

BOGO
SLOV
NI · VIE
ŠTNIK

Glasiło teološke fakultete
v Ljubljani

ŠT. 1
1975
L. 35

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

januar—februar—marec 1975

leto 35

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

Letna naročnina 120 din, posamezna številka 30 din.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

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

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

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

Typographia »Ljubljana«, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

RAZPRAVE

Alojzij Šuštar

MORALNA KATEHEZA PO KONCILU

Uvodna opomba

Nasledje misli o moralni katezezi po 2. vatikanskem koncilu imajo za podlago predavanje ob 50-letnici teološke fakultete v Ljubljani »Moralna teologija pred novimi nalogami«, ki je bila objavljena tudi v Bogoslovnem vestniku 1971, 173—187. Razmišljanje je nečako nadaljevanje tistega predavanja in aplikacija na moralno katehezo, predvsem v šoli, pa tudi v stanovskem pouku, v pridigi, v spovednici ali v osebnem dušnopastirskem razgovoru.

Znani moralni teolog J. Leclercq trdi, da je pouk moralke ena najbolj težkih in delikatnih nalog. Ta trditev ne velja samo za profesorje v bogoslovnih semeniščih in na teoloških fakultetah, temveč tudi za moralni pouk v šoli in zunaj nje, za pridigo in za dušnopastirski razgovor ali za pisanje o moralnoteoloških vprašanjih. To ve skoraj vsak duhovnik iz izkušnje.

Razlogi za ta položaj, ki je v današnjih razmerah posebno občuten, so različni in številni. Naj jih samo nekaj omenimo.

a) Zelo veliko katehetov ima danes občutek negotovosti in nejasnosti na moralnem področju. Mnogi imajo vtis, da dosedanje moralne norme, zapovedi in prepovedi ne veljajo več v celoti, da je treba tako rekoč vse na novo preiskati, utemeljiti in dokazati. Marsikomu se dosedANJI dokazi ne zde več trdni in prepričljivi. Ne gre samo za novo, bolj razumljivo jezikovno obliko, temveč za stvarno utemeljitev same. Večkrat se zdi, da je zaradi nove stvarne utemeljitve treba celo spremeniti ali vsaj dopolniti dosedanje moralne norme, zapovedi ali prepovedi.

b) Velike spremembe življenjskih razmer, nov socialni položaj, v katerem je danes človeška družba, novo gledanje na človeka in njegove naloge v življenju prihajajo do veljave tudi v moralni katezezi. Katehet stoji pred novimi vprašanji, na katera je treba odgovarjati, in pred novimi nalogami, ki jih je treba reševati. Starejši moralni učbeniki in priročniki ne zadoščajo več. Ali novih vprašanj in nalog sploh še ne poznajo ali pa jih obravnavajo in rešujejo tako, da katehet v določenih razmerah hitro izkusi njihove pomanjkljivosti. Ker nima možnosti in priložnosti, da bi sam vse dognal in razjasnil, išče pomoči pri teologih in pri sobratih; a tem se večkrat dogaja isto. Sodobna moralna problematika kljub živahnemu znanstvenemu raziskovanju in obilici poljudne literature in katehetskih pripomočkov še ni dovolj obdelana in katehetu še manjkajo res koristni priročniki.

c) Ne samo tisti, kdor ima opravka z mladino, posebno s študenti na srednjih in višjih šolah, temveč vsak dušni pastir, ki je v tesnem stiku z

življenjem, ve za izredno velik razvoj in napredek raznih znanosti; te vplivajo na нравno življenje in s tem tudi na moralno katehezo. Antropologija, psihologija, sociologija, medicina, boljše poznanje zgodovine in razmer po svetu so prispevale nova spoznanja, ki imajo velike posledice za presojanje нравnih norm, pa tudi posameznih нравnih odločitev in dejanj. Ta spoznanja postajajo zelo hitro last širokih ljudskih množic, saj jih poljudne knjige, časopisi, televizija in radio zelo naglo in navadno nepopolno ter enostransko razširjajo, da se ljudje in večkrat tudi dušni pastirji in kateheti ne znajdejo več.

č) S tem v zvezi je velik moralni pluralizem, relativizem in subjektivizem, ki se mnogim zdi samo po sebi umeven. Včasih je med našimi ljudmi veljala samo katoliška moralna, Cerkev je bila edina moralna avtoriteta. Katehet je lahko s tem računal in javno mnenje mu je pri pouku pomagalo. Seveda moralno življenje samo nikdar ni bilo popolno. A нравne norme so bile bolj ali manj nesporne, avtoriteta cerkvenega učitelja, ki je prišla do veljave tudi v posameznem katehetu in dušnem pastirju, je imela svojo veljavo. Danes pa nastopa toliko učiteljev нравnega življenja, ki širijo in po svoje utemeljujejo drugačne in večkrat čisto nasprotno moralne nazore, da tudi dober in pošten človek, ki išče resnico in hoče delati dobro, skoraj več ne ve, komu naj verjame. To se pokaže posebno tam, kjer manjka prave verske podlage in osebne povezanosti s Cerkvijo. Ker je praktični kriterij za нравne norme dejansko velikokrat le neposredna korist ali škoda, je oznanjevanje dosedanje katoliške moralke pri verouku postalo veliko težje. Katehet mora računati z vsemi mogočimi ugovori, biti pripravljen na najrazličnejša dejstva, ki naj veljajo kot dokazi proti dosedanji morali, da je pravi pouk skoraj nemogoč. Večkrat se spremeni le v debato ali razgovor, kjer vsak zastopa svoje mnenje, ne da bi drugega prepričal. Tako nastane vtis, da ima vsak po svoje prav in ni mogoča druga rešitev, kot da se vsakomur pusti lastno mnenje in prepričanje. Statistike, rezultati raznih anket, javna mnenja, modna gesla stopajo na mesto objektivno veljavnih norm, kakor da bi večina mogla odločati o tem, kaj je prav in kaj ne, kaj je dobro in kaj slabo.

d) Na splošno je posebno pri mladem človeku danes mogoče ugotoviti nekako splošno, skoraj načelno nezaupanje do tradicije in avtoritete. Sklicevanje na izkušnje v preteklosti, na razjasnitev нравnega spoznanja v zgodovini in na avtoriteto, bodisi staršev, vzgojiteljev in posebno dušnih pastirjev, bodisi cerkvenega učiteljstva, pa je imelo v moralni katehezi doslej svojo posebno vlogo. Mladina pa hoče danes sama preizkusiti, kaj je dobro in slabo, in na podlagi lastnih izkušenj priti do veljavnega нравnega reda. Kjer je upor proti dosedanjemu družabnemu redu privedel tudi do prave revolucije na нравnem področju, se pokaže, da skoraj ni več mogoče prepričljivo utemeljiti moralna načela, ki so bila v preteklosti neoporečna. Veliko pojavov v zahodnih deželah, posebno med študenti in mladimi intelektualci, nekoliko drugače pa tudi med preprostimi ljudmi, kaže, kako zelo se je položaj spremenil.

e) Značilen za naš čas je tudi pojav, da se vedno bolj izgublja čut za moralne vrednote in нравni red. Splošna moralna otopelost, ki prehaja lahko v moralno brezčutnost, sicer ni nekaj novega. Človeška družba je vedno bolj

ali manj v nevarnosti, da se okuži s takim mišljenjem, čeprav ne enako na vseh področjih. Danes nekateri tožijo nad moralno otopelostjo posebno na spolnem področju. Morda pa je še bolj nevarna moralna neobčutljivost za socialne vrednote, kot so npr. pravičnost, resničnost, iskrenost, poštenost v medsebojnem razmerju, ali pa nerazvit čut za verske vrednote, kot so vera, upanje, ljubezen, pokorščina Bogu, pomen cerkvenega občestva, smisel za zakramente kot izraz osebne zveze z Bogom. Posebno se kaže nerazvitost moralnega čutenja v pomanjkanju smisla za hierarhijo vrednot. Tolikokrat ljudje ne znajo razločevati med bistvenim in manj osrednjimi нравnimi vrednotami, med božjo in človeško postavo, med нравnim redom, ki ima svojo podlago v človekovi naravi sami, in med elementi, ki so le pogojne zgodovinske narave. Zaradi tega najdemo v нравnem življenju toliko trenutnih odločitev, ki so brez prave notranje zveze s celotnim moralnim svetovnim nazorom. Izoliranost, puntualnost, korist in užitek hic et nunc so velikokrat edini kriterij za osebno odločitev. Samo ob sebi je umljivo, da vse to zelo otežkoča moralno katehezo. Večkrat se starši in kateheti vse premalo zavedajo duhovnega in duševnega stanja, v katerem je današnja mladina, in računajo še s položajem iz svoje lastne mladosti.

f) Ob koncu naj omenim še нравno plitkost in lahkomišljenost, s katero je treba danes računati. Čeprav hoče mlad človek danes prej in samozavestneje sprejeti svojo lastno odgovornost in vzeti nase posledice svoje odločitve, mu manjka нравne zrelosti za tako ravnanje. Ne samo da je najbrž izkustveno le malo doživel нравne vrednote, tudi v javnem mnenju najde tolikokrat kaj malo opore za moralno resnost. To ni čudno, če pomislimo, koliko stvari človeka danes zanima, koliko novih doživetij se mu vsiljuje, kako hitro se vse menjava, kako malo časa in osebne sposobnosti ima večina ljudi za нравno presojanje in za utemeljitev svoje življenjske smeri. Javno mnenje tako zelo vpliva nanje in jih tako potegne za seboj, da se ravnaajo bolj po trenutni modi in po kričeči reklami kakor pa po pravih нравnih normah. Kateri katehet še ni izkusil, kaj to pomeni za нравni pouk?

Nemogoče je, da bi na podlagi te, zelo nepopolne analize iskali rešitve na vsa vprašanja, bodisi vsebinsko bodisi metodično, ki se danes katehetu zastavljajo v moralni katehezi. O metodiki tu sploh ne bo govora. Za vsebinsko razmišljanje more morda rabiti kot skromna podlaga omenjeni članek v Bogoslovnem vestniku.

V naslednjem bi rad na kratko nakazal le tri smeri:

I. nekatere nove poudarke v dosedanji tematiki o moralni katehezi, ki naj bi jih upoštevali,

II. nekatere nove teme, ki naj stopijo bolj v ospredje,

III. nekatere poteze katehetskega etosa, ki jih moramo gojiti.

I. Nekateri novi poudarki v dosedanji tematiki v moralni katehezi

Če je tu govor o »novih« poudarkih, ne gre ne za novotarije ne za popolnoma nove in doslej nepoznane vidike, temveč le za sorazmerno večje in bolj zavestno poudarjene oziroma upoštevanje nekaterih vidikov, ki v do-

sedanji moralni katehezi večkrat niso prišli dovolj do veljave ali pa so jih zakrili, če ne naravnost spodrinili, drugi vidiki.

Na splošno je mogoče reči, da je treba v moralni katehezi bolj poudarjati stvarno podlago npravnega reda in posameznih norm, zapovedi in prepovedi. Samo moraliziranje v smislu naštevanja: to moraš, tega ne smeš, ne zaleže dosti. Gre za to, da v moralni katehezi pokažemo in dovolj jasno in privlačno prikažemo krščansko resničnost, v kateri smo kot verni ljudje, oziroma v katero smo vsi poklicani, npravni red pa kot sad, izraz in dokaz te stvarnosti. Pri tem je formalna avtoriteta sama, s katero utemeljujemo npravni red, manjšega pomena. Toliko večjo vrednost in veljavo pa ima notranja uvidevnost stvarnosti in resnice, iz katere izhajajo posamezne norme. V posameznem pomeni ta teza približno tole:

1. Kot podlaga za npravno življenje je treba bolj izrazito in jasno poudariti pravo predstavo o Bogu in pravo osebnostno razmerje do njega. Znano je, da je sistematična delitev teologije v dogmatiko in moralno sorazmerno poznega datuma. Kot skuša danes znanstvena teologija spet odkriti in uresničiti notranjo enoto med dogmatiko in moralno, med resnico in življenjem, med logosom in etosom, tako in še bolj se mora to dogajati v praktični katehezi. Zato je pravzaprav podlaga moralne kateheze za oznanjevanje Boga in njegovega zveličavnega načrta s človekom v Jezusu Kristusu. Bog ni le transcendentno bitje, večni sodnik, ki ob koncu dobro plačuje in hudo kaznuje, temveč Bog mojega osebnega življenja, Bog, ki mi je blizu, ki se zame zanima, ki me ljubi, ki stalno prihaja k meni in stalno deluje v meni in na meni. Če so kateheti včasih imeli v moralni katehezi že s samim oznanjanjem božjih, cerkvenih in človeških zapovedi, strogi in pravični Bog pa je ostal nekje visoko zgoraj kot pri Izraelcih v oblaku na gori Sinaj, in če je strah pred tem Bogom dajal dovolj trdno podlago za npravni red, bolj v strahu pred kaznijo kakor pa v sreči in veselju nad božjo dobroto in ljubeznijo, je danes to postalo drugače. Boga, ki naj bi bil sonce visoko in daleč nad nami, ki ga je mogoče filozofsko dokazati in ponovno analizirati, toliko ljudi ne jemlje več resno. Toliko bolj pa hrepene po živem Bogu, po bližnjem Bogu, po Bogu, ki more dati njihovemu življenju zadnji smisel. Zato je biblično in ne toliko filozofsko prikazovanje in oznanjevanje Boga tudi za moralno katehezo odločilnega pomena. Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa ni bil samo za Pascala veliko odkritje in doživetje, temveč nudi tudi današnjemu človeku novo in veliko možnost, da najde pot iz svoje osamelosti in zaklenjenosti v ta svet. Izredno zanimanje za vprašanja o Bogu in o Kristusovi osebi — a drugače kot v tradicionalni sholastični teologiji — nam kaže, da je tu dana nova možnost, če jo znamo pravilno izrabiti.

2. Druga podlaga za npravno življenje, ki jo kaže v moralni katehezi bolj poudariti, je novo gledanje na človeka. Koncilna pastoralna konstitucija o Cerкви v današnjem svetu omenja dostojanstvo človekove osebe kot osrednje dejstvo za razumevanje človeka. Takó je človeška oseba tudi za npravno življenje in torej za moralno katehezo podlaga in stvarna norma za posamezne zapovedi in prepovedi. Seveda je treba vzeti osebo v njeni celoti in v vseh njenih bistvenih razmerjih do Boga, do družbe, do neosebnih vrednot. Kjer je v moralni katehezi govor o naravi in o naravnem zakonu, je

treba upoštevati, da ne gre morda le za kak biološki, fizični ali filozofski pojem narave, ampak za naravo, kot je dana in uresničena v človeški osebi. Za to naravo pa je bistveno razumsko opazovanje, svobodno odločanje, zgodovinski razvoj, lastna odgovornost in socialna povezanost z družbo. Zato je treba pojem narave in naravnega zakona jemati dovolj diferencirano, da ne pridemo do napačnih zaključkov.

Če je v moralni katehezi pravo pojmovanje človeka kot osebe izhodišče in osrednja stvarna norma za нравno življenje — še enkrat poudarjeno: po božjem načrtu in v popolni odvisnosti od Boga — potem moralne norme ne bodo zbudale vtisa, da ovirajo človekov razvoj, njegovo svobodo in srečo, temveč so le navodila za pravilno uveljavljanje svobode, pripomočki za pravi razvoj, kašipot k pravi sreči. Smisel in namen vseh нравnih zapovedi in prepovedi ni omejevanje človekovega razvoja, zaviranje svobodne odločitve in samostojnega oblikovanja lastne usode, ampak čim večja izpopolnitev človeka v svobodi. Prava svoboda ni nevarnost, ampak cilj нравnega življenja. Moralna kateheza je navajanje k pravi uporabi svobode. Francoska revolucija je razglašala kot svoje geslo enakost, bratstvo in svobodo, in to poudarjala nasproti tedanjemu družabnemu redu in tudi nasproti katoliški morali, kot so jo tedaj mnogi pojmovali. Danes v tem geslu ne bomo videli nobenega revolucionarnega programa, ki bi bil naperjen proti Cerkvi ali nasproten katoliški moralki, temveč veliko bolj skupno nalogo, za uresničitev te pa si morajo prizadevati vsi ljudje dobre volje, verni kakor neverni.

3. Tretja podlaga za нравno življenje, ki zasluži v moralni katehezi nov poudarek, je gledanje na Cerkev, kot ga uči drugi vatikanski koncil. Kdor nekoliko pozna razvoj ekleziologije in nauk zadnjega koncila o Cerkvi, ve, da koncil sicer ne pomeni kake revolucije v nauku o Cerkvi, vendar je prinesel zelo pomembne nove poglede in je spremenil vrstni red resnic o Cerkvi, to pa zelo spreminja pojmovanje Cerkve. Če je ta v prvi vrsti občestvo božjega ljudstva, če je treba cerkveno oblast pojmovati predvsem kot službo, če so v Cerkvi vsi odgovorni in imajo pred Bogom vsi nalogo snovati božje kraljestvo na zemlji, se te resnice za нравno življenje in za odločanje v lastni vesti izredno pomembne. Njihovo poudarjanje nikakor ne pomenja omalovaževanja hierarhije in cerkvenega učiteljstva, pač pa postavlja predstavnike hierarhije pred nalogo: svoje poslanstvo in način njegove uresničitve naj tako pojmujejo, da bodo mogli v novih razmerah doseči svoj cilj. Razne debate o kolegialnosti, o soodločanju in soodgovornosti, o vlogah različnih svetov (duhovniški, pastoralni, župnijski svet) in sinod kažejo, kako danes v Cerkvi iščemo novih oblik, ki bi bolj ustrezale mišljenju sodobnega človeka. Seveda so s tem združene tudi nevarnosti, enostranosti, napačno prenašanje socialnih oblik svetne družbe na Cerkev. Na drugi strani pa ravno te ideje in iskanje teh novih oblik odkrivajo nove možnosti za prihodnost. Nekateri mislijo, da bo edino ta pot pripeljala do cilja. Prehodne težave so neizogibne, kakor se dogaja ob vsakem prehodu iz enega zgodovinskega obdobja v drugo. Načela, ki jih je postavil 2. vatikanski koncil, še zdaleč niso ne teoretično izčrpana ne praktično izvedena. Pri tem tudi ne smemo pozabiti, da koncil ne pomeni zaključka, ampak le začetek novega razvoja.

Ni mogoče v posameznostih razmišljati o tem, kakšne posledice ima to gledanje na Cerkev za moralno katehezo. Le to naj omenim, da dobi cerk-

vena avtoriteta in dokazovanje z njo na eni strani povezanost s Cerkvijo in soodgovornost v Cerkvi, na drugi strani precej drugačno obliko in drugačno vlogo. Razmerje med duhovniki in laiki, med kateheti in poslušalci ne bo samo razmerje pastirjev in ovac, učiteljev in učencev, temveč tudi razmerje vodnikov in bratov, ki so sposobni in pripravljeni, da drugim pomagajo na poti in jih vodijo, a obenem vedo, da skupaj z njimi iščejo vedno globlje spoznanje resnice in vedno popolnejšo uresničitev dobrega in ljubezni.

4. Četrta podlaga, ki naj jo v moralni katehezi bolj poudarjamo, je pravo pojmovanje npravnega življenja. Ne gre toliko za nekako skoraj mehanično in le zunanje izpolnjevanje posameznih predpisov, temveč najprej in najbolj za notranje osebno prepričanje, za osebno angažiranost iz notranjega prepričanja. Za npravno presojanje pridejo v poštev v prvi vrsti ne zunanja dela, ampak svobodna odločitve v vesti in odgovornosti. Zunanja izpolnitev moralne norme je le izraz in dokaz svobodne odločitve. Bog gleda najprej na srce in potem šele na zunanja dejanja, kolikor prihajajo iz srca (prim. Mt 15, 1—20).

Dalje je treba pri npravnem življenju upoštevati, da človek nikdar ni na cilju, ampak vedno le na poti k njemu. To pomeni dvoje: vedno je treba računati z nepopolnostmi — tudi moralna teologija in kateheza sta in bosta vedno nepopolni in nedovršeni. Na drugi strani pa je treba iti po poti vedno naprej, vedno imeti cilj pred očmi in se mu skušati približati ter se nikdar ne zadovoljiti z doseženim uspehom. Zato ima npravno življenje in s tem tudi moralna kateheza nujno dinamično naravo. Nikdar ne bo v življenju vse dognano in razjasnjeno ter preprosto. Začenjati moramo vedno znova, ne smemo ponavljati istih analiz in dedukcij, temveč na novo razmišljati o božji volji kot vrhovni moralni normi v novih razmerah in v spremenjenem položaju. Skušajmo spoznavati veljavne moralne norme ob novih izkušnjah in novih dognanjih raznih ved v stalni konfrontaciji z življenjem in v stalnem razgovoru z vsemi. To ne pomeni, da bi hoteli utemeljiti moralne norme le z izkustvom in z mnenjem večine, kajti razlaganje in oznanjevanje npravnih zapovedi in prepovedi brez tesnega stika z življenjem izgubi svojo prepričljivost. Opomin sv. Pavla: »Omnia autem probate, quod bonum est tenete« (1 Tes 5, 21) ne velja samo za njegov čas ali za avtorje klasičnih moralnoteoloških priročnikov, ampak vedno znova za vsakega kateheta in dušnega pastirja. Kaj to praktično pomeni za moralno katehezo, bo vsak lahko ugotovil na podlagi svojih izkušenj.

II. Nekatere nove teme, ki naj v moralni katehezi stopijo bolj v ospredje

O takih temah ima lahko človek zelo različno mnenje. Temu se zdi to bolj akutalno in potrebno, drugemu spet kaj drugega. Marsikaj je odvisno od določenih okoliščin in od poslušalcev. O vsem tem tu ne bomo razpravljali. Omeniti želim nekatere teme splošne narave, ki jih je treba postaviti v moralni katehezi bolj v ospredje, neodvisno od aktualnih potreb, bodisi zaradi njihove notranje pomembnosti, predvsem na podlagi razodetja sa-

mega, bodisi zaradi pravega pojmovanja človeka in nramnega življenja, kakor je bilo to omenjeno.

1. Vsi smo si edini v tem, da je prva in glavna dolžnost — ker je to prva in največja božja zapoved — ljubezen do Boga in do bližnjega. A v moralni katehezi ta zapoved nima vedno prvega mesta, ne po vsebini ne po poudarku in ne v razmerju z drugimi zapovedmi. Razlogi za to so lahko zelo različni. Če se moralna kateheza orientira ob božjem razodetju, mora imeti zapoved ljubezni prvo mesto. Pri tem je pomembna notranja enota ljubezni do Boga in do bližnjega, kakor jo poudarja posebno sv. Janez v svojem prvem pismu. Ljubezen do Boga mora priti do veljave predvsem v ljubezni do bližnjega in prava ljubezen do bližnjega je že dokaz ljubezni do Boga, tudi če se ta tematično in izrecno tega ne zaveda. Temu ali onemu katehetu se morda zdi iz pedagoških vidikov, osebnih izkušenj ali lastnega nagnjenja bolj potrebno in koristno postavljati v ospredje in bolj poudarjati katero drugo zapoved ali čednost; ljubezen mu je preveč nejasna ali kar naravnost sumljiva in nevarna, češ da so ljudje za to premalo zreli. Toda na podlagi božjega razodetja in jasnega nauka Cerkve tu ni izbire.

2. Dalje je treba v moralni katehezi več govoriti o notranjosti, o pomenu notranjega prepričanja in svobodne odločitve, o osebni angažiranosti, o lastni odgovornosti oziroma o tem, kar sv. pismo imenuje »srce«, na katero Bog najprej gleda. Tožba nad legalizmom in le zunanostjo v nramnem življenju ostane toliko časa utemeljena in upravičena, dokler se ljudje — in najprej kateheti sami — ne zavedajo dovolj živo odločilnega pomena notranjega prepričanja. Seveda tega ne smemo razumeti tako, kakor da bi se Bog zadovoljil le z dobrim namenom, z dobro voljo, z besedami, s katerimi mu zatrjujemo svojo zvestobo. Evangeliji nas dovolj jasno opominjajo, kako odločilnega pomena so dejanja. A ta imajo moralno vrednost le, kolikor prihajajo iz svobodne odločitve in so dober sad na dobrem drevesu, ki ima svoje korenine v srcu.

3. Kristus v pridigi — kakor že Janez Krstnik — poudarja, posebno na začetku svojega javnega nastopa, potrebo spreobrnjenja (metanoia). Spreobrnjenje pa ni le enkratna odločitev in le enkratni pojav. Stalno spreobračanje je stalna življenjska naloga. Vedno smo pred Bogom grešniki, ki potrebujemo usmiljenja, odpuščanja in spreobrnjenja. Vedno smo potrebni milosti in božje pomoči. Lastne moči in lastni uspehi ne zadoščajo. V moralni katehezi je treba več in bolj izrazito o tem govoriti in stalno spreobračanje v biblijskem smislu besede pokazati kot stalno življenjsko nalogo.

4. Če je krščansko življenje hoja za Kristusom, ta hoja ni možna, ne da bi bil človek pripravljen vzeti vsak dan svoj križ nase in hoditi za Kristusom. Danes ni moderno govoriti o križu. A brez Kristusovega križa ni odrešenja in brez pripravljenosti, da bi vzeli svoj križ nase, ni ne nramnega ne krščanskega življenja. Križ torej ni samo znak popolnosti za posebno izbrane duše, temveč bistveni element krščanskega življenja. Katehet mora biti o tem sam prepričan in to tudi odkrito poudarjati v katehezi. Vsako taktično prikrivanje te resnice iz napačnih psiholoških ali modnih pogledov je škodljivo in se navadno kmalu maščuje.

5. Presenetljivo je, kako posebno sv. Pavel v svoji nravni katehezi poudarja svobodo in jo prikazuje kot cilj krščanskega življenja. Seveda nima pred očmi le psihološke svobode, saj pojmuje svobodo teološko globlje, kot svobodo od postave, greha in smrti. A do te svobode pride človek le ob pravi uporabi in zavesti osebne svobode. Zato je treba v moralni katehezi več govoriti o svobodi, za katero je posebno mlad človek tako zelo občutljiv. Izkušnja jasno uči, da je treba razjasniti marsikake dvoumnosti o svobodi in je mogoče le počasi človeka pripeljati do prave svobode. Čim bolj bo moralna kateheza prava vzgoja za svobodo, ki upošteva osebno človekovo svobodo kot poseben božji dar, tem bolj trajni bodo njeni uspehi. Dejanska zloraba svobode kateheta ne sme privedi do tega, da bi mu svoboda postala nekaj sumljivega in bi se o njej ne upal več govoriti ter je poudarjati.

6. S tem v zvezi ima pomen lastna odgovornost in soodgovornost za druge in skupaj z drugimi. Seveda je za splošni etos 2. vatikanskega koncila poudarjanje odgovornosti in soodgovornosti ena najbolj značilnih potez, kajti šele odgovornost kot življenje iz osebnega odgovora na božji klic daje uravnanemu življenju vso resnost in ves osebni značaj. Soodgovornost pa osvobaja človeka iz njegovega individualizma in mu odpira oči za bližnjega. Hkrati mu kaže, da ni soodgovoren sam, temveč skupaj z drugimi in drugi skupno z njim, zadnjo soodgovornost pa prevzame Bog sam, če je človek pripravljen sprejeti svoj delež soodgovornosti. Na podlagi etosa odgovornosti in soodgovornosti se da zelo prepričljivo osnovati marsikakšno poglavje moralne kateheze.

7. Prava odgovornost in soodgovornost pa je možna le pri človeku, ki je nrvnc kolikor toliko razvit in zrel. Danes zelo veliko govore o zrelosti etične osebnosti in vesti. Velikokrat je to bolj želja in cilj kot pa resničnost. Včasih pri moralni katehezi res niso posvečali tolike pozornosti zrelosti, v kateri je človek zmožen samostojno odločati in ni več toliko odvisen od nasvetov, zapovedi in prepovedi drugih. Vzgoja k nravni samostojnosti se tudi ni zdela prav potrebna, zaradi nesporazumljenj in možnih zlorab pa celc nevarna. Sv. Pavel ponovno govori o potrebi npravne in krščanske zrelosti, posebno izrazito v 4. pogl. pisma Efežanom. Zato mora biti čim večja npravna zrelost tudi cilj moralne kateheze.

8. Danes je splošno priznано, da moralna teologija in moralna kateheza ne smeta biti preveč negativni in naj prepovedi in greha ne postavljata v središče, temveč morata bolj pokazati lepoto npravnega življenja in več govoriti o krepostih (v osnovnem pomenu besede). Kreposti, katerim je treba posvečati posebno skrb, so seveda glede na različne okoliščine različne. Zdi pa se, da je poleg večjega poudarjanja vere, upanja in ljubezni, treh teoloških čednosti, primerno in koristno, da več in temeljiteje govorimo o naslednjih krepostih:

a) resničnost in iskrenost, kar pomeni stalno pripravljenoost iskati in priznavati resnico vedno in povsod, ne samo v govorjenju in vedenju, temveč v celotnem življenju. V svetu, kjer so zlaganost, hinavščina, nepoštenost in vse mogoče vrste laži silno razširjene, ne da bi se posameznik vedno zavedal vse njihove zlobe, je posebno pomemben etos resničnosti in resnicoljubnosti, iskrenosti in poštenosti;

b) pravičnost v družabnem življenju, odločno nastopanje proti vsaki krivičnosti, zlorabi in nasilju v malem in v velikem. Ne gre samo za socialno pravičnost, ampak za pravičnost kot podlago skupnega življenja. Vsi ugovori proti velikim krivicam so majhnega pomena, če posameznik iz notranjega prepričanja ne skuša biti povsem pravičen;

c) solidarnost in zavest povezanosti med seboj. Mladi rod ima navadno ostro razvit čut za to krepost, saj je bistveni sestavni del ljubezni do bližnjega in soodgovornosti. V svetu utilitarističnega individualizma je treba v nravni katehezi ta čut vedno bolj razvijati, ga pravilno usmerjati in mu dati pravo vsebino;

č) zvestoba kot poseben izraz in dokaz npravne osebnosti. Danes doživljamo toliko nezvestobe, bodisi do lastne vesti, do dane besede in obljube, bodisi do bližnjega, do družbe, do Boga. Za mnoge zvestoba sploh ni nobena npravna zahteva in npravna vrednota več. A brez zvestobe je človeško življenje nemogoče. Zato je treba etos zvestobe prikazati kot eno od osnov vsega npravnega življenja in pokazati njegovo uresničitev na raznih življenjskih področjih.

9. Moralna kateheza mora biti bolj izrazito usmerjena na pripravo za poklic in poklicno življenje. Pošteno in dobro poklicno delo je ena zelo pomembnih npravnih dolžnosti. Izpolnjevanje božje volje ne obstaja samo v izvrševanju nekaterih verskih zahtev in splošnem izpolnjevanju božjih zapovedi, temveč bistveno tudi v poklicnem delu. Moralna kateheza mora buditi vsaj čut za to, a kolikor mogoče posredovati tudi etos posameznih poklicev, posebno tam, kjer je to možno v zvezi s poklicno izobrazbo.

10. Končno naj še omenim, kako pomembne socialne dolžnosti ima vsak nasproti družbi in javnemu življenju. Delo v svetu in družbi, oblikovanje družbe na gospodarskem, tehničnem, znanstvenem, umetniškem, socialnem in političnem področju je vedno tudi npravno vprašanje. Morda je bila v prejšnjih časih moralna kateheza preveč zasebna in je posvečala skrb predvsem osebni askezi, premalo pa poudarjala dolžnosti nasproti svetu in družbi in premalo razlagala in utemeljevala moralne norme za tako delovanje. Zato je marsikatero področje še premalo obdelano. Tako je npr. šele v začetkih morala uživanja svetnih dobrin, ki so danes človeku tako obilno in v tako različnih oblikah na voljo. Tudi zavest, da je ena osnovnih krščanskih in splošno človeških dolžnosti, da dobrine deli s tistimi, ki jih nimajo, bodisi s posamezniki bodisi z narodi in celimi državami, se kot npravna dolžnost le počasi prebujata.

11. Vedno je bilo jasno, da ni dobre in popolne moralne kateheze, ne da bi izrecno, jasno in dobro utemeljeno govorili o npravnih vprašanih razmerja do človeškega telesa, do življenja in o spoštovanju pred njim, o spolnosti in pripravi na zakon, o zakonskem življenju in o skrbi za družino, o zadnjem smislu in o pomenu trpljenja, o pripravi na večnost. Današnja zahteva obstaja veliko bolj v tem, kako naj vsebinsko in metodično govorimo o teh vprašanih, da se bomo vsaj kolikor toliko uveljavili nasproti drugim mnenjem. Ni dovolj, da tožimo, kako slabi so časi in ljudje, kako močna in dobra sredstva imajo drugi na voljo za svojo propagando, temveč je potrebno, da tudi sami kritično preiščemo, kaj se da izboljšati v naši moralni katehezi.

III. Nekaj misli o etosu kateheta glede na moralno katehezo

Kar bo tu rečeno o katehetu glede na moralno katehezo, velja nekoliko za vsakega kateheta, pa naj pri verouku uči božje resnice, govori o zakramentih, o Cerkvi ali cerkveni zgodovini ali o čem drugem v zvezi z vero. Za moralno katehezo pa se zdi, da imajo lastnosti, o katerih bomo na kratko govorili, še prav poseben pomen. Jasno je, da tu ne gre za nekaj novega in doslej nepoznanega, temveč le za to, da si prikličemo v spomin nekatere stvari, ki jih sicer dobro vemo, lahko pa pozabljamo.

1. V drugi zvezi smo dejali, kako pomembni sta iskrenost in resničnost. Prav poseben pomen pa imata pri katehetu. Iskren in resničen mora biti pri oznanjevanju, razlagi in utemeljevanju nravnih načel in norm. To pomeni, da se ne sme izogniti nobenemu vprašanju, temveč ga mora jasno in odkrito zastaviti ali sprejeti, nanj iskreno odgovoriti, ta odgovor pa prepričljivo utemeljiti. Samo ob sebi je razumljivo, da je za tako katehezo osebno prepričanje kateheta velikega pomena. Lahko pa se zgodi, da katehet ni prepričan o kaki moralni zapovedi ali prepovedi, ki jo mora učiti po nalogi cerkvenega učiteljstva ali svojega škofa. V takem delikatnem primeru bo vedno jasno razložil nauk Cerkve in ga tudi utemeljil, hkrati pa iskreno in resnično priznal svoje osebne pomisleke ali težave, ki jih ima, posebno če je to njegovo mnenje in ravnanje že znano. Zelo previden pa je treba biti s kritiko cerkvenega nauka, posebno tam, kjer se kritika v posameznih vprašanjih lahko izoblikuje v splošno odklanjanje cerkvenega učiteljstva in cerkvene avtoritete. Edino merilo, po katerem se mora katehet ravnati, je resnica in božja volja, kakor in kolikor jo more v danem položaju spoznati. Trezno in mirno si mora zastaviti vprašanje, ali morda v določenem primeru sam res bolj jasno spozna resnico in božjo voljo, kakor pa se ta kaže v splošnih normah, ki jih uči cerkvena avtoriteta, ali je morda na podlagi splošnih moralnih načel treba uradni cerkveni nauk dopolniti, mu dati nekoliko drugačen poudarek ali pa ga je treba v aplikaciji na določene razmere modificirati. Pravilo velja:

Katehet ne sme zahtevati ne manj in ne več, kot zahtevata resnica in božja volja. Kjer resnica in božja volja nista popolnoma jasni ali kjer božja zapoved dopušča različne odločitve v vesti in osebne odgovore v nravnem življenju, je treba to tudi jasno povedati. Vsako prikrievanje resnice, vsaka manipulacija z lastnimi, posebno ljubimi idejami ali bojaznimi, vsaka napačna taktika na račun resnice, pa tudi če se to zgodi iz »pedagoških«
pogledov, je škodljiva in se kmalu maščuje. Seveda komaj kaj prinaša toliko razočaranja v življenju in toliko ljudi odvrne sv. Cerkve in njenega nauka, kakor poznejše spoznanje, da so bili varni, da so dobili surogate namesto čiste resnice, da jih katehet iz katerih koli taktičnih pogledov ni vodil k čisti resnici.

Iskrenost in resnicoljubnost v moralni katehezi seveda ne pomenita, da bi katehet ne glede na osebno zrelost in psihološko pripravljenost oznanjal in utemeljeval uravnane norme, zapovedi in prepovedi. Razume se, da se je treba, kakor povsod pri pouku, ozirati na duševno zrelost in sprejemljivost poslušalcev. Včasih so to poudarjali posebno za spolno moralo. Danes pa je treba upoštevati, da mladina na vseh področjih, tudi na spolnem, mnogo prej in mnogo bolj pozna vsa mogoča dejstva, sliši vsa mogoča mnenja in

sama vidi in doživlja vse mogoče stvari. S tem je treba računati in toliko bolj poudarjati resnico, ki nas edina osvobodi. Tudi v moralni katehezi nimamo drugega orožja kot resnico, ki je božji načrt o človeku in božja volja zanj. Hkrati pa imamo božjo obljubo, da bo resnica končno vedno zmagala, če se bomo sami postavili čisto v službo resnice in prosili Duha resnice, naj nam da moči za osebno pričevanje o resnici, ki je hkrati dobrot, lepota in ljubezen.

2. Druga pomembna lastnost, ki je s prvo v zvezi, je stvarnost. Katehet mora biti ravn v moralni katehezi, ko gre za ljudi in za osebne odločitve, izredno stvaren. Stvarnost se kaže najprej v tem, da skuša pravne norme, zapovedi in prepovedi utemeljiti iz resničnosti same in ne le iz formalne avtoritete. Notranja uvidevnost stvarnosti v njeni celotnosti, v središču katehere je človeška oseba, kot si jo je zamislil Bog in jo hoče uresničiti v svojem zveličavnem načrtu, je veliko boljši dokaz kot pa navajanje raznih avtoritet ali tradicije. Včasih to ni bilo tako. Argumenti ex traditione et ex auctoritate so bili najboljši in najbolj prepričljivi. Nista samo napuh in lastna domišljavost krivi, da je danes drugače. Vsa vzgoja in vse javno mnenje gre danes v to smer. S tem moramo tudi v moralni katehezi računati. Argumentacije iz stvarnosti pa se tudi ni treba bati. Vsako obvezno moralno načelo, vsaka norma, zapoved in prepoved imajo svojo bolj ali manj neposredno podlago v stvarnosti. Božji načrt in božja volja se najprej razodevata v stvarnosti sami. Bog je v svojih zahtevah vedno najbolj »stvaren« in nikdar samovoljen in se ozira na človekovo popolnost in srečo. Takó mora tudi vsaka avtoriteta — tudi cerkvena — razlagati in utemeljevati božjo voljo. Zato pa mora tudi katehet vsaj malo poznati resničnost, zgodovinski razvoj njenega spoznanja, dognanja raznih ved, izkustvo, ki ga imajo ljudje, in težave, ki prihajajo iz življenja. Samo sklicevanje na cerkvene zapovedi ali na formalno avtoriteto Cerkve bo danes redko kdaj zadostovalo. Tudi sklicevanje na božjo avtoriteto bo le tedaj prepričljivo, kadar bo pojem o Bogu dovolj jasen in zveza z Bogom dovolj trdna in hkrati božja zahteva kot taka dovolj dokazana.

3. Posebna oblika stvarnosti obstaja pri katehetu v pripravljenosti za odkrit pogovor in za prepričljivo utemeljevanje npravnega reda. Kdor danes ni pripravljen poslušati vseh mogočih ugovorov in težav, resno jemati raznih pomislov, temveč hoče le avtoritarno zahtevati sprejem cerkvene moralke, večkrat ne bo daleč prišel. Morda bo sicer dosegel, da v skupini ne bo več debat, da poslušalci ne bodo zastavljali vprašanj in navidezno sprejeli nauk. Upajmo, da bo od tega za življenje vendar kaj ostalo. A prava priprava za življenje taka kateheza ni. V moralni katehezi ne gre v prvi vrsti za to, da se mladi ljudje nekaj na pamet nauče, ampak da iz prepričanja sprejemajo npravni red, npravna načela, in jih skušajo v življenju uresničevati. Katehet ne sme učiti moralke, temveč moralno življenje. Zato moralna kateheza ne sme biti le informacija, temveč pričevanje in prepričevanje, katerega cilj je osebno prepričanje pri poslušalcih. Jasno je, da je za tako katehezo osebno prepričanje kateheta odločilnega pomena. Vsaka razklanost in nedoslednost obtežuje in obremenjuje moralno katehezo.

V moralni katehezi se mora katehet zavedati, da je potrebno metodično ustrezno dokazovati in utemeljevati npravne norme in razlike do drugih pred-

metov, predvsem do naravoslovnih ali matematičnih ved. Kakor ima vsaka znanost svojo metodo, ki je odvisna od njenega materialnega in formalnega objekta, tako velja to tudi za moralno katehezo. Dokazi niso možni z matematično evidenco ali na podlagi poizkusov kot v naravoslovnih vedah. Moralnih norm človeku tudi ni mogoče »vsiliti«, kakor da bi si brez njih ne mogel zaslužiti kruha ali dobiti službe, kot to velja za druge panoge izobrazbe. Brez dvoma je tudi nravna poštenost za uspeh v življenju potrebna. A ta uspeh še daleč ni merilo za nravni red. Zato je moralna kateheza v svojem bistvu apel na vest, na svobodno odločitev v vesti. Seveda je treba človeka pripraviti na to, da se bo kot nravna oseba zavedal, kaj vse to pomeni, kakšne posledice ima, kakšna je njegova osebna odgovornost. Taka vzgoja za nravno vrednotenje, presojanje in odločanje še ni prava moralna kateheza, ampak le bolj ali manj posredna priprava nanjo. Zato je treba v katehezi boljje razločevati med nravno pedagogiko in med moralno katehezo samo. V odkritem razgovoru in prepričljivem dokazovanju se bo katehet seveda oziral na oboje in po potrebi temu ali onemu posvetil svojo posebno pažnjo.

4. V tej zvezi je dobro omeniti še drugo lastnost, ki je za kateheta v moralni katehezi pomembna, namreč skrb za kolikor mogoče konkretno katehezo. Pri tem je treba upoštevati ne samo potrebe, ki jih postavljata življenje in okolje, ampak tudi stopnjo nravne zrelosti pri poslušalcih, bodisi glede na starost, na razumsko razvitost, na poseben značaj, na morebitno duševno obremenjenost, ki je danes vedno bolj pogosta, na vplive okolja, ki se jim ni mogoče izogniti. Staro pedagoško načelo zahteva, da učitelj ne sme poznati samo snovi, ki jo uči, ampak tudi učenca. Če to kje velja, potem gotovo v moralni katehezi, kjer katehet sploh ne uči »snovi«, ampak pošteno nravno življenje. Cim bolj konkretna bo moralna kateheza, tem več zanimanja bo vzbujala. Ni treba še posebej poudarjati, da pri tem katehet ne sme hlastati samo za aktualnostjo ali modnimi vprašanji ali celo za priljubljenostjo, temveč mu mora biti resnica edini, zadnji kriterij.

Ko katehet upošteva razmere, okolje in učenca, pa ne sme izgubiti izpred oči, da mora oznanjati celo resnico in ves božji načrt. Tudi če upošteva konkretne korake na poti in vidi neposredno nalogo v tem, da pokaže naslednji kos poti, pri tem nikdar ne sme izgubiti izpred oči cilja in celotne poti, ki vodi k njemu. Upoštevati je treba težave na poti, dolgo in naporno pot, nevarnost, da kdo pot izgubi ali obnemore. Treba pa je tudi vedno znova spodbujati, da gremo po poti naprej, pa spet začnemo, da spet napravimo vsaj majhen korak naprej, da vemo, h kateremu cilju smo na poti in da vedno zaupamo v božjo pomoč. Za moralno življenje velja še v posebnem smislu, da je Kristus za nas pot, resnica in življenje (Jan 14,6).

5. Zelo pomembna lastnost kateheta pri moralni katehezi je sposobnost za razločevanje in diferenciranje med posameznimi moralnimi normami. Če 2. vatikanski koncil že za verske resnice poudarja, da je med njimi neka hierarhija in niso vse enako važne, velja to toliko bolj za nravne zapovedi in prepovedi. Tudi tu je treba priznati hierarhijo vrednot in norm, važen pa je pravi kriterij za razločevanje in stopnjevanje. To ne more in ne sme biti katehetovo osebno nagnjenje, ne javno mnenje ali splošno prepričanje, tudi ne neposredna korist ali škoda za posameznika ali za družbo. Edini

veljavni kriterij je in sme biti božja volja, to je resnica, kakor se kaže v božjem razodetju, v stvarnosti, v zgodovinskem razvoju in v spoznanju нравnih vrednot v družbi, posebno v Cerkvi pod vodstvom cerkvenega učiteljstva. Zato nista vedno preprosta stvar ne kriterij za razločevanje ne diferenciranje samo. Sta pa toliko bolj potrebna, sicer nastaja vedno večja moralna nejasnost in zmotna vest postaja vedno bolj pogosta. Sposobnost in čut za pravo razločevanje, kaj je neposredno božja volja in kaj je utemeljeno v človeški osebi, kaj je zgodovinsko pogojeno in zato spremenljivo, kaj je le pozitivna človeška uredba, ki je potrebna zaradi reda in discipline v družbi in se zlahka spremeni, je treba stalno razvijati in ostriti; to pa tem bolj, ker mora katehet večkrat nastopati proti javnemu mnenju in proti vrednotenju, ki je med ljudmi splošno razširjeno. Tu je treba večkrat upoštevati hiter razvoj in se mu prilagoditi; to je v zadnjih letih pokazala predvsem cerkvena oblast, ko je na različnih področjih spremenila toliko pozitivnih predpisov.

6. Če moralna kateheza ni le informacija, temveč pričevanje in prepričevanje, katerega sad naj bo osebno prepričanje pri učencih in poslušalcih, sta imela poseben pomen katehetova osebnost in njegovo življenje. Sicer to velja za vsakega duhovnika in dušnega pastirja, ker je neskladnost med zgledom in besedami vedno v škodo. Pri katehetu, ki resno jemlje svojo moralno katehezo, pa je važno, da tako rekoč v danih možnostih in oblikah najprej na sebi preizkusi, kar drugim oznanja in od drugih zahteva. To velja posebno o krepostih, o katerih je bil zgoraj govor, pa tudi splošno o moralnem redu in нравnih normah. Na drugi strani pa je pomembno katehetovo pričevanje o dobroti, potrpežljivosti, razumevanju in ljubezni. Razumljivo je, da tudi katehetu kdaj vse to zmanjka in ostanejo le še trdota, strogost, neizprosnost, kar sam navadno imenuje načelno doslednost in zvestoba staremu nauku. A če je zanj Kristus zgled za njegovo delo, se bo vedno znova spraševal, katere lastnosti so mu potrebne.

7. Zelo pogosta je danes izkušnja, da se dušni pastirji boje verouka, posebno še moralne kateheze. Imajo vtis, da mladini niso kos, da ne znajo odgovoriti na vsa mogoča vprašanja, da ne znajo zbuditi zanimanja, da imajo zelo malo uspeha ali morda čisto nič ne dosežejo in vse skupaj nima nobenega pravega smisla. Če katehet še človeško doživi neprijetne stvari ali je sam po značaju in po nastopu manj pripraven za katehezo, mu je lahko ta služba res v veliko breme. Ni čudno, če postaja skušnjava malodušja, zagrenjenosti in skoraj obupa vedno večja.

K temu položaju, ki je zelo splošen in po vseh deželah razširjen, naj omenim tri stvari:

a) računati moramo z današnjo prehodno dobo v svetu na splošnem in posebno tudi v Cerkvi. Vedno znova sicer govore o tej prehodni dobi, o njenih znakih in težavah. Cela vrsta knjig prinaša analizo naše prelomne dobe v človeški družbi in v Cerkvi. A na drugi strani jih je še zelo veliko, ki se tega v svojem položaju ne zavedajo, nočejo ali ne morejo vzeti na znanje, ali vsaj ne sprejmejo posledic, ki iz tega nujno slede. Še vedno žive v starih preteklih časih, jih nezavestno idealizirajo, vse presojujejo in merijo na njih, in zato stalno tožijo nad slabimi novimi časi in zlobnimi ljudmi ter velikimi nevarnostmi. Vedno znova zastavljajo vprašanje, kaj bo iz tega,

kam nas bo ta razvoj privedel, in se boje za prihodnost. Tožba nad novimi časi in strah pred njimi pa nista nikdar dobra svetovalca za izpolnitev novih nalog. Veliko bolj nam je v taki prehodni dobi potreben njej primeren etos, njej ustrezna askeza in njej potrebne kreposti. K temu spada na eni strani razumevanje in širokost v gledanju, treznost v presojanju, sposobnost za razločevanje duhov, vsaj majhno poznanje zgodovine in njenih sprememb; na drugi strani pa neizmerno zaupanje, velika potrpežljivost, notranja svoboda in mirnost in zelo velik optimizem. Prav bi bilo, če bi več govorili in razmišljali o potrebi posebne askeze in posebnih kreposti, skratka, posebnega etosa, ki je vsem tako potreben za našo prehodno dobo, ki nikakor še ne gre h koncu.

b) Pomagati si moramo med seboj. Če so bili dušni pastirji in kateheti kdaj navezani drug na drugega, potem je to gotovo danes. Osamljenost in zapuščenost sta najbližji nevarnosti za zagrenjenost in obup ter sta danes posebno nevarni. Če pa duhovniki in kateheti pridejo skupaj, se pogovore o svojem delu, izmenjajo izkušnje, si med seboj pomagajo in morda, celo zvedo, kako je drugod po svetu, je to za vse velika pomoč. Če že so — Pavel opominja, naj nosimo drug drugemu bremena in tako izpolnimo Kristusa naročilo (Gal 6,2), to za dušne pastirje in katehete danes še posebno velja.

c) Zadnjo moč za izvrševanje svoje težke službe pa more katehet končno dobiti samo iz vere in iz svoje osebne povezanosti z Bogom, iz zavesti, da ga Bog pošilja in mu on nalaga to težko nalogo, a da ga ne pušča samega, temveč je vedno z njim. Ko je Jozue po Mojzesovi smrti prejel od Boga nalogo, da popelje Izraelce v obljubljeno deželo, mu je Bog govoril: »Moj služabnik Mojzes je mrtev, zdaj pa se vzdigni, pojdi čez ta Jordan, ti in vse tvoje ljudstvo, v deželo, ki jim jo dajem, Izraelovim sinovom... Kakor sem bil z Mojzesom, tako bom s teboj. Ne bom te pustil samega in ne bom zapustil. Bodi močan in hraber. Kajti ti boš razdelil temu ljudstvu v dedino deželo, ki sem jo s prisego obljubil dati njihovim očetom. Bodi torej prav močan in hraber, da natančno storiš vse po postavi, ki ti jo je zapovedal moj služabnik Mojzes! Ne odstopaj od nje ne na desno ne na levo, da se ti vse posreči, česar se boš lotil. Knjiga te postave naj ne odstopa od tvojih ust, temveč premišljuj jo noč in dan, da natančno storiš vse, kar je zapisano v njej. Kajti tedaj boš imel srečo pri vseh svojih podjetjih, tedaj boš imel uspeh. Ali ti nisem zapovedal: Bodi močan in hraber? Ne straši se in ne plaši! Kajti Gospod, tvoj Bog, je s teboj pri vsem, česar se boš lotil« (Joz 1, 2—9).

Povzetek

MORALNA KATEHEZA PO KONCILU

Alojzij Šuštar

Danes je posebno težka. Vzroki temu so: občutek negotovosti in nejasnosti, velike spremembe v življenju in v znanostih, sodobni pluralizem, relativizem in subjektivizem, nezaupanje mladine v izročilo in avtoriteto, izguba čuta za pravne vrednote in s tem združena plitvost.

Zato se zdi potrebno: I. prestaviti nekatere poudarke, II. postaviti nekatere teme bolj v ospredje in III. naglasiti, kaj je današnjemu katehetu osebno najbolj potrebno.

I. Poseben naglas mora dobiti prava predstava o Bogu. Upoštevati je treba novo pojmovanje človeka in Cerkve. Pred zunanji dejanji je treba dati prednost notranjemu razpoloženju »srca«.

II. Obravnavati je treba bolj ljubezen do Boga in bližnjega, notranjo odgovornost, spreobrnjenje v Kristusu, krščansko svobodo in soodgovornost, zrelost; pozitivno je treba prikazati kreposti, med njimi posebno resnicoljubnost, družabno pravičnost, solidarnost in zvestobo; uvajati je treba mlade v poklicno življenje, vlivati jim smisel za udejstvovanje za javni blagor.

III. Katehet mora biti zvest resnici, stvaren, pripravljen na iskren dialog, konkreten; znati mora prav razvrščati npravne vrednote in dajati mora zgled tistega, kar uči.

Da premagajo občutek nemoči, naj bi kateheti računali s tem, da žive v prehodni dobi, naj bi si med seboj pomagali in naj bi poglobljali svojo povezavo z Bogom.

Zusammenfassung

DIE NACHKONZILIÄRE MORALKATECHESE

Alojzij Šuštar

Die Moralkatechese ist heute eine besonders schwierige Aufgabe. Die Gründe dafür sind: Gefühl der Ungewissheit und Unklarheit, grosse Umwandlungen im Leben und Fortschritte in Wissenschaften, jetziger Pluralismus, Relativismus und Subjektivismus, Misstrauen der Jugend in die Tradition und Auktorität, Verlust des Gefühls für die ethischen Werte und damit verbundene Seichtheit.

Darum scheint es notwendig: I. Einige Akzente in der Thematik zu wechseln; II. Einige Themen mehr in den Vordergrund zu stellen und III. Auf einige Charakterzüge des Katecheten aufzupassen.

Zum I. In Vordegrund soll die richtige Gottesvorstellung kommen. Die neue Auffassung vom Menschen und der Kirche soll man in Rücksicht nehmen. Die innere »herzens« — Gesinnung soll vor der äusseren Tat betont werden.

Zum II. Diese Themen sind: Die Gottes- und Nächstenliebe, die innere Verantwortung, die Umwandlung in Christus, die christliche Freiheit, Mitverantwortlichkeit und Reife, positive Schelderung der Tugenden, von denen besonders Wahrhaftigkeit, soziale Gerechtigkeit, Solidarität und Treue wichtig sind; weiter Einführung ins Berufsleben, Sinn für die öffentliche Arbeit.

Zum III. Der Katehet soll wahrhaftig, objektiv, zum erklärenden Dialog bereit, konkret, für Wertordnung beurteilungsfähig und beispielhaft sein.

Um das Gefühl des Unvermögens zu meistern, sollen die Katecheten damit rechnen, dass sie in einer Uebergangsperiode leben, sich untereinander helfen und ihre Verbindung mit Gott vertiefen.

PSIHOLOGIJA IN DUHOVNO ŽIVLJENJE

Danes so vedno bolj na pohodu antropološke znanosti: biologija, sociologija in psihologija. Vse te znanosti morejo v marsičem koristiti tudi teologiji. Na duhovno življenje more s svojimi dognanji posredno vplivati zlasti psihologija. Res je milost stvarnost, ki presega psihološko dožemanje in raziskovanje. Vendar pa milost ni nekaj, kar bi bilo človeški naravi tujega, od zunaj dodanega, ampak je narava za milost »uglašena«, zato jo milost spolnjuje in notranje preobražuje. Psihologija, ki se pogloblja v človekovo duhovno strukturo, more s svojimi uvidi po svoje prispevati k rasti duhovnega življenja.

Razprava hoče opozoriti, kako so pomembne za zdravo duhovno življenje naravne človeške kvalitete, ki jih študira, odkriva in oblikuje psihologija.

Upravičenost psihološkega študija duhovnega življenja

Diskusija o upravičenosti psihološkega študija duhovnega življenja, ali še boljše, o odnosu med psihologijo in duhovno teologijo se v svoji aktualnosti pojavi l. 1936, ko je A. Stolz O.S.B. izdal knjigo *Theologie der Mystik*.¹ Tu so v glavnem predavanja, ki jih je imel avtor leto poprej na slavni salzburških univerzitetnih tednih in so to leto obravnavali temo: dogmatični temelji mistike. Hkrati je tu predaval tudi A. Mayer O.S.B. o psiholoških temeljih mistike. Ta predavanja, zlasti pa še knjiga A. Stolza, so spodbudila nekatere teologe, da so se bolj poglobili v študij duhovnega življenja, zlasti mistike, pri tem pa so eni bolj naglašali teološko dogmatični vidik, drugi pa bolj psihološki vidik duhovnega življenja.

Sicer pa sta ti dve težnji glede poudarka enega ali drugega vidika v razlaganju duhovnega življenja navzoči že pri cerkvenih očetih. Latinskim očetom, zlasti Avguštinu, je bližje praktično psihološki vidik duhovnega življenja. Grški očetje pa bolj poudarjajo njegov metafizični teološki vidik.² Tudi veliki teologi srednjega veka, npr. Tomaž Akvinski in Bonaventura, bolj naglašajo spekulativno doktrinalno stran duhovnega življenja, med tem ko dajejo veliki mistiki, npr. Ruysbroeck, Tauler, Eckart in šola sv. Viktorja, prednost psihološko praktičnemu gledanju na duhovno življenje.³ Razumljivo pa je, da tako stari kot moderni teologi, kadar bolj naglašajo eno razsežnost duhovnega življenja, ne izključujejo njegove druge razsežnosti.

¹ A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936.

² Prim. L. Bouyer, *Spiritualità dei Padri*, Bologna 1968, 445—457, 431—434; A. Royo Marin, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Madrid 1973, 105—116, 136—138.

³ Prim. A. Royo Marin, *Los grandes maestros*, 207—214, 225—234; F. Vandenbroucke, *Spiritualità del medioevo*, Bologna 1969, 181—190, 249—293.

Ker A. Stolz v svoji knjigi trdi, da milost tako v svojem začetku kakor tudi v svoji rasti deluje neodvisno od posebnih psihičnih dejavnikov, in očita španskim mistikom 16. stol., da so preveč zanemarili teološko razlago mističnih pojavov,⁴ se je P. Gabriele di s. Maria Magdalena O.C.D., čutil poklicanega, da brani španske mistike pred Stolzevim očitki, ki so bili predvsem naperjeni proti Tereziji Avilski pa tudi proti Janezu od Križa. V razpravi *Indole psicologica della teologia spirituale*,⁵ ki so jo sprejeli z velikim odobravanjem in jo še danes veliko citirajo v teološki literaturi,⁶ se ne ustavlja samo pri teoloških in psiholoških razlagah mističnih pojavov, temveč problem razširja tudi na naravo duhovne teologije. Sprašuje se, ali naj bo duhovna teologija izključno dogmatična, preprosto opisna. Ali je sploh pravično, da se zadovoljimo z razlaganjem samo dogmatičnih načel, po katerih se duhovno življenje razvija in raste, ne da bi pri tem upoštevali tudi človekove naravne razsežnosti, človekovih psiholoških pogojev.⁷ V tej razpravi podaja P. Gabriele tudi definicijo duhovne teologije: »Je teološki študij duhovnega življenja v določenih psiholoških pogojih.«⁸ V omenjeni razpravi odločno vztraja, da študij dogmatičnega vidika duhovnega življenja nikdar ne sme izključevati ali zanemarjati naravnega psihološkega vidika. Ta dva vidika se namreč dopolnjujeta, kot nam prepričljivo dokazujeta Terezija Avilska in Janez od Križa v svojem strokovnem spisju o duhovnem življenju. Terezija Avilska nam daje predragocene psihološke opise in razlage duhovnega življenja, medtem ko nam ga Janez od Križa temeljito in globoko teološko razlaga. Oba skupaj pa podajata pristno in celotno teologijo duhovnega življenja.⁹

V duhovnem življenju ni pomembna samo milost, ampak so zelo odločujoče tudi psihične in druge naravne kvalitete posameznega človeka. Goto vo je, da ima absolutno prvenstvo nadnaravni organizem, to je posvečujoča milost, podarjene kreposti in darovi Svetega Duha. Vsi ti nadnaravni darovi pa so dani konkretnemu človeku, ki ima svojo naravo, značaj, temperament, nagnjenja, strasti, poželenja, določene naravne kreposti in pomanjkljivosti, ki po svoje vplivajo na njegovo notranjo duhovno fiziognomijo. Človekova nadnaravna duhovna razsežnost nikakor ni v nasprotju z njegovo človeško razsežnostjo, ki jo celo vedno predpostavlja. In ne samo to, da druga brez druge ne moreta biti, temveč je njun medsebojni odnos tako tesno povezan, da ima v duhovnem življenju zdaj ena zdaj druga razsežnost odločilno vlogo.

Milost predpostavlja naravo

Da bomo bolje videli, kako so naravne duhovne sposobnosti in drugi dejavniki, ki pridejo v domet psihološkega študija in razmišljanja, nekakšne

⁴ Prim. A. Stolz, *Theologie der Mystik*, 109—112, 120—125.

⁵ Razprava je bila objavljena v: *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis Catholicae*, Romae 1940, 59—75.

⁶ Prim. F. Giardini, O. P., *La natura della Teologia Spirituale*, v: *Rivista Ascetica e Mistica* 34 (1965), 363—416; tu glej zlasti 399—413.

⁷ Prim. P. Gabriele, *Indole psicologica della teologia spirituale*, 62—63.

⁸ P. Gabriele, *Indole psicologica della teologia spirituale*, 75.

⁹ P. Gabriele, *Indole psicologica della teologia spirituale*, 64—66.

naravne osnove, na katerih se oblikuje dalje nadnaravna razsežnost duhovnega življenja, si na kratko oglejmo odnos med milostjo in naravo.

Glede odnosa med milostjo in naravo moremo med teologi ugotoviti dve mnenji, ki se predvsem razlikujeta glede vidika, kako naj to vprašanje raziskujemo.

Na eni strani so tisti, ki izhajajo iz dejstva izvirnega greha in od tod izviraajočega nasprotja med naravo in milostjo. Ti z nezaupanjem gledajo na naravne sposobnosti in moči, zlasti na tiste, ki so še posebno povezane s človekovim organskim delom. Zato enostransko zanemarjajo rast in razvoj naravnih zmožnosti in kreposti, prav tako seveda tudi vpliv psihične osnove na duhovno življenje.¹⁰

Zagovorniki nasprotnega mnenja pa izhajajo iz dejstva odrešenja, po katerem so tudi naravne sposobnosti okrepljene, dvignjene v nadnaravni red in harmonično »vpletene« v milost in druge nadnaravne dejavnike. Tudi pravijo, da je preveliko naglašanje negativnih dejavnosti človeške narave oddaljitev od pravega krščanstva, ker se potem zdi, kot bi bilo krščanstvo nekak skupek prepovedi, odpovedi najrazličnejšim stvarjem in neprestano trpljenje. Krščanstvo pa je predvsem vera v sublimaciji vse človeške narave v človečnosti Jezusa Kristusa. V njem je vsa naša človečnost popolna z vsemi svojimi darovi in zmožnostmi povzdignjena v najvišjo čast.¹¹ V teologiji velja načelo, da milost ne uničuje narave, ampak jo dopolnjuje in spopolnjuje. Ta dopolnitev in spopolnitev narave poteka tako, da si milost pod svoje »gospodarstvo« podreja in usluži vse, kar najde v njej dobrega: naravne sposobnosti, temperament, značaj, teženja, strasti, pridobljene navade, skratka vse, izključuje samo greh.¹²

Danes prevladuje v duhovni teologiji in teologiji sploh to drugo mnenje, ker je bolj v skladu z božjim razodetjem, naukom drugega vatikanskega cerkvenega zbora in je tudi bliže miselnosti današnjega človeka.

Milost pa naravo ne samo dopolnjuje in spopolnjuje, jo celo zahteva kot pogoj. Kajti življenje milosti je dano človeškim psihofizičnim sposobnostim in je zato duhovno življenje, življenje milosti odvisno tudi od teh psihofizičnih dejavnikov. A. Ušeničnik ponazarja to dejstvo v svoji razpravi Iz psihologije milosti s primerom iz narave: »Mislimo si njivi, eno zorano in obdelano, drugo nezorano. Vprašajmo se najprej: ali ima zorana njiva kak naslov, da jo sonce obsije? Naslova pravzaprav nima, a vendar je nekako manj »nevredna«, manj nepripravljena, ker ne dela sončni svetlobi ovir... Njiva ne zmore z ozirom na sonce ne pozitivno ne negativno ničesar, naj si bo zorana ali naj si bo nezorana, njiva tudi ne more delati soncu nobenih ovir, da bi sijalo ali ne sijalo. Drugo vprašanje pa je seveda, če sonce sije in ko sonce sije, vseeno, ali je njiva zorana ali ne? Tu pa je zopet tako jasen odgovor, da nikakor ni vseeno. Na obdelani njivi bo pod toplimi sončnimi žarki začelo kliti, rasti in zoreti dragoceno žito, nezorano njivo bo pa preraščal osat in plevel. Ako obrnemo to primerico na milost, seveda ni popolne enakosti, a neka analogija je. Analogija je v tem, da je

¹⁰ R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, Brescia, 1971, 25–26.

¹¹ C. V. Truhlar, *Antinomie della vita spirituale*, Padova 1967, 73.

¹² A. Ušeničnik, *Iz psihologije milosti*, v: BV 2 (1922), 241–258; tu glej 254.

sonce božje milosti popolnoma neodvisno od razpoloženj naših duš, da ga naša srca s svojimi naravnimi silami ne morejo priklicati ali privabiti, da bi sijalo, ne ovirati, da ne bi sijalo. Če pa milost sije v srca, pa prav tako ni vseeno, ali so srca zorana ali ne. Na zoranih njivah src bo začelo po-ganjati novo življenje, nezorana srca pa bodo navadno ostala pusta in prazna.¹³

Tudi pri svetnikih vidimo, kako je bil njihov značaj, njihove naravne kvalitete kot nekakšna priprava za delovanje milosti. Ta namreč more po-staviti nekatere zahteve in pogoje za svoj sprejem in delovanje. Nikakor pa seveda ne smemo misliti, kakor to menijo nekateri, kot da so nekateri ljudje zaradi naravnih darov bolj vredni milosti kakor drugi, ki teh darov nimajo, ampak hočemo reči, da je tukaj neka zakonitost harmonije in so-razmerja med naravo in milostjo. Milost vedno zahteva nekatere določene pogoje v naravi. De Guibert takole izraža to prepričanje: »Nadnaravna de-janja, ki so bistvena za krščansko življenje in jih oblikuje delovanje milosti, ne odklanjajo pogojev našega psihičnega življenja. Dejanja razuma in volje so dana v naš notranji duhovni mehanizem, ne da bi ga pri tem kakor koli uničila. So to nekakšna predhodna dejanja, ki imajo svoj vpliv tudi na prihodnja nadnaravna dejanja.«¹⁴

Duhovno življenje je živa življenjska dejavnost v človeku in je dano v njegov psihofizični dinamizem. Zato je v svoji rasti in svojem izražanju odvisno od naravnih človeških stvarnosti vsakega posameznika. Nadnaravno delovanje ni kakšna vsiljena moč, ki bi ovirala rast, razvoj in uporabljanje naših naravnih človeških sposobnosti in zmožnosti. Prav nasprotno, milost, ki je dana naravnim sposobnostim, te sposobnosti podpira, vodi, plemeniti, spodbuja, dviga in krepi.

Če študiramo kakšno nadnaravno osebnost, spoznamo različne elemente, tako naravne kakor nadnaravne, ki vplivajo drug na drugega in se celo takó tesno opirajo drug na drugega in med seboj prepletajo, da je včasih težko ločiti, kaj izhaja iz narave same in kaj je delo milosti. O tej tesni medseboj-ni povezanosti naravne in nadnaravne dejavnosti piše G. Thibon, »Milost je v človekovem življenju podarjen nepredvidljiv dejavnik, njegovega vpliva ne more izmeriti noben psihološki študij. Po drugi strani pa je prav tako res, da narava in milost nista dve med seboj neodvisni stvarnosti. Med nji-ma je nepretrgana zveza in skladnost. Vsak nadnaravni božji dar, kolikor je nepričakovan, je skrivnostno 'prilagojen' duši, ki ga sprejme.«¹⁵ Milost je dana naravnim človekovim sposobnostim, ne kot kakšen zunanji princip, ampak kot prvina, ki vse te zmožnosti prevzema in prešinja. Takó moremo reči, da postaja sijaj nadnaravnega življenja toliko bolj živ in svetel, kolikor bolj zdrava in močna je naravna podlaga, na katero je cepljeno. Nadnaravno življenje navadno raste sorazmerno z rastjo naravnega življenja.¹⁶

Vsekakor pa moremo govoriti o dvojnem odnosu med človeško naravo in delovanjem milosti: o zunanjem in notranjem.

¹³ A. Ušeničnik, Iz psihologije milosti, 244—246.

¹⁴ G. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1943, 228.

¹⁵ G. Thibon, *Caractère et vie spirituelle*, v: *Dictionnaire de spiritualité*, II, 127.

¹⁶ Prim. F. Pollien, *La vita interiore semplificata*, Torino 1949, 47—49.

Zunanji odnos na ravni posvečenja v ožjem pomenu. Svetost je v svojem bistvu notranja in ni odvisna od psihofizičnih dispozicij, ampak od delovanja duha, ki človeka ljubeče prepušča navzočnosti in delovanju Sveteга Duha. Tako delovanje milosti je samo v sebi možno v vsakem psihičnem stanju, tudi nevrotičnem.

Notranji odnos je na ravni razodevanja uspehov in sadov delovanja milosti. Milost se ne omejuje samo na tisto duhovno delovanje, na katerem temelji osnovno posvečenje duše. Življenje milosti teži za tem, da prevzame in prešinja osebnost in se izraža tudi navzven. Duhovno življenje prinaša tudi vidne sadove. Da bi se božja milost bolj globoko naselila in bi jo človek res gotovo imel ter bi se njeno delovanje močno razodevalo v vsem delovanju vsakega posameznika, je potrebno, da človek sodeluje, da se prilagaja, kolikor je največ mogoče, dinamičnim orientacijam, ki jih v njegovo življenje prinaša milost.¹⁷

Takšen razvoj in takšna psihična zrelost, katere zakonitosti študira in razlaga psihologija ter človeka tudi usmerja, kako pride do te naravne zrelosti, je za duhovno življenje nujno potrebna. Psihične kvalitete, čeprav niso niti zagotovilo svetosti ali krščanske popolnosti niti niso njun temelj, pripravljajo njeno normalno delovanje in njen popoln razvoj. Milost deluje vedno konkretno in njeno delovanje ima tudi vedno določen psihološki moment, dobra ali slaba volja, ko posameznik sprejema ali odklanja milost. Dobre besede, spodbude ali navdihe si največkrat zamišljamo kot neposredne božje dejavnike, vendar pa morejo prihajati iz nekega globljega delovanja, ali bolj točno, iz delovanja milosti, ki je v človeku.

Milost ne uničuje narave, ampak jo dopolnjuje in spopolnjuje in prenavlja. V nekem pomenu in po redni poti narava pripravlja milost, kolikor njeno delovanje olajšuje v psihološko bogatih ali pa ovira njeno delovanje v psihološko revnih osebah. Nekatere naravne človeške kvalitete pospešujejo delovanje milosti, so pa tudi take, ki bolj ali manj ovirajo njeno popolno delovanje. Potrebno je, da človek ustvari čim popolnejše naravne možnosti, lastnosti in moč, da more milost ne samo delovati ampak delovati tudi najbolj popolno in učinkovito.

Človek redno postaja res normalna, pristna, svobodna in odgovorna osebnost samo v okoliščinah, v katerih dejansko živi. Tako bi smeli načelo, da milost predpostavlja naravo, dopolniti: milost predpostavlja določeno osebo z določeno naravo. Milost predpostavlja določeno osebo z določenimi naravnimi lastnostmi, osebo, ki živi in dela v prav določenem okolju. Suponira torej psihološke in druge naravne lastnosti in pogoje posameznega človeka. Dogmatik Gutberlet takole pove misel, da milost predpostavlja prav določeno naravo in se ji nekako prilagaja: »Milost se prilagaja individualnosti stvari, ali bolje, previdnost jim je že vnaprej dala takšne kakovosti, da so sposobni za posebne namene božjega kraljestva in dovzetni za posebne milosti, ki so za to potrebne.«¹⁸ Gutberlet celo misli, da je milost

¹⁷ Prim. R. Zavalloni, 28.

¹⁸ Prim. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII, 269; navaja A. Ušeničnik, Iz psihologije milosti, 255.

pri kakem narodu, kakem poklicu bolj dejavna kakor pri drugih, ker so pač bolj sposobni in pripravno orodje milosti.¹⁹

Ko raziskujemo različne naravne človeške lastnosti, skušamo dognati in ugotoviti, katere so pozitivne in katere odklonilne prvine v človeški razsežnosti, da bi mogli napraviti, kolikor je mogoče, določeno človeško naravo čim bolj vredno, pripravljeno in sprejemljivo za delovanje milosti. Gotovo je to oseba, ki je vse naravne sposobnosti v sebi kar najbolj harmonično razvila, to se pravi kratko, zrela osebnost.

Človeška nezrelost

Ko govorimo o človeški zrelosti ali zreli osebnosti, mislimo s psihološkega vidika predvsem na razvoj, ki ga je človek postopoma dosegel od psihičnega »razkroja«, ki je značilen za prva leta življenja do dopolnitve skladnosti in konstruktivne ustvarjalnosti zrele dobe, ko je človek sposoben, da rešuje in premaguje najrazličnejše probleme in za vse zavestno prevzema tudi odgovornost.²⁰ Pod tem vidikom pomeni zrelost vrh človeškega življenja. Taka zrelost je prav gotovo tudi najbolj »rodovitno polje« za delo božje milosti.

Za človeško zrelost je značilen harmoničen razvoj vseh prvin, ki so lastne osebnosti vsakega človeka. Iz te notranje harmoničnosti izvira prilagoditev glede samega sebe in drugih, neprestano notranje dopolnjevanje svoje osebnosti, čut odgovornosti in sposobnost samokontrole. Psihični pogoji so pozitivni in ustvarjajo fizično in psihično ravnovesje ter sposobnost obvladanja najrazličnejših novih življenjskih situacij.²¹

Psihologi navajajo različne kriterije človeške zrelosti. Tu omenimo najvažnejše, ki so na splošno priznani.

1. Emocionalna trdnost. To je neka stalnost in samokontrola emocionalnosti. Gre za pravi realizem do samega sebe. Sebe sprejema takšnega, kakršen dejansko je. Samokontrola čustev pa ustvarja pravo razmerje med zaskrbljenostjo nad življenjem, ki ga objektivno presoja, s pravilnim uravnovešenim zaupanjem v sam sebe. Ne prepušča se različnim impulzom in nasprotjem, ampak vsa nasprotja in napetosti, ki prihajajo od drugih, še bolj pa tista, ki se pojavljajo v njem samem, prenaša mirno z notranjo gotovostjo.²²

Zrel človek izraža svoja prepričanja in čustva s primernim spoštovanjem do čustev in prepričanja drugih. Allport pravi: »Zrela osebnost je človek, ki je premagal čut večvrednosti (manjvrednosti), se odprl mišljenju drugih in je sposoben z njimi aktivno sodelovati, zlasti z enakimi, in to z iskreno prisrčnostjo in spoštovanjem.«²³

¹⁹ Prim. Heinrich-Gutberlet, prav tam.

²⁰ Prim. R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, 301.

²¹ Prim. P. Mietto, *Maturità umana e formazione sacerdotale*, Bologna 1968, 10–13.

²² Prim. P. Fiacrius, *Psychologia ad vitam spiritualement applicata*, Romae 1968, 70–73; P. Mietto, *Maturità umana e formazione sacerdotale*, 16–20.

²³ Navaja P. Mietto, *Maturità umana e formazione sacerdotale*. 10.

Znamenje emocionalne trdnosti je sposobnost mirnega sprejemanja življenjskih »razočaranj« in elastičnost mišljenja.

2. Jasen življenjski cilj. Zrel človek ve, zakaj živi. Njegovo življenje je urejeno in skladno. Ima zdravo življenjsko filozofijo, ki vse prav ureja.²⁴

3. Realizem. a) Glede sebe. Sebe objektivno opazuje in spoznava. Pri opazovanju samega sebe se ne zgublja v kakšnih pretiranih in ponižujočih analizah. Vedno računa s tem, kar je od njega odvisno, a tudi s tem, kar ni od njega odvisno, kajti dobro se zaveda, da ni vse od njega odvisno. Svoje spoznave in sodbe o sebi trezno primerja s sodbami in mišljenjem drugih, ki jih imajo o njem, in ve, čimbolj se te njegove zaznave in sodbe približujejo mišljenju in sodbam drugih, zlasti večine, tem večja je možnost in verjetnost, da sebe res objektivno spoznava. Človek, ki sam sebe dobro pozna, je tudi v sodbah do drugih pravičen.²⁵ b) Do zunanjega sveta. Gre predvsem za kar najbolj točno objektivno ocenitev in sprejemanje najrazličnejših situacij in sposobnost pri reševanju problemov vsakdanjega življenja. K temu realizmu spada tudi sposobnost, da se lahko res posveti svojemu poklicu in delu po načelu »age quod agis«. Ko se človek ves posveti delu, ki zahteva celega človeka, potem v njem egoistični impulzi vedno bolj hira in umirajo. Človek postaja toliko bolj zrel, kolikor bolj se osvobaja vklejenosti egoizmu.²⁶ To je tesno povezano s sposobnostjo, ki smo jo že omenili, da je namreč sposoben delati z drugimi, zlasti enakimi.

4. Sposobnost ustvarjati prave odnose z drugimi, in to brez vsake težnje, da si jih pridobi, podredi ali da se vmešava v njihovo življenje. Zrel človek deluje vedno z neko odločnostjo, ki mu pa dovoljuje, da zmeraj spoštuje in razume slabosti drugega. Gre za pravo, zdravo sočutje do sočloveka. Sem spada tudi strpnost in razumevanje drugega. Zrel človek je bolj nagnjen k temu, da druge ljubi, in to v najboljšem pomenu besede, kakor pa da išče, da ga drugi ljubijo.²⁷ Od tod prihaja prava neodvisnost, notranja svoboda in avtonomija.

Rast v človeško zrelost je neprestano prehajanje iz možnega v dejansko. Je razvoj, rast in kvantitativna sprememba v času, ki poteka tako, da ustvarja novo razširitev in utrditev celega bitja. Ves razvoj k človeški formaciji je razvoj v tem pomenu. To je v nastajanju nečesa boljšega, nekaj več, s tem, da se harmonično širijo, krepijo in spopolnjujejo vse človekove naravne sposobnosti, zmožnosti in moči. Je to organska rast, v kateri se vsak dejavnik razvija sam in skupaj z drugimi.²⁸

Ko govorimo o človeški zrelosti, govorimo pravzaprav o njegovi normalnosti. Saj pomeni normalnost v psihološkem pomenu popolnost, to je skladnost vseh sposobnosti z objektivnim pravilom. Stanje kakšnega bitja je toliko bolj normalno, kolikor bolj se približa idealni normi tega bitja.²⁹ Zato je tudi psihična osebnost toliko bolj normalna, kolikor bolj so ubrane

²⁴ Prim. P. Fiacrius, *Psychologia ad vitam spiritualem applicata*, 73.

²⁵ Prim. R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, 302; P. Mietto, *Maturità umana e formazione sacerdotale*, 112—113.

²⁶ Prim. P. Mietto, *Maturità e formazione sacerdotale*, 115—116.

²⁷ Prim. P. Fiacrius, *Psychologia ad vitam spiritualem applicata*, 74; R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, 305.

²⁸ Prim. R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, 306.

njene dejavne moči, funkcije in sposobnosti, in to ne samo same v sebi, ampak v odnosu z vsem.

Pojem človeška zrelost povzema vse človeške naravne kvalitete, ki pospešujejo duhovno življenje. Prizadevati se za uresničenje človeške zrelosti pri sebi in pri drugih se ne pravi samo polagati trdne in zdrave temelje duhovnemu življenju, temveč tudi stalno sodelovati z božjo milostjo za čim večji napredek duhovnega življenja.³⁰

Sklep

Mirno lahko rečemo, da danes ni mogoče uspešno študirati duhovnega življenja brez potrebnega znanja psihologije in njenih ugotovitev. Psihologija se pogloblja v naravno človeško razsežnost, ki ima veljavo sama v sebi in jo nadnaravna razsežnost predpostavlja. Psihologija naj bi pomagala k normalnemu razvoju človečnosti, uravnovešenosti in zrelosti, saj je cilj vseh antropoloških znanosti, in še posebej psihologije, zrela človeška osebnost, ta pa je popolna integracija vseh fizičnih, psihičnih in duhovnih sposobnosti. Kristjan naj bi postal »nov človek in došel do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13).

Rast in spolnjenje naravne človeške razsežnosti je za duhovno življenje zelo velikega pomena. Zaradi svoje človeške nezrelosti in psihične nenormalnosti kristjan večkrat ovira delo božje milosti. In to prav zaradi tega, ker v prizadevanju za »duhovno življenje« ni skrbel tudi za razvoj vseh naravnih, psihičnih, etičnih kvalit. Zaradi te naravne človeške nezrelosti kaj lahko visi njegova duhovnost nekje v zraku, je samo namišljena, ki ji navadno njegovo notranje stanje dejansko ne ustreza. Zaradi človeške nezrelosti je človek nesposoben, da bi prav spoznal sebe. Prav tako ni sposoben ustvarjati pravega odnosa z drugimi in tudi ne s tistim, ki hoče z milostjo v njem delovati. Zapira se v svoj egoizem, ta pa večja njegovo psihično neravnovesje in razjeda njegovo osebno bit. Resnično prizadevanje za duhovno življenje samo po sebi vključuje prizadevanje za kar najpopolnejšega človeka, za njegovo človeško zrelost. Če ne vzgajamo človeka, tudi ne vzgajamo kristjana.

Ko razmišljamo o koristnosti psiholoških dognanj za duhovno življenje, moramo omeniti tudi to, da odkriva psihologija v človeku tako imenovano podzavest, ki ima veliko večji vpliv na človekovo življenje, tudi duhovno, kakor pa navadno mislimo. Koristno je poznati vse te dejavnike, da moremo prav vrednotiti pozitivne in negativne dejavnosti, ki odločajo pri uresničevanju pristnega duhovnega življenja. Čim bolj se poglobimo in prodremo v ta »neznani« svet v človeku, tem bolj uspešno moremo sodelovati pri iskanju in rasti tiste krščanske osebnosti, ki jo moremo doseči s pomočjo milosti.

²⁹ Prim. R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, 304.

³⁰ Prim. E. Ancilli, *Il santo pienza dell' uomo*, v: *L'uomo nella vita spirituale*, Roma 1974, 38—60; tu glej 47—49.

Moderna psihologija pomaga duhovnemu življenju tudi s tem, ker zahteva od človeka neko »askezo«. Uči namreč, da more človek doseči popoln razvoj osebnosti, svojo popolno integracijo in sposobnost samokontrole le z neke vrste askezo, ko se človek zna in mora marsikateri stvari odpovedati, slediti spoznanju in ne slepo zadovoljevati nagonskim zahtevam.³¹

Kakor na eni strani ugotavljamo res velike koristi psihologije za duhovno življenje, pa moramo na drugi ugotoviti, da psihologija, če pretirava na svojem področju, škoduje duhovnemu življenju. In prav to moremo danes ugotoviti. S svojimi analizami in ugotovitvami psihologija večkrat pretirava, ker se ne zaveda svojega omejenega področja in izkustvenih kriterijev. Vse hoče do kraja dognati in razložiti, tudi tiste stvarnosti, ki so poglavitne v duhovnem življenju in absolutno presegajo njen domet. Ker hoče vse do kraja pojasniti in prečistiti, je razumljivo, da se morda niti ne zaveda, kdaj začne počasi pod pretvezo realizma tajiti teološke in nadnaravne duhovne stvarnosti. Psihologija nima »aparatur«, da bi spoznavala in merila nadnaravne stvarnosti duhovnega življenja, kakor jih biologija nima za psihološke stvarnosti.³² Psiholog nikdar ne sme in ne more izključiti delovanje milosti v duhovnem življenju. Milost lahko kvečjemu obide. Pri vsaki motivaciji more milost kot nepričakovan dejavnik stopiti v delovanje.³³

Danes je precej razširjeno poveličevanje psihologije na duhovnem področju. Nekatere je prevzel nekak entuziazem in mislijo, da morejo s samo psihologije in s pedagogiko vzgajati ne samo človeka, ampak tudi kristjana, ne samo naravne razsežnosti, temveč tudi nadnaravno. Psihologija hoče dati tudi o tistih prvinah dokončne rešitve, ki najbolj globoko posegajo v duhovno življenje. Zadnjo besedo hoče imeti glede molitve in utemeljitve tega, kar je bistvo krščanskega življenja, to je Kristusove zapovedi ljubezni.³⁴ Tu je v resnici velika nevarnost popolnega naturalizma.

Duhovno življenje je v bistvu delo božje milosti, ki pa zahteva človekovo sodelovanje. Zahteva, da človek kar najbolj razvije svojo človeško razsežnost. Seveda pa ne smemo misliti in delati, kot da človeška razsežnost in milost predstavljata dve neodvisni prizadevanji, katerih učinki se kažejo v nekih sukcesivnih stopnjah. Nasprotno, gre za dve popolnoma integralni prvini, ki druga druge ne ovirata pri svoji dejavnosti in učinkovitosti, temveč se v medsebojni dejavnosti podpirata in dopolnjujeta.

³¹ Prim. R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, 307.

³² Prim. F. Ruiz, *L'uomo spirituale*, v: *L'uomo nella vita spirituale*, Roma 1974, 11–33; tu glej 13; A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, 25.

³³ Prim. R. Zavalloni, *Le strutture umane della vita spirituale*, 22.

³⁴ Prim. K. Ranner, *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität*, Freiburg 1971, 80; F. Ruiz, *L'uomo spirituale*, 18.

Povzetek

PSIHOLOGIJA IN DUHOVNO ŽIVLJENJE

France Oražem

Razprava hoče opozoriti, kako so naravne človeške kvalitete, ki jih študira in odkriva ter oblikuje psihologija, pomembne za duhovno življenje.

Čeprav ima v duhovnem življenju absolutno prvenstvo milost, vendar imajo pomembno vlogo tudi psihične in druge naravne kvalitete posameznega človeka. Kajti milost je dana konkretnemu človeku, ki ima svojo naravo, svoj značaj, temperament, določene naravne kreposti in pomanjkljivosti. Nadnaravna duhovna razsežnost ni v nasprotju s človeško razsežnostjo, ki jo celo predpostavlja. Ti dve razsežnosti sta med seboj tako tesno povezani, da ima v duhovnem življenju zdaj ena, zdaj druga razsežnost odločujočo vlogo.

Čim bolj so človeške naravne kvalitete razvite in spopolnjene, ne samo same v sebi, ampak v odnosu z vsemi, tem bolj pospešujejo duhovno življenje. Prizadevati se za naravno človeško zrelost se ne pravi samo polagati trdne in zdrave temelje duhovnemu življenju, ampak pomeni tudi stalno sodelovati z božjo milostjo, za čim večji napredek duhovnega življenja. Če ne vzgajamo človeka, tudi kristjana ne vzgajamo. Nikakor pa tu ne smemo pretiravati in misliti, da bomo s psihologijo vse dosegli. Tu je nevarnost popolnega naturalizma.

Duhovno življenje je v bistvu božja milost, ki jo psihologija ne more spoznavati in »meriti«. Zahteva pa milost, da človek v kar največji meri razvija svojo naravno človeško razsežnost.

Zusammenfassung

PSYCHOLOGIE UND GEISTLICHES LEBEN

France Oražem

Der Beitrag will aufzeigen, wie die natürlichen Qualitäten des Menschen, die von der Psychologie studiert, erklärt und geformt werden, für das geistliche Leben wichtig sind.

Im geistlichen Leben hat zwar die Gnade absoluten Vorrang; doch spielen dabei auch die psychischen und andere natürlichen Qualitäten eine wichtige Rolle. Die Gnade ist nämlich einem konkreten Menschen gegeben, der seine eigene Natur, sein eigenes Temperament, bestimmte natürliche Tugenden und Fehler hat. Uebernatürlich Geistliches steht nicht im Gegensatz zum Menschlichen, sondern setzt es voraus. Diese zwei Dimensionen sind so eng miteinander verbunden, dass im geistlichen Leben jetzt die eine und dann wieder die andere bestimmend auftreten.

Je mehr die natürlichen menschlichen Qualitäten nicht nur in sich selbst sondern auch in Beziehung zu allen entwickelt und vervollkommen sind, desto mehr fördern sie das Geistliche Leben. Nach der natürlichen menschlichen Reife streben und für sie arbeiten bedeutet nicht nur feste und ge-

sunde Grundlagen für das geistliche Leben vorzubereiten, bedeutet sondern auch stete Mitarbeit mit Gottesgnade für immer grösseren Fortschritt im geistlichen Leben. Wenn der Mensch nicht erzogen wird, wird er auch als Crist nicht erzogen. Wir sollen doch nicht übertreiben und denken, dass man mit der Psychologie alles erreichen kann. Hier stehen wir vor der Gefahr eines krassen Naturalismus.

Das geistliche Leben ist dem Wesen nach Gottesgnade, die von der Psychologie nicht erkannt und »gemessen« werden kann. Doch fordert die Gnade, dass der Mensch seine natürliche menschliche Dimension grösstmöglich entwickle.

Jože Rajhman

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR

(Lutrova teza v katoliški luči)

Članek z naslovom Gerech und Sünder zugleich je napisal K. Rahner l. 1963 za duhovno revijo Geist und Leben.¹ V njem razpravlja o problemu hkratnosti milosti in greha z novih katoliških pozicij, ki se naslanjajo na razvoj v protestantski teologiji; ta naj bi več ne vztrajala takó odločno pri nauku o opravičenju, ki je veljal v 16. stoletju slej ko prej za »articulus stantis et cadentis ecclesiae«.² Obenem pa opozarja K. Rahner na stičnost katoliških in protestantskih stališč v duhovni sferi krščanskega človeka, ki občuti v svoji krščanski eksistenci prav dvojnost, ki jo izraža luteranska formula. Čeprav se ne strinja z dogmatično poanto, ki naj bi vnesla v pojem »zugleich« (hkrati), kajti ni mogoče, da bi človek živel v dvojnem stanju, v stanju greha in stanju milosti. Prav tako ni mogoče sprejeti protestantskega stališča o veri, ki uresničuje v človeku božje opravičenje, temveč je božje delo odločujoče, ne pa človekovo. Božje delo dovrši dokončno človekovo posvečenje in pobožanstvenje, človek ne more biti več grešnik, in to v polnem pomenu besede. Zato katoliška teologija ne more priznati luteranske formule tudi zato, ker le-ta ne odseva resničnega stanja človeka po božjem opravičenju. Vendar kljub tem tako velikim pomislekom katoliška teologija ne zavrača dokončno takšne formulacije nauka o opravičenju, temveč ga skuša razumeti v resnični človekovi situaciji na poti k Bogu, ko ni prepričan o svojem zveličanju, prav tako priznava Cerkev od nekdanj,

¹ K. Rahner, Gerech und Sünder zugleich, v: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965.

² O. H. Pesch, Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen, v: Mysterium salutis IV/2, 831 sl. H. Küng, La justification (franc. prevod), Paris 1965, 280 sl.

da je človek grešnik in da tak tudi ostane, človek ostane tudi po svojem opravičenju romar na poti k Bogu, in ker romar, zato vedno napet med začetkom in koncem, med grehom in milostjo, med seboj grešnikom in Bogom. O tem govori Terezija D. J., ki z Avguštinom trdi, da prihaja k Bogu s praznimi rokami. V priznanju grešnosti nastaja čudež božjega usmiljenja, ki napolni človeka z milostjo. »Kdor prizna«, tako dobesedno Rahner, »da je sam po sebi grešnik, bo prav zaradi tega izkusil božjo milost, ki ga bo naredila dejansko in resnično za svetega in pravičnega«.

Ob vseh Rahnerjevih pomislekih, ki pač odsevajo še miselnost tridentinskega koncila, ki je zavrnil formulo »simul et peccator«, pa že zre možnost uskladitve protestantskega in katoliškega stališča v dobi II. vat. koncila in ekumenizma. Srečati se moremo le na ravni človeka in njegove duhovne eksistence. Tu nenadoma dobi formula drugačen obraz in je sprejemljiva za katoličana.

To je še jasneje pokazal O. H. Pesch dobrih deset let pozneje.³ Zanj je bilo izhodišče Rahnerjevo iskanje. Obenem pa je tudi povzel izsledke razprave o opravičenju H. Künga.⁴ Ob natančni analizi izraza »simul«, ki povezuje kontrarna pojma v celoto in neskladje med obema razume eksistencialno, življenjsko, ne teoretično, je že podana tudi katoliška rešitev v skladu s tridentinskim koncilom, ki hoče naglasiti predvsem pastoralno nejasnost Lutrovega pojma »simul«. Ker pa je mogoče »simul« najti še v dveh različicah pri Lutru, in sicer v stilemu »peccator in re, iustus in spe« in nadalje v »partim iustus, partim peccator«, hkrati pa naglasiti nejasnosti med katoliškim in protestantskim pojmovanjem poželenja,⁵ je podana nadaljnja okvirna možnost, v kateri se pokaže Lutrovo stališče bliže katoliškemu, kot smo doslej mislili.

Lutrov »grešnik« po opravičenju je drugačen kakor grešnik pred njim. Pred opravičenjem je bil grešnik neveren, po opravičenju postane veren, tako je greh zgubil svojo ostrino »in sui tractatu«,⁶ v svojem ravnanju. Greh več ne prevladuje, temveč je premagan, »peccator, sed non iniquus«,⁷ postane vernik.⁷ Takó bi lahko razumeli tudi tridentinski koncil, ki vztraja pri novi stvaritvi, to pa se po Lutru zgodi po deju vere. Vera je torej po tridentinskem koncilu in Lutru temeljni učinek opravičenja.⁸

Luter nadalje ne pojmuje grešnika in greha v smislu subjekta in lastnosti, temveč vidi med (neustvarjeno) milostjo in grehom zvezo. Milost in greh nista torej lastnosti enega in istega subjekta, saj bi bilo to kontrarno nasprotje dveh lastnosti. Greh bi bil zavrnitev Boga, milost pa božja pravičnost, ki hoče navezati stik z grešnim človekom. Bog se približa človeku po lastni iniciativi in napravi s človekom zvezo. V tem smislu bi lahko uporabili znova »simul«, človek po Lutru vztraja v grehu, toda Bog se mu približa kljub njegovi nasprotni volji.

Vendar človek živi še v sovraštvu z Bogom, čeprav je bil deležen božje obljube in odrešenja. Katoliška tradicija in z njo tridentinski koncil se uje-

³ O. H. Pesch, nav. d., 886 sl.

⁴ H. Küng, nav. d., 280 sl.

⁵ K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiscenz, v Schriften zur Theologie I, 377-414, nav. O. H. Pesch, nav. d., 889.

⁶ M. Luther, Wider Latomus, nav. O. H. Pesch, nav. d., 888.

⁷ Prav tam.

⁸ Prav tam.

mata z Lutrovo tezo toliko, kolikor govorita o nagnjenju k grehu, to pa pomeni tudi neposredno nevarnost za padec v greh, vendar so med »padcem« in padcem razdobja, v katerih človek opravlja resnična dobra dela iz ljubezni do Boga, kar je posledica delovanja božje milosti v njem. Tu pa je tudi središče vsega problema.⁹

Lutru pomeni poželenje resničnost človeka, ne pa nekaj, kar bi bilo dodano od zunaj. Tudi po katoliškem pojmovanju, ki se opira na izsledke antropologije, da je poželenje več kot akcidenca, je nekaj, kar je v tesni zvezi s substancno, torej z resničnim človekom. V tem moramo spoznati samo bistvo, ki se upira Bogu, ki še ni pri njem, se upira Bogu, čeprav mu je dal »nasprotno voljo«, torej voljo, da se upre grehu. Človek se bo moral tako do smrti boriti zoper greh, v njem bo nagnjenje živo do zadnjega trenutka. Tako bi sprejeli lahko tudi Lutrovo tezo v njenem dogmatičnem jedru.

Vendar moramo reči, da Lutru ne gre toliko za dogmatično pravilnost, temveč za življenjsko, eksistencialno resničnost človeka. Lutrov poudarek na življenju nas pelje končno do spoznanja, da moremo dojeti njegovo tezo spet dokončno le v njeni življenjski razsežnosti. Kot K. Rahner,¹⁰ se tako tudi O. H. Pesch zateka k tej življenjski resničnosti človeka v boju za vse večjo svetost, a obenem ob priznanju vse večje grešnosti, ki ne pojenja z leti, ampak nasprotno, narašča, meni, da moremo govoriti pri Lutru o »molitveni realnosti«, ne sicer tako, da bi bila možnost »simul« dana le v molitvi, temveč da jo le v molitvi doumemo in uresničimo. O. H. Pesch zaključuje, da je »simul« gramatikalni izraz izpovedi, ki hoče reči, da resnice ni mogoče doumeti takrat, ko govoriš o Bogu, temveč ko z njim govoriš.

Ko je H. Küng polemiziral s K. Barthom o opravičenju, je dognal, da K. Barth priznava resnično opravičenje, ki ni le zunanje, temveč sega v notranjost, v njegovo srce.¹¹ Človek po Barthu ni le imenovan pravičen, temveč to tudi je, ne le delno, temveč ves, ne le negativno, temveč tudi pozitivno, je novi človek.¹² Takó pa postane vprašanje »simul iustus et peccator« vprašanje, ki v Barthovi luči preseže samo vprašanje bistva opravičenosti in poseže že dalje: kako more biti človek, ki je popolnoma in notranje prenovljen, resničen grešnik. H. Küng dokazuje resničnost pritrdilnega katoliškega stališča, ko kaže na razvojno pot rimskega mašnega obrazca, ki ga je končno prav tridentinski koncil uzakonil. Prav tako vidi resničnost katoliškega prepričanja o »simul iustus et peccator« v spovedi iz pobožnosti. Sklicuje se tudi na izjave koncila v Kartagi.¹³ Enako je razvidno iz tridentinskega koncila, da je možno pojasniti katoliško stališče o tem vprašanju.¹⁴ Koncil je namreč določil katoliški nauk takole: človek je, čeprav opravičen, grešnik pred opravičenjem in po njem, je v stalni nevarnosti, da greši, grešnost človeka je nekaj zelo stvarnega, vendar si mora prizadevati za svetost, ko pozablja preteklo in se steguje k prihodnjemu. Človeku je pravičnost, četudi je opravičen, nekaj tujega, zunanjega, čeprav mu je

⁹ Prav tam, 839.

¹⁰ K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich*, 274 sl.

¹¹ H. Küng, *nav. d.*, 281.

¹² Prav tam, 281, 93 sl.

¹³ D 228, 229. *Nav. H. Küng, nav. d.*

¹⁴ D 1515, 1534, 1540, 1541. *Nav. H. Küng, nav. d.*

resnično notranje, zato je neprestano odvisen od Kristusa.¹⁵ Navaja mnenje katoliških teologov, ki osvetljujejo Lutrov nauk v katoliški luči. Skladajo se, ko priznajo v praktičnem življenju Cerkve uresničeno formulo »simul iustus et peccator«.¹⁶

H. Küng v tej knjigi izrecno ne govori o življenjski aplikaciji protestantske formule, vendar ni težko uvideti, da prav izbor navedkov kaže, da je H. Küng v svojem razglabljanju pritegnil predvsem tiste, ki problem v katoliški luči pojmujejo praktično, ne samo teoretično. Tako je morda že nakazal smer prihodnjim raziskovalcem. V najnovejši knjigi je H. Küng potrdil prav ta pričakovanja. Na več mestih govori o opravičenju, vendar sedaj iz prav eksistencialnih pozicij evangelija, ki se sooča z današnjim svetom in človekom v njem.¹⁷

II.

Polemika o pravšnosti protestantske formule, ki si jo je prilastila tudi katoliška teologija, je potekala znotraj dogmatične teologije in ni prešla njenih mej. Vendar se je izrazito vse razpravljanje preneslo iz teoretičnih razmišljanj v praktično življenje. Že H. Küng je opozoril na življenjsko usodo Janeza od Križa, ki je zahteval od svojih, naj mu na smrtni postelji govorijo o njegovih grehih, ne pa o njegovih delih.¹⁸ Krščansko življenje je torej tisti »podium«, kjer naj se razpravlja o problemu. Dejansko je duhovna teologija o njem spregovorila. Predvsem je tu globlje pojmovanje evangelija, ki v priliki o farizeju in cestinarju prisili krščanskega človeka, da razmisli o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, ki mora biti ovrednoteno v luči te prilike. Vprašanja o človekovi pravičnosti so življenjska vprašanja, ki se tičejo najglobljih vzgibov človekovega bivanjskega dna. To je hotel povedati K. Rahner, enako tudi O. H. Pesch.¹⁹

Moderna teologija je znova podčrtala pomembnost dveh komponent pojma vere, vsebine in njene uresničitve v življenju. Ne more obstajati samo ena komponenta, bila bi zlaganost življenja, ali pa le teorija, ki bi bila tem bolj neresnična, čim bolj bi se odmaknila od življenja, saj bi se spremenila v nakazo, kot že tolikokrat v zgodovini. V isti luči je vprašanje pojma Boga tesno povezano z vprašanjem o bistvu človeka. »Kaj je Bog?« se ne loči od »Kdo si ti, o človek?« K. Rahnerju je, če pravilno pojmujemo, antropocentrična, isto kot teocentrična, človek je središče, Bog je središče, med obema pojmomoma ne more biti bistvenega nasprotja.²⁰

Tako se tudi navidežno nasprotje med resnico vere in življenjem po veri, torej okoljem, v katerem ta resnica živi, zmanjša na minimum, če uvidimo, da »krščanska resnica ni nekaj, kar bi imelo v središču same resnice kot konstitutivni element trdno dogmatično jedro, ki je nespremenljivo in si zadošča«. Krščanska resnica nima tesno začrtanih meja vsebine, ki »bi se jasno ločile od kontingentnih, pritičnih kulturnih izraznih oblik vere«.

¹⁵ H. Küng, nav. d., 286.

¹⁶ Prav tam, 290 sl.

¹⁷ H. Küng, Christsein, München 1974.

¹⁸ H. Küng, La justification, 291.

¹⁹ K. Rahner, nav. d., O. H. Pesch, nav. d.

²⁰ J. Sudbrack, Motive, Modelle für ein Leben als Christ, Würzburg 1970, 103.

Nikoli ne bo mogoče popolnoma in nedvoumno ločiti zlata od mulja in naplavin, tako bi ne bilo mogoče popolnoma ločiti nespremenljivosti dogmatičnega jedra resnice od vsega zgodovinskega, minljivega, naključnega.²¹ Zato more živeti resnica v svojem življenjskem okolju in v njem izpričati svojo moč. V tem je njena energija, neprestano se vrača v svoj začetni krog, iz katerega izhaja, in oživlja s svojo navzočnostjo zgodovinski trenutek, v katerem je, da bi v njem prejela svoj odtенок, a ostala kljub temu tista resnica, ki ne pozna menjav in spremenljivosti.

Tako nekako je v življenju postavljena tudi resnica o človeku grešniku, ki je po opravičenju postal »nova stvar«. Ni mogoče zanikati resničnosti »nove stvari«, vzdana je v sam temelj nove človekove eksistence, nič je ne more spremeniti, toda v zgodovini človeka je ta zamegljena, ne izstopa v svetlobo dneva, vse dokler ne bo očiščena izšla v eshatološko stvarnost. To je tudi Lutrovo razmišljanje, ko govori o »peccator in re«, toda iustus in spe«, še posebej jasno izpove takrat, ko govori o sebi, da je »grešnik v sebi, ne pa v Kristusu, nisem grešnik v Kristusu, temveč v sebi.« Brez Boga je človek zgubljen, v Bogu je rešen.²²

Če bi tudi hoteli videti v tej izpovedi le psihološki občutek, ki se zaveda svoje krivde in svoje nemoči, bi vendar morali priznati, da gre tudi za dogmatično izpoved. Bog človeka neprestano podpira s svojo dobroto, človek pa jo sprejema, da zmore doseči svoj cilj.²³ Heiko A. Obermann je pred nekaj leti predaval v Lutrovem razumevanju mistike. Njegovo predavanje je imelo značilen naslov *Simul gemitus et raptus*. Luter se je vedno znova vračal k svoji temi grešnika in pravičnika hkrati v raznih različicah. Tako tudi različica »gemitus et raptus« kaže na možnost hkratnega doživljanja obeh polarnosti, kar v duhovni teologiji laže razumemo. Za Lutra je prav doživetje lastne grešnosti tisti kraj, kjer se začneja ekstaza, povečanje. Prav grešnost je dokaz božje izvoljenosti, dokaz milosti, ki deluje v človeku. »Če si bil tri dni (kot prerok Jona) v peklju, je to znamenje, da je Kristus v tebi, in da si ti s Kristusom.«²⁴

Če kljub vsemu zatrjujemo, da je Luter hotel govoriti le »speculative« in ne »realiter«,²⁵ nam postane jasna nasprotna trditev, ko se srečamo s krščansko zgodovino duhovnosti. Krščanska duhovnost pozna besedo »ponižnost«, ki jo uporablja za Lutrov pomen »simul«, če govorimo v prenesenem pomenu in hočemo z njim izraziti bistvo stvari. To bistvo stvari, ki ga objema pojem »ponižnosti«, pa je spoznanje grešnosti. To spoznanje pa spet ne more biti le »speculative«, temveč »realiter«. Ne gre za filozofsko, temveč za ontološko stvarnost. Človek je grešnik, zato je ponižen in pričakuje od Boga pomoči in predvsem usmiljenja.

V zgodovini krščanske duhovnosti najdemo izraze, ki prekašajo celo Lutrovo formulo: »Čim bolj se človek bliža Bogu, tem bolj spoznava, da je grešnik.«²⁶ Tauler pravi o sebi, da »je najodurnejši in največji grešnik, ki je kdaj živel«. Podobno meni o sebi sveta Katarina Sienska, da je vzrok

²¹ J. Sudbrack, nav. d., 104.

²² Prav tam, 110. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1973, 211.

²³ J. Sudbrack, nav. d., 111.

²⁴ Prav tam, nav. Heiko A. Obermann, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, v: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen 1967, 20 sl.

²⁵ Heiko A. Obermann, nav. d., 45.

²⁶ J. Sudbrack, nav. d., 116.

vsega hudega. Piše, da bi se po njeni ljubezni moral sicer Bog vseh ljudi usmiliti. Angela de Fologno je zelo blizu takšni miselnosti. Filip Neri je rekel o sebi, da obljublja Bogu, da ne bo napravil sam nikoli nič dobrega ker dvomi nad samim seboj, toda zaupa v Boga. Vincencij Palotti je priznal, da ni nič drugega kot greh. Mala Terezija piše: »V peklju je vsaka krepost, ni pa ponižnosti, v nebesih vsak greh, ni pa napuha«. Nadalje zatrjuje, da bi morali vse, kar Boga žali, prenesti v krotkosti, in če bi le prereditko žalili Boga, bi morali tu in tam namerno to storiti, da bi mogli vztrajati v ponižnosti. Po H. U. von Balthasarju je Tereziji prav ta občutek nemoči, ki ji je bil nujno potreben, pomagal na poti k Bogu. Ljubila je svojo nepopolnost, kajti božje usmiljenje je možno uresničiti le tam, kjer je v najglobljih človeških samotah potreba po njem. Zato pa so napake dobrodošla pobuda, da se ponižamo pred Bogom.²⁷

Zdi se, da začenjamo s svetniki drugače misliti. Vrednota ni več vrednota, z njimi bi lahko rekli, da je prej vrednota sovraštvo do »pravičnosti« in je prav tako vrednota ljubezni do »grešnosti«. Tako smo prevrednotili vse vrednote. Je to še krščansko? Ali gre tako daleč tudi katoliška duhovnost, če moremo duhovnost sploh kdaj imenovati katoliško, saj je lastnost vseh, ne le katoličanov?²⁸

»Simul iustus et peccator« pa nas povede še dalje. Če je grešnost neka človekova nujnost, jo je treba priznati tudi v medčloveških odnosih. Ne gre torej le v vertikalno smer, temveč pozna tudi svojo horizontalno naravnost. Priznati, da sem grešnik pred svojim bližnjim, pomeni ne samo nov odnos do njega, ki se izraža v obliki »ne obsojaj, da ne boš obsojen«, ampak tudi pripravljenost služiti človeku, ki je sicer grešnik kot jaz, ontološko gledano, toda jaz sem v razmerju do njega večji grešnik. J. Sudbrack navaja primere, ki so sicer znani iz življenja: predstojnik, ki je bolan, bo vse drugače razumel slabosti svojih podložnih, kot tisti, ki ni bil morda nikoli ali vsaj resneje bolan. Učitelj, ki se je sam težko učil, bo najboljši pedagog. Spovednik, ki prizna in pozna svojo osebno krivdo, bo najboljši, najbolj goreč.²⁹

Morda je Luter videl le vertikalno usmerjenost svoje formule, četudi je govoril o ponižnosti, ki je potrebna krepost v občevanju z brati, ki potrebujejo naše pomoči v obliki služenja. Vendar je Lutrova horizontalna smer v primeri z vertikalno mnogo slabše izražena. Vse drugače pa je v meniški tradiciji prvih časov.³⁰ Sodobna duhovnost bi morala vedno znova segati po teh pravih duhovnosti. Iz njih bi morala spoznavati svoj svet in svoj način uresničitve krščanskega človeka.

III.

Če ne moremo povsem sprejeti formule »simul iustus et peccator« v pomenu središčnega problema krščanske duhovnosti, kar pa je po R. Hermannu »articulus stantis et cadentis Ecclesiae« v protestantizmu, ji moramo vendar priznati njeno mesto v življenju Cerkve in posameznika. Če bi hoteli

²⁷ Prav tam, 117 sl.

²⁸ V. Grmič, Ateistična duhovnost, Znamenje IV/1974, 308.

²⁹ J. Sudbrack, nav. d., 126.

³⁰ Prav tam, 127, 235.

»simul« zbrisati, bi se zgodilo, da bi imeli v Cerkvi nekaj pravičnih in nekaj grešnih, nikoli pa ne samo grešnih, ki bi si prizadevali, da bi v svoji življenjski stiski iskali božje pomoči, pa čeprav odrešeni, opravičeni in »nova stvar«. Kako naj kristjan moli s farizejem: Bog, zahvalim te, da nisem kakor drugi ljudje (Lk 18, 11). Tu ni nekaj v redu. Tako ne more kristjan moliti, pa četudi je pravkar stopil iz spovednice in dobil odvezo. V molitvi moram priznati, da sem grešnik, da se nisem spreobrnil k Bogu. Vsekakor ostane podoba cestinarja živa v vsakem kristjanu, ki si prizadeva za božje kraljestvo v sebi in svetu. Kako uresničiti to podobo, je skrivnost, ki jo človek dojame le počasi, kot tudi v enem samem trenutku ne postane svetnik. Po nepostrednih padcih, ki jih priznava v spovedi, in sicer prihaja z muko do spoznanja, da bo ostal grešen človek do konca svojih dni.

V krščanski duhovnosti govorimo radi o polarnosti. V. Truhlar pravi, da »mora biti krščansko križanje sebe v deležu na Kristusovi smrti hkrati razvijanje osebnih sil; in nasprotno: razmah človeških sil mora biti hkrati nošenje Kristusove smrti. Stopanje v svet ob razvijanju sveta mora biti hkrati beg pred svetom v ohranjanju notranje svobode«. ³¹ Ta polarnost ni morda nikjer bolj vidna, kakor v samem človeku, ko izkustveno doživlja svojo grešnost, a se hkrati zaveda, da je opravičen. Poudariti pa je znova treba, da tu ne gre za izključno dogmatično resnico, temveč za življenjsko krščansko izkustvo.

Če bi hoteli ločiti pojma svetosti in grešnosti v človeku, bi morali govoriti o krščanski ideologiji, to pa končno izraža tudi svetopisemsko farizejstvo. Ostati pri nauku, nalagati bremena, toda nikakor se dotakniti teh bremen, je značilno za ideologa, ne pa za kristjana.

K. Rahner je v prejšnjem desetletju zapisal, da bo kristjan prihodnosti mistik, človek, ki je izkusil meje transcendece, ali pa ga ne bo več.³² In zatrjuje, da smo še začetniki v krščanstvu. Ni lahko biti kristjan, je to blaženost, ki je trpka, v kateri vedno znova govorimo: Gospod, h komu pojdemo? Ti imaš besede večnega življenja.³³ To je vračanje k pravilom krščanske duhovnosti, k pravilom razmerja med Bogom, ki je svetost in človekom, ki je grešnost. Prav zato se naj sprijazni z usodo cestinarja in v krščanski molitvi išče pot v razumevanje skrivnostne povezave med grehom in pravičnostjo. Toda skrivnost kljub vsemu ostane, ker je razodeta.

Povzetek

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR (Lutrova teza v katoliški luči)

J. Rajhman

Krščanska duhovnost po 2. Vat. koncilu je v znamenju iskanja in hkrati poglobljanja. Sprejema nagibe za svojo prenovo tudi tam, kjer jih ni tvegala iskati. V luči temeljitejših teoloških raziskav je bilo v nekem smislu zadovoljivo rešeno vprašanje, ki je od začetka ločilo katoličane in protestante.

³¹ V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 441.

³² W. Massa, Predigttypologie, v: Handbuch der Verkündigung II, 1970, 246.

³³ J. Sudbrack, Beten ist menschlich, Freiburg in Breisgau 1973, 256.

Spet se je tako pokazalo, da je treba iti globlje in k prvim virom. Obenem je razprava pokazala, da je v krščanskem življenju rešljivo tudi tisto, kar včasih predstavlja nepremagljivo oviro v samem nauku.

Zusammenfassung

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR
(Luthers These im katholischen Lichte)

J. Rajhman

Christliche Geistlichkeit nach dem II. Vaticanum steht im Zeichen des Suchens und zugleich der Vertiefung. Sie empfängt die Antriebe für ihre Erneuerung auch dort, wo sie früher sie zu suchen nicht Wagemut hatte. Im Lichte gründlicherer theologischen Forschungen kam man zur einer — in einem Sinne befriedigenden — Lösung einer Frage, die von Anfang an die Katholiken von den Protestanten geschieden hat. Es wurde wieder klar, dass man tiefer und zu ersten Quellen gehen soll. Zugleich hat die Abhandlung gezeigt, dass man im christlichen Leben auch jenes lösen kann, was zuweilen ein unüberwindliches Hindernis in der Lehre selbst vorzustellen scheint.

Tone Stres

NEKAJ DOGNANJ MOLEKULARNE BIOLOGIJE IN FILOZOFSKI POJEM SMOTRNOSTI

Metafizična problematika je tako občečloveška in globoka, da jo smemo imeti za nadčasovno. Nadčasoven je tip tega spraševanja, ki ima za svoj predmet smiselnost bivanja, zato pa tudi njegova zadnja počela. Če razgrnemo pred seboj vso pahljačo odgovorov na metafizično spraševanje, nas ne sme prevzeti njena pisanost in raznolikost. Vse kaže, da v tem prizadevanju razumeti in odgovoriti na zadnja vprašanja ljudje pravzaprav nimamo veliko izbire. Nihamo med nekaj tipi metafizike. Kljub vsej mnogovrstnosti filozofskih poskusov in sistemov, ki spravljajo v obup študente zgodovine filozofije, niso odgovori na metafizično problematiko tako zelo različni. Moč jih je skrčiti na dva ali tri idealne tipe metafizike, če uporabljamo Webrovo metodo idealnih tipov. Pri tem nas ne sme motiti dejstvo, da je »idealni tip« največkrat mentalna konstrukcija, ki ni nikjer v popolnosti uresničena. Idealni tip ni najboljši ali najvišji tip, temveč najbolj čisti tip kakšne misli oziroma metafizične intuicije. Povsem čistih tipov je zelo malo. V zgodovini so se izoblikovali miselni sistemi, ki so največkrat hoteli združiti in povezati različne metafizične usmeritve. Čeprav je to nenehna skušnjava duha, čeprav ljudje vedno želimo ublažiti disonance in izravnati nasprotja, ubrati srednjo

pot med afirmacijo in negacijo, je sinteza nezdružljivega največkrat obsojena na neuspeh. V tem je mogoče tudi razlog, zakaj je toliko filozofskih poskusov v zgodovini imelo tako kratek vek in je po drugi strani prav tako res, da je v filozofiji tako malo res izvirnega in še neizpovedanega.

S. Breton ne razlikuje več kot samo tri radikalno različne in zares izvirne tipe metafizike. Kriterij, po katerem jih loči, je tip razmerja, ki ga vzpostavljajo med počelom in tem, kar iz počela izhaja. Tako dobimo metafiziko počela, ki ne obsega nič tistega, kar izhaja iz njega, metafiziko počela — nič; metafiziko počela, ki ne obsega nič drugega kot tisto, kar izhaja, metafiziko počela — vse; končno pa metafiziko eminence, ki predstavlja že srednjo pot in sintezo prvih dveh. Te tri temeljne metafizične smeri so po Bretonu ireduktibilne, so trije temeljni načini, kako se nam razodeva počelo. Vendar je treba po njegovem vedno poudarjati, da nobenega teh treh načinov filozofiranja ni mogoče zreducirati na drugega, še manj pa jih je moč združiti v celoto. »Trije veliki metafizični rodovi samo poudarjajo svojo ireduktibilnost«¹.

Metafizična problematika razodeva svojo nadčasovnost in trajnost prav s tem, da se njene temeljne sheme v zgodovini človeške misli vedno ponavljajo. Vsaka doba prinaša nova spoznanja. Ta so kakor zidaki, ki jih je moč filozofsko po svoje obdelati in vključiti v že načrtovano in zasnovano metafizično zgradbo. Vendar bi bilo enostransko, če bi samo metafizičnemu erosu pripisali moč sistematizacije. Znanstvena spoznanja niso metafizično povsem nevtralna, niso enako združljiva z vsakim od treh tipov metafizike. Toda tudi to trditev je treba dopolniti s pripombo, da velikokrat znanstvene teorije svojo metafizično pristranskost dolgujejo samim znanstvenikom. Kot je pokazal J. Ladrière,² vsebujejo znanstvene teorije kot teorije vedno več, kot je formalno moč deducirati. Teorija je že interpretacija, zato je strogi empirizem nevzdržno stališče. Vsaka teorija presega strogo znanstveno raven ter s tem že prehaja v bližino metafizičnega tipa mišljenja. To pomeni, da znanost in metafizika nista nikoli povsem tuji panogi, temveč se kljub načelni različnosti bolj ali manj stikata, ponekod pa celo prepletata. Še več, priznati je treba, da gre metafizika pred znanostjo in ji razsvetljuje pot. S tem pa nanjo tudi vpliva in jo usmerja. Zato znanost kljub intenzivnim in nujnim ter uspešnim naporom ne bo nikoli mogla postati metafizično docela nevtralna in brezbrizna. Vprašanje je le, kakšni metafiziki bo bolj naklonjena. Vsak čas ima svoje iracionalne metafizične simpatije.

Vprašanje smotrnosti, ki nas tukaj posebej zanima, prav gotovo sodi med tiste probleme, ki so tesno povezani z metafizičnim spraševanjem. Če je danes za mnoge problem smotrnosti psevdoproblem, vprašanje, ki si ga je celo odveč zastavljati, vprašanje, ki nima več mesta v našem miselnem obzorju, potem se moramo najprej vprašati, kje so metafizične korenine tega odklona. To bo prvi predmet tega sestavka. Drugo in za nas pomembnejše in tudi nedokončano spraševanje pa se bo nanašalo na razmerje med sodobno znanostjo, tokrat predvsem molekularno biologijo, in filozofijo, oziroma bolj točno, kakšen tip metafizike je danes združljiv s tem, kar nam pove o naravi znanost. Zavedam se, da je to spraševanje tvegano, ven-

¹ S. Breton, *Du Principe*, Paris 1971, 191.

² Prim. J. Ladrière, *L'articulation du sens*, Paris 1970, 35.

dar sem prepričan, da nas spričo nujnosti takega spraševanja ne bi smelo nič odvrniti od njega.

Metafizični postulati in smotrnost

Vsaka metafizika počiva na treh postulatih, ki jih S. Breton imenuje henološki, ontogenetični in epistrofični postulat. Henološki postulat je postulat enjosti in enotnosti. Vse, kar je množveno ali številno, zahteva neko temeljno enotnost, brez katere se kot množveno niti misliti ne da. Skratka, ni množvenosti brez enjosti in enotnosti, ki je torej globlja in bolj temeljna kot množvenost. Ontogenetični postulat zahteva skupni izvor vsega, kar je. Vse, kar je, je posledica nečesa, ima izvor ali počelo. Epistrofični postulat je soteriološki, teleološki. Vse, kar je, če je številno in če dejansko obstaja, se ne da misliti drugače, kot da teži k enotnosti, k združenju s tistim, odkoder izhaja. Tako se prva dva postulata zaključujeta in dopolnjujeta v tretjem, epistrofičnem postulatu. Kot pravi S. Breton: »Ta soteriološka komponenta, ki je razvidna v vsaki teologiji in v vsaki filozofiji zgodovine, zaključuje krog ontoteološke misli.«³

Če tako imenovani epistrofični postulat zavzema mesto enega treh temeljnih postulatov, na katerih je osnovana vsa zgradba metafizične misli kakršnega koli tipa, potem bomo zlahka razumeli, da so smotrnost postavili v oklepaje, če že ne pod vprašaj, teoretiki, ki so v idealu znanstvene objektivnosti videli vzorec vsakega veljavnega spoznanja. Vendar ne smemo prezreti dejstva, da že pred pojavom modernega znanstvenega obravnavanja naravnih pojavov naletimo na misel, ki je ne moremo imeti za znanstveno v modernem pomenu te besede, ki pa kljub temu bolj ali manj izrečno nasprotuje teleologiji. Mislim namreč na stare atomiste, Anaksagora, Demokrita in Empedokla. Metafizika jih je pripeljala do pojmovanja narave, kjer za smotrnost ni bilo pravega mesta. Ali naj to pomeni, da imamo opravka z metafiziko, ki lahko pogreša epistrofični postulat? Ali torej ni vsaka metafizika nujno tudi v nekem smislu teleologija?

Zgoraj sem omenil tri temeljne tipe metafizike, med njimi tudi metafiziko počela — vse. Če sedaj od blizu pogledamo filozofijo Anaksagora in Empedokla, vidimo, da je močno podobna idealnemu tipu te metafizike. Oba priznavata poleg sestavnih delov vsega, atomov, še počelo, ki te delce urejuje in sestavlja. Vendar to počelo tem delcem ni transcendentno, temveč bolj imanentno. Sestavljanje in razstavljanje atomov je postavljeno v okvir večnega vračanja. Mislim, da je prav ideja vračanja v jedru nasprotna misli na pravo smotrnost. Večno vračanje ne pozna smotra, temveč smotre, ki pa pravzaprav ne zaslužijo tega naziva. Empedokles si stvari predstavlja še v dokaj mistični obliki, Anaksagoras priznava kozmični um in ga postavlja v neposredno bližino človeškega razuma, Demokrit pa ta antični proces sekularizacije izpelje do konca. Človek se vedno bolj izkoreninja in trga iz objema kozmosa in se z njim sooča kot tujim bitjem. Čeprav je samó Demokritova filozofija strogo materialistična in mehanicistična, sta teleolo-

³ S. Breton, *La théologie de l'histoire devant la réflexion philosophique*, v: *La théologie de l'histoire. Herméneutique et Eschatologie*, Paris 1971, 148.

ški nazor zavrgla že Empedokles in Anaksagoras. Predvsem Anaksagorov »nous« ni nikakršna smotrno delujoča vesoljska duša. Hkrati pa metafizika predsokratskih atomistov v marsičem spominja na metafiziko počela — vse. To vidimo pri Anaksagoru, ki je nekakšen most med Empedoklom in Demokritom. Kaže, da je Anaksagoras vedno bolj ločil vesoljno dušo (nous) od snovi, red v svetu pa je bolj in bolj pripisoval čisto znotrajsvetnim, imanentnim dejavnikom. Tako vsaj pravi Sokrat v Fajdonu: »Ze sem menil, da sem v Anaksagori našel po srcu učitelja vzročnosti v svetu, ... A kako hitro je razočaranje podrlo moje visoke upe! Zakaj dlje ko sem bral, bolj sem videl, da mož ne porablja duha za svetovni princip in mu ne pripisuje nikakih vzročnosti za red v svetu, pač pa navaja za vzrok zračne, etrske in vodne gmote in še veliko drugih neslanosti.«⁴ Reči bi mogli torej, da je metafizika počela—vse, se pravi metafizika imanence in svetnemu dogajanju sorazmernega počela, po nekem naravnem teženju bolj in bolj prehajala v mehanicistično interpretacijo spreminjanja in nastajanja.

Težko bi rekli, da metafizika počela—vse ne pozna epistrofičnega postulata. Pač pa ga relativizira z idejo o večnem vračanju. Empedokles v tem smislu razlaga nastanek, spreminjanje in smrt vseh bitij z večno »dialektiko« Prepira in Ljubezni. Imanentistična metafizika počela—vse je neke vrste realizirana eshatologija, ki epistrofičnosti in smotrnosti povsem ne ukinja, pač pa relativizira. Ne pozna namreč nobene enkratne in vesoljne, metafizične neizpolnjenosti in napetosti, ki bi veljala ne samo za posamezne, ontične svetovne periode ali časovno prostorne strukture, temveč bi imela ontološko, metafizično, absolutno enkratno vlogo. Smotrnost je smiselno iskati in priznati v metafizično upanjski in utopični viziji sveta. Zato je tudi razumljivo, zakaj je pretežni del zahodne metafizike pod vplivom judovsko krščanske eshatologije ohranjal smotrnostno razlago razvoja sveta vedno živo in jo celo poglabljal.

Od mehanicizma k integrizmu

Kjer počelo in svet, ki iz njega izhaja, nista radikalno različna, kjer se epistrofičnost spremeni iz neudejanjenega postulata v vedno se ponavljajoče dejstvo, izgubi ideja smotrnosti svojo vsebino in vlogo.

Izgubi namreč prostor, kjer bi se lahko razodela. Tako se tukaj paradoksalno stikata Heglova absolutna sistematizacija in Nietzschejeva misel o večnem vračanju. Zato je tudi tako težko reči, da ta vizija počiva na večjem pogumu in da je teleološka miselnost znamenje duhovne šibkosti in nezrelosti. Pristajanje na brezperspektivnost je lahko tudi resignacija in kapitulacija. Zato nas Nietzschejev ideal nadčloveka ne prepriča, ker sta si v njem preveč blizu junaštvo in obup, se pravi junaštvo iz zavesti, da ni kaj izgubiti, ker ni nič obljubljeno, ker ni ničesar pred nami.

Vendar taka metafizika sama ni nikoli preveč ogrožala teleološke misli. Postavljala se je namreč z ostalo metafiziko na isto raven in se je morala boriti z istim orožjem, imela je na voljo isti tip dokazov kot teleologija pro-

tidokazov. Stvari so se bistveno spremenile s pojavom znanstveno objektivnega dojemanja in obravnavanja sveta. Iskanje finalnosti ali smotrnosti je že Descartes izključil iz pravil zanesljivega umovanja. »Tudi se ne bomo ustavili in ne bomo raziskovali smotrov, ki si jih je Bog postavil, ko je ustvaril svet, in bomo iz naše filozofije izključili vsako iskanje smotrnih vzrokov. Ne smemo namreč tako visoko misliti o sebi in si domišljati, da nam je Bog zaupal svoje namene...«⁵. Toda ta drža, ki je pri Descartesu izražena še v obliki nekakšnega strahu božjega, je z empirizmom, pozitivizmom in scientizmom postala izraz same znanstvenosti kot takšne, čeprav je že pri Descartesu treba videti v njej predvsem načelo, ki izhaja iz njegovega racionalizma. Tako je znanstvena epistemologija prihajala vedno bolj do prepričanja, da hipoteza smotrnosti prav nič ne koristi dejanskemu spoznanju in napredku znanosti. Temu se ni prav nič čuditi, saj je smoter kot vzrok nekaj, kar še ni (*finis in intentione*), predvsem pa je smotrni vzrok vedno le posredni vzrok, ki vpliva na tvorni vzrok. Zato je smotrna vzročnost po svoji naravi že diskretna, skrita in posredna in je res vprašanje, kako naj znanost, ki raziskuje, odkriva in formalizira naravne zakone, se pravi, neposredno vzročnost, tvorno vzročnost, upošteva še smotrno vzročnost in kaže nanjo. Smotrnost je tista tipična kvaliteta, ki se že po svoji opredelitvi odteguje strogo znanstvenemu raziskovanju. Zato razumemo, zakaj mnogi znanstveniki sodijo, da ugotavljanje smotrnih vzrokov nič ne prispeva k objektivnemu spoznavanju stvari. Tako pravi J. Monod: »Vogelni kamen znanstvene metode je postulat, da je narava objektivna. To pomeni, da je treba **systematično** zavračati misel, da bi k ‚resničnemu‘ spoznanju mogla voditi kakršnakoli interpretacija, ki bi bila izražena s pomočjo pojmov smotrne vzročnosti, se pravi načrta⁶. Če pa k temu dodamo še to, da je zaradi vpliva empirizma in pozitivizma še danes tvorna vzročnost sama, se pravi tvorna, notranja vzročnost v strogem pomenu besede pod vprašanjem, potem se res ne moremo preveč čuditi, če številni znanstveniki in filozofi, ki prisegajo na zgolj znanstveni epistemološki kanon, a priori in načelno opuščajo vsako misel na smotrnost.

Vendar tudi v tem med znanstveniki ni popolnega soglasja. E. Meyerson je že pred desetletji pripomnil, kako najbolj zagrizeni antifinalisti, se pravi nasprotniki smotrnosti, nagonsko govorijo o organih tako, kot da bi ti bili ustvarjeni zaradi svojih funkcij. Samo kadar izrečno poudarjajo svojo mehanistično vizijo narave, se izogibajo izrazov, ki izvirajo iz teleološkega pojmovanja stvari.⁷ Iz povedanega je treba torej povzeti, da v strogem pomenu besede dejstev smotrnosti ni, temveč imamo samo smotrnostne interpretacije dejstev, ki bi brez te zadnje interpretacije tudi ne bili do konca umljivi. Antifinalizem se torej mora odpovedati zadnji razumljivosti, nekemu zadnjemu spoznanju. To je cena, ki jo plača, kdor absolutizira znanstveni tip spoznanja. Če se tej interpretaciji ni pripravljn odpovedati, mu preostane samo še mehanicistična globalna razlaga stvarnosti.

Tako si stojita nasproti finalistična, teleološka, smotrnostna in mehanicistična filozofija narave. Mehanicizem je najprej nauk, po katerem je mo-

⁵ R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 28.

⁶ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*. Paris 1970, 32.

⁷ Prim. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 49.

goče razložiti vse, kar se dogaja v živi in neživi naravi, z zgolj tvorno vzročnostjo in pri tem ni treba upoštevati nobene smotrnosti. S tem se mehanicizem tesno povezuje z materializmom, oddaljuje pa od vitalizma v najširšem pomenu besede. Vse pojave življenja razlaga s samimi fizikalnimi in kemičnimi lastnostmi materije in a priori izključuje vsako drugo življenjsko počelo. Jasno je, da je tudi ta opredelitev mehanicizma še ohlapna. Ni namreč vseeno, ali kdo trdi, da že današnja fizika in kemija moreta razložiti življenje, ali pa, da bo to moč šele v prihodnje, ko se bo naše znanje o materiji poglobilo. Še bolj pa je pomembno raziskati, kaj nagiba mehanicizem kot priznavanje zgolj tvorne vzročnosti k materializmu v strogem pomenu besede. Vnaprej ni prav nič izključeno, da se mehanicizem ne bi mogel povezati tudi z vitalizmom, se pravi, da bi vitalno energijo samó imel za zadnjo vzročno instanco življenjskih pojavov, a brez kakršne koli smotrnosti in naravnosti. Omeniti je treba, da pravzaprav taka mehanicistična teorija življenja tudi obstaja, čeprav ni nikogar, ki bi bolj protestiral proti nazivu mehanicizem, kot prav njen avtor. Mislim namreč na H. Bergsona in njegov življenjski vzlet (élan vital). Vsakomur je razvidno, na kako pojmovno negotovem terenu se gibljemo.

To, kar mehanicizem nagiba k materializmu, je pojem naključja. Po svoji logiki sta oba primorana, da dejstvo razvoja od nežive snovi k življenju, nato pa življenja samega, pripišeta predvsem naključnim spremembam.

Vse do pred nekaj desetletij v znanosti, predvsem v biologiji, niso odkrili nič takega, kar bi lahko bistveno vplivalo na filozofsko odločitev v prid tako mehanicističnemu kot izrazito teleološkemu gledanju. Znanosti so se pridno specializirale, cepile in raziskovale vsaka v svojo smer. Nakopičenege je bilo vedno več znanja, vendar niti mehanicisti niti finalisti niso mogli opreti svoje interpretacije na kakšna znanstvena ugotovljiva dejstva. Kakor sem že opozoril, smotrnost ni zadeva ugotovljivih dejstev, temveč interpretacije. S tem pa nikakor ne mislim trditi, da je takšna ali drugačna interpretacija stvar poljubne izbire ali zgolj osebnega okusa. Hočem pa poudariti, da smotrna vzročnost nikakor ne more konkurirati tvorni vzročnosti, da smotrni vzroki tvornih vzrokov ne nadomeščajo, da ne zmanjšujejo njihove vloge. Ker je strogo znanstveno ugotovljiva samo tvorna vzročnost, oziroma, če upoštevamo empiristično in pozitivistično zoženje vzročnosti, samo zaporedje dveh dogodkov, je povsem razumljivo, da znanost vseskozi ni mogla dati prav niti eni niti drugi interpretaciji. Še več. Že vse do pojava sodobne molekularne biologije je bila zgolj mehanicistična interpretacija vesolja in njegovega razvoja v celoti res kaj malo verjetna. Če namreč jemljemo stvari makrokozmično in makroskopsko, je res težko verjeti, da bi se vsi ti organizmi in organizacije organizmov izoblikovali zgolj po naključju. Proti zgolj naključni in mehanicistični razlagi razvoja so njeni nasprotniki poudarjali predvsem strogo korelacijo različnih funkcij organov znotraj določenege sistema. Spremembe torej, ki so popeljale življenje na novo razvojno stopnjo, so morale biti ne samo solidarne, temveč tudi koordinirane, korelativne in komplementarne. Z drugimi besedami, naključje samo bi moralo biti usmerjeno, vodeno od daleč, predvsem pa harmonizirano v svojem učinkovanju. Zato pravi H. Bergson o mehanicizmu: »Mehanicistična teorija nam kaže, kako se je stroj polagoma sestavljal pod vplivom zunanjih okoliščin,

pa najsi so te direktno posegale v samo tkivo ali pa indirektno prek selekcije najbolj prilagojenih posameznikov. Toda v kakšni obliki se že pojavi ta teza in čeprav nekaj drži, kar zadeva posamičnosti poedinih delov, ne more v ničemer razložiti njihove korelacije.⁸

Pojav in razvoj molekularne biologije je pojmovanje evolucije v veliki meri spremenil in dopolnil. Kdor koli se bo naprej ubadal z vprašanjem smotrnosti v naravi, kogar koli bodo zanimala vprašanja, ki nanja odgovarja filozofija narave, bo moral upoštevati molekularno biologijo in pri filozofski interpretaciji izhajati tudi iz njenih dognanj. Razvojna teorija kot takšna mora prav tako svojo interpretacijo razvoja nasloniti na odkritja molekularne biologije.⁹

Razumljivo je, da tukaj ne gre za oris molekularne biologije v celoti. Omejiti se moram na nekaj stališč in dognanj.

Molekularna biologija je z odkritjem genetskega koda odkrila in poudarila neverjetno stalnost, konservativnost vrste. Pri tem igrajo posebno vlogo nukleinske kisline in prav odkritje njihovega modela pomeni do danes največji in pomembnejši dosežek molekularne biologije. »Največje in morda najbolj čudovite molekule, ki so v živih organizmih, so **nukleinske kisline**. Vsi novejši poskusi dokazujejo, da so nukleinske kisline molekule, ki nadzorujejo osnovne življenjske procese v vseh živih organizmih. Te kisline so kemična zveza med generacijami. Znanstveniki so skrbno proučevali zgradbo nukleinskih kislin, da bi odkrili, kako ta vrsta molekul nadzoruje vse reakcije v živem svetu. V zadnjih nekaj letih so odkrili marsikaj o teh molekulah. Priča smo najbolj razburljivim odkritjem v biologiji vse od takrat, ko so znanstveniki po vsem svetu začeli preučevati strukturo in delovanje nukleinskih kislin.«¹⁰

Nukleinske kisline so dvojne, deoksiribonukleinske kisline (DNA) in ribonukleinske (RNA) kisline. DNA se nahaja v celičnem jedru, RNA pa se nahaja v jedru in v citoplazmi. V celici imata obe kislini izredno pomembno in ločeno vlogo. DNA je primarni usmerjevalec celičnih dejavnosti in procesov, predvsem pa je pomembno to, da je to tista snov, ki določa dednost. Molekula te kisline je sestavljena namreč iz dveh vzporednih in vzporedno zavrtih verig nukleotidov. Ko se molekule DNA podvojijo, kar se zgodi vedno, ko se celice podvojijo ali razmnožijo, se ti dve vzporedni verigi ločita, tako da v vsaki celici ostane ena sama veriga. Toda vsaka izmed njih si začne takoj sestavljati novo »vzporedno« verigo, ki bo natančen posnetek prejšnje, molekula DNA izdela svoj »natančen odtisek ali kopijok.«¹¹

Ko se konstituira nova celica, vodi ta postopek DNA, vendar ne naravnost, temveč prek RNA. RNA si je treba namreč predstavljati kot šifrirano sporočilo, kot biološki kod. RNA je posrednica med DNA in citoplazmo, kjer poteka večina dejavnosti. V jedru celice, kjer se nahaja DNA, se kodna informacija »prepiše« oziroma »prevede« na RNA, RNA pa vodi procese v celični citoplazmi. »Novejša raziskovanja so pokazala, da RNA deluje kot »posrednik«. RNA prenaša navodila, zapisana v DNA, v citoplazmo, kjer po-

⁸ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, v: Oeuvres, Paris 1963, 570—571.

⁹ Prim. Razvoj življenja od molekule do človeka, Ljubljana 1974, 231.

¹⁰ v op. 9 n. d., 203.

¹¹ v op. 9 n. d., 218.

teka večina celičnih procesov. RNA vodi oblikovanje beljakovin. Kodirana navodila iz molekul DNA se prevedejo v sporočila RNA, molekule RNA pa prenesejo ta sporočila v citoplazmo. RNA, ki prenaša sporočila, se imenuje **informacijska RNA** (messenger RNA). Druga vrsta RNA, imenovana **prenašalna RNA** (transfer RNA), pa prenaša aminokislino k informacijski RNA. Celica reagira na navodila (informacijska RNA) na ta način, da razvrsti aminokislino tako, da nastane ustrezna beljakovina.¹²

Ves ta proces, ki sem ga tukaj opisal, kaže na neizprosni zakon, po katerem živi organizmi nimajo drugega »namen«¹³, kot da proizvajajo ali rodijo sebi **enake** potomce. Genetični kod je po svoji strukturi, po strukturi svojega »razmnoževanja«, urejen tako, da skoraj nujno ostaja isti in se ne želi spremeniti. »Centralna dogma«, kot jo imenuje M. Grabnar, molekularne biologije pravi, da je prenos genetičnega koda oziroma informacij strogo enosmeren in poteka v smeri DNA — RNA — protein, čeprav menda tudi to ni več tako univerzalna dogma, kakor je kazalo.¹³ Vsekakor se ob tem lahko zazdi, da centralna dogma trdi, da razvoj življenja, njegova smer in njegov smoter niso nikjer vpisani, v nobenem votku vesoljnega razvoja, v nobeni globini materije. Res je sicer, da se stvari razvijajo, toda samo znotraj meja, ki jih dopušča pravilo, po katerem morajo potomci strogo posnemati prednike. Na ravni molekule se to izraža v dejstvu, da DNA prenese sporočilo ali informacijo RNA, RNA pa nato vodi in usmerja po tem sprejetem kodu konstituiranje in razvoj novega bitja. To pravilo je posplošil na primer J. Monod in izrazil s stavkom, da ima invarianca primat nad teleonomijo, oziroma, da je invarianca pred teleonomijo.¹⁴ Z drugimi besedami pomeni to, da je treba pripisati dejstvo razvoja golemu naključju, spremembam genetskega koda, mutacijam, ki niso nikjer predvidene. Mutacije nastajajo redko, vendar so vedno posledica napak v procesu podvojevanja DNA. Če je ta napaka DNA novo celico celo izboljšala (o čemer bo potem odločala naravna selekcija), bo celica ostala; ko se bo pa podvojila, se bo podvojila tudi mutacija.

»V mnogih milijardah podvojitvev DNA, ki so se zgodile v več sto milijonih letih, je bilo tudi število mutacij zelo veliko. Biologi so ugotovili, da se mutacija dogaja v vseh virusih, bakterijah, rastlinah in živalih, ki so jih proučevali. Zdi se, da je večina mutacij neškodljivih za celico. Tu in tam pa pride do mutacije, ki daje celici rahlo prednost pred normalno celico. Ta prednost preide na potomca in nova ‚mutirana‘ celica ali organizem lahko tako postane nova vrsta. Na ta način pomeni ‚naravni izbor‘ mutacij DNA močno povezavo med razvojno teorijo in naravo dednosti,«¹⁵ pravijo avtorji dela *Razvoj življenja od molekule do človeka*.¹⁵ Videli pa bomo, da to, kar velja kot zakon za celico, nujno ne velja za celoten organizem.

Mehanicisti so začeli interpretirati dognanja sodobne molekularne biologije v smislu svojih stališč. Razvoj bi po njihovem ne bil nič drugega kot sad dialektike med nujnostjo ali invarianco, zvestobo pri reprodukciji genetskega koda in nato celotne nove celice, in med naključjem, ki edino more

¹² v op. 9 n. d., 226—227.

¹³ M. Grabnar, *Molekule + energija = življenje*, Meje spoznanja, Celje 1974, 131—132.

¹⁴ J. Monod, v op. 6 n. d., 37.

¹⁵ v op. 9 n. d., 231.

v genetski kod vnesti nekaj novega. Novosti se v biosfero morejo »pritiho-
tapiti« samo prek genetskega koda. Tu pa naj bi zadostovalo naključje. No-
bene druge globlje teleonomije ali teleologije ni. Ničesar ni, kar bi vodilo,
usmerjalo in načrtovalo same mutacije.

Najvidnejši predstavnik take mehanicistične interpretacije odkritij so-
dobne genetike je francoski biolog in Nobelov nagrajenec J. Monod. V svoji
knjigi, ki nosi značilen naslov *Le hasard et la nécessité* (Naključje in nuj-
nost), podnaslov pa *Esej o filozofiji narave sodobne biologije*, je hitro iz-
rabi priložnost in interpretiral dognanja molekularne biologije v smislu
mehanicizma. Zastopa pa najbolj ekstremna mehanicistična stališča. Ves
razvoj je treba pripisati izključno naključju. »Prvinski in začetni dogodki,
ki utirajo pot razvoju teh močno konservativnih sistemov, živih bitij nam-
reč, so mikroskopske narave in so naključni (fortuits) ter nimajo nobene
zveze z učinki, ki jim mogoče sledijo v teleonomičnem funkcioniranju. Brž
ko je posamičen pripetljaj, ki je kot tak bistveno nepredvidljiv, vpisan
v strukturi DNA, se mehanično in zvesto tudi ponovi in prevede, se pravi
razmnoži in prenese v milijone in milijarde izvodov. Izšel je iz kraljestva
čistega naključja in vstopi v kraljestvo nujnosti in najbolj neizprosnih go-
tovosti.«¹⁶ Ves razvoj in vsa različnost rodov in vrst sta izšla iz rulete, ki jo
vrti Naključje. Monod je v tej točki neverjetno apodiktičen. »Samó naključ-
je je izvor vsake novosti in vsakega stvarjenja v biosferi. Čisto naključje,
zgolj naključje, absolutna, a slepa svoboda sama je korenina čudovite zgrad-
be evolucije. Ta osrednji pojem moderne biologije ni danes le ena izmed
podmen drugih prav tako možnih ali vsaj neprotislovnih. Samo njo je mo-
goče misliti, ker je edina združljiva z opazovanjem in izkustvom. Nič pa nam
ne dopušča, da bi mislili (ali celo upali), da bi v tej točki morali ali vsaj
smeli svoje pojme spremeniti.«¹⁷

Ta skrajna mehanicistična interpretacija ne samo ni edina možna, tem-
več še zdaleč ni prepričljiva. Njena temeljna hiba je v tem, da ne upošteva
razlike med celico in drugimi, neprimerno bolj zamotanimi organizmi. Če-
prav je mogoče res, da urejenost živega bitja temelji na strukturi ene same
velike molekule,¹⁸ si danes številni veliki biologi ne upajo trditi, da je z od-
kritjem nastanka nove celice že razložena skrivnost razvoja vse biosfere.
Biolog J. D. Watson, ki je skupaj z F. H. C. Crickom izdelal leta 1953 model
DNA, dvomi, da bi z naključnimi spremembami in razvojem enoceličarjev
že tudi razvozlali uganko razvoja bolj kompleksnih živih organizmov.¹⁹ Po-
dobno trdi F. Jacob. »Začeli smo razumeti celico, ne pa še tkiva ali organa.
Sploh ne poznamo sistemov, ki vodijo izvršitev kompleksnih programov, na
primer razvoj sesalca... Čas in aritmetika nasprotujeta, da bi mogli pri-
pisati razvoj izključno zaporedju mikro dogodkov, mutacijam, ki bi se vsaka
pojavi po naključju. Če bi hoteli izvleči z ruleto, kos za kosom, podskupino
za podskupino, vsako od kakih pet tisoč proteinskih verig, ki sestavljajo
sesalčevo telo, bi bilo treba časa, ki daleč presega trajanje sončnega sistema.
Samo pri preprostih organizmih se dajo variacije izvršiti v izključno neod-

¹⁶ J. Monod, v op. 6 n. d., 135.

¹⁷ J. Monod, v op. 6 n. d., 127.

¹⁸ F. Jacob, *La logique du vivant*, Paris 1971, 274.

¹⁹ Prim. J. D. Watson, *Biologie moléculaire du gène*, Paris 1962, 415–416.

visnih etapah... Evolucija je postala sploh možna zato, ker so se medtem genetični sistemi sami že razvili. Skupaj s povečano kompleksnostjo organizmov se komplicira tudi njihova reprodukcija...²⁰ To trdi F. Jacob, ki je dobil Nobelovo nagrado skupaj z J. Monodom. Skratka, rečemo lahko, da Bergsonov ugovor proti mehanicističnemu pojmovanju razvoja, razvoja, ki bi bil sad golega naključja in selekcije, še ni ovržen, čeprav si danes predstavljamo čisto drugače razvoj kakega organizma, kot pa si ga je mogel predstavljati še v prvi polovici stoletja Bergson.

Mislím celo, da bijejo mehanicizmu zadnje ure in da je Monodova knjiga njegov labodji spev. S tem nikakor nočem reči, da bo sodobna biologija potrdila stare teleološke in vitalistične interpretacije. Še zdaleč ne. Vendar postaja vedno bolj jasno, da red in strukturiranost živih organizmov ne izhaja iz nereda, kot se to lahko zgodi pri neživih bitjih. Vsak red, ki bistveno določa vsako živo bitje, temelji na reprodukciji reda že konstituiranega živega bitja, pravi Jacob.²¹

Organizem namreč ni preprost sistem, temveč ga moramo pojmovati kot sistem sistemov. Kompleksnost organizmov je takšna, da se ne bi mogla nikoli izoblikovati, se reproducirati in se razviti, če bi se morala celota sestavljati po kosih, po molekulah, kot mozaik. Vsak organizem je serija integracij, serija sistemov, ki so združeni v novi sistem na višji ravni. Ne združujejo se posamezniki, temveč množice, ki s tem združevanjem sestavijo novo množico na višji ravni. Na tej novi ravni pa se množice te ravni ponovno združijo, saj so si podobne, in sestavijo novo množico na še višji ravni in tako naprej... »Tako se živa bitja sestavljajo s serijskim pakiranjem. Clenijo se kot hierarhija diskontinuiranih množic. Enote, ki imajo relativno dobro določeno veličino in strukturo in ki so si približno enake, se združujejo in na naslednji ravni sestavijo novo celoto.«²² Takšno enoto, ki je sestavljena iz podenot, imenuje Jacob integron (intégron). Vsak integron je sestavljenka iz nižjih integronov, podintegronov. Integroni se prav tako združujejo in sestavijo na višji ravni novi integron, nadintegron.

Pri vsem tem je pomembno to, da takšna integronska struktura živih organizmov predstavlja veliko večjo kompleksnost, kot pa če bi organizem pojmovali kot enoto brez podenot, enoto ali množico, ki bi jo njene ireducibilne prvine neposredno strukturirale in sestavljale. Vsaka podenota se namreč pokorava dvojni strukturi: strukturi same sebe, hkrati pa tudi globalni strukturi celega organizma. Kaj to pomeni? To pomeni, da mora biti že takrat, ko se sestavlja posamičen integron, pri tem navzoča »misel« ali »načrt« organizma kot celote.

Šele sedaj doumemo ves pomen in vso vlogo genetskega koda. Za popolno integracijo ni dovolj, če obstaja material, ki bi z bolj ali manj srečnim dodajanjem počasi oblikoval novi organizem. Takšna je bila približno mehanicistična predstava o razvoju. Tudi genetski program ima pri oblikovanju materiala nepogrešljivo vlogo. Organizem ni vsota podenot, ki bi se

²⁰ F. Jacob, v op. 17 n. d., 329–330.

²¹ Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 270. V skladu s tem načelom Jacob ne obljublja nobene bakterije iz epruvete. Pravi celo, da prav nič ne kaže, da bi se nam kdaj kaj takega posrečilo (prim. str. 316).

²² F. Jacob, v op. 17 n. d., 323.

vneprej razvile povsem neodvisno in brez vsakršnega razmerja do tega organizma. Da se integriromi sploh morejo sestaviti v višje integrone, morajo biti na to že na neki način pripravljeni. Tako se vsaj organizirajo vsi organizmi. Noben sestavni integron se ne da povsem razložiti iz svoje lastne strukture, temveč je njegova lastna in relativno avtonomna struktura strukturno že povezana z globalno strukturo celotnega organizma. »Vsak objekt biološkega raziskovanja predstavlja sistem sistemov. Kot element sistema višjega reda včasih sam upošteva pravila, ki jih ni moč izvesti iz analize njega samega... na vsaki ravni integracije razodene nekaj novih značilnosti.«²³ Tako se mehanicistični pogled na biosfero počasi umika pogledu, ki bi ga lahko imenovali integrizem. Poudarek leži na sistemu, na integraciji, na strukturi. Ta ni rezultat sestavljanja prvin, temveč počelo in vodilo njihovega sestavljanja. V sholastičnem izrazoslovju bi lahko rekli, da dejavnosti prvin živega organizma niso med seboj samo v predikamentalnih, temveč in celo predvsem v transcendentálnih relacijah. Sistema ni mogoče razumeti iz prvin, pač pa je prvine mogoče razumeti samo iz sistema. In to velja ne samo za prvine kot posamične fizikalno kemične bitnosti, temveč za njihove podsisteme, integrone.

Na dlani je, da je Jacob veliko bolj naklonjen finalizmu kot pa Monod. Reči smemo celo, da se v marsičem približuje Bergsonovemu pojmu korelacije, kot sem ga zgoraj omenil, medtem ko Monod brez priziva zavrača Bergsona in ga uvršča med metafizične vitaliste, s katerimi noče imeti nič skupnega.²⁴ Vendar bi bil nepošten do Jacoba, če ne bi pokazal tudi na točke, ki ga oddaljujejo od vitalizma, vsaj od določene vrste vitalizma.

Vitalizem je namreč mogoče deliti na dva med seboj globoko različna toka. Prvega lahko imenujemo realistični vitalizem, ki ga Monod imenuje tudi metafizični vitalizem. Zanj je značilno predvsem to, da poleg materije, takšne, kot jo poznamo mi in kot jo srečujemo v neživem svetu, priznava še neko drugo bitnost, ki realno obstaja in ki je počelo življenja in življenjskih procesov. To življenjsko počelo je nekakšna posebna energija, drugačne narave in drugačnega, nematerialnega bistva, in od materije radikalno različna. Bergsonov »élan vital« je prav gotovo zelo podoben takšni predstavi počela življenja in razvoja.²⁵ Ta v bistvu dualističen vitalizem je tudi Jacobu povsem tuj. Nenehno poudarja, da procesi, ki potekajo na mikroskopski, molekularni ravni, niso v ničemer različni od procesov, ki jih analizirata fizika in kemija v neživih sistemih. Nove lastnosti, ki so lastne živim organizmom, se pojavijo na makroskopski ravni, kot da bi nova stopnja sistematizacije, višja raven integracije rodila tudi nove kvalitete. Nove kvalitete se torej ne pojavijo po zaslugi čiste kvantitete, kot to uči dialektični materializem, temveč na osnovi nove organizacije. »Kvaliteta stvari se spremeni prek integracije.«²⁶ Realistično vitalistična interpretacija je po Jacobu nevzdržna. »Če priznamo, da so na molekularni ravni fizikalno-kemični procesi enotni, pomeni to, da je vitalizem ob vsako funkcijo.«²⁷

²³ F. Jacob, v op. 17 n. d., 326.

²⁴ J. Monod, v op. 6 n. d., 39–40.

²⁵ Prim. H. Bergson, v op. 8 n. d., 710.

²⁶ F. Jacob, v op. 17 n. d., 344.

²⁷ F. Jacob, v op. 17 n. d., 320.

Toda Jacob nikakor nima namena reči, da je življenje v strogem pomenu besede mogoče v celoti reducirati na zgolj fizikalno kemične procese. Biologija ne more več ignorirati fizike, vendar se tudi ne more reducirati nanjo. To je mogoče najbolj zanimiva trditev Jacobovega integrističnega vitalizma, če smem tako imenovati Jacobovo teorijo. Po tej teoriji obstaja med biosfero in neživim svetom korenita razlika. Vendar ta razlika ni razlika bistev ali narave prvin, ki sestavljajo eno in drugo sfero, temveč v kompleksnosti in ravni integracije.²⁸ O strukturi ali integronu pa smo že rekli, da ga ni mogoče rekonstruirati iz vsote sestavnih prvin. Sestavne dele usmerja in oblikuje logika organizma kot celote.²⁹ Zato integrona ene ravni ni nikoli mogoče zreducirati na lastnosti, ki jih imajo njegovi podintegroni. »Biologije ni mogoče zreducirati na fiziko in kemijo... na vseh ravneh je integracija tista, ki daje sistemom lastnosti, ki jih njihovi sestavni deli nimajo iz samih sebe. Celota ni zgolj vsota delov«,³⁰ nenehno poudarja Jacob.

Ta integristična biologija, kot jo imenuje sam Jacob, nima torej nič skupnega z realističnim in metafizičnim vitalizmom. Vendar le-ta ni edina oblika vitalizma. Poznamo še tako imenovani formalistični vitalizem, ki v jedru ni bistveno različen od Aristotelovega hilemorfizma. Ne bi želel zagovarjati kakršnekoli konkordizme, a ne zdi se mi neutemeljeno videti veliko podobnost med Jacobovo integristično biologijo in klasičnim aristotelsko-sholastičnim hilemorfizmom. Ta podobnost je močno zanimiva in vredna pozornosti.

Program, novo ime za smotrnost

S tem pa postaja vedno bolj jasno, da tudi smotrnost ni več tako tuj pojem biologije, kot bi nas rad o tem prepričal J. Monod skupaj z vsemi ostalimi zagovorniki mehanicistične interpretacije. Čeprav vloge naključja nikakor ne gre zanikati, pa nas Jacob vseskozi opozarja na to, kako vse kaže, da vsak organizem »teži« k reprodukciji, da vsaka bakterija, vsaka ameba, vsaka praprotnica »sanja« samo o tem, kako bi se spremenili v dve bakteriji, dve amebi, več praprotnic.³¹ Živa bitja imajo torej v sebi »naročilo«, naj se množijo in vsa njihova struktura je usmerjena v to, da bi to »naročilo«, ta svoj program mogle izpolniti. Tako tudi naključje ni zadnja besedā, ki jo lahko izrečemo o razvoju, temveč je naključje samo v službi razmnoževanja. »Razmnoževanje je tisto, ki naključje usmerja,«³² pravi Jacob. Tudi program, genetski kod, katerega strukturo sem na kratko prikazal, nima za nalogo nič drugega kot zagotoviti reprodukcijo, razmnoževanje v najugodnejših razmerah. Kajti novo bitje, ki nastane, ki se porodi ali zraste, ni kopija svojih staršev v trenutku spočetja in rojstva. V tem primeru bi se namreč vrsta vedno bolj starala in se razkrojila. Genetski kod zagotavlja, da vsako novo bitje začne živeti od začetka, znova, in ko gre za višje organizme, predvideva, da vsak posameznik med svojim življenjem iz lastne iniciative in pridnosti pospešuje svoj lastni in osebni razvoj. Se pravi, da ima evolucija, gledano v celoti, tudi neko smer, ki jo je mogoče težko določiti,

²⁸ Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 302.

²⁹ Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 335.

³⁰ F. Jacob, v op. 17 n. d., 15.

³¹ Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 12, 291.

³² F. Jacob, v op. 17 n. d., 317.

ker ne vemo, kakšen kriterij naj izberemo, da bi bil čim bolj objektiven in čim manj antropomorfičen. Jacob vidi to smer v spremenljivosti, prilagodljivosti in voljnosti samega genetičnega programa. Ugotavlja namreč, da se le-ta vedno bolj odpira, oziroma da genetski kod sam v svojem lastnem razvoju dopušča vedno večjo odprtost organizmov, katerih konstrukcijo nadzoruje in vodi. Tako se višji organizmi vedno bolj odpirajo svojemu okolju, vedno globlje z njim komunicirajo.³³ Tu nekje naj bi se ustavilo razmišljanje biologa, ki rad poudarja, kako pravzaprav smotrnost znanstveniku nikakor ni tuja misel, čeprav največkrat tega sam noče priznati in ga je sram kot priležnice, pa je ne more pogrešati. Tej skrivni ljubezenski zvezi med biologom in smotrnostjo, pravi Jacob, daje sodobni pojem programa položaj zakonite zveze.³⁴

Kristjanovo razmišljanje

Biologova misel se je ustavila oziroma naj bi se ustavila tu. Pa se ni. Jacob gre še dalje. Svojo teorijo integracije relativno samostojnih in zaključeni podskupin razvija celo onstran območja živih organizmov. Integroni niso samo deli živih organizmov, niso samo biološki, temveč tudi družbeni, politični in kulturni. Zakon višje integracije se ne ustavi na meji infrahumana sveta, temveč zajema tudi tega. Teoretični model integronov aplicira Jacob še na zavestno, individualno in družbeno življenje ljudi, njihovo »odprtost«, komunikacije, gospodarstvo, politiko, religijo... Z novimi integracijami nastajajo tudi novi programi, genetski programi in kodi, ki vodijo in usmerjajo nove integracije, višje integracije. Vse torej kaže, da je ta teoretični model dokaj pripraven za umevanje ne samo molekularnih in celičnih procesov živih bitij, temveč celo zavestnega sveta. Pri tem seveda ne smemo pozabiti na to, da je treba vedno upoštevati tudi notranjo in relativno avtonomijo posamičnih ravni in integronov znotraj globalnega integrona. Toda kot filozofi si smemo zastaviti tudi vprašanje, ki si ga Jacob ne zastavlja: ali je sploh kakšen izvorni in prvi integron, integron, ki bi po naravi integrona samega moral utemeljevati, posredno voditi in usmerjati vse druge integracije; ne »navzgor«, od molekule in celice, pa do kulture in države, temveč navzdol, saj je ena temeljnih tez integristične biologije, da višji integron ni samo vsota ali kopica a posteriori, samo rezultanta prej integriranih sistemov, temveč je sam že vodil in usmerjal, podobno kot DNA in RNA na ravni celice, integracijo svojih podintegronov v novo višjo integracijo. Ta najvišji integron, ki bi bil tudi zadnji oziroma prvi, bi bil kot vsi drugi prav tako ireduktibilen. Ne bi ga bilo mogoče reducirati na njegove podsisteme in bi ne bil njihova rezultanta, temveč bi bil kot neke vrste integracijsko počelo pred njimi in torej pred vsem, kar je. Ob branju knjige ateista F. Jacoba se mi je izoblikovalo razmišljanje, ki pravzaprav ni nič drugega kot kristjanova ekstrapolacija, a ni nič manj upravičena kot biologova ekstrapolacija teoretičnega modela, ki velja v biologiji, na individualno in družbeno človekovo življenje. Znanstveni teoretični model integrona, ki dobro funkcionira, ko gre za raziskovanje celice nekega kolibacila in nje-

³³ F. Jacob, v op. 17 n. d., 329

³⁴ Prim. F. Jacob, v op. 17 n. d., 17.

govih DNA in RNA molekul, me vodi k vedno višjim integracijam, najprej do živega organizma, nato pa celo prek njega, njegove vrste, infrahumanega sveta celo do človeka, njegove družbe in kulture. Medtem pa vseskozi in nenehno preverjajo hipotezo, da nobena višja integracija ni jukstapozicija ali kopica svojih sestavnih delov, temveč da znotraj te višje integracije sestavni deli in podsistemi dobijo popolnoma nov pomen, novo funkcijo in celo lastnosti, ki jih prej niso imele. Tudi njihov smisel se med tem procesom vedno višje integracije bolj in bolj odkriva in določa. Vprašanje, ki si ga smem zastaviti, je naslednje: Ali ni povsem umestno, predpostavljati in sklepati, da mora obstajati še zadnji integron, se pravi zadnje počelo vseh dosedanjih integracij, ki edini daje smisel vsem dosedanjim integracijam?

Jacob pravi celo to: Če že želimo ugotoviti smer vesoljnega razvoja, torej tudi razvoja genetskih programov in reprodukcije, potem bi jo bilo še najlažje prepoznati v težnju po vedno večji odprtosti, čedalje globljemu komuniciranju. Ali ne bi mogli te razvojne smotre izraziti tudi z vrednotami, kot so osebnostnost, ljubezen, svoboda, duhovnost? In če je to res, bi kot kristjan šel še dlje in se vprašal, če zadnji in prvotni integron, sistem vseh sistemov, kot je po svoje to že omenil Hegel, ni tista čista svoboda in zastojnost, odprtost, osebnostnost in ljubezen, ki jo kristjani častimo kot skrivnost svete Trojice?

Povzetek

NEKAJ DOGNANJ MOLEKULARNE BIOLOGIJE IN FILOZOFSKI POJEM SMOTRNOSTI

Tone Stres

Pojem smotrnosti je tesno povezan s temeljnimi metafizičnimi postulati. Znanost je v svoji mehanicistični različici zastopala stališče, da je življenje moč razložiti z istimi zakoni in lastnostmi, ki jih fizika in kemija poznata in odkrivata v neživem svetu. Razvoj bi bilo treba pripisati zgolj naključnim spremembam. Sodobna molekularna biologija pa ugotavlja, da je treba naključje v razvoju podrediti drugim smotrom, ki k njim teži razvoj življenja. Tako je smotrnost vedno težje povsem odmisлити iz dogajanja v naravi. Rečemo lahko, da se filozofsko razmišljanje o smotrnosti more opirati na znanstvena dognanja.

Résumé

LA BIOLOGIE MOLÉCULAIRE ET L'IDÉE PHILOSOPHIQUE DE FINALITÉ

L'idée de finalité a émergé au sein de la pensée métaphysique. La pensée scientifique, par contre, entachée de mécanicisme, prétend que l'on puisse rendre compte de l'évolution des êtres vivants uniquement par la combinaison fortuite des lois et des propriétés physiques et chimiques de la matière inerte. Il semble cependant que la biologie moléculaire moderne subordonne le hasard à d'autres fins que poursuit l'évolution de la vie. Il est de plus en plus difficile parler de l'évolution, des «programmes» des êtres vivants et en même temps faire abstraction de toute téléologie. On peut donc penser que la discussion philosophique sur la finalité de l'évolution de la biosphère n'est plus dépourvue de tout fondement scientifiquement établi.

ODREŠENJSKA SKRIVNOST CERKVE

Med vodilne misli 2. vatikanskega cerkvenega zbora sodi tudi gledanje na Cerkev kot odrešenjsko skrivnost. Že prvo poglavje tistega koncilskega teksta, ki ga mirne duše lahko označimo za temeljni koncilski tekst, nosi naslov: *Skrivnost Cerkve*. S tem prvim poglavjem dogmatične konstitucije o Cerkvi se téma o Cerkvi kot odrešenjski skrivnosti nikakor ne neha, ampak obseva in prepaja bolj ali manj ne le dogmatično konstitucijo o Cerkvi, temveč tudi druge koncilske tekste. Celó misel o Cerkvi kot božjem ljudstvu šele od tukaj dobiva svojo globino in vsebinsko polnost: Cerkev je novozavežno božje ljudstvo zato, ker se po njej uresničuje Kristusova skrivnost, ta pa je bistveno odrešenjska. Že v kratkem uvodu, ki je nekakšna uvertura v celotno dogmatično konstitucijo o Cerkvi, v določenem pomenu pa tudi v vse druge tekste, pravi koncil, da je »Cerkev v Kristusu nekak zakrament«, po starejšem izražanju »skrivnost«, to se pravi odrešenjsko »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«. Nato govori o »Očetovem večnem sklepu odrešenja vseh ljudi« in o vlogi božjega Sina in Svetega Duha v izvajanju tega načrta.

Nobenaga dvoma torej ni, da sodi h glavnim témam 2. vatikanskega koncila tudi téma o odrešenjski skrivnosti Cerkve. Glavne točke razmišljanja o tej témi so nakazane že s tremi besedami v naslovu: odrešenje, skrivnost, Cerkev. Oglejmo si torej troje: 1. kaj si je treba misliti ob besedi in pojmu »**odrešenje**«; 2. kaj pomeni v tej zvezi »**skrivnost**«; 3. kaj hoče povedati koncil, ko označuje Cerkev kot odrešenjsko skrivnost.

I. ODRESENJE

1. Občutje neodrešenosti in potreba po odrešenju

V najbolj odločilnih stvareh in trenutkih je človeštvo vedno čutilo neko stisko, neko načetost svojega bitja, neko onemoglost. Nekateri ljudje so sicer pričakovali ali še »pričakujejo resnično in vsestransko osvoboditev človeškega rodu edinole od prizadevnosti ljudi«, ker mislijo, da bo prišlo na zemljo takšno stanje, ki bo »potešilo vse želje« človekovega srca (glej CS 10, 1). A kolikokrat se zgodi, da tudi taki ljudje, ko se kaj dalj časa srečujejo z dejanskim življenjem, pridejo do nečesa takega, kar je pred dobrimi desetimi leti izrazil slovenski pisatelj v literarnem sestavku pod naslovom *Praznina*. Podrl se mu je en ideal za drugim. In sklep? »V pekel in nebesa ne verjamem, v raj na zemlji tudi ne. Živ v zemljo ne morem. Razpadam. Prazen sem.«¹

Ni malo ljudi, ki so vsaj nejasno pričakovali, da bo tehnika s svojim silnim razvojem odpomogla tudi temeljni človekovi stiski in prinesla izpolnitev največjih človeških želja in s tem »odrešenje«. A kmalu se je pokazalo, da je npr. obilje prostega časa za mnoge ljudi postalo ena najhujših muk, ko marsikoga še posebno začne razjedati misel na absurdnost bivanja v zlati, a brezizhodni kletki potrošniške družbe.

Drugi vatikanski koncil pravi: »Človeštvo dandanes začudeno strmi nad svojimi iznajdbami in nad lastno močjo. Toda pogosto ga vznemirja tesnoba no vprašanje, kako se bo nadalje razvijal svet, kakšno mesto in nalogo ima človek v vesoljstvu, in končno, kaj je zadnji namen stvari in ljudi (CS 3, 1). Drugje koncil dostavlja: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja najtežja. Človeka mučijo ne le bolečine in napredujoči razkroj telesnih sil, ampak tudi, in to še bolj, strah pred večnim uničenjem. Z občutjem svojega srca pa pravilno sodi, ko z grozo zametuje in odklanja popolno uničenje in dokončen propad osebe. Seme večnosti, ki ga človek nosi v sebi in ki ga ni mogoče skrčiti zgolj na tvar, se zoper smrt upira. Vsi napor tehnike, čeprav so zelo koristni, ne morejo pomiriti človekovega občutja tesnobe: biološko podaljšanje življenja ne more utešiti tistega hrepenenja po še nadaljnjem življenju, ki ga ni mogoče odstraniti iz človekovega srca« (CS 18, 1).

Po gledanju sv. pisma in zato tudi po gledanju Cerkve je smrt, kakor jo dejansko doživljamo, razodevanje tistega, kar v krščanski govorici označujemo z imenom greh; bistveni vidik greha pa je tisti, tako rekoč neizkoreninljivi egoizem, ki napravlja toliko gorja v posameznikih, v družinah, v sosedstvu in v vsej človeški družbi. Koncil pravi: »Če človek gleda v notranjost svojega srca, odkrije, da je nagnjen tudi k zlu in pogreznjen v mnogo-tero zlo, ki ne more izvirati od njegovega dobrega Stvarnika... Človek je sam v sebi razklan... in odkriva, kako je sam nesposoben, da bi se iz svojih sil uspešno bojeval zoper napade zla; in tako se vsakdo čuti kakor zvezanega z verigami... v sužnosti greha..., ki človeka okrnjuje, ko ga odvrča od tega, da bi dosegel svojo polnost« (CS 13).

2. Pozitivna vsebina pojma odrešenje

Odrešenje je tisto, kar odpomore omenjenemu človekovemu stanju. Slovenski izraz sam po sebi pomeni le nekaj negativnega, odstranitev temeljnega zla, ki mu lahko rečemo duhovna nesvobodnost, duhovna sužnost. Dejansko pa izrazu odrešenje dajemo navadno tudi in predvsem pozitivno vsebino.

Latinski izraz za »odrešenje« je »salus«. Vzet je iz istega debla kakor grška beseda »hólos«, cel, neokrnjen (nemški heil); temu ustreza sanskrska beseda »sarva«, ki pomeni »vse«. Človek je vedno čutil, da je njegova integriteta, neokrnjenost, celost ogrožena ali izgubljena in jo je mogoče ohraniti ali obnoviti le s pomočjo sil, ki presegaajo človeka.

Če analiziramo ideje odrešenosti v razviti obliki, se pokažejo trije glavni vidiki:

a) **Avtenntičnost** ali pristnost. Človek, ki je dosegel odrešenje, je avtenntičen, pristen človek, tj. svoboden sleherne prvine, ki bi ga odtuževala, sleher-

ne alienacije. Pesnik Župančič je to izrazil z željo: »O da mi je priti do svoje podobe, i tebi i meni, narod moj!«

b) **Polnost.** Odrešeni človek je v polnosti tisto, kar je in kar bi hotel biti; brez pomanjkljivosti in nepopolnosti; pod vsemi vidiki je realiziran v skladu z zahtevami lastnega bitja.

c) **Harmonija** (skladnost). Realizacija samega sebe je harmonična, ker je vsak del vključen v svoje lastno mesto, v skladu s pravičnimi sorazmerji celote.

Odrešenje torej izpolnjuje sleherno človekovo globinsko težnjo in hrepenenje — in je združeno s tistim, čemur v najbogatejšem pomenu pravimo »mir« in blaženost.

Fenomenološkemu opisu odrešenja ustreza negativen opis propadle, neodrešene eksistence. Ko se je človek potopil v to stanje, je postal tuj sam sebi. Zablodil je v slepo ulico in je v sebi raztrgan; ne more uresničiti zahtev, ki so zapisane v njegovo bitje. To vodi v disharmonijo, razcepljenost, degradacijo.²

3. Osebnost in medosebnost ter vertikalna dimenzija odrešenja

Po judovskem in po krščanskem pojmovanju sta odrešenje in odrešenost v prvi vrsti, navsezadnje pa celo izključno nekaj osebnostnega in medosebnostnega, ne pa v pridobitvi kakšnih predmetov, kakšnih predmetnih dobrin, ki naj bi zadovoljile človekova teženja in potrebe. V sv. pismu stare zaveze je npr. v Ps 72, 25, 26 rečeno: »Kdo mi je v nebesih razen tebe? In če sem s teboj, me ne veseli zemlja. Meso in srce mi gineva, skala mojega srca, moj delež je Bog na veke«. Nič kozmološkega oziroma kozmičnega ni tukaj navedenega, razen kolikor to združuje z osebo Boga in ljudi. Samo Bog navsezadnje osrečuje, samo združenje z Bogom in v Bogu s soljudmi; kajti Izraelec nikakor ni individualist.

Osebnostnega odrešenja si ni mogoče zamisliti zunaj realizacije celote, v katero je oseba bistveno pritegnjena in poklicana kot oseba. Oseba je po svojem bistvu odprtost nasproti drugim, bit za druge. Navsezadnje je človek takšen zaradi tega, ker je izvir in hkrati cilj njegove eksistence troedini Bog, Bog, ki ni Absolut in Samotar, ampak po svojem bistvu občestvo oseb v troedini Ljubezni. Takó se človek nikdar ne more realizirati kot samotar, ampak samo v odnosih do drugih oseb, navsezadnje le v ljubezni do neskončne Osebe; kajti človek je odprt v brezmejno obzorje in po Pascalovih besedah neskončno presega človeka. Ne more se uresničiti in ne more doseči sreče brez pravih odnosov do soljudi; toda polnost uresničenja samega sebe in polnost sreče more doseči le v dokončnem srečanju s popolno osebo Boga. Edinole v Bogu pa bo dokončno v polnosti našel tudi osrečujoči odnos do soljudi in do vsega stvarstva.

Prav v naši dobi so sicer celo neredki kristjani, zlasti v Ameriki, v zvezi s teologijo t.i. »mrtvega Boga« mislili, da je treba krščanstvo preusmeriti in ga prikrojiti za areligiozni svet, ki da bo že v najbližji prihodnosti na-

² Glej o tem J. H. Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde*, Cerf, Pris 1970, 57—60.

stopil z vso močjo. Danes — tako so govorili teologi te smeri — zadostuje za odrešenje zgolj ljubezen do bližnjega, navsezadnje tehnični napredek.

A kaj se je zgodilo? Po nekako desetih ali petnajstih letih takšne teologije so se pokazala jasna znamenja, da se Bonhoefferjeva napoved o areligioznem svetu prihodnosti nikakor ne bo spolnila (kolikor je kaj takega D. Bonhoeffer sploh napovedal, kajti mnogo so mu po krivici podtaknili). Da areligiozni svet ne bo nastopil, to zatrjujejo zlasti tisti, ki so se od bližje seznanili z velikim, dasi ne čisto nedvoumnimi gibanji mladine okoli »Jezusovega ljudstva« (Jesus People) in podobnih pojavov v svetu. Novodobno »razsvetljenje«, ki se je potegovalo za čimbolj radikalno sekularizacijo, se že odkriva kot navsezadnje nerazumni razum. Joachim Mund, ki je dalj časa na kraju samem preučeval ta nova množična gibanja, je zapisal: »Razsvetljenje, ki se je nekoč potegovalo za to, da bi svet razčaralo, ali, kakor se je glasilo tudi v teologiji, demitologiziralo, je postalo samo mit; razkrilo se je kot višja oblika praznoverja in je s tem prispevalo k zastrašujočemu prikrajševanju človekove podobe... Razsvetljenje je produciralo mit o triumfu čuta za dejstva in za znanost, ki bi bila 'osvojenjena' vseh vrednot — in nas je tako obdarilo z grozo pred atomsko bombo, s tesnobo, s katero, kakor pravijo, pač moramo živeti... Vse temelji na možnosti, da bi mogli biti izročeni pomoru ljudstev; in najstrašnejše je, da smo začeli to čutiti kot normalno.«⁴

Belgijski teolog J. H. Walgrave je eden od tistih, ki še posebno pričljivo kažejo, kako je misel na odrešenje brez Boga slepilo, iluzija; ljubezen do bližnjega sama iz sebe nima korenin in bo kaj kmalu izhiralala. Glede napredka tehnike, ki se ga sicer veselimo in je sam po sebi nekaj dobrega, pripominja Walgrave: »Najbolj popolna tehnika je nesposobna prebuditi najmanjši atom ljubezni. Ljubezen izhaja iz globljega področja naše svobode, kakor pa je tisto, v čemer ima svoj izvor tehnološki načrt obvladovanja narave... V načrtu ljubezni moramo napadati sami sebe, svoj napuh, svoj egoizem in svojo voljo po moči; napadati moramo skrivnost zla, ki je v nas. Tu mora nastati tisto »spreobrnjenje«, ki ga ne more sama uresničiti nobena vrsta tehnike in socialne ureditve... Celo tam, kjer je kriminalnost v celoti preprečena, more biti ljubezen, ki daje življenju ves njegov smisel, totalno odsotna.«⁵ Walgrave navaja v potrdilo svojih trditev misleca J. Huitzinga, ki je v knjigi iz l. 1946 zapisal: »Pred svojimi očmi imamo razvaline sveta, ki nam je bil drag; zato pa sedaj vemo bolje kakor pa kateri koli rodovi pred nami, do kakšne neomejene mere more seči človekova pokvarjenost v svoji brezvestnosti in zaslepljenosti. Zemeljsko ne zadostuje kot zdravilo. Dopolni duše, ki ga človeštvo potrebuje, bo mogoče najti le v območjih, kjer se usmiljenje združuje z resnico, kjer se mir in pravičnost poljubljata... Da najdemo navdihnjenje, ki je nujni temelj sleherne etike, slehernega zaupanja in odgovornosti, slehernega pomena prava in humanosti, se mora človek znova naučiti — da je on sam bitje, ki živi od milosti in potrebuje odrešenja.«⁶ Ali kakor pravi znani mislec iz preteklega stoletja F. X. Baader: Potrebno nam je »centralno srce«, to je Kristus, ob katerem

³ Prim. J. Ratzinger v: LTHK ZVK III (1968) 321—326

⁴ H.—Joachim Mund »Jesus People«, amerikanische Modewelle oder geistliche Erweckung?, v Theol. Revue 68 (1972) 265—278.

⁶ Walgrave, v op 2.n. d. 76

dobivamo vedno novih moči za uresničevanje občestva z drugimi osebami, brez česar ni odrešenja.⁶

Dopolnilo duše, kakršnega človeštvo potrebuje, prinaša Kristus. Kristusovo oznanilo zatrjuje, da je človek že s stvarjenjem samim postal možni poslušalec božje besede, poklican, kakor pravi koncil, k dialogu z Bogom, to pa je najbolj vzvišen razlog človekovega dostojanstva (CS 19, 1). Ta lastnost, ta dialoškost človeka določa tako, da je njegovo odrešenje in s tem človekovo popolno in neokrnjeno uresničenje možno edinole na temelju povabila, ki more že po definiciji izhajati samo iz ljubezni in svobode Boga. Bog se človeku razodeva kot njegovo odrešenje, ki se more uresničiti le v občestvu osebnostnega življenja.⁷ Zato pa idej odrešenja in razodetja sploh ne moremo ločiti. In ni po naključju, če so dejanja božjega razodetja tudi dejanja odrešenja. Vrhunsko razodetje Boga je hkrati tudi vrhunsko dejanje odrešenja. In to je Kristusova smrt na križu, kolikor in ker se je končala s poveličanim vstajenjem. S Kristusovo smrtjo in vstajenjem se je obenem najbolj izkazalo, da Bog ni ideja, ampak ljubezen, zmagovitejša od slehernega zla, močnejša od smrti same, in da je s Kristusom vsem ljudem dana možnost za zmago nad slehernim zlom, nad sleherno frustracijo (neuspešnostjo) in praznoto, tudi nad smrtjo samo; da je vsakomur, ki se odpre za vabilo božje ljubezni, odprta pot v brezmejno svobodo Boga, »k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči« (CS 21, 3), hkrati pa k »občestvu z ljubljenimi brati« (Cs 18, 2).

4. Odrešenje kot »pasha«, »éksodus«

Mimogrede naj bo omenjeno še nekaj, brez česar ne moremo imeti le kolikor toliko prave predstave o odrešenju.

Krščansko pojmovanje odrešenja ima za svoje ozadje ne morda kakšno filozofijo ali ideologijo, pa naj bi bila še tako dovršena; za svoje ozadje in temelj ima marveč zgodovino odrešenja samo. V stari zavezi, katere kristjan sploh ne more nikoli docela odmisлити, stoji v središču miselnosti in življenja Izraelcev izhod (»éksodus«) iz egiptovske sužnosti v prostrano svobodo samobitnosti izvoljenega božjega ljudstva. Ta »éksodus« je bil bistveni odrešenjski dogodek stare zaveze. To je bila vélika zmaga nad zatiralci, zmaga, ki je Izraelcem pridobila svobodo in jim odprla pot v Obljubljeno deželo. Izraelci niso nikdar več pozabili, da so to zmago izbojevali samo s pomočjo izrednega božjega poseganja v dogajanje, ki se je odigravalo med slabotnim Izraelom in mogočnimi sovražniki. Stalno so se posebej v svojem bogoslužju spominjali zaveze, ki je bila po izhodu iz Egipta sklenjena med Bogom in Izraelom na Sinaju, zaveze, ki je iz Izraela napravila božje ljudstvo, obdano od Boga s posebnim odrešenjskim poslanstvom v prid vsem narodom, kakor je bilo obljubljeno že Abrahamu: »Blagoslovljeni bodo v tvojem zarođu vsi narodi na zemlji« (1 Moj 26, 4).

Ta odrešenjski »éksodus« so Izraelci, če vzamemo latinizirano obliko, označevali z izrazom »pasha«, »prehod«. S »pasho« so poimenovali tudi da-

⁶ Glej Walgrave, n. d. 80

⁷ Prim. Walgrave, n. d. 88 sl.

ritveno jagnje in daritveni obed ob izhodu iz Egipta. Tega vélikega odrešenjskega dogodka so se potem Izraelci vsako leto kar najbolj slovesno spominjali zlasti na vsako veliko noč, ki so jo tudi imenovali pasha. — To obhajanje »pash« pa za Izraelce ni bilo le golo spominjanje nečesa preteklega. Saj živi Bog Abrahama, Izaka in Jakoba s svojo odrešenjsko močjo in dejavno navzočnostjo dosega vse čase. Takó so Izraelci pri obhajanju »pash« ne le spominsko, ampak tudi stvarno doživljali svoj nekdanji prehod iz sužnosti v svobodo, se življenjsko vélenjali v tok odrešenjske zgodovine in se poglobljali v biti božjega ljudstva.

Še več, pasha in misel na pashalni »éksodus« je prepajala vse njihovo bogoslužje in bogoslužna praznovanja in tudi profano življenje ter vsemu dajala tako rekoč odrešenjski pečat.⁸

Zakaj smo tako močno naglasili starozavežno pasho? Zato, ker je Jezus prišel »ne razvezovat, ampak dopolnit« postavbo in preroke (Mt 5, 17) in je hotel, da bi vse njegovo življenje in posebej še njegovo osrednje in najbolj bistveno odrešenjsko dejanje, to je smrt in vstajenje, bilo postavljeno v luč zmagovitega osvobodilnega izhoda iz Egipta na pot proti sreči in svobodi Obljubljene dežele. — Tako naj bi na celotno Kristusovo odrešilno delo, posebej še na odločilno »uro« daritvene smrti in vstajenja, v katero je Kristus hotel povzeti vse svoje prejšnje življenje, gledali kot na novi »éksodus«, novo zmago in osvoboditev iz neprimerno bolj temeljne sužnosti in stiske, kakor je bila izraelska narodna stiska v Egiptu. V Jezusovi smrti na križu, ki se je z obuditvijo od mrtvih izkazala za prehod v novo, neminljivo poveljano življenje večnega srednika pri Očetu, naj bi videli daritev novega jagnjeta, daritev, s katero je sklenjena nova in večna zaveza. Videli naj bi, da je s Kristusovo zmago nad smrtjo nastopilo novo božje ljudstvo, obdarjeno z odrešenjskim poslanstvom v blagoslov vsem narodom.

Iz vseh štirih evangelijev, če jih količkaj bolj pozorno beremo, to zelo različno odseva. Vse Jezusovo delovanje je postavljeno pod pečat velike noči, pash, »éksoda«. Sinoptični evangeliji so napisani tako, da prikazujejo vse Jezusovo delovanje kakor nekak dolg uvod v njegovo smrt in vstajenje. Lukov evangelij še posebno jasno predstavlja celotno Jezusovo delovanje tako, kakor da bi šlo za eno samo véliko Jezusovo potovanje v Jeruzalem, kjer naj se ob velikonočnem prazniku, obhajanju izhoda iz Egipta, izvrši nova pasha, novi »éklodus« in sklenjena naj bo nova in večna zaveza.⁹ To vse pa naj svojo polno dovršitev doseže ob vesoljnem vstajenju odrešenega človeštva ob drugem Kristusovem prihodu, ko »bo v Kristusu skupaj s človeškim rodом popolnoma prenovljeno tudi vesoljstvo, ki je tesno zvezano s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (C 48, 1).

II. SKRIVNOST

Razmeroma dolgo smo se ustavili ob pojmu odrešenja. A prav zato bomo laže razumeli, kaj nam pomeni izraz »skrivnost«, če govorimo o »odrešenjski skrivnosti Cerkve«.

⁸ Prim. A. Strle, »Mysterium pashale« kot osrednja skrivnost krščanstva, v BV 27 (1967) 31—53, zlasti str. 33 sl., in tam navedeno literaturo.

⁹ Več o tem A. Strle, V sijaju velikonočne skrivnosti, v: Cerkev v sedanjem svetu 2 (1968) 35—40.

V krščanski govorici pomeni »skrivnost« redno nekaj čisto drugega kakor pa nekakšna uganka za zgolj razumsko udejstvovanje. Skrivnost ni isto kakor problem, ki ga moremo postaviti predse in ga napraviti za predmet svojega analiziranja, svojih računov in merjenja, svojega zgolj razumskega sklepanja. Skrivnost, na kakršno mislimo tukaj, je nekaj osebnostnega, ne zgolj predmetnostnega. Na takšne skrivnosti vedno znova naletimo že v naravnem življenju. Očetu in materi na primer, ki pozno zvečer še enkrat pogrneti svojega otroka, je njun otrok poln neke skrivnosti in bi, če sta le polnovredna človeka, za nobeno ceno z njim ne mogla ravnati kakor s kakim brezosebним predmetom, s kakršnim bi mogla razpolagati po mili volji. In vendar jima je otrok v tej svoji skrivnosti blizu in njun. Podobno čuti tudi otrok svoje starše kot skrivnost: v marsičem sta mu neznana, a vendar ne tuja, temveč domača.¹⁰

Tako se že v **naravnem** redu srečujemo s skrivnostmi, ki so znane in domače, blizu našemu srcu in razumu, a vendarle hkrati nekaj skrivnostnega, nekaj, česar ne moremo povsem razložiti s svojim umovanjem in nikdar ne izraziti s količinskimi dejavniki in analizami.

Tukaj imamo v misli **nadnaravno** skrivnost. Gre za področje božjega razodetja, se pravi za področje takšnega božjega približanja človeštvu, do kakršnega ne more imeti pravice nobeno ustvarjeno bitje in na kakršnega ni mogoče sklepati iz stvarstva kot takega. Gre za popolnoma svoboden božji poseg v človeško zgodovino, za delo povsem svobodne božje ljubezni do stvari, tisto delo, ki ima svoj višek v »Kristusovi skrivnosti«, o kateri govori zlasti izrazito sv. Pavel (prim. 1 Kor 2, 7—10; Rimlj 16, 25, 26; Ef 3, 5—19; Kol 1, 26—2, 3). Ta skrivnost je bistveno **odrešenjska** in že zaradi tega ni nekaj, kar bi prizadevalo samo razum. Skrivnost je vzeta tukaj v bibličnem starokrščanskem vseobsežnem, celostnem pomenu; ne v tistem zoženem pomenu, kakršnega imajo večinoma pred očmi običajni teološki učbeniki vsaj zadnjih dveh stoletij, ko pri obravnavanju spoznavne vsebine božjega, govorijo pri posameznih verskih povedkih o »skrivnostih prvega in drugega reda« in mislijo pri tem v glavnem le na odnos teh povedkov do našega spoznavanja, malo pa upoštevajo Pavlovo pojmovanje »skrivnosti«. Ne pravimo, da je bilo takšno nekdanje izražanje nekaj napačnega in da sedaj nima nikakršne veljave več. Trdimo le to, da zasega en sam vidik in more — če ni s čim dopolnjeno — zavajati v zmotno misel, kakor da gre pri božjem razodetju v bistvu in prvenstveno le za nekaj spoznavnega, ne pa za nekaj celostnega, kar zajame vsega človeka (saj gre za Osebo Boga samega, ki hoče dati sam sebe v delež človekovi osebi).

Ko govorimo o »odrešenjski skrivnosti«, mislimo na odrešenjski dogodek, odrešenjsko dogajanje, v katerem deluje božja moč, v katerem se razodeva in obenem uresničuje večni božji sklep odrešenja človeškega rodu. Razodeva pa se tako, da nikdar ne moremo izčrpati preobilja vsebine.¹¹

Tako govorimo, kakor je bilo že omenjeno, zlasti o Kristusovi skrivnosti. Zakaj o »skrivnosti«? Zato, ker v Kristusu nevidni Bog stopa med nas v vidni podobi. Kristus je osebno, zemeljsko javljanje odrešenjske božje ljubezni. Kristus je živo, z božjo močjo napolnjeno znamenje Očetove ljubezni;

¹⁰ Prim. **Krščansko oznanilo**. Holandski katekizem, Maribor 1971, zob. sl.

¹¹ Prim. A. Strle, v op. 8 n. d. 32 sl; glej tudi Ch. Moeller, v: Concilium 3 (1967) 188.

približal je to Očetovo ljubezen med ljudi kot učinkovito znamenje. Kakor znamenje hkrati zakriva in odkriva, skriva in razodeva, tako tudi Kristusova človeška narava zakriva Kristusovo božanstvo, vendar ga hkrati tudi razodeva. V Kristusu je božja ljubezen dobila tako rekoč oprijemljivo podobo in je človeško vidna in spoznatna, vendar pa hkrati neizčrpno bogata vsebine. Če se Kristusu približamo z vero — kajti le v veri moremo spoznati znamenje kot znamenje — potem moremo na njem in na njegovih dejanjih, zlasti na njegovi smrti na križu razbrati in obenem tudi notranje izkusiti, kaj pomeni za ljudi očetovska božja ljubezen, ki pa vendarle presega vse spoznanje.¹²

Skrivnost v najpopolnejšem pomenu besede je pravzaprav samo **ena: skrivnost neskončnega Boga**, kakršen je sam v sebi, ki pa se je **po Kristusu** razodel človeštvu, ker je od vekomaj hotel človeštvo napraviti deležno svojega notranjega življenja in svoje lastne sreče. Človeštvo naj bi se na to pripravljalo s svobodnim odločanjem, ko živi na zemlji. Izhodišče za spoznavni in nadnaravno življenjski dostop do skrivnosti Boga, kakršen je sam v sebi, je »Kristusova skrivnost«. V njem ima svoj temelj tudi tista odrešenjska skrivnost, o kateri govorimo.

Ob besedi »skrivnost« nekateri preveč mislijo le na to, da **presega naš razum**, drugi pa gredo v nasprotno skrajnost in menijo, da »skrivnost« nima nikakršnega pomena za človekovo spoznanje, ki tudi mora biti udeleženo pri vsakem zdravem verskem življenju; saj se človek kot razumno bitje tudi tukaj in še posebno tukaj ne sme odločati kar na slepo. Zoper to drugo naziranje je treba naglasiti: skrivnost troedinega Boga, dalje Kristusova skrivnost kot živo razodevanje Boga, ki sam na sebi, po besedah sv. Pavla »prebiva v nedostopni svetlobi« (1 Tim 6, 16), in končno tista odrešenjska skrivnost Cerkve, o kateri govori 2. vatikanski koncil, je velikega pomena tudi za naše spoznanje. Saj razliva na naše življenje luč, ki navsezadnje edina odstranja neznosno poslednjo temo, v katero bi brez te skrivnosti, »skrite od vekov in v vseh rodovih, zdaj pa razodete njegovim svetim« (Kol 1, 26), ostal pogreznjen v temo poslednji in navsezadnje celotni smisel našega bivanja.

Skrivnost v našem pomenu se **ne tiče le razuma**, ampak **celotnega človeka**, zato pa **tudi razuma**. To upošteva npr. Romano Guardini, ko v razpravljanju o molitvi pravi o skrivnostih Kristusovega življenja: »Beseda 'skrivnost' ne pomeni uganke, torej ne pomeni tega, kar ni do kraja spoznano; to bi se tikalo samo razuma ali radovednosti. Skrivnost marveč pomeni nekaj, kar s svojo zunanostjo kaže na nekaj vse globljega. To je mogočnost, je območje (vzeto od besede 'moč'): božje življenje v človeku, dih večnega življenja. V tem molivec hoče in želi prebivati, dihati, umiriti se, doživeti tolažbo in okrepitev, da bi potem spet mogel z obnovljenim srcem dalje živeti.«¹³ Za resnično verujočega človeka je v sedanjem življenju ta skrivnost »luč, ki sveti na temnem kraju, dokler ne zasiže dan« drugega Kristusovega prihoda, ko bo »vzšla danica v naših srcih« (2 Pet 1, 19) in bo »novi Jeruzalem... razsvetlilo božje veličastvo in bo njegov svetilnik Jagnje« (Raz 21, 2, 23). Za zdaj pa velja tisto, kar pravi K. Adam o skriv-

¹² Prim. A. Verheul, Einführung in die Liturgie, Herder, Wien—Fr.—Basel 1964, 41 ss.

¹³ R. Guardini, Uvod u molitvu, Zagreb (Kršč. sad.) 1969, 154.

nosti v nadnaravnem, vse obsegajočem pomenu: »Ne hodimo v soncu, v poltemi stopamo. Pač pa je naša vera gotovost, da svet nadnaravnega ni zgolj sanja, temveč čista resničnost, resničnost Boga in njegovega večnega življenja. Naš cilj je torej jasen, tudi za pot tja vemo. A to veličastnost vidimo le zastrto in kakor iz daljave, podobno gorskemu sklopu, okoli katerega vise oblaki megle.«¹⁴ Vsebina božjega razodetja, ki jo sprejemamo z vero, je za naše spoznanje, kakršnega imamo »na poti«, ko še ne hodimo v gledanju (2 Kor 5, 7), še »zastrta z zagrinjalom vere in odeta kakor v nekakšno temo, dokler v tem umrljivem življenju potujemo ločeni od Gospoda«^{14a} vendar pa nam jasno nakazuje smer, kamor naj gremo in nam jamči, da je naš poslednji življenjski cilj tako veličasten, da se moremo že v tem življenju iz dna srca »radovati v neizrekljivem in veličastnem veselju« (1 Pet 1, 8).

M. Scheeben je že skoraj pred sto leti poudaril: »Tisto, kar nam napravlja skrivnost ljubo in dragoceno, ni temina, temveč luč, ki nam jo odkriva... Zakaj ima prav svitanje jutra na nas tako očarujoč vpliv?... Ne zato, ker je tukaj luč pomešana s temo, marveč zato, ker odstranja temino, ki nas je obdajala, in privede do nas luč, po kateri smo tako dolgo boleče hrepeneli; zato, ker naše srce, polno slutenj, radostno bije, ko se usmerja k soncu, katerega veličanstvo se vedno bolj odkriva. Tisto, kar nas privlači, je odkrivanje luči, ki nam je bila prej zakrita. Skrivnosti morajo same po sebi biti sijoče, veličastne resnice; temina sme biti le na naši strani, kolikor je naše oko obrnjeno stran od njih ali pa vsaj ni sposobno, da bi iz samega sebe prodrlo prav do njih in jih doumelo. To morajo biti resnice, ki se odtegujejo našemu očesu ne zaradi notranje temine in zapletenosti, marveč zaradi prevelikega svojega veličastva, vzvišenosti in lepote, ki se ji tudi najmočnejše človeško oko ne more približati, ne da bi oslepele.«¹⁵

Skrivnost, na katero tukaj mislimo, nam pomeni **božjo stvarnost, ki presega zgolj izkustveni svet**; je dogajanje, ki nam je znano le iz božjega razodetja; je vdor transcendentnega v zemeljsko, večnega v zgodovinsko sedanjost. Vsekakor je »skrivnost«, kakršno imamo tukaj pred očmi, vedno v neki zvezi s Kristusom, v katerem stopa pred nas sicer zastrta, vendar resnična navzočnost »Boga našega Odrešenika« (Tit 3, 5). In vedno gre za neko odrešenjsko dogajanje v času in prostoru, dogajanje pod zastrtostjo simbola, ki pa ima s svojim neizčrpnim vsebinskim bogastvom svoj temelj v večnem božjem načrtu in v Bogu samem.¹⁶

Kaj torej hoče povedati 2. vatikanski cerkveni zbor, ko Cerkev označuje kot »skrivnost«? Reči hoče po besedah papeža Pavla VI. v bistvu tole: Cerkev je »skrivnostna stvarnost, ki je v svojih globinah prešinjena z božjo navzočnostjo in je zato takšna, da bogastva njene vsebine ne more izčrpati nobeno spoznanje in raziskovanje.«¹⁷

¹⁴ K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1931, 261.

^{14a} Denz. 1796.

¹⁵ M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, hrsg. von J. Höfer, Freiburg im Br. 1941, 3.

¹⁶ Prim. M. — J. Le Guillou, *La sacramentalité de l'Eglise*, v: *Maison—Dieu* št. 93 (1968) 18 ss.

¹⁷ Papež Pavel VI., dne 29. 9. 1963, v: AAS 53 (1963) 848; prim. tudi 2 Vat. BR 6.

III. CERKEV — ODREŠENJSKA SKRIVNOST

Če nekoliko razumemo, kaj je odrešenje in kaj je skrivnost, moremo vsaj nekoliko razumeti, kaj hočemo povedati, če govorimo o odrešenski skrivnosti Cerkve ali o Cerkvi kot odrešenski skrivnosti. Cerkev je »odrešensjska skrivnost« zato, ker v njej in po njej, po njenem oznanjevanju, po njenih zakramentih, po delovanju in po življenju njenih udov deluje Kristus sam, on, ki je najvišje razodevanje Boga, osebno zemeljsko javljanje odrešensjske božje ljubezni do človeštva.

Koncil pravi, da je Kristus Cerkev ustanovil kot »občestvo življenja, ljubezni in resnice«. Ni je ustanovil zgolj tako, kakor more ustanoviti organizacijo tudi kak zgolj človeški etični ali religiozni reformator. Kristus si marveč to občestvo samo, ki ga imenuje Cerkev, »tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi« in pošilja to občestvo »kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu« (C 9, 2).

Pravo življenjsko počelo Cerkve je Kristus s Svetim Duhom, ki ga Kristus Cerkvi neprestano podarja. Cerkev je »neredko videti kot majhna čreda«, kot nekaj na zunaj zelo neznatnega in slabotnega, podobno, kakor je bilo to tudi pri Kristusu samem v njegovem zemeljskem življenju; kljub temu pa je Cerkev v Kristusovi moči in po delovanju Svetega Duha »za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in rešitve« (C 9, 2). Vse to Cerkev ni iz svojih človeških moči, ampak iz Kristusa. Zaradi tega po njenem vidnem delovanju Kristus sam v zedinjenju s Svetim Duhom na vse ljudi »razliva resnico in milost«. Koncil pojasnjuje: »Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, podobno uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Duh, ki jo oživlja« (C 8, 1).

Skrivnost, na kakršno mislimo tukaj, je v grškem izvirniku bodisi v sv. pismu bodisi pri cerkvenih očetih »mysterion«. V latinščino je ta izraz preveden včasih kot »mysterium«, včasih pa kot »sacramentum«. Na Vzhodu še danes tudi zakramente označujejo kot »mysteria«. V prvem tisočletju so mnogokrat tudi na Zahodu zakramentom rekli »skrivnosti«, v liturgiji pa je tako včasih še danes. In iz vsebinskih razlogov je to zelo upravičeno, kajti v vsakem zakramentu pod vidno podobo, ki je po sebi neznatna, deluje Kristusova skrivnost, pravzaprav poveličani Kristus sam s svojo odrešensjsko božjo močjo, s Svetim Duhom, ki ga poveličani Kristus od Očeta neprestano pošilja svoji Cerkvi.

Pravkar omenjeno je razlog, zakaj 2. vatikanski koncil govori ne le o »skrivnosti Cerkve« oziroma o Cerkvi kot odrešenski skrivnosti, ampak tudi o Cerkvi kot »Kristusovem zakramentu« (prim. C 1) ali o »vesoljnem zakramentu odrešenja« (C 48, 2).

Trditev, da je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja«, je v bistvu isto kakor trditev, da je Cerkev odrešensjska skrivnost. Cerkev, tako pravi koncil, je Kristus ustanovil, da bi bila »vsem skupaj in posameznikom vidni zakrament« odrešilne edinosti ljudi z Bogom in med seboj (C 9, 3). In sicer je Cerkev takšen vesoljni zakrament odrešenja po vseh svojih udih, ne le morda po papežu, škofih, duhovnikih in redovnikih. Koncil zelo jasno naglašča, kako veliko in nepogrešljivo poslanstvo v okviru Cerkve kot odre-

šenjske skrivnosti ali vélikega odrešenjskega zakramenta imajo npr. družine. Med drugim pravi: »Zakonce imajo poseben poklic, da bi bili drug drugemu in otrokom priče vere in Kristusove ljubezni. Krščanska družina glasno oznanjuje tako sedaj delujoče moči božjega kraljestva kakor tudi upanje na blaženo življenje. Tako s svojim zgledom in pričevanjem prepričuje svet o grehu in razsvetljuje tiste, ki iščejo resnico« (C 35, 3). O celoti Cerkve pa koncil pravi: »Ko je Kristus vstal od mrtvih, je poslal oživljajočega Duha v učence in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja. 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 telesom in krvjo, napravljajal deležne svojega poveljčanega življenja. Tista prenovitev torej, ki nam je obljubljena in ki čakamo nanjo, se je v Kristusu že začela, napreduje s pošiljanjem Svetega Duha in se po njem nadaljuje v Cerkvi, v kateri po veri spoznavamo smisel našega časnega življenja, ko v upanju na prihodnje dobrine, dovršujemo delo, ki nam ga je Oče izročil na svetu, in tako delamo za svoje zveličanje (C 48, 2).

Ob tem koncilskem tekstu vidimo tisto, kar je vidno tudi v vsem sv. pismu, zlasti v sv. pismu nove zaveze: Oznanilo odrešenja je hkrati poziv k soodreševanju in končno obljuba veličastne dovršitve odrešenja, ko bo ob drugem Kristusovem prihodu človeštvo kot celota po posebnem božjem daru doseglo tisti »blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti«, za katerega je Bog človeka ustvaril (CS 18, 2).

Znana je misel Teilharda de Chardina: »Stvari so ustvarjene zato, da soustvarjajo« (seveda ustvarjajo vedno le iz tistih moči, ki jih neprestano prejemajo od Boga). To misel moremo čisto v smislu koncilskega nauka obrniti tudi na Cerkev kot odrešenjsko skrivnost: V Cerkvi kot vélikem, vesoljnem zakramentu, kot Kristusovem znamenju in orodju v polnosti osrečujočega zedinjenja z Bogom in med seboj naj bi odrešeni ljudje tudi sami sodelovali pri odrešenju in zveličanju drugih, da bi dosegali avtentičnost, polnost in harmonijo človeškosti. Udje Cerkve naj bi bili dejavni sodelavci odrešenjske božje ljubezni. Tako bodo po besedah sv. Pavla bolj in bolj sposobni »spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo in se spopolnili do vse polnosti božje« (Ef 3, 19). Ob tem sodelovanju bodo polagoma in z vso globino svojega bitja, ne le z obrobnim razumom, bolj in bolj spoznavali in izkustveno dojemali, da je smisel človeškega življenja skrivnost ljubezni, tako polna svetlobe, da smo jo za zdaj, ko smo še na poti »iz egiptovske sužnosti« nasproti poslednji Obljubljeni deželi in ko naš »éksodus« še ni v polnosti dovršen, sposobni gledati le kakor »v zrcalu, nejasno ... deloma« (1 Kor 13, 12). Nekoč bomo to spoznavali iz obličja v obličje, a tako da s svojim spoznavanjem skrivnosti nikdar in nikoli ne bomo izčrpali: saj je ta skrivnost troedini Bog sam. Bog pa ni tekmeč človekove veličine in sreče, marveč njen razlog in temelj, človekova »luč in rešitev« (Ps 26, 1), »studeneč življenja« (Ps 35, 10).

POVZETEK

ODREŠENJSKA SKRIVNOST CERKVE

Ce naj imamo pravi pojem o Cerkvi kot odrešenjski skrivnosti ali »vesoljnem zakramentu odrešenja«, mora biti pojasnjeno, 1. kaj je »odrešenje« in 2. kaj je »skrivnost«, nato pa 3. to obrniti na Cerkev. — To so trije deli kratke razprave, ki skuša omenjene pojme bolj približati izkustvu in življenjskemu občutju današnjega človeka, ki ga na globok bivanjski način muči vprašanje o smislu življenja in ki spet močneje začenja čutiti bivanje kot skrivnost, kakršne ne morejo osvetliti ne racionalistične in ne iracionalistične ideologije. Pravo osvetlitev je mogoče najti le tam, kjer gre za nekaj osebnostnega in medosebnostnega, to pa najde svojo poslednjo, dovršeno avtentičnost, polnost in harmonijo v Enoti Oseb skrivnosti Boga samega. Na tej črti je treba razumevati Cerkev kot »odrešenjsko skrivnost« in jo življenjsko uresničevati.

Sestavek je dopolnjeno predavanje na teološkem tečaju za izobražence in študente v nov. 1973.

Zusammenfassung

ERLÖSUNGS-GEHEIMNIS DER KIRCHE

Wenn wir den richtigen Begriff von der Kirche als von dem Erlösungsgeheimnis oder als von dem »allgemeinen Sakramente der Erlösung« haben wollen, soll aufgeklärt sein, was die Begriffe »Erlösung« und »Geheimnis« bedeuten, um sie dann für die Kirche zu gebrauchen. Dies sind drei Teile der kurzen Abhandlung, welche die eben genannte Begriffe der Erlebniswelt und dem Lebensgefühl des heutigen Menschen anzunähern versucht. Der heutige Mensch ist nämlich existentiell von der Frage nach dem Sinn des Lebens bedrängt; er beginnt wieder die Existenz als Geheimnis zu erleben, das von keiner rationalistischen oder irationalistischen Ideologie erklärt werden kann. Im wahren Lichte zeigt sich nur dort, wo es um etwas Persönliches und Mitpersönliches geht; denn das Geheimnis findet seine endgültige und vollkommene Authentizität, seine Fülle und Harmonie in der Einheit der Personen im Gottesgeheimnis selber. In diesem Sinne soll man die Kirche als »Erlösungsgeheimnis« verstehen und sie im Leben verwirklichen.

IZKUSTVO SAKRALNEGA IN VERA

Uvod

Religija je eno od znamenj, ki v zgodovini naznanjajo človekov prihod. Etnologi trdijo, da je po eni strani orodje (tehnika), po drugi strani pa kult (religija) tisto, kar nam da spoznati, da smo pred človeškim pojavom. Odkar pa je človek človek, razmejuje stvarnost na dve področji: področje profanega in področje sakralnega.¹ Profano je tisto področje bivanja, »kjer človek deluje svobodno, ko dela nekaj, kar nima nobenih posledic za njegovo zveličanje. Sakralno pa je področje, kjer ga navdaja zdaj strah, zdaj upanje in kjer ga — kot ob robu prepada — najmanjši odmik z najmanjšo kretnjo lahko nepreklicno pogubi.«²

Podoba je, da se v zadnjih stoletjih dogaja v človekovi duševnosti neki zanimiv premik. Stvarnost dojemamo čedalje manj kot deljeno na dve področji. Svet odkriva kot docela profan, kot popolnoma desakraliziran. Romunski fenomenolog religije in profesor na chicaški univerzi Mircea Eliade takole opisuje ta novi tip človeka: »Areligiozni človek odklanja transcendenco, spriznjen je z mislijo, da je vse relativno in zgodi se mu celo, da podvomi o smislu svojega življenja. Morda so v velikih antičnih kulturah obstajali areligiozni ljudje, vendar se je areligiozni človek razvil samo v modernih zahodnih družbah. Areligiozni človek prevzema novo bivanjsko vlogo. Samo on je subjekt in agent zgodovine. Odklanja sleherni klic k transcendenci. Človek ustvarja sam sebe. Do tega pride samo toliko, kolikor desakralizira sebe in svet. Največjo oviro za svojo svobodo vidi v sakralnem. Postal bo sam svoj šele tedaj, ko bo radikalno demistificiran. Ko bo ubil zadnjega boga, bo zares svoboden.«³

Mircea Eliade kaže, da je kljub desakralizaciji pri sodobnem človeku ostalo še dosti sakralnih prvin. Med drugimi navaja tele primere: silvestrovanje, čeprav ga danes obhajajo v laicizirani obliki, je ohranilo strukturo obnovitvenih obredov v zvezi z novim letom; gostija ob rojstvu otroka je imela včasih religiozni pomen; postavitve smreke na komaj dozidano hišo je navada religioznega izvora; Marx je povzel enega od velikih religioznih mitov azijsko-sredozemskih verstev, mit o odrešenjski vlogi pravičnega (pri Marxu je to proletariat), ki s svojim trpljenjem spreminja usodo sveta. Eliade kaže, kako je psihoanaliza sorodna uvajalnemu obredom primitivnih religij. Tisti, ki se poda v psihoanalizo, se spusti v temne globine, kjer se bojuje z zmajem, s kaosom itd.⁴

¹ Beseda **profano** izvajamo iz latinskega izraza profanum. Fanum je svetišče, posvečen kraj (od fas-num). Fas pomeni dovoljeno, primerno, to je božje pravo (ius pa je človeško pravo). Pro pomeni pred. Profanum, to, kar je zunaj svetišča, nesveto, ne posvečeno, brez-božno. Beseda **sakralno** izvajamo iz latinskega sacer, sacra, sacrum — posvečen, darovan Bogu. Isti izvor kot beseda sanctus, namreč iz glagola sancio, sancire, sanxi, sanctum, kar pomeni posvetiti, potrditi, versko določiti, kar se ne sme prekršiti, zato sankcije.

² Roger Cailliois, *L'homme et le sacré*, Paris 1963, str. 17.

³ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, str. 171—172.

⁴ Mircea Eliade, *Religioznost v modernem človeku*, Znamenje 4—5, 1974, str. 350—355. prevod Venče M. Vrtovec.

Ti in drugi primeri, ki jih navajajo Mircea Eliade ter drugi avtorji, pričujejo, kako je sakralno navzoče v kulturnem, družbenem in osebnem življenju sodobnega človeka. Kaže, da ta človek občuti to, kar francoski pesnik Charles Péguy imenuje »to strašno pomanjkanje sakralnega« (cette affreuse pénurie du sacré).⁵

Tu bomo skušali opisati nekaj doživetij, v katerih je moč izkusiti sakralno. Videli bomo, da je izkustvo sakralnega, očiščeno svojih kalnih prvin, lahko izhodišče za pristno vero. Najprej pa pogledjmo, kaj je pravzaprav sakralno.

1. Odkritje sakralnega

Kaj dojame človek v religioznem izkustvu? »Človek se v najbolj notranji globini zdrzne in zazna nekaj, kar ni zemeljsko, kar ni od tega sveta. Nekaj, kar je tuje in skrivnostno, obenem pa prav domače. Nekaj, kar ni moč uvrstiti med znane stvari, vendar je resnično in močno, polno posebnega, za osebno življenje bistvenega in nenadomestljivega smisla.«⁶ Sakralno izkusim kot resnično, močno, vzvišeno, veliko, zmagovito, nežno, notranje, individualno in vendar vseobsegajoče.

Rudolf Otto definira sakralno *mysterium tremendum et fascinans*.

Prva značilnost sakralnega je *mysterium*. To je nekaj popolnoma drugega, nekaj, kar je tuje našemu neposrednemu svetu, nekaj, kar nas preseneča in čemur se čudimo. To je »das ganz Andere«, nedosegljivo, nerazumljivo, paradoksalno, antinomično.

Človek dojema to sakralno kot *tremendum*, to, kar zbuja strah, grozo. *Tremendum* vsebuje pojem absolutne božje premoči, ki človeka navdaja z občutkom ničnosti in ga potrjuje v zavesti, da je stvar, grešna in nečista stvar. Ta občutek izraža z neko prvotno močjo slovenska cerkvena pesem K tebi, Jezus ljubeznivi: »Ali strah srčnost mi jemlje, trepetam uboga stvar. Kdo sem jaz? Le prah sem zemlje. Ti veseljstva si vladar.« Ob srečanju s sakralnim človek čuti potrebo po spravi in zadostitvi.

Pred sakralnim se zdrznem od groze, obenem pa me priteguje, osvaja, očara, fascinira in povzroča neznansko radost. Otto imenuje to lastnost sakralnega *fascinans*.

Izkustvo sakralnega je sveti Avguštín (zanj je bilo sakralno že določeno) čudovito izrazil v *Confessiones*: »Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore. — »Zakaj Tvoj silni žar, ki se je izlival name, mi je slepil in odbijal slabotno oko, in vztrepetal sem v ljubezni in grozi.«⁷

Sakralno se vsiljuje kot nekaj resničnega in vendar nedoločenega. Celotisti, ki jim je sakralno odvrtno, ne bi mogli povedati, zakaj se ga boje. Je neoprijemljivo, brez obraza, nekaj, kar se ne da obvladati, pa je vendar navzoče. Je tu in se izmika. Človek misli, da se je dokončno poslovil od njega, pa se zopet pojavi v njegovem življenju in ga prisili, da stori nekaj, kar je v nasprotju z njegovim mišljenjem in načinom življenja.

⁵ Navaja Paul Doncoeur, Péguy, la Révolution et le sacré, Paris 1943, str. 4.

⁶ Romano Guardini, Freiheit, Gnade, Schicksal, München 1948, str. 64–65.

⁷ Confessiones, 7, 10, 18 (prevod A. Sovrè).

Kaj je ta skrivnostna moč, ki jo na različne načine in z različno intenzivnostjo doživljajo skoraj vsi ljudje? Tega še ne moremo imenovati Bog. Mnogi tega tudi ne doživljajo kot osebno bitje, predvsem pa tega ne doživljajo kot ljubezen. Občutek odvisnosti, ki ga ima človek v zvezi s sakralnim, se močno razlikuje od vere v osebnega Boga. Za veliko ljudi je to samo temna, hudobna in ljubosumna sila.

V resnici pomen sakralnega ni čist. To izkustvo je lahko negativno, če človeka podjarmi, upijani in razkroji. Lahko ga privede tako daleč, da pozabi na svojo duhovno individualnost, na svojo čast in odgovornost. Ne da bi bilo sakralno samo v sebi kalno, toda človekovo srce ni čisto. Zato je tudi njegovo razmerje do sakralnega hudo dvoumno.

Krščansko razodetje pravi, da je sakralno ali božansko »lastnost, ki jo ima svet, ker ga je Bog utemeljil v smislu in postavil v bivanje, ker ga drži nad ničem in mu stalno daje, daje. To je lastnost, ki jo ima svet, ker je Bog v njem, ker ga Bog prežema, ker ga vzdržuje v stiku s seboj, naj svet za to ve ali ne, ker Bog v njem vodi neko zgodovino, izvršuje neko delo, naj svet to hoče ali ne. Razmerje, v katerem se tako nahaja svet, smisel, ki mu je tako določen, dih, ki ga preveva, bližina (nekoga), ki jo v njem začutimo, notranja globina, ki jo ima zaradi tega, grozeča prvina, ki terja neko odločitev — to je božansko.«⁸

Poglejmo sedaj, v kakšnih okoliščinah človek lahko sreča sakralno.

2. Dogodki, v katerih se razodeva sakralno

Vzemimo za primer človeka, ki živi popolnoma na površju, brez slehernega notranjega nemira. Za zdaj se še ne zaveda, da ima njegovo življenje tudi duhovno razsežnost. Ta človek živi med neposrednimi stvarmi: predmeti svojega notranjega in zunanjega izkustva, poklicne dolžnosti, pehanje za utešitev svojih potreb in nagonov, srečanja z ljudmi. To ga povsem zaposli. Svet se mu zdi omejen na to in ne želi si nič drugega. Rad gospoduje in ima v lasti stvari in ljudi, toda ostane brezbrizen za vse, kar bi dalo njegovemu življenju globlji smisel. Njegov svet je preprost in praktičen, svet brez skrivnosti. Življenje je zanj samo možnost za uspeh in uživanje. V drugih vidi sopotnike, še raje pa tekmece ali bitja, ki bi se z njimi lahko okoristil, ne pa bitja, ki nosijo v sebi dimenzijo neskončnosti. Takemu človeku se zdi religija nekaj neutemeljenega in nepotrebnega. Vernika bo vprašal (in v tem vprašanju se ves razodene): »Kaj ti dajo v cerkvi?« Po njegovem si človek pridobi to, kar potrebuje za življenje, s svojim delom in spretnostjo.

Toda lahko nanese, da se v življenju tega človeka zgodi nekaj, kar zlomi njegovo prepričanje, nekaj, kar načne ta svet neposrednih potreb in užitkov. Tedaj začuti potrebo, da bi prišel do drugih gotovosti. V tem, kar se mu je zgodilo, zasluži nekaj neznanega. Vsiljuje se mu misel, da je dozdalejšnje življenje nesmiselno, da je blodil daleč od bistvenega. To, za čemer se je doslej poganjal, se mu zdi smešno, to, kar si je priboril, brez teže in vsebi-

ne. Prizna si, da je hodil po poteh, kjer ni prave sreče. Tako se v tem človeku pojavi nemir, ki ga približuje tistim, ki v njegovem okolju pričujejo za sakralno. Preglejmo nekatere položaje, kjer je ta preobrat možen.

Najbolj viden od vseh je **bližina smrti**. Ko se človek sooči s smrtjo (vojska, prometna nesreča itd.), na mah spozna, da je v vsem svojem pehanju za zemeljskimi dobrinami v resnici iskal nekaj drugega, kar je močnejše in polnejše kot to, kar je doslej dosegel. Nobena varnost, v kateri je doslej iskal zavetje, ga ni mogla obvarovati pred breznom, ki je zazijalo pred njim.

Ljudje ponavadi obsojajo spreobrnitve na smrtni postelji ali v smrtni nevarnosti. Mislijo si, da taka dejanja pač ne morejo imeti kakšne duhovne vrednosti, da izhajajo iz strahu pred neznanim in iz dokaj plitve preračunosti. Taki ljudje so iskali varnost v zemeljskih dobrinah, v denarju, v družbenem položaju ipd. Ko jim vse to odpove, se zavarujejo še za oni svet, če je morda res kaj. Za vsak primer . . .

Taka sodba ni vedno pravilna. Če taki ljudje začnejo naenkrat iskati oporo v veri, je nedvomno zaradi pešanja telesnih moči, morda pa tudi zato, ker se jim tedaj razodene neka razsežnost njihovega življenja, ki jim je bila dotlej neznana. Kar so morda dolga leta potiskali ob stran, je prišlo na dan — potreba po večnosti. Ta potreba se sprosti ob smrti.

Podobno se lahko zgodi **spričo smrti drugih**. Kako močan vtis naredi človek, ki se bori v smrtnih krčih, ali človek, ki leži nepremičen in hladen pred nami. Še nikdar ni bival tako močno. Je tu in je drugje. Ob mrtvem človeku, ki smo ga poznali ali ljubili, se vsakdanje stvari razblinijo in stopijo v ozadje. Uveljavi pa se drug svet, svet sakralnega.

Izredna priložnost za srečanje s sakralnim je **ljubezen**. Prava ljubezen človeka vedno razjasni in očisti. Vzemimo za primer fanta, ki je doslej živel zaprt vase, išoč v vsem samo sebe in svoje koristi. Na domače in na tovariše je gledal kot na ljudi brez globine, kot da ne bi imeli lastnega bivanja, zanimivi samo toliko, kolikor se pustijo izkoriščati. V ljubezni pa se mu odkrije nov svet. Dekle, ki jo ima rad, dojema v njej sami, v njeni enkratnosti, kot neodvisno središče odločanja, kot avtonomno bitje, ki zahteva spoštovanje. Morda se mu tedaj prvič zgodi, da na nekoga ne gleda kot na orodje in sredstvo svoje sebičnosti, temveč kot na subjekt, ki ima pravice kot on. V njej vidi nekaj nedotakljivega, neskončnega, svetega, Le-to ga privlači in obenem presega. V ljubezni do dekleta zasluči skrivnost duhovnega bitja. Odpira se mu svet, ki je zelo drugačen od tistega, ki je doslej v njem živel, svet koristnega in brezobzirnega izkoriščanja. V vsem tem lahko začuti božjo navzočnost.

Tudi **ob rojstvu otroka** se lahko prebudi čut za sakralno. Prešeren to lepo pove v pesmi Nezakonska mati: »Meni nebo odprto se zdi, kadar se v tvoje ozrem oči, kadar prijazno nasmeješ se . . .« Otrok se pojavi kot nekaj enkratnega, zastojnega, neporabnega. Brž ko je tu, zavzame veliko prostora. Je obenem prisoten in odsoten. Prisoten s svojimi kriki in joki, s svojimi potrebami, s svojim razvojem. Odsoten, ker ne zna govoriti, ker ne vemo, kaj se v njem dogaja, kakšne radosti in kakšne žalosti ga obhajajo, ker nam je njegova prihodnja usoda neznana. Ko starši gledajo svojega otroka, začutijo vso skrivnost človeka; onkraj vsakdanjega življenja se jim

odkriva sfera svežine in zastojnosti, v katero je tudi treba stopiti, če hočeš biti zares človek.

Človek lahko odkrije sakralno tudi ob hudih **moralnih padcih**. Vzemimo človeka, čigar življenje poteka brez posebnih zapletljajev: delo, uživanje, rutinski odnosi z drugimi, tu pa tam kakšen neuspeh. Brez globljih problemov. Nekakšna površinska poštenost mu daje mirno vest ali pa kroti svoj notranji nemir z uživanjem in hlastanjem za denar. Potem pa ta človek moralno hudo zabrede, in tedaj se vse spremeni. Površni in banalni svet, v katerem je živel prej, se je razsul. Iz razvalin se dviga zločin, ki je človeku vedno pred očmi. Tedaj spozna, kako strašno moč uničevanja nosi v sebi. To brezno zla, ki se je razodelo v njem, mu razodeva drugo možno brezno, brezno njegove možne veličine. Storil je zlo, ko je bil poklican, da ljubi in služi. Sakralno, ki ga nosi v sebi in ki ga je skrnil, se tedaj razodene. Razodene se kot absolutno etično pravilo, kot nekaj svetega, česar ni dovoljeno prelomiti pod nobenim pogojem. On pa je to sveto prelomil in razžalil. Pred njim in pred ljudmi mora torej priznati svoj zločin, zanj zadostiti in se tako očistiti madeža. Hudobija in podlo dejanje sta tako lahko priložnost, da človek odkrije sakralno. V tem smislu pravi pisatelj Julien Green, da »Bog morda laže stopi v dušo, ki jo je opustošila pohotnost, kot v dušo, ki je zabarikadirana za svojimi krepostmi.«⁹

Človek lahko doživi sakralno ob vsaki priložnosti. Na primer, ko stopi v stik z naravo, se približa morju, se vzpenja na goro, doživi pomlad. Tedaj se mu razodene neizmerna širina prostora, neslutena moč in neomejeno življenje. Človek tedaj odkrije tisto prvino neskončnosti, ki jo nosi narava v sebi.

Prvino sakralnega lahko občutim pred kulturnim spomenikom, ko stopim v cerkev z umetniškim sporočilom, ko poslušam glasbeno mojstrovino, pred človekom ali pred skupnostjo, ki me njen način življenja pretrese, ob dogodkih, ki me globoko prizadenejo, lahko pa tudi v čisto navadnih stvareh.

Človek se pogosto sreča s sakralnim, ko se sreča z lepoto. Naj navedem začetek Rilkejevih Devinskih elegij, ko pesnik govori o angelih in pravi: »...recimo, da bi me eden od njih kar na lepem objel: skoprnel bi ob njem, ki biva močnejše. Kajti lepota je le strahotnega ravno še znosni začetek.«¹⁰ Lepota je prva priložnost za doživetje sakralnega. Lepota, ki je prva stopnja strašnega, nam daje slutiti s kakšno neznosno močjo biva Bog.

Vendar drži, da moderni človek teže vidi sakralno v svetu, ki ga znanost preučuje, v svetu, ki pozna njegove mehanizme, kot v svetu, ki je ohranil še vso svojo skrivnost. Ni pa to nemogoče, kajti »za normalnega človeka sakralno še vedno obstaja. Človek, ki je normalen, ima namreč smisel za pesniško in mitično izkustvo veselja, se pravi, da je sposoben skozi veselje sprejeti neko sporočilo o nevidnem.«¹¹

Naj bo kakorkoli, podoba je, da bo za človeka čedalje bolj priložnost za odkritje sakralnega — človek sam. In to je razumljivo, kajti »tudi človek

⁹ Julien Green, *Vers l'Invisible*, Paris 1967, str. 15.

¹⁰ R. M. Rilke, *Pesmi*, Ljubljana 1968, str. 40, prevod Kajetana Koviča.

¹¹ Jean Daniélou, *Mythes païens et mystères chrétiens*, Paris, 1966, str. 14.

je hierofanija¹², in sicer najbolj čudovita hierofanija. Sveto pismo samo trdi, da je bil človek ustvarjen po božji podobi. Podoba Boga v svetu je torej človek. Kot mojstrovina in vrhunec stvarstva je človek najbolj popolna epifanija Boga.«¹³

Posebno človek, ki živi iz Boga in za Boga. Tak človek vidi nekaj, česar drugi ne vidijo. V njem morda ni nič izrednega, in vendar veje iz njegovih besed neka gotovost in neka moč. Je preprost in domač, pozoren do vseh. Ravno to razodeva ljubezen, ki ni od tega sveta. Iz njega veje nenavadno veselje in to kljub trpljenju in telesni šibkosti. Včasih naredi tak vtis kakšna družina ali kakšna skupnost.

Srečanje s takimi ljudmi lahko močno pretrese ali pa deluje tudi počasi in na tihem in polagoma privede do spoznanja, da je poleg tega še drugo življenje. Jasno, da mora biti človek na ta pretres ali na ta tihi vpliv pripravljen. Pred istimi dogodki nekateri ostanejo popolnoma prizadeti, medtem ko so drugi močno pretreseni. V tem smislu pravi M. Blondel: »Dejanski dokazi so veljavni samo za tiste, ki so notranje pripravljeni, da jih sprejmejo in razumejo.«¹⁴

Ko se v kakšnem okolju, ki ima svoja pravila in svojo modrost, pojavi človek, ki izžareva drug svet in ki ne da dosti na etiketo in mišljenje tega okolja, tedaj vsi čutijo, da jih obsoja že s svojo navzočnostjo in relativizira njihovo zemeljsko modrost. Kot pravi Bergson o svetnikih: »Ni jim treba govoriti, saj govori že njihova navzočnost.« Ljudje se sprašujejo, od kod ta mirna gotovost in notranja svoboda, ki veje iz njih. Tako se jim prek teh ljudi razodeva sakralno, to, kar je onkraj neposrednega bivanja. To priteguje in fascinira tiste, ki so iskali srečo samo v mejah tega sveta. Zgodi pa se tudi, da taki ljudje izzovejo hud odpor in ogorčenje v okolju, ki so ga s svojo navzočnostjo relativizirali.

Pričevanje o sakralnem dobi posebno moč, če ga daje cela skupnost. Ko ljudje, ki čutijo v sebi praznino, stopijo v stik s skupnostjo, ki živi v atmosferi sakralnega, takoj spoznajo, kako plehko je v resnici njihovo življenje. Veselje, ki vlada v skupnosti, zaupanje v molitev, relativizacija tega, kar je za druge toliko pomembno, vse to ustvarja izreden vtis svobode. Bog, ki družijo te ljudi, se jim naravnost vsiljuje.

Sakralno je moč odkriti tudi v zvezi z žrtvijo. Denimo, da se kdo odreče kakšnemu položaju ali vsoti denarja, ker meni, da njegov sodelavec to bolj zasluži, ali zato, ker mu vest ne dovoli, da bi sprejel funkcijo, ki je vezana na določeno svetovnonazorsko opredelitev. Zahteva vesti govori močnejše kot pohlep po denarju in napredovanje v družbi. Življenje takega človeka razodeva nekaj, kar ta svet presega.

Čut za sakralno je prvinski čut. Izraža se v zavesti o neki zunanji sili, ki jo človek dojema v ljubezni in grozi. Sakralno ima lahko različne oblike: pri primitivnih narodih je to strah pred maščevalnim božanstvom, pred nevarnimi silami ipd; pri mladostniku je klic k neskončnemu, občutek, da je

¹² Izraz hierofanija (pojavi sakralnega) je skoval Mircea Eliade. V zvezi s tem pravi: »Lahko bi rekli, da zgodovino religij od najbolj primitivnih do najbolj dovršenih, sestavlja sklop hierofanij, od najbolj elementarnih, kot npr. pojav sakralnega v katerem koli predmetu (drevo, kamen) do najvišje hierofanije, ki je za kristjane učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu.« (Le sacré et le profane, str. 14).

¹³ Jean Daniélou, n. d. str. 15.

¹⁴ Les premiers écrits de Maurice Blondel II, Lettre sur l'Apologétique, Paris 1956, str. 14.

življenje odprto v absolutno; za stare ljudi je lahko pričakovanje na popolno združitev. Zmeraj pa je sakralno navzočnost nečesa, kar je »onkraj« in vendar zaobjema in prežema ta svet. Ta stvarnost, ki je onkraj, je velikokrat nedoločena, pa vedno realna. Je strašljiva in obenem privlačna. Je nad vsemi stvarmi in v vseh stvareh. Je meja za svobodo in pot svobode. Je zapoved in klic. Vse to neločljivo.

3. Nezačudenost sakralnega

Rudolf Otto trdi, da je sakralno apriorna kategorija človeškega duha. Sposobnost spoznati in občutiti sakralno je splošno človeška. V tem izkustvu pa pridejo do veljave hudo kalne in dvoumne prvine. Neutemeljen strah, nevarno navdušenje, brezglava gorečnost — vse to se zdi sumljivo tistim, ki hočejo človeka osvoboditi in ga pripraviti do tega, da bo vzel v roke svojo usodo.

Človek, ki je plen sakralne groze ali ki zapade v neko dionizijsko evforijo, se zdi, kot da več ne pripada sebi, kot da je »ves iz sebe« in da ni sposoben racionalno organizirati svojega življenja. Zato se v zadnjih stoletjih pogosto pojavlja misel, da je med sakralnim in med znanstveno ureditvijo sveta radikalna neskladnost. Boj proti veri dostikrat izhaja iz tega prepričanja. »Toda kdor žrtvuje sakralno, da bi privedel človeka do svobode, spravlja v nevarnost človeka samega, kajti človeški duh je globlje ukoreninjen v sakralnem, kot je videti na prvi pogled. Napadati sakralno pomeni polagoma izvotliti človeka in svet, jima vzeti njuno notranjost in njun zadnji cilj.«¹⁵

Kaže, da so se mnogi filozofi v pozitivistični dobi, predvsem pa protiverska propaganda v našem stoletju prav potrudili, da so našli in poudarjali predvsem negativno, patološko plat v izkustvu sakralnega. Seveda je lažje opisati te oblike religioznosti kot pa normalne izraze tako zapletenega čustva. Od tod tudi misel, da je treba ustvariti civilizacijo, ki ne bo več temeljila na religiji, temveč zgolj na razumu.

Ali je čut za sakralno opora človeškemu razvoju, ali ta razvoj zavira? Ali se more pristna vera ukoreniniti v tem čutu? Poskusimo odgovoriti na ta vprašanja.

Prva poteza čuta za sakralno je nestanovitnost. Veliko ljudi, ki postanejo verni, ker so v tej ali oni priložnosti doživeli sakralno, od vere tudi hitro odpadejo. V tem notranjem preobratu se je življenjski dinamizem samo preusmeril. Prej je bil naravnani k uživanju in materialni varnosti, potem pa se je za hip preusmeril in iskal varnost v sferi sakralnega. »Če izkustvo sakralnega, ki ga ima človek v trenutku privilegirane lucidnosti, ni utrjeno v zavesti s tem, da se oklene jasno določene vere, in če se ne konča z vstopom v neko religiozno skupnost, potem to izkustvo kmalu neha mobilizirati vitalne sile. Le-te se polagoma zopet usmerijo v zadovoljevanje čutov.«¹⁶

¹⁵ André Brien, *Le cheminement de la foi*, Paris 1964, str. 40.

¹⁶ André Brien, n. d. str. 41.

Različnost v oblikah in vsebini je druga značilnost sakralnega. V izkustvu sakralnega ne dosežemo Boga samega, temveč samo učinke njegove moči. Tisti, ki v silah narave priznava absolutno (pogan), je že posredno dojel Boga, brez katerega te sile ne bi obstajale. Kdor priznava sakralno, ima že stik z Bogom, čeprav je le-ta še zelo nejasen. Zato ni prav, če gledamo preveč zviška na to religiozno intuicijo. Človek, ki dojame kakšen odsev božje moči v naravi, je lahko na nek način zvest Bogu. Ko dojame sakralno, sprejme dejstvo, da je odvisen od nekoga, ki je višji od njega. S tem pa že naredi dejanje ponižnosti, ki je prvi pogoj za vero.

Zakaj se sakralno izraža na tako različne načine in s tako različno vsebino? Krščansko razodetje odgovarja: To je nasledek greha, kateremu je človek zapadel. Po padcu se je zatemnila tudi ideja božanskega. Tudi čut za sakralno mora biti ozdravljen, tudi ideja božanskega mora biti razjasnjena. V zvezi s tem pravi Romano Guardini: »Krščanstvo je že samo po sebi manj pobožno kot poganske religije. In sicer zato, ker se v krščanstvu vzpostavi neka osebna bližina med Bogom in človekom, na način, ki si ga nobena pobožnost ni mogla predstavljati.« Kristus ni prinesel novega religioznega čuta, »prišel je, da bi neskončno presešel sleherni pobožnost, in tako omogočil človeku, da se dokončno preseže in da preseže stvari. Ni prišel samo zato, da ga osvobodi zla, temveč tudi tega, kar je človeško dobro, se pravi, ne samo brezbožnosti, temveč tudi sleherne zgolj človeške religioznosti.«¹⁷

Tretja značilnost sakralnega je navidezno paraliziranje svobode. Religiozne zahteve so dostikrat težke. Zdi se, da zavirajo svobodo in onemogočajo razmah osebnega življenja. Po drugi strani pa se mnogi, ki doživljajo bližino sakralnega, čutijo pred njim kot razorožene in se skušajo pred njim obvarovati z magičnimi kretnjami. To silo, ki jo na tihem sovražijo, hočejo podkupiti.

Res da dojem sakralnega lahko okrni svobodo. Ko človek, ki ga je zadela nesreča, spozna, da se je nad njim uveljavila neka slepa sila, pred katero je on nemočen, se čuti kot paraliziranega v svojem življenju in delu. Če se podvrže tej sili, se odpove svoji svobodi. S tem pa je konec njegove avtonomije. Tako sakralno vodi v alienacijo.

Če pa nasprotno sakralno prinaša človeku neko kozmično evforijo, neki občutek življenjske polnosti, ga zlahka pripelje do izgube individualne zavesti. Prav tako je nevarno za individualno zavest, če se sakralno dojema kot moč kolektivnosti.

V vseh teh primerih se sakralno uveljavlja na škodo človeškega. Zato so mnogi prepričani, da ga je treba za vselej odstraniti iz človeške zavesti in jemati svet kot nekaj popolnoma profanega, kot nekaj, kar bo samo pod človeško oblastjo. To je ideal sekularizacije. Po mnenju marksistov je boj religiji prvi pogoj za temeljito preobrazbo družbe.

Ali je res vsako sakralno izkustvo protičloveško? Da odgovorimo na to, moramo analizirati vse vrste sakralnega. Doslej pa še nismo nič povedali o sakralnem, kot ga najdemo v krščanstvu.

4. Sakralno v krščanstvu

Poleg oblik sakralnega, ki jih sodobni človek odklanja kot protičloveške, je še posebna oblika sakralnega v krščanstvu.

V stari zavezi se Bog razodeva kot sveti. V teofaniji na Sinaju se božja svetost pokaže kot nekaj strašnega in skrivnostnega, ki uničuje vse, kar se ji približa (2 Mojz 19, 3—20).¹⁸ Izraelov Bog je Gospod, ki zlomi vse, kar se upira njegovemu kraljevanju. Ta Bog je celo bolj skrivnosten in tuj kot vse, kar more človek zaznati o božanskem v naravnem religioznem izkustvu. To, kar obljublja, je brez primere s tem, kar človek pričakuje.

Ta Bog ni neosebna naravna sila. On pravi: »Jaz sem!« Posega v zgodovino, vodi zgodovino, ustvarja zgodovino. Vendar ne uničuje človekove iniciative. Nasprotno, človeka stalno poziva k odločanju, k dejavnosti. Vabi ga, da zapusti varni Egipt, hišo sužnosti, in gre skozi puščavo v obljubljeni deželo. Hoče, da človek postane subjekt in agent zgodovine. Da skupaj z njim ustvarja in usmerja zgodovino. Zato ga nenehno spodbuja, naj ne kloni pred nobeno naravno silo, pred nobenim malikom, pred nobeno politično oblastjo. Hoče, da je človek vselej svoboden in neustrašen. Kot pravi Guardini: »Že v stari zavezi vidimo, kako Bog uničuje fascinacijo kozmičnih mitov, kot tudi poganške politične sile sveta.«¹⁹ S tem hoče narediti človeka neodvisnega od bogov in od tiranov. On je osvoboditelj. Njegovo kraljestvo je kraljestvo svobode.

V novi zavezi naletimo na posebno obliko sakralnega. Jezus je obenem blizu in daleč. Posebno Markov evangelij poudarja, kako so ljudje začudeni ob srečanju z njim: »In na vso moč so strmeli...« (Mk 7, 37). Čutijo, da iz Jezusa veje božja moč, da je v njem veličina, ki ni od tega sveta. In vendar je človeku zelo blizu, domač, bratski, ki razume njegove bolečine in stiske. Do kraja se je identificiral s človekom, vzela nase njegovo usodo, borno in omejeno: je lačen in žejen, potrten in truden kot kdor koli. Tako Jezus izžareva božansko slavo in moč, obenem pa živi do kraja naše življenje.

V Jezusu Kristusu se sakralno razodeva drugače kot v stari zavezi. V njem ni samo moč, ki ustvarja in spreminja zgodovino, temveč ljubezen, ponižnost, neverjetna domačnost. V njem je božje postalo človeško in človeško božje.²⁰

Sakralno ima odslej človeški obraz, človeško srce. Človek se mu lahko približa v veri, ki je zaupanje in predanost, obenem pa poziv k nenehnemu preseganju, teženje k popolnosti Boga samega, volja osvojiti kraljestvo, ki silo trpi in ki ga otemajajo samo silni, vabilo, da ustvarjamo »kraljestvo življenja in resnice, kraljestvo milosti in svetosti, kraljestvo pravičnosti, ljubezni in miru«.

V krščanstvu torej sakralno ni več nevarna sila, ki uničuje svobodo, temveč toplina ljubezni, ki osvobaja in prenavlja tiste, ki se ji predajo. Med božjo besedo, ki vabi, in človekovim pričakovanjem je neka sorodnost, neka

¹⁸ Glej *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1962, geslo *saint*.

¹⁹ Navaja Hans Urs von Balthasar, n. d. str. 19—20.

²⁰ Vendar božje ostane božje in človeško človeško, samo da je božje sprejelo človeško in je bilo človeško dvignjeno na raven božjega. Kot pravi kalcedonski koncil, se je božje združilo s človeškim *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* (DS 302). Ko bi to upoštevali, bi se ognili mnogim lažnim problemom glede smrti Boga, sekularizacije, horizontalizma itd.

soodmevnost. Prejšnje nasprotje med sakralnim in človekovo voljo je izgini-
lo. Bog, ki kliče človeka v Jezusu Kristusu, ga osvobaja vseh temnih sil in
groze pred njimi. Ta Bog je svetloba in v njem ni teme. Človeku daje moč,
da svobodno odgovarja na njegov klic. Z njim se lahko poveže samo v lju-
bezni. In kaj je bolj svobodnega kot ljubezen? Cerkev, ki stalno nastaja iz
božjega klica, mora biti vedno prostor svobode.

Če je danes toliko ljudi, ki so krščanstvu nasprotni, je zato, ker ne ločijo
med elementarnim sakralnim in med sakralnim, ki se razodeva v Jezusu
Kristusu. Od kod ta nevednost? Verjetno na svoji poti niso srečali dosti
kristjanov, ki bi se v njihovi veri kazali svoboda in moč, ki izhajata iz
osebnega, zavestnega odgovora živemu Bogu. Za te kristjane je krščanstvo
nekaj neosebnega in površinskega. Ker niso šli v globino, tudi sami niso
mogli prerasti elementarne religiozne groze. Dostikrat pa je krivda tudi na
tistih, ki oznanjajo Boga kot neko temno silo, ne pa kot »dobrotljivost in
ljudomilost našega Odrešenika« (Tit 3, 4).

Srečanje s sakralnim je nekaj zelo tveganega. Če tega srečanja ne razjas-
njuje luč evangelija, je nevarno, da človeka pahne v upor in brezboštvo.

Ali je treba torej zavreči izkustvo sakralnega, ker je tvegano, ker lahko
zavaja, ker lahko vodi v ateizem? Ne. Kakor ne smemo uničiti narave, ampak
jo zravhati in ozdraviti, tako tudi ne smemo uničiti tega spontanega
čuta, s katerim spoznavamo Boga in ki je lahko osnova za pristno osebno
vero.

Kako očistiti čut za sakralno? Zelo dobro bi morali vedeti najprej, v
katerih okoliščinah in kako sodobni človek srečuje sakralno. Izhajajoč iz
tega izkustva, bi morali človeku pokazati pot do vere. Kako? Z jasno in
pristno božjo besedo, ki ga edina lahko reši elementarne groze ali dioni-
zijske evforije, ki ju povzročata odkritje sakralnega. Oznanjevanje krščan-
skega sporočila, življenje krščanske skupnosti, obhajanje evharistične skriv-
nosti — vse to mora biti zadosti osebno in doživeto, da bo človeka doseglo
v njegovem srcu in ga odprlo za evangelij.

Človek, ki ga je prevzelo sakralno, bo samo po takem pričevanju lahko
spoznal, da je to sakralno v resnici živi Bog, ki ga ne kliče k strahu, temveč
k zaupanju, »kajti niste prejeli duha suženjstva, da bi zopet zapadli v strah,
temveč prejeli ste duha sinovstva, v katerem kličemo »Aba, Oče!« (Rim 8,
15). Tako se iz izkustva sakralnega lahko rodi osebna vera.

Povzetek

IZKUSTVO SAKRALNEGA IN VERA

Franc Rodé

Avtor preučuje najprej pojem sakralnega, opirajoč se na fenomenologe
religije, kot sta Rudolf Otto in Mircea Eliade, ter na nemškega teologa Ro-
mana Guardinija. Nadalje našteva nekaj priložnosti, v katerih je izkustvo
sakralnega mogoče, npr. bližina smrti, smrt prijatelja, rojstvo otroka, hud
moralni padec, srečanje z božjim človekom ali s skupnostjo, ki živi iz Boga
in za Boga. V nadaljevanju omenja nekaj nezadostnosti, ki so značilne za
naravno sakralno. To so predvsem nestanovitnost, različnost oblik in vsebine,

navidezno paraliziranje svobođe. Na koncu avtor pokaže, kako je sakralno, očiščeno s krščanskim sporočilom, lahko izhodišče za pristno teologalno vero.

Résumé

SENS DU SACRÉ ET FOI PERSONNELLE

Franc Rodé

Dans le présent article l'auteur étudie d'abord la notion du sacré, s'appuyant sur les phénoménologues de la Religion tels que Rudolf Otto, Mircea Eliade et sur le théologien allemand Romano Guardini.

Ensuite il passe en revue les occasions dans lesquelles l'expérience du sacré est possible. C'est notamment la proximité de la mort, la mort d'un être aimé, l'expérience de la paternité ou de la maternité, le sentiment du péché, la rencontre avec quelqu'un ou quelques-uns qui vivent dans la proximité de Dieu, etc. Après avoir disserté sur l'ambiguïté du sacré, l'auteur montre comment et sous quelles conditions il peut être le point de départ d'une authentique foi personnelle.

Anton Nadrah OCist

EVHARISTIJA KOT ZAKRAMENT BRATSTVA

Brez dvoma je evharistija absolutno osrednje dogajanje v Cerkvi, središče bogoslužja in vsega krščanskega življenja, vir in vrhunec vsega najbolj plemenitega v Cerkvi. Ali je ta resnica že prodrla v zavest slehernega kristjana in ga tako rekoč presunila? Ali pa je neizčrpni zaklad evharistične skrivnosti večini kristjanov kljub domačemu jeziku in prenovljenemu obredu še vedno tuj ali vsaj nezanimiv?

Odstotki naših nedeljnikov nam dokazujejo, da maša v kristjanovem življenju še daleč nima tistega mesta, kakor bi ga morala imeti. Ali morda mašne daritve vernikom le nismo uspeli prav približati? Tako je za mnoge še vedno nerazumljiva skrivnost in neprijetna dolžnost, ki veže celo pod velikim grehom.

Trije vidiki pri evharistiji, daritev, hrana in navzočnost, so ljudem več ali manj domači. Ni jim pa še prišlo v zavest, da je evharistija zakrament bratstva, da je pri njej zelo pomembna medsebojna edinost in ljubezen vseh navzočih. Naše obhajanje evharistije je premalo prežeto s prisrčnostjo, ki je vladala pri zadnji večerji in v prvotni Cerkvi. V današnjem stehneziranem svetu, v svetu naglice, ni prostora ne časa za bratstvo. Vendar je morda prav danes potreba po bratstvu močnejša kakor kadarkoli poprej. V ljudeh se kaže smisel za medsebojno povezanost, kar za vesoljno brat-

stvo. Če bi kristjanom prikazali evharistijo kot zakrament bratstva in bi mašno daritev temu primerno tudi oblikovali, bi jo kristjani doumeli kot vrednoto za svoje življenje in bi jo vzljubili.

Razprava bo predvsem na podlagi sv. pisma in 2. vatikanskega cerkvenega zbora skušala ugotoviti, v kakšnem pomenu je evharistija zakrament bratstva in kakšne pastoralne naloge izvirajo iz tega.

I. SVETO PISMO O EVHARISTIJI KOT ZAKRAMENTU BRATSTVA

A. OSNOVNI POJMI O BRATU IN BRATSTVU

Sv. pismo uporablja besedi »brat« in »sestra« najprej za tiste ljudi, ki jih je rodila ista mati. Imata pa ti dve besedi pogosto širši pomen. Brat je tisti, ki pripada k isti družini (prim. 1 Mojz 13, 8); tisti, kateremu danes rečemo »bratranec« (prim. Mr 6, 3). Bratje so nadalje člani istega plemena (prim. 2 Sam 19, 13), istega naroda (prim. 5 Mojz 25, 3).

Poleg tega bratstva, ki je v glavnem vezano na krvno sorodstvo, pozna sv. pismo tudi bratstvo, ki je posledica iste vere (prim. Apd 2, 29), prijateljstva (prim. 2 Sam 1, 26), zaveze (prim. 1 Kralj 20, 32; 1 Mak 12, 10) itd.

1. Stara zaveza je težila k splošnemu bratstvu

Človeštvo je že zgodaj krenilo na pot, ki je bratstvu ravno nasprotna. Kajn je svojega brata Abela celo ubil in ob tem še rekel Bogu: »Mar sem jaz varuh svojega brata?« (1 Mojz 4, 9). Pot greha, na katero je stopilo že prvo človeštvo, je stalno zastrupljala človeški rod in ga odvrčala od medsebojnega bratstva.

Zaveza, ki jo je Bog sklenil z izvoljenim ljudstvom, je to ljudstvo zopet napotila k medsebojnemu bratstvu. Zapoved medsebojne ljubezni naj bi izvoljenemu ljudstvu pri tem pomagala: »Ne sovraži brata v svojem srcu... Ne bodi maščevalen in zamerljiv proti sinovom svojega ljudstva, ampak ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe!« (3 Mojz 19, 17—18). Zgodovina izraelskega naroda kaže pogostno nezvestobo temu idealu. To so bridko občutili in obsodili preroki. Ozej toži o splošni pokvarjenosti: »V deželi ni vere, ne ljubezni in ne božjega spoznanja, temveč krivo priseganje in laž, uboj in tatvina, prešuštvo in nasilje; krvoprelitje sledi za krvoprelitjem« (Oz 4, 1—2). Mihej toži: »Ni vernega človeka v deželi, ni poštenjaka med toliko ljudmi; vsi prežijo na kri, vsak svojemu bratu nastavlja mrežo« (7, 2). Enako nezvestobo ugotavlja Jeremija: »Vsak naj se varuje svojega prijatelja, naj ne zaupa nobenemu bratu. Kajti vsak brat je prevarljivec, in vsak prijatelj širi obrekovanje« (9, 3).

Stara zaveza ni mogla doseči pravega in trajnejšega bratstva. Preroki so prišli do spoznanja, da bo samo Bog mogel obnoviti bratstvo med ljudmi, to pa se bo zgodilo v poslednjih časih. Tedaj se bosta Juda in Izrael zedinila v en narod (prim. Oz 2, 2—3. 25). To bratstvo se bo končno

razširilo na vse narode, ki bodo prekovali »svoje meče v lemeže, svoje sulice v vinjake. Ne vzdigne več narod zoper narod meča, ne bodo se več učili vojskovanja« (Iz 2, 4).

2. V novi zavezi smo vsi poklicani k bratstvu v Kristusu

Kar so napovedovali preroki, se je uresničilo v Jezusu Kristusu in v njegovi Cerkvi, v polnosti pa se bo izpolnilo ob drugem Kristusovem prihodu.

Kristus je »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8, 29). S svojo daritvijo na križu je spravil z Bogom in med seboj Jude in pogane (prim. Ef 2, 11—18). Po svojem vstajenju je svoje učence imenoval brate (prim. Jan 20, 17; Mt 28, 10). Kateri sprejmejo Kristusa z vero in vrše Očetovo voljo, so Kristusovi bratje in sestre (prim. Mt 12, 46—50; 21, 28—32), zato tudi bratje in sestre med seboj. Kristusovi bratje in sestre postanemo po novem rojstvu, rojstvu »iz Boga« (Jan 1, 13), rojstvu »iz vode in Duha« (Jan 3, 3.5). Prav zaradi tega, ker imajo kristjani isti izvir kakor Kristus (prim. Hebr 2, 11), jih imenuje brate. Kristus se je moral »v vsem izenačiti z brati«, da smo skupaj z njim postali božji otroci oziroma sinovi (prim. Hebr 2, 10—17). Ker smo božji otroci, smemo Bogu reči »Oče«, smo božji dediči in Kristusovi sodediči (prim. Rimlj 8, 14—17).

Da bi Jezus postavil medsebojno bratstvo na trdne temelje, je dopolnil zapovedi o medsebojnem odnosu med brati. Izključena je prostovoljna jeza na brata in neprimerna beseda; pred daritvijo se je treba spraviti z bratom (prim. Mt 5, 21—24). K medsebojnemu bratstvu naj bi pomagalo tudi bratovsko svarilo, če se brat pregreši proti bratu (prim. Mt 18, 15—17). Ljubiti moramo tudi najmanjše Jezusove brate in v njih gledati njega (prim. Mt 25, 40).

V začetku so apostoli naziv »bratje« uporabljali za Jude (prim. Apd 2, 29; 3, 17), a Pavel jih že imenuje brate po mesu (prim. Rimlj 9, 3). Nastal je nov krščanski rod iz Judov in poganov, rod bratov in sester. Celo sužnji in gospodarji so si med seboj bratje (prim. Flm 16).¹

3. Prvotna Cerkev kot bratsko občestvo

Prvo, kar povezuje kristjane med seboj v bratsko občestvo, je ista vera. Vera jih loči od judovske ali poganske skupnosti, h kateri so nedavno pripadali, in jih povezuje v popolnoma novo skupnost. Ko sv. Pavel s svojimi pismi v posameznih cerkvenih občinah utrjuje vero, utrjuje s tem tudi medsebojne bratske vezi med posameznimi verniki, pa tudi med različnimi krajevnimi Cerkvami. Vera pomeni osebno predanost Kristusu, globoko občestvo z njim. Prav to občestvo s Kristusom je osnova za vsako krščansko skupnost. Pavel spodbuja kristjane, naj ohranijo »edinost duha z vezjo miru«, kajti v krščanstvu je »en Gospod, ena vera, en krst« (Ef 4, 3.5).

¹ Glej »Brat«, v: X. L. — Dufour (izd.), Rječnik biblijske teologije, prevod iz francoščine, Zagreb 1969, 107—112.

Z vero sta nujno povezana oznanjevanje božje besede in krst. Oznanjevanje evangelija zbira kristjane v bratske skupnosti, v občestvo s Kristusom in med seboj. Utrjuje vernike (prim. Rimlj 16, 25), ker je evangelij beseda življenja (prim. Flp 2, 16). V kristjanih, ki so božjo besedo sprejeli, ostane ta dejavna (prim. 1 Tes 2, 13), ker v njih prebiva (prim. Kol 3, 16).

O krstu pravi sv. Pavel: »V enem Duhu namreč smo bili mi vsi krščeni v eno telo« (1 Kor 12, 13). Ko se po delovanju Svetega Duha vcepimo v Vstalega, smo v občestvu tudi med seboj. S krstom oblečemo Kristusa (prim. Gal 3, 27) in postanemo deležni njegove smrti in vstajenja (prim. Rimlj 6, 3—4). To spada k temeljem edinosti Cerkve (prim. Ef 4, 5).

Najgloblje je sv. Pavel izrazil občestvo vernikov s Kristusom in med seboj z naukom o Kristusovem skrivnostnem telesu (prim. 1 Kor 6, 15; 10, 17; 12, 12—27; Rimlj 12, 4—7; Kol 1, 18.24; 2, 19; 3, 15; Ef 1, 22—23; 4, 4—16; 5, 23.29—30). Pavel je poznal nauk poganskih filozofov o socialnem telesu. Toda zanj je Kristusovo telo živa stvarnost, Gospodovo umrlo in vstalo telo, ki je vir skrivnostnega življenja za kristjane, ude tega telesa. V pismih iz ujetništva razvije Pavel misel o Kristusu kot glavi telesa. S tem hoče poudariti Kristusovo vlogo voditelja (prim. 1 Kor 11, 3; Kol 2, 10; Ef 1, 22; 5, 23), a tudi njegov pomen za življenje in rast telesa (prim. Kol 2, 19; Ef 4, 15—16). Tako je vse življenje Cerkve življenje bratskega občestva pod živim in stalnim Kristusovim delovanjem.

Bratska skupnost pride zelo do veljave v bratski ljubezni. Pavel po Jezusovem zgledu zelo spodbuja vernike k delom ljubezni (prim. 1 Tes 4, 9—12; 1 Kor 16, 14; 2 Kor 8, 8; Gal 5, 6.13 itd.).

Sv. Pavel kaže v svoji visoki pesmi o ljubezni, kakšna mora biti bratska ljubezen: »Ljubezen je potrpljiva, je dobrotljiva; ljubezen ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje; ni brezobzirna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega; se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (1 Kor 13, 4—7).

V cerkvenih občinah, ki jih je ustanovil sv. Pavel, je zelo vidno delovanje različnih karizem (prim. 1 Kor 12, 8—10; 26—30; Rimlj 12, 6—8; Ef 4, 11). Karizme usmerjajo prejemnike k delovanju v korist skupnosti, h graditvi Kristusovega telesa. Tako tudi karizme pospešujejo bratsko povezanost med kristjani, zlasti še zato, ker je najodličnejša med karizmami ljubezen, ki je obenem duša vseh karizmatičnih darov, saj vse te darove spreminja v ponižno strežbo bratom. Poleg tega je bilo v prvi Cerkvi veliko duhovnih darov, ki so bili neposredno usmerjeni na bratovsko strežbo. Gre za darove pomaganja (prim. 1 Kor 12, 28), za zbiranje in dajanje miloščine (prim. Rimlj 12, 8), skazovanje usmiljenja, kot npr. strežba bolnikom, nesrečnim in ubogim (prim. Rimlj 12, 8).²

Dela medsebojne ljubezni so bila predvsem izraz že obstoječega bratstva med kristjani. Hrano za takšno bratstvo so kristjani v veliki meri dobivali v molitvi drug za drugega. Pavel sam moli za cerkvene skupnosti (prim. 1 Tes 1, 2; Flp 1, 3—4; Rimlj 1, 9—10; Ef 1, 16). Prosi, da bi videl

Solunčane in spolnil pomanjkljivosti njihove vere (prim. 1 Tes 3, 10). Za Filipljane prosi, da bi njihova ljubezen vedno bolj rastla (prim. Flp 1, 9).

Pavel prosi kristjane, da bi zanj in za njegove sodelavce molili (prim. 1 Tes 5, 25), in sicer zato, da bi se Gospodov evangelij razširjal in bi bili oznanjevalci rešeni slabih in hudobnih ljudi (prim. 2 Tes 3, 1—2). Kristjane opominja, naj bi se z njim vred borili v svojih molitvah zanj, da bi bil rešen nevernikov v Judeji in bi bila njegova podpora za Jeruzalem svetim vseč (prim. Rimlj 15, 30—31). Kološane in Efežane prosi za molitev, da bi mogel uspešno oznanjati evangelij (prim. Kol 4, 3—4; Ef 6, 18—19).

Občestvo kristjanov se ne omejuje le na krajevne skupnosti, ampak je odprto navzven za sprejemanje novih članov, za misijonarsko delovanje drugod. Pavel se zaveda, da mora biti misijonarsko delo povezano s cerkvenim občestvom. Sam je odšel v Jeruzalem in apostolom predložil evangelij, ki ga je oznanjal, da ne bi tekel zaman (prim. Gal 2, 2). Zelo je povezan s svojimi misijonarskimi sodelavci. Tit je njegov »tovariš in sodelavec« (2 Kor 8, 23). O Timoteju pravi, da mu »je pomagal pri evangeliju kakor sin očetu« (Flp 2, 22).

Posebna pot do bratske povezanosti je deležnost pri trpljenju. Sv. Pavel je po svojem trpljenju, ki ga je prebil v Aziji, pisal: »Naše upanje za vas je trdno, ker vemo, da ste deležni tudi tolažbe, kakor ste deležni trpljenja« (2 Kor 1, 7). Pavel vidi v svojem trpljenju odrešenjsko vrednost za vernike: »Pa bodisi da smo stiskani, smo v vašo tolažbo in rešitev; bodisi da smo tolaženi, smo v vašo tolažbo, ki stori, da potrpežljivo nosite iste nadloge, ki jih tudi mi trpimo« (2 Kor 1, 6). To učinkovitost vidi sv. Pavel le v povezanosti svojega trpljenja s Kristusovim trpljenjem (prim. Flp 3, 10—11). Skrivnost Kristusove smrti je vir odrešenja in trpljenje je za vsakega kristjana način, kako se zediniti z Gospodom in z brati. »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).

V času prvotne Cerkve je bilo najteže uresničiti bratsko skupnost med kristjani iz judovstva in kristjani iz poganstva. To odseva iz Pavlovih pisem Korinčanom, Filipljanom in predvsem Galačanom. Da bi uresničil to bratsko skupnost med obema skupinama, je med kristjani iz poganstva zbiral miloščino za jeruzalemsko Cerkev (prim. Rimlj 15, 26; 2 Kor 8, 1—15). Miloščina je sredstvo za občestveno povezanost v veri, ljubezni in molitvi (prim. 2 Kor 9, 12—14).³

Vsa naštetá dejstva kažejo, kako so pavlinske cerkvene občine živele v bratskem občestvu. Bratska povezanost je bila v njihovem življenju nekaj nujno potrebnega. Kljub svojim slabostim in nezvestobam so jo imeli pred seboj kot cilj, za katerim so težili. Tako je bila bratska povezanost med njimi vedno bolj popolna.

Podobno bi mogli ugotoviti za jeruzalemsko cerkveno občino, kakor se kaže v Apostolskih delih: »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in v molitvah... Vsi pa, kateri so vero sprejemali, so vsi skupaj imeli vse skupno; posestva in premoženje so pro-

³ Prim. A. George, *La communion fraternelle des croyants dans les épîtres de saint Paul*, v: *Lumière et vie* št. 83 (1967) 4—13.

dajali in jih razdeljevali med vse, kolikor je kdo potreboval. Vsak dan so enodušno prihajali v tempelj, po hišah lomili kruh in uživali jed z veseljem in preprostimi srcem. Hvalili so Boga in bili pri vsem ljudstvu priljubljeni» (Apd 2, 42—47). »Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha; tudi ni nihče govoril, da je kaj tega, kar je imel, njegovo, ampak jim je bilo vse skupno... Nobenega ubogega ni bilo med njimi; kolikor je bilo namreč posestnikov zemljišč ali hiš, so jih prodajali in ceno za prodane stvari prinašali ter polagali k nogam apostolov. Delilo pa se je vsakemu, kakor je kdo česa potreboval« (Apd 4, 32—35).

4. Vir bratskega občestva

Za občestvo z Bogom in med seboj uporablja sv. pismo besedo »koinonía«. Za bratsko povezanost med kristjani je »koinonía« bistvenega pomena. Če hočemo biti povezani med seboj v bratsko občestvo, moramo biti najprej povezani s Kristusom in po njem z Bogom. Bratska skupnost prvih kristjanov je izvirala iz njihove skupne vere v Jezusa Kristusa (kakor smo že videli), iz skupne hoje za njim, iz ljubezni do njega.

Tisti, ki sprejmejo oznanjevanje o »Besedi življenja«, stopijo po pričevanju sv. Janeza v občestvo z oznanjevalci, po njih pa z Jezusom in Očetom (prim. 1 Jan 1, 1.3; 2, 24). Kristjani, ki so v edinosti med seboj, ostanejo v Očetovi in Sinovi ljubezni, kakor ostajata Oče in Sin drug v drugem, in so eno (prim. Jan 14, 20; 15, 4.7; 17, 20—23; 1 Jan 4, 12). Izpolnjevanje Jezusovih zapovedi je znamenje ljubezni do Jezusa in obenem znamenje občestva z Jezusom in Bogom (prim. Jan 14, 21; 15, 10). To občestvo uresničuje Sveti Duh (prim. Jan 14, 17; 1 Jan 2, 27; 3, 24; 4, 13), hrani pa se z evharistijo (prim. Jan 6, 56).⁴

Kristjane povezuje med seboj v bratsko občestvo Kristus, ki je navzoč v skupnosti po Svetem Duhu: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20).

V pismu Efežanom, ki veliko govori o skrivnosti Cerkve, pravi sv. Pavel: »Drug drugega prenašajte v ljubezni in se trudite, da ohranite edinost duha z vezjo miru; eno telo in en Duh, kakor ste bili tudi poklicani k enemu upanju svojega poklica; en Gospod, ena vera, en krst; en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi in po vseh in v vseh« (4, 2—6). Prvi vir bratskega občestva vernikov je torej Bog Oče. Bratstvo med kristjani je torej božji dar. Bog je kristjane od vekomaj izbral in jim določil Kristusa za glavo (prim. Ef 1, 4—5.9—10). Poklical jih je »v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom« (1 Kor 1, 9). Ko so Korinčani stopili v Cerkev, so stopili v občestvo z Jezusom. S tem so bili tudi v medsebojnem bratskem občestvu.

Kdor je v občestvu z Jezusom, je deležen njegove skrivnosti, trpi z njim (prim. Rimlj 8, 17), je z njim križan (prim. Gal 2, 19), umira z njim (prim. Rimlj 6, 5), je z njim pokopan (prim. Rimlj 6, 4; Kol 2, 12), z njim je obujen (prim. Kol 2, 12), z njim vstane (prim. Kol 3, 1), ima z njim življenje (prim. Rimlj 6, 5), je z njim povečan in njegov sodedič (prim. Rimlj 8, 17).

⁴ Prim. »Zajedništvo«, v: X. L. Dufour, Rječnik 1485—1487.

Skrivnostno življenje, ki oživlja, zedinja in uresničuje Cerkev kot bratsko skupnost, je po sv. Pavlu predvsem delo Svetega Duha. Ta je v vseh obdobjih Cerkve na delu. Navdihuje oznanjevanje evangelija in ga s svojo močjo podpira (prim. 1 Tes 1, 5—6; 1 Kor 2, 4.12—16; 7, 40; Gal 3, 2.5; Rimlj 15, 16—19; Ef 6, 17). Utrjuje medsebojno bratsko povezanost po ljubezni, ki je njegov prvi dar (prim. 1 Kor 13); nadalje po krščanskem življenju, ki ga v različnih oblikah poživlja (prim. Gal 5, 16—25; Rimlj 8, 9—13); končno po molitvi, ki jo vzbuja (prim. Gal 4, 6; Rimlj 8, 15—16. 26—27; Ef 6, 18). Delovanje Svetega Duha je usmerjeno na edinstvo Cerkve (prim. Ef 2, 18; 4, 4). Seveda je delovanje Svetega Duha tudi Kristusovo delovanje, saj je Sveti Duh Kristusov Duh.⁵

Vir bratskega občestva, sploh bratstva med kristjani, je torej presveta Trojica, Bog Oče, ki deluje po Kristusu v Svetem Duhu. Zato more bratstvo med kristjani v polnosti zaživeti le tedaj, če se odprejo življenju ljubezni med tremi božjimi osebami. V vsakem krščanskem občestvu bi moral biti vsaj rahel odsev tistega življenja, ki je v Bogu.

B. OBHAJANJE EVHARISTIJE KOT VIŠEK BRATSTVA MED KRISTJANI

1. Evharistično bratstvo v luči zadnje večerje

a) Evharistično bratstvo pri oltarju

Že v prvotni Cerkvi se je bratska skupnost najvišje uresničevala pri lomljenju kruha (prim. Apd 2, 42). Bratstvo, ki ga povzroča evharistija, moremo imenovati »evharistično bratstvo«. Ne gre za drugačno bratstvo od tistega, ki ga utemeljuje že krst, ampak gre le za najvišje uresničevanje tega bratstva.

Ustanovitev evharistije je zelo povezana z Jahvetovim služabnikom, o katerem govori Izaija (Iz 42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—9a; 52, 13—53, 12). Luka ima v zvezi z zadnjo večerjo besedilo o Jezusovi ponižnosti, ki jo naroča tudi učencem: »Kdor je največji med vami, naj bo kakor najmanjši, in predstojnik kakor strežnik... Jaz pa sem sredi med vami kakor tisti, ki streže« (Lk 22, 26—27). Ni težko uvideti, da je Jezus napovedani Jahvetov služabnik. Tudi umivanje nog, ki je pri Janezu namenoma prav na mestu, kjer naj bi bilo poročilo o postavitvi evharistije, ki ga pri Janezu ni, veliko pove. Jezus je ravnal kot Jahvetov služabnik, ko je svojim učencem umival noge. Tudi njim je to naročil. Tu je prikazano, kakšno naj bo notranje razpoloženje tistih, ki obhajajo evharistijo.⁶

Med Jezusom in učenci je bila pri zadnji večerji globoka bratska povezanost. Značilno je, da so bili pri judovskih gostijah udeleženci zelo med seboj povezani. Prav gostija jih je povezovala. Že blagoslov in razlomitev kruha je imela povezovalno moč med udeleženci. Tisti, ki je obed vodil, je kruh blagoslovil, ga razlomil in dal vsakemu njegov delež. Vsi so bla-

⁵ Prim. A. George, *La communion* 13—20.

⁶ Odlično razpravo o evharističnem bratstvu v zvezi z zadnjo večerjo ima J. M. Tillard, *L'Eucharistie et la fraternité*, v: *NRTh* 101 (1969) 113—135. Misli, ki sledijo, so v glavnem povzete po tej razpravi.

goslovno molitev potrdili z amen. Še posebej so se čutili povezane z voditeljem obeda, pa tudi s Stvarnikom, kajti močno so se zavedali, da je kruh Stvarnikov dar. Za svetopisemsko in sploh orientalsko mišljenje je značilno, da je hrana neke vrste osnovni zakrament, s katerim se božja ljubezen dotakne človeka. Hrana je dar iz rok dobrega Stvarnika in človek jo v blagoslovni zahvalni molitvi daruje Bogu. Tako hrana človeka povezuje s Stvarnikom. To se kaže tudi v blagoslovnih molitvah.

Vse to velja tudi za skupino Jezusovih učencev pri zadnji večerji. Dejstvo, da so bili apostoli skupaj z Jezusom pri isti mizi, da jim je Jezus predsedoval, blagoslovil, razlomil in razdal kruh, ki je Očetov dar, kaže, da so bili zelo tesno med seboj povezani. Jezusova navzočnost in Stvarnikove dobrine so napravile, da ni bil tu le zbor ljudi, ampak občestvo (koinonia) s tesnimi, svetimi medsebojnimi vezmi. Apostoli so bili v posebni edinosti z Jezusom in med seboj. Vse to se je zgodilo, čeprav še ne upoštevamo evharističnega spremenjenja. Dasi je Jezus predsedoval, se ni čutil vzvišenega nad drugimi, ampak je bil v nekem pogledu na isti ravni z apostoli, saj je bila zadnja večerja večerja Jahvetovega Služabnika tik pred njegovim trpljenjem. Poleg tega je Jezus povabil apostole k deležnosti tega, česar je on deležen od Boga.

Čaša vina, nad katero je Jezus izrekel veliki blagoslov, vsebuje še globljo občestveno simboliko, čeprav še ne upoštevamo, da se je vino spremenilo v Jezusovo kri. Tudi tu gre za deležnost pri božjem daru in zato za povezanost s Stvarnikom. Ponuditi komu blagoslovljeno čašo pomeni pridružiti ga božjim dobrinam, za katere smo se pravkar Bogu zahvalili. Piti iz čaše drugega poleg tega pomeni stopiti v globoko skupnost z njim. Tako ima globok pomen, da je Jezus dal piti iz iste čaše vsem navzočim. Ta poteza kaže, da jih je Jezus pri uživanju božjih darov pridružil sebi in so stopili v veliko zaupnost z njim kot svojim središčem. Prav deležnost pri skupnem daru, ki jim ga daje Oče po Jezusu, je še posebej povzročala edinost med apostoli.

Zakramentalno znamenje, zunanji zakrament (sacramentum tantum) pri evharistiji nista kruh in vino v svoji statičnosti, v svoji osnovni snovnosti. Vzeti ju moramo kot hrano in pijačo za življenje. Evharistijo obhajamo s tema dvema elementoma prazničnega obeda, ki ustvarjata omizno skupnost. Sta darova, ki ju Bog daje ljudem že po stvarjenju in ustvarjata bratsko občestvo med gosti. Tu ima evharistija svoje izhodišče. Zakramentalno znamenje razlomljenega in razdanega kruha povzroči to, kar označuje, in sicer na mnogo višji, transcendentni stopnji.

Tradicija je iskala vir občestvene razsežnosti evharistije v samem nastanku kruha in vina, namreč iz mnogih pšeničnih zrn in grozdnih jagod.⁷ Ne bomo prezirali tega simbolizma, a ima le drugoten pomen. Občestvena narava evharističnega znamenja se ne nanaša na tako drugotno stvar, kakor je npr. nastanek oziroma način pridobivanja kruha in vina. Skupnostno naravo imata oba elementa kakor pri vseh drugih zakramentih glede na človeka. Zunanje zakramentalno znamenje označuje to, kar povzroča, ne označuje pa tega, kar je, oziroma, kako je nastalo. Kruh in vino hranita

⁷ Prim. Didaché 9, 4; Const. Apost. 7, 25, 3; Ciprijan, Epist. 63, 13; 69, 5; Avguštin, In Ioan. Ev. tr. 26, 17; Sermo 227; 272.

človeka, in sicer posameznika in skupnost. Vzeti ju moramo v zvezi z občestvenimi obedi. Odnos do skupnosti ni nekaj drugotnega. Evharistični obed je skupnostne narave, usmerjen k vzpostavljanju krščanskega bratstva. Tu je razlog, zakaj je Jezus izbral jed in pijačo hkrati. Predvsem moramo gledati na zedinjevalno vlogo razlomljenega kruha in razdeljene čaše. V simbolizmu gre za zvezo med kruhom kot božjim darom in darovanim Gospodovim telesom. Kruh ustvarja bratstvo gostov tedaj, ko hrani in poživilja posameznike, Gospodovo telo ustvarja občestvo kristjanov tedaj, ko daje hkrati vsakemu posamezniku novo življenje. Prav tako gre za zvezo med čašo, darovano vsem, in krvjo, ki se za mnoge preлива. Simbolizem gre od kruha in čaše, ki imata že občestveno naravo, na telo in kri Služabnika, ki ju daruje zato, da bi zbral navzoče in vso Cerkev ter po njej vse človeštvo v bratsko edinost.

Snov pri evharistiji je torej dar Boga Stvarnika in je usmerjena k človeškemu bratstvu. Človek se ne sme izolirati od stvarjenja in od svoje povezanosti z zemeljskimi dobrinami, ki so dobrine stvarjenja. Evharistično bratstvo ni iztrgano iz svojega človeškega izvira, čeprav je dvignjeno na višjo stopnjo. Mizna skupnost preide v skrivnostno in globoko stvarnost nove zaveze. Ne da bi izginila, dobi nov pomen. Ne gre več le za bratsko skupnost teh, ki so združeni okrog Jezusa, ampak za bratsko občestvo, ki ga zedinja božji dar — poveljani Jezus sam. Evharistija povzroča to, na kar samo znamenje kaže. Evharistično bratstvo pomeni višek bratstva Jezusovih učencev.

b) Evharistično bratstvo v življenju

Ker je evharistična skupnost deležna Kristusovega telesa in njegove krvi, mora biti deležna tudi njegove usode, usode Jahvetovega Služabnika. Zato mora tudi sama postati Jahvetova služabnica. V moči zaužitega Kristusovega telesa in njegove krvi mora cerkvena skupnost postati bratska skupnost, ki se daje, ki se daruje za mnoge. Po svoje mora uresničevati program, ki ga je imel Jahvetov Služabnik. Velja stavek sv. Avgušтина: »Če ste ju (Kristusovo telo in kri) prejeli dobro pripravljene, ste to, kar ste prejeli.«⁸ Evharistija povzroča, da se Cerkev spreminja v služecho skupnost. Najprej velja to za vsako župnijsko občestvo, potem pa tudi za vesoljno Cerkev. Evharistija ustvarja Cerkev v njenem vesoljnem poslanstvu služabnice vseh ljudi, ki so poklicani k polnosti božjih darov. Pri evharistiji kot Gospodovem spominu postane pod znamenji preteklo dejanje veličnočne skrivnosti Jahvetovega Služabnika skrivnostno navzoče, da bi to, kar je doživel Jezus iz Nazareta, doživela tudi evharistična skupnost. Takó je evharistična skupnost pridružena Kristusovemu prehodu iz smrti Služabnika v slavo Kyriosa. Čim bolj je deležna usode Služabnika, tem bolj bo deležna tudi Kristusovega vstajenja (prim. Flp 2, 7—11).

Evharistija in krščansko življenje sta tesno povezana. Evharistična bratska skupnost mora živeti iz evharistije. Zvesto mora izpolnjevati božjo voljo, ta pa se v prvi vrsti kaže kot zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega. Značilno je, da apostol Janez poroča o novi zapovedi medsebojne

ljubezni prav v kontekstu zadnje večerje (prim. Jan 13, 34—35). Odlično znamenje te ljubezni je darovanje svojega življenja (prim. Jan 15, 12—13). Bratstvo, ki ga utrjuje sveta večerja, se izraža v medsebojnem služenju, v medsebojnem darovanju po zgledu in v moči Jezusa Kristusa.

Prizor umivanja nog, s katerim je hotel apostol Janez nadomestiti pri-poved o postavitvi evharistije, veliko pove. Janez išče globlji smisel dogodkov. Z zamenjavo hoče povedati, da zakrament nima svojega učinka, če ravnanje učencev ne postane podobno Jezusovemu ravnanju. Namesto naročila »to delajte v moj spomin« ima Janez Jezusovo naročilo: »Ako sem torej jaz, Gospod in Učenik, vam umil noge, ste tudi vi dolžni drug drugemu noge umivati« (Jan 13, 14). Bratsko služenje v skupnosti je namen zakramenta (res sacramenti).

Povezovanje evharistije z agapami v prvotni Cerkvi je torej zelo skladno z notranjo naravo in vsebino evharistije. Takó so prvi kristjani po Gospodovem zgledu in nauku izvrševali zapoved služenja v skupnosti. Prav tako je vsaka služba v skupnosti našla svoj vrh, a tudi svoje izhodišče v obhajanju evharistije. Pri evharistiji je Cerkev v najvišji meri postajala služabnica ljudi, bratska skupnost, v kateri je vladal notranji zakon medsebojnega darovanja, ki se je izražal v bratskem služenju.

2. Evharistično bratstvo v zvezi s 1 Kor 10, 16—17

a) Cerkev je po 1 Kor bratsko občestvo

Da bomo evharistično bratstvo, kakor ga prikazuje Pavlovo prvo pismo Korinčanom, dobro razumeli, je treba prej pogledati, kako gleda sv. Pavel v tem pismu na bratstvo med kristjani.

Sv. Pavel je najprej zbiral Korinčane zato, da jim je oznanjal blagovest o Jezusu Kristusu. Kot kristjani so se nato redno zbirali predvsem k bogoslužju božje besede, krsta in evharistije. Bogoslužje je bilo središčnega pomena za Cerkev v Korintu. Verniki so bili (ali bi po Pavlovem prepričanju vsaj morali biti) tako tesno povezani med seboj, da so sestavljali nerazdružljivo bratsko občestvo in jih sv. Pavel imenuje »brate« (prim. 1, 10.11.26; 2, 1; 3, 1; 4, 6; 10, 1; 12, 1; 14, 6.20.26; 15, 1.50; 16, 11.12.15.20). Korinčane naziva celo »ljubi moji bratje« (15, 58).

Ker se sv. Pavel tako močno zaveda, da mora biti cerkvena občina bratska skupnost ne le po imenu, ampak v življenju, zelo odločno nastopa proti vsemu, kar to bratsko skupnost razdira. Zato že na začetku pisma po kratkem uvodu pravi: »Opominjam pa vas, bratje, v imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa, govorite vsi isto in naj ne bo med vami razprtij, temveč bodite popolni v enem duhu in enem mišljenju« (1, 10). Pozneje se ponovno vrača k tej misli. S svojim pisanjem o križu in vstajenju, krstu in Gospodovi večerji hoče Korinčane prepričati, da je Cerkev bratska skupnost. Zato nastopa proti strankarskim sporom (prim. 1, 10—13; 11, 17—22), proti pravdam pred poganskimi sodišči (prim. 6, 1—10), proti krvoskrunstvu in vsakršni nečistosti (prim. 5, 1—5; 6, 12—20), proti sodelovanju pri poganskem bogoslužju (prim. 8—10), proti neredu pri božji službi (prim. 14), celo proti karizmam, če te ne grade, ampak rušijo bratsko občestvo (prim. 12). Svojo

apostolsko oblast uporablja sv. Pavel za graditev Cerkve kot bratske skupnosti (prim. 2 Kor 12, 19; 13, 10).

Temelj in vir bratstva kristjanov v Korintu je Jezus Kristus. Korinčani so postali »bratje« s tem, da so sprejeli evangelij in se dali krstiti. Svoje bratstvo so na zunaj izražali in vedno bolj uresničevali pri bogoslužju, kjer so se srečevali s Kristusom in med seboj. Ko sv. Pavel govori o uživanju malikom darovanega mesa, pravi: »Tako bo zaradi tvojega spoznanja propadel slabotni, brat, zaradi katerega je Kristus umrl! Če pa tako grešite proti bratom in ranite njih slabotno vest, grešite proti Kristusu. Zatorej, če jed pohujšuje mojega brata, nikoli ne bom jedel mesa, da svojega brata ne pohujšam« (8, 11—13). Po sv. Pavlu mora torej biti odnos med kristjani takšen, kakršen je Kristusov odnos do kristjanov. Kristus je umrl za vsakega človeka, da bi s svojo smrtjo, premagano z vstajenjem, vzpostavil bratsko skupnost vseh ljudi. Kdor pohujša brata, greši proti Kristusu, ki je zanj umrl.

Cerkev kot bratska skupnost je Kristusovo delo in zato njegova skupnost. Veljajo besede sv. Pavla: »Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom« (1, 9). Krščanska bratska skupnost ima svoj začetek v Kristusovi smrti na križu, kjer se je Jezus najbolj pokazal brata vseh ljudi.⁹ Da je Cerkev bratsko občestvo, jasno kaže izraz »eno telo« (10, 17), »Kristusovo telo« (12, 27).

Ker je glavna zapoved in tako rekoč ustava Cerkve kot bratske skupnosti zapoved ljubezni, je popolnoma logično, da apostol Pavel prav v tem pismu zapiše visoko pesem ljubezni (pogl. 13). Pavel misli in prvi vrsti na medsebojno ljubezen med verniki. Ker pa ta ljubezen raste iz Kristusove ljubezni, je govor tudi o tej ljubezni. Vsekakor se Kristusova ljubezen in ljubezen vernikov zedinjata v eno samo ljubezen. Zaradi tega moremo Cerkev imenovati občestvo ljubezni.¹⁰

b) Evharistično bratstvo

»Kelih zahvale, ki ga blagoslavljam, ali ni udeležba pri Kristusovi krvi? Kruh, ki ga lomimo, ali ni udeležba pri Kristusovem telesu? / Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo, vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 16—17). Da bomo to besedilo razumeli, je treba upoštevati kontekst. Pavel nastopa proti poganskim daritvenim obedom, ki naj bi po predstavljanju poganskih misterijskih kultov povzročali zedinjenje udeležencev z božanstvom. Apostol hoče povedati, da ne uresničujejo zedinjenja z božanstvom misterijski obedi, ampak evharistija: »Kruh, ki ga lomimo, ali ni udeležba (koinonia) pri Kristusovem telesu?« (10, 16). Pavel misli tu na resnično deležnost pri Kristusovem telesu, telesu križanega in povečanega Kristusa, ko se kristjani pri obhajilu z njim zedinjujejo.

Kristjani, ki prejemajo Kristusa v obhajilu, vedno znova globlje postajajo to, kar so že po krstu, namreč eno Kristusovo telo. Individualno Kristusovo telo, ki ga prejmejo pri obhajilu in se z njim zedinijo, poveže obhajance v eno samo telo: »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno

⁹ Prim. L. M. Markešić, Izgradnja Crkve prema Prvom pismu Korinćanima, dizertacija, tipkopis, Zenica 1971, 137—141.

¹⁰ Prim. L. M. Markešić, Izgradnja Crkve 141.

telo, vsi smo namreč deležni enega kruha» (10, 17). Občestvo z evharističnim Kristusom je temelj in vzrok socialnega občestva »enega telesa«, cerkvenostnega (eklezijskega) telesa. Med zakramentalnim Kristusovim telesom v evharistiji in cerkvenostnim telesom je tesna povezanost. Značilno je, da je Cerkev do sv. Avguština uporabljala izraz »skrivnostno telo« za evharistično in za cerkvenostno telo. Za sv. Pavla Cerkev ni kakšna skupnost ljudi sploh, kakor je npr. državna skupnost. Pravi vir je realno telo križanega in vstalega Kristusa v evharistiji. Ko sv. Pavel pravi, da so tisti, ki uživajo evharistijo, eno telo, ne misli le na neko podobo. »Eno telo« je individualno Gospodovo telo, ki obsega vse tiste, ki prejmejo obhajilo.¹¹

V Pavlovem govorjenju o Cerkvi kot enem telesu pride posebno jasno do veljave, da je Cerkev bratska skupnost. Pavel v 1 Kor naglašja medsebojno bratsko skupnost vernikov in bratsko skupnost vernikov s Kristusom. Občestvo vernikov s Kristusom v liturgiji, zlasti v evharistiji, zahteva tudi občestvo med verniki. Cerkev kot »eno telo« neprestano raste iz »enega Kristusa«, ki je navzoč v »eni liturgiji«. Cerkvenostno telo raste zlasti iz Kristusovega telesa pri Gospodovi večerji. Cerkev mora zato živeti kot eno telo. Sv. Pavel kaže, da iz povezanosti s Kristusom nujno izhaja občestvo vernikov med seboj.¹²

Biti v Kristusu pomeni biti v ljubezni. Ljubezen je bitni temelj »enega telesa«. Kolikor je to eno telo »v Kristusu«, je tudi eno telo »v ljubezni«. V evharistiji je navzoč za nas umrli in poveljani Kristus skupaj s svojo ljubeznijo, ki jo je pokazal s svojo velikonočno skrivnostjo. Ker je telo poveljčanega Kristusa bitni temelj za evharistično in cerkvenostno telo, je Kristusova služeha ljubezen bistvena ne le za evharistično daritev, ampak prav po njej tudi za Cerkev, ki je »eno telo«. Čim bolj bo to »eno telo« deležno Kristusove darujoče ljubezni, čim bolj bo v ponižni strežbi iz te ljubezni živelo, tem bolj bo postajalo »Kristusovo telo«, bo rastlo h Kristusu Glavi. Moč in kvas te rasti je ljubezen (prim. Ef 4, 16). Ljubezen ni le življenjska moč in vir, ampak tudi življenjska zapoved tega telesa. Samo tedaj, če bomo na obhajanje evharistije gledali pod vidikom medsebojne bratske ljubezni (prim. 1 Kor 11, 17—34), bomo doumeli globino evharističnega in cerkvenostnega telesa.¹³

Obhajanje evharistije mora biti povezano z življenjem. Po sv. Pavlu mora biti Gospodova večerja kot liturgično cerkvenostno dejanje povezana z agapami kot socialno cerkvenostnim dejanjem. Pri agapah se izraža in nastaja družbeno občestvo in edinstvo Cerkve, to občestvo pa ima svoj temelj v evharistiji. Zato ima sv. Pavel Gospodovo večerjo, ki bi bila brez zveze z življenjem Cerkve, za nesmiselno, nemogočo in nepravilno. V Korintu agape niso bile več skupna gostija, ampak so postajale zadeva posameznih zaprtih skupin. Evharistija ni bila povezana z življenjem v občestvu kot celoti Kristusovega telesa. Sv. Pavel je hotel odpraviti ta nered v korintski cerkveni občini. Takšne agape so po Pavlovem prepričanju nasprotovale Go-

¹¹Prim. J. Ernst, Die Bedeutung des Eucharistischen Leibes Christi für die Einheit von Kirche und Kosmos, v: Concilium 4 (1968) 765—766; prim. tudi A. Strle, Dogmatische theologija v službi človeka, v: Zbornik razprav teol. fakultete, Lj. 1962, 140 ss.

¹² Prim. L. M. Markešič, Izgradnja Crkve 142.

¹³ Prim. J. Ernst, Die Bedeutung 767.

spodovi večerji kot Jezusovi zapuščini ljubezni v odnosu do celotne Cerkve in človeštva. Ne smemo torej ločiti Kristusovega evharističnega telesa od cerkvenostnega telesa.¹⁴

II. DRUGI VATIKANSKI KONCIL O EVHARISTIJI KOT ZAKRAMENTU BRATSTVA

A. OSNOVNI POJMI O BRATU IN BRATSTVU

Drugi vatikanski cerkveni zbor kar 107-krat uporablja besedo »brat«, 26-krat besedo »bratstvo«, 61-krat pridevnik »bratski« ali prislov »bratsko«. Seveda cerkveni zbor tudi na več drugih mestih govori o bratstvu, ne da bi uporabljal besede »brat«, »bratstvo« itd. Kjer je govor o medsebojni ljubezni in edinosti, gre tudi za bratstvo, saj je medsebojna ljubezen glavna postava bratstva, edinstvo pa je sad ljubezni, torej polno uresničenje bratstva med kristjani. V zvezi z medsebojno ljubeznijo je tudi bratsko služenje (diakonia), o katerem koncil veliko govori.

1. Naziv »brat«

Ob sklicevanju na sv. pismo uporablja 2. vatikanski cerkveni zbor naziv »brat« najprej za Kristusa, ki je brat vsem vernikom: On je »prvorojenec med mnogimi brati« (C 2). »S podelitvijo svojega Duha je svoje brate, sklicane izmed vseh narodov, na skrivnosten način napravil kakor za svoje telo« (C 7, 1). Laiki imajo »po božji dobrotljivosti za brata Kristusa« (C 32, 4). Marija se v svoji materinski ljubezni »zavzema za brate svojega Sina, ki še potujejo in so v nevarnostih in stiskah« (C 62, 1). Jezus se je v svojem zemeljskem življenju »hotel v vsem izenačiti z brati, razen v grehu« (D 3).

Tudi predstojniki v Cerkvi so v odnosu do drugih kristjanov bratje: V Cerkvi »nekateri opravljajo sveto službo v korist svojih bratov« (C 13, 3) in tako »služijo svojim bratom« (C 18, 1). Rimski škof »svoje brate potrjuje v veri« (C 25, 3). Laiki »imajo za brate tudi tiste, ki so postavljeni v sveto službo« (C 32, 4). »Z vsemi, ki so bili prerojeni v krstnem studencu, so namreč duhovniki bratje med brati, saj so udje prav istega Kristusovega telesa, katerega zidanje je zaupano vsem« (D, 9, 1). Tako velja, da so vsi kristjani med seboj »bratje v Kristusu« (L 3, 4).

Naziv »brat« velja posebno za člane posameznih skupin. Tako so si duhovniki med seboj »bratje v duhovništvu« (D 22, 3), »pomočniki bratom« duhovnikom (DV 9, 1). Starejši duhovniki naj »sprejmejo mlajše kot resnične brate in naj jim v prvih začetkih in težavah v službi pomagajo« (D 8, 2). Duhovniki naj tiste brate duhovnike, »ki so v kakšni stvari pogršili«, »bratovsko ljubijo in naj bodo do njih velikodušni; goreče naj zanje prosijo Boga in naj bodo do njih kot resnični bratje in prijatelji« (D 8, 4). Isto

velja za odnos škofov do duhovnikov: »Zaradi skupne deležnosti pri istem duhovništvu in isti službi naj škofje v duhovnikih gledajo brate in prijatelje« (D 7, 1).

Tisti, ki žive v redovnih skupnostih, so bratje in sestre (prim. C 46, 3). Predstojniki »naj izvršujejo svojo oblast v duhu službe bratom« (R 14, 3). Redovniki so bratje tudi vsem kristjanom: V Cerkvi »mnogi v redovniškem stanu težijo k svetosti po ožji poti in s svojim zgledom spodbujajo brate« (C 13, 3). Ko se v redovnih skupnostih pokoravajo predstojnikom, »služijo vsem bratom v Kristusu, kakor je Kristus zaradi pokorščine do nebeškega Očeta stregel bratom« (R 14, 1).

Naziv »brat« prideva cerkveni zbor tudi drugim kristjanom nekatoličanom: »Tudi med ločenimi brati ne manjka takih, ki Materi Gospoda in Zveličarja izkazujejo dolžno češčenje« (C 69). Pravoslavni so bratje »ločenih vzhodnih Cerkva« (VC 29). Cerkev vse, ki so krščeni, priznava »za brate v Kristusu« (E 3, 1). Dasi koncilski odloki govore večinoma o »ločenih bratih«, uporabljajo zanje tudi bolj simpatično besedo »bratje« (E 9; 11, 1; 21, 1; 23, 1; M 15, 5).

Koncil pod drugačnim, širšim vidikom uči, da so vsi ljudje naši bratje: »Ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi. Med razmerjem človeka do Očeta Boga in razmerjem človeka do bratov ljudi je tako tesna zveza, da sv. pismo pravi: ‚Kdor ne ljubi, Boga ne pozna‘ (1 Jan 4, 8)« (N 5, 1). Verniki se morajo že od mladosti naučiti »sočustvovati z brati in jim v stiski velikodušno pomagati« (L 31 c).

Naziv »brat« velja tudi za pokojne, ki so v Kristusu: Zedinjeni smo »z brati, ki so zaspali v Kristusovem miru« (C 49). Zelo se »spodobi, da ljubi-mo te prijatelje in sodediče Jezusa Kristusa, pa tudi naše brate« (C 50, 3). V Kristusu smo »povezani v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli« (CS 18, 2).

2. Bratska skupnost

Bratsko skupnost v najintenzivnejšem smislu ne sestavlja celotno človeštvo, ampak posamezne skupnosti ljudi, ki jih družijo podoben način življenja in podobne naloge, pa tudi notranja, bitna sorodnost. Tako velja za duhovnike: »Po skupnem posvečenju in poslanstvu so vsi duhovniki med seboj povezani v najtesnejšem bratstvu, ki naj se samo od sebe in rado-voljno razodeva v medsebojni pomoči, tako duhovni kakor gmotni, tako pastoralni kakor osebni, pri sestankih in v skupnosti življenja, dela in lju-bezni« (C 28, 3). »Duhovniki, ki so s posvečenjem stopili v red mašnikov, so vsi med seboj povezani v tesnem zakramentalnem bratstvu; posebej še v škofiji, v kateri služijo pod svojim škofom, sestavljajo en zbor duhovnikov« (D 8, 1). »Zato je velikega pomena, da se vsi duhovniki, bodi škofijski bodi redovniški, medsebojno podpirajo, da so tako vedno sodelavci za res-nico. Vsak je torej z drugimi udi tega zbora duhovnikov tesno povezan s po-sebnimi vezmi apostolske ljubezni, službe in bratstva« (D 8, 1).

Posebno intenzivna bratska skupnost so redovniki in redovnice. Bratska edinost med redovniki »celo razodeva Kristusov prihod, iz nje izvira

velika apostolska moč« (R 15, 1). Koncil hoče, da bi medsebojno bratstvo med redovniki vedno bolj rastle, zato naroča: »Da bo med člani bratska vez trdnejša, naj se tisti, ki jih imenujemo konverze, pomočnike ali kako drugače, tesno povežejo z življenjem in delovanjem skupnosti.« Iz istega razloga naj tudi med sestrami ne bo razlik, v moških samostanih pa so edine utemeljene razlike »tiste, ki izvirajo iz svetega reda« (R 15, 2.3).

Posebna naravna skupina, ki jo posvečuje in zedinja zakrament zakona, so krščanski zakonci in starši. Ti z življenjem v medsebojni ljubezni in z vzgojo otrok »grade bratstvo ljubezni« (C 41, 5).

Celotna Cerkev je bratsko občestvo. Duhovniki »zbirajo božjo družino kot enodušno bratsko skupnost« (C 28, 1). Za Kristusa velja: »Kot prvorojenec med mnogimi brati je po svoji smrti in svojem vstajenju med vsemi, ki ga sprejmejo z vero in ljubeznijo, s podaritvijo svojega Duha ustanovil novo bratsko občestvo: uresničuje se v njegovem telesu, ki je Cerkev. V tem telesu naj vsi, ki so med seboj udje, drug drugemu vzajemno služijo v skladu z različnimi darovi, ki so jih prejeli« (CS 32, 4).

Cerkev si prizadeva, da bi med vsemi ljudmi, vernimi in nevernimi, zavlado vesoljno bratstvo (prim. CS 3, 2). Današnjemu svetu je odprta pot »ali v bratstvo ali v sovraštvo« (CS 9, 4). Vse tisto, kar ljudje store za dosego obsežnejšega bratstva, je »več vredno kakor tehnični napredek« (CS 35, 1). Pod vplivom greha in sebičnosti ter pretirane zavěrovanosti v tvorni napredek »pride do tega, da svet ni več področje resničnega bratstva, temveč da povečana moč človeštva grozi z uničenjem človeškemu rodu samemu« (CS 37, 1). V zvezi s pospeševanjem napredka in s preprečevanjem vojne »se Cerkev veseli duha resničnega bratstva, ki je vzcvetelo med kristjani in nekrstjani in skuša čim bolj okrečiti napore, kateri naj olajšajo neizmerno gorje« (CS 84, 3). Vsi ljudje našega časa »naj zahrepene po vesoljnem in globlje utemeljenem bratstvu« (CS 91, 1). Cerkev mora vsemu svetu oznanjati evangelij in vse ljudi zediniti v enem Duhu, zato je »postala znamenje tistega bratstva, ki dovoljuje in krepi iskren razgovor« (CS 92, 1). »Med znamenji našega časa je vredno posebej omeniti tisto naraščajočo in nepremagljivo teženje za povezanostjo vseh narodov; naloga laiškega apostolata je, da to teženje skrbno goji in ga spremeni v iskreno in resnično bratstvo« (L 14, 3). Evangelij je v časni zgodovini človeštva »še vedno kvas bratstva, edinosti in miru« (M 8).

3. Močno naglašena ljubezen

Že ob navajanju koncilskih mest, ki govore o bratu in bratstvu, smo večkrat srečali misel o ljubezni. Kakor v sv. pismu je tudi v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora močno naglašena. Gotovo na nobenem cerkvenem zboru ni bila tako v ospredju in tako povezana z življenjem kakor na zdajnjem. Brez nje bratstvo ne more živeti.

Delovanje Cerkve je odvisno od bistva Cerkve, od tega, kar Cerkev je. Cerkev kot bratska skupnost ljubezni je utemeljena v ljubezni in edinosti troedinega Boga. Vesoljna Cerkev je »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4, 2). Bog, ki je Ljubezen (prim. 1 Jan 4, 16), je

svojo ljubezen »v obilju razlil v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan (prim. Rimlj 5, 5). Zato je prvi in najpotrebnejši dar ljubezen, s katero Boga ljubimo nad vse in bližnjega zaradi njega« (C 42, 1). Za vse kristjane velja spodbuda: »Vsi se bratovsko med seboj ljubimo« (VC 30, 3). Kristus je hotel, »naj bodo bratje predmet ljubezni enako kakor on sam« (L 8, 2). Popolnost dosega bratska skupnost kristjanov prav po ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. C 40). Cerkev je »skupnost vere, upanja in ljubezni« (C 8, 1). »Za postavbo ima novo zapoved ljubiti tako, kakor nas je ljubil sam Kristus (prim. Jan 13, 34)« (C 9, 2). Cerkev kot »občestvo ljubezni« (C 9, 2) mora pričati »za Kristusa predvsem z življenjem vere in ljubezni« (C 12, 1). Poklicana je, da služi svetu (prim. C 8; 13). Prav v časni službi bodo vsi kristjani »vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet« (C 42).

Ljubezen do Boga in bližnjega sestavljata neločljivo enoto. Koncil uči, da je »ljubezen do Boga in do bližnjega prva in največja zapoved« (CS 24, 2). S tem jemlje resno Jezusov nauk, da je ljubezen do bližnjega »enaka« ljubezni do Boga (prim. Mt 22, 34—39). Ljubezen je temeljna naloga božjega ljudstva, izrazito »ekleziološka krepost« in bistveno znamenje za svet.¹⁵ Koncil veliko govori o organizirani dobrodelni dejavnosti (prim. L 8; CS 42).

Vse cerkvene službe imajo diakonsko ali strežniško naravo. Za škofo npr. pravi koncil: »Naloga, ki jo je Gospod zaupal pastirjem svojega ljudstva, je prava služba, ki se v svetem pismu pomenljivo imenuje ‚diakonia‘, to je strežništvo« (Š 24, 1). Naloga škofov je, »da s Kristusovo oblastjo s poučevanjem in posvečevanjem in vodstvom oskrbujejo božjo družino tako, da vsi izpolnjujejo novo zapoved ljubezni« (C 32, 4).

Glede razmerja med škofom in duhovniki naroča koncil, da mora temeljiti na vezeh nadnaravne ljubezni, prav tako morajo biti škofijski duhovniki med seboj povezani (prim. Š 28). Duhovniki naj si med seboj pomagajo (prim. D 8; 21; C 28).

Tako bi mogli navajati besedila glede medsebojne ljubezni med redovniki, diakoni, laiki, v misijskih krajih, na ekumenskem področju, a naj bo dovolj.¹⁶

B. EVHARISTIČNO BRATSTVO V ODLOKIH 2. VATIKANSKEGA KONCILA IN V NAVODILU O ČEŠČENJU EVHARISTIČNE SKRIVNOSTI (Es)

1. Obhajanje evharistije kot višek bratstva med kristjani

a) Nekaj značilnih besedil

Evharistija ima nenadomestljivo vlogo za Cerkev kot bratsko skupnost. Koncilski odloki govorijo o pomenu evharistije za Cerkev. Obhajanje evharistije gradi Cerkev (prim. E 15, 1). Cerkev obstaja zato, ker obstaja evharistija: Iz evharistije »Cerkev neprestano živi in raste« (C 26, 1). Cerkev kot bratska skupnost je živ organizem, zato mora neprestano rasti.

¹⁵ Prim. R. Völkl, Exkurs: Die »Kirche der Liebe (Ecclesia caritatis)« nach den Dokumenten des Vaticanum II, v: LThK 2 Vat III, 581.

¹⁶ Več glej R. Völkl, Exkurs 580—585.

Drugi vatikanski cerkveni zbor naglašja pomen evharistije za edinost Cerkve. Odlok o ekumenizmu pravi, da evharistični zakrament »označuje in uresničuje edinost Cerkve« (E 2, 1). Dogmatična konstitucija o Cerkvi ima isto misel: »Z zakramentom evharističnega kruha se predstavlja in uresničuje edinost vernikov, ki v Kristusu sestavljajo eno telo« (C 3). Verniki »v svetem obhajanju evharistije, pokrepčani s Kristusovim telesom, nazorno razodevajo enoto božjega ljudstva, ki jo ta najvzvišenejši zakrament pomenljivo označuje in čudovito uresničuje« (C 11, 1). »Pri lomljenju evharističnega kruha smo stvarno deležni Gospodovega telesa in smo dvignjeni v občestvo z njim in med seboj. ‚Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha‘ (1 Kor 10, 17). Tako mi vsi postanemo udje tega telesa (prim. 1 Kor 12, 27), ‚posamezni pa med seboj udje‘ (Rimlj 12, 5)« (C 7, 2). Po Gospodovem mesu in krvi se »povezuje vsa bratska skupnost v eno telo«. »Deležnost Kristusovega telesa in njegove krvi ne povzroča nič drugega, kakor da prehajamo v to, kar sprejemamo« (C 26, 1). Po nauku konstitucije o sv. bogoslužju se Cerkev najbolj »razodeva takrat, kadar se vse sveto božje ljudstvo polno in dejavno udeležuje istih bogoslužnih opravil, zlasti iste evharistije, v skupni molitvi in okrog enega oltarja, pod vodstvom škofa, obdanega od svojega zbora duhovnikov in strežnikov« (B 41, 2). Evharistija je »znamenje edinosti, vez ljubezni« (B 47). Z dejavno udeležbo pri evharistiji naj bi se verniki »po Kristusu sredniku vsak dan bolj používali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh« (B 48).

Koncil naroča škofom: »Neprestano naj si torej prizadevajo, da bodo verniki po evharistiji vedno globlje spoznali in živeli velikonočno skrivnost tako, da bodo v edinstvu Kristusove ljubezni sestavljali eno samo, kar naj bolj povezano Kristusovo telo« (Š 15, 2).

Odlok o službi in življenju duhovnikov pravi: »Verniki pa, ki so že krščeni in birmani, se s sprejemanjem evharistije v polni meri vcepljajo v Kristusovo telo« (D 5, 2). »Nobeno krščansko občestvo pa ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha« (D 6, 5). »Duhovniki, ki so s posvečenjem stopili v red mašnikov, so vsi med seboj povezani v tesnem zakramentalnem bratstvu, ... kar se že od najstarejših časov naznačuje v bogoslužju, ... kadar enodušno somašujejo« (D 8, 1).

V svetem bogoslužju se najodličneje uresničuje še zedinjenje z nebeško Cerkvijo. »Ko torej obhajamo evharistično daritev, se kar najtesneje zedinjamo z bogočastjem nebeške Cerkve« (C 50, 4). O eshatološki naravi evharistije govori tudi pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Aro za to upanje [končno povečanje stvarstva] in popotnico za potovanje je Gospod zapustil svojim v tistem zakramentu vere, v katerem se iz narave vzete in po ljudeh predelane prvine spremenijo v povečano Telo in Kri za obed bratskega občestva in kot predokus nebeške gostije« (CS 38, 2).

b) Analiza besedil

Če vsa ta besedila analiziramo, lahko ugotovimo, da več besedil pripisuje evharistiji, predvsem obhajilu, zedinjevalno vlogo: označevanje in uresničevanje edinosti kristjanov. Zakramenti namreč povzročajo, kar označujejo

(prim. DS 1606). Čeprav te besede izrečno ne govore o evharističnem bratstvu, je to vključno povedano, saj je prav edinstvo najvišji izraz evharističnega bratstva. Evharistično bratstvo je nekaj dinamičnega, saj je v stalnem razvoju, stalnem napredovanju. Vsako obhajanje evharistije v še tako revni kapelici ga vedno znova označuje in uresničuje, dokler ne bo končno »Bog vse v vseh«.

To se bo zgodilo ob drugem Kristusovem prihodu. Že zdaj se po evharistiji zedinjamo z nebeško Cerkvijo. Tako nas obhajanje evharistije združuje z zveličanimi v nebesih v eno samo bratstvo. Povezuje nas pa tudi z dušami v vicah, saj prav zanje opravimo največ evharističnih daritev. Zato bi mogli evharistijo imenovati zakrament občestva svetih. Tista bratska ljubezen in edinstvo, ki vladata med udeleženci nebeške gostije, sta v obhajanju evharistije skrivnostno, na začetni način že navzoči.

Po gledanju cerkvenega zbora (CS 38) se v obhajanju evharistije že začena skrivnostna preobrazba vesoljstva v poveljučano stanje, v novo nebo in novo zemljo. Kruh in vino, ki sta zastopnika stvarstva in človeškega dela v njem, to preobrazbo nakazujeta in jo po spremenjenju v Kristusovo telo in kri tudi uresničujeta. Alfons Auer pravi, da se v evharistiji kot zakramentalnem središču sveta že uresničuje tisto, kar je določeno za vse stvarstvo, ki naj bo poveljučano.¹⁷ V tej luči je evharistija zakrament edinstva človeškega rodu in vsega snovnega stvarstva.

Poleg besede »edinstvo« uporabljata 2. vatikanski cerkveni zbor tudi besedo »občestvo«. Obhajilo povzroča občestvo s Kristusom in med seboj. Evharistično bratstvo, ki ga povzroča prejetje evharistije, je torej utemeljeno v Kristusu. Ko prejemamo Kristusa, se vanj vedno globlje vcepjamo, s tem pa smo tudi vedno tesneje povezani med seboj. Evharističnega bratstva pa ne povzroča le prejem Kristusa pod podobo kruha in vina. Kristus je pri mašni daritvi navzoč tudi drugače: v zboru vernikov, v svoji besedi, v duhovnikovi besedi (prim. Es 9; 55). Tudi ta Kristusova navzočnost utemeljuje medsebojno bratsko občestvo, čeprav ta vidik ni posebej naglašen.

Evharistično bratstvo temelji tudi v Svetem Duhu. Koncil pravi: Bog je »poslal Duha svojega Sina, Gospoda in Oživljevavca, ki je za vso Cerkev, za posamezne in za vse vernike skupaj počelo združenosti in edinstva v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah (prim. Apd 2, 42 gr.)« (C 13, 1).

Začetek bratske skupnosti pomeni že krst: »Zaradi krsta ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske, ampak so v Kristusu vsi eno (prim. Gal 3, 28)« (Es 16, 1).

Bratsko povezanost med udeleženci evharistije ne izražata le besedi »edinstvo« in »občestvo«, ampak tudi izraz »eno telo«. Prav po obhajilu kristjani postajajo vedno bolj eno telo. Koncil se tu sklicuje na sv. pismo (1 Kor 10, 17). S sprejetjem evharistije se kristjani popolnoma vcepjajo v Kristusovo evharistično telo in tako v Kristusu postajajo eno telo. Gre za občestvo s Kristusom in med seboj, za bratsko skupnost v najvišji meri.

Kristus se v evharistiji daje Cerkvi in tako na znotraj utemeljuje edinstvo božjega ljudstva. Evharistično Kristusovo telo zbira in gradi skrivnostno Gospodovo telo, Cerkev kot bratsko skupnost. S tem da obhajanci uživajo

Kristusovo telo, postajajo Kristusovo telo. Aloys Grillmeier pravi v komentarju k 2. poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi, da je skupna jed enega kruha in skupno pitje iz enega keliha učinkovito znamenje včlenitve v Kristusovo skrivnostno telo. Globlja včlenitev v Kristusovo skrivnostno telo, tako moremo sklepati iz koncilskega nauka, je prvi učinek evharistije (res et sacramentum) in posredujoči vzrok vseh drugih učinkov. S tem se avtor pridružuje nazoru Karla Rahnerja.¹⁸

2. Pospeševanje evharističnega bratstva

Največ o tem govori navodilo o češčenju evharistične skrivnosti. Najprej gre za odstranjevanje vsega, kar bratsko občestvo razdvaja in zavira njegovo rast. Zato se je treba varovati, da ne bo v isti cerkvi dveh liturgičnih opravil hkrati, npr. dveh maš, ali poleg maše za ljudstvo še kako drugo liturgično opravilo. Somaševanje omogoča, da se ne opravlja hkrati več maš (Prim. Es 17). Prenašati mašo po radiu (Es 22) in fotografirati (Es 23) je treba takó, da ne bo motilo zbranih vernikov. Zaradi edinosti župnijskega občestva naj bodo maše za posebne skupnosti po možnosti ob delavnikih, ob nedeljah pa naj se vključijo v župnijske maše (prim. Es 27). Naj ob nedeljah ne bo preveliko maš, ker bi to razcepljalo farno skupnost (prim. Es 26, 4). Zakrament pokore naj bi verniki prejeli izven maše, da bodo mogli z mašo dejavno sodelovati (prim. Es 35, 3).

Pogostokrat govore odloki o stvareh, ki pospešujejo evharistično bratstvo, včasih bolj vključno, drugje zopet bolj izrečno. Najbolj vključno pospešujejo evharistično bratstvo že naslednja dejstva: Vsak ima v bogoslužnem zboru posebno mesto in vlogo (prim. B 14; 26; 30; 38; Es 11, 1), vsi naj bi pri njem sodelovali, liturgični služabniki pa naj bi ga lepo opravljali (prim. B 11; 14; 19; 21, 2; 27, 1; 48; Es 11; 20; 46). Cerkveni zbor daje smernice za spremembo obredov mašne daritve tudi zato, da bo oblika, v kakršni obhajajo evharistijo, pospeševala pobožno in dejavno sodelovanje vernikov (prim. B 49—54; 56). V posebnih primerih je možno prejemati obhajilo pod obema podobama, to pa glede na znamenje bolj kaže občestveno naravo evharističnega obeda (prim. B 55, 2; Es 32). Da se bo bogoslužje moglo pravilno obhajati in bodo mogli pri njem verniki dejavno sodelovati, je treba primerno urediti bogoslužni prostor (prim. Es 24). Prav je, da se duhovniki udeležujejo obhajanja evharistije, tako da opravljajo svojo lastno službo. Zato je glede na znamenje primerno, »da mašujejo ali somašujejo, ne pa da samo prejemajo obhajilo, kakor to morejo laiki« (Es 43).

Bolj izrečno pospešujejo evharistično bratstvo naslednja dejstva: »Naravo Cerkve v evharistiji popolneje razodeva tisti sveti zbor, v katerem se med seboj združujejo verniki katerega koli rodu, starosti in položaja« (Es 16, 1). Najlepši primer hierarhično urejene edinosti je tedaj, »kadar se vse sveto božje ljudstvo polno in dejavno udeležuje iste... evharistije, v skupni molitvi in okrog enega oltarja pod vodstvom škofa, obdanega od svojega zbora duhovnikov in strežnikov« (B 41, 2; Es 16, 3; prim. C 26, 1). Treba je gojiti čut za vesoljno in za krajevno skupnost, za cerkveno obče-

¹⁸ A. Grillmeier, v: LThK 2 Vat I, 186; prim. K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg im Br. 1968³, 74—76.

stvo (prim. Es 18; 26, 1). Tujce je treba vključiti v krajevno obhajanje evharistije (prim. Es 19). Predvsem je treba nedeljsko mašo tako oblikovati, da bo prišla do veljave bratska povezanost vernikov. K temu naj prispevajo petje, vključitev različnih skupnosti v mašo v župnijski cerkvi, primerno število maš ob primernih urah (prim. Es 26). Že enotno pristopanje k obhajilu vpliva, da je »obhajilo res znamenje bratske edinosti med vsemi gosti pri isti Gospodovi mizi« (Es 34 a). Zelo pospešuje evharistično bratstvo somaševanje duhovnikov, zlasti pod škofovim vodstvom. Če verniki dejavno sodelujejo, se pri somaševanju edinstveno kaže edinstvo božjega ljudstva, še posebej edinstvo daritve in duhovništva, saj somaševanje izraža in utrjuje bratovske vezi med duhovniki (prim. B 57; D 8, 1; Es 47). Evharistično bratstvo izraža in zelo pospešuje medsebojna ljubezen, ki je v prvi Cerkvi dobila svoj vidni izraz v agapah: »Kakor je sveta Cerkev v svojih začetkih evharistični večerji pridružila agape in se vsa razodevala z vezjo ljubezni zbrana okrog Kristusa, tako se v vsakem času prepozna po tem znamenju« (L 8, 3).

3. Evharistično bratstvo mora biti povezano z življenjem

»Evharistična skrivnost je zares središče svetega bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja« (Es 1, 1), »središče celotnega krščanskega življenja tako za vesoljno Cerkev kakor tudi za krajevna občestva te Cerkve. Kajti drugi zakramenti, kakor tudi vsa druga cerkvena opravila in dela apostolata, so v tesni zvezi s sveto evharistijo in so nanjo naravnana« (Es 6, 1). Evharistična daritev je »vir in vrhunec vsega cerkvenega bogočastja in celotnega krščanskega življenja« (Es 3 e; prim. C 11, 1; D 5; E, 5).

Že besedi »središče« in »vrhunec« nam v navedenih besedilih veliko pove. Središče in vrhunec ne moreta biti sama; središča ni, če ga marsikaj ne obdaja, vrhunca ni, če ni tega, kar je pod njim. Zato je nujno, da je obhajanje evharistije povezano z našim življenjem. Zato mora bratska skupnost, ki je zaživela iz evharistije, to življenje, ki se je začelo ob oltarju, nadaljevati v vsakdanjem življenju. Evharistično bratstvo je le tedaj pristno, če se izkaže v trdoti in enoličnosti delavnika. Da bo evharistija središče in vrhunec bratstva med kristjani, je treba, da to bratstvo že prej živijo, preden se zberejo. Treba je, da živijo iz krsta, ki je tudi zakrament bratstva.

Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti takole govori o učinkih, ki jih ima obhajanje evharistije v vsakdanjem življenju vernikov: »Verniki morajo v vsem oblikovanju svojega življenja ohranjevati to, kar so z vero in zakramentom prejeli v obhajanju evharistije. Prizadevajo naj si torej, da bodo ob deležnosti pri Gospodovi smrti in vstajenju celotno svoje življenje v veseli hvaležnosti živeli v moči nebeške jedi. Potem ko se je udeležil maše, naj si zato vsakdo skrbno prizadeva za izvrševanje dobrih del in za to, da bi ugajal Bogu in bi se prav vedel, poln ljubezni do Cerkve, izvršujoč to, česar se je naučil, in napredujoč v pobožnosti; naj ga prevzema trdna odločnost, da hoče prepajati svet s krščanskim duhom in postati Kristusova priča v vseh okoliščinah, in sicer sredi človeške družbe« (Es 13, 1).

Zlasti je naglašena medsebojna ljubezen. Zedinjenost s Kristusom, ki so ga kristjani prejeli pri obhajilu, morajo nadaljevati v vsakdanjem življenju, da bodo tako »prinašali obilnejše sadove ljubezni« (Es 38, 2). Da bo ljubezen prinašala sadove, mora kristjan pogosto prejemati evharistijo (prim. D 42, 1). Da bo obhajanje evharistije »iskreno in popolno, mora voditi do raznih del ljubezni in medsebojne pomoči« (D 6, 5).

III. NEKATERE PASTORALNE NALOGE

Ker je predmet razprave zelo obsežen, so bile nekatere stvari le bolj nakazane. Ostala so tudi nerešena vprašanja. Za pastoralno delo bi bilo neposredno pomembno, kako danes oblikovati mašo, da bo v njej evharistično bratstvo kar najbolj prišlo do veljave. To bi zahtevalo novo razpravo, ki bi obravnavala npr., kako na evharistično bratstvo vpliva maševanje v manjših skupinah in po hišah, kakšno vlogo ima cerkveno petje, kako ne smemo pozabiti na veselje in praznovanje ob nedeljski in prazniški maši ipd. A to ni bil namen razprave. Kljub temu nam dognanja na podlagi sv. pisma in 2. vatikanskega cerkvenega zbora nudijo veliko pobud za naše pastoralno delo v smeri evharističnega bratstva, kajti prav ta vidik smo pri obhajanju evharistične skrivnosti doslej premalo upoštevali. Če ga bodo kristjani doumeli in zaživeli, bodo tudi evharistično daritev kot svojo življenjsko potrebo vzljubili in se je bolj zvesto udeleževali. Čakajo nas med drugimi nalogami naslednje pastoralne naloge:

1. V oznanjevanju in sploh v vsem našem pastoralnem prizadevanju bomo bolj upoštevali, da Gospodova večerja označuje in najgloblje uresničuje bratstvo med kristjani. Liturgija nam daje v tej smeri veliko pobud, zlasti nove evharistične molitve, prošnje za vse potrebe. Ne gre le za poznanje celotnega nauka o evharistiji, torej tudi o evharistiji kot zakramentu bratstva, ampak morajo verniki »s srcem in življenjem globlje prodreti v duha Cerkve glede tega« (Es 5, 2). Kaj je duh Cerkve, nam kaže 2. vatikanski cerkveni zbor. Evharistično bratstvo bomo tem bolj doumeli, čim bolj ga bomo živeli, živeli ne le pri oltarju, ampak tudi sredi sveta.

2. Pravilno prikazovanje in uresničevanje evharističnega bratstva bo pomagalo premostiti prepad med mašo in vsakdanjim življenjem. Prizadevanje za evharistično bratstvo je hkrati prizadevanje za celotno krščansko življenje. Če pri mašni daritvi bratstvo med kristjani doseže svoj vrhunec in svoje središče, ga je morala skupnost živeti že mnogo prej pred začetkom mašne daritve, skratka, v vsakdanjem življenju med tednom. Vrhunca ni brez tega, kar k njemu vodi; središča ni brez tega, kar to središče obdaja. Krščanske skupnosti bi se morale stalno prizadevati za življenje v medsebojni ljubezni in edinosti. To bo njihov »opus operantis«, ki bo omogočil, da bo pri mašni daritvi Kristus po Svetem Duhu to življenje medsebojnega bratstva v čim obilnejši meri povzdignil na višjo stopnjo in mu dal novega zagona. Zelo dobro bi bilo, če bi se bratsko služenje, ki pri evharistiji doseže svoj vrh, tudi vidno pokazalo. Ali bi se dalo uvesti kaj podobnega agapam v prvi Cerkvi? Brez dvoma je nekaj že zbiranje darov za potrebne ali za velike potrebe skupnosti.

3. Evharistično bratstvo velja za celotno zbrano skupnost z voditeljem evharistije vred. Če skupnost še ne živi v skladu s tem bratstvom, je mašnik prvi poklican, da daje zgled bratskega služenja. Obenem bo to tudi z besedo druge učil. Po Jezusovem zgledu mora duhovnik najprej sam imeti vlogo Jahvetovega Služabnika, ki je pri zadnji večerji bratsko služenje sam izvajal; z zgledom in besedo pa je to učil tudi svoje učence.

4. Potrebno je upoštevati vse poti, ki vodijo do bratstva med kristjani in ga utrjujejo ter poglobljajo. Zato se je npr. treba pred daritvijo spraviti z bratom, treba je živeti iz krsta, ki je tudi zakrament bratstva.

5. Pri evharistični daritvi naj bi upoštevali različne možnosti, ki nas morejo povezovati z Bogom in med seboj in zato pospešujejo bratsko občestveno povezanost. Upoštevati je treba tudi naravna sredstva, ki pospešujejo medsebojno povezanost, (npr. lep bogoslužben prostor, ki daje vtis domačnosti; prostor naj bi bil pozimi zakurjen, kajti ljudje, ki prezebajo in komaj čakajo, kdaj bo konec maše, ne morejo imeti vtisa, da so na Gospodovi gostiji). Po naših cerkvah je premalo tiste prisrčnosti, ki je vladala pri zadnji večerji. Ljudje se ne čutijo sproščene, nimajo vtisa, da so doma. Ker nam nudi nov obred maševanja različne možnosti, moremo mašo tako oblikovati, da bo kar najbolj pospeševala bratsko povezanost.

6. Evharistija kot zakrament bratstva je najboljše zdravilo proti sebičnosti in individualizmu, proti razklanosti današnje družbe in posameznikov. V skupni bratski družini božjih otrok bodo zopet našli smisel svojega življenja.

7. Evharistija kot zakrament bratstva ima velik pomen tudi za ateistično družbo. Kar je narejeno iz ljubezni in pospešuje medsebojno bratsko ljubezen, je nekaj velikega tudi v očeh nevernih, če so le ljudje dobre volje.

8. Ali ne bi bilo potrebno mašno daritev še bolj svobodno oblikovati, kakor to dopušča današnja cerkvena ureditev mašne daritve? Najprej je treba reči, da evharistično bratstvo velja tudi za vso Cerkev kot celoto. Proti evharističnemu bratstvu bi ravnal tisti, ki ne bi upošteval veljavnih določb hierarhije, saj bi se s tem oddaljeval od bratskega občestva z vesoljno Cerkvijo. Bo pa verjetno v prihodnosti prav na podlagi načina obhajanja evharistije v prvotni Cerkvi in zaradi pospeševanja medsebojnega bratstva cerkvena zakonodaja glede mašne daritve še bolj sproščena, kakor je sedaj. Toda za večjo svobodo je potrebna večja zrelost, sicer nam je svoboda lahko v škodo.

9. Pri današnji mašni daritvi manjka ali vsaj ne pride do veljave tisto, kar je udeležence pri zadnji večerji že po naravi močno povezovalo med seboj, namreč pravi obed z versko vsebino. Danes vedno bolj izgubljam smisel, da je hrana Stvarnikov dar, ki nas kot neke vrste zakrament povezuje z njim. Čim bolj smo otroci industrijske družbe, tem manj imamo neposrednega stika z naravo, tem težje nas hrana kot sad narave dviga k Bogu. Vsekakor bi se bilo treba pri zadnji večerji učiti, kako nas morajo vsa znamenja pri maši voditi v občestvo z Bogom in med seboj. Evharistija »bo v dušo in življenje vernikov prodrila tem bolj gotovo in s tem večjo učinkovitostjo, kolikor bolj primerna in bolj jasna bodo znamenja, s katerimi se obhaja in časti (prim. B 33; 59)« (Es 4, 3). Gotovo nas čaka važna naloga, da raziščemo, katera so za današnjega človeka, prav za slovenskega

vernika, znamenja, ki najbolj učinkovito ozančujejo in v nekem smislu že po naravi kot neke vrste naravni zakrament tudi povzročajo občestvo z Bogom in z brati.

10. Vendar bodo še tako primerna in jasna znamenja pri mašni daritvi malo pomagala, če ne bomo kristjani sami najprej znamenje, in sicer kot posamezniki in kot občestva. Zato naj nazadnje omenim še pastoralno nalogo, ki pravzaprav ni zadnja, ampak prva in temelj vsem drugim: skrb za iskreno krščansko življenje vseh udeležencev mašne daritve z duhovnikom vred. Kot posamezniki in kot občestva moramo biti sredi sveta učinkovito znamenje božjega, znamenje, ki ljudi preseneča in sili k razmišljanju. Naj bi stavek »poglejte, kako se ljubijo med seboj«, ne veljal le za kristjane prvotne Cerkve, ampak tudi za nas kristjane zadnje četrtine 20. stoletja. Takšno znamenje ne bomo mogli biti ne posamezniki ne občestva, če ne bomo prej zavestno izvolili za svoj vrhunec in središče Boga in v skladu s to izvolitvijo tudi živeli. Če bomo kot ljudje vere in molitve ter vztrajnega dela za boljši svet pričali, da nas je Bog očaral, bo vse naše življenje postalo znamenje, ki bo v svet prinašalo Boga. To znamenje našega življenja bo pomagalo, da bodo tudi evharistična znamenja pri oltarju dosegla svoj polni učinek. Maša našega življenja se bo prelivala v mašo pri oltarju, maša pri oltarju pa se bo zopet nadaljevala v maši našega življenja. Le tako se bomo izognili stalni nevarnosti, da bi še tako lepa in sveta znamenja pri oltarju ostala neučinkovita ali vsaj premalo učinkovita.

Povzetek

EVHARISTIJA KOT ZAKRAMENT BRATSTVA

Anton Nadrah OCist

Razprava govori najprej o bratu in bratstvu ter o evharističnem bratstvu v sv. pismu. V drugem delu je govor o bratu in bratstvu ter o evharističnem bratstvu v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora ter v navodilu o češčenju evharistične skrivnosti (Eucharisticum mysterium). V prvotni Cerkvi in v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora je bratstvo skupaj z ljubeznijo in edinostjo zelo naglašeno. Svoj vrhunec ima v obhajanju evharistije. Če bomo kristjanom približali evharistijo kot zakrament bratstva, jo bodo vzljubili ter se je bodo udeleževali v večjem številu in z večjo duhovno koristjo.

Zusammenfassung

DIE EUCHARISTE ALS SAKRAMENT DER BRÜDERLICHKEIT

Anton Nadrah OCist

Der Beitrag spricht zuerst über den Begriff »Bruder«, »Brüderlichkeit«, »eucharistische Brüderlichkeit« in der Hl. Schrift. In seinem zweiten Teile bearbeitet er dieselben Begriffe in den Dokumenten des II. Vaticanums und in der Instruktion »Eucharisticum mysterium«. Sowohl in der Urkirche wie in den Dokumenten des II. Vaticanums sind die Brüderlichkeit und mit ihr verbunden die Liebe und Einheit sehr unterstrichen. Den Höhepunkt erreicht die Brüderlichkeit bei der Eucharistiefeyer. Falls uns gelingt, dass wir dem Verständnis der Gläubigen die Eucharistie als Sakrament der Brüderlichkeit nahebringen, wird sie ihnen lieb werden; sie werden ihr in grösserer Zahl und mit größerem Nutzen beiwohnen.

Karl Rahner, *Schriften zur Theologie XI. Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen*. Bearbeitet von Karl H. Neufeld SJ, Benziger Verlag, Einsiedeln 1973, 512 str.

V zadnjem desetletju so v teologiji o zakramentu pokore precej razpravljali. K temu je pripomogla nekakšna kriza v obhajanju zakramenta sprave in v zvezi s to krizo množično opuščanje tega zakramenta, a tudi pričakovanje reforme, ki naj bi jo prinesel novi obrednik za obhajanje zakramenta pokore. Vsako teološko razpravljanje in vsaka reforma mora upoštevati stanje v prvotni Cerkvi, zato je 11. zvezek Rahnerjevih *Schriften zur Theologie*, ki se ukvarja izključno z zgodovino pokore v prvotni Cerkvi, zelo dragocena knjiga. Razlikuje se od prejšnjih 10 zvezkov po tem, da so v njih le sistematične teološke razprave, v pričujoči knjigi pa so le dogemsko in teološko zgodovinske raziskave. Z njimi hoče avtor pokazati, da ni teološki »spekulant«, ki ne upošteva zgodovinskih dejstev, kakor mu nekateri očitajo.

Seveda je avtor v svojem tako bogatem teološkem ustvarjanju pisal o zakramentu pokore tudi sistematične razprave. Nekatere med njimi je mogoče najti v 10 zvezkih *Schriften zur Theologie*, npr. o pozabljenih resnicah v zvezi z zakramentom pokore (II, 143—183), o pomenu pogostne spovedi iz pobožnosti (III, 211—225), o problemih zakramenta pokore (III, 227—245), o zakramentu pokore kot spravi s Cerkvijo (VIII, 447—487).

Razprave 11. zvezka *Schriften zur Theologie* spadajo k že nekoliko starejšim Rahnerjevim spisom, in sicer so nastale od leta 1936 do 1956. Avtor jih je ponovno pregledal in predelal. Pri tem je upošteval novejšo literaturo. Zaveda pa se, da bi spisi, če bi jih danes napisal, imeli drugačno obliko. Kljub temu imajo svojo veliko vrednost in jih bo moral upoštevati vsak, kdor bo hotel kaj bolj temeljitega napisati o praksi in teologiji prvotne Cerkve v zvezi z zakramentom pokore. Na začetku je avtor dodal na novo napisani pregled zgodovine prakse in nauka o zakramentu pokore. Tu pojasnjuje najprej, kaj je »zgodovina pokore«, nato obravnava zgodovinski razvoj od sv. pisma, nauka cerkvenih očetov do učenja teologov od 12. stoletja naprej. Nato dodaja še nekatere pripombe za raziskovanje zgodovine pokore.

Poleg te uvodne razprave spada k uvodnemu delu že 1936 prvič objavljena, a tu predelana razprava o grehu kot izgubi milosti v zgodnjekrščanski literaturi. V drugem delu obravnava knjiga rimsko izročilo, in sicer nauk o pokori po Hermovem Pastirju in odpuščanje grehov po krstu v Irenejevem spisu *Regula fidei*. V tretjem delu obravnava afriško tradicijo o zakramentu pokore, pri tem pa se dotika Tertulijana in Ciprijana. Končno obravnava vzhodno izročilo: nauk in prakso pokore po spisu *Didascalia Apostolorum* in Origenov nauk o pokori.

Anton Nadrah

Raymond E. Brown, *Gesù Dio e uomo*, prevod iz angleščine (Jesus God and man), Cittadella editrice, Assisi 1970, 124 str.

Vedno globlje poznanje sv. pisma pomaga, da vedno bolj spoznavamo Kristusa. Cerkveni zbor v Niceji 325 je slovesno opredelil Kristusovo božanstvo, cerkveni zbor v Kalcedonu 451 pa popolno človeško naravo, v vsem nam enako, razen v grehu. Avtor v svoji knjigi, ki ima le dve poglavji, v prvem raziskuje, kje sv. pismo nove zaveze v resnici pove, da je Kristus Bog, v drugem poglavju pa obravnava njegovo človeško naravo, in sicer

pod vidikom njegove človeške vednosti in zavesti. Teologi so na podlagi hipostatičnega zedinjenja pripisovali tudi Kristusovi človeški naravi veliko popolnost, pri tem pa so večkrat delali nasilje svetopisemskemu besedilu. Govorili so o Kristusovi relativni vsevednosti, a niso dovolj upoštevali, kako o Kristusovi vednosti govori sv. pismo.

V prvem poglavju (11—52) Brown takoj na začetku pove, da ne gre za reševanje vprašanja, ali je Jezus pravi Bog. Katoličani sprejemamo veroizpoved nicejskega cerkvenega zbora, kjer je rečeno za Kristusa, da je pravi Bog od pravega Boga. Gre za vprašanje, koliko je sv. pismo nove zaveze prišlo do izrečnega spoznanja o Kristusovem božanstvu. Vsekakor gre za razvoj, ki se je z novo zavezo začel, končal pa z nicejskim cerkvenim zborom. Avtor se omejuje le na vprašanje, ali nova zaveza za Kristusa uporabljala besedo »Bog« (Theos). To tudi zato, ker nekateri protestantski eksegeti to zanikajo in sploh zanikajo, da je Kristus Bog, čeprav je Svetovni svet Cerkva v Amsterdamu priznal, da je sestavljen iz »Cerkva, ki priznavajo Jezusa Kristusa za Boga in Odrešenika«. Ti eksegeti se bojijo, da s priznanjem Kristusovega božanstva ne bomo dovolj upoštevali, da je Kristus pravi človek. Temu strahu botruje premajhno upoštevanje, da je Kristus pravi človek, ki se kaže pri mnogih kristjanih.

Nekatera novozavezna besedila govore za to, da nova zaveza Kristusa ne naziva »Bog«. Besedo »Bog« nova zaveza skoraj izključno uporablja za Očeta. Na precej mestih nove zaveze je težnja po razlikovanju med Bogom Očetom in Jezusom. Ko je bogati mladenič Jezusa nagovoril z »dobri učnik«, mu je Jezus odgovoril: »Kaj me imenuješ dobrega? Nihče ni dober razen Boga samega« (Mr 10, 18). Na križu je Jezus zaklical: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mr 15, 35). Če bi evangelisti Jezusa nazivali »Bog«, bi bilo manj razumljivo, kako bi Jezus Očetu rekel »moj Bog«. Isto kažejo besede Mariji Magdalen: »Pojdi pa k mojim bratom in jim reci: 'Grem k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in vašemu Bogu'« (Jan 20, 17). »To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jan 17, 3). Za nas je »en Bog, Oče, od katerega je vse in smo mi zanj; in en Gospod Jezus Kristus« (1 Kor 8, 6; prim. tudi Ef 4, 4—6; 1 Kor 12, 4—6; 1 Tim 2, 5).

Imamo mesta, za katera je dvomno, ali uporabljajo besedo »Bog« za Kristusa. Gre za besedila, ki se v različnih rokopisih med seboj razlikujejo ali pa je njihov pomen nesiguren zaradi nejasnosti, kako je treba postaviti ločila. Taka mesta so npr. Gal 2, 20; Apd 20, 28; Jan 1, 18; Kol 2, 2; 2 Tes 1, 12; Tit 2, 3; 1 Jan 5, 20; Rimlj 9, 5; 2 Pet 1, 1.

Avtor dokazuje, da nova zaveza na treh mestih za Kristusa izrečno uporablja besedo »Bog«. Najprej v pismu Hebrejcem, ko na Kristusa nanaša beseda 45. psalma: Bog pravi Sinu: »Tvoj prestol, o Bog, je za vekomaj« (Hebr 1, 8). Obe ostali mesti sta iz Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (1, 1). Za Besedo pri izrazu »Theos« Janez ne uporablja člena. Najbolj verjetno je s tem hotel razlikovati Očeta (ho Theos) od Sina (Theos). Plinij Mlajši poroča, da so kristjani v Mali Aziji prepevali himne Kristusu kot Bogu (Epistola 10, 96). Janezov Predgovor, ki je himna efeške cerkvene skupnosti, to dokazuje oziroma potrjuje. Najbolj jasno mesto v novi zavezi, ki Kristusu prideva naziv Bog, je Tomaževa izpoved vere: »Moj Gospod in moj Bog« (Jan 20, 28). Tu gre pravzaprav za vrh Janezovega evangelija. Tomaž uporablja dva izraza, ki ju je stara zaveza uporabljala za Jahveta. V psalmu se pesnik obrača na Jahveta: »Moj Bog in moj Gospod« (Ps 35, 23). Avtor pravi, da so mogli kristjani začetni uporabljati to veroizpoved zato, ker se je cesar Domicijan imenoval »dominus et deus noster«.

Od 3 prej imenovanih dvomnih mest šteje avtor 5 mest (Jan 1, 18; Tit 2, 13; 1 Jan 5, 20; Rimlj 9, 5; 2 Pet 1, 1) med taka mesta, na katerih se beseda »Bog« zelo verjetno nanaša na Kristusa. V tem primeru bi šlo skupaj za 8 mest, ki Kristusu pridevajo naziv »Bog«. Vsekakor torej drži, da nova zaveza prideva Kristusu ta naziv. Bolj pogost je v poznejših spisih, pri sinoptikih pa ga sploh ni. Kar 4-krat ga imamo pri Janezu, torej proti koncu

1. stoletja. Ignacij Antiohijski na začetku 2. stoletja za Kristusa večkrat uporabljala besedo »Bog«. Kaže, da so izraz najprej uporabljali zunaj Palestine. V Palestini je bil izraz tako povezan z Jahvetom, da so ga pozneje in le polagoma uvedli za Kristusa. Avtor misli, da so Kristusa najprej imenovali »Bog« v liturgiji, ker se v 4 primerih naziv »Bog« uporablja v doksologijah, mnoge doksologije pa so uporabljali pri liturgiji. Mesto v pismu Hebrejcem je iz psalma 45, torej tudi povezan z liturgijo, Janezov Predgovor prav tako, saj je posebna himna. Tomaževa veroizpoved na nedeljo je verjetno tudi v zvezi z nedeljsko liturgijo in je veroizpoved, ki so jo poznali v času apostola Janeza. Naziv »Bog« se nanaša na preeksistentnega ali pa na poveličanega Kristusa. Ignacij Antiohijski imenuje Kristusa Boga tudi za čas njegovega zemeljskega življenja, kar je le nadaljnji razvoj novozaveznih podatkov. Seveda naziv »Bog« ne označuje Kristusovega bistva tako, kakor ga je označil nicejski cerkveni zbor. Po avtorjevem mnenju ima svetopisemski naziv »Bog« za Kristusa bolj funkcionalno vrednost kakor ontološko. Tu bi mu verjetno mogli oporekati.

V drugem poglavju (53—121) o **Kristusovi vednosti** avtor najprej poudarja, da je o tem težko govoriti, a je zelo potrebno. Kristus je z nami ljudmi enako skušan »v vsem, razen v grehu« (Hebr 4, 15). Iz tega bi sledila tudi neka omejenost v spoznavanju in tudi neka nevednost. Teologija se ni ravnala po tem svetopisemskem mestu, ampak po načelu: »Kristusu ne smemo odrekati nobene popolnosti, ki jo sploh more imeti.« Cerkev z nekim strahom spremlja razpravljanja, ki dopuščajo, da Kristus po svoji človeški naravi ni relativno vseveden. Boji se, da bi zanikali Kristusovo božanstvo. Avtor hoče kritično podati najvažnejši nauk sv. pisma o vprašanju Kristusove vednosti. Če bi se izkazalo, da njegova stališča niso pravična, jih je pripravljen spremeniti.

Nekatera mesta sv. pisma kažejo, da je bil Jezus podobno kakor drugi ljudje **neveden glede dejstev iz življenja**. Ko se je krvotočna žena dotaknila Jezusove obleke in je ozdravela, je Jezus »brž spoznal, da je šla iz njega moč, se obrnil k množici in rekel: 'Kdo se je dotaknil moje obleke?' Učenci so mu rekli: 'Vidiš množico, ki te stiska od vseh strani, pa praviš: Kdo se me je dotaknil?' In oziral se je okoli sebe, da bi ugledal tisto, ki je to storila. Žena pa, ki se je zavedala, kaj se ji je zgodilo, je preplašena in drhteč pristopila in se vrgla predenj ter mu povedala vsot resnico« (Mr 5, 30—33). Dvanajstletni Jezus je v templju »sedel sredi učiteljev, jih poslušal ter povpraševal. In vsi, ki so ga slišali, so strmeli nad njegovo razumnostjo in njegovimi odgovori« (Lk 2, 46—47). »In Jezus je napredoval v modrosti in starosti in milosti pri Bogu in pri ljudeh« (Lk 2, 52). Podobno je rečeno za Samuela in Janeza Krstnika (1 Sam 2, 26; Lk 1, 80). Luku se ni zdelo nič čudnega, da je Jezus napredoval v modrosti ali zastavljal vprašanja, čeprav že od spočetja naprej prikazuje Jezusa kot božjega Sina.

Imamo zopet druga mesta, ki govore o izredni, **nadčloveški vednosti glede dejstev iz življenja**. Medtem ko Marko kaže Kristusovo podobo najbolj človeško, je pri drugih evangelistih težnja, da bi zabrisali dejstva, ki kažejo le na redno človeško vednost in poudarjajo Kristusovo nadčloveško vednost. To je zlasti vidno pri Janezu. Ko je Jezus vprašal Filipa: »Kje naj kupimo kruha, da bi ti jedli?«, je Janez takoj dostavil: »To pa je rekel, ker ga je skušal, zakaj sam je vedel, kaj bo storil« (Jan 6, 5—6). Jezus je že od začetka vedel, kdo ga bo izdal (6, 64; 6, 71; 13, 11). V nasprotju z avtorjem knjige mislim, da v teh in podobnih primerih smemo verjeti Janezu. Vsi evangelisti govore o tem, da je Jezus poznal misli ljudi (Mr 2, 6—8; 9, 13—14; Lk 9, 46—47; Jan 2, 24—25; 16, 19.30). Po pričevanju vseh evangelistov Jezus pozna skrite ali oddaljene dogodke. Natanael je odgovoril: »Preden te je Filip poklical, ko si bil pod smokvinim drevsom, sem te videl« (Jan 1, 48). Pred svojim slovesnim vhomom v Jeruzalem je dvema učencema naročil: »Pojdita v vas, ki je pred vama; in ko stopita vanjo, bosta takoj našla privezano žrebe, na katerem se noben človek ni sedel; odvežita ga in pripeljita. In če vama kdo reče: 'Kaj to delata?', recita: 'Gospod ga potrebuje', in takoj

ga bo pustil semkaj« (Mr 11, 2—3). Pred zadnjo večerjo je dal podobno naročilo: »Pojdita v mesto in srečal vaju bo človek z vrčem vode. Pojdita za njim in, kjer bo vstopil, recita hišnemu gospodarju: 'Učenik pravi: Kje je moja obednica, kjer bi s svojimi učenci jedel velikonočno jagnje?' Pokazal vama bo veliko obednico, popolnoma pripravljeno, in tam nam pripravita« (Mr 14, 13—15). Simonu je Jezus naročil: »Pojdi k morju in vrzi trnek in prvo ribo, ki se ujame, vzemi, ji odpri usta in boš našel stater; tega vzemi in jim ga daj zame in zase« (Mt 17, 27).

Avtor izraža dvom glede zgodovinske pristnosti zadnjih omenjenih dogodkov (od Natanaela naprej), glede poznanja oddaljenih dogodkov pa pravi, da se je nekaj podobnega dogajalo tudi pri starozaveznih prerokih. Zato po Brownovem mnenju Jezusove vednosti glede dejstev iz vsakdanjega življenja ni treba pripisovati hipostatičnemu zedinjenju ali blaženemu gledanju. Naj omenim, da razlogi v prid nepristnosti omenjenih dogodkov niso povsem prepričljivi.

Glede Jezusovega znanja v verskih stvareh pravi avtor, da mnogi teologi ne dopuščajo v Jezusu kake nevednosti. Navaja pa Karla Rahnerja, ki pravi, da moremo govoriti o duhovnem in celo religioznem razvoju v Jezusu (*Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, Einsiedeln 1962, it. prevod v: *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1965, 261).

Brown prizna Jezusu veliko poznanje sv. pisma, a se nagiba k mnenju, da je Jezus prevzel (če gre res za »ipsissima verba«) tudi napake svojega časa glede citiranja sv. pisma. Mislim, da ni nujno, da takšne citate jemljemo v smislu Jezusove nevednosti. Avtor se nagiba k mnenju, da je Jezus glede obsedenosti prevzel misli svojega časa in je v skladu s svojimi sodobniki mnoge bolezni razlagal kot obsedenost od hudobnega duha. Jezus naj bi ne vedel za pravi vzrok bolezni (prim. Mr 5, 4; 9, 17).

Avtor misli, da Jezus ni vedel za podrobnosti prihodnjega življenja, ki ga je opisoval z različnimi podobami, tudi manj primernimi. Zavrnil je predstavo ljudi o zvezi med možem in ženo po smrti (Mr 12, 25), torej bi bil mogel popraviti tudi druge predstave, če bi bil vedel za njihovo napačnost. Konec sveta je Jezus popisoval s podobami, ki so bile znane iz judovske apokaliptike.

Glede demonologije, prihodnjega življenja in konca sveta pravi avtor, se je Jezus naslonil na predstave svojega časa, ni pa pokazal, da je glede teh vprašanj njegovo znanje bolj popolno (moja pripomba: s tem še ni rečeno, da je bilo Jezusovo poznanje teh dejstev enako poznanju njegovih sodobnikov), niti ni bistveno popravil takšnih predstav. To pa ne omaja zvišenega Jezusovega nauka, ki ga je pokazal v oznanjevanju božjega kraljestva.

Jezus je večkrat naprej napovedal svoje trpljenje, križanje in vstajenje, a evangeliji kažejo, da učenci teh dejstev niso pričakovali. Torej prvotna napoved ni mogla biti tako jasna, kakor je v evangelijih danes zapisana. Avtor dokazuje, da izrek o porušenju templja (Jan 2, 19), zgodba o Jonu kot podobi Kristusa (Mt 12, 39—40), Judovo izdajstvo (Jan 6, 70—71) ne dokazujejo jasno Jezusove nadčloveške vednosti glede prihodnjih dogodkov, posebej glede njegovega trpljenja, smrti in vstajenja. Jezus je mogel marsikaj vedeti o sebi na podlagi stare zaveze, podrobnosti raznih napovedi pa so verjetno dodali pozneje. Avtor se nagiblje k mnenju, da Jezus ni že takoj od začetka vedel, kakšna bo njegova smrt. Vsekakor po njegovem ni v nasprotju s sv. pismom, če glede tega vprašanja dopuščamo psihološki razvoj v Kristusu. Tudi pri napovedi razdejanja Jeruzalema nimamo prerokbe, ki bi kazala na Jezusovo natančno poznanje prihodnosti. Z Jezusom je bilo nekaj podobnega kakor s starozaveznimi preroki, ki so tudi napovedovali razdejanje Jeruzalema (Jeremija, Ezekijel).

Napoved paruzije je edino dejstvo, ki se ni še uresničilo in zato ne moremo govoriti o tem, da bi Jezusovim besedam na podlagi uresničenja cerkvena občina dodala posamezne podrobnosti. Besedila so glede časa in

načina nastopa paruzije zelo različna med seboj. Nekatera mesta dajejo vtis, da bo paruzija nastopila še za Jezusovega zemeljskega življenja, druga zopet, da bo neposredno po njegovi smrti; nekatera kažejo, da bo nastopila še za časa Jezusovih poslušalcev, zopet druga, da bo nastopila v daljni prihodnosti, in sicer za različnimi apokaliptičnimi dogodki. Imamo pa tudi mesta, ki kažejo negotovost časa, v katerem bo nastopila paruzija. Glede tega, kakšna je bila Jezusova misel o paruziji, pravi avtor, da so se različne teorije preveč mikroskopsko lotevale evangeljskih podatkov, poleg tega so mogli prvi kristjani Jezusove besede pomešati s tradicionalnimi judovskimi predstavami. Po Brownovem mnenju si je kljub temu težko misliti, da bi bil imel Jezus jasno stališče o tem vprašanju. Če bi bil o njem na jasnem in bi bil tako tudi govoril, ne bi bilo glede vprašanja njegovega drugega prihoda nastalo toliko nejasnosti. Najbolje je vzeti dobesedno besede pri Mr 11, 32 kot pristno Jezusovo prepričanje: »Za tisti dan ali uro pa nihče ne ve, niti angeli v nebesih niti Sin, ampak le Oče.«

Nazadnje se avtor dotika najbolj občutljivega vprašanja, namreč **vednosti, ki jo je imel Jezus o samem sebi**. Najprej obravnava vprašanje o Jezusu kot Mesiju. Prvotna Cerkev je popolnoma jasno izpovedovala, da je Jezus Mesija. Ali je Jezus vedel, da je Mesija? Avtor pravi, da je dvomno, ali je Jezus o sebi imel takšno spoznanje, kajti nikoli ni sebe imenoval »Mesija« niti ni v polnosti sprejel tega naziva, kadar so mu ga dajali. Naj pripomnim, da je gotovo bolj prepričljiva prejšnja razlaga, po kateri si Jezus ni prideval tega naziva zato, ker je bil ta naziv obremenjen s političnimi predstavami. Sicer pa je drugače popolnoma jasno pokazal, da je obljubljeni Mesija.

Jezus se nikoli ne naziva »Bog«. Za Hebrejca je izraz »Bog« pomenil le Očeta, ki je v nebesih. Če bi bil Jezus rabil ta izraz, bi bil s tem povedal, da je Oče (Jahve), kar pa bi bilo napačno. Glede naziva »božji Sin« moramo reči, da je Cerkev že zelo zgodaj verovala, da je Jezus božji Sin. Pri vprašanju, ali je Jezus sam vedel, da je v absolutnem pomenu božji Sin, je avtor precej skeptičen in se nagiblje k mnenju, da tega vprašanja na podlagi evangelijev ni mogoče rešiti.

Brown pravi, da je treba razlikovati med Jezusovo samosvestjo o sebi in med njegovim spoznanjem o sebi, kajti samosvest ne pomeni vedno izrečnega spoznanja. Zavest je pogosto intuitivno spoznanje, ki ga ni mogoče izraziti s pojmi. Jezus se je zavedal svojega odrešenjskega poslanstva, prav tako svojega edinstvenega sinovskega odnosa do Očeta. Drugo pa je vprašanje, ali je to samosvest tudi s človeškimi pojmi in besedami na zunaj izražal. Priznava pa avtor, da se Jezus v svojem nauku o božjem kraljestvu in sploh v svojem delovanju visoko dviga nad katerega koli preroka v stari zavezi. Glede temeljnega Jezusovega prepričanja evangeliji ne kažejo nikakega razvoja.

Brown pravilno pravi, da morejo teologi svetopisemska dejstva, ki jih je on raziskal, različno razlagati, tudi v smislu, da Jezus vsaj v verskih stvareh ni imel omejene vednosti (a za neskončno vednost gotovo ne more iti), v svojem izražanju pa se je prilagodil svojemu času, o svojem božanstvu pa ni izrečno govoril, da bi se izognil pohujšanju. Drugi teologi, ki so danes vedno bolj številni, bodo razlikovali intuitivno spoznanje v Kristusu od spoznanja, ki ga je pojmovno razodel. Verjetno gre po avtorjevem mnenju za nevednost pri Jezusu na tistih področjih, na katerih ni prinesel za človeštvo nobenih novih razodetij. Ko pa je govoril o božjem kraljestvu, je njegova avtoriteta najvišja in obvezna za vse čase.

Avtor se je v svoji knjigi lotil zelo pomembnega vprašanja, ki ni važno le za dogmatiko, ampak tudi neposredno za krščansko življenje. Mislim pa, da je v drugem poglavju oziroma v drugem delu knjige ponekod prikazal Jezusa preveč kot zgolj človeka, tako da skozenj premalo seva božanstvo. Na več mestih, ki bi se dala prav tako ali še bolje razlagati v prid večje vednosti pri Kristusu, je avtor izbral misel, ki govori za Kristusovo neved-

nost. Ali nismo ob takšnem razpravljanju v nevarnosti, da bomo zdvomili nad Kristusom kot najvišjim in nezmotljivim Učiteljem resnice? Kljub tem pomanjkljivostim pa je knjiga važno opozorilo teologom, naj pri razpravljanju o Kristusu dovolj upoštevajo sv. pismo, ki jasno kaže, da Kristusova človeška vednost ni vsevednost.

Anton Nadrah

Jean Galot, **La persona di Cristo**, prevod iz francoščine (Le personne du Christ), Perugia (Cittadella editrice) 1972², 101 str.

Znani profesor na Gregorijani Jean Galot je zelo plodovit pisatelj znanstvenih in poljudnoznanstvenih teoloških knjig ter krajših sestavkov. Kot predavatelj kristologije in soteriologije se poklicno ukvarja s teološkim raziskovanjem nauka o Kristusu osebni. Prav to je vsebina omenjene knjige, v kateri pisatelj družni tradicionalni nauk o Kristusu z novejšimi dognanji, ki jih je prinesel zlasti poglobljeni študij sv. pisma pa tudi psihologije. Pomembna spoznanja o Kristusu prinaša povezovanje s sv. Trojico. Avtor ne obravnava celotne kristologije, a misli, ki jih podaja, so za naše oznanjevanje o Kristusu zelo pomembne, zato jih navajam nekoliko bolj izčrpno.

Knjiga je razdeljena na pet poglavij. V 1. poglavju (5—24) avtor na podlagi kalcedonskega koncila pokaže, v čem je problem glede teološkega spoznavanja Kristusove osebe in nakaže že nekatera dejstva, mimo katerih ne smemo iti. Nauk kalcedonskega koncila o eni osebi in dveh naravah v Kristusu je izhodišče za nadaljnje teološko razpravljanje o Kristusu. Nazadovanje bi pomenilo, če bi hotel kdo razpravljati o Kristusu le na podlagi sv. pisma, ne bi pa upošteval kalcedonskega koncila, ki povzema najvažnejšo tradicijo kristološkega nauka prvih stoletij krščanstva.

Kalcedonski koncil ni opredelil ne kaj je oseba ne kaj je narava. Filozofija zelo težko vidi med obema stvarno razliko, kalcedonski koncil pa kaže, da je med obema stvarna razlika. Tu imamo primer, kako lahko teologija pomaga filozofiji do globljega spoznanja. Vsekakor filozofija sama ne more pojasniti dvojnosti narav in enosti osebe v Kristusu. Profesor Galot vzame za svoje izhodišče preprosto vsakdanje izkustvo in z njim pojasnjuje razliko med naravo in osebo. Po osebi vprašujemo »kdo je«, po naravi pa »kaj je?« Preprosto izkustvo nam pokaže, da je razlika med tem, kdo deluje, in med tem, po čem deluje.

Pri Kristusu je ravno obratno kakor pri presveti Trojici. V Kristusu sestavlja enoto oseba, v presveti Trojici pa ena sama božja narava, trojnost pa sestavljajo tri božje osebe. Pri Kristusu je težko razložiti vprašanje, zakaj ni njegova popolna človeška narava hkrati tudi oseba. Različne teorije o tem vprašanju so bile preveč pod vplivom Aristotelove filozofije, ki je upoštevala predvsem naravo, ne pa toliko osebe. Šele razodetje je bolj poudarilo osebo kakor naravo. Zato je treba to dejstvo upoštevati tudi pri razpravljanju o naravah in o osebi v Kristusu.

Jean Galot v drugem poglavju (25—46) govori o pojmu osebe v luči presvete Trojice in stvarjenja. V Bogu so tri osebe prav zaradi medsebojnih relacij. Če teh ne bi bilo, ne bi bilo treh oseb. To, kar je v Bogu Oče, ni po sebi, ampak v odnosu do Sina; to, kar je Sin, ni sam po sebi, temveč v odnosu do Očeta; to, kar je Sveti Duh, ni sam po sebi, ampak v odnosu do Očeta in Sina (prim. DS 528). Definicija osebe v Bogu je po svojem bistvu izrazito občestvena.

V kristologiji so premalo upoštevali nauk o presveti Trojici. Seveda ne moremo pojma o božjih osebah, ki so transcendentne, kar tako primerjati s človeškimi osebami. Vendar so kljub nepremostljivi različnosti tudi podobnosti, in sicer na podlagi načela o analogiji bitja. Ker je človek ustvarjen po božji podobi, je v njegovi naravi in v njegovi osebi odsev tega, kar je v Bogu. Ker so v Bogu osebe na podlagi relacij, so relacije pomembne tudi za človeško osebo. Relacija je stvarnost, ki je značilna za osebo. Prav po njej se oseba na poseben način razlikuje od narave. Kar velja za božje osebe, velja nekoliko, seveda zelo omejeno, za človeške osebe. To moremo reči na podlagi načela o analogiji, kajti brez tega načela ne bi mogli reči

o Bogu ničesar. S tem seveda ne prezremo globokih razlik, ki so med neskončnimi božjimi in končnimi človeškimi osebami. Idealna oseba, najpopolnejša oseba je oseba, kakor jih imamo v Bogu, oseba na podlagi relacije. To je vsekakor zelo važno dejstvo, ki ga naglašala Galot, da namreč izhodišče oziroma merilo popolne osebe ni človek, ampak Bog, posamezne osebe v Bogu. V vseh božjih osebah je ista božja narava, vsaka človeška oseba pa ima lastno individualno človeško naravo in se po njej razlikuje od drugih oseb. To dejstvo ne pomeni popolnosti, temveč nepopolnost. Božje osebe so bolj popolne, ker se razlikujejo med seboj le po relacijah, imajo pa isto božjo naravo. Človeška oseba zaradi svoje nepopolnosti ni popolna relacija, kakor so to božje osebe. Človeška oseba le nekoliko uresničuje to relacijo. Zato človek v svoji osebnosti raste, kolikor uresničuje to relacijo navzven. Človek tem bolj postaja osebnost, čim bolj se v ljubezni daruje. Človek se udeje v izpopolnjevanje kot osebnost bistveno v relaciji. Razlikovati pa moramo osebnostno relacijo od akcidentalnih ali priložnostnih relacij, relacij do posameznih oseb. Te relacije udeje osebnostno relacijo, ji podeljujejo večjo popolnost, niso pa z njo identične. V Bogu je vsaka oseba popolna od vekomaj kot osebnostna relacija, je čisti altruizem. Ne išče večje popolnosti zase in je v polnosti z drugimi osebami deležna iste narave. Priobčevanje te narave je tako popolno, da gre za numerično identičnost narave v treh osebah. Božje občestvo je popolno, ker je osebnostna relacija z drugo osebo uresničena v najvišji meri. Kar je v Bogu popolno, za tem mora človek kot končno bitje težiti v meri, ki mu je dostopna.

Če pojem človeške osebe povezujemo s tremi božjimi osebami, se bomo izognili individualističnemu pojmovanju človeške osebe, kateremu so podlegale skoraj vse prejšnje definicije človeške osebe, saj so govorile, da je oseba nekaj neodvisnega, popolnega v sebi, posest lastne biti itd. Prav v luči presvete Trojice se najboljši pokaže občestveni vidik človeške osebe. V Bogu osebe niso same vase zaprte, saj jih sploh ni drugače kakor v relacijah. Občestvo treh božjih oseb ni nekaj, kar bi bilo poznejše od posameznih božjih oseb. Tudi pri ljudeh so občestvo in osebe nekaj hkratnega. Človek je v odnosu do drugega, je bitje, ki je naravnano na sočloveka. Medoseben odnos je vedno vzajemen. Gre za odnos enakosti. Človek kot oseba ne postane bitje v odnosu do drugega šele tedaj, ko se morda zavestno ali nezavestno z raznimi deli poveže z drugo osebo, ampak je že po svojem bistvu bitje v odnosu. Je oseba, ker je in kolikor je v odnosu.

Avtor takšno pojmovanje človeške osebe v luči božjih oseb dalje razlaga in pojasnjuje na podlagi stvarjenja človeka: »Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega; 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« (1 Mojz 1, 26—27). Človek je podoben Bogu v gospodovanju svetu, a ta podobnost v delovanju je posledica bolj bistvene podobnosti v sami biti, podobnosti po duhovni duši, po sposobnosti razuma in volje. Po božji podobi je bil ustvarjen človeški par kot celota. Cerkveni očetje so »naredimo« razlagali v smislu presvete Trojice. Le v tem smislu je razumljivo, da se prvi človeški par primerja z Bogom, če je v Bogu neko množstvo. Seveda trojnost v Bogu v stari zavezi še ni mogla biti razodeta. Bog ni ustvaril le ene osebe, temveč skupnost dveh oseb, moža in ženo. Mož in žena sta v odnosu drug do drugega, sploh bivata drug za drugega, in sicer že od začetka. Gre za skupnost, ki je bila ustvarjena po podobi skupnosti božjih oseb. Medsebojna naravnost med možem in ženo je hkrati naravnost na potomstvo: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo!« (1 Mojz 1, 28). Ta odprtost človeških oseb in rodovitnost je tudi po božji podobi. Človeške osebe so ustvarjene z izrazito skupnostno naravnostjo, kot odsev občestvenosti med tremi božjimi osebami.

V 3. poglavju (47—64) avtor obravnava pojem človeške osebe na podlagi psihološkega izkustva. Vse spoznavanje v človeku je v neki zvezi z zunanjim svetom. Človeška zavest je izraz in sad odnosa subjekta do objekta. Človek kot oseba je bistveno usmerjen navzven, šele drugotno sam vase,

ko se sam sebe in svojega spoznavanja in usmerjenosti navzven tudi zaveda. O samem sebi razmišlja kot o nekem drugem predmetu zunaj svoje zavesti. Psihološko se oseba zaveda sama sebe in ima svojo vrednost le v razvoju odnosa do drugih oseb. To potrjujejo tudi primeri, ko so se majhni otroci razvijali ločeno od ljudi med živalmi. Njihova osebnost se ni mogla razviti. Človekova osebnost se more razviti le v človeškem občestvenem okolju. Človeško spoznavanje je bistveno naravnano na osebe in na svet zunaj sebe.

Da je človeška oseba bistveno usmerjena navzven, še bolj kažeta človeška volja in ljubezen. Človeška oseba dosega svojo popolnost le po ljubezni navzven, po darovanju. To spada med osnovne evangeljske misli. V dejavni ljubezni oseba najde svojo srečo, kajti z ljubeznijo vedno bolj uresničuje samo sebe. Človeška oseba postane v polnosti oseba le, kolikor se vsa usmerja na bližnjega.

Vsaka oseba, vsak »jaz« je nekaj enkratnega, neponovljivega. Opredelijo jo morejo v odnosu do drugih oseb, drugih »jazov«. Prav srečanje z drugo osebo pomaga vsaki osebi, da spozna tisto, kar je samo njeno, njej lastno, svojo enkratnost in neponovljivost. V opredelitvah osebe so pogosto poudarjali, da je značilnost osebe njena nepriobčljivost. To drži le v nekem pogledu, kolikor je vsaka oseba nekaj enkratnega. Nepriobčljivost in enkratnost se kaže in krepi prav po srečanju z drugimi osebami. Nikakor ne gre za neko egocentričnost. Nepriobčljivost ima smisel samo v tej meri, kolikor stopa v občestvo z drugo osebo. Osebe bivajo le kot člani skupnosti. Oseba je po svojem bistvu oseba zaradi svoje sposobnosti povezovanja z drugimi osebami. To povezovanje jo napravi vedno bolj za osebnost.

Ko opredelimo osebo kot bitje z relacijami, ne zanikamo transcendentnosti božjih oseb, ki so osebe prav po relacijah. Opisani način pojmovanja osebe nam pomaga razumeti tudi nauk o presveti Trojici, čeprav seveda tega nauka ne moremo dokazovati na podlagi psiholoških spoznanj o človeški osebi.

Zelo pomembno je avtorjevo razpravljanje v 4. poglavju (65—82), kjer obravnava Kristusa kot osebo z relacijo (essere relazionale). Prav na podlagi definicije osebe kot razmernostnega bitja moremo bolje doumeti Kristusa, ki sicer ni človeška oseba. Kristusova človeška narava je kljub temu popolna, podobna naši naravi. Ni pa v Kristusu človeškega osebnega odnosa. Stopil je med ljudi kot človek, a ne kot človeška oseba. Osebe v Bogu se razlikujejo med seboj le po svojem bivanju v odnosu, ne manjka pa jim nobena božja popolnost, ker je v vseh ista božja narava. Analogno Kristusu kot človeku ne manjka nobena človeška popolnost. Njegovo božje razmernostno bivanje ga ne napravi, da bi bil manj človek. Pri učlovečenju se božja Beseda ne povezuje le z eno človeško naravo, ampak s svojo božjo osebo v nekem smislu povezuje vse človeške osebe. Druga božja oseba stopa v povezanost z ljudmi.

V moči relacije, ki jo je druga božja oseba vzpostavila z učlovečenjem, so človeške osebe dvignjene do stopnje Kristusovega božjega »jaza«. Božji Sin je z učlovečenjem stopil na stopnjo človeka, da bi ljudi dvignil na božjo stopnjo. Relacija je zmeraj medsebojna. Človek v povezanosti s skupnostjo vedno bolj postaja osebnost, od učlovečenja dalje pa se vedno bolj pobožanstvuje, ker je bila z učlovečenjem vsa človeška skupnost dvignjena na višjo stopnjo. Učlovečenje utemeljuje medosebne odnose med Bogom in ljudmi. Vsaka osebna povezanost ljudi z Bogom, tudi povezanost pred Kristusovim učlovečenjem, je utemeljena na Kristusu.

Kristus sam je zaveza. To kažejo že besede nad vinom, zlasti če jih prevedemo v smislu grškega izvirnika: »To je kri mene, zaveze« (Mr 14, 24; Mt 26, 28). Če upoštevamo, da je bistvo Kristusove osebe v relaciji, se še bolj pokaže ontološka vrednost dejstva, da se Kristus enači z zavezo. Jezus je zaveza, ker je osebnostna relacija božjega Sina, ki se je usmeril na ljudi, da bi jih povezal z Bogom. On je relacija, ki dela most med božjo skupno-

stjo in skupnostjo ljudi. Kristus ni zaveza predvsem zato, ker v sebi zedinja božjo in človeško naravo. On je zaveza med božjimi osebami in človeškimi osebami, kajti zaveza se ne ustvarja med različnimi naravami, temveč med osebami.

Sinovstvo božjega Sina, ki je bilo pred učlovečenjem usmerjeno le na Očeta, se je po učlovečenju usmerilo tudi na ljudi. »Izšel sem in prišel na svet iz Očeta« (Jan 16, 28). Gre za podaljšek, nadaljevanje večne usmerjenosti Sina na Očeta. »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v Očetovem niaročju, on je povedal« (Jan 1, 18). Vse Jezusovo zemeljsko življenje je bilo »hoja« k Očetu. »Grem k Očetu« (Jan 16, 16). Nikoli ni Očeta zapustil. Vedno je bil nanj usmerjen.

Odrešenje je tesno povezano s Kristusovo osebo, z njegovo osebno naravnostjo na Očeta. Z odrešenjem hoče Kristus pritegniti ljudi v svoj sinovski odnos do Očeta. Po odrešenju naj bi ljudje postali deležni notranjega božjega življenja med Očetom in Sinom. Šele takrat, ko se bo to zgodilo, se bo uresničila Kristusova molitev: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno« (Jan 17, 20).

Ker je božji Sin kot oseba ves v odnosu, je v človeštvu kot dinamično počelo preoblikovanja. Učlovečenje je v tem smislu nekaj izrazito dinamičnega. Ko govorimo o eni osebi in dveh naravah v Kristusu, smo v nevarnosti, da bi Kristusa pojmovali le statično. Učlovečenje je dejavnost, ki se stalno nadaljuje in sega do vseh ljudi, da bi bili vsi pritegnjeni v sinovski odnos do Očeta.

Peto poglavje (83—101), govori o učinku vključitve Besede v človeško skupnost. Kristus s tem razodeva Očetovo ljubezen. Vse na Jezusu prihaja od Očeta. Evangeliji nudijo za to vse polno dokazov. Vse Jezusovo življenje je usmerjeno na Očeta, od začetka do konca. Na svet prihaja, da bi izpolnil Očetovo voljo, ob smrti se izroča v Očetove roke.

Kristus pa je usmerjen tudi na ljudi. Kot božji Sin nima božjega življenja le zase, ampak ga posreduje ljudem. Ničesar noče ohraniti le zase. On je popolnoma usmerjen navzven. Od Očeta vse prejema, vse hoče dati naprej ljudem. To izraža stavek: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10, 45). Tako Jezusovo zemeljsko življenje kaže popolno ljubezen Besede do ljudi.

Jezus ni le razodel božje ljubezni, ampak jo je postavil za življenjsko počelo človeške skupnosti. On sam je postal v človeški skupnosti vez ljubezni. Kristus kot oseba prihaja v stik s človeškimi osebami in jim posreduje svojo ljubezen in s tem Očetovo ljubezen. Takó postanemo sposobni, da ljubimo Očeta in ljubimo svojega bližnjega, da se usmerimo na Očeta in na bližnjega. Pravzaprav Jezus v nas ljubi Očeta in bližnjega. Najvišji izraz dobi usmerjenost na Očeta pri evharistiji. Vsaka povezanost ljudi z Očetom je po Kristusu. Ta je vir ljubezni do bližnjega. To kaže njegovo naročilo: »Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite med seboj« (Jan 13, 34). Medsebojna ljubezen med učenci bo sad Jezusove ljubezni do njih. To kaže celoten kontekst. Značilnost krščanske ljubezni je prav v tem, da se ravna po Kristusovi ljubezni in iz nje zajema vso svojo moč. Kristusov »jaz«, njegovo osebnostno središče je vir vsake krščanske ljubezni. Apostol Janez je zapisal: »Na tem smo ljubezen spoznali, da je on dal življenje za nas; tudi mi smo dolžni za brate dati življenje« (1 Jan 3, 16). Takšna zahteva je možna le tedaj, če je učlovečeni Sin vir medsebojne ljubezni pri učencih. Kristus ljubi ljudi po kristjanih.

Kristus sam, ki se je vključil v človeštvo, je predmet naše vere in ljubezni. Ljubezen, ki gre samo Bogu, je zahteval tudi zase. Vsaka prava ljubezen do bližnjega je hkrati ljubezen do njega. To kaže njegov odgovor ob poslednji sodbi: »Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste storili meni« (Mt 25, 40). V vsakem bližnjem je Kristus, kakor je v vsakem človeku, ki ljubi Očeta ali bližnjega, Kristus. Kadar ljubimo Očeta

ali kadar ljubimo bližnjega, se osebno srečujemo s Kristusom. Kristus je na podlagi učlovečenja ontološki temelj vsake prave ljubezni; z njim se srečamo v ljubezni, njega zavrnemo, ko zavrnemo ljubezen.

Kristus pa ni navzoč samo v tistem, ki ljubi, in ne samo v tistem, katerega ljubimo. Ljudi je zedinil v svoji Cerkvi in hoče, da bi med njimi vladala takšna edinstvo, kakor vlada med njim in Očetom (prim. Jan 17, 11 21—22). Značilnost njegove Cerkve je edinstvo. V tej Cerkvi in v vsaki skupnosti, ki je zbrana v Kristusovem imenu, je on navzoč: »Kajti kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20). Gre za ontološko navzočnost. Tisti, ki so zbrani v Kristusovem imenu, so eno v njegovi božji moči. Kristus je njihova vez edinstva. On to skupnost stalno spreminja in jo pobožanstvuje.

Anton Nadrah

V Biblioteca per la storia del Tomismo je Antonio Piolanti, Vice-Presidente della Pontificia Accademia di S. Tomaso d'Aquino, izdal knjigo **II Trattadello della disposizione che si ricerca a ricever la gratia del Spirito Santo di Fra Lorenzo da Bergamo O. P.** (+ 1554), Città del Vaticano 1974, 99 str.

V prvem delu oziroma uvodu (1—57) avtor z veliko znanstveno natančnostjo prikazuje življenje, delo in osebnost dominikanca fr. Lorenza da Bergamo. V drugem delu pa objavlja njegovo teološko razpravo o Svetem Duhu in njegovih darovih.

Fra Lorenzo da Bergamo se je ves posvetil ne le duhovni prenovi dominikanskega reda, ampak verskega življenja sploh v 16. stol., posebno še v mestih, kjer je dalj časa deloval: v Ferrari, Benetkah, Bologni. Osebna zavzetost za resnično notranjo prenovu se močno čuti v vseh njegovih teološko-asketičnih spisih, ki so izšli v tisku: *Del Tabernacolo di Dio* (brez letnice), *Trattadello della disposizione che si ricerca a ricever la gratia del Spirito Santo*, Milano 1533, in *Verace regula de imitar Jesu Christo e farsi perfetto, chiamata candor di luce eterna e specchio senza macola*, Venezia 1539.

V vseh njegovih delih se kaže široka teološka razgledanost. Dobro je poznal cerkvene očete, bil ves zaverovan v Tomaža Akvinskega, zlasti v njegovo duhovno spisje, temeljito je poznal sv. pismo stare in nove zaveze in ga je zelo veliko uporabljal v pridigah (18). Njegove pridige so bile res oznanjevanje božje besede. Ljudi je predvsem navajal k življenju po evangeliju, krščanskih krepostih, zlasti bratske ljubezni do bližnjega. Dejavna krščanska zapoved ljubezni je predvsem delo Svetega Duha (23).

V drugem delu (58—99) je Piolanti ponovno objavil njegov teološko bogat asketični sestavek *Trattadello della disposizione*... Sestavek je razdeljen v tri poglavja. V prvem poglavju govori o sedmih dispozicijah, ki so človeku potrebne, da v njem res deluje Sveti Duh. Prav kratko jih moremo takole povzeti: 1. Spolnjevanje božjih zapovedi. 2. Nenavezanost na stvari, zlasti prostost mesenega poželenja. »Naravni človek pa ne sprejema, kar je božjega Duha, kajti zanj je nespametno in ne more razumeti, ker se duhovno presoja« (1 Kor 2, 14). 3. Iskrena ponižnost. Ponižnost je resničnost in pravičnost. 4. Pripravljenost na žrtve in premagovanje. 5. Pravi odnos z bližnjim. Tu ne gre samo za zunanji odnos, ampak predvsem za notranji odnos, da o bližnjem ne mislimo slabo, ga ne obsojamo in podcenjujemo, si ga ne želimo podrediti. 6. Učljivost in poslušnost božji besedi, pa naj prihaja k nam kakorkoli. 7. Molitev, »ki je ključ do žive vode Gospodovih milosti« (62). V drugem poglavju, ki je najdaljše, najprej teološko razloži sedmere darove Svetega Duha, potem pa praktično pokaže njihovo pomembnost za krščansko življenje. V tretjem poglavju govori o notranjem veselju, ki je sad bivanja in delovanja Svetega Duha v človeški duši.

Iz njegovega solidnega razpravljanja o darovih Svetega Duha kmalu spoznamo, da je bil zvest učenec Tomaža Akvinskega in je s polnimi rokami zajemal iz njegovega spisja o darovih Svetega Duha. Toda imel pa je pri

tem izreden posluš za ljudi svojega časa in je znal čudovito bistro in spretno razložiti »sholastične formule« z živimi in modernimi izrazi, pokazati njihovo vsebinsko bogastvo in povezanost z vsakdanjim krščanskim življenjem. Reči moremo, da je fr. Lorenzo da Bergamo eden od redkih propagatorjev verske preнове 16. stol., ki je res videl, tako tudi delal in učil, da je resnična prenova končno odvisna od skrivnostnega delovanja Svetega Duha, najprej v vsakem posamezniku in končno v vsej Cerkvi.

France Oražem

Winfried SCHULZ, *Zum Schutz des geistigen Eigentums im System des kanonischen Rechts* (Eine rechtsvergleichende Untersuchung zum Problemkreis des Urheberrechts und seiner Aufgabe und Bedeutung im kanonischen Recht). Bd. 49 der Schriftenreihe der Internationalen Gesellschaft für Urheberrecht (InterGU), München 1973, Verlag: Franz Vahlen, pp. 227, Preis: DM 38,—.

In introductione huius laboris cl. A. elaboravit conceptum proprietatis intellectualis in contextu doctrinae christianae de iure naturali. Brevis conspectus de evolutione historica conceptionis proprietatis intellectualis primo ostendit, communem interpretationem iuridicam hodiernam magis magisque recedere a separatione quodammodo dualistica iuris auctoris, scilicet in ius personale (Persönlichkeitsrecht) et in ius patrimoniale (Vermögensrecht), e contra hodie concipere ius proprietatis intellectualis tamquam aliquod ius sui generis; quod ius tamen momento tam iuris personalis quam iuris patrimonialis gaudet.

Haec definitio ius auctoris potius circumscribens, indagatione circa originem proprietatis relate ad quoddam opus intellectuale indiget. Fundatio in iure naturali tantum iustificatur, in quantum discussio fit de natura rei considerandae. Prosequendo indagationem, cognovimus tutelam iuridicam auctoris fundari tam in exercitio indolis naturalis spiritus humani, quam in valoribus ab eodem spiritu creatis. Spiritus ergo creativus humanus est causa constitutiva proprietatis intellectualis. Illud proprium proprietatis intellectualis constituitur minime in quadam occupatione vel successione legitima circa res, sed ipse spiritus hominis individualis est, qui mediante exercitio creativo ad evolutionem et realizationem sui ipsius tendit. Homo, grate accipiens a quadam totalitate historica obiectiva, producit valores, experimentes modo genuino individualitatem humanam necnon appropriantes homini tamquam obiectivationes intellectuales. Opus tali modo creativo constitutum, Schulz utpote proprietatem intellectualem concepit. Definitur ergo tamquam potestas dominativa hominis circa bona immaterialia ac intellectualia. Existit nempe relatio magis intima spiritus creativi ad opus ab eo productum, quam relate ad res mere materiales. Munus cuiusvis iuris auctoris est, attribuere opus intellectuale auctori tamquam authentice »suum«, tuendo bona sive iuris personalis, sive iuris patrimonialis, quae fundantur in natura actus creativi. Ius auctoris nullo modo concipi debet ut privilegium, sed tamquam agnitio ac tutela iuridica operum originarie creatorum proponitur. Tale ius ergo praecedit omnem legislationem in quantum positivam.

Ratione indolis spiritualis operis creativi infinitus est numerus personarum fruentium; ideo instat indagatio de problemate attribuendi auctori proprietatem intellectualem eiusque bona profluentia. Communiter haud negatur fructum oeconomicum operis creativi ipsi auctori attribuendum esse, ipsique fas esse deliberandi, an et quomodo opus eius in lucem edatur. Haec principia fortiter impugnantur, si sermo fit de limitibus iuris auctoris; praeprius impugnantur occasione quaestionum circa limitem temporalem iuris auctoris necnon circa gratuitam usufruitionem operis creativi in favorem communem. Innititur haec argumentatio in sic dicto legamine sociali: affirmando, bonum commune exigere, post quoddam temporis intervallum, usum fructum liberum ac gratuitum operis creativi; declaratur hoc modo, aucto-

rem potuisse modo gratuito haurire e communibus fontibus culturae ac civilizationis; insuper proprietatem materialem alias leges sequi quam proprietatem intellectualem.

Haec argumentatio revera nihil aliud est quam conamen infelix alicuius iustificationis theoricæ a posteriori circa normam iuridicam, quæ caret omni fundatione in natura rei. Conceditur quidem proprietatem intellectualem non simpliciter aequiparandam esse proprietati materiali; conceditur insuper ius auctoris, similiter ac proprietatem materialem, legamini sociali subiacere; offenditur autem principium aequitatis omnium in conspectu legis, necnon ius in proprietatem privatam, si ususfructus ex opere creativo auctori solummodo conditionate, i. e. temporis praefinito intervallo, conceditur. Proprietas intellectualis autem nullo modo proprietati materiali postponenda est. Adhuc peiores condiciones afferunt leges civiles relate ad durationem tutelae iuris personalis in opus creativum, i. e. relate ad sic dictum »droit moral«. Ex praesuppositis similibus leges civiles statuunt de gratuita fruitione operis creativi in favorem boni communis; contradicunt nempe fundamentis iuris naturalis prout in leges canonice supponuntur.

Exordium sumens a conceptione iuris naturalis circa proprietatem intellectualem, in **primo capitulo** cl. A. conatus est demonstrare, an et quali ambitu legislator ecclesiasticus ius civile in negotiis iuridicis Ecclesiae in materia iuris auctoris receperit. Hac in quaestione non solum necessaria erat consideratio munerum diversorum Ecclesiae et Status, sed etiam investigationes instituendae erant circa problemata fundamentalia canonizationis legum civilium ex parte Ecclesiae. Problema hoc absolutum est ope interpretationis canonum 1529 et 33, § 2. Conclusio haec est: Legislator ecclesiasticus tantummodo canonizavit normas iuridicas in materia contractuali. Ius auctoris e contra ratione suae naturae specificæ, vel iuris personalis, vel iuris patrimonialis, prohibet conceptionem mere contractualem, secus privatur caractere proprio alicuius iuris sui generis. Insinueretur hoc modo exempli gratia aspectum patrimoniale a Statu, aspectum iuridicum personale secundum diversam interpretationem canonum supra citatorum sive a Statu, sive ab Ecclesia tuendum esse. Una ex parte non datur ius auctoris originarie canonicum; altera ex parte legislator ecclesiasticus tenetur ad designationem explicitam normæ iuridicæ civilis tamquam canonizatam, ita ut secundum principia fundamentalia systematis canonici, in absentia alicuius expressæ normæ iuridicæ, remaneat regressus tamquam unicus ad ius naturale. Aliis verbis: Tantummodo aspectus contractuales legum civilium in materia iuris auctoris legislatore ecclesiastico canonizati sunt.

Ratione absentiae legislationis universalis ecclesiasticæ in rebus iuris auctoris concludere non licet, Ecclesiam in tali materia expertem esse. **Secundo in capitulo** Schulz constat potuit ambitum sat amplum iuris auctoris in ipsa Ecclesia, comprehendentem sive Musicam ac Artem sacram, sive opera expressiva vitae ecclesiasticæ (»kirchliche Sprachwerke«).

Hoc in contextu legislator ecclesiasticus quidem debuit quandoque certis in circumstantiis leges condere. Indagatione sua cl. A. demonstrare potuit, has leges diversis in occasionibus ac materiis latas esse. Praeter normas universalem Ecclesiam concernentes, uti verbi gratia Instructiones quaedam anno 1935 a S. Congregatione Concilii editæ »circa l'esecuzione della musica sacra nelle chiese« (quæ iuri auctoris fortiter adversantur), disputatio circa ius auctoris in Statu Pontificio et postea in Civitate Status Vaticani amplioris ambitus fuit, quam huic iuri, ratione legislationis quidem vaticanae, attribuendus fuisset. Detegitur ille gravis error, qui legislatorem ecclesiasticum induxit ad interpretationem iuris auctoris vaticani tamquam normam iuridicam ecclesiasticam universalem, ita ut amplecteretur etiam leges et acta officialia.

Conceptio haec iam praeceditur a nota inserta in editione Codicis Iuris Canonici, qua Sancta Sedes sibi reservat ius proprietatis in ipsum Codicem, et protrahitur usque adhuc, in quantum indesinenter norma legis auctoris vaticanae diei ianuarii 1960 affertur, cuius articulus secundus sic sonat:

»Le disposizioni relative alla protezione del diritto di autore si applicano ai testi delle leggi e degli atti ufficiali pubblicati dalla Santa Sede e dallo Stato della Città del Vaticano«. Innititur hac in lege conspicua series dispositionum S. Congregationis Rituum, S. Congregationis pro Cultu Divino ac Pontificiae Administrationis Bonorum Sanctae Sedis relate ad textus liturgicos, editos post Concilium Vaticanum Secundum. Necessaria cl. A. apparuit indagatio circa practicam applicationem iuris auctoris in ambitu Ecclesiae, sive relate ad opera expressiva vitae ecclesiasticae, sive relate ad Musicam ac Artem sacram. Cl. A. hic detexit quasdam contradictiones, quae praeprimis res editoriales iuridice influunt. Episcopatu universali fortiter resistente, argumentum ex lege iuris auctoris vaticana derelictum est, sed postulationes pro expensis ulterius affirmatae sunt.

Perscrutando fontes ineditos cl. A. innotuit cor problematis de proprietate intellectuali penitus latere, in quantum natura proprietatis intellectualis confusione argumentorum pragmaticorum, theologorum necnon iuridicorum laborat. Requiritur enim norma iuridica pro Ecclesia universali, quae agnoscat momentum spiritus creativi in Ecclesia simulque auctorem eiusque iura respiciat, salvis diversis conditionibus earumque normis in ecclesiis particularibus. Accedunt ad hoc requisitum verba laudantia Patrum Concilii Vaticani Secundi, extollentia diversis modis munera sat praeclara auctorum in Ecclesia. Auctores vero his muneribus satisfacere nequeunt, nisi indigentis fundamentalibus eorum providebitur.

Considerandum erat, an et quomodo legislatores civiles quaestiones circa proprietatem intellectualem in territoriis ecclesiarum particularium solverint. In initio **capituli tertii** perscrutati sunt diversae legislationes civiles hac de re. Hoc cl. A. selective tantum agere potuit. Thesis sua tamen affert conspectum quendam repraesentativum legislationum de iure auctoris 25 Statuum, ita ut quaedam perspicacitas systematum iuridicorum praebatur: datur series normarum civilium circa ius auctoris quae partim explicite, partim implicite etiam ad Ecclesiam referuntur; minime autem congruunt cum principiis iuris naturalis, prout a systemate canonico postulatur. Ecclesiae particulares Austriae, Belgii, Civitatis Helveticae, Galliae, Hollandiae conatae sunt, deficientem legislationem civilem supplere contractibus, saepius praeter legem innitis.

Schulz respexit insuper evolutionem internationalem iuris auctoris. Haec evolutio demonstravit momentum participationis Civitatis Vaticanae et Sanctae Sedis in Conventionibus internationalibus circa ius auctoris. Connexionem iuris auctoris cum problematibus in adiuvandis populis inferioris status oeconomici ostendit. Tamquam conclusionem deduxit, haec problemata etiam in ambitu ecclesiastico superari posse, si ipse legislator ecclesiasticus normas proprias pro Ecclesia universali obligatorias edit.

Hisce praesuppositis in **ultimo capitulo** Schulz quaestionem movit de possibilitate vel necessitate normarum iuris auctoris proprietatis pro ambitu iuris canonici. Includitur in tali provisione iuridica emendatio tam iuris personalis quam iuris patrimonialis, quae emendatio iamiam de iure condendo intenditur. Non sufficet ultra simplex receptio legislationis civilis. Deficiet autem hac in quaestione recursus ad legislationem vaticanam in materia iuris auctoris. Erronee affirmatur, Sanctam Sedem tamquam legislatorem Ecclesiae universalis, relate saltem ad opera auctoris in legislatione vaticana indicata, eodem iure in Ecclesia universali gaudere. Legislatio autem vaticana nullo modo leges canonicas sed leges civiles condit. Quo iure ergo haec legislatio vaticana pro ecclesia particulari alicuius Status utpote obligatoria proponitur? — Hoc fieri solummodo posset, existente legislatione canonica, quae legislatio autem in materia iuris auctoris non datur.

Natura proprietatis intellectualis perspecta, cl. A. opinatur esse (independenter a respectivis normis legis de iure auctoris vaticana) erroneum esse vindicari ius auctoris relate ad leges et opera officialia, uti exempli gratia illa famosa nota proprietatis in Codicem Iuris Canonici Ecclesiae universalis proponitur. Interest legibus ac operibus officialibus publicatio officialis

ad finem cognitionis et observationis. In tali fine minime includitur ullum ius auctoris, quod praxis legislativa civilis abundanter demonstrat. Excluditur etiam opinio cuiusdam iuris originarii auctoris alicuius personae iuridicae; quae opinio, fere communiter derelicta est. Concipiendo opus auctoris tamquam actum creativum individualement, impossibilis apparet agnitio iuris auctoris pro personis iuridicis.

Consequenter problema circa ius auctoris relate ad textus et cantus liturgicos absolutum apparet. Distinguendae hac in re sunt duae dimensiones: Una ex parte merito a Schulz constatatur, inter textus et cantus liturgicos, in quantum sunt opera singula (verbi gratia: hymni Breviarii vel aliquae lectiones in novo Officio lectionis etc.), dari revera opera valoris maxime creativi; quatenus opera singula a iure auctoris respiciuntur, ipsi auctori competit permissio publicationis et exactio remunerationis. Quod auctori licet ratione iuris naturalis in iure canonico sanciti. Altera ex parte: receptis autem operibus singulis in editionibus liturgicis, ipsa editio liturgica quatenus quaedam totalitas exigere nequit iura uti sunt auctoris. Tamquam auctores nempe personae iuridicae (verbi gratia: Congregationes Romanae, Commissiones liturgicae Coetus Episcoporum nationalis etc.) sese repraesentant; libri liturgici iterum procul dubio ut opera officialia accipienda sunt.

His dictis consequitur ergo necessitas atque utilitas propriae legislationis canonicae circa ius auctoris. Praetermittendum tamen non est, complures legislationes civiles afficere etiam ecclesias particulares. Procedendum erit in favorem homogeneitatis iuridicae quam cautissime, quamvis hoc ex fine potestas legislativa Ecclesiae minime restringatur. Opportunam tamen cl. A. duxit distinctionem inter necessariam et solummodo utilem limitationem legislationis ecclesiasticae respectu normarum civilium circa ius auctoris. Distinctio haec consequitur ex natura rei: Qua de causa exempli gratia limitatio temporalis iuris auctoris respectu iuris tam personalis quam patrimonialis conceptioni iuridico-naturali legislationis canonicae opponitur. Legislator canonicus, intendens condere normas iuridicas circa ius auctoris, tali legislatione civili aliquomodo praeiudicatur; quare cl. A. proponere ausus est axiomata Ecclesiam universalem in re proprietatis intellectualis obligantia. Propositionibus Ecclesiam universalem concernentibus Schulz adiunxit normam receptoriam quae particulares ecclesias reddat capaces condendi leges particulares conditionibus territorialibus et ethnicis conformes, recipiendi legislationem civilem secundum utilitatem salvis normis canonicis atque iure naturali, ac denique praebendi in ambitu Ecclesiae ius in proprietatem intellectualem mediantibus contractibus cum associationibus auctorum (*»urheberrechtliche Verwertungsgesellschaften«*).

Fundamentum pro aliqua solutione omnium horum problematum erit constitutio alicuius amplae tutelae iuridicae in ambitu Ecclesiae. Istam tutelam Ecclesia potest tam facilius praebere, quam magis magisque ius ab Ecclesia conditum legislatoribus civilibus uti exemplar proponitur. Haec exemplaritas finis cuiusvis legislationis ecclesiasticae esse potest et debet, in quantum in Ecclesia etiam illud ius humanum realizatur, quod a Creatore quodammodo praefinitum, liberae tamen hominis determinationi affiditur.

Gratias maximas agimus cl. A. de hoc libro erudito atque originali. Liber utique magni ducendus est, potissimum ab iis, qui revisioni Iuris Canonici dediti sunt.

Stanko Ojnik

POROČILA

PROSLAVA SV. TOMAŽA AKVINSKEGA, ZAVETNIKA CERKVENIH SOL

Proslava sv. Tomaža Akv. je bila letos na željo zastopnikov pravoslavne fakultete v Beogradu prenesena z 28. na 30. januar. Tako so se namreč predstavniki te fakultete laže udeležili te proslave, ker sami slave 27. januarja sv. Sava, srbskega prosvetitelja.

Proslave so se udeležili poleg slušateljev in profesorjev iz Ljubljane in Maribora vsi slovenski škofje z velikim kanclerjem metropolitom dr. J. Pogačnikom na čelu. Beograjsko teološko fakulteto je zastopal njen redni prof. dr. Dimitrije Dimitrijevič s štirimi slušatelji, zagrebško teološko fakulteto pa dr. Celestin Tomič, univ. docent z dvema slušateljema.

Slovensko bogoslužje je s somaševanjem slovenskih škofov ter zastopnikov profesorjev in slušateljev opravil veliki kancler, metropolit dr. J. Pogačnik, ki je imel ob tej priliki nagovor o pomenu življenja in nauka sv. Tomaža Akv. za današnji čas. Med mašo je pel zbor slušateljev »Sesto mašok« Jožeta Trošta, ki je zboru tudi dirigiral.

Na Akademiji je pozdravil udeležence namesto obolelega dekana dr. Marjana Smolika prodekan dr. France Perko, ki je med drugim dejal:

»Vsako leto nas združuje proslava zavetnika katoliških bogoslovnih šol sv. Tomaža Akvinskega. Opozarja nas na važno vlogo, ki jo imajo v skupnosti božjega ljudstva visoke znanstvene in pedagoške ustanove za oznanjevanje evangelija, in budi našo soodgovornost. V statutu naše fakultete je zapisano, da je njena posebna naloga študij ekumenskih problemov in spodbujanje ekumenske misli. Lani je v sodelovanju beograjske in zagrebške teološke fakultete organizirala ekumenski simpozij v Mariboru kot začetek naših tesnejših stikov. Zato s posebnim veseljem pozdravljam zastopnike beograjske in zagrebške teološke fakultete. Njihova prisotnost na naši proslavi je znamenje tiste edinosti v Kristusu, ki med nami nikdar ni in ne bo prenehala. Pred tremi dnevi smo v Beogradu obhajali praznik sv. Sava, zavetnika šolstva v Srbiji in velikega prosvetitelja srbskega ljudstva. S Tomažem Akvinskim sta skoraj sodobnika; oba ju je dalo 13. st. Vsak na svoj način in na svojem področju sta bila odlična ekumenska delavca in tako ju značilno obhajamo drugega za drugim. Želim, da bi bila ta proslava nam vsem v spodbudo za odgovorno in vneto delo na teološkem področju in da bi nas zbližala ob našem velikem Učitelju Kristusu, ki sta mu tako sv. Tomaž kot sv. Sava zvesto služila.«

Slavnostno predavanje »Vizija neke pastora« je imel docent dr. Jože Rajhman.

Med proslavo je bil profesorju Jožetu Krošlu za njegovo zaslužno pionirsko delo na področju verske sociologije podeljen častni doktorat teologije. Promocijo je opravil namesto obolelega prof. dr. A. Trstenjaka prof. pom. škof dr. V. Grmič.

Tomaževe nagrade za boljše seminarske naloge oziroma razprave so prejeli slušatelji: Stanko Hočevar, Marjan Kranjc, s. Karmen Očepek, Marjan Peršak in Janez Zupanc.

Slušatelji absolventi teološke fakultete, ki so prejšnje leto zadostili vsem pogojem so na proslavi sprejeli diplome. Letos jih je bilo kar 33. Prodekan se je v spremni besedi spomnil tudi pok. absolventa Jurija Ivanušiča, ki je julija 1974 podlegel kot žrtev prometne nesreče.

Med proslavo je zbor slušateljev izvedel J. Gallusovo »De coelo veniet« in J. Troštovo »Adoro te devote«.

Med slovesnim kosilom, ki ga je priredil za profesorje in goste veliki kancler metropolit dr. J. Pogačnik, je le-ta izrazil veselje in zadovoljstvo nad delom fakultete. Zagrebški prof. dr. Celestin Tomić je v pozdravu naglasil osebno odgovornost vseh sodelavcev teoloških fakultet za delo in rast Cerkve v našem času. Lepe in pomembne misli je v svojem pozdravu izrazil prof. beograjske pravoslavne teološke fakultete. Njegov pozdrav prinašamo v celoti:

Dovolite mi, da vam, prevzvišeni, nadalje dekanu in profesorjem ljubljanske bogoslovne fakultete kot tudi dekanu zagrebške bogoslovne fakultete, v čigar osebi gledam vse profesorje in študente te fakultete, sporočim najpristrčneje pozdrave njegove svetosti srbskega patriarha Germana, dekana in profesorjev bogoslovne fakultete v Beogradu, ki so ob času te slovesne in Bogu prijetne proslave sv. Tomaža Akvinskega v svojih mislih in molitvah za blagor naših Cerkva in njunih sestriških razmerij skupaj z nami.

Z vašim pristankom bi takoj z največjim zadovoljstvom izrazil naše posebno veselje, ki je moje osebno veselje in veselje navzočih študentov, da smo skupaj, da smo se zbrali v imenu Gospoda Jezusa Kristusa, ki je nevidno, a dejansko med nami navzoč, in da na naših zborovanjih vi, katoličani, in mi, pravoslavni, skupno proslavljamo dva zgodovinska velikana, ki sta člana naših na žalost ločenih Cerkva:

Svetega Save Srbskega, »prvojerarha« in ustanovitelja srbske pravoslavne Cerkve, čigar spomin smo, ker je zaščitnik bogoslovne fakultete v Beogradu, proslavili pred tremi dnevi v Beogradu, in Svetega Tomaža Akvinskega, grandioznega sistematičarja, filozofa in teologa, ki je s svojim sistemom dal smer razvoju katoliške teologije skozi veke, in čigar spomin slavimo, ker je zaščitnik bogoslovne fakultete v Ljubljani, danes.

To skupno proslavljanje svetega Save in svetega Tomaža Akvinskega naj nam bo očiten in razveseljav znak, da se zgodovina razmerij med našima Cerkvama menja, da se stara doba nahaja v procesu minevanja in da se v naših medsebojnih razmerjih začenja nova doba, tako da lahko veselo kličemo: staro je prešlo, glejte, nastalo je novo. Zakaj novo vodi k edinosti, ki jo želi Bog in ki je naša sveta obveznost in dolžnost.

Ta sprememba v medcerkvenih razmerjih na splošno in v naših posebej je brez dvoma odraz velikih zgodovinskih dogajanj, katerih pobudnika in realizatorja sta dva »prvojerarha«, posebno papež Pavel VI. in blagopokojni ekumenski patriarh Atenagora. Po njunem sodelovanju in v duhu evangelijske ljubezni in dolžnosti je z obeh strani odpravljen anatema iz leta 1054, ki je bil osebnega značaja in je predstavljal ekleziološko grdobijo in sramoto; zraven tega pa je tudi takoj vzpostavljen dialog ljubezni in postavljen trden ekleziološki temelj, da lahko začnemo s teološkim dialogom, katerega uspešen konec naj bi privedel do zaželenega in svetega edinstva. Ta temelj je trden in daje upanje na uspešen razvoj, ker je kot baza za začetek in nadaljevanje tega dialoga razglašena teologija o sestrinstvu Cerkva, o sestrinstvu pravoslavne in katoliške Cerkve, ki je značilno za razmerje v prvotni Cerkvi in ki je stalno navzoče v pravoslavni teologiji in praksi; prav to je kot pogoj za dialog s pravoslavno Cerkvijo s katoliške strani naglasil sam papež Pavel VI. v breveju »Anno ineunte«, ki ga je izročil ekumenskemu patriarhu Atenagori, ko sta se srečala v Carigradu, in ki sloni na odlokih drugega vatikanskega koncila.

Dialog ljubezni in teološki dialog predstavljata našo sveto dolžnost in obveznost. Mi pa, ko skupno proslavljamo svetega Tomaža Akvinskega in svetega Savo, in sicer ne samo akademsko, temveč tudi bogoslužno, in ko smo imeli skupen simpozij v Mariboru, ki je zajel in vpregel v delo katoliške in pravoslavne teologe iz cele Jugoslavije, na našo veliko srečo, s tem potrjujemo, da nas je zajel proces nove dobe in da lahko polni upanja in veselja gledamo v boljšo prihodnost; pripravljeni smo, da svoje obveznosti pri spremembi naših medsebojnih razmerij na boljše izvršujemo še z večjo voljo in močjo kot kdajkoli prej, tako da bo med nami popolnoma zavladala ljubezen, ki se je s Sv. Duhom izlila v naša srca, ter da uresničimo edinost misli in vere, ob preobilni dobroti Gospoda Jezusa Kristusa, lju-

bezni Boga Očeta in občestvu Svetega Duha, in sicer za rešitev naših duš ter zemeljsko srečo na našem ozemlju, ki je na močnem mednarodnem prepihu.

JOŽE KROŠL — ČASTNI DOKTOR TEOLOGIJE

(Utemeljitev promotorja dr. A. Trstenjaka)

Jože Krošl se je rodil 21. 7. 1894 v Brežicah ob Savi v kmečko-delavski družini s sedmimi otroki; med njimi je bil tudi Anton, doktor filozofije in profesor na trgovski akademiji v Ljubljani, ki je utonil skupno z ladjo, na kateri so Nemci mlajše slovanske intelektualce evakuirali 5. 5. 1945 iz koncentracijskega taborišča v Neuengamme pri Hamburgu. Od otrok živita še dva, Jože in 78-letna Marija, ki mu gospodinji.

J. Krošl je maturiral 1913 na gimnaziji v Mariboru, bogoslovne študije v bogoslovju v Mariboru je končal 1917 in je bil isto leto nastavljen za kaplana v Celju. Tedaj se je vpisal na teološko fakulteto v Gradcu, kamor je moral potovati z rednim potnim listom, ker je do Maribora bilo ožje področje italijanske vojne fronte. Med dušnopastirskim delom v Celju je začel pripravljati disertacijo iz sv. pisma SZ, ki jo je po zlomu Avstrije vložil na novo ustanovljeno fakulteto v Ljubljani, kjer je bila tudi odobrena.

V Celju je J. Krošl vodil Marijino kongregacijo za gimnazijce in za dijakne trgovske šole, ki je bila med najbolj delavnimi v Sloveniji in iz katere je izšlo lepo število duhovnikov in vidnih družbenih delavcev. Na prošnjo generala Maistra in J. Kroši skupno s predsednikom Narodnega sveta za Celje, dr. Kalanom, organiziral odraslo mladino v celjskem okrožju in je z njo odšel na Koroško, da bi tam zaščitil slovensko prebivalstvo pred napadi Nemcev ob plebiscitu leta 1920.

Leta 1923 je bil J. Krošl prestavljen v Maribor za prefekta v dijaškem semenišču in je obenem študiral veroslovje in antropologijo. Skupno s profesorji teološke fakultete v Ljubljani je sestavil načrt za predavanja primerjalnega veroslovja na bogoslovnih šolah in je od 1924 do 1927 predaval primerjalno veroslovje na bogoslovju v Mariboru. V Mariboru je bil član angleškega kluba in Aljaževega kluba, ki je med poletno sezono skrbel za redno bogoslužje ob nedeljah pri planinskih postojankah na Kredarici, na Korošici, na Uršlji gori in po potrebi tudi drugod (pri Arehu).

V tem času sta bili v Sloveniji ustanovljeni dve oblastni samoupravi s sedežem v Ljubljani in v Mariboru, ki sta za nadaljnjo izobrazbo kmečke mladine ustanovili kmečko nadaljevalno šolstvo. Organizacijo tega šolstva v mariborski oblasti je 1928 oblastna samouprava poverila J. Krošlu, ki je pri vzgoji odrasle mladine imel že lepe skušnje iz Celja in Maribora. Po ustanovitvi dravske banovine je J. Krošl 1929 pri banski upravi v Ljubljani prevzel organizacijo tega šolstva za vso banovino, to je za vso Slovenijo v mejah tedanje Jugoslavije. Za svoje delo pri tem šolstvu se je J. Krošl na ustreznih ustanovah v Gradcu, Pragi in Berlinu poglobljal še v študij etnologije in sociologije.

Delo pri kmečko-nadaljevalnem šolstvu je bilo J. Krošlu dobra podlaga za poznejše delo na pastoralno-sociološkem področju; 18 let je namreč živel v meščanski družbi v Ljubljani in je dobro poznal življenje in miselnost tega družbenega sloja; hkrati je spoznaval življenje in miselnost kmečkega in kmečko-delavskega prebivalstva po vsej Sloveniji, ko je obiskoval kmečko-nadaljevalne šole in je z učiteljstvom narodopisno in sociološko raziskoval nekatere okoliše Slovenije. Globok vpogled v življenje in miselnost kmečkega in kmečko-delavskega prebivalstva pa je dobil J. Krošl posebno pri svojem 29-letnem delovanju med tem prebivalstvom v župniji Sv. Barbara v Halozah (Cirkulane).

Leta 1939 je izšla v Ljubljani njegova brošura Kmečka izobrazba.

Kmečko-nadaljevalno šolstvo je J. Krošl vodil do leta 1945, ko je bil po reorganizaciji šolstva v sedanji Jugoslaviji kot višji šolski svetnik na lastno prošnjo upokojen in mu je leta 1946 na lastno prošnjo škofijski ordinariat

v Mariboru podelil upravo župnije, oddaljene od mesta in prometa, tj. Sv. Barbare v Halozah (Cirkulane), kjer sodeluje v dušnem pastirstvu še danes.

Po nekaj letih je J. Krošl spoznal, kako naglo se spreminja družbeno in versko življenje tudi v tako odročnih področjih, kakor so Haloze. Spoznal je, da je treba pastoracijo postaviti na realna tla sodobnega življenja in družbenega razvoja, če želi dušni pastir ob burnem preobrazovanju družbe sodobnega človeka voditi k Bogu. Prišel je do zaključka, da mora realen temelj dušnopastirskemu delu graditi veda, ki preučuje družbo pa tudi religijo v družbi, to je sociologija religije ali verska sociologija.

Poglobil se je v študij te vede, ki je bila na Zahodu in v Ameriki že precej razvita, in se je takoj vključil v pripravljala dela za ustanovitev pastoralno-sociološkega sveta pri škofijskem ordinariatu v Mariboru (1957) in po ustanovitvi tega sveta, ki mu predseduje mariborski škof dr. M. Držičnik, se je 1959 vključil tudi v njegovo delo.

V škofijskem pastoralno socialnem svetu vodi J. Krošl sekcijo za strokovno literaturo in za povezavo pastoralno socialnega sveta z verskimi sociologi in versko sociološkimi ustanovami doma in v tujini. Tako je svet navezal stike z različnimi duhovniki na Hrvaškem, ki so se udeležili tečajev za pastoralno sociologijo v Mariboru in pri Sv. Trojici v Slov. goricah. Navezal je stike z mednarodno zvezo verskosocioloških raziskovalnih institutov v Loevnu (Fédération Internationale des Instituts de Recherches Socio-religieuses = FERES) ter se je strokovno in prijateljsko povezal posebno z njenim generalnim tajnikom, znanim verskim sociologom Fr. Houtartom. Houtart je, potem ko je spoznal delo pastoralno socialnega sveta, predlagal na glavni skupščini FERES 7. oktobra 1965 v Rimu, naj bi ga sprejeli za dopisnega člana FERES. Svet bi bil poleg enega inštituta na Poljskem, edini verskosociološki inštitut, ki je iz socialistične dežele postal član FERES. Razprava o predlogu je bila precej burna. Zastopniki versko socioloških inštitutov iz treh evropskih držav so bili proti sprejemu, češ da v Jugoslaviji ni dovolj svobode za versko socialno raziskovanje, ki jih vodijo katoliški sociologi, zato ne morejo biti njihova raziskovanja dovolj temeljita in tudi ne dovolj zanesljiva. Ko je J. Krošl pojasnil, da imajo tudi katoliški sociologi za taka raziskovanja in za svoje strokovno delo dovolj svobode, ne pa tudi dovolj finančnih sredstev in strokovnjakov, je bil predlog soglasno sprejet. Od tedaj je Svet dopisni član FERES. Za sprejem sta se poleg ostalih zavzela predvsem tedanja predsednica FERES dr. Marga Klompe, ministrica za kulturo v nizozemski vladi, in jezuit Gregory iz Rio de Janeira, vodja versko sociološkega raziskovalnega centra za Brazilijo.

Svojo naklonjenost pastoralno sociološkemu delu v Jugoslaviji je pokazal FERES s tem, da je po posredovanju Sveta nekaj duhovnikov iz jugoslovanskih škofij, največ iz Slovenije, brezplačno sprejel v tritedenske versko sociološke tečaje v Loevnu.

V versko sociološko problematiko se je J. Krošl poglobljaj tudi na kongresih in srečanjih FERES in CISR (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse). Na nekaterih srečanjih je tudi sam sodeloval z daljšimi in krajšimi referati, tako 1962 v Königsteinu, 1963 in 1965 v Rimu in 1971 v Opatiji.

Leta 1962 so J. Krošla kot prvega verskega sociologa iz Jugoslavije sprejeli za rednega člana v CISR: Conférence Internationale de Sociologie Religieuse v Lillu. Ta inštitucija sprejema v svoje vrste le verske sociologe, ki so se s svojim znanstvenim delom že izkazali. Generalni sekretar CISR Jacques Verscheure in generalni sekretar FERES François Houtart sta mu priznala pionirsko delo na pastoralno sociološkem področju v Jugoslaviji.

Strokovne razprave je J. Krošl objavljal v Bogoslovnem vestniku in v reviji Cerkev v sedanjem svetu; daljšo sociološko studijo o katoliški Cerkvi ter verskem in družbenem življenju v Jugoslaviji pa je objavil v katoliški

enciklopediji krščanskega sveta Bilan du Monde 1963 v Loevnu pod naslovom L'Eglise catholique, Situation actuelle en Yougoslavie 1962.

Leta 1968 so bila na teološki fakulteti v Ljubljani uvedena obvezna predavanja iz pastoralne sociologije. Na mariborskem oddelku teološke fakultete je ta predavanja s seminarjem prevzel J. Krošl in jih ima še sedaj. Poleg predavanj je imel na fakulteti tudi seminar iz obče sociologije in verske sociologije ter je dal pobudo za ustanavljanje študijskih krožkov za nadaljnje pastoralno sociološko izobraževanje duhovnikov.

Kljub razgibanemu pastoralno sociološkemu delovanju je ostal J. Krošl na župniji Sv. Barbare v Halozah in še sedaj tam deluje v dušnem pastirstvu. Opravljal je tudi dekanijske posle za završko dekanijo in je bil imenovan za častnega kanonika mariborske škofije.

Sad njegovega dolgoletnega delovanja na pastoralno sociološkem polju, tako v dušnem pastirstvu kakor pri versko socioloških ustanovah, posebno še predavanj iz pastoralne sociologije na teološki fakulteti, je knjiga Uvod v pastoralno sociologijo, ki je leta 1973 izšla pri Mohorjevi družbi v Celju. To je prvo tovrstno domače delo v Jugoslaviji,

Njegove značilnosti so:

1. Pred orisom pastoralne sociologije podaja kratek, jasen, znanstveno zadostno utemeljen izvleček iz nauka obče sociologije in sociologije religije. To pomaga sociološko manj podkovanemu bravcu k lažjemu razumevanju pastoralno socioloških izvajanj.

2. Uvod upošteva določbe II. Vat., versko, cerkveno in družbeno stvarnost v naši samoupravni, socialistični družbi in podaja pastoralno sociološke zaključke, po katerih naj bi bilo pastoralno in vse apostolsko delo usmerjeno pri nas.

3. Položaj in poslanstvo laikov v sodobni Cerkvi je sociološko temeljito pojasnjen; posebno samonikla so izvajanja o regeneraciji družbene strukture Cerkve ter navezovanju njene notranje strukture na njeno družbeno strukturo ter na družbeno okolje.

4. Sociološko dobro podprta so izvajanja o nadaljnjem razvoju Cerkve v naši družbi in o socioloških smernicah, ki jih naj dušno pastirsko delo pri nas pri tem razvoju upošteva.

5. Uvod zagovarja pravilno stališče, da je pastoralna sociologija kot pastoralna smer verske sociologije sociološka, ne pa teološka veda. Versko in cerkveno stvarnost v družbi more le s sociološkimi sredstvi in sociološkimi metodami realno tako zanesljivo prikazati, da morejo njena dognanja biti trdna opora za sociološko pastoracijo. Pastoralna sociologija je kot sociološka veda tudi empirična veda, zato pa imajo njena raziskovanja vere le v mejah izkustva znanstveno veljavo.

6. Pomembna je knjiga tudi v tem, da je ustvarila primerno strokovno izrazoslovje na tem novem področju.

Uvod je v cerkvenih in laičkih krogih in tudi pri strokovnjakih v tu- in inozemstvu dobro sprejet.

Dušnim pastirjem ugaja predvsem sociološko pojasnjevanje in utemeljitev pastoralnih navodil po II. Vat.; konkretno upoštevanje naše družbene stvarnosti in konkretne smernice za pastoracijo v tej stvarnosti; pogled v prihodnost Cerkve ter podajanje osnovnih pojmov iz obče sociologije in sociologije religije. Mnogim se zdi nemogoče, da bi mogel dušni pastir na tako odročni kmečki župniji, kakor je Sv. Barbara v Halozah, spisati tako znanstveno knjigo, ki zahteva ogromno študija, časa, literature in vztrajnosti.

Laikom, kar mnogim, ki so s Cerkvijo bolj rahlo povezani, je Uvod pravo odkritje. Presenečeni so, da je vera tako važen družben pojav, ki ga je mogoče sociološko raziskovati; presenečeni so, da je Cerkev tako zapletena družbena stvarnost s tako raznovrstno strukturo, ki se more prilagajati raznim stopnjam družbenega razvoja. Laikom ugaja, da je Uvod spisan tako razumljivo, znanstveno zanesljivo, trezno s širokimi razgledi naprej in po svetu. Ugaja jim tudi, da odkrito govori o naši stvarnosti in o miselnosti v njej.

Strokovno je Uvod ocenil tudi marksistični verski sociolog Marko Kerševan v reviji Teorija in praksa (1974, št. 5—6). V splošnem je njegova ocena pozitivna. Piše: »Ko si v delu prizadeva za uveljavitev sociološkega proučevanja religije tudi v naši Cerkvi... z vidika nadaljnega razvoja stroke na Slovinskem (ga) lahko le pozdravimo in kateremu je — gledano v celoti priučujoče delo pomemben prispevek (str. 664).« Splošno o delu še piše: »...Avtor ni imel lahkega opravila pri pisanju dela, ki uvaja v sociološko raziskovanje, in ga bodo morali uporabljati ljudje brez temeljne sociološke izobrazbe. Lahko tudi rečemo, da je to delo zelo dobro opravil. Njegov prikaz nekaterih temeljnih socioloških kategorij je lahko naravnost za zgled, kako je mogoče napisati tak prikaz poljudno, preprosto in zgoščeno — na dvajsetih straneh — a vendar dovolj strokovno.« Drugačno stališče kakor Krošl pa zastopa Kerševan glede pojmovanja Cerkve kot družbene tvorbe in glede meje empirično-sociološkega raziskovanja religije in Cerkve kakor tudi glede pomena strokovnega izraza pogan. Vsak prejoča te probleme iz svojih, načelno različnih, izhodiščnih stališč.

Verski sociolog François Houtart (Belgija) je Uvod, ki mu ga je Krošl obenem s kratkim izvlečkom poslal, v posebnem pismu 7. 5. 1974 ocenil takole: Cher Ami, Ce fut pour moi une très grande joie de recevoir votre lettre... et votre ouvrage. De tout coeur je vous félicite d'avoir fait cet énorme travail et d'avoir ainsi contribué à la fois à une meilleure compréhension du problème de l'Église dans votre pays et à une nouvelle attitude parmi les pasteurs.

Nous signalerons votre ouvrage dans Social Compass. C'est certainement une grande date pour la sociologie religieuse en Yougoslavie.

Encore toutes mes félicitations et très cordial souvenir

Fr. Houtart

Brez sistematične, znanstveno dobro zgrajene pastoralne sociologije in brez upoštevanja njenih dognanj pri pastoralnem delu in na znanstvenem teološkem polju bo vse apostolsko delo v naši družbeni stvarnosti obviselo v nerealnih višavah.

Za pionirsko delo, ki ga je Jože Krošl ustvaril v novo razviti panogi znanstvenega raziskovanja, ki bo vedno pomembnejše za usmerjanje sodobnega dušnega pastirstva in bo tako delovna podlaga in osbuda za prihodnje rodove, je teološka fakulteta v Ljubljani sklenila, da mu bo podelila naslov častnega doktorja, za kar je dobila tudi pristanek apostolskega sedeža v Rimu.

AKADEMSKE STOPNJE

Najvišjo znanstveno stopnjo **doktorat teologije** sta v letu 1974 dosegla dva kandidata, in sicer:

Jože Rajhman (Maribor) s tezo »Teološka podoba Trubarjeve ene dolge predgovori«, promoviran 30. 9. 1974,

Anton Stres (lazarist) s tezo »Razvoj marksističnega pojmovanja religije v povojni Jugoslaviji«, promoviran 1. 10. 1974.

Stopnja **licenciata** (magisterija) v letu 1974 ni bila podeljena, ker ni bilo nobenega kandidata.

Diplomo teološke fakultete pa je v letu 1974 prejelo kar 34 slušateljev Teološke fakultete v Ljubljani in njenega oddelka v Mariboru, in sicer:

Franc Letonja, Jože Mauzer, Janez Flac, + Jurij Ivanušič, Karel Adam, Jože Bric, Ciril Cej, Janez Čož, Anton Fajdiga, Anton Ferlinc, Ivan Furlan, Milan Grden Janez Gril, Stanislav Hočevan, Marijan Jakopič, Avgust Klobčar, Boris Kretič, Jože Miklavčič, Janez Miklič, Franc Milavec, Anton Novak, Janez Oberstar, Frančiška Oceppek s. Karmen, Janez Pogačnik, Zdenko Štrukelj, Anton Trpin, Jože Firšt, Anton Krašovec, Franc Pečnik, Marijan Peršak, Mirko Ružič, Franc Strašek, Karel Svetko.

ABYSSUS ABYSSUM INVOCAT

Henri de Lubac

Kdo ima prav, Mojzes ali Ksenofan? Ali je Bog ustvaril človeka po svoji podobi, ali je človek naredil Boga po svoji meri? Vse kaže, da ima prav Ksenofan — in vendar ima prav Mojzes. In Ksenofan se navsezadnje z njim strinja. Kajti Ksenofan ne govori o istem Bogu niti o isti podobi. Prav zato se zdi, da je debata med njim in Mojzesom še vedno odprta.

Na Ksenofanov namen, da bi tajil božanstvo. Nasprotno, človeka hoče privedi k njemu, človeka, ki tava med bogovi, ki si jih je sam skoval. Kristjan mu v tem lahko samo pritrjuje. In tega revolucionarnega duha mora prištevati med tiste, ki so utirali pot resnici. Njegov prezir antropomorfnih bogov ima zelo pozitiven pomen in njegov glas naleti v človeku na skrit odmev. Ob njegovem glasu se zbudi v človeku neka moč, sprva nejasna, ki ga vodi daleč od tega, da bi tajil bogove. Vzemimo za primer odmev, ki nam je bližji:

Svet! Vse zlo prihaja iz oblik bogov ...
Čemu postavljati nad Bitje — strašila?

(Victor Hugo)

Proč torej z vsemi temi projekcijami, temi sublimacijami, temi stvaritvami naših nagonov in sanj, naših bojazni in naših gnevov, naših želja in naših môr! Proč z bogovi, »ki si jih je izmislil sovražnik človeštva, da bi opravičil sleherni zločin in smešil pravo Božanstvo« (Fénelon). Proč z ničevimi bogovi, ki nas puščajo osamljene in nas vklepajo v suženjstvo! Proč z vsemi lažnimi bogovi!

Mojzes ima vendar prav, ko govori o Bogu, o Bogu brez obličja, o Bogu, ki zanika vse človeške bogove. Ta Bog, ki zanika vse tiste bogove, ki jih ustvarjajo naše želje, je vendar Bog, edini Bog človeškega hrepenenja. Ta Bog, pred katerim je vse, kot da ni, da je vendar Bog, edini Bog človeškega dostojanstva.

Sleherna predstava o Bogu je stkana s prvinami našega sveta, s prvinami narave ali družbe. Vendar je v človeku neka moč, ki ga stalno goni naprej — to je moč njegovega razuma. Ker je ustvarjen po božji podobi nosi v sebi nekaj, o čemer ni brez izkustva in kar ne zaobseže nobena predstava. »V sebi nosi nekaj, pred čemer lahko strmi in s čimer se lahko neskončno presega« (Fénelon). Končno je tu, kjer bo lahko spoznal Boga v resnici. *Abyssus abyssum invocat.*

(Sur les chemins de Dieu, Paris 1956, str. 11—12)

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)	1	
Alojzij Šuštar	1	Moralna kateheza po koncilu Die nachkonziliäre Moralkatechese
France Oražem	16	Psihologija in duhovno življenje Psychologie und geistliches Leben
Jože Rajhman	26	Simul iustus et peccator (Lutrova teza v katoliški luči) Simul iustus et peccator (Luthers These im katholischen Lichte)
Tone Stres	33	Nekaj dognanj molekularne biologije in filozofski pojem smotrnosti La biologie moléculaire et l'idée philoso- phique de finalité
Anton Strle	47	Odrešnja skrivnost Cerkve Erlösungsgeheimnis der Kirche
Franc Rodé	59	Izkustvo sakralnega in vera Sens du sacré et foi personnelle
Anton Nadrah	69	Evharistija kot zakrament bratstva Die Eucharistie als Sakrament der Brüderlichkeit
Ocene (Recensiones)	92	Karl Rahner, Schriften zur Theologie XI. (A. Nadrah) Raymond E. Brown, Gesù Dio e uomo (A. Nadrah) Jean Galot, La persona di Cristo (A. Na- drah) Antonio Piolanti, Il Trattadello di Fra Lorenzo da Bergamo (F. Oražem) Winfried Schulz, Zum Schutz des geisti- gen Eigentums im System des kanoni- schen Rechts (S. Ojnik)
Poročila (Relationes)	106	Proslava svetega Tomaža Akvinskega 1975 Jože Krošl, častni doktor teologije Akademske stopnje
Hervi de Lubac	112	Abyssus abyssum invocat

