne od nevarnosti v katerih so živeli naši dedje in pradedje. Kdor bi torej našega človeka skušal odrešiti od nevarnosti in človeške pokvarjenosti, v katerih so se nahajali njihovi očetje in dedje, ta ne bi skušal odrešiti našega človeka temveč nekoga, ki ga več ni. Takega odrešenja pa nihče ne more sprejeti, ker to ni njegovo odrešenje temveč odrešenje nekoga drugega, ki ga on sploh ne pozna.

Novi holandski katekizem za odrasle pa hoče najti prav stik z današnjim človekom, ki ga je oblikovala sodobna civilizacija. Zato hoče s pogledi modernega človeka na svet stopiti pred ljudi in jim nuditi Kristusovo odrešenje.

### c) Oznanjevanje je namenjeno odraslim

Odkar je verouk prišel z uvedbo splošne šolske obveznosti v šolo, se je oznanjevanje blagovesti odrešenja usmerilo na otroke. Do tridentinskega cerkvenega zbora ne poznamo oznanjevanja za otroke. Otroci so se verovanja naučili od staršev, verouka pa takrat sploh niso poznali. Prav tako so Jezus Kristus in njegovi učenci oznanjevali oznanilo odrešenja izključno odraslim. Otroci so bili tu poleg, vendar je veljalo pridigovanje njihovim staršem. Ko so starši sprejeli odrešenje, so ga posredovali tudi svojim otrokom. To so izredno važna dejstva, ki nam kažejo, da danes našega dušnopastirskega prizadevanja ne usmerjamo na tiste poslušalce, ki bi morali v prvi vrsti prejeti oznanjevanje odrešenja, to so odrasli. Zato odkritje »novega« poslušalstva, kateremu je treba v prvi vrsti nasloviti oznanjevanje, ni odkritje temveč »spomin na to, kar je bilo takrat, ko je bil svet bolj krščanski kot danes«.

K temu zgodovinskemu dejstvu pa se pridružuje še dejstvo, da je krščanstvo možno samo v človeku, ki se je prostovoljno odločil za svoje odrešenje in za Kristusa. Bog noče ljudi in častilcev, ki ne vedo kaj delajo. Bog hoče človeka v svoji polnosti, prostosti, samoodločitvi in osebni zavzetosti. To pa je mogoče samo v zreli človeški dobi. Zato je tudi krščanska vera za odrasle in ne za otroke.

Seveda s tem ne bomo rekli, naj otroci ne bodo kristjani. Saj veliko raste iz malega in odrasli kristjan raste iz otroka kristjana in iz nedoraslega kristjana. Gre samo za merilo, po katerem naj presojujamo naše krščanstvo. Je krščanstvo to, kar morejo storiti otroci ali je pa krščanstvo to, kar morejo in morajo delati odrasli? Vsakemu je jasno, da je krščansko tisto, kar more storiti človek v polnosti svojih človeških zmožnosti v izrabljanju vseh nadnaravnih sredstev, ki mu jih Bog stavi po zasluženju Kristusa na razpolago. Zato se mora glavno prizadevanje obračati k odraslim.

Če je merilo krščanstva odrasli kristjan v polnosti svojih človeških zmožnosti, ki sodeluje z božjo milostjo, so pa otroci kristjani v zametku, ki bodo v doglednem času po svojem psihičnem razvoju dosegli zrelost človeške narave in krščanske polnosti. Mladim kristjanom je treba nuditi tista sredstva in tisto pomoč, ki jo njihova rast in razvoj zahtevata. Otroku je treba dati toliko znanja in priložnosti za sodelovanje pri verskem življenju, kolikor je zmožen sprejeti in kolikor potrebuje. Vsako preobteževanje, prehitavanje in nestrpnost rodi prav za vero in versko življenje slabe posledice.

Ko smo določili mero »krščanske odraslosti« in višino zahtev, ki jih moremo pametno staviti na odraslega kristjana, bomo mogli tudi določiti, kaj je treba nuditi otrokom, da se bodo pravilno razvijali in rasli v polnost krščanstva.

To so razlogi, zakaj so se holandski katehetski izvedenci in njihovi škofje odločili za katekizem za odrasle in ne za katekizem za otroke. Ookoliščina, da je katekizem za odrasle nastal prav iz prizadevanja za preoblikovanje katekizma za otroke, je več kot značilna. Kaže pa, da prav kateheza za otroke zahteva najprej temeljito katehezo za odrasle in da je predmet kateheze predvsem odrasli kristjan. Po njem je treba krojiti katehezo za otroke.\*

Valter Dermota

## Popravljeni prevod liturgične konstitucije

Prvi dokument 2. vatikanskega koncila je bil tudi prvi, ki je izšel v slovenskem prevodu: že februarja 1964. Zdaj je pa spet prvi, ki je doživel drugo izdajo (Konstitucija o svetem bogoslužju. Slovenski prevod. Druga dopolnjena in popravljena izdaja. Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1967). Ob izidu popravljenega prevoda je treba objaviti nekaj pojasnil, ki jih ni bilo mogoče dodati prevodu samemu.

Nova izdaja se v vsej ureditvi ravna po prevodih drugih koncilskih dokumentov, ki so enotno opremljeni: ima popolne opombe, vstavljene najvažnejše latinske izraze (študentom teologije hoče s tem nadomestiti dvojezično izdajo, kot jo imajo veliki narodi), ima kratek uvod o nastanku, vsebini in pomenu konstitucije ter pregled vsebine, ki z dodanimi naslovi posameznih členov pomaga dobiti boljši pregled nad celotnim dokumentom. Ima tudi abecedno stvarno kazalo.

Bolj kot na te dodatke pa je treba opozoriti na popravke v prevodu, ker z njimi utrjujemo našo slovensko liturgično terminologijo.

Popravki so nastajali v treh časovnih obdobjih: najprej so bile popravljene tiskovne napake in nekaj manjših stvarnih napak za ponatis prevoda konstitucije, ki je izšel v reviji »Nova pot« (16 [1964] str. 1—26; temu ponatisu je na str. 27—29 dodan tudi prevod pravega uradnega besedila papeževga pisma »Sacram liturgiam« o prvi stopnji izvajanja konstitucije; ponatisnjene so tudi celotne »Pripombe k liturgični konstituciji«). Nekaj izrazov je bilo nato izboljšanih ob prevajanju navodila za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju »Inter Oecumenici« (26. septembra 1964). Največji del popravkov pa je bil izvršen za drugo izdajo; nekateri so bolj slogovni, da bi latinski original povedali čim lepše slovensko, drugi pa so stvarni in na te naj opozori naše poročilo.

Za latinski izraz »pium exercitium« (v čl. 13 in 118) je prva izdaja imela »pobožne vaje« in »pobožnosti«. Zaradi zveze s »sacrum exercitium«, ki pomeni škofijsko organizirano obliko bogoslužnih posebnosti določene pokrajine (in so bile v prvi izdaji prevedene enkrat »sveta pobožnost«, drugič pa »sveto opravilo«), je zdaj za prvi izraz postavljena »pobožnost«, za drugega pa »sveto opravilo«.

Ker je konstitucija o Cerkvi prevajala »Ecclesia particularis« kot »delna Cerkev«, je zdaj isti izraz tudi v členu 13.

Konstitucija našteva v čl. 30 zunanje izraze sodelovanja vernikov pri bogoslužju: »Actiones seu gestus et corporis habitus«. Prva izdaja je imela le »kretnje in držo telesa«, ker pa moderne liturgike naštevajo ločeno vse tri oblike zunanjega sodelovanja: dejanja (npr. procesije), kretnje (npr. prekri-

\* Primerjaj: *Orbis catholicus*, 21/3, marec 1967, stran 114—116; *Katechetische Blätter* 92/4, april 1967 s prispevki Wilhelm Bless, Was ist mit der Katechese in Holland los? stran 193—198; Karl-Heinz Weger, Strukturwandel in der katholischen Glaubenslehre, stran 207—216 in Adolf Exeler, Die Vorwürfe gegen den neuen holländischen Katechismus, stran 217—226.

žanje) in držo telesa (npr. klečanje), je bilo treba to povedati tudi v popravljenem prevodu.

V drugem odstavku čl. 33 se zdaj pojavlja izraz »sveti zbor« za latinski »coetus«, ki ga npr. Francozi prevajajo z »assemblée«, Nemci pa z »Gemeinde«. Naš prejšnji izraz »občestvo« je preširok, ker člen govori o že urejenem bogoslužnem občestvu, občini (za biblični »qahal«), ki se je zbrala k bogoslužnemu opravilu. Slovenski prevod sv. pisma uporablja na ustreznih mestih izraz »zbor«, v konstituciji pa ga zaradi razlikovanja od pevskega zbora imenujemo »sveti zbor«. (Tudi liturgično opravilo razlikujemo od navadnega s tem, da mu pravimo »sveto opravilo«.)

Nova formulacija določbe o »ohranitvi bistvene enotnosti rimskega obreda« v čl. 38 bolje izrazi tisto navidez skrivnostno načelo, ki ga komentatorji razlagajo z dejstvom, da bo npr. rimski mašni obred obstal toliko časa bistveno enoten, dokler bodo vsi uporabljali isti mašni kanon (pa čeprav ne bo samo eden, ampak jih bo več, in v domačem jeziku), tudi če bodo berila, prošnje in spevi različni ne le po jeziku, ampak tudi po vsebini »za različne skupnosti, pokrajine in narode«.

Za izraz »presbyterium« v čl. 41 se je zdaj ustalil izraz »zbor duhovnikov«. V istem členu je tudi škofovo vodilno mesto pri evharistiji izraženo z besedo »vodi«, namesto preveč društvenega »predseduje«.

V poglavju o maši se je zdaj že ustalil izraz »besedno bogoslužje« za prvi del maše (v čl. 56), prav tako izraz »prošnje za vse potrebe« za »oratio communis seu fidelium« (v čl. 53, 54 in 78), ter izraz »somaševanje« za »concelebratio« (v čl. 57 in 58).

Namesto o »neprekinjenem« obredu previdevanja bolnikov je bolje govoriti o »poenotenem« obredu, ker koncil hoče, naj iz treh zakramentov, ki so podeljeni drug za drugim, tudi v obredu nastane nova enota.

Slovenski prevod Zakonika cerkvenega prava je že uvedel izraz »menihi« in »nune« za latinski »monachi« in »moniales«, zato se ju je treba držati tudi v čl. 95 in 101, ker je sicer opisovanje juridično nejasno; slovenski pravopis pa oba izraza dopušča, čeprav zvenita nekoliko starinsko.

Odkar imamo tiskano slovensko »Malo opravilo« ni ovire, da ne bi v čl. 98 tako imenovali »parvum officium«.

»Munus ministeriale«, ki ga cerkvena glasba opravlja v bogoslužju, je najbrž bolje izražen s slovenskim »streči bogoslužju«, kot pa »služiti«. Koncilski tekst namreč (čl. 112) ne uporablja izraza »ancilla« — služabnica, ali celo dekla, kot sta to pisala sv. Pij X. in Pij XI.

Prvotno preveč blede izraz v čl. 121, kjer je rečeno, naj bodo cerkvene skladbe primerne tudi za sodelovanje vernikov, je nadomeščen s krepkejšim (»podpirale«).

Na koncu konstitucije natisnjena promulgacijska formula, s katero je papež razglasil konstitucijo, je zamenjana s tisto, ki se ponavlja pri vseh koncilskih dokumentih. Bila je natisnjena že v uradni izdaji v AAS 56 (1964) 134, pa je ob prevajanju še ni bilo mogoče upoštevati.

Marijan Smolik

## Zagrebski teološki tečaj za duhovnike

14. do 17. februarja 1966

To poročilo hoče biti bolj opozorilo na važno delo, ki ga teološka fakulteta v Zagrebu opravlja z vsakoletnimi teološkimi tečaji, kakor pa količkaj izčrpno poročilo. Kakor lanski tečaj tako je bil tudi letošnji ves posvečen problematiki, katero je sprožil 2. vatikanski cerkveni zbor. Prireditelji, ki so bili tudi med glavnimi predavatelji, so očitvidno imeli pred očmi zelo zavestno tale namen: Duhovnike, katerim so ti tečaji namenjeni, prepojitji z duhom koncila in z njegovimi najvažnejšimi idejami, kolikor zadevajo dušnopastirsko delo v dejanskih okoliščinah.

Zelo naglašena je bila potrebnost edinstvi, pojmovane v duhu koncila kot enote v mnogoterosti in utemeljene v skrivnosti Cerkve, v sv. evharistiji kot srcu Cerkve in končno v misteriju presv. Trojice. To je poudaril že takoj od začetka p. dr. J. Kuničić, dekan zagrebške teološke fakultete, v govoru za uvod v tečaj. »Delati za edinstvo sveta je danes največja potreba«. Edinstvo ad intra et ad extra! K notranji edinstvi spada npr. tudi to, da ne postavljamo nespravljivega nasprotja med preteklostjo in sedanostjo, da ne poudarjamo na pretiran način razlik med prejšnjimi koncili in sedanjim. Interesi duš zahtevajo, da se znebimo vsega, kar ruši edinstvo. Če se ne trudimo z iskrenostjo za edinstvo, potem niti moliti ne moremo resno za edinstvo, ki je ni brez ljubezni in brez pripravljenosti na odpoved svojim lastnim pogledom, po zgledu in v moči našega Učenika, ki je z izničenjem samega sebe in s pokorščino do smrti na križu odrešil svet. Morda ni malo ljudi, ki ne najdejo poti do vere ravno zato, ker naletijo v nas samih na ovire za resnično edinstvo. Ne smemo se umakniti v bunker kritike vsega, kar ne prija nam samim. Karizma nezmotljivosti je dana samo občestvu Cerkve, ne pa posameznikom.

Misel na edinstvo je prešinjala tudi lepe popoldanske nagovore zagrebškega pomožnega škofa msgr. F. Kuharića. V skladu s tem so prireditelji skušali oblikovati vse vzdušje in okolje tečaja z duhom edinstvi, občestvenosti, apostolske odprtosti in dialoga, ki je najprej potreben med katoličani samimi, posebno med duhovniki, in ki mora biti, če naj zasluži ime »dialog«, vedno iskreno prijazen in dobrohoten, spoštljiv do mnenja sogovornika, ne da bi zaradi tega postal sterilno nenačelen in nedoločen. Le škoda, da je za debato in izmenjavo mnenj večkrat zmanjkalo časa.

Dobro je bilo na tečaju naglašeno vse tisto, kar naj bi duhovnikom pomagalo iz prevelike zagledanosti v preteklost in v pretekla dognanja teologije in posebno v preteklo dušnopastirsko prakso, tudi v takšno, ki zaradi sprememb časa in razmer danes nikakor ni več na mestu. Vendar pa ni bilo zahajanja v nasprotno skrajnost, v tisto namreč, ki pozablja, da zdrava kontinuiteta s preteklostjo spada k resnično katoliškemu mišljenju in da brez takšne zdrave kontinuitete s preteklostjo tudi v dušnem pastirstvu ni mogoče imeti res temeljitih uspehov.

Kakor že prejšnje leto tako je tudi letos bilo delo tečaja razdeljeno na skupna predavanja in prireditve v veliki dvorani deškega seminarija na Šalati, zelo pripravni za takšne namene, in pa na delo po sekcijah s kratkimi referati in bolj podrobnimi razgovori.

Sekcij je bilo letos manj kakor lansko leto. Skušnja je pač pokazala, da je tako boljše. Lanska biblična in dogmatična sekcija s svojima zelo razgledanima in živahnima voditeljema p. dr. B. Dudo in p. dr. T. Šagi-Bunićem sta bili letos združeni v eno samo, ki je hotela temeljito obdelati koncilsko dogmatično konstitucijo o božjem razodetju. A tudi predavanja in razpravljanja v plenumu so bila na ta ali oni način posvečena božji besedi,



njenemu nastanku in naravi, njenemu širjenju med ljudi današnjega časa in sploh vprašanjem, ki so bolj ali manj od blizu povezana z božjo besedo in njenim mestom v življenju božjega ljudstva. Sem spada tudi zanimiv skupni nastop zastopnikov treh strok: poleg dr. Dude in dr. Šagija je govoril še filozof dr. Vj. Bajsić, tako da so s filozofskega, bibličnega in dogmatičnega stališča govorili o evoluciji, ki večkrat brez potrebe bega verne in s predsodki zamegljuje oči nevernim.

Poleg že imenovane biblično-dogmatične sekcije sta v popoldanskih urah delali še moralno-pastoralno-liturgična (v veliki dvorani) in filozofska sekcija.

Posebnost letošnjega tečaja je bila posebej tudi v tem, da sta bila med predavatelji tudi dva gosta iz tujine: msgr. prof. dr. V. Keilbach, ki je bil prej profesor na zagrebški teološki fakulteti, zdaj pa je redni prof. na univerzi v Münchenu, znan strokovnjak za religiozno psihologijo; in pa sloviti strokovnjak za socialna in pastoralna vprašanja dominikanec p. dr. Raimondo Spiazzi iz Italije. Povabljen je bil tudi svetovno znani jezuit p. R. Lombardi, a je moral zaradi obolesti svoj prihod in predavanje odpovedati. Razumljivo je, da so udeleženci tečaja s posebno pozornostjo prisluhnili obema predavanjima gostov, dr. Keilbachu, ki je govoril o pastoralni psihologiji in njenem pomenu za dušno pastirstvo, in p. Spiazzi, ki je predaval o temi »De munere sacerdotis in vita sociali hodierna«. P. Spiazzi je govoril v latinščini, a tako jasno in razumljivo, da so ga mogli kar dobro razumeti tudi tisti mlajši duhovniki, ki so latinščine manj vešči. Predavanje je obsegalo v glavnem tri točke: 1. Duhovnik v okviru sedanjega časa. Danes Cerkev ne nastopa na političnem področju. Naloga Cerkve je predvsem ta, da daje dušo vsemu, kar danes opravlja svetna družba, medtem ko je bilo nekaj potrebno, da je Cerkev npr. skrbela tudi za svetno izobrazbo narodov. Ne gre za to, da bi uvajali kake nove nauke, gre marveč za novo zavest o vedno novih nalogah, ki jih ima Cerkev v odrešitveni zgodovini. 2. O specifičnem značaju duhovniškega poslanstva. Cerkev v vsej svoji celoti ima v nadaljevanju Kristusove učiteljske službe bistveno učiteljsko nalogo. Duhovnikova naloga pa je v tem, da je na bolj direkten način priča učiteljstva Cerkve. To velja tudi za socialno vprašanje. 3. Metoda, po kateri naj duhovnik opravlja svojo nalogo, je »via prudentiae«, katere se je treba držati v vsem. Potreben je takt v vsem nastopanju, a obenem jasnost in odločnost. To je metoda dialoga, ki ne pomeni kvarjenja resnice. Načela naravne postave morajo biti trdna, a hkrati je treba vedno upoštevati tudi situacijo in z vsemi ljudmi navezovati dialog, ker se pri vseh ljudeh nahaja vsaj nekaj resnice. Povsod naletimo na globoko hrepenenje po miru, ljubezni in sreči. Tudi tu velja zahteva po tem, da naj bi bili kristjani v današnjem času duša celotne človeške družbe, ki jo Kristus po nas hoče ozdravljati in dvigati na višjo, nadnaravno raven.

Omenim naj še, da je v plenumu predaval tudi dr. V. Dermota, profesor ljubljanske teološke fakultete, in sicer o temi »Pastoralno katehetski postopki za vnašanje Boga v dušo otroka«.

Z veseljem je treba ugotoviti, da imajo Hrvatje že precej dobrih mladih biblicistov (nastopila sta z večjimi predavanji npr. dr. J. Fućak in dr. A. Kresina), poleg tega je pa tudi novi profesor za dogmatiko na zagrebški teološki fakulteti dr. I. Golub razen dogmatike študiral še biblične vede na Bibličnem institutu v Rimu. Tako bo res mogla biti izpolnjena zahteva konstitucije o božjem razodetju: »Sv. pismo naj bo duša teologije« (št. 24).

Če tukaj niso omenjena še ostala predavanja, ni rečeno, da niso bila dobra in pomembna, npr. p. Škvorca ob sklepu. A upajmo, da nam bodo vsa skupaj kmalu dostopna v posebni številki »Bogoslovske smotre«, teološke revije, ki jo izdaja zagrebška teološka fakulteta.

Anton Strle

## O podeljevanju nadarbin

V naših krajih se že dolgo podeljujejo župnije in kanonikati z natečajem, tj. z javnim razpisom izpraznjene župnije ali izpraznjenega kanonikata, ki omogoči, da se morejo potegovati za nadarbino vsi, ki imajo pogoje za to. To potegovanje, to prosvitstvo (hrv. naticati se, odtod natečaj) za župnijo ali kanonikat na podlagi javnega razpisa natečaja, se imenuje latinski concursus; v tem pomenu se beseda uporablja v avstrijskem konkordatu iz l. 1855, kjer se v čl. 23. pravi: *Canonicatus publico indicto concursu conferendi...* Isto določa konkordat glede podeljevanja župnij v čl. 24 in 25: *publico indicto concursu*. Državni zakon z dne 7. maja 1874 pa odreja v § 5: za oddajo izpraznjenih kanonikatov in svetnih dušnopastirskih nadarbin je treba razpisati natečaj (... ist ein Konkurs auszuschreiben). Nemci imenujejo natečaj ali Konkurs ali pa *Bewerb, Bewerbung, Wettbewerb*; prvo velja za starejše, drugo za novejše kanoniste.

Z natečajem je bil združen izpit, za katerega spregled ni dal tridentinski zbor škofom nikakega pooblastila. Posebna oblika izpita je bila predpisana samo za župnijske nadarbe. Preiskava na izpitu se je nanašala na teološko znanje, a še bolj na osebne lastnosti, ki so bile predpisno potrebne in so priporočale kandidata za izpraznjeno in razpisano župnijo. Ves izpit se je mogel in po določbah tridentinskega zbora se je celo moral vršiti ob potegovanju za določeno župnijo, v naših krajih in sploh v stari Avstriji je bil izpit iz teološkega znanja ločen od natečaja za izpraznjeno župnijo in se je vršil enkrat ali dvakrat na leto; kdor je napravil ta izpit, je imel pravico potegovati se za razpisane župnije 6 let. Eden in drugi izpit sta imenovali znanost in praksa natečaj, concursus; v prvem primeru je šlo za posebni (concurus specialis), v drugem za splošni natečaj (concurus generalis. Primerjaj Ploechl, *Geschichte des Kirchenrechtes*, zvezek III/1, str. 461; Holboeck, *Handbuch des Kirchenrechtes*, zv. I, str. 367).

Izpit iz teološkega znanja se je vršil hkrati za vse priglašence, pod nadzorstvom in v zaprtem prostoru, ki ga po občnih predpisih ni smel nihče zapustiti, dokler ni oddal svojih izdelkov; zato so se morali priglašenci sestati, sniti, zbrati, skupiti. Tudi tak sestanek, tako snidenje, tak zbor in skup je pomenjala beseda concursus. Primerjaj Benedikta XIV. *Cum illud* z dne 14. dec. 1742 § 7 drugi odstavek: *examinis in concursu paragendi forma...*; Archiv f. kath. KR, II. zvezek (Innsbruck 1857) str. 385: *Der Konkurs und das Examen, die früher für andere Pfarreien stattgefunden haben...*; primerjaj izraza: *Pfarrkonkursprüfung*, župniški konkurzni izpit (Zakonik ljubljanske škofije str. 12).

### I. Zgodovinski pregled

Župnijske ali župniške izpite je uzakonil tridentinski zbor. Sedma seja je določila v 13. poglavju odloka o reformaciji: predlagani, izvoljeni ali imenovani od katerihkoli cerkvenih oseb se ne smejo umestiti, potrditi ali pripustiti, ako jih niso prej izprašali oblastniki in ugotovili njihove sposobnosti. Izvzeti so bili le tisti, ki so jih predlagala, izvolila ali imenovala vseučilišča in podobni zavodi (*studia generalia*).

To splošno določilo je podrobneje uredila 24. seja v 18. poglavju odloka o reformaciji, in sicer v tem smislu, da je moral napraviti župnijski izpit brez izjeme vsak, ki je hotel dobiti župnijo. Postopek je bil naslednji: škof sam je poiskal primernih duhovnikov in njih imena sporočil izpraševavcem; isto je mogel storiti zavetnik nadarbine pa tudi vsak drug vernik in to v 10 dneh,

ki jim je oblastnik mogel dodati še 10, a ne več. Kandidati so bili potem osebno povabljeni na izpit, pa se je tako vršil natečaj ali natečajni izpit. Vse to je veljalo za župnije proste škofove podelitve in za nadarbe pod cerkvenim zavetništvom, za nadarbe pod svetnim ali mešanim zavetništvom je predlagal zavetnik duhovno osebo, ki je morala prav tako biti izprašana in proglašena za sposobno kakor vsi drugi, le natečaja v tem primeru ni bilo.

Tako je uzakonil tridentinski zbor posebni natečaj, a brez javnega razpisa, dovolil pa je obenem izrecno škofom in pokrajinskim zborom, da morejo, ako se jim zdi bolj primerno, z javnim razpisom povabiti, kateri se hočejo dati izprašati. Izpraševavce so izbirali na vsakoletni škofijski skupščini; biti jih je moralo šest, a pri vsakokratnem izpitu so morali sodelovati vsaj trije.

O predmetu izpita je govor v navedenem poglavju 24. seje na dveh mestih; na prvem se omenjajo starost, nravnost in zadostnost, na drugem pa starost, nravnost, znanje, modrost in drugo, kar je primerno za vodstvo ovdovele župnije. Pritožba zaradi slabe ocene je bila možna, a ni imela odložne moči. Pij V. je s konstitucijo *In Conferendis* z dne 18. marca 1567 dovolil tudi pritožbo zoper nespametno sodbo škofovo o bolj vredni osebi, a tudi ta pritožba ni imela odložne moči.

O obliki in predmetih izpita iz teološkega znanja tridentinski zbor ni ničesar določil, kar je imelo za posledico velike razlike v izpiti, ki so dajale priliko in priložnost za pritožbe (okrožnica *Quo parochiales*, drugi odstavek); zato je Združnica za razlago tridentinskega zbora z odobritvijo in po naročilu Klemen XI. izdala dne 10. jan. 1721 okrožnico *Quo parochiales*, v kateri je določila obliko izpita, ki je bil samo pismen; ustnega je dodal šele Benedikt XIV., ki je bil sestavljalavec okrožnice *Quo parochiales*, s konstitucijo *Cum illud* z dne 14. dec. 1742 § 16 IV.

Vse te listine urejajo samo posebni natečaj; v rabi je bil v Italiji, Španiji in Latinski Ameriki.

V stari Avstriji in Nemčiji predvsem se je od 16. stol. sem razvil običaj, da so ločili izpit iz teološkega znanja od preiskave o osebnih lastnostih in sposobnostih za župnije; vzrok je bil nekaj velika razsežnost škofij, nekaj državna oblast, ki se je polastila urejanja župnijskih izpitov. Tako je stara Avstrija določila, da se izpit iz teološkega znanja vrši dvakrat na leto, določila je izpraševavce in poverjenike za izpite, discipline, iz katerih je bilo treba delati izpit, in pogoje za izpraševance; sama je tudi odredila, kdo je oproščen izpita, drugi pa da morejo dobiti spregled od vlade itd. Cerkev je bila tako skoro popolnoma izključena od urejanja in vodenja župnijskih izpitov.

To stanje je trajalo do 18. aprila 1850, ko je Franc Jožef I. na pobudo škofov, zbranih na posvetovanju 1849 na Dunaju, prepustil škofom urejanje in vodenje župnijskih natečajnih izpitov. Ker pa je določil konkordat (čl. 24), da se bodo podeljevale župnije z javnim razpisom natečaja in po predpisih tridentinskega zbora, a so bili ti predpisi praktično komaj izvedljivi, zato so prosili škofje AS, da ohranijo dotedanji običaj splošnega natečajnega izpita. Rim je dovolil, obenem pa je zahteval, da se vrši izpit ustno in pismeno (tun voce tum scripto responderere debunt), da se izprašuje tudi iz dogmatike, moralke in cerkvenega prava (česar ni zahteval ne tridentinski zbor ne Benedikt XIV. ne Klemen XI.) in da se je treba natančno ravnati po apostolskem pismu Benedikta XIV. *Litteris, quae incipiunt Cum illud*.

Tako sta se razvili dve obliki župnijskega natečaja, posebnega in splošnega; prvega je urejalo občno pravo, drugega območno z odobritvijo AS. Obe obliki je novi Zbornik c. p. v can 459 § 4 občepravno potrdil, a s pristavkom: dokler AS drugače ne ukrene, iz česar so nekateri sklepali, da se natečaj najbolj ne sklada s pravom. Drugače je ukrenila AS najprej za Portugalsko: župnije z

zadostno doto je treba podeljevati po odredbah can 459 § 3 t. 1—3 (Združnica sv. Zbora z dne 15. aprila 1918), potem za ZDA: vse župnije, z umakljivimi ali neumakljivimi župniki, naj se podeljujejo po odredbah can 459 § 3 (Združnica sv. Zbora z dne 24. jun. 1931).

To sta dve območni uredbi župniškega izpita, drugi vatikanski zbor pa je uredil zadevo za vso Cerkev, vsaj začasno, namreč vsaj do objave na novo predlaganega Zbornika c. p.; v odloku o pastirski službi škofov pravi: škof mora imeti potrebno svobodo za podeljevanje služb in nadarb pa se zato razveljavijo pravice in privilegiji, ki to svobodo kakorkoli omejujejo. Nekoliko omejuje to svobodo tudi župnijski natečaj; iz tega razloga je izvršna odredba v t. 18 § 1 določila: zakon o natečaju, tudi za nedušnopastirske službe in nadarbe, se odpravi (lex concursus... suppressitur).

Izvršna odredba »Ecclesiae Sanctae« (Svete Cerkve vladstvo) je začela veljati dne 11. okt. 1966; s tem je razveljavljen § 4 can 459 in z njim vsi občni in območni predpisi, ki so urejali župnijski natečaj. AS ne vzdržuje nobene oblike več, ne oblike posebnega in ne oblike splošnega natečaja. Vendar s tem ni odpravljeno vse, kar je vseboval § 4 can 459; vseboval je namreč izpit iz teološkega znanja, preiskavo o osebnih lastnostih in sposobnostih za določeno župnijo in javni razpis župnije odnosno izpita. Da izpit in preiskava nista odpravljena, je razvidno iz § 2 can 459, izpit iz teološkega znanja pa še posebej odreja t. 3 § 1 istega pravca; skleni 1—3 can 459 veljajo tudi za naše kraje. Potemtakem je odpravljen samo javni razpis, javni natečaj, ker o njem v sklenih 1—3 can 459 sploh ni govora. To velja za sedaj; kako bo prenarejeni Zbornik uredil podeljevanje župnij, se bo šele videlo.

## II. Razlike med starim in novim pravom

Župnijski izpit v obliki tako posebnega kakor splošnega natečaja se sicer ujema v bistvu z župnijskim izpitom t. 3 § 3 can 459, a samo v bistvu, drugače so pa med njima razlike in te so:

1. i posebni i splošni natečaj se je vršil na podlagi javnega razpisa (edictum publicum), t. 3 § 3 can 459 pa takega javnega razpisa ne pozna ali vsaj ne govori o njem. To je v skladu s tridentinskim zborom, ki javnega razpisa natečaja ni uzakonil; razlog za to je bil, ker so po Van Espenu mnogi tridentinski očetje nasprotovali javnemu razpisu, češ da daje častihlepju javno potuho. Razen tega je vplival nanje izrek Tomaža Akvinskega: Si aliquis pro se rogat. ut obtineat curam animarum, ex ipsa praesumptione redditur indignus (Arch. f. kath. KR, II. zvezek [1857] str. 398). Vendar je Karel Boromejski, ki je predsedoval zboru v času, ko je bil sprejet odlok o podeljevanju župnij, uvedel po dobrem premisleku (re diligenter considerata) javni razpis v svoji pokrajini; drugod se je začel razvijati običaj javnega razpisa in končno je Benedikt XIV. uzakonil javni razpis za vso Cerkev (Cum illud z dne 14. dec. 1742 § 16 II).

Iz prvega in drugega sklena can 459 je razvidno, da se dela izpit iz teološkega znanja, ki ga predpisuje t. 3 § 3 istega pravca, za konkretno izpraznjeno župnijo, kakor pri posebnem, ne pa pri splošnem natečaju. Navedena točka uporablja ednino: clericum examini... subiciat, vendar kaže § 1 (... quem magis idoneum habuerit), da more biti več kandidatov; kdor sprejme ponudbo svojega oblastnika, je kandidat za župnijo in dosledno tudi za izpit. Pri natečaju se je vsak sam odločal, izjemoma je dobil kateri pobudo od zgoraj.

2. na izpitu so izpraševali in izprašujejo skupščinski izpraševavci ali njihovi nadomestovavci; za veljave starega prava so morali sodelovati najmanj trije, da je izpit bil veljaven. Novo pravo določa samo; clericum examini super doctrina coram se et examinatorebus synodalibus subiciat (can 459 § 33 t. 3).

Iz tega besedila nekateri sklepajo, da zadostujeta in morata biti najmanj dva (Jone, *Traité de droit can.*, Wernz-Vidal). Zaradi virov, ki se navajajo, mislimo, da je treba ostati pri številu treh izpraševavcev najmanj; novo pravo namreč ni izrecno spremenilo starega.

3. drugače je z izpitno snovjo; navedeni viri k t. 3 govore prav tako kakor Zbornik: *doctrina, scientia*, ne da bi podrobneje opredeljevali stroko ali panogo teološke znanosti. Potemtakem je vse odvisno od oblastnika, iz katerih teoloških predmetov je treba delati izpit. Vendar župnijski izpit ni strogi izpit ali rigoroz za doseg doktorske časti; zato ne more obsegati celotnih predmetov teološkega študija, marveč se mora omejiti na praktične, na dušnopastirske stvari. Cappello piše: *Respicere debet, quae ad curam animarum spectant; ideoque complectitur, generatim, homiliam, quaestionem de re pastorila* (*Summa iuris canonici*, I, str. 457).

4. isto velja za obliko ali način izpita; more torej biti ali samo pismen ali samo usten ali pismen in usten obenem. Zbornik ničesar ne določa, takisto ne govore navedeni viri o obliki izpita. Kakor je bilo rečeno, je uvedel ustni izpit šele Benedikt XIV. s konstitucijo *Cum illud* § 16 IV, toda ta točka se ne navaja pri t. 3. § 3. can 459. Benedikt XIV. je odredil: ... *in evolvendo explicandoque oretenus aliquo ecclesiasticae doctrinae capite vel a SS. Patribus vel a S. C. Tridentino vel a Catechismo Romano excerpto*...

5. nadaljnja razlika je ta, da so za veljave starega prava sodili izpraševavci ne samo o teološkem znanju, marveč tudi o osebnih lastnostih in sposobnostih za župnijo. Za to sodbo ni bil pooblaščen ne oblastnik sam ne kapitelj kot tak; ako so bili vsaj trije člani kapitlja obenem izpraševavci, je bila podelitev župnije veljavna, kajti samo njih sodba je bila pravnomočna. Oblastniku je bila pridržana sodba samo o tem, kdo je za župnijo bolj sposoben. Združnica za škofovske in redovniške zadeve, Casertana, 9. febr. 1581 je proglasila natečaj za neveljaven, ker je oblastnik uporabljal namesto skupščinskih izpraševavcev neke druge, takisto Pistor. 14. sept. 1592, ker eden izpraševavcev ni bil član zbora skupščinskih izpraševavcev. Združnica sv. Zbora, Urbinat., 24. maja 1601 je izjavila, da ni bilo zadoščeno odloku cap. 18. sess. 24, ako so sodili izpraševavci samo o teološkem znanju; isto *Caputaqu*, 10. jun. 1741 z odgovorom na pritožbo: *Deveniendum esse ad novum concursum*. Po novem pravu sodijo izpraševavci samo o teološkem znanju, ugotovitev osebnih lastnosti in sposobnosti pa je prepuščena oblastniku.

6. zadnja razlika se tiče spregleda natečajnega izpita iz teološkega znanja. Občno pravo o takem spregledu sploh ni govorilo in še leta 1873 je sporočila Združnica za izredne cerkvene zadeve brixenskemu škofu, da tudi izpraševavci niso oproščeni izpita (Aichner, *Comp.* [1915] str. 306 op. 17). Šele po območnem pravu stare Avstrije in Nemčije so bili možni neki spregledi župnijskega izpita; tako je Združnica sv. Zbora 10. dec. 1856 odobrila škofu v Linzu splošni natečajni izpit in obenem dovolila neke oprostitve (Arch. f. kath. KR, II. zvezek [1857] str. 111), takisto odpis Združnice za izredne cerkvene zadeve iz leta 1858 vsem škofom stare Avstrije in Nemčije (Aichner, o. c., str. 306). Toda ta izjema se je tikala samo ponovnega izpita iz teološkega znanja; potrebno je bilo, da je oblastnik po zaslišanju izpraševavcev (*audita examinatorum sententia*) izpit spregledal. Brez takega spregleda ni bilo oprostitve.

Novo in sedaj veljavno pravo ne omejuje spregleda na ponovni župnijski izpit pa je tako možen spregled tudi prvega izpita. Da se more dati spregled, je treba pritrditve (*consensus*) in ne samo nasveta izpraševavcev; ni torej dovolj samo vprašati izpraševavce za mnenje, kakor je bilo po starem pravu. Drugi pogoj je, da se duhovnik odlikuje po teološkem znanju, za kar je za-

dosten dokaz, da je član skupine (coetus) ali zbora (collegium) izpraševavcev, da je z opravljanjem ugledne službe odnosno nadarbe, ki jo je imel, ali da je z dolgim delovanjem, s katerim je pohvalno služil Cerкви, več kot dovolj dokazal svoje teološko znanje (Aichner n. m.; Arch. n. m.; Združnica za razširjanje vere z dne 10. okt. 1884).

Takšen je pravni položaj župnijskega ali župniškega izpita od 11. okt. 1966. Kako ga misli urediti pregledani in predelani Zbornik c. p., moremo samo ugibati. Münchenski kanonist Mörsdorf meni, da bo nova ureditev župnijskega izpita sprejela splošni župnijski natečaj in ga pobliže povezala s konkretnimi postopki podeljevanja nadarbin.

Vinko Močnik

George H. Dunne SJ, **Das grosse Exempel**, Die Chinamission der Jesuiten, prev. iz angleščine Marg. Diemer, Stuttgart 1964, str. 496.

Knjiga, ki v izvirniku nosi naslov *The generation of Giants*, rod velikanov, je zgodovinski opis skupine jezuitskih misijonarjev, ki so v prvi polovici 17. stol. pod Riccijevim in Shallovim vodstvom pokazali, kako se mora krščanstvo srečavati z velikimi tujimi kulturami in verstvi, če naj jih kakor kvas od znotraj prekvasi in pridobi za Kristusa. Takoj je jasno, da je taka knjiga nad vse dragocena v dobi 2. vatikanskega koncila, ko Cerkev uradno začena dialog s tujimi religijami in sedanjim svetom.

Spisal jo je G. Dunne SJ, ki je bil pred vojno sam dolgo časa misijonar na Kitajskem, potem pa se je posvetil zgodovini in bil profesor na univerzi v Washingtonu. Ne da bi preobremenjeval delo z znanstvenim aparatom, ki ga je kljub temu na koncu knjige skoro 50 strani, je upravičeno zapisal v uvodu, da je napisal »dobro zgodovino«, za katero je črpal podatke iz bogatih arhivov Kongregacije za širjenje vere, Družbe Jezusove in starih virov iz 17. in 18. stol.

Bolj kakor doba plodovitega dela prvih jezuitskih misijonarjev na Kitajskem nam je bila doslej znana doba srditih obrednih sporov na Daljnem vzhodu, ki se vnamejo šele potem, ko jezuiti svoje delo že opravijo, torej doba ob koncu 17. in v začetku 18. stol. Kdor pa se hoče učiti, kako je treba vsaditi krščansko ime v tuje kulture, ne bo hodil v šolo le slabih skušenj iz misijonske zgodovine, ampak se bo podal k pravim učiteljem, da mu ne bo treba s ponavljanjem napak izgubljati dragocenega časa in moči. Dunne je storil misijonski pastoralni neizmerno uslugo, da ji je razodel do podrobnosti misijonske metode, ki edine vodijo do uspeha.

Po pravici v uvodu opozarja, da je srečanje krščanstva s kitajsko državo in kulturo kaj podobno srečanju krščanstva z grškoroimskim kulturnim in verskim svetom. In kakor se je takrat Cerkev izvila iz judovskih oklepov v bogohoteno univerzalnost, tako bi se morala povsod, kjer je potrebno, iztrgati iz oklepov evropeizma in nacionalizma in se prilagoditi vsemu, kar imajo tuje kulture in religije sprejemljivega. To pa so Ricci, Shall in tovariši delali na Kitajskem. Niso stopili na stališče v sinkretizem vodečega relativizma, češ da ima vsaka religija nekaj dobrega in jih je zato vse treba spraviti na skupni imenovalec ter tako krščanstvo izprazniti njegove edinstvene izvorne vsebine. Zopet pa niso fanatično zametavali vsega, kar ni krščansko in po metodi »tabula rasa« uničevali tujih verstev in kultur. Pač pa so se zveselili vsakega drobca resnice, lepote in dobrote, ki so ga odkrili v tujem svetu, ga spoštljivo priznali in ga vklenili v krščanstvo, tako da je prišlo do lepe sinteze, ki so se je Kitajci razveselili, saj ni bila daleč od nikogar izmed njih.

Dunneov zgodovinski opis srečavanja jezuitskih misijonarjev s kitajskimi vladarji in učenjaki, njegovo vzporejanje poganskih in krščanskih nazorov o Bogu, duši, večnosti itd., njegovo pošteno priznavanje težav in zablod, ki jih tako eksistencialno srečanje nujno nosi s seboj, njegov objektivni oris prepletanja verskih in političnih nazorov in še bolj sporov in prijateljskih zvez med ljudmi iz Evrope in Azije, zbuja ne le občudovanje zaradi preobilnega gradiva, ampak še bolj prepričanje, da so prvi jezuitski misijonarji na Kitajskem dali zgled za podobna srečanja Cerkve s sedanjim svetom, mimo katerega ne bo dovoljeno iti.

Resničnost takega sklepanja potrjuje dejstvo, da je tudi na Kitajskem takoj nastopila nesreča za katoliške misijone, čim so se misijonarji oddaljili od dragocenega »velikega zgleda« in so si za nekaj stoletij zaprli pot v to kraljestvo. Podobne reči so se godile tudi v Indiji in povsod tam, kjer veliki zakon zdrave prilagoditve tujim kulturam in religijam ni bil v zadostni meri upoštevan.

Res je, da ima glede prilagoditve marsikdo pomisleke, češ da se ne sme v nekem napačnem irenizmu podreti vseh razlik in pregraj in v napačnem pojmovanju edinosti zabrisati meje med resnico in zmoto. Toda prav iz tega razloga je Dunneova knjiga o delu prvih jezuitskih misijonarjev na Kitajskem tako dragocena, ker v ničemer ne posplošuje in se nikoli neutemeljeno ne navdušuje, ampak gleda vse z očmi strogega historičnega realizma, ki je najboljši odgovor na take pomisleke.

Vilko Fajdiga

Joachim Wach, **Religions-soziologie**, Tübingen 1951, 461 str.

Poleg M. Webra in G. Le Bras-a je J. Wach največje ime na področju sociologije religije. Prva dva sta obravnavala le krščansko religijo, Wach pa upošteva vse najznačilnejše religije. Prvo verzijo »Sociologije religije« je Wach napisal že l. 1944 v angleščini (po rodu je Nmec, profesor na univerzi v Chicagu). Nato je delo večkrat dopolnjeval.

Avtorjev namen je bil, da s preučevanjem medsebojnih odnosov in družbenih pojavov pojasni družbeno funkcijo religije, s tem pa tudi osvetli kulturni pomen religije in odkrije nove vidike verskega doživljanja. Osnovno razumevanje družbene funkcije religije je namreč »z ozirom na bedo, ki ji je zapadla sedanja kultura, izredne važnosti« (str. 7). Wach ve, da sociologija ne more nadomestiti teologije« (str. 7), ker more sklepati o religiji le na podlagi zunanjih verskih pojavov in torej »ne more razkriti bistva religije« (5).

Svoje delo je avtor opravil »sine ira et studio«, brez kakšne koli ideološke inkubacije »za« ali »proti« religiji, vendar — kakor sam priznava — s spoštovanjem do predmeta, ki ga obravnava. Brez tega osnovnega odnosa do predmeta empirični raziskovalec ne more priti do res znanstvenih sklepov (9), kar se najbolje vidi pri socialnem in svetovnem materializmu, ki je prišel do enostranskih ugotovitev (13).

V prvem delu podaja metodološka načela, ki bi se jih moral sociolog pri preučevanju religije držati, nato pa raziskuje versko doživetje in njegovo objektivizacijo v verskem nauku, kultu in verski skupnosti. Iz te raziskave sledi sklep: vpliv religije na družbo in posameznika more biti pozitiven in včasih tudi negativen (če gre za profanacijo religije); v vsakem oziru ima religija vpliv na družbo.

V drugem delu obravnava najprej odnose med religijo in naravnimi skupinami (družina, sorodstvo, narod itd.) ter ugotavlja, da sta naravna in religiozna grupacija identični. V naslednjem poglavju razpravlja o specifičnih družbenih oblikah najrazličnejših religij, od najprimitivnejših do krščanstva, pa tudi o tej formaciji v okviru posameznih religij, npr. o meništvu v katoliški Cerkvi. Zanimiva in problematična ugotovitev tega poglavja je, da je do nesoglasij v isti religiji prišlo največkrat zaradi različnih političnih koncepcij pripadnikov. Tretje poglavje tega dela nam prikazuje, kako diferenciacija družbe (z ozirom na poklic, gospodarski sistem itd.) vpliva na religijo, posebno na verske institucije in vedenje vernikov. Študija o odnosih med religijo in državo je zanimiva posebno zato, ker empirično kaže, kako sta ti oblasti in bistvu identični (kristjan bi rekel, da sta obe od Boga) in kako pride do nasprotij med njima ter negativnih posledic za družbo, čim hočeta druga drugo okrniti. Razprava o tipih religiozne avtoritete v zadnjem poglavju odkriva izreden pomen te avtoritete, npr. ustanoviteljev religij, karizmatikov, duhovnikov, na verskem, kulturnem, gospodarskem in drugih področjih.

Na koncu je Wach povzel pogloblitve svojega dela. Citirajmo nekatere z namenom, da bolje pokažemo, kako pomembno je Wachovo delo za poznavanje religije in njenih odnosov z družbo: »Naše raziskovanje je zajelo različne verske oblike, institucije in delovanja ter ugotovilo, da so te oblike, institucije in delovanja vsaj na začetku hoteli izraziti specifično versko doživetje. Nobeni dobi, deželi in nobenemu ljudstvu ni manjkalo pristnih verskih doživetij« (429); »poslednje človekovo hrepenenje ni našlo boljše formulacije



kot one Avguštinove: „Nemirno je naše srce, dokler ne počije v Tebi“ (430): »samo en pogled na ustvarjalno moč in na mnogovrstnost človeških odnosov z božanstvom zadostuje, da napolni raziskovalca religije in družbe z občudovanjem« (431); »verski geniji so bili voditelji ljudstva, veličine, zgledi, oblikovalci in v nekem daljnem smislu ustvarjalci tistega, kar so velike množice ljudi hotele storiti in doseči« (432); »nobenega dvoma ni, da raziskovanje vsakega resničnega verovanja razkrije bistveno socialno naravo, socialni značaj religije« (432 sl.); »neka religiozna skupnost, naj bo naravna ali specifična, more zajeti ljudi obeh spolov, različne starosti in družbenega položaja« (435); »v osnovi in koncem koncev deluje religija v smislu družbene integracije« (436); »religija je po svojem bistvu samo takrat pristna, ko nima drugega namena kot češčenje Boga« (436 sl.). Avtorjeva končna ugotovitev, ki povzame v nekem smislu vsa njegova dognanja, pa je tale: »Popolna integracija kakršne koli družbe nikoli ni bila dosežena in ne more biti dosežena, če nima verske osnove« (438).

Wachova »Sociologija religije« nam podaja osnovno sociološko znanje o odnosih med religijo in družbo. Med vedno številnejšimi deli o sociologiji religije se nam zdi Wachovo najboljšo zato, ker nobeno drugo delo ne obdela vseh pglavitnih dejstev teh odnosov tako dokumentirano, predmetno široko, metodično in obenem idejno neangažirano.

Wachova študija ima tudi veliko praktično vrednost. Komur je kaj za to, da vidi odnose med religijo in družbo v znanstveni luči in da te odnose usmerja človeku v prid, bi moral preštudirati to knjigo. To delo bi moglo nekaterim (npr. veri krivičnim kulturnikom in ideologom) pomagati do spoznanja, kako preživelo je dandanes presojeti odnose med religijo in družbo, še bolj pa religijo samo, z apriorističnimi tezami francoskega scientizma iz časa pred prvo svetovno vojno in materialističnega historicizma. Drugim (npr. nekaterim družbenim delavcem) bi pomagalo doumeti, da je religija kot taka naravna, bitna in zato trajna funkcija človeškega življenja, torej nujna in pozitivna sestavina človeške družbe. Tretjim (npr. nekaterim verskim voditeljem) pa bi to delo moglo pojasniti, da je lahko profano pozunanjenje religije (npr. s politiko ali pretiranim formalizmom) ne le v škodo družbi, ampak najbolj religiji sami.

Upamo, da nam pomembnost Wachovega dela odvzema dolžnost, da se opravičimo, čemu smo nanj opozorili z gornjim prikazom, čeprav je izšlo že pred tolikimi leti.

Štefan Šteiner

Domenico Grasso, **L'annuncio della salvezza**, Teologia della predicazione, Napoli 1965, 394 str.

Jezuit D. Grasso, profesor na Gregorijani in na papeškem pastoralnem inštitutu v Rimu ter koncilski strokovnjak, je z delom »Oznanjevanje odrešenja« storil prvovrstno uslugo ne le teološki znanosti, ampak tudi praktičnemu dušnemu pastirstvu.

Katoliška teologija se je do nedavnega malo ukvarjala z božjo besedo (ali ni čudno, da npr. poleg tolikernih teoloških traktatov na teoloških šolah nismo imeli teološkega traktata o božji besedi, čeprav »regnum caelorum praedicatio Evangelii est«, kakor uči sv. Hieronim, ki je kot velik poznavalec sv. pisma vedel, da so Jezus in apostoli dajali oznanjevanju središčno važnost). V zadnjih treh desetletjih pa so se katoliški teologi, npr. Th. Soiron, V. Schurr, M. Schmaus, J. Betz, O. Semmelroth, J. A. Jungmann, K. Rahner, F. Arnold, Z. Alszeghy, M. Flick, A. Günthör, P. Hitz, resno trudili, da bi dopolnili zamujeno. Grasso je njihova dognanja sistemiziral. Storil pa je še več: ob teh dognanjih je z bibličnimi, filozofskimi in psihološkimi raziskavami prišel do novih spoznanj.

Grassovo delo je po našem mnenju najpopolnejše sistematično delo o teologiji oznanjevanja božje besede (Th. Soiron s svojo sistemizacijo »Die Verkündigung Des Wortes Gottes«, Freiburg 1943, še ni imel na voljo zadosti

dognanj; O. Semmelroth razpravlja v »Wirkendes Wort«, Frankfurt 1962, predvsem o učinkovitosti božje besede; A. Günthör v sicer odlični »Predigt«, Freiburg 1963, premalo obdela nekatera poglavja, npr. teologijo prilagoditve oznanjevanja; M. Pflieglerju pa gre v »Kerygmatik«, Innsbruck 1965, bolj za didaktiko kot za teologijo oznanjevanja).

V uvodu nam avtor prikaže današnjo krizo oznanjevanja in zaključí, da je le-ta posledica pomanjkljive teologije božje besede. V prvem delu (6 poglavij) nato razpravlja o oznanjevanju v perspektivi zgodovine odrešenja. Objekt oznanjevanja, ki ga obdela v prvem delu, je odrešujoči Kristus in ne morda kak sistem resnic; krščanstvo je namreč poslanstvo, ne pa svetovni nazor, krščansko oznanjevanje je predvsem komunikacija in ne neki pouk. Odrešujoči Kristus pa je obenem pglavitni subjekt oznanjevanja: »Christus praedicat Christum«, kakor pravi sv. Avguštin.

Po poglavju o pglavitnem subjektu sledi poglavje o drugotnem subjektu oznanjevanja, torej o človeški oznanjevalni besedi oziroma o Kristusovem orodju oznanjevanja. Polno zanimivih ugotovitev je to poglavje: po oznanjevanju Bog posreduje ljudem svoj odrešilni načrt; vse v Cerkvi je pravzaprav le funkcija oznanjevanja, tudi zakrament; oznanjevanje je ‚virtus Dei in salutem omni credenti‘ (Rimlj 1, 16), poraja in razvija Cerkev, posreduje srečanje z Bogom, ker posreduje vero. V kolikor je oznanjevanje nosilec vere in milosti, ima tudi določeno zakramentalnost.

Ker se v oznanjevanju pod čutnim znamenjem, ki je človeška beseda, skriva Bog, je oznanjevanje verska skrivnost. Iz tega dejstva sledi tesna povezana med oznanjevanjem na eni in Cerkvijo, zakramenti, duhovništvom, kanoničnim poslanstvom, sodelovanjem med Bogom in človekom, problemom kontradikcije krščanstva ter sprejemom ali njega zavrnitvijo na drugi strani.

Z oznanjevanjem postavlja Bog človeka pred odločitev. Logičen človekov odgovor na božji klic po oznanjevanju bi morala biti vera. Odgovoriti z vero pa človek ne more, če se mu po oznanjevanju ne posreduje tudi božja ljubezen. Čimbolj bosta torej objekt in drugotni subjekt izžarevala božjo ljubezen, tembolj gotovo bo poslušalec odgovoril z vero, iz vere pa bo sledilo spreobrnjenje. Vera je namreč srečanje dveh oseb, božje in človeške, ne samo srečanje dveh razumov.

Na koncu prvega dela prikazuje avtor oznanjevanje kot funkcijo božje odrešitvene ekonomije v šesterni dimenziji: božanski, biblični, kristocentrični, ekleziološki, liturgični in eshatološki. Ta dimenzionalnost mu je tudi sredstvo, da sintetizira vsebino prvega dela.

Drugi del (8 poglavij) obravnava samo naravo oznanjevanja oz. oznanjevanje v samem sebi. Najprej se srečamo z osnovnim problemom oznanjevanja: v čem pravzaprav obstaja učinkovitost oznanjevanja. Problem nam avtor rešuje z razpravami o razmerju med božjo besedo in zakramenti, med oznanjevanjem in oznanjevalčevim osebnim pričevanjem, končno pa govori o naravi učinkovitosti oznanjevanja kot taki. V teh razpravah najdemo najpomembnejši Grassov prispevek teologiji oznanjevanja božje besede. S solidno biblično, patristično in filozofsko-psihološko utemeljitvijo zgradi svojo teorijo o učinkovitosti oznanjevanja. To teorijo sam imenuje »ontološko-psihološko«.

Učinkovitost oznanjevanja je ontološko dejstvo, ker je objekt oznanjevanja Bog v Kristusu, ki po oznanjevanju vpliva na človeka. In je psihološko dejstvo, ker se moč privlačnosti objekta ne more razložiti drugače kot z dejstvom človeškega oznanjevalca v Cerkvi, ki sta — oznanjevalec in Cerkev — nekakšen bolj ali manj (z ozirom na posameznike in dobe) izrazit transparent objekta oznanjevanja. Ta objekt je torej deležen človeške omejenosti.

Oznanjevanje deluje ‚ex opere operantis‘, ker gre za besedo, ki človeka nagovarja in zahteva od njega odgovor. Beseda pa ne more delovati, če je človek ne razume. ‚Ex opere operato‘ (gre le za analogijo učinkovitosti zakramentov) pa deluje oznanjevanje, ker je njegov objekt in pglavitni subjekt Bog v Kristusu. Oznanjevanje je torej vedno učinkovito, ker vedno nudi milost in odrešenje ter obvezuje človeka, da se odloči, naj bo ta odločitev pozitivna ali negativna. Učinkovitost oznanjevanja je direktna (V. Schurr se v

»Wie heute predigen«, Stuttgart 1949, zavzema za indirektno) in je samostojna, od zakramentov neodvisna (O. Semmelroth trdi v n. d., da izhaja učinkovitost oznanjevanja iz zakramentov), ker je oznanjevanje beseda milosti, življenja, odrešenja, kakor izrecno uči sv. pismo. Po oznanjevanju se človek dviga k Bogu, po zakramentih pa Bog prihaja k človeku (Semmelroth meni ravno nasprotno).

Pričevanje oznanjevalca (svetost, teološko znanje, primeren način podajanja) je za učinkovitost oznanjevanja nujno, vendar ne gre v prvi vrsti za pričevanje posameznega, ampak za skupnega oznanjevalca, ki je krščanska skupnost oziroma Cerkev.

Ker oznanjevanje povzroča vero, ustvarja pogoje za sprejem in učinkovitost zakramentov. Oznanjevanje in zakramenti sta samo različni fazi istega procesa, to je procesa opravičevanja oziroma odrešenja.

Da bo oznanjevanje imelo večjo učinkovitost, mora biti prilagojeno. Mora biti tak transparent svojega objekta, ki ga bodo ljudje različnih časov, krajev, življenjskih situacij, mogli dojeti, in tako jih bo oznanjevanje iztrgavalo iz indiferentizma ter jih postavljalo pred problem lastne usode. V vsakem človeku je že po naravi pričakovanje po odrešenju. Namen prilagoditve je predvsem: najti te 'pierres d'attente' (navozovališča). Prilagoditev bi bila napačna, če bi zaradi nje trpela pristnost nauka, nadnaravni značaj krščanskega oznanila in 'nеспamet križa'. Oznanjevalec mora prilagoditi svojo besedo tudi aktualnim potrebam in načinu dojemanja poslušalcev, razvoju teološke znanosti in aktualnemu načinu izražanja.

S poglavji o kakovosti oznanjevalca (znanje, svetost in ponižnost, poklicanost), o oblikah oznanjevanja ter o problemu terminologije (avtor predlaga, naj bi oznanjevanje poganom imenovali evangelizacijo; oznanjevanje, ki pogloblja vero, katehezo; oznanjevanje krščanski skupnosti: homilijo) se knjiga konča.

Prispevek knjige »Oznanjevanje odrešenja« teološki znanosti ni majhen. Menimo, da je tolikšen, da moremo zdaj že govoriti o posebnem teološkem traktatu, o traktatu o božji besedi. S tem pa ni rečeno, da sta teološka problematika in sistematizacija oznanjevanja božje besede rešeni. Marsikaj bo treba še storiti. Objekt oznanjevanja je v Grassovi knjigi precej splošno prikazan, posebno s pastoralnega vidika: teologija oznanjevanja se ne more zadovoljiti samo s teorijo, ampak bo morala določneje nakazati tiste tème oznanjevanja, skozi katere bo Kristus najuspešnejše pronical v ljudi, posebno z ozirom na njihove različne ontološke situacije. Treba bo tudi v sistematičnem traktatu o teologiji božje besede obdelati vlogo laikov v oznanjevanju (Grassovo delo se nam v tem oziru zdi precej 'klerikalno'). Teologija poslušalcev božje besede je pravtako nezadostno obdelana.

»Oznanjevanje odrešenja« priča o izredni avtorjevi razgledanosti v teološkem problemu oznanjevanja. Je redka teološka knjiga ne le v italijanščini ampak tudi v ostalih velikih jezikih, ki upošteva domala vse, kar nam teološke literature velikih narodov pomembnega nudijo. Ni čudno torej, da je delo v kratkem času bilo že prevedeno v francoščino, angleščino, španščino in portugalščino.

Grassova študija nudi važno orientacijo za dušno pastirstvo. Najvažnejši pastoralni sklep je nedvomno ta: osnova in začetek dušnega pastirstva je oznanjevanje božje besede. Ta ugotovitev sama na sebi ni nič novega. Nova je, kolikor je v Grassovem delu teološko prepričljivo utemeljena.

Za marsikoga bo morda presenetljiv avtorjev sklep, da je v dušnem pastirstvu »oznanjevanje božje besede važnejše kot podeljevanje zakramentov... , važnejše kot dela ljubezni« (str. 124), božja beseda namreč proizvede vero, ki je nujna za učinkovitost zakramentov. (Spomnimo se na naš slovenski problem glede časa za prejem sv. birme. Mislili smo, da bomo podcenjevali zakrament, če bomo zaradi krščanskega nauka birmo nekoliko odložili, v resnici pa bi s tem zakramentu samo pomagali do večje učinkovitosti!)

Še nekaj drugih pastoralnih ugotovitev: okoli poglavitnega predmeta oznanjevanja, ki je velikonočna skrivnost, je treba v koncentričnih krogih zvrstiti

ostala dejstva zgodovine odrešenja (str. 48), dejstva zgodovine odrešenja pa je treba ljudem prikazovati kot dejstva božje ljubezni; samo takrat bo poslušalec mogel na božji klic v oznanjevanju odgovoriti z vero in spreobrnjenjem (170 sl.); poslušalec sprejme oznanilo in tisti meri, v kateri se ga je oznanjevalcu posrečilo prepričati, da bo s sprejemom oznanila razrešil svoje probleme in dal svojemu življenju nov smisel (258), torej mora pridigar ugotoviti pri poslušalcih tisto, kar od krščanskega oznanila po naravi pričakujejo in na to navezati predmet oznanjevanja (298); pridigar mora slediti razvoju teološke, posebno biblične znanosti, kolikor se tiče važnega dogmatičnega in moralnega predmeta (310); oblika in način oznanjevanja ne moreta biti stalna: treba ju je prilagoditi poslušalcem (294).

Grassovo delo je kot nalašč napisano za pokoncilsko pastirovanje, saj je 2. vatikanski cerkveni zbor v konstitucijah o svetem bogoslužju in o Cerkvi močno poudaril važnost oznanjevanja božje besede.

Grasso nas teološko prepriča o tisti resnici našega duhovniškega poslanstva, ki smo jo sicer priznavali, čeprav nismo bili o njej vedno kdove kako prepričani: »Mi pa se bomo posvetili molitvi in oznanjevanju nauka« (Apd 6, 4). Mogoče je v tem njena največja pokoncilska pastoralna vrednost.

Stefan Steiner

Rogier-Aubert-Knowles, **Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à saint Grégoire le Grand.** Par Jean Daniélou et Henri Marrou. Paris 1963. Editions du Seuil. Str. 615.

Knjiga, ki gotovo zasluži našo pozornost! Skupina mednarodno priznanih strokovnjakov iz petih držav (Nizozemske, Belgije, Francije, Nemčije in Anglije) se je dogovorila, da objavi 5 knjig nove cerkvene zgodovine v ekumen-skem duhu. Vodstvo edicije je to pot v holandskem Nijmegen (Nimwegen, Nimègue), kjer je eden izmed urednikov (L. J. Rogier) in tajnik (A. A. Weiler), druga dva urednika pa sta v Louvainu (R. Aubert) in v Cambridgeu (M. D. Knowles). Mimo teh ima uredniški odbor še posebnega svetovalca za Ameriko (J. T. Ellis) in sodelavca za bližnji vzhod (Jos. Hajjar). Dozdaj sta izšli dve knjigi, o prvi, zgoraj navedeni, poročamo danes, o drugi, ki ima zaporedno številko 4 in obravnava obdobje razsvetljenstva, revolucij in restavracij (1715 do 1848), tedaj, ko bo vrsta sklenjena.

V prvi knjigi je napisal urednik R. Aubert iz Louvaina uvod za vso edicijo. Iz njega razberemo, da pojmuje nova zgodovina Cerkve kot svojo snov nedeljeno občestvo Kristusove ustanove, kjer je bistveno, da je božje ljudstvo voden po Svetem Duhu in po Kristusovi želji združeno v ljubezni. Ograje, ki jih je v celotnem krščanstvu postavila organizacijska in konfesionalna vezanost, sicer opisovanje upošteva, naglašaja pa bolj duhovne vezi, ki so nekdam bile močne in so še sposobne obnoviti edinost v Cerkvi. Staro pojmovanje je na katoliški strani razlagalo vse razkolne in odcepljene skupine kot suhe veje z drevesa Kristusove Cerkve, novost te zgodovine pa naj bo: pokazati, koliko so te veje v sebi še ohranile življenjskega soka, ki se iz njega hrani vse občestvo. Aubert sodi, da bi nova povezava vseh ločenih bratov močno obogatila in poglubila vse občestvo, tudi katoliško, ki je postajalo brez ločenih bratov siromašnje. Nova zgodovina naj torej pokaže pravo vesoljnost Cerkve.

Naloga seveda ni lahka in preprosta. Priznati pa moramo, da sta ji bila avtorja prve knjige Jean Daniélou in Henri Marrou, oba Francoza, v dobršni meri res kos. Daniélou je pokazal, kako suvereno obvlada patrologijo in je obdelal dobo do l. 303 z neprisiljenim povezovanjem svetopisemskih in patrističnih literarnih navedb izredno živo in prepričljivo. Ob branju lahko občudujemo njegovo učenost, ki za vsako trditev sproti podaja dokumentacijo, ne da bi dal čutiti kako neprijetno »učenjaštvo«. Celo množico problemov samo na kratko rešuje, ne da bi jih razpletal. Njegov slog je po obliki esejističen, ni pa še zato vsebinsko subjektiven, temveč prizadevno nepristranski in objek-

tiven. Snov in način obdelave močno spominjata na Fr. Ks. Lukmana in njegovo zgodovino prvih krščanskih stoletij, že pripravljeno, da izide kot IV. zvezek v Mohorjevi Obči zgodovini (od te izšel v tisku samo II. zvezek: *Sovretovi Stari Grki* 1939). Daniélou in Lukman postavljata v ospredje pričevanja antičnih pisateljev, le razpored snovi je pri vsakem svojski, pri Lukmanu je snov zbrana po problemih, pri Daniélouju pa koncentrično, tako da imamo dober vpogled v vsako razdobje sproti in dober pregled celotnega razvoja krščanske družbe, ki v njej ta čas še ni sledu o razcepljenosti. Pri tem ne pozablja na notranje in zunanje nevarnosti, ki jih je Cerkev morala obvladati, ne da bi se zgubljal v podrobnostih. Gnostične skupine npr. obravnava dosti izčrpno, vendarle ne analitično, temveč sintetično in zelo nazorno. Isto velja za herezije — oboje nam Daniélou predstavlja mnogo razumljiveje kakor sicer dobra avtorja J. P. Kirsch in K. Bihlmeier. Tudi vodstvo Cerkve postavlja živo pred oči, ne da bi posebej obravnaval vprašanje primata. Pregarjanja opisuje v naravni povezavi z razvojem družbe v rimski državi, kjer so kristjani čedalje bolj deležni pri funkcijah oblasti. Pri tem pride Daniélou do dosledno izvedene, na splošno pa še presenetljive sodbe: krščanstvo se je v javnosti toliko uveljavilo, da »ne bo Konstantin zato še revolucionar, če bo državo ločil od poganstva« (257). Podobnih realističnih novosti ima Daniélou še precej, zvečine takih, da jih je bilo treba samo še zapisati, da so sprejemljive, — dozda so bile nekako »v mraku« kakor domneva ali slutnja. Skratka: sveže in izvirne Daniéloujeve ocene in sodbe so vredne, da jih preučujemo; v kolikor niso še definitivne, so vsaj upoštevanja vredne. Avtor sodi o njih, da so v načelu trdne, v podrobnosti pa jih je treba še natančneje opredeliti (str. 30).

Daniélou opisuje svojo dobo nekako imanentno, tj. pusti pričati dokumente same za čas, ki je utrdil temelje Cerkvi po apostolskem izročilu, povezano z naslednjimi stoletji nakazuje samo rahlo in mimogrede. Henri Marrou, ki je v knjigi obdelal naslednja stoletja do smrti Gregorja I. (604), pa podaja snov predvsem pod vidikom običnih in najpomembnejših značilnosti, ki si jih je oblikovala krščanska družba v razdobju, ko je do kraja pokristjanila tla rimske države. Potez te družbe ne slika ploskovito, ampak reliefno in plastično, povezano z našim časom, ki se zanima za svojo dediščino iz antike. Njegovo obzorje sega seveda tudi preko rimskih meja tja v Kavkazijo, Armenijo, Perzijo, Arabijo in Etiopijo, ker hoče opisati nastanek vseh krščanskih ločin, ki so se tam ohranile do današnjega dne. Opozarja nas celo na analogije te dobe z ruskimi »razkolniki« (289) in »svetimi stratoterpci« (501), še bolj seveda na skupno podlago antičnih in poznejših herezij na zahodu. Sploh je dalo Marroujevo sinoptično opazovanje delu svojsko napeto dramatičnost, da ni nič manj zanimiv kakor Daniélou. V podrobnostih bi opozoril, da pošteno priznava Maksentiju največjo liberalnost do kristjanov pred l. 313 (276), da kakor Lukman dvomi, da bi bil Konstantin uporabljal za bitko pri Milvijskem mostu že krščanska bojna znamenja (ib.), da Konstantinu pripisuje odgovornost za umore ne samo sina in žene, ampak tudi za tasta in tri svake (276), da pa Nestorija sodi (387—97) ostreje kakor drugi novejši avtorji, odkar so (l. 1910) odkrili njegovo avtobiografijo. — Mešropu (Maštocu) ne pripisuje tolikšnega pomena za nastanek gotske pisave kakor P. Akinian in slika Wulfila kot izredno in samoniklo misijonarsko osebnost (gl. str. 324—25 in 330—32, za Mešropa-Maštoca pa še W. Schamoni, *Ausbreiter des Glaubens im Altertum*. *Patmos-Düsseldorf* 1963, str. 122). Zelo poučna je Marroujeva podoba vzhodnega (422 sl.) in zahodnega menišтва (481 sl.), ki ga pravilno ožje povezuje s škofovsko iniciativo kakor običajno, naglaša pa (483), da pravila sv. Benedikta niso imela splošnega pomena tja do Benedikta iz Aniane (u. 821).

Oba avtorja prve knjige sta svoja dognanja hvalevredno ponazorila s črteži in zemljevidi, ki nadomeščajo dolgo razlaganje in dajejo zelo jasno sliko o stanju Cerkve in njenih ustanov v posameznih razdobjih. Bogate opombe imajo svoje mesto na koncu knjige, kjer je mesto tudi za bibliografske podatke, sinhronistično kronologijo in izčrpno stvarno kazalo. Vse to dela knjigo, ki je za pogled na cerkveno zgodovino pod vidikom ekumenizma več kot koristna, vredno vsestranskega priporočila in študija.

Maks Miklavčič

Okusno izdana knjižica, ki njeno mikavnost povečuje šest dodanih slik in trije zemljevidi, zbuja našo pozornost, ker obravnava zgodovino oglejskega patriarhata in to v zelo kočljivi dobi reformacijskega gibanja. Vrh tega jo je napisal naš koroški rojak, ki je — sodeč po vsebini — imel hvalevreden namen, da seznanj nemške bralce z dognanji slovenskih zgodovinarjev o tem predmetu. Iz obsežnega aparata je razvidno, da se je za svojo nalogo kar moč prizadevno pripravljaj in pregledal domala vse naše spise in jih primerjal z nemškimi, da tako z vseh strani osvetli in razvozlja reformacijsko problematiko tja do bruške pacifikacije. Spis ni polemichen, ampak zgolj informativen, na več mestih celo premalo opredeljen; navaja namreč po dve ali več različnih mnenj in jih prepušča v razsodbo bralcem, čeprav so nekatera že očitno zastarela. Tako ohranja sodbo, da se je Trubar 1547—48 rešil z begom v Trst (str. 43), čeprav je M. Rupel, ki ga avtor pozna in navaja, razločno pokazal na nesmisel te domneve. Podobno dopušča za začetek slovenskega tiska letnici 1550 in 1551 (str. 44) in se ne more odločiti za realnejše poglede na ustanovitev ljubljanske škofije kakor so jih imeli stari avtorji (Benkovič, Gruden), ki se niso znali osvoboditi od stališča, da je treba habsburški vladavini pripisovati zgolj dobre namere in jih vedno ugodno razlagati (gl. str. 16, op. 71). Splošno avtorjevo poročanje ustreza naslovu knjižice (»Prispevki«), čeprav napoveduje (28), da bo opisal razvoj reformacije po vseh slovenskih deželah razen Stajerske (zakaj ta omejitve, ne pove) in povzel iz tega zaključno sodbo (zusammenfassend darstellen). V svoj očrt je pravilno in smiselno vnesel marsikaj, kar sodi k izboljšani predstavi o cerkvenih razmerah v 16. stol., vendar napovedi ni mogel do kraja uresničiti. Šibkost njegovega opisovanja je zlasti v tem, da se mu ni vedno posrečilo dognati res odločujočih zgodovinskih faktorjev in da je priznal enako veljavo dobrim in nepoučenim avtorjem. Te bi moral na vsak način strožje tehtati in se sklicevati samo na neoporečne zgodovinarje. Brez širše razlage skorajda ne bi smel trditi, da »izvirajo nekateri božje poti iz predkrščanske dobe« (23). Za dokaz, da se je ljudstvo, potem »ko so odpovedali duhovniki, na mnogih krajih obrnilo k praznovanju in čarovništvu«, se ni mogoče sklicevati na vojaški nastop v l. 1331 zoper hribovce pri Kobaridu, zakaj tod se je ohranilo le staro poganstvo (24 in op. 116). Avtorjeva sodba o štiftarjih bi gotovo bila drugačna, ko bi se opiral razen na Grudna vsaj še na I. Grafenauerja (razprava »Štiftarji in štiftarska pesem«, omeniti in uporabiti bi jo moral na str. 26).

Kljub navedenim in tem podobnim slabostim je pričujoči spis branja in upoštevanja vreden. Avtor je z njim dokazal osebno nadarjenost za zgodovinsko raziskovanje, zaradi slabe šole ali drugih vzrokov, ki niso razvidni, pa še ni mogel obilne snovi povsem obvladati. Da se bo hitreje dokopal do dobre metode v zgodovinski stroki, je prav, da ga opozorimo še na nekatere drobne pomanjkljivosti. Njegov seznam kratic ni popoln (izostali sta vsaj dve: FLD in GZL). Iz besed: »me non potui submittere«, ki jih navaja (str. 18, op. 82) iz vizitacijskega poročila škofa Tavčarja, ne more sklepati (po Turku), da je Tavčar priznal odvisnost od Ogleja, temveč nasprotno: da je ni priznal. Sklicevati se na A. Melika kot zgodovinarja ne kaže, potrebno pa bi bilo pri navajanju stiških opatov uporabiti M. Mikuža: Vrsto stiških opatov (1941) in Topografijo stiške zemlje (1946). Ko objavlja (25) del freske iz cerkve sv. Primoža nad Kamnikom, ni dovolj natančno, ko jo lokalizira »Stein (Kamnik)«. S tem pa že prehajamo na avtorjevo zemljepisno znanje o slovenski zemlji, o čemer je treba reči nekaj več.

Delcu je priložil tri zemljevide, ki jih ni sam sestavil, pač pa deloma predelal. Dva je povzel po G. C. Menisu, enega po M. Kosu (str. 7, 9, 12). Prvemu ni kaj prigovarjati, razen nevarnosti, da slabo poučenega zavaja v zmoto: medtem ko karta kaže samo oglejske škofijske meje, je v besedilu rečeno, da oglejski patriarhat obsega »ein riesiges unzusammenhängendes Gebiet, 700 Meilen in Umfang« (6), ni pa podan razloček med patriarhatom in matično

škofijo, ki je bila ena izmed 17! Slovenska imena navaja samo za Maribor, Ptuj in Logatec, nemška in italijanska so uporabljena brez reda (Lubiana, Vipacco, Reifnitz, Stein, Cilli). Najbolj neustrezno je prirejena (po M. Kosu) druga karta, namenjena arhidiakonom, kaže pa tudi škofijske meje. Že legenda je pomanjkljiva, ker ne razlaga vseh uporabljenih znamenj; kjer je hotel izboljšati M. Kosa, tega nikjer ne utemelji; odstopanje od Kosovih poimenoivanj pa ustvarja nepotrebno zmedo. Vrh tega karta ni v soglasju s opisom teh arhidiakonotov (8), čeprav bi bilo dobrodošlo, ko bi na karto vnesel arhidiakonatske meje še za Dobrolo ves, Vetrinj in Klošter. Meje arhidiakonotov so v neki meri zgrešene tudi zaradi napak pri mejah ljubljanske škofije. Ostravsky je prezrl, da je Kos pokazal stanje pred l. 1500 in tako ne podaja mej, ki so se razširile kmalu potem, ko je ljubljanska škofija pridobila Kranj s Preddvorom (1507), Dob s Krašnjo (1518) in širok okoliš pri Slovenjem Gradcu (1533). Avtor bi si lahko ogledal prave meje (čeprav je natis medel) v Zborniku razprav teološke fakultete v Ljubljani, 1962, pri str. 16, saj to delo navaja. Slovenj Gradec je tu posebno neroden primer neskladnosti. V besedilu (6) izrečno trdi, da je mesto (z okolico) spadalo na Koroško, karta ga kaže v Savinjskem arhidiakonu, v resnici pa je bilo v obravnavanem času del ljubljanske škofije. Zelo sumljiva je na tej karti novost, ki kaže Bled (otok bi naj to bil!) kot enklavo v ozemlju ljubljanske škofije, pripadajočo škofiji Briksen, pač v skladu z neorgansko dodano obravnavo o briksenskem pravu na proštijo na blejskem otoku (71—74). Po tej enklavi sodeč, avtor meni, da je Briksen s tem, da je smel imenovati blejskega prošta, že imel tudi cerkveno jurisdikcijo nad 70 kmeti, ki so bili proštovi podložniki. Dejansko je vsak proštomoral za vsa cerkvena opravila dobiti potrebna pooblastila prvotno od patriarha, nato od ljubljanskega škofa, njegovi podložniki pa so bili od 1462 ljubljanski škofljani. Prvi škof Žiga Lamberg je torej s polnim pravom prišel 1465 posvečevat kor in oltar na otok (73 sl.). Res je sicer, da so nekateri avtorji (Kimovec, Pokorn) obseg briksenskih pravic že prej narobe opisovali, kar pa pove Ostravsky v zvezi s kardinalom Nikolajem Kuzanskim, je le ena izmed mnogih epizod v tej pravdi in pripravna, da zmedo pojmov še poveča. V pravi luči je ta spor pokazal šele Fr. Gornik v svoji Zgodovini Bleda (ta še ni izšla v tisku). Če bi bil naš avtor dosleden, bi moral tako enklavo zarisati tudi še za beneficij sv. Petra na Pešati, ki ga je užival ljubljanski kanonik ad baculum. Ta kraj Ostravsky prišteva k ljubljanski škofiji in postavlja zmotno na Dolenjsko (17). Dejansko je ta okoliš slej ko prej spadal cerkveno pod Oglej, njegovi podložniki pa fari v Mengšu. (Žal se ta napaka že dolgo časa ponavlja tudi drugod!) — Še neko opombo je treba dodati ob tej drugi karti. Avtor trdi, da je imela ljubljanska škofija 7 med seboj ločenih delov, na karti jih je videti le pet, če bi bila natančna in navedla še Dob s Krašnjo, bi jih bilo šest (prim. karto in str. 17, op. 74). — Tretja karta (12) podaja stanje oglejske cerkvene kneževine pod patriarhom Bertoldom II. (1218—51), ki za čas 15.—16. stol. premaloo pove. Realnejšo predstavo bi nudil bralcem, če bi se oprl na karto v Zgodovini narodov Jugoslavije I, kjer so vidni obrisi o posesti Goričanov, Celjanov in Habsburžanov, torej dedičev oglejske svetne moči poleg Benečanov.

Premajhna natančnost pri izdelavi in uporabi kart je avtorja spremljala tudi pri sestavljanju besedila. Nevzdržna je njegova trditev, da je »potekala oglejska vzhodna meja vzdolž Kolpe, preko Zagreba proti Varaždinu ob Dravi« (5); te meje ni mogoče opredeliti brez omembe rek Bregane in Sotle. Istotam (5) piše, da je bil Oglej s stolnico na italijanskem ozemlju, pozneje (60, 65) pa pravilno, da je bil v avstrijski posesti. Škofijo Pićan (Peden) uvršča (12, op. 36) v italijanski del patriarhata, pozneje (14, 15) pa pripoveduje o škofih iz Pićna, da so bili ljubljanski kanoniki in oglejski generalni vikarji za habsburško ozemlje, kar je mogoče le v tem primeru, da Pićan ni bil na italijanski strani! Vipavo dodeljuje nemškemu viteškemu redu (8) in se pri tem sklicuje na avtorje (Klebel, Gruden, Benkovič), ki pišejo drugače in pravilno, o čemer bi se lahko prepričal, ko bi upošteval še M. Kosa (Zgodovina Slovencev 1955, 267). Na videz pravilno navaja po Grudnu (Cerkvene razmere 56—57), da je dobila ljubljanska škofija z Gornjim gradom »še tri druge, prej samostanu Gornji

grad inkorporirane fare«. Ko bi bil Grudna pozorneje bral, bi videl, da misli le na tri prafare, že davno prej razdeljene na mnogo fara in vikariatov, ki jih Gruden našteva 21. Zemljepisno zmoten je prevod izraza sotočje (pri Kosu, n. m. 255) z besedo Quellflüssen (71) Taki spodrsljaji po nepotrebnem motijo drugače prizadevno obravnavanje našega avtorja.

Maks Miklavčič

**Bibliotheca Sanctorum. Izdaja Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense.** VII. knj. 1966 GIUSTINIANI-LHUILIER XXIX + 1358 st., VIII. knj. 1967. LIADAN-MARZIO XXXI + 1318 st.

Nova svetniška enciklopedija, ki smo o njej že poročali (BV 1966, 306—09), napreduje zares hitro in v soglasju z napovedjo. Obe novi knjigi sta ohranili visoko kvaliteto kakor prejšnjih šest in to kljub nekaterim spremembam v organizaciji, ki so nastopile med izdajanjem. Vodstvo izdaje se je preuredilo že pri V. knjigi, ko so opustili tajništvo direkcije (vodil ga je Morelli) in preosnovali upravni in revizijski odbor. Pri VI. knjigi je BSS menjala tudi tiskarno. Novi knjigi sta zadnjič izšli pod častnim direktivnim predsednikom, zdaj že umrlim kardinalom P. Ciriacijem, prefektom koncilske kongregacije. Za stalnost zamisli je slej ko prej porok msgr. Filip Caraffa, docent hagiografije na Lateranski univerzi in direktor uredništva že od začetka. Uredništvo samo je pridobilo dva nova mnogo obetajoča člana: Nic. Del Re, vodjo za tisk pri Vatikanski apostolski knjižnici, in Pavla Rabikauskas DJ, zgodovinarja z Gregorjanske univerze. V krogu sodelavcev je pri VII. knjigi 167, v VIII. pa 210 imen. V tem imeniku je že v IV. knj. izostal Marko Japundžič; Karlo Balič, ki ga ni v VI. in VII. knjigi, se je znova pojavil pri VIII. Tako je najstalnejši slovenski sodelavec Antonij Koren DJ. Naš rojak Vodeb (naveden zmotno v BSS z imenom Mihael namesto Rafael) je prispeval članek o Mariji v ikonografiji misijonskih dežel (VIII, 946—52), v imeniku pa je njegovo ime izostalo. Da temu ni pripisovati kakega pomena, je videti iz dejstva, da je hkrati z njim tam izostal tudi R. G. Villoslada DJ, ki so mu zaupali izredno važen članek o sv. Ignaciju Loyolskem (VII, 674—705). Villoslada je svoj prispevek obdelal v celoti sam in na svojski način, medtem ko je pogosto pri istem svetniku več sodelavcev, posebni so zlasti za kult, ikonografijo in morebitno folkloro.

S tem se je sprožilo vprašanje, kaj je pri BSS bistvena vsebina prispevkov, kaj moremo v člankih najti in česa v njih ne moremo iskati. BSS predvsem noče biti isto, kar si navadno predstavljamo pod »življenjem svetnikov«. Noče biti prvenstveno biografsko, ampak hagiografsko delo. V kolikor je biografsko, ugotavlja najprej eksistenco obravnavanih oseb in se pogosto že tu ustavi. Pri koroškem dozdevnem vojvodu Domicijanu preprosto ugotavlja, po kakšni pototi ga je vnesel Beda Častitljivi v svoj martirologij, čeprav zgodovinske osebe te vrste sploh ni bilo (BSS IV, 757—58). Pri sv. Eliju, ki naj bi bil doma v Koštaboni ali v Ogleju, je zadrega večja, ker je o njem pisalo več uglednih avtorjev (učeni Ferrari, naš J. L. Schönleben in koprski škof P. Naldini itd.), ki so »dognali«, da je bil učenec sv. Mohorja in diakon sv. Nazarija, celo ime njegove družine imenujejo (Portolano) vendar do 16. stol. ni o njem nikjer sledu in kar je pozneje zapisano nikakor ne more držati, vse je »samovoljno in brez podlage« (IV, 1076). Le malo več je mogoče reči trdnega o oglejskih mučenkah iz Neronovega časa Evfemiji, Doroteji in Erazmi, ki naj bi jih pokopal sv. Mohor. Kar je zapisanega v zvezi z Oglejem in časom, je zgolj fikcija, mučenke so dejansko privzete iz Male Azije. Cerkev sv. Evfemije v Gradežu je posvečena sv. Evfemiji iz Halkedona, Oglej pa si je v tekmi z Gradežem izmislil kar tri svoje mučenke. Njihove eksistence ne rešuje niti obilna ikonografija (V, 163—64). Sv. Evgenijev je sicer zgodovinsko izpričanih dolga vrsta (9 je Ircev), komaj pa med nje sodi Evgenij, dozdevni rimski



mučenec, čigar kosti so izkopali v katakombah in jih 31. avg. 1653 namestili v kolegiatni cerkvi v Vidmu (Udine), mesto pa ga je izbralo za svojega zavetnika. Ko o tem poroča Pio Paschini (V, 194), nakazuje obzirno dvom o pravi svetniški relikviji s tem, da postavlja vprašaj (santo, martire romano?) in pove, da gre tu očitno za neki »corpo santo«. Le poučeni vedo, da se pod »corpo santo« skriva izraz za nepotrjene relikvije, ki so jih ljudje izkopavali na pobudo kupcev od 16. stol. dalje, čeprav so bile vse prave relikvije mučencev prenesene v rimske cerkve že do l. 855 in so v novem veku našli samo še relikvije sv. Jacinta in nobenega drugega izpričanega mučenca. (O tem imamo zanesljivo študijo A. P. Frutaza, ki jo objavljajo »Notitiae«, vestnik Svéta za izvajanje liturgične konstitucije, 1965, št. 9—10, str. 309—317.) S tem je razločno povedano, da videmski mestni zavetnik Evgenij ne more veljati za svetnika. Pio Paschini je kot rojak raje to povedal po ovinkih kakor naravnost, da ne bi meščanov razočaral. Nekoliko odločneje pove J. F. Alonso resnico o dozdevnih mučencih Justu in Abondiju (VII, 38). Ta analizira (zelo pozne!) literarne podatke o obeh mučencih, pokaže njihovo neskladnost glede kraja in časa, ugotovi nato, da jim ni verjeti in sklene s sodbo: »sono complementamente leggendarie«. Pri sv. Justu, patronu tržaške stolnice (z Marijo imata od 13. stol. dalje združeno cerkev »dvojčka«), je problem drugačen. Prastari in stalni svetniški kult, posebno pa nova preiskava pristnosti l. 1624 po škofu Rinaldu Scarlichiju (pozneje škofu v Ljubljani), kaže, da gre za mučenca, čigar eksistenca je izpričana. Analiza njegove »pasije« pa nasprotno kaže, da ga brez vzroka šteje za Oglejca, čigar truplo je morje vrglo na pesek pri Trstu. Verjetnejša je misel, da je bil sv. Just doma iz Trsta in tam tudi mučen. Navedeni primeri povedo dovolj razločno, da BSS v prvi vrsti ugotavlja identičnost svetniških oseb in jih čim razločneje ali izloči ali pa postavlja v pravi čas in kraj. Sodbo avtorji utemeljujejo s podatki iz literature, pri mučencih tudi iz arheologije in topografije, iz ikonografskih in posebno še kulturnih podatkov. Vse vire navajajo ob analizi sproti, sicer pa še posebej na koncu sestavka. Podatki o virih in slovstvu so včasih čisto kratki (pri poljskem eremitu Justu iz 11. stol. navaja avtor A. M. Zimmermann samo svoj lastni Kalendarium Benedictinum, ki je izšel 1933—38: gl. VII, 23), včasih pa so izredno obsežni (pri Gregorju VII. jih je skoro 8 stolpcev, VII, 372—79, čeprav mnogo piscev navaja že med samim besedilóm).

V primerih, da je razen trdno ugotovljene eksistence mnogo poročil o svetnikovem življenju, avtorji sledo vsem tem podatkom, vendarle spet predvsem bibliografsko in ocenjujejo ta dela po njihovi pristnosti in verjetnosti, da tako doženejo kar najbolj trdno podprta dejstva. Dognane podatke podaja BSS zvečine kratko in jedrnat, včasih tudi ne do kraja izčrpno, čeprav bistvenih potez redno ne prezre. Tako je sv. Gotard (Godehard, 980—1038) prikazan kot izredno uspešen vzgojitelj in reformator na Bavarskem (VII, 134 do 140), opisan je tudi njegov kult od Švedske do Italije in Južnih Slovanov, ni pa posebej navedeno, kako se je razvil na Slovenskem. Njegovo češčenje so pri nas pospeševali benediktinci in cistercijani. Pri bl. Graciju iz Mula pri Kotoru (u. 1508, kratek opis VII, 162) bi upravičeno pričakovali, da bo omenjena njegova hrvaška narodnost. Ta ni omenjena niti pri božjem služabniku Leopoldu Mandiču iz Ercegnovega (1866—1942, opis VII, 1336—37 pod naslovom L. di Castelnuovo!), čeprav je njegovo slovanstvo naravni vzrok za odločitev, da se je žrtvoval za zedinjenje kristjanov. Veseli nas, da je papež Janez XXIII. ukazal 25. maja 1962, naj se zanj začne proces za beatifikacijo, boli pa nas, da doslej nikjer nista bila omenjena ne škof Friderik Baraga ne Slomšek. Upamo, da bo BSS oba predstavil svetu vsaj v dodatkih, ki so napovedani. Bilo bi to pričakovati, ker je kratko obdelan že Arnold Janssen (VII, 1010—12), obsežneje pa tudi Maksimiljan Kolbe (VII, 1054—58). Zakaj smo neki Slovenci povsod zastavljani in odrinjani? V zvezi s tem vprašanjem naj pripomnim, da je v biografiji Klementa Dvořaka (BSS IV, 49—51 navaja samo nemško ime Hofbauer), navedeno mnogo njegovih učencev, ni pa vmes Friderika Baraga, čeprav je marsikdo od tam imenovanih manj pomemben kakor naš veliki misijonar med Indijanci v Ameriki.

V 7. in 8. knjigi BSS se je primerno izravnalo nesorazmerje v kvantiteti (dolžini) prispevkov, ki je pri kritikih prvih 6 knjig vzbujalo začudenje in prizadetost. Priznamo, da kvaliteta nekako odtehta kvantiteto in da je nesorazmerja do neke mere povzročila bibliografsko usmerjena metoda: tistemu svetniku je dodelila BSS več prostora, ki ga obravnava več med seboj neso- glasnih piscev. Kljub temu si je težko razložiti naslednja sorazmerja: v 1. knjigi pripadata sv. Oskarju (Ansgarju) pičila 2 stolpca, muč. Neži 29, Albertu Vel. 17, Avguštinu pa 170 stolpcev (devetkrat toliko). V 3. knjigi pripada sv. Cirilu in Metodu 10 stolpcev, Birgiti Švedski pa 94. V 4. knjigi ima Kliment Ohridski 6, Efrem Sirski 5, kar je res malo, če ima v 5. knjigi Frančišek Asiški 98 stolpcev, Ignacij Loyolski pa v 7. knjigi le 31 in Gregor iz Nazianza 10 stolpcev. V 7. knjigi zavzemata največ prostora papeža Gregor I. (65) in Gregor VII. (85 stolpcev), vendar je drugi članek narastel, kakor je razvidno iz besedila, ker je bilo treba kar najbolj nasprotujoča si mnenja ocenjevalcev osebnosti Gregorja VII. spraviti v red, jih odbiti, podpreti ali pravilno omejiti. Marsikdo bi si želel izvedeti bolj razločno izraženo sodbo o posameznih svet- nikih, njihovih lastnostih in dejanjih, vendar je treba na splošno priznati, da je nepristransko poročanje o ugotovitvah hagiografske znanosti še najboljše od izvedljivega. Kakor so svetniške osebnosti glede problematike zelo različne, različni pa tudi sotrudniki in njihovo obzorje, je treba računati tudi, da bodo prispevki različni in da ne bodo mogli popolnoma ustreči vsem bralcem, ki imajo spet različne poglede in želje. Kdor bi v BSS iskal izdelano svetništvo, tj. razločno opredeljeno pot obdelanih osebnosti v svetništvo, bo morda navadno razočaran. Ta enciklopedija je, kakor je iz navedenih nesorazmerij dosti dobro vidno, v prvi vrsti kašipot zgodovinarju za varno orientacijo o bibliografiji, kultu in ikonografiji, njeno obzorje pa je omejeno na vidik — rimskega središča. To je včasih njena odlika, včasih pa tudi slabost. Odlika zato, ker kaže, koliko je tam že danes dozorelo ekumensko obravnavanje pro- blemov, slabost pa zato, ker razkriva, da nekateri avtorji verske pomembnosti velikih osebnosti v oddaljenih pokrajinah osebno ne morejo v celoti razumeti in oceniti. Le tako je bilo omogoče, da sta dobila v svetniški enciklopediji Karel Veliki 19, Konstantin pa 12 stolpcev, ne da bi bila splošno priznana svetnika, resnično velika svetnika Dunstan in Janez Klimak pa le po 2 (kakor Ansgar!), Efrem Sirski 5, Ciril in Metod pa skupaj 10 stolpcev.

Kakor rečeno, je takih anomalij v BSS čedalje manj. Uredništvu je v čast, da se je oziralo na opombe kritikov in vedno bolj uravnalo prispevke v duhu Janeza XXIII. Tako je v 8. knjigi dobil evangelist Luka 34 (188—222), Modri z Jutrovega 33 (494—527), Martin Tourski 43 (1248—1291), Marija Magdalena de'Pazzi 24 (1107—1131) stolpcev, eden najnovejših: Martin de Porres (Peru), kanoniziran 1966, pa tudi 5 stolpcev (1240—45). S splošnega vidika gledano, naj- demo za vsakega najvažnejše informacije, niso pa seveda upoštevani momenti, ki bi nas posebej zanimali, tako romanja v »Kelmorajn« ali kaj več o kultu sv. Martina izven Francije. Najtežji problem v 8. knjigi je bilo poglavje o Mariji, Jezusovi materi. Dobilo je 148 stolpcev (814—962), pač največ v celi BSS, pod naslovom: Maria, santissima, regina di tutti i santi. Svojo nalogo je uredništvo opravilo na kar najbolj prikupen, sodoben in koristen način: oprlo se je na 8. poglavje dogmatične konstitucije Lumen gentium in snov razvrstilo na 9 oddelkov: svetopisemska poročila, podatki v apokrifnem slovstvu, izročila cerkvenih očetov, marijanske dogme, kult na vzhodu, kult na zahodu, ikono- grafija (splošna), misijonska ikonografija, folklor. Besedilo se opira na izbrano slovstvo in najbistvenejša dognanja. Prizadevno je strnilo na primeroma maj- hen prostor vso sodobno mariologijo, ni pa se npr. moglo spuščati v razvoj tega teološkega traktata in ne podrobno v razvoj praznikov. Za nadomestilo pa je iz članka razvidna novost, da si je mariologija osvojila dognanja laika Daniel-Ropsa o Mariji v apokrifih, pri obravnavi kulta pa navedla posebnosti vseh vzhodnih obredov. Tu in tam bi si želeli, da bi navedbe ne bile zgolj deskriptivne (faktografske), ampak tudi vsaj nekoliko genetično povezane. Tako npr. pogrešamo pri opisu Marijinih podob (st. 902) ugotovitve, koliko je med najstarejšimi slikami v Rimu domačih izvirnih del in katere so prinesene z vzhoda. O bizantinski ikonografski kulturi beremo posebej še v st. 933—34, ne

da bi bila поблиže opisana »inspirazione bizantina«, ki je vidna še danes. Ugotovimo končno še dejstvo, da je med literarnimi deli o Mariji omenjena cela množica imen, tudi Luther, Goethe in Heine, zastoj pa iščemo ime kartuzijanskega brata Filipa ali Janeza Ludvika Schönlebn; tega ne omenja niti K. Balić, avtor poglavja o Mariji v dogmah (857—77), ki pa se načrtno opira le na najnovejša teološka dela.

BSS se je torej izkazala, da je čedalje boljši informator, zlasti zanesljiv vodnik skozi hagiografsko in ikonografsko slovstvo, pričakovati pa od te publikacije ne moremo, da bi dala odgovor na vsa vprašanja, ki nas neposredno zanimajo. Je pa dobro izhodišče in opora za naše lastno raziskovanje.

\* \* \*

Za jubilej 1200-letnice pokristjanjenja Slovencev je Slomškova založba natisnila tudi posnetek kipa sv. Domicijana iz Marijine cerkve v Millstattu na Koroškem. O Domicijanu je tu zapisano, da je bil »prvi koroški krščanski knez, po vsej verjetnosti knez Gorazd, sin kneza Boruta, krščen na otoku Awa v Chiemskem jezeru pokopan s soprogo, kneginjo bl. Marijo, v cerkvi v Millstattu«. Isto mnenje o Domicijanu zastopa dopisnik s Koroške na 1. strani 11. št. letošnje »Družine«. Tu hkrati beremo o grobu bl. Liharde, matere sv. Albaina (pravo ime je Albuin), v cerkvi na Kamnu nad Dravo in blizu Klopinskega jezera.

Omenjene trditve je morda dr. p. Metod Turnšek pogumno ponovil ali dopolnil zato, ker ga ni nihče dovolj odločno zavrnil že takrat, ko jih je objavil v knjigi »Zvezdi našega neba« (Celovec 1966) in sicer v proznem dodatku k svojemu dramskemu scenariju. Tu je namreč Turnšek podal »zgodovinsko sliko solunskih bratov' pod naslovom: Žitje blagovestnikov Konstantina in Metoda (Zvezdi... str. 151—233). V tem sestavku beremo na str. 177 dobesedno tole: »... prvi krščanski knez Karantancev je svetnik z imenom Domicijan... V tistem času (t. j. ok. l. 867) je češčenje prvega svetniškega vladarja Domicijana nedvomno bilo živo pri vseh Slovencih v salzburški nadškofiji, tudi v Panoniji, vsaj na dvoru kneza Koclja. Tedaj je nedvomno bilo znano, da je prvi krščanski karantanski vladar Gorazd pri krstu na Bavarskem prejel novo, krščansko ime, in sicer po frankovskem škofu sv. Domicijanu, da je bil kaj goreč vladar, ki je v Millstattu iz poganškega proročišča pometal v jezero vse malike (bilo naj bi jih tisoč, ker izvajajo mestno ime iz: mille statuae; op. M. M.)... in si zaslužil svetniški venec...« — Na str. 179 kratko povzema isto misel: Po nagli smrti prvega karantanskega krščanskega vladarja Gorazda, slejkoprej v ljudstvu znanega in češčenega kot sv. Domicijana, ki je vladal tri leta, je sledil drugi krščanski knez... Hotimir.

Turnšek ob takem pisanju pozablja, da legende o sv. Domicijanu do 12. stoletja nihče ne navaja, takrat pa so si jo skonstruirali predvsem zato, da so imeli komu pripisati ustanovitev benediktinskega samostana pri Millstattu. Ta samostan ni nastal pred l. 1000 in zato ni mogel biti njegov ustanovitelj Gorazd, čigar smrt postavlja Turnšek sam v l. 751. Po legendi naj bi bila Domicijanova žena Marija hči vojvoda Meranskega, kar kaže na to, da bi se bil moral Gorazd oženiti kakih 250 let po lastni smrti, knez Kocelj pa bi moral biti častilec sv. Domicijana dobrih 300 let pred nastankom njegove legende. Ako bi bil Turnšek vse to pretehtal, bi pač svojih trditev ne ponavljal. Zanj nima smisla, da bi se skliceval na slavna imena takih učenjakov kakor so Hieronim Megiser, Wolfgang Lazius ali Matej Merian — vsi ti in še drugi so pač nasledili isti zmoti kakor krški škof Janez V., ki je l. 1411 izkopal in potrdil »pristine relikvije« sv. Domicijana, njegove žene Marije in njenega nedoraslega otroka (ali naj tudi kosti le-tega prištevamo k relikvijam?). Kostni so najprej hranili v zakristiji, nato pa jih namestili v posebni kapeli cerkve v Millstattu, kjer stoji znova objavljeni kip sv. Domicijana. Turnšek se sicer lahko tolaži, da je podlegel isti prevari kakor slavni učenjaki, ideje, da je Gorazd isto kar Domicijan, pa ne more pripisati na njihov rovaš. Ta misel je njegova izvirna domislica, ki je prav tako nevzdržna, kakor podatek, da je bila bl. Liharda mati sv. Albuina.

Da ne bi kdo tega sprejemal kot zgodovinsko resnico ali pa slovenskim duhovnikom očital, da se opiramo na zgodovinske izmišljotine, naj ugotovim:

1. Navedena mnenja se ne morejo opirati na BSS IV, 757-58 glede Domicijana ali VII, 800, kjer je govor o sv. Albuinu. Za Domicijana BSS pravilno trdi, da je legenda skupaj s krajevnimi izročili »senza fondamento«. BSS navaja pravo ime za mater briksenškega škofa Albuina (u. 5. febr. 1005 ali 1006); ta se ni imenovala Marija, ampak Hildegarda. Seveda ni blažena ne Marija (z umišljenim grobom na Kamnu) ne ta Hildegarda.

2. Če se kdo opira glede Domicijana na Zoretovo življenje svetnikov 1. knj. 2. zv. 1919, str. 238—40), je samovoljno enačil dozdevnega blaženega Domicijana z Gorazdom namesto z Ingom, kakor sta ravnala že Marko Hanžič in Enej Silvij Piccolomini (papež Pij II.). Pri Zoretu je pošteno navedeno še mnenje bolandistov, da je bil Domicijan Ingov naslednik in je morda vladal okrog l. 800. Vendar mora vsak, kdor pozorno bere bolandiste (boljše je besedilo v izdaji AASS 4, febr. I. Paris, 1893, str. 699—712, kakor po BSS, ki navaja izdajo iz Antwerpena 1659), iz opisa dobiti vtis, da bolandisti močno dvomijo v eksistenco kneza Domicijana, ki ga ne imenuje noben zgodovinski vir in izrečno povedo, da podatki iz legende ne držijo. Še bolj previdni bi morali biti ob J. Plonerju, ki (v LThK II<sup>2</sup>, 495) priznava Domicijanu samo legendarno veljavo in ga tudi postavlja v 9. stol., navaja pa obravnave, ki so dognale prave vzroke za legendo, in prišle do sklepa, da Domicijan sploh ni živel. In samo to se more trditi s stališča trezne zgodovine in hagiografije.

3. Za vzgojo domoljubja je škodljivo, če se opira na katerokoli nevzdržno trditev, še najmanj primerno pa je, da v to prizadevanje vpletamo svetniške življenjepise brez trdne dokumentacije. Dovolj imamo na voljo nesporno dognanih dejstev, ki pričajo za krščanstvo v Karantaniji (ni nam treba pisati: koroški krščanski knez, ampak raje in natančneje: karantanski knez). Eनाčenje Domicijana z Gorazdom je morda nastalo iz neke »gorečnosti«, vendar taka gorečnost ni trezna. Zato tudi za take primere velja: Fratres, sobrii estote!

Maks Miklavčič