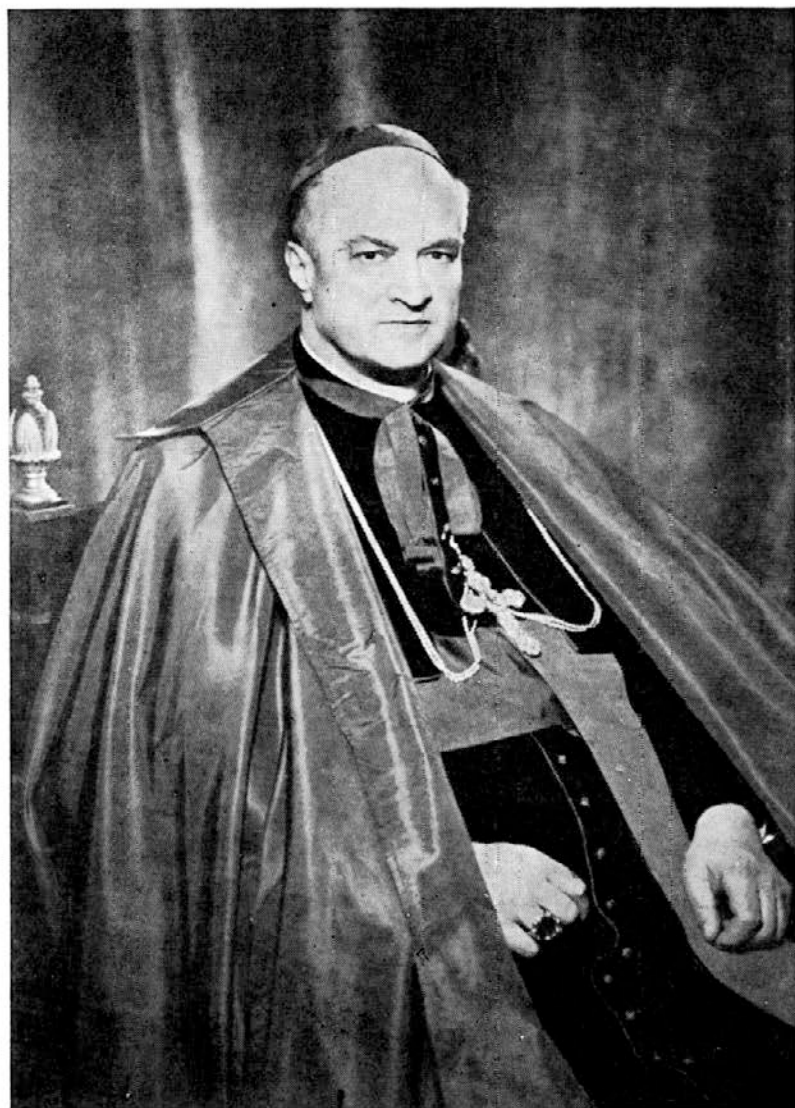


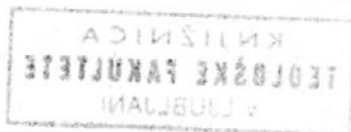


ZBORNİK
TEOLOŠKE
FAKULTETE



*Dr. h. c. Anton Vovk, nadškof ljubljanski,
veliki kancler Teološke fakultete*

ZBORNIK
RAZPRAV TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI



IZDALA TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

1962

UREDIL STANKO CAJNKAR

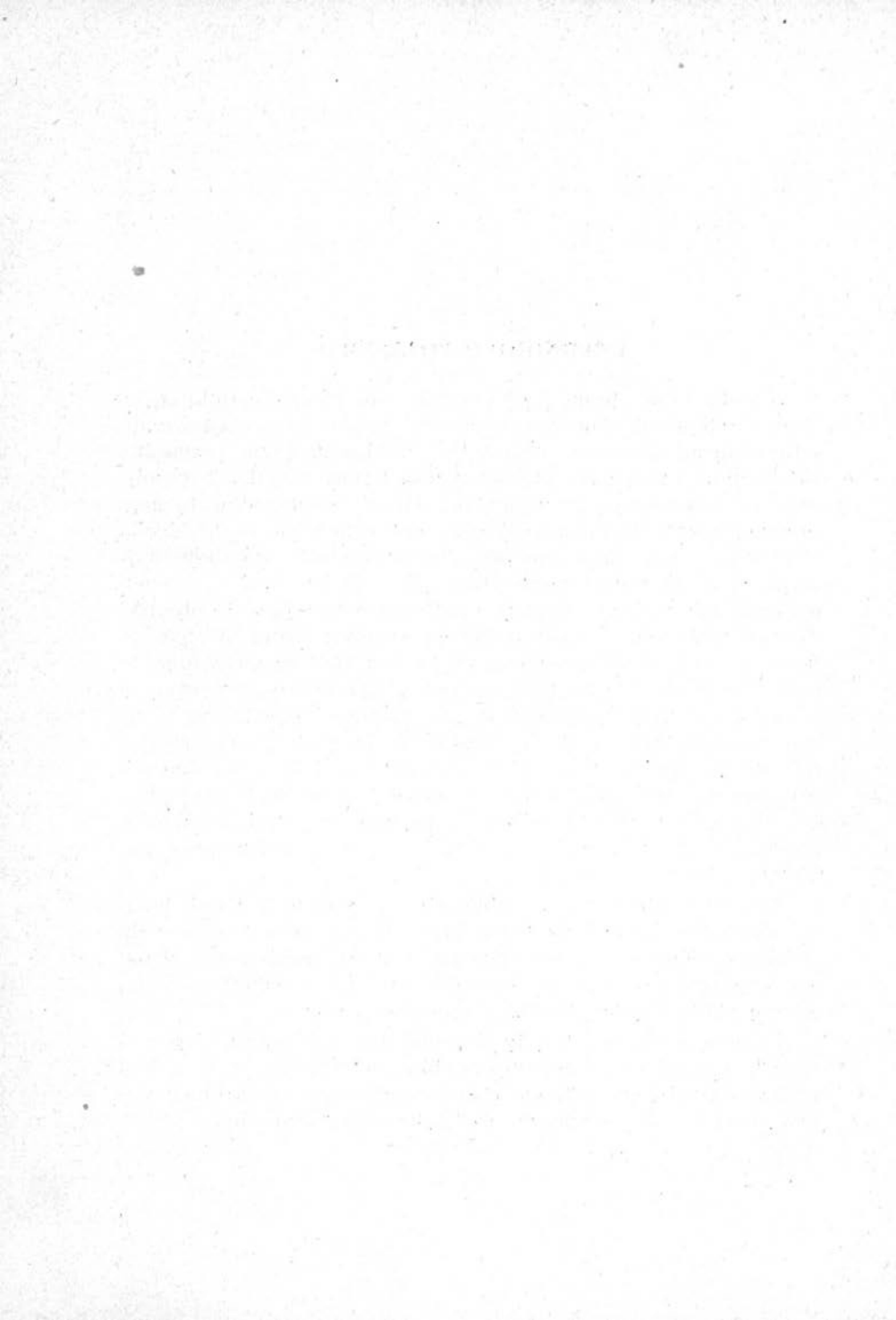
KNJIŽNICA
TEOLOŠKE FAKULTETE
V LJUBLJANI

UREDNIKOVO POJASNILO

Članki, ki so zbrani v prvem tiskanem Zborniku ljubljanske Teološke fakultete kot zgolj cerkvene visoke šole, obravnavajo zelo različna vprašanja, čeprav je publikacija sama posvečena petstoletnici ljubljanske škofije in nosi letnico začetka 2. vesoljnega vatikanskega cerkvenega zbora. Oba važna dogodka sta sicer predmet posebnih razprav, knjiga kot celota pa je le zbirka člankov, v katerih rešujejo predavatelji Teološke fakultete najrazličnejša vprašanja svojih strok. Zato je Zbornik v pravem pomenu manifestacija znanstvenega prizadevanja na ljubljanski Teološki fakulteti v času po drugi svetovni vojni. V tem je njegova vrednost in prednost, pa seveda tudi njegove hibe in pomanjkljivosti. Predavatelji so hoteli izpričati živo vnemo za filozofsko teološke predmete, ki jih tradirajo. Naredili so to na svoj način in tako, kakor so mislili, da bo najbolj prav za duhovnike in vernike (pa tudi za druge bralce), ki bodo Zbornik prebirali in študirali. Vsakdo je povedal svoje misli svobodno, iz ljubezni do Cerkve, katere nauk razlaga, in iz ljubezni do domovine, ki ji s ponosom in v skrbi za njeno resnično srečo poklanja sadove svojega dela.

K sodelovanju so bili povabljeni vsi predavatelji. Kljub temu nekaterih imen ni v seznamu avtorjev, ki so se povabilu odzvali. Nekateri profesorji so se izgovorili s svojo bolehnostjo, drugi s prezaposlenostjo. Mnogo tega, kar bi bili povedali, je v tej ali oni obliki nadomestil avtor najdaljšega članka.

Urednik je mnenja, da je Zbornik tudi v tej obliki lep prispevek k proslavi petstoletnice ljubljanske škofije, ki je v letu svojega častitljivega jubileja postala nadškofija, in skromen domač uvod v važne razprave vesoljnega cerkvenega zbora.



Stanko Cajnkar

SVETOST BESEDE

(Nagovor pri doktorskih promocijah)

Nikjer drugje niso besede v taki časti, kakor so v krščanskem pojmovanju in tolmačenju sveta. Samo v evangeliju po svetem Janezu je rečeno, da je bila v začetku božja Beseda in da je po Besedi vse ustvarjeno. Samo krščanstvo pozna blagovest o Besedi, ki je postala človek, da bi človeštvo v Njej in po Njej našlo odrešenje iz zla, s katerim je božji nasprotnik zmedel človeška srca pa tudi človeško govorico. Greh namreč kvari vse, celo gramatiko in stilistiko človeškega dopovedovanja. Zato se je božje razodetje izkristaliziralo v velikih zbirkah pravih, resničnih besed, da bi tudi človeško govorico očistilo laži, zmede in dvoumnosti. Pa tudi božji ljudje, ki to knjigo bero in iz nje žive, niso dokončno zavarovani pred skušnjavo, da bi božje in človeške besede zlorabljali v svoj prid — proti namenom božjega kraljestva. Bog pravzaprav še vedno dovaja vsa živa in neživa bitja k človeku, »da bi videl, kako jih bo imenoval, in da bi vsakršno živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal« (1 Mojz 2, 19) — on, človek, nezanesljivi in zmedeni gospodar božjega stvarstva. Včasih se dozdeva, da imena, ki jih človek daje, niso prava, ker so dana brez ljubezni do večne božje besede. Kristus, učlovečena Beseda, je vedel, da bo beseda — tudi njegova beseda — v svetu človeških zmed in zablod do konca vekov v nevarnosti. Dozdeva se, da je bil zaradi nje prav tako v skrbeh, kakor je bil v skrbeh, ko je izročal svojim naslednikom in namestnikom pravico, da vladajo nad človeštvom. In če bi jo bil mogel zavarovati pred zlorabo s kakim ponovnim umivanjem umazanih človeških nog, bi bil tudi to ponižanje tvegalo. Tako pa nas je samo opomnil, naj se ne imenujemo učitelji (nolite vocari magistri), ker je samo On pravi Rabi, mi vsi pa smo bratje. Kakor vemo,

Gospodov opomin — za pravo prepoved prav gotovo ni šlo — ni preprečil povodnji raznih naslovov in nazivov, ki so vsaj tako slovesni, kakor je bil nekdanji judovski »rabi«. Saj ne gre za to, da bi napovedali boj besedam, ki so jih kristjani vzeli v rabo in jih po svoje preuredili. Kristusov opomin pa še vedno velja. Kljub vsem našim nazivom je res samo on pravi Učenik. Vsi drugi učitelji, doctores, docti, docentes, magistri et professores morajo to vedeti. Naslovi so bolj imperativi, ki še niso uresničeni, kakor pa indikativi nekih stalnih, nespremenljivih dejstev. Kakor svoje svečeništvo vsak dan in vsako uro z novimi žrtvami odkupljamo, kakor svojo avtoriteto z vedno novimi ponižanji in osramočenji odplačujemo, tako moramo tudi svoje doktorate in profesure vedno in neprestano reševati pred smešnostjo, ki jo povzročajo imena brez vsebine. Mladi doktorji in profesorji se morajo tega prav tako zavedati kakor stari. Če tega ne store, so v svetu znanja samo brneč bron.

Maks Miklavčič

O ZGODOVINSKIH TEMELJIH IN RAZVOJU LJUBLJANSKE ŠKOFIJE

1. Zgodovinopisje in jubilej

Pričujoči zbornik je priklicalo na dan praznovanje petstoletnega obstoja ljubljanske škofije. Zlato bulo za njeno ustanovitev je podpisal v Gradcu cesar Friderik III. dne 6. decembra 1461, papež Pij II. je škofijo kanonično ustanovil z bulo 6. septembra 1462, prvi ljubljanski škof Žiga Lamberg pa je prevzel dejansko vodstvo nove ustanove 6. junija 1463. Praznovanje jubileja se je začelo v letu 1961 in ima dosledno svoj višek leta 1962, ko mineva pol tisočletja od kanonične ustanovitve.

Tako cesarjeva kakor papeževa ustanovna listina se takoj za naslovom ustanovitelja začenjata z besedami: *ad perpetuam rei memoriam*. V tem primeru te besede niso bile mišljene kot prazna rečenica, zakaj izdajatelja zlate (cesarske) in svinčene (papeške) bule sta se zavedala, da kličeta v življenje živ organizem, ki naj trajno, po volji vrhovnega predstavnika Cerkve »za večno« posega v duhovni razvoj naših tal. Po 500 letih obstanka ljubljanske škofije je sedanji poglavar Cerkve Janez XXIII., ki prav tako kakor njegov predhodnik Pij II. osebno pozna življenjske možnosti tega cerkvenega sedeža, dal vnovič Ljubljani naslov in pravo nadškofije. S tem je na kar moč izrazil način potrdil zgodovinsko vlogo ljubljanske škofije v preteklosti pa tudi njen pomen za sedanost in bodočnost.

Zgolj teološko gledano so si vse škofije kot nosilke cerkvenega poslanstva po apostolskem nasledstvu med seboj enake. Z vidika cerkvene zgodovine pa je vsaka škofija nosilka še posebnega poslanstva na določenih tleh in med razločno opredeljenim ljudstvom. Tu je vsaka škofija poseben individuum, ki se

nikjer drugje ne pojavlja in ga ni mogoče zamenjati z drugim; njenih svojstvenih, enkratnih potez ne najdemo v docela enaki obliki nikjer drugje. Te posebne poteze na podobi vsake škofije šele ostvarjajo nepogrešljiv prispevek h katoliškemu občestvu. Za škofijo velja v neki meri isto kakor za močne svetniške osebnosti ali za velike redovniške družine; le tedaj te mnogo prispevajo k rasti vesoljnega občestva, ako v Kristusovem duhu z razmahom silne individualne osebnosti ali večje skupnosti posegajo v tok zgodovine. Razlika je prvenstveno le v tem, da svetniške osebnosti in redovne skupnosti nimajo tolikšne vezanosti na prostor kakor škofije. Škofije dobro opravljajo svoje naloge v korist vesoljnega občestva v Cerkvi le takrat, kadar v cerkvenem smislu na izrazito svoj način izvajajo svoj »apostolat« v najprvotnejšem pomenu besede, saj so predstavnice apostolske Cerkve na sebi dodeljenem življenjskem prostoru.

Že sam občut primernosti, da kaka škofija praznuje svoj jubilej, priča, da se udje škofijskega občestva zavedajo ne le splošnega poslanstva, ki ga opravljajo tudi vse druge škofije, ampak tudi svojskih in posebnih nalog, ki so naložene samo jubilarantu. Če to misel takoj navežemo na Ljubljano, vidimo ob primerjanju z drugimi sedeži škofij, da ob praznovanju jubileja ne izda mnogo za pomen jubileja ne starost sedeža ne obsežnost prostora, ki mu pripada. Oglej, staroslavna Akvileja, si je nekdam pridobil cerkveno vodstvo na širnem prostoru od reke Po do zgornje in srednje Donave pa od Jadrana do Komskega in Bodenskega jezera, pozneje (po 811) še vedno od Drave do morja; danes oglejski sedež ni nič več kakor običajna župnija, ki se sicer ponaša z veliko slavo, njegove življenjske moči pa ni več mogoče obnoviti. Odkar poznamo prvega škofa v Akvileji (ok. 250 po Kr.) do razpusta patriarhata (v l. 1751) je preteklo trikrat po 500 let, pa ni nikogar, da bi z občutkom sedanje pomembnosti proslavljal oglejske jubileje. In vendar je bil Oglej nekdam visoko nad skromno Ljubljano po starosti in obsegu! — Le malo mlajši od oglejskega je škofijski sedež v Trstu. Obdržal se je do danes, skozi 1500 let; tisoč let že posega v cerkveno življenje Slovencev. Dokler sta tržaški škofiji pripadala še Trnovo in Postojna (do 1830) je bila ta škofija le malo manjša od ljubljanske, potez slovenskega katolištva pa ni določala kaj prida bolj kakor danes, ko nam je skoraj tuja. — V nasprotni smeri kakor Oglej in Trst se je razvijal škofijski sedež v Labodski dolini. Dokler je ostal v prvotnih mejah, se kljub pomembnim osebnostim med škofi ni mogel prav razviti. Šele Slomšek (prav je, da se tega zavedamo

ob stoletnici njegove smrti) je odkril življenjske možnosti (60 let poprej) povečane škofije in ji je s prenosom sedeža v Maribor postavil močne in zdrave temelje.

V luči zgodovine odloča, kakor kažejo navedeni primeri, bolj nego čas in obseg srečna povezava škofijskega občega poslanstva s posebnimi razmerami in možnostmi »življenjskega prostora«, kakor ga oblikuje tam bivajoče ljudstvo. Ako se ta zveza posreči, škofija »požene korenine« in raste, sicer kljub ustanovitvi »za večne čase« lahko počasi tudi odmira ali celo usahne, kakor uči oglejski primer.

Jubilej ljubljanskega sedeža odpira torej problem življenjskih temeljev, rasti in razvoja njej pripadajočega okoliša. Je priložnost za osveščanje, za ugotovitev življenjskih sil, razbranih z njenih tal. Nalaga nam dolžnost, da iz analize preteklih stoletij dosežemo vire njene moči in tako spoznamo pomen dediščine, ki jo upravljamo in rešujemo za bodoče rodove. Pri tem razglabljanju ne gre za iskanje kake prazne slave in odlike, ki je zdaj za nas že brez cene in haska. Zgodovina je namreč marsikaj zavrgla, kar je nekdanj — včasih morda za več stoletij — veljalo za pomembno ali celo odločilno, dvignila pa drugo, kar so predniki prezrli in je šele pozneje pokazalo svojo neporušno veljavo. Zgodovinska analiza nam tako razkriva dvojno sliko; ena kaže, kako so nosilci dogajanja pojmovali svojo nalogo in jo izvedli, druga pa kaže realnejšo stran dejanske učinkovitosti in stalne vrednote, ki jih odkriva nepristranska presoja z jubilejnega vidika. Kako različna more biti ena slika od druge, nam spet lahko ponazori primer Ogleja, kjer se umišljena, časovno ali osebno postavljena veličina tako pogosto menjava s propadanjem.

Zgodovinska podoba, kakor nam jo o ljubljanski škofiji odpira sedanji jubilej, naj bo realnejša od podobe, ki so jo morda dognali naši predniki. Tudi zanamci bodo mogli dognati na njej še nove poteze, zakaj vsaka doba zazre predvsem tisto, kar jo ta čas posebno zanima. Vsi skupaj pa prizadevno črpamo iz istega bogatega, življenjsko vsestransko razvitega vira preteklosti, ki mu ne moremo zlepa priti do dna, čeprav se bližamo zreli oceni svoje dediščine. Ko to dediščino premišljeno upravljamo — seveda ob živi zavesti dejanskih vrednot in lastnih nalog — dodajamo s tem nov delež k tej dediščini v prid bodočih rodov.

Odtod sledi velika odgovornost, ki jo jubilej nalaga zgodovinopisju. Čeprav so pglavitna dejstva iz zgodovine ljubljanske škofije splošno znana, ob jubileju vendarle pogrešamo smiselno, z vidikov našega časa gledano in za nas posebej razloženo celotno

zgodovino krščanstva med Slovenci in razčlenitev vlog, ki so jih v tem sklopu imele naše škofije, v tem primeru zlasti ljubljanska. Objektivni upravičenosti take želje in zahteve ni mogoče oporekati, kakor tudi ne ugotoviti, da smo Slovenci obče premalo zgodovinsko šolani in se prav zato ob taki priložnosti ne moremo znajti. Za cerkveno zgodovino lastnih tal velja to še v večji meri; kljub obilnosti spisov in marsikje bogato nakopičenem gradivu je naša zgodovinska sodba, zlasti kritična presoja medla in negotova; predstava o našem razvoju v preteklosti nima pravih temeljev in opor. Tudi dobra zgodovina ljubljanske škofije v širokem okviru in z močno dokumentacijo ne bi mogla na mah ozdraviti vseh naznačenih slabosti. Vse to je končno odvisno od splošne zrelosti in globokega razumevanja nalog, ki jih ima Cerkev med nami, škofijske ustanove pa še posebej.

Naj mi bo dovoljeno, da sedanji položaj osvetlim s pogledom za sto let nazaj, ko smo obhajali štiristoletnico ljubljanske škofije. Jeseni 1861 se Zgodnja Danica bridko pritožuje, da ob tako važnem jubileju nimajo ljudje pri roki prepotrebne škofijske zgodovine. Pri tem se ZD tolaži z izidom Wolfovega Svetega pisma, ki bi mogel nadomestiti tako pomanjkljivost. Kdor pa pregleduje tisk onega časa, se ne more načuditi obilju zgodovinskega spisa, ki je bilo takrat ljudem na voljo. Takoj ko je 1848 nastopila svoboda tiska, so se tedanji javni delavci vrgli z neverjetno vnemo na pisanje zgodovine. Peter Hicinger je kar zasul z zgodovinskimi članki Slovenski cerkveni časopis, ki je že prvo leto (1848) spremenil ime v »Zgodnjo Danico«. Tam so si sledili članki: Kristjanstvo per Slovincih (št. 1–4), Škofje nekdanje Emone (4), Ostanki malikovavske vere starih Slovencev (4–7), Svete navade in oprava katoliške cerkve (5–9, 25), Versta ljubljanskih škofov (7–15), Versta Oglejskih škofov in patriarhov (10–26), Stare in nove fare na Kranjskem (27). Mimo Hicingerja je Val. Sežun prispeval za vse prvo leto zelo poučen »Sedanji obšir katolške cerkve« (1–27), ZD je v naslednjih letih zvesto nadaljevala izročilo prvega leta, z njo so tekmovala starejše Slomškove Drobtinice, od 1863 dalje pa tudi 30 letnikov Marnovega Jezičnika, ki so obravnavali cerkvene predstavnike in verske osebnosti zlasti iz 19. stoletja, te pa zelo natančno. Že od 1849 je bila bravcem na voljo 402 strani obsegajoča Hicingerjeva splošna cerkvena zgodovina (z naslovom Zgodbe katoliške cerkve), kar dober pregled domače je Hicinger objavil v Klunovem Arhivu (II–III, 1854), posamezna poglavja iz nje pa je načrtno in dokumentarno (po arhivskih in tiskanih virih) obravnaval v Mitteilungen d. hist. Ver. f. Krain od 1848

pa do svoje prezgodnje smrti l. 1867 (dočakal je le 55 let); njegov članek o emonskih škofih (MHVK 1857, 105 in 117 ss) je bil na višku tedanje znanosti. — še danes nimamo boljšega. Pritožba ZD 1861 je torej komaj razumljiva. Če pa je bila utemeljena, je skušal njeno željo spolniti Josip Marn s svojim zgodovinskim zbornikom »Zlati vek« 1863 s kar dobrimi prispevki tedanjih strokovnjakov.

Ako zdaj obrnemo pogled na naš čas in na enako željo, kakor so jo imeli pred sto leti, opazimo, da je položaj močno podoben onemu ob prejšnjem jubileju, le da smo po zadnji vojni dobili v roke res kaj pičlo mero spisov iz domače cerkvene zgodovine. Zato pa smo bili do vojne in med njo kar dobro založeni s takim branjem. Že zgodaj (1883–87) je Družba sv. Mohorja nudila svojim udom dosti obsežno (ima 662 strani) občo Zgodovino svete katoliške cerkve, duhovniki pa so mogli seči po nemško pisani Geschichte d. christl. Kirche Matije Robiča, ki jo je 1889 že četrtič izdal Konst. J. Vidmar. Med zadnjimi očrti obče cerkvene zgodovine je treba omeniti vsaj oba učbenika: Turkovega (1930) in Jerajevega (1935). Še obilnejša je bira iz področja domače cerkvene zgodovine. Mnogo splošno važnega gradiva je zbral kot prvi Ignac Orožen (Das Bisthum u. d. Diözese Lavant I.–VIII., 1875–93), za njim pa M. Slekovec, J. Pajek, Fr. Kovačič, J. Mravljak in Fr. Pokorn, na področju cerkvene umetnosti pa zlasti A. Stegenšek, Fr. Stele in V. Steska. Bliže našim neposrednim problemom prihaja zbirka Zgodovina fara ljubljanske škofije, ki jo je 1884 zastavil A. Koblar in ki je vrh tega dala pobudo za mnogo krajevnih (farnih) zgodovin, ki so se vrstile v samostojnih knjigah ali v člankih cerkvenih listov tja v vojno dobo. (Navajam jih v Glasniku muz. dr. 1945, 15–16.) Tudi pet knjig Kosovega Gradiva za zgodovino Slovencev (1902–28) je dalo cerkveni zgodovini polno vredni delež, enako Zgodovina Slovencev M. Kosa (prvič izšla 1933, drugič 1955), posebno izčrpno pa še Gruden-Malova Zgodovina slovenskega naroda (1912–28, Kazalo 1940).

Vzrok, da ob tem jubileju znova pogrešamo primernega in uporabnega besedila za slovensko cerkveno zgodovino, ne more tičati v premalo obdelani snovi, ampak nekje drugje. Naš čas se ne zanima več za isto plat cerkvene zgodovine kakor naši predniki, želi pa odgovora na vprašanja, ki se jih je zgodovino-pisje doslej komaj dotaknilo in jih je še takrat reševalo nekako obodno, le po vnanjih izrazih, ne po notranji, emocionalni strani in duhovnih prvinah. Pri samostanih na slovenskih tleh so se stari

zanimali bolj za to, koliko so prispevali k napredku gospodarstva ali socialnega skrbstva kakor za njihovo askezo in smer duhovne kulture; pri naših benediktincih na primer so komaj zapazili, da so k nam zanesli klinijsko gibanje, pri kartuzijah so skoraj pozabili povedati, v koliko so preobrazile našo religioznost. Današnjega kristjana pa zanimajo prav ta vprašanja, ne pa tisto, kar je dognano o njihovem preživljanju, o stvareh, ki so bile za samostance končno le stranskega pomena. Danes čutimo, da je slika teh in drugih redov na slovenskih tleh preveč povnanjena in zato premaknjena od bistva in spačena. Podobno velja, čeprav ne tako izrazito, za škofije in župnije. Čeprav jih pogosto dobro poznamo po zunanjem ustroju, so nam vendar ostala sredstva in načela njihovega duhovnega delovanja, njihovega bistvenega poslanstva komaj kaj znana. Če nam katoličanom kdo očita, da smo sami krivi, da zunanji ljudje naše cerkvene ustanove štejejo med družbe s čisto svetnimi interesi, da jim je duhovno poslanstvo zgolj zunanja pretveza, mu je težko postreči z zgodovinskimi spisi, ki odbijajo ta očitek. Še največ opore za obrambo nudijo življenjepisi naših religioznih delavcev, kakor so sv. Hema, patriarha sv. Pavlin in bl. Bertrand, škofje Lamberg, Baraga, Slomšek, ali Luka Jeran. Očitek je seveda naperjen bolj proti ustanovam kot osebam.

Taki in podobni so zahtevki, ki jih naš čas stavlja cerkvenemu zgodovinopisju in jih posebno živo občutimo spet ob ljubljanskem jubileju. Ko je stari zunanji red, v katerem so se vzdrževale cerkvene ustanove, v novih razmerah prenehal, šele opazujemo, da smo bili preveč pozorni na vnani kalup in premalo na oživljajoče jedro vseh naprav v krščanski družbi. Ne tako, kakor da bi bil ustroj verskih ustanov in cerkvenih organiziranih skupin brez vsakega pomena, vendar pa tako, da se predvsem vprašujemo po bistvu in temeljih tega ustroja, po notranjem smislu cerkvenega življenja, ki ga je pri nas (poleg drugih) uravnaval ljubljanski škofijski sedež v minulih 500 letih.

2. Prehodna doba in njene naloge

Ko so se na Slovenskem z nastopom nove Jugoslavije izvršile znane globoke zgodovinske spremembe v življenjskih pogojih cerkvenega delovanja, smo skoraj splošno vedeli, da so se premnoge oblike res že preživele; bile so že bolj ovira kakor opora za uspešno delo. Ker nas tu zanima zgolj zgodovinski pogled

na ta vprašanja, je prav, da očrtamo zgodovinsko ozadje teh sprememb. Ker smo sredi prehodne dobe, je to za nas pereče in poučno hkrati.

Kakor vsa naša družba do 1914 si tudi slovenski zgodovinarji niso postavljali vprašanja, koliko se obstoječi organizacijski in gospodarski red v družbi prilega novi dobi, še najmanj pa so na cerkvenem področju pričakovali preureditve. Ko smo Slovenci pod Karlom Velikim (bilo je to med l. 791 in 797) prešli v meje nastajajočega zahodnega rimskega cesarstva, se je kmalu med nami ustalil družbeni red karolinške države, kjer je sčasoma prevladal fevdalizem. Sredi fevdalnega reda se je uveljavljala Cerkev in se je večkrat z naporu reševala iz njegovih spon, v neki meri pa je — naravno — svoj družbeni sestav prilagodila možnostim, ki so se ji v tem redu odpirale. Nasprotja so se počasi izravnala in izgledila, ker je bilo tudi cesarstvo že od začetka odvisno od soglasja s cerkvenim vodstvom, hierarhični predstavniki, zlasti škofje in opati, pa so pogostokrat cesarstvo reševali iz razpadanja. Vzajemna medsebojna pomoč obeh družb je polagoma ostvarila tako močne vezi med njima, da sta se povprečnemu človeku zdeli nerazdružno povezani. Krščansko družbo so pojmovali kot »res publica christiana«, ki jo vodita papež in cesar na podoben način, kakor sta rimsko republiko vodila oba konzula. Cerkev je naše prevzela toliko socialnih nalog in opravil, da je po pravilnem mnenju E. Spektorskega (Zgodovina socijalne filozofije, Lj. 1932) in T. Litta (Geschichte u. Leben, 1925) »država« (po današnjih predstavah, se razume) tedaj skorajda odmrla. In ko je v začetku 16. stoletja pod Karlom V. stara vez med cesarstvom in papeštvom izgubila pravo notranjo upravičenost, čeprav je formalno veljala še tja do 1806 (to tezo ostro postavlja J. Lortz v svojih delih), je ta vez dobila pod Habsburžani novo okrepitev in nove oblike. Ustanovitev ljubljanske škofije spada prav v čas, ko je »državno cerkvenstvo« pod Friderikom III. zastavilo svoj silni razmah. Prizadevanje Friderika III. ni bilo izvirno, ampak posnemanje francoske »pragmatične sankcije« v mestu Bourges iz leta 1438, bilo pa je kljub intenzivnosti nenasilno in dobrohotno. Novo netivo in pravno pretvezo je dobila državna ingerenca na cerkvenem področju s pravilom »cuius regio illius religio«, ki je obveljalo v reformacijski dobi kljub temu, da Cerkev nanj ni pristala. Z vso silo in z osebnim prepričanjem v upravičenost tega pravila je Ferdinand II. ob nastopu 17. stol. izvedel pri nas »versko obnovo«, absolutistične poteze je dobilo poseganje v cerkveni red pod Leopoldom I., pod

Jožefom II. je bilo fanatično, a še vedno nekje v jedru dobrohotno, pa tudi še pod Francem Jožefom I. je ostalo neizprosno resna plat njegove vlade. Tako so nam Habsburžani dali celo vrsto »novih Konstantinov« iz 4. krščanskega stoletja.

Slovenci smo torej živeli v sklopu obnovljenega zahodnega cesarstva od svojega pokristjanjenja pa prav do 1918, ker moramo Habsburžane za področje cerkvene zgodovine šteti za neposredne dediče karolinškega izročila. Teh 1100 let je moralo zapustiti globoke in trajne sledove v predstavah naših prednikov. Lepo je to vidno v cerkveni upravi, ki nas tu v prvi vrsti zanima. Karel Veliki je 811 dokončno postavil tok reke Drave za mejo med metropolijama Salzburg in Oglej, in ta meja se je obdržala do 1786, le da je 1751 na jugu oglejskega patriarha zamenjal nadškof v Gorici. Jožefa II., ki je ustaljeni red avtoritativno sprevrgel in nadomestil s smiselno boljšim (pred očmi imamo samo cerkveno upravo!), so imeli za sebi vsiljenega prekucuha in se pozneje vračali na stare uglajene tire, kjer je bilo količkaj mogoče. Spisi Sebastiana Brunnerja (u. 1893) ki jih je lahko dobili po vseh župniščih, slikajo zato Jožefa II. v kar najbolj zoprnih luči, čeprav bi morali biti Jožefu II. hvaležni, da je naše kraje obvaroval pred tako hudimi preskušnjami, kakor je bila francoska revolucija. In ko so končno med prvo svetovno vojno naši predniki uvideli, da obstoj naroda terja razpad habsburške Avstrije, jim je bil celotni cerkveni red z vsemi pritliklinami, ki jih je dodala cesarska uprava, še vedno nedotakljiv in nespremenljiv. Pritikline so vezali z bistvom, ker pač drugačnega ustroja niso nikoli doživeli in si ga drugače niso mogli predstavljati.

Kako se navedeno stanje in predstavljanje odraža v našem cerkvenem zgodovinospisju? Schönleben (1618–81), naš prvi teolog s širokim obzorjem in zgodovinar s programom, ki je bil takrat na sodobni višini, je živ primer izobraženca, ki je bil kar zaljubljen v veličino tedanjega cerkveno-političnega sistema; zgodovinar — tako se zdi — naj bo po njegovem mnenju poklican samo v to, da ga proslavlja. Njegov učenec Valvasor je ta nazor izrazil že z naslovom svojega velikega dela: Slava vojvodine Kranjske. Schönlebnov nečak Dolničar upira svoj pogled v cerkvene naprave prejšnjega in svojega časa, jih drobnjakarsko opisuje, pa spet z edinim namenom, da jih povečuje. Schönlebnova šola torej v zgodovini ne pozna strukturne problematike in ne dvomi o vzvišeni pravilnosti zunanjega reda, ki v njem živi. V sledeči dobi visokega baroka spet manjka zgodovinskega čuta;

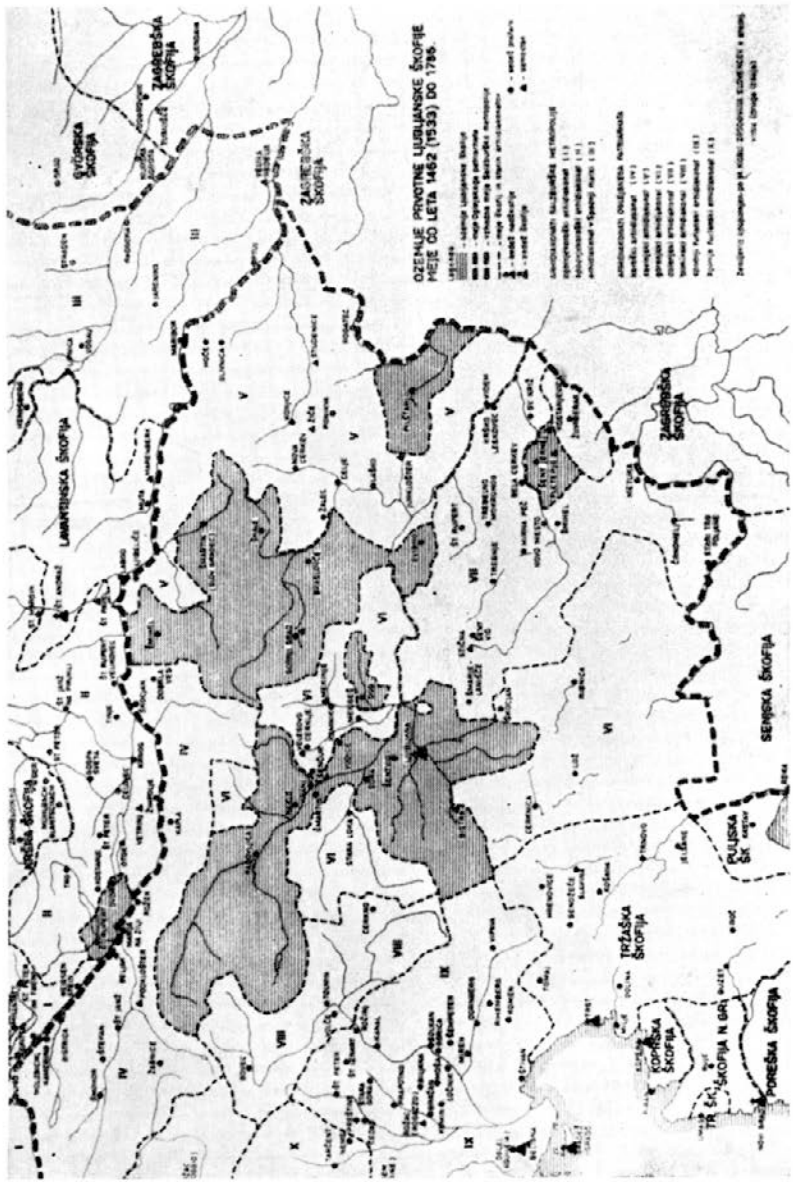
barok je tako zavzet za veličino lastnega ustvarjanja, da je v tem opoju kar pogazil mnogo vrednot iz prejšnjih dob, ki jim ni več priznal smisla. Istodobna akademija operozov vodi baročno ustvarjalnost z namenom, da naše kraje izenači z naprednejšimi, in izkorišča obstoječe naprave, namesto da bi jih kritično presojala. Zgodovinska kritika se pojavi šele na duhovnih obzorjih razsvetljenstva vsaj pri redkih izbrancih (Linhart!), večina pa odklanja racionalizem, ker ni bil pozitivno cerkven; zato je postal vodilni zgodovinar Valentin Vodnik, Linhart pa je ostal samo pri začetku svojega »Poskusa« in zato ideološko ni prodril do novih zamisli drugačne sodobnosti (njegova kritika v dramatičnem delu je še daleč od revolucionarstva!). Več prevratnih misli srečamo pri Jerneju Kopitarju, ki pa ima za dejanske vrednote prejšnjih dob več smisla in zato obravnava probleme na akademsko vzvišen način in do ljudstva niti ne skuša prodreti. Podobno ravna tudi Fr. Miklošič, ko odpira poglede k virom pozabljene davnine, vmes tudi na blagovestnika sv. Cirila in Metoda. Pokazalo se je, da spomin na oba slovanska apostola ni zamrl (spomnimo se, da smo imeli slovenski beneficij v Aachenu od l. 1495 z oltarjem, ki se je imenoval od 17. stol. po teh dveh svetnikih!).

Tako smo prišli do središčne točke pri razmišljanju o prehodni dobi, ki se nam sicer predstavlja kot problem, a imamo hkrati občut, da smo nanj pripravljeni. Še preden je namreč Miklošič iz učenjaške razgledanosti pokazal na književne vrednote solunskih bratov, je genialni A. Martin Slomšek v celovškem bogoslovju opozoril ob Cirilu in Metodu na bistvene vezi med slovenstvom in krščanstvom, kjer ni nikakih primesi in dodatkov iz fevdalnega reda. Dognal je pravire slovenskega katolištva in je 1851 z ustanovitvijo duhovske bratovščine oživil prvotne vrednote z namenom, da postanejo idejni temelji slovenskega cerkvenega občestva. Slomšek je bil človek iz ljudstva in je z njim rastel in čutil, zato ga je tudi verno ljudstvo imelo za svojega nespornega vodnika. Bil je zaveden slovenski škof in je tako gradil bodočnost iz cerkvenih prvin, ne da bi ga motil tedanji zunanji red v družbi. Ni bil sicer zgodovinar po poklicu, znal pa je iz zgodovine razbrati životvorne sile in jih uporabiti za svoj čas in za vse bodoče čase. Tako jih je pripravil dobi, ki jo zdaj preživljamo. Francu Kidriču nihče ne more oponašati, da je pisal pristransko v korist Cerkve; zato ima njegova sodba iz l. 1928, ko še niso bili odprti problemi današnjih dni, toliko večjo pričevavno vrednost. Takole je sodil Kidrič (NE IV, 245, s. v. Slomšek): Kot duhovnik in škof Slomšek zavzema prvo mesto v slovenski zgo-

dovini za Cirilom in Metodom. On je poznal do dna duše svoj narod in doumel etično vrednost ljubezni in spoštovanja do svojega jezika že tedaj, ko je povsod še vladalo splošno mrtvilo. — Slomšek je torej začutil spet domača tla pod nogami in je s polnim zaupanjem v rast vanjo sejal seme božje besede v istem ljudskem načinu kakor apostolska brata iz Soluna, ki sta imela pred očmi vesoljstveno idejo Cerkve in čutila, kako more evangelij prekrasiti duhovno testo našega naroda.

Slovenska verska obzorja se tedaj niso poglobljala samo v notranjost, razprostrla so se tudi na široko. Stik z vesoljnimi cerkvenim občestvom so posamezni dosegli že prej. Med njimi ne smemo pozabiti Schönlebna in njegovega napora, da bi dosegel razglasitev dogme o brezmadežnem Marijinem spočetju v 17. stol. in zlasti ne Avgušтина Hallersteina, svetovno znanega učenjaka iz Mengša, ki ga je zadela kap 1774, ko je zvedel za razpust jezuitskega reda in zaslutil propad krščanstva na Kitajskem, za katerega je zastavil orjaške sile svojega uma. Na vesoljno cerkveno občestvo je doma opozarjal naš Jernej Levičnik, ki v l. 1842—47 v obliki epa s 15 spevi in okoli 9800 verzi obravnava splošno cerkveno zgodovino. Ta njegova »slovenska epopeja« je najobsežnejši pesniški poskus iz časa naše romantike, »presega po zasnovi in obsegu vse takratne pisanje« (Legiša) in po svoje priča o široki razgledanosti naših prednikov pred dobrimi sto leti. Praktično smo se Slovenci z ostalim krščanskim svetom povezali preko naših misijonarjev v Ameriki (Baraga in lepa vrsta njegovih naslednikov) in v Afriki, kjer je Knoblehar opravil pionirsko delo za vso krščansko družbo. V Afriko je želel iti tudi Luka Jeran, globoko krščansko čuteči mož, prizadeven Slovenec in do kraja požrtvovalen duhovnik; njegove misli so pronicale med ljudstvo preko Zgodnje Danice, ki jo je sam urejal skozi 40 let (1856—96).

Z nastopom 20. stoletja nista napredovali ne cirilmetodijska ideja ne slovensko sožitje z vesoljnimi krščanskimi občestvi. Temu se bodo znanjci najbrž čudili, zakaj poznanje zgodovinskega poslanstva sv. Cirila in Metoda je ta čas, zlasti po zaslugi prof. Grivca, dobivajo čedalje bolj trdne obrise, pa tudi misijonsko delo ni zastalo. Po prvi svetovni vojni tudi ni manjkalo hvale vrednih poskusov, da bi našli življenjsko močno sintezo med slovenstvom in katolištvom. Našo cerkveno orientacijo je tako hromilo zagrizeno domače strujarstvo, da v krčeviti borbi za malenkostne oblike nismo več našli poti v svobodo, ki jo ustvarja duh. Pogrešali smo zlasti ločevanja med prigradničkim in bistvenim, med življenjem in formo, za katero so se premnogi zavzemali



**OZEMLJE PRVOTNE LJUBLJANSKE ŠKOPIJE
MEJE DO LETA 1462 (1933) DO 1796.**

LEGENDA:
 - skrajna Ljubljanska meja
 - meja prvotne škoپیje
 - meja škoپیje do leta 1533, v kateri vključuje: 1 - malo Ljubljano, 2 - velika Ljubljano
 - meje v letu 1796
 - meje županijske in občinske občine
 - meje avtonomne občine (1919)
 - meje županijske občine (1923)
 - meje občinske občine (1928)
 - meje mestne občine (1933)
 - meje občinske občine (1946)
 - meje občinske občine (1953)

POSREDOVANJE V PROMETU S PLOŠČINO:
 - v letu 1796
 - leta 1923
 - leta 1928
 - leta 1933
 - leta 1946
 - leta 1953

Škopijski in županijski občine (1919)
 Škopijski in županijski občine (1923)
 Škopijski in županijski občine (1928)
 Škopijski in županijski občine (1933)
 Škopijski in županijski občine (1946)
 Škopijski in županijski občine (1953)

Izvor: 1. Ljubljanska škopijska meja do leta 1462 (1933) do leta 1796.

čisto v duhu integralizma. Vse to je razumljivo šele iz zgodovinskega razvoja našega krščanstva, na katerega smo obrnili pozornost v začetku tega poglavja. Naši pogledi so ostali versko ozkosrčni, ker naša narodna celota nikoli ni imela globljega stika z drugoverci. Boji s Turki za rodno grudo te preskušnje niso nadomestili, ker nismo uporabljali duhovnih bojnih sredstev, ampak zgolj fizično orožje. Verske krize ob nastopih bičarjev, štiftarjev, zamaknjencev, prekrščevascev, husitov in podobnih verskih ločin, so namesto nas reševali drugi in to na avtoritativen način. Celo najgloblja kriza, reformacijska, ni segla na globoko, ni zdramila verskih temeljev, čeprav jih je nekako le očistila nekih navlak, ker so jo v bistvu rešili naši politični gospodarji. Obračun z reformatorji je bil v prvi vrsti polemičen, ne dovolj načelen in pristrčen; zato nas je tudi zašajal v fanatizem, ki nasprotniku ne zna biti pravičen. Že tisočletno varuštvu tujih, čeprav v hotenju katoliških gospodarjev, nas ni moglo pripraviti za prehodno dobo, nestrpnost, ki smo se je priučili tako pred 400 leti kakor v razprtijah 20. stoletja, pa nas je zavedla v smer, kjer je srečanje z nasprotniki možno samo v fizičnem spopadu.

Druga svetovna vojna je slovenske katoličane zalotila sredi srditih notranjih prepričkov, ki so se zdeli nerešljivi. Vsaka struja je tudi do idejnih nasprotnikov imela drugačno taktiko, ki jo je razglašala za edino rešilno. Ni bilo ne bratstva med ljudmi, ki bi si morali biti bratje po veri, ne vračanja na skupnost slovenstva, ki more združiti vse Slovence zoper tujo oblast. Zato je moralo priti do zunanjega preloma, ki je napravil konec razprtij in nas vse prisilil, da se zberemo, uredimo in poiščemo novo, povsem slovensko pot, ki je odprta katoličanom. Kot človek iz ljudstva in umetnik, ki mu je dano, da najde kleno in zdravo misel, je Finžgar prvič med vojno (1944) in drugič po njej (1958) ob koncu Makalonce o našem položaju zapisal sodbo (po Preg 26, 20): Ko drva poidejo, ugasne ogenj, ko se odpravi podpihovavec, nehajo prepiri.

Ob nastopu prehodne dobe smo prestopili v položaj, kakor ga imajo verniki drugih narodov že stoletja. To so vsi, ki sami odločajo o svoji veri brez patronstva od zgoraj, vsi taki, ki živijo sredi drugovercev, in vsi, ki se morajo vedno znova orientirati po svojem naravnem, narodnem čutenju in morajo vesoljno katolištvo trajno uporabljati za sol lastne zemlje. Če se komu to zdi podobno stiski, lahko razume po napovedi apostola Petra (1 Petr 5, 9): »Vedite, da so vaši bratje po svetu v istem trpljenju«, da nam je odprta sama taka pot k polnemu, svobodnemu in zares last-

nemu katolištvu. Zgodovina je nam prizanesla s hudimi preskušnjami, ki so jih drugi narodi srečno in zmagovito prestali (mislimo na primer na Angleže, Irce in Holandce), dala nam je tudi učitelje, večje in z ljudstvom bolj čuteče, kakor so jih imeli drugi. Če pomislimo samo na Cirila in Metoda pa Slomška, pa začutimo, da naša prehodna doba ni »stiska«, ampak samo vračanje na skrbno pripravljeno in že davno uglajeno pot, ki jo poznamo iz zgodovine. Če je bila prejšnja pot lagodnejša, pa je bila manj naša, manj svobodna in zato manj častna in zaslužna.

3. Ljubljanske škofije začetek in rast

V luči doslej tu sproženih problemov bi po načrtu ljubljanskega ordinariata in teološke fakultete (Bogoslovne akademije) morala biti pri roki do jubileja sodobno zasnovana škofijska zgodovina za sedež, ki mu poteka pet sto let od ustanovitve. Delovni odbor, ki naj jo pripravi, se je sestal prvič 13. aprila 1955. Takoj spočetka je obveljal sklep, da bodi ob ugotavljanju podatkov, ki jih je treba zbrati in kritično obdelati, v ospredju obravnavanje notranjega verskega razvoja od početka krščanstva na naših tleh do naših dni. Ker pa delovanje ljubljanske škofije nikoli ni bilo izolirano, temveč stalno prepleteno s cerkvenimi in verskimi spremembami in napravami po vsej slovenski zemlji, pri čemer so pomembne tudi obdobje posebnosti njenega teritorija ali ljudstva, je obveljalo tudi načelo, naj bo snujoča se zgodovina vsaj načelno postavljena v okvir občega razvoja krščanstva na Slovenskem. Ker pa so bile oblike naše vernosti v veliki meri že ustaljene pred ustanovitvijo škofije v Ljubljani in so se ravnale po stanju v oglejskem patriarhatu, deloma tudi pod vplivom Salzburga, najvidnejše in najgloblje poteze pa so ji dale velike in izredno gosto razporejene samostanske ustanove, se je odbor spet zedinil, da je treba dognati pogloblitve črte teh vzgojnih vplivov na razvoj splošne slovenske vernosti in posebej one na ljubljanskih škofijskih tleh. Po možnosti naj bi to stran opisa spopolnili s povzetki, kako je verska vzgoja oblikovala tako ljudsko miselnost kakor tudi umetnostne stvaritve. Ker tako zahtevnega programa odbor ni upal izvesti brez sodelovanja s strokovnjaki za prizadeta področja, je do junija 1955 naprosil primerno vrsto sodelavcev in se z njimi dogovoril glede načina sodelovanja in glede oblike njihovih prispevkov. Po teh pripravah se je začelo zbiranje gradiva in v decembru istega leta je tretja seja ugotovila, da se bo zamisel

take škofijske zgodovine dala uresničiti, ker so vsi naprošeni sodelavci radi obljubili pomoč, samo da bi vodilni strokovnjaki ostali toliko pri moči, da bodo mogli delo koordinirati. S tem je bil mišljen prof. Lukman, odločilni poznavalec slovstva in strokovnjak za krščansko arheologijo, pa se zaradi bolezni ni več mogel udeležiti te seje. Tudi pozneje se stanje tega glavnega sourednika ni več toliko izboljšalo, da bi mogel s polno nekdanjo močjo sodelovati, 12. junija 1958 pa mu je smrt za vedno iztrgala pero iz roke. Načrt za ljubljansko škofijsko zgodovino je bil s tem hudo prizadet zlasti zato, ker je bilo sklenjeno, naj bo vsaj v uvodu obdelan razvoj cerkve v Akvileji in Emoni, obris teološke šole v prvem kraju in asketske skupine v drugem (gl. pisma sv. Hieronima emonskim asketom) in končno pregled hagiografskega gradiva o Hermagoru in Fortunatu, ki sta bila vseh 500 let patrona ljubljanske škofije. Izvedbo načrta je zavrlo tudi to, da je moral drugi sodelavec pri tej zgodovini prevzeti namesto prelata Lukmana poleg predavanj iz splošne in jugoslovanske cerkvene zgodovine še predavanja iz zgodovine krščanstva v antiki in iz patrologije. Končno je bolezen v zvezi z drugimi nepričakovanimi motnjami preprečila nadaljnji pregled neobdelanega arhivskega gradiva za novo zgodovino, ki ga je srečno začel tretji sodelavec; brez take spopolnitve snovi bi bil spet zastavljeni načrt okrnjen prav tam, kjer bi bil najbolj ustrezen znanstvenemu napredku. Tako nameravana zgodovina do ljubljanskega jubileja ni mogla iziti, čeprav delo zanjo ni prenehalo.

Ze opravljeno delo je pokazalo, da bo treba sodbo o začetku in razvoju ljubljanske škofije v luči jubileja in postavljenih načel za njeno zgodovino v marsičem izboljšati, da bo naša predstava o njej realnejša, obenem pa tudi bližja problematiki našega časa. Žal raziskovanje virov slovenske vernosti še ni toliko dozorelo, da bi bilo mogoče o tem poročati v pričujočem zborniku. (Nekaj iz tega področja prinašajo šmarnice za l. 1962 pod naslovom Marija, mati naše vernosti.) Več je mogoče reči o temeljih in razvoju ljubljanske škofije, saj je vse razmišljanje tega članka poteklo iz novih ali izboljšanih spoznanj pri preučevanju tega vprašanja.

Da ostanemo v okviru in zaporedju historiografske obdelave, je treba na prvem mestu omeniti Josipa Benkoviča, ki se je z obilnim znanjem in zanosom potrudil, da bi postanek ljubljanske škofije postavil v zvezo z našim narodnim obstojem. V razpravi Ljubljanska škofija in škofijske sinode, objavljeni v mariborskem Voditelju (VBV IV, 1901, 166, 304, 410 ss) v letu njegove pre-

zgodnje smrti (umrl je star šele 32 let), dokazuje, da je bil že oglejski patriarhat opora slovenstvu in sicer do 1394, ko je bil umorjen patriarh Janez Moravski, nečak Karla IV., ki je prej sam štirikrat obiskal Furlanijo. Misel je sicer v jedru pravilna in z mnogimi podatki podprta (pri tem se je preveč zanašal na Zgod. slov. slovstva K. Glaserja, s katerim je B. sodeloval!), mogel pa bi jo prepričevalneje razviti, ko bi poznal in obravnaval stališče patriarhov do glagolice. Brez potrebe je postavil časovno mejo za vpliv Luksemburžanov na usodo Ogleja v l. 1394, saj spada v varuštvo te vrste tudi pohod cesarja Sigismunda na Furlansko in desetletno bivanje patriarha Ludvika II. na celjskem dvoru; pretirano je seveda trditi, da so imeli Celjani pred očmi neposredne koristi našega naroda. Benkovič želi predvsem pokazati, kako je ljubljanska škofija, naslednica patriarhata za habsburško ozemlje, nadaljevala isto vlogo v prid slovenstva, enako kakor je bila branik zoper husite, Benečane in Turke. Dobro naglašá, da je papež Pij II. zapisal stavek: *Sunt enim et ipsi Carinthiani Sclavi (Descriptio Asiae et Europae, c. 20)*, saj se more samo na to nanašati začetek bule z dne 6. septembra 1462, kjer je rečeno, da on kot naslednik apostola Petra preudarja »*cuncta mundi climata omniumque Nationum et in illis degentium qualitates*«, da jim na primeren način utre pot k rešenju (ZZ 113–14). Benkovič je podčrtal stavek (n. m. 304–05) ... slovenski narodni preporod se ni začel šele z luteranstvom, temveč že prej – z ustanovitvijo ljubljanske škofije. Potem nadaljuje: Če bi mu papeštvo ne postavilo tega duševnega središča in ognjišča, nehalo bi kmalu utripati slovensko srce, stisnjeno med naraščajočo nemško in italijansko politično silo in ne bi ga več otela nobena moč, najmanj pa nemški protestantizem s svojimi zmotami. — Navedene besede kažejo, kako zelo je bil tudi Benkovič otrok zagrizeno polemične dobe. Zato se mu dokazovanje te teze, ki bi imelo trajno vrednost, ni moglo docela posrečiti, čeprav je spet res, da je ta škofija sensim sine sensu, vendar z doslednostjo, ki sta jo narekovala njena lega in pastirske dolžnosti škofov, dejansko opravila nalogo branivca in ohranjevalca slovenske besede in kulture. Da bo treba v to smer še nadalje zbirati dokaze in popraviti sodbo o slovenstvu v 16. stoletju, nas opozarja dejstvo, da se je ohranilo (NUK, Ms 76) besedilo škofa B. Radlica iz l. 1573 (prevod Lk 21, 25–33) v sočnem ljudskem jeziku brez tujk in brez vpliva s strani protestantske književnosti (gl. SBL, 9. zv., 7). Podatki, ki jih je nabral Benkovič, zvečine nesporno drže, nekaj jih mora iti znova skozi rešeto trezne kritike, še mnogo več pa je zgodovinskih realnosti,

ki posredno podpirajo njegovo slovensko tezo, pa jih je v svoji vihravosti prezrl. — Žal so se v njegovo hlastno pisano razpravo vrinile nekatere zmote, ki še danes niso brez vpliva, tako zlasti njegova sodba o razvoju župnij (str. 184, kjer trdi, da je do 12. stol. bila »prava župnija le v kakem mestu« — v direktnem nasprotju z resnico) in nevzdržno mnenje o »lahkomiselni posvetnosti« škofa Ravbarja (str. 314).

Mnogo trajnejšo vrednost imajo izsledki Josipa Grudna, posebno oni, ki jih je zbral v knjigi Cerkvene razmere v 15. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije (Lj. 1908). Že dve leti poprej je obdelal novejši razvoj škofije za dunajsko Leonovo družbo (Das soziale Wirken d. kath. Kirche i. d. Diözese Laibach, 1906). Kakor povsod drugje se tudi tu Gruden previdno drži virov, jih natančno povzema in le zunanje veže med seboj. Njegova opisna metoda je sicer zanesljiv vodnik po vidnih poteh zgodovinskega dogajanja, ne potrudi pa se, da bi dogodke postavljajl v široki okvir in jim razbral poleg bližjih tudi daljne in globlje vzroke. Tako ustanovitev ljubljanske škofije pravilno postavlja v zvezo z razpadom svetne oblasti oglejskih patriarhov (1418–20), ne zanima pa se za vzroke tega razpada (državno varuštvo nad cerkvenimi napravami po velikem razkolu na zahodu ob izkoriščanju konciliarne teorije, ki doživlja polom). Prezrl je tudi odločujočo okolnost, da so Benečani z zasedbo Furlanije imeli na svojih tleh oba patriarška sedeža; gradeški sedež so prenesli v Benetke, kjer je kot prvi patriarh nastopil (1451) sv. Lovrenc Giustiniani, zato se poslej republika ni toliko potezala za Oglej kakor za dvig beneškega patriarhata. Cerkvene meje so se poslej preurejale po državni pripadnosti krajev. Tako je že 1453 izpadla Mantova iz sklopa oglejske metropolije. In načelno zdaj ni bilo ovire, da se ustanovi škofija tudi v Ljubljani. Pio Paschini govori o obeh preureditvah v isti sapi (Storia del Friuli III, 185) in pozneje mimogrede tudi pove, da je Friderik III. priznal Benetkam naravno pravo do vlade nad Furlanijo (1469, navaja Paschini, 196, op. 29). Benetke so se sicer potrudile, da je bil oglejski patriarh iz beneške rodbine in da je še naprej obdržal formalno cerkveno oblast nad deli habsburškega ozemlja, niso se pa toliko zavzemale za Oglej kakor za vpliv lastnega patriarha v Benetkah. Oglej so podpirale le dotlej, dokler jim je mogel biti pretveza za morebitno osvajanje slovenskih dežel, pozneje pa dopuste, da oglejski patriarhat zatone v brezpomembnost. Izčrpneje se Gruden bavi z oblikovanjem cerkvenega središča v Ljubljani, dokler so tu bivali patriarhovi vikarji, zvečine iz vrst pičenskih škofov.

Zlasti ob krizi in razkolu na patriarškem sedežu po l. 1420 se je novo središče utrdilo, ob pogajanjih v Baslu je postalo celo predmet mednarodnih spletk. Z njim je imel obilo opravka Enej Silvio Piccolomini, osebni poznavalec razmer in pozneje službeni svetovavec rimske kurije za Oglej in Salzburg (patronus Germaniae). Spet je škoda, da Gruden temeljiteje ne obravnava cerkveno političnega koncepta, ki ga je napravil Enej za Nemčijo in habsburške dežele posebej, ker bi s tem šele dodobra doumeli, kako je prišel namen, da se ustanovi v Ljubljani nov škofijski sedež, v sklop velike koalicije šibkega Friderika III. s papeškim dvorom. Pri ugotavljanju drobnih poedinosti razodeva Gruden svojo moč, ob širši zamisli in medsebojni zvezi dogodkov pa rad pušča bravcu svobodno razlago vzročnih podlag. Tako dobimo pri njem kar vsestranski opis zunanjih okoliščin ob ustanovitvi škofije, zanesljivo navedbo krajev, ki so ji pripadli (prezrl je le faro Šmartin pri Kranju), pravi smisel prav take ustanove pa ostane malo razviden. V zadrego prihaja Gruden posebno ob ugotavljanju, je-li bila nova škofija izločena izpod oblasti oglejskega patriarha ali ne, odnosno, v koliko je bila eksempcija popolna. Prav tako ne opazi vidne razlike glede škofijske pripadnosti med cesarjevo in papeževo ustanovno listino. Kar dobro je Gruden izkoristil najdbo zapisnika o ljubljanski sinodi 1448 in si z njo pomagal pri opisu tedanjih versko-moralnih razmer. Še več bi mogel odtod razbrati pozneje, ko je izšlo delo G. Marcuzzija Sinodi aquileiesi (1910), kjer so obdelane vse oglejske sinode.

Negotovosti glede odvisnosti škofijskega sedeža v Ljubljani in spori glede obsega so napatile Jos. Turka, da je za Kovačičev zbornik pripravil članek O početkih ljubljanske škofije (ČZN 1937, 75 ss) in tu skušal priti do dna vsem nerešenim problemom. Po natančni analizi virov se mu je zdelo, da je treba kot zanesljiv sklep postaviti dve ugotovitvi: prvič, da Ljubljana ni bila od začetka neposredno podrejena sv. stolici v Rimu (kakor je bilo in je splošno mnenje pri cerkvenih instancah in v znanosti), drugič, da je v začetku škofiji pripadalo le troje župnji: Šenklašč v Šempeter v Ljubljani pa Šentjernej na Dolenjskem, vse druge so bile v začetku škofiji le inkorporirane, ostale pa so pod jurisdikcijo drugih škofij, a ljubljanska si jih je polagoma priposestvovala (Turk, n. m. 75). Obe Turkovi tezi bistveno spreminjata dotlej splošno mnenje o temeljih in rasti ljubljanske škofije. Nasprotujeta pa — in to odloča! — volji obeh ustanoviteljev, zgodovinski situaciji in dejanskem razvoju škofije od ustanovitve do danes. Zato je vredno in potrebno, da obe tezi vržemo na rešeto

trezne kritike. To je tembolj potrebno, ker je Turk obravnaval vsa vprašanja o začetku ljubljanske škofije z večjo akribijo kakor katerikoli zgodovinar doslej. Napravil je le to napako, da je dal črki preveliko veljavo in ob pretiravanju iskanja v eni smeri spregledal, da ista besedila ob upoštevanju navedenih zgodovinsko odločujočih činiteljev dopuščajo in celo zahtevajo drugačno razlago.

Najprej o začetni podrejenosti škofije! Cesarjeva ustanovna listina je glede tega razločno določila: *Episcopus nunc Sanctissimo Domino nostro Papae, et deinceps Archiepiscopo, seu Patriarchae Aquileiensi tamquam ipsius Metropolitanano, ac Praepositus, Decanus, Canonici, et Vicarii praefati ipso Episcopo Labacensi...* per nos praesententur (Zgodovinski zbornik = ZZ, 17, 18). Cesar je torej hotel, da ostane Ljubljana v sklopu patriarhata. Se mu pač ni več zdel nevaren, povezava obeh sedežev pa mu odpira možnost, da se Habsburžani kdaj polaste Ogleja (to se je v resnici tudi zgodilo!). Ljubljanski škofiji je cesar dal tako zaščito in tolikšno veljavo, da ji odvisnost od patriarha ni mogla biti v kvar. Po drugi strani je cesar že od 1446 imel pravico imenovati vse oglejske sufragane na svojem ozemlju (Trst, Pičan in zdaj še Ljubljano), on in njegovi nasledniki niso nikoli dopustili, da bi bil kak škof oglejski vikar na habsburškem ozemlju, ako ni bil avstrijski podložnik, in končno je cesar tako pospeševal neodvisnost arhidiakonov svojega ozemlja, da se nikjer ni več čutila patriarhova oblast. Za l. 1525 pravilno trdi M. Rupel (Primož Trubar, 34), da je patriarh »vodstvo svoje škofije docela prepuščal arhidiakonom«. Patriarh sam ni smel nikoli stopiti na habsburška tla, razen v edinem primeru, ko je Francesco Barbaro tod obnavljal katoliško vero in odpravljaj protestantsko reformacijo; to se je moglo zgoditi le na zahtevo ljubljanskega škofa Tavčarja in s pogojem, da je nastopal v svojstvu apostolskega vizitatorja, torej s pooblastili iz Rima, ne iz lastne oblasti. Pod šibkim Friderikom III. so še smeli prihajati na habsburška tla vizitatorji s patriarhovimi navodili (gl. G. Vale, *Itinerario di Paolo Santonino 1485–87*, Studi e testi 103, 1943), potem pa nikoli več. L. 1511 je moral zvečine v Rimu bivajoči patriarh Dominik Grimani imenovati za svojega generalnega vikarja celo lavantinskega škofa Leonarda Pewerla, da je mogel vsaj po ovinku tod izvajati svojo jurisdikcijo. Dodati je k temu še, da je vsak tržaški škof redno tesno sodeloval z ljubljanskim, z Oglejem pa je imel redko kateri še kake zveze, pičenski škofje so bili redno ljubljanski prošti ali

kanoniki (Gruden, C. razmere, 5, op. 2 našteva precej takih primerov, a bi jih mogel še več!), kar je znamenje, da je bil Pičan bolj odvisen od Ljubljane kakor od Ogleja. A fortiori to velja za arhidiakone na oglejskem delu habsburške monarhije. O teh smo ugotovili, da so bili neodvisni od Ogleja, čeprav so v njegovem imenu upravljali redne posle ordinarijev. Ne moremo pa reči, da so bili neodvisni od ljubljanske škofije, kjer so istočasno imeli odgovorna cerkvena mesta. Freudenschuss in G. Bobek sta bila po vrsti ljubljanska prošta in oglejska arhidiakona za Gorenjsko (1595 in 1625), Polidor Montagnana je bil obenem ljubljanski prošt, patriarhov komisar na Kranjskem in arhidiakon savinjski (1595), Jurij Slatkonja je združeval (med svojimi 11 beneficiji, preden je postal dunajski škof, deloma še pozneje) škofijo v Pičnu, proštijo v Ljubljani in ono v Novem mestu (ta je tudi imela lastni arhidiakon, ki je spadal pod Oglej), Lenart Seidel je bil v Ljubljani kanonik in oglejski arhidiakon na Gorenjskem. (O teh primerih poročajo IMK I, 38.) Razume se, da se ljubljanski stolni dekan Schönleben s tem, da je odšel za arhidiakona v Ribnico, še ni podredil oglejskemu patriarhu, ki tega ni mogel ne doseči ne preprečiti. Ko so med 1705 in 1745 žički kartuzijani prevzeli konjiško nadžupnijo, del savinjskega arhidiakonata, kjer je nominalni ordinarij patriarh, je na priorjevo vabilo prišel tja birmovat 1712 ljubljanski škof Viljem Leslie (Kartuzijani na Slov., 25). In tako so po vrsti ravnali še drugi oglejski arhidiakoni. Sicer še beremo tu in tam, da je prejel kak bogoslovec prezbiterat v Vidmu (sedežu patriarhov, odkar so opustili bivanje v Ogleju; kak čas so živeli tudi v Krminu ali Čedadu), iz ljubljanskih ordinacijskih zapisnikov (ohranjenih strnjeno od 1588) pa je razvidno, da so arhidiakoni redno pošiljali kandidate za višje redove v Ljubljano, včasih pa v druge škofije, a ne v Oglej (Videm). Sprva so bili vsi škofje, prošti, stolni dekani in arhidiakoni direktno podrejeni dunajski vladi, pozneje so bili združeni na prelatski klopi deželnih stanov in so tu odločali o cerkvenih poslih — ne oziraje se na patriarha.

Tako torej je habsburška oblast pojmovala v praksi odvisnost ljubljanske škofije od metropolita (patriarha) po načelih svoje »državne cerkvenosti«, ki je nastala pod Friderikom III. in se je pozneje še stopnjevala. Turk (n. m. 78–9) pravilno trdi, da so patriarhi včasih (npr. 1475 in 1589) zahtevali od ljubljanskih škofov, naj jim bodo podložni, dosegli pa tega niso nikoli. Turk (prav tam) pove vzrok, zakaj se to ni zgodilo: Habsburžani so dosegli,

da niti enega ljubljanskega škofa ni potrdil patriarh, ki je beneški podanik, ampak vse le papež sam. Čeprav **odlok o sufraganstvu ljubljanskega škofa Ogleju nikoli ni bil s cesarske strani spremljen**, nikdar pa tudi ni bil izvršen. Kakšen smisel ima naglašanje te zgolj papirnate postavke v ustanovitveni »zlati buli« Friderika III., ko je do kraja razvidno, da ni bila mišljena v Turkovem smislu?

Zakaj torej je cesar hotel, da je ljubljanski škof po zunanjem videzu oglejski sufragan? Odgovor je pri roki. Cesar bi bil nedvomno dosegel, ako bi želel, da bi bil ves prostor, kjer so vladali Habsburžani, odcepljen od Ogleja in dodeljen Ljubljani, saj je Pij II. sam predlagal tako rešitev, ko je bil še patronus Germaniae. Kot zastopnik državnega cerkvenstva pa cesar tega ni maral. Cesarji so imeli z mogočnimi metropolijami in škofijami slabe skušnje, zlasti s Salzburgom. Zato je cesar ustanovil v Ljubljani tako veliko škofijo, da je mogla kljubovati Ogleju, cerkveno oblast na Slovenskem pa je raje imel še naprej razdrobljeno, ker je imel z njo manj težav. Da ni mogel ustanoviti večje škofije, je preprosta bajka. Ko je izročil novi škofiji ves gornjegrajski arhidiakonat, je namenoma izločil iz te gmote njen najpomembnejši del: župnijo Hoče. Ta nadžupnija je segala od izliva Veljke do Borla vzdolž Drave in je tako objemala svet Ptujškega polja z globokim zaledjem v Pohorju in Halozah; pripadal ji je tako južni del Maribora, kakor tudi Hajdina pri Ptujju in jo je treba šteti med največje na Slovenskem. Opatiji in arhidiakonatu v Gornjem gradu je pripadala po papeški investituri že 14. stol. (znano po prepisu bule iz l. 1398, gl. I. Orožen, D. Bisthum . . . Lavant I, 275 sl.). Cesar je torej ustanovil manjšo škofijo, kakor bi mogel. Iz istega vzroka jo je pustil razbito na šest prostorno ločenih delov (tu mislimo škofijo z dodatki pod škofom Ravbarjem, s Kranjem, Dobom in Slovenjim Gradcem). Ravnanje s to ustanovo je tako tipično za habsburško politiko najmanjšega tveganja in velikega apetita, da zgodovinar drugačnega ne sme pričakovati.

Vse častneje je glede podrejenosti ljubljanske škofije odločal Pij II. Ustanovna listina (6. sept. 1462) ne obnavlja škofije v Emoni, kakor bi pričakovali, ampak imenuje Ljubljano »civitas insignis« sredi novega ljudstva, ta kraj izloča iz patriarhove oblasti in ga izbere za sedež škofa in kapitlja. Prvega škofa naj predlaga cesar, naslednje pa vsakokratni vojvoda na Kranjskem, a samo papežu. Nikjer papeška bula ne omenja, da bi bil novi

škof oglejski sufragan. Dobesedno potrjuje samo dotacijo, ki jo je določil cesar, in ko našteje vse župnije, dostavlja: *parrochiales ecclesias et capellas unitas huiusmodi... a dicta dioecesi Aquiligeni perpetuo separantes pro dioecesi Laybacensi assignamus* (ZZ, 117). Od cesarjeve listine se loči papeževa še v tem, da mora cesar osebe za mesto prošta in stolnega dekana prezentirati Rimu, za devet kanonikov škofu, le desetega kanonika imenuje škof sam (tu cesar in papež spet soglašata). Ob koncu papež razglašava vse privilegije, ki jih je pri cerkvah nove škofije kdaj pridobil patriarh, za ugasle in nične. Da bi patriarh ne mogel škofa in njegovih duhovnikov motiti (molestare) s procesi in obsodbami, je papež že 10. septembra 1462 dodal novo bulo, kjer vse osebe ljubljanske škofije izvzema izpod sodne oblasti patriarhove, kadar gre za spore glede jurisdikcije. Turk (n. m. 87) imenuje to »zaščitno pismo«, smisel pa more imeti samo ta, da edino ustanovitelj določa (in ne patriarh!), kaj sodi pod oblast nove škofije. Ponovno je isto papeževo odločitev potrdil Pavel II. 1468. Papež 10. sept. 1462 prvič omenja poleg eksempcije tudi metropolitansko pravo (*iure metropolitico... alias semper salvo*, ZZ 131, Turk 86). Edini pametni smisel tega dostavka more biti v tem, da ostane patriarhu neokrnjena njegova čast, ko mu je vzeta praktična oblast. Papež je dobro vedel, da mu oblasti cesar ne bo pustil izvrševati. Iz enakega premisleka je Pij II. dovolil, da cesar predlaga osebe za prošta in dekana v ljubljanskem kapitlju ne papežu, ampak škofu (ZZ, 145). Papež je torej na lep način izvedel isto, kar je bil dejanski namen ustanoviteljev: ljubljanska škofija naj bo brez žalitve patriarha neodvisna od metropolita in neposredno podrejena papežu. Turk sam prizna, da so v Rimu vedno ravnali tako, kakor da je ljubljanski sedež podrejen neposredno sv. stolici (n. m. 79–80), enako tudi prizna, da je tako pravno stanje bilo splošno veljavno vsaj od 15. febr. 1603, ko je Klemen VIII. ugotovil, da je škofija podrejena samo Rimu (Turk, 79). Dotlej je dejanski razvoj določala volja ustanoviteljev in naravnala vse v prid neodvisnosti. Škof Hren, ki je to deklaracijo dosegel, ni s tem temeljev škofije spremenil, ampak samo dejansko stanje spravil v sklad s pravnimi oblikami. »Zmoto« drugih zgodovinarjev je Turk dognal le z nepotrebnim pretiravanjem, ki je krajše izražanje umetno razglasilo za nepravilno. P. Paschini, ki bi mogel podrejenost ljubljanske škofije Ogleju svoji domovini v prid izkoristiti, se raje kratko odloči za ugotovitev, da je Pavel II. (on je napačno zapisal Pio II.) 1468 razglasil novo škofijo

za neposredno sv. stolici podrejeno (Storia d. Fr. III. 185). Ta zgled bi smel posnemati tudi Turk.

Druga teza Josipa Turka pravi, da je ljubljanski škofiji prvotno pripadlo le troje župnij: Sv. Peter »zunaj obzidja« in iz nje izločeni Sv. Nikolaj s stolnico ter Šentjernej na Dolenjskem. Absurdna je že misel, da bi cesar v kar najslavnejši obliki (zlata bula!) in pred evropsko pomembnimi pričami (vmes sta bila dva kardinala, 5 škofov, 3 vojvodi in 2 krajišnika, dvorni in deželni predstavniki, mnogo opatov, proštov, arhidiaconov in kanonikov) ustanavljal škofijo, obstoječo iz dveh župnij, iz ene od teh pa se za to priložnost razvije še tretja. Enako ni mogoče pričakovati, da bi bil papež zadovoljen s tako rešitvijo pastoralne oskrbe na prostoru od morja do Drave. Tu naj bi novi škof užival sorazmerno obilne dohodke iz cele vrste župnij, jurisdikcijo pa bi imel le v dveh prvotnih in eni novi. Turk (n. m. 83) meni, da so pripadnost samo treh župnij »prezrli vsi dotedanji pisatelji«; tudi to je neverjetno. Kar drugim podtika, se je pripetilo pač Turku. Res je namreč, da so vse župnije bile novemu sedežu inkorporirane, toda pleno iure, to je po običajni formuli: *cum omnibus et singulis iuribus et iurisdictionibus, membris et pertinentiis ac iure archidiaconatus*. Te formule, uporabljene za Hoče 1404 (I. Orožen, D. Bisthum I, 227–78), se večkrat uporabljajo v ustanovnih listinah za Ljubljano v raznih variantah, da bi nedvomno veljala polna inkorporacija, ki vsebuje dolžnost pastirske službe in vso jurisdikcijo. Papeška listina posebej razpravlja o Šempetru in Šentjerneju samo zato, ker sta bili ti dve župniji že utelešeni vsaka svojemu samostanu in je to inkorporacijo bilo treba razvezati in zamenjati za novo, kar drugje ni bilo treba. Turk bi mogel doseči zgodovinsko trden kriterij, ko bi se oprl na Grudna, ki poroča (C. razmere... 4), da oglejski patriarh Ludvik II., ki je živel na celjskem dvoru, že 1427 ni mogel doseči škofovske oblasti nad župnijami gornjegrajske opatiije; papež je njegovo zahtevo zavrnil in še cerkveni zbor mu 1431 ni mogel ustreči. Iz tega sledi, da so vezi utelešenih župnij bile po tedanjem pravnem čutu nerazvezljive. Za to patriarh ni niti poskušal ovreči pravic ljubljanskega škofa do gornjegrajskih župnij po l. 1462. Tudi vsi drugi spori glede jurisdikcije, ki jih temeljito obravnava Turk (n. m. 95–110), niso mogli omajati pravic ljubljanskega škofa. Te pravice pa niso izvirale iz priposestevovanja, ampak iz volje obeh ustanoviteljev in iz določil tedanje pravne prakse. Izmed pravnih ne dokazuje za naš problem prav nič spor za Šentvid,

ker je oseben, ne spor zaradi blejskega otoka, ker gre za lastniško cerkev briksenskega škofa in ne za faro, pri Kranju pa inkorporacija ni bila izvedena pleno iure, kakor je bila zamišljena. Vsi Turkovi dokazi govore de facto zoper njegovo tezo in ne v njen prid. Dognati je mogel samo, da niso samo tri zgoraj navedene župnije pripadle od začetka v juridični in pastoralni korpus ljubljanske škofije, ampak prav vse, ki jih omenjata ustanovni listini. Njegove temeljite analize so razčistile pravniško postopanje, niso pa prav nič razmajale temeljev prvotne škofije, ki izvirajo iz močnejših zgodovinskih faktorjev, kakor je mrtva črka.

Turk je zapisal ob koncu svojih dognanj, da je bil »v smislu naravnih potreb in koristi, zgodovinski razvoj naklonjen mladi in rastoči škofiji« (n. m. 111). Ta misel je vseskozi pravilna. Kakor hitro je nastal sredi slovenskih tal nov škofijski sedež, mu je pripadla naloga, da iz lastne dolžnosti in pooblastil cerkvene ali državne oblasti, posebno pa še zaradi verskih stisk, ki so bile v zvezi s turškimi napadi, zaradi reformacijskega gibanja, ki je imelo prav v Ljubljani svoje akcijsko središče, in končno ob oblikovanju splošne slovenske kulture in izobrazbe — tu opravlja naloge, ki so čedalje bolj preraščale začetni škofijski okvir. In ko odtod nazaj gledamo oba problema, ki ju je poskusil Turk rešiti na svoj iskano izviren način, moramo samo ugotoviti: 1. Odvisnost ljubljanske škofije od Ogleja, ki jo je preračunano pustil cesar formalno veljati, dejansko pa ji odvzel možnost, da se uresniči, se je po eksempliji Pija II. in Pavla II. spremenila v realno in neposredno podrejenost Rimu. 2. Vse župnije, ki sta jih ustanovni buli priznali novi škofiji bodi v obliki dotacije bodi v obliki inkorporacije, so dejansko prešle pod polno jurisdikcijo ljubljanskega škofa; ne samo da v raznih pravadah nobena teh župnij ni izpadla iz škofijske pripadnosti, ampak se je njihovo število do 1533 še precej pomnožilo, zakaj škofija je pridobila še župnije Soro, Kranj, Dob s Krašnjo in okoliš Slovenjega Gradca. — Oboje je Turk nesporno dokazal s tem, da je svojo razpravo začel z metodičnim dvomom. Vse pravde, ki jih opisuje, dokazujejo za zgodovinarja samo trdne temelje ljubljanske škofije in njeno življenjsko moč.

Prav zaradi tega hude preizkušnje, ki jih je morala pozneje prestat, njene vitalnosti niso omajale, ampak samo okrepile. Nekateri činitelje, ki so pospeševali njeno notranjo rast in njen zunanji pomen, smo že sproti navedli. Prvi vzrok njene rasti je

nedvomno v tem, da je bil škofijski sedež v Ljubljani nujna potreba cerkvene uprave, še bolj pa potreben kleru in ljudstvu. Raztrganost škofijskega upravnega področja je po svoje spet povzročila, da je vodstvo škofije moralo pazljivo preučevati versko stanje v zelo različnih delih Slovenije. Zlasti se je v dobi reformacije pokazalo, da se obramba zoper novotarije ne more opraviti izolirano, temveč po enotnem načrtu, ki se nanaša na vse slovenske pokrajine, kakor se je povsod razvilo tudi reformacijsko gibanje. Tako je katoliška obnova zajela pod vodstvom ali po dogovorjenem sodelovanju Ljubljane vse slovenske kraje. Takrat so bile škofijske meje komaj še zaznavne in take so ostale tudi pri poznejših verskih akcijah in gibanjih, bratovščinah, pobožnostih, božjih potih in podobnih verskih vezeh med slovenskimi kraji. Razvoj v to smer so pospeševali še redovi, ki pač niso bili vezani na škofijske meje. Drugi vzrok za krepitev škofije izvira iz širše cerkvene politike tako pod vplivom državnega kakor cerkvenega vodstva, ki sta se na splošno med seboj ujemala. Cesarju je bilo ljubo, da se je nova škofija uveljavila na verskem področju in primer, ko je 1470 cesar Friderik III. zaviral versko vneto škofa Zige Lamberga (gl. listino o tem v Gradivu za zgod. Ljubljane III/79 z dne 18. dec. 1470) se pozneje ni več ponovil. S škofom Kristofom Ravbarjem že začenja praksa, da ljubljanskim škofom vladar zaupa odgovorne dvorne službe, položaj deželnih glavarjev ali cesarskih namestnikov, kar so škofi mogli izkoristiti v dobro svoje cerkvene službe (seveda je bilo tako delo včasih tej službi tudi na kvar). Pozneje so škofi lahko svoj vpliv krepili z delom na prelatskih klopeh ob zborovanjih deželnih stanov. Redno so ljubljanski škofje nastopali tudi kot od papeža pooblašteni cerkveni komisarji za vse kraje od morja do Drave brez ozira na meje škofij (zbiranje papeške desetine in subsidijev za Vojno krajino).

Kot tretji vzrok za krepitev in rast ljubljanske škofije je treba navesti izredni razvoj arhidiakonov na oglejskem ozemlju tostran Furlanije. Službo arhidiakonov je krepko opisal npr. statut za škofijo Pulj iz l. 1428 (Kandler, Codice diplom. istr. I, ad a. 1428): *Archidiaconi dignitas inter ceteras post pontificalem primatum tenet. Nam de iure communi Archidiaconus imperat sacerdotibus et levitis et vicarius ac oculus Episcopi dicitur, habet curam clericorum et ecclesiarum.* Drugod so bili arhidiakoni redno v tesni zvezi z vodstvom škofije. Tako so v Zagrebu jemali arhidiakone iz kapitlja in so tam imeli poseben konzistorij (lepo je

to razvidno iz rokopisne razprave Iv. Škafarja o beksinskem arhidiakonatu, podatke pa ima tudi Iv. Tkalčič, Povjesni spomenici zagreb. bisk. I.–II. in Kulturno-povjesni zbornik zagreb. nadbiskupije iz l. 1944). Salzburški metropolit je nadzor in vodstvo arhidiakonov izročil generalnemu vikarju in sufraganom; oblast je bila centralizirana, le opatija St. Lamprecht si je pridobila neodvisnost in si uredila lastni quasiordinariat. Kar je bilo v Salzburgu s St. Lamprechtom izjema, je bilo pod oglejsko upravo pravilo. Posle ordinarijev (seveda brez pontikalnih opravil, le stiški opat je sam delil nižje redove) so torej pri nas opravljali arhidiakoni brez vmešavanja patriarhov, njihovi generalni vikarji so bili vezani na pristanek habsburške vlade in so bili avstrijski podaniki, sicer niso mogli opravljati službe. Tako je prišlo večkrat do tega, da so bili arhidiakoni iz vrst ljubljanskega klera. Samostanske arhidiakone so volili po redovnih pravilih in je tako v tem primeru patriarh imel še manj možnosti, da izbira osebe ali da omejuje njihovo avtonomijo. Arhidiakoni so bili vezani na sodelovanje z državno in deželno vlado, to pa je bilo v veliki meri možno le preko ljubljanskega škofa, ki je tako postal zanje vsaj posredniška instanca.

Ako se ne oziramo na osebnosti ljubljanskih škofov, ki so večkrat mnogo prispevale k ugledu tega sedeža, in na osebnosti njihovih generalnih vikarjev, ki so bili pogosto cerkveni predstojniki izrednih kvalit (Filip Terpin, Anton Dolničar, J. Schilling), je končno — kot četrti vzrok rasti — nastopil dvig slovenske kulturne in književne dejavnosti, ki prav tako ni bil navezan na meje škofij, imel pa je zraven manjših središč v Celovcu, Gorici, Trstu, nazadnje še v Mariboru, svojo najbolj vidno oporo v Ljubljani. Doba razsvetljenstva je zahtevala načrtno preureditev izobraževalnega dela in spet ni zgolj slučaj, da je tedanji ljubljanski škof Karel Herberstein vzporedno s tem predlagal preureditev škofijskih mej. Herberstein je bil izrazit episkopalist in je tako prišel v koalicijo z jožefinskim reformnim gibanjem, ki je hotelo tudi kler vpreči v voz birokratskega državnega sestava. Tako je nastala na naših tleh smiselno in enotno zamišljena nova cerkvena uprava, kjer že nastopajo še zdaj obstoječe škofije, le da je lavantinska prenesla pozneje (1859) svoj sedež v Maribor in po njem dobila sedanje ime. Jožef II. je tedaj določil Ljubljano za metropolijo in dobil za to odobrenje v Rimu. Lahko rečemo, da je bila prva ljubljanska nadškofija dosleden zaključek razvoja, ki se je začel z ustanovitvijo škofijskega sedeža v Ljubljani. Prva nad-

škofija je obstajala le za časa Mihaela Brigida, Herbersteinovega naslednika (1788—1806). Odpravile so jo konservativne sile, omejnene v prvem delu tega članka, ki s potrebami cerkvene uprave na slovenski zemlji niso imele nobenih stikov. Nove in preurejene škofije na naših tleh so kljub temu pokazale svoj slovenski značaj in večkrat so naši škofi obravnavali skupne zadeve slovenske vernosti, čeprav sta obstajali za nas do 1918 še dve metropoliji, ena v Salzburgu, druga v Gorici.

Ob petstoletnici je Ljubljana s ponovnim povišanjem v nadškofijo dobila nove možnosti, da s svojega hierarhičnega vrha povezuje vso slovensko zemljo pri skupnih nalogah v prid slovenske vernosti.

Jože Pogačnik

PRIPRAVE NA VESOLJNI ZBOR

Z bulo Humanae salutis z dne 25. decembra 1961 je papež Janez XXIII. sklical drugi vatikanski cerkveni zbor. S pismom motu proprio Consilium z dne 2. februarja 1962 je določil dan 11. oktobra, god Marijinega materinstva, letos, za njegov začetek. Kolika stopnja poguma je bila potrebna za ta daljnosežen, za stoletja ali celo za več stoletij odločujoč ukrep, moremo razbrati iz zgodovine vesoljnih zborov, zlasti iz težav, v katerih so se vršili. Sekularna pomembnost že samih priprav sklicanega zbora se bo plastično pokazala iz kratkega očrta težav, ki so se pokazale ob sklicanju dveh pomembnih koncilov novega veka, tridentinskega in prvega vatikanskega.

Tridentinski vesoljni zbor

1. **Prvi poskus.** Kljub nasprotovanju večine kardinalov je dne 2. junija 1536 papež Pavel III. sklical vesoljni zbor, ki naj bi se začel v zgodnji pomladi naslednje leto v Mantovi; določil mu je tudi program: iztrebljenje krivih ver, vzpostavitev miru med kristjani in osvoboditev krščanskih dežel izpod turškega jarma. Toda francoski kralj se je iz odpora zoper Nemce in cesarja sklicanju zbora vztrajno upiral in protestantovska schmalkaldenska zveza je vsak koncil vnaprej odklanjala. Ker je tudi mantovski vojvoda ustvarjal težave in stavil nesprijemljive pogoje, je papež začetek zbora odgodil na november istega leta in si pridržal pravo, izbrati drug kraj zborovanja. Končno se je tik pred napovedanim začetkom dogovoril z beneško republiko za Vicenzo, kjer naj zboruje koncil; a ker je bil dogovor zelo pozen, je papež začetek sej znova odložil na prvi maj 1538. Vojske so vznemirjale

Evropo, ni bilo upanja, da bi se zborovavci sešli, zato je bil začetek spet odgoden za nedoločen čas, pozneje pa določen za veliko noč 1539. A ker je cesar zaradi protestantov želel, da se koncil še dalje odlaga, in ker se sklicani prelati niso sešli, je papež, naveličan sklicevanja, vesoljni zbor 21. maja 1539 vobče suspendiral. Uvidel je, da ni upati na kak koncil, dokler bodo vladarje medsebojne vojne razdvajale. A papeževo prizadevanje za mir med cesarjem Karlom V. in francoskim kraljem Francem I. ni imelo uspeha. Verske zmede v Nemčiji so se iz dneva v dan večale in zamotavale. Turški sultan Soliman II., sposoben državnik, organizator in pesnik, je po osvojitvi Beograda (1521), otoka Rodosa (1522) ni po zmagi pri Mohaču (1526) osvojil vso Ogrsko in leta 1529 oblegal Dunaj; pozneje si je osvojil tudi večji del severne Afrike.

2. Drugi poskus. Spričo teh obupnih razmer je papež Pavel III. obnovil svoj prvotni sklep in je, ne glede na svetne vladarje, z bulo *Initio nostri* dne 22. maja 1542 sklical za prvi november istega leta vesoljni zbor, za kraj zborovanja pa izbral zlasti za Nemce ugodnejše mesto Trident na južnem Tirolskem. Papeževi legati so pa imeli naročilo, naj zbor začno šele, ko pridejo nanj škofje štirih najbolj pomembnih krščanskih narodov, to je italijanski, nemški, francoski in španski škofje, in še po njihovem prihodu naj čakajo papeževega ukaza za začetek. Škofje so se opravičevali z nevarnostmi potovanja, vojnami in zmedami, ki jih ni bilo konec. Papeževi legati so cele mesece čakali v Tridentu zastoj. Po nasvetu teh, ki so vendar prišli, je papež dne 6. julija 1543 z bulo *Etsi cunctis* zaradi žalostnih dogodkov zadnjega časa, vojn in turških napadov, koncil znova odgodil na boljše dni.

3. Tretji, uspešni poskus. Končno sta cesar Karol in kralj Franc sklenila leta 1544 mir v Crespyju. Tedaj je papež dne 19. novembra 1544 z bulo *Laetare Ierusalem* za četrto postno nedeljo naslednjega leta, to je za dan 15. marca, sklical vesoljni zbor, ki se je pa tudi tokrat za tri četrti leta zavlekel in dejansko začel šele sredi decembra.

4. Prva delovna doba (1545–1548). Ko so se seje začele, je bilo navzočih le 31 za glasovanje upravičenih udeležencev. Težave so se tudi med zborovanjem nadaljevale. Zaradi kuge, ki je pobrala tudi nekaj zborovavcev, je bil zbor po petnajstih mesecih dela dne 11. marca 1547 prestavljen v Bologno, kjer pa zaradi majhne udeležbe niso izdali nobenega odloka. Dne 3. februarja 1548 so koncilski očetje nehali zborovati in po petih mesecih

je bil dne 14. septembra 1549 koncil spet za nedoločen čas odgoden.

5. Druga delovna doba (1551–1552). Zaradi vedno novih zmed se je koncil mogel nadaljevati šele po štirih letih in je z novimi sejami začel v prisotnosti 15 koncilskih očetov šele 1. maja 1551, ko je Cerkev vladal papež Julij II. Očetje so zborovali eno leto, a imeli le dve seji, na katerih so izdali odloke. In spet so zaradi zmed in slabe udeležbe dne 28. aprila 1552 sklenili, da zbor za dve leti odgode, kar pa se je dejansko raztegnilo na deset let.

6. Tretja delovna doba (1561–1563). V tretji fazi so papeževi legati prišli v Trident že 16. aprila 1561, a delo se je začelo pod Pijem IV. dne 18. januarja 1562 s 111 udeleženci, ki so bili upravičeni glasovati, in se je – vmes se je delo za deset mesecev spet pretrgalo – srečno končalo z ganljivo in dolgo sejo 3. in 4. decembra 1563. Koncilске odloke je dne 26. januarja 1564 papež Pij IV. z bulo *Benedictus Deus* kljub hudemu nasprotovanju kurije potrdil.

Na koncilu je bilo dvanajst sej posvečenih glasovanju; druge so pa zadevale koncil sam in njegov poslovnik, ena je bila pa posvečena veroizpovedi.

7. Florentinski kanonik, zgodovinar Eugenio Cecconi, ki je imel vpogled v akte prvega vatikanskega zbora in je od Pija IX. dobil naročilo, naj napiše njegovo zgodovino, sklepa pregled o težavah tridentinskega zbora takole: »Če pretehtamo zgodovinsko dejstvo, da se je tridentinski zbor skoro deset let po sklicanju začel, da je bil dvakrat – prvič za štiri leta, drugič za deset let – prekinjen, da je opravljal svojo nalogo približno pet let, in sicer sredi splošne zmede, ki so jo povzročale strašne politične in verske vojne, in da je končno le rodil uspehe in v Cerkvi naredil tak red, da novi vesoljni zbor celih tristo let ni bil potreben – tedaj ne smemo zgubiti zaupanja, da bo tudi veliko delo vatikanskega zbora nekdoč le kronano z uspehom, saj se, kakor se zdi, bridke skušnje tridentinskega zbora hočejo ponoviti.¹

¹ Eugen Cecconi, *Geschichte der allgemeinen Krichenversammlung in Vatican. Nach den Originalakten. Iz italijanščine Wilhelm Molitor. Prvi del: Die Vorerreignisse des Concils, zv. I, prva polovica, Friedrich Pustet, Regensburg, New York, Cincinnati 1873. Str. 33 — Nadaljnja literatura, n. d. str. 29 sl. LfThu K X, 1938, str. 275–284; Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, V. zv.: Pavel III., Herder, Breisgau 1928; H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, I. zv. Der Kampf um das Konzil, Herder 1951.**

Prvi vatikanski koncil

8. O nagibih, namenih in nalogah prvega vatikanskega vesoljnega zbora nas najbolje pouči njegova predzgodovina.

Dne 6. decembra 1864, dva dni pred izidom bule *Quanta cura* in *Syllaba*, to je seznam 80 zmotnih stavkov, je papež Pij IX. prisostvoval seji obredne kongregacije. Po običajni uvodni molitvi je uradnike kongregacije prosil, naj ga za kratek čas puste s kardinali samega. Tem je potem zaupal, da že dolgo misli sklicati vesoljni zbor, zakaj izredne potrebe Cerkve potrebujejo tudi izrednih zdravilnih sredstev. Naročil jim je, naj vsak zase pismeno in strogo zaupno izrazi o tem svoje mnenje. To je bilo pozneje naročeno vsem v kuriji navzočim kardinalom. V dveh mesecih je odgovorilo petnajst kardinalov, od katerih jih je bilo trinajst za sklicanje koncila, eden je bil zoper, eden pa odločitev prepušča papežu. Pozneje je odgovorilo še šest nadaljnjih kardinalov.

9. Ta mnenja kardinalov so za nadaljnji razvoj zbora temeljno važna, ker ostro analizirajo notranji in zunanji položaj Cerkve v tedanji dobi. Osnovne misli v teh odgovorih kardinalov so naslednje:

Tvarni napredek sedanjega časa je izreden: izum brzojava in parne energije povečujeta mednarodni promet, industrija se razvija, tovarne rastejo. V primeri s prejšnjimi časi je moč verske zmote sicer upadla, značilnost našega časa pa je, da se človek hoče povsem odtrgati od nadnaravnega sveta in na teh razvalinah uveljaviti vlado čistega razuma. Ta težnja izvira iz dveh zmot: 1. da je vera zasebna zadeva in zato družba do Boga nima nobenih dolžnosti, in 2. da narava sama sebi zadostuje; torej iz racionalizma. Prevrat krščanskega reda traja od konca 18. stoletja. Trenutno je razdejanje, se zdi, že končano — ničesar več ni, kar naj bi človek še podrl. Za zavrženo upanje na nebesa človeštvo zdaj išče nadomestila v užitkih. V težki dobi splošne apostazije se mnogo duš pogubi. Protozidarstvo pa iz teh teorij izvaja prakso: na razvalinah vseh ver hoče ustanoviti vesoljno človečansko družbo; zato je največji sovražnik Cerkve. Vpliv racionalističnih načel se javlja tudi v katoliških šolah. Ko so opustili študij očetov, so se, zlasti v filozofiji, oprijeli racionalističnih metod. Duh napačne neodvisnosti nerad sprejema odločitve cerkvenega učiteljstva.

A versko stanje ni obupno. Tolažljiva dejstva v Cerkvi so: povezanost episkopata s papežem, poživitev vere med katoličani,

razširjanje vere v misijonih, veliko število spreobrnjenj in lju-bezen vernikov do papeža.

Mnogo disciplinarnih načel tridentinskega zbora ne ustreza več potrebam sedanjega časa; to velja zlasti za tista, ki slone na složnem sodelovanju cerkvene in državne oblasti, zakaj te sloge danes ni več. Vzgoja klera je zdrknila z višine in ne ustreza potrebam časa. Redovniška pravila se ponekod zanemarjajo.

Tako notranje stanje Cerkve zahteva nujne ukrepe. Bog vodi Cerkev, a ne po čudežih kakor nekoč Izraelce, zato mora Cerkev porabiti tudi človeška sredstva, ki so ji lastna. Zgodovina uči, da se je Cerkev v vseh časih usodnih sprememb zatekla k izrednemu sredstvu, koncilu. Koncil je torej relativno nujen. Sodobne zmote je sicer papež že zavrnil, a zavrnitev na koncilu bo bolj učinkovita. Saj so svoj čas tudi Lutrove zmote papeži že obsodili, pa kljub temu so imeli koncil za potreben. Koncil bo svetil svetu kakor svetilnik. Ob pogledu nanj se bodo tudi tisti, ki se motijo ali so od Cerkve ločeni, približali.

Zmedeni časi, ko še ne vemo za končni rezultat sedanjih revolucij, so za koncil res velika ovira. Obzorje je nejasno, bližnja bodočnost prinese lahko tudi vojno. A vsi koncili so se vršili sredi težav in prav zaradi njih. Mogoči spori očetov na koncilu nas ne smejo plašiti: tudi tridentinski zbor je bil torišče vročih bojov in prepirov med udeleženci; ko pa so odločali, so bili vsi edini in složni ter so izdali odloke, prežete z božjo modrostjo, ki jih še po tristo letih lahko občudujemo.

Predmeti, o katerih naj prihodnji zbor razpravlja, so: slovesna zavrnitev zmot in jasna opredelitev katoliškega nauka, sprememba disciplinarnih odlokov, reforma škofijskega in redovnega klera.

Posamezni kardinali predlagajo, naj koncil razpravlja tudi o takle vprašanih: o civilnem zakonu, o skrivnih družbah, o zakonskih zadržkih, o mešanih zakonih, o cerkveni imovini, o posvečevanju nedelj in o postni postavi. Dva kardinala predlagata obsodbo galikanizma in razglasitev papeževe nezmotljivosti. Mnogi upajo, da bo po koncilu prišlo tudi do zedinjenja.²

10. V začetku marca 1864 je papež sklical posebno komisijo petih kardinalov, ki naj o odgovorih razpravlja. Generalni prokurator dominikanskega reda, pater Spada, je po papeževem

² Prim. Ceconi, n. d. str. 3—18; Th. Grandrath — K. Kirch, *Geschichte des vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung*, Herder, Breisgau, I. in II. zv. 1903, III. zv. 1906, o gornjem I. zv. str. 28—45.

naročilu iz vseh odgovorov naredil izvleček, ki je obsegal šest strani in folio. Na seji je tajnik komisije, nadškof Giannelli, začel uvodno diskusijo in obširno podal svoje mnenje o potrebnosti vesoljnega zbora, o njegovih ovirah in o predhodnih ukrepih; ni se pa izjavil o predmetih, ki naj se na zboru obravnavajo.

Komisija se je izrekla za potrebnost koncila in predlagala, naj se ustanovi posebna kongregacija (Congregazione direttrice) ali centralna komisija, ki naj pritegne škofo različnih narodov. Ti naj sumarično določijo dogmatično in disciplinsko tvarino, ki naj jo koncil obravnava.

Papež je odločil, naj nekatere škofo po svetu vprašajo še pred objavo bule o sklicanju koncila, kardinale te komisije pa je imenoval za »vodilno komisijo«. Škofje latinskega obreda in vzhodnih obredov so dali predloge, v mnogočem podobne mnenjem kardinalov; vsi vzhodni prelati so želeli, naj bo naloga zbora tudi zedinjenje. Prav tako so dali svoje mnenje škofje, ki so za 1800-letnico smrti apostolskih prvakov dne 29. junija 1867 prišli v Rim. Vojna med Avstrijo na eni strani in Italijo in Prusijo na drugi strani je pa začetek koncila zavlekla.

11. Za pripravo koncila so bile ustanovljene pod vodstvom vodilne ali centralne komisije naslednje komisije: 1. dogmatična, 2. komisija za cerkveno disciplino, 3. komisija za redovništvo, 4. komisija za vzhodne cerkve in za misijone, in 5. cerkvenopolitična komisija. V teku priprav so komisije izdelale sheme, očrte, ki so bili pozneje predloženi, sicer ne vsi, zborovavcem. Dogmatična je predložila tri sheme: 1. o katoliškem nauku zoper mnogotere zmote, ki izhajajo iz racionalizma, 2. o Kristusovi Cerkvi, in 3. o krščanskem zakonu. Komisija za cerkveno disciplino je izdelala poglavja, ki jih obravnava danes Zakonik cerkvenega prava v drugem oddelku druge knjige (o klerikih posebej) in v tretji knjigi (o zakramentih), pa tudi poglavja o zbolšanju krščanskega življenja; posebej je razpravljala o indiferentizmu, bogokletju, pijančevanju, nespodobnosti, gledaliških, plesih, modi, slabih knjigah in ilustracijah, o posvečevanju nedelj, o postu, spiritizmu in o skrivnih družbah. Podobno je komisija za redovništvo očrtala to, kar je pozneje obdelal Zakonik cerkvenega prava v poglavju o redovnikih.³ Od shem zadnjih dveh komisij je koncil razpravljal le o škofih, generalnih vikarjih,

³ Navedeni deli, razna mesta, Index schematum v Granderath-Kirch, I. zv., str. 431—433.

klerikih in malem katekizmu, a do sklepov v teh zadevah ni prišlo.

12. Vendar je že iz teh pripravljanih del razvidno, kako vseobsežen je bil program prvega vatikanskega zbora in kako žalostno okrnjen je dejansko potem ostal. Nad pol stoletja so potrebovali papeži, da so del nameravanih sklepov z okrožnicami, zakoni in dekreti vsaj deloma nadomestili in nujnim potrebam Cerkve odpomogli.

Priprave na prvi vatikanski zbor so ustvarile tudi splošen vzorec, kako naj se zbori novega veka vrše; saj so norme o vesoljnem cerkvenem zboru v Zakoniku cerkvenega prava posnete po osnutkih vatikanskega zbora.⁴

Papež Pij XI. je v svoji prvi okrožnici Ubi arcano o miru Kristusovem v kraljestvu Kristusovem z dne 23. decembra 1922 napovedal, da bo o priliki nadaljeval koncil; posebna pripravljalna komisija ga je v zvezi s škofi vsega sveta pripravljala, a do uresničitve ni prišlo.⁵

Drugi vatikanski koncil

13. Priprave na drugi vatikanski koncil odpirajo nepregledna obzorja, koncil bo »cvet nepričakovane pomladi«.⁶

Deset let po prvem vatikanskem zboru je živelo na zemlji 1 milijardo 324 milijonov ljudi in od teh je bilo 210 milijonov (pičla šestina) katoličanov. Danes nosi naš planet 2 milijardi 927 milijonov ljudi in od teh 492 milijonov (šestina) katoličanov.⁷ Na prvi vatikanski koncil je bilo sklicanih 1500⁸ prelatov, prišlo je 774 takih, ki so bili upravičeni glasovati. Na drugi vatikanski zbor je že pokojni kardinal Tardini, predsednik predpripravljalne komisije, razposlal vabilo na zbor 2500 osebam, ki bodo imele

⁴ Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*, Dessain, Bruxellis, 1933, I. t., str. 283.

⁵ Prim. LfThu K. X. 1938, str. 510.

⁶ Janez XXII. v ap. pismu *Superno Dei nutu* dne 5. jun. 1960, AAS LII (1960), str. 433.

⁷ To statistiko je prinesel *L'Osservatore Romano* dne 25. jan. 1960. Številke, ki jih prinašajo zdaj in zdaj razne cerkvene in svetne ustanove, se sicer med seboj precej razlikujejo v številkah, toda medsebojno razmerje je skoraj povsod enako.

⁸ LfThuK, X, str. 507 ima 1050.

odločujoč glas. S teologi in kanonisti, ki bodo na koncilu imeli le posvetovalen glas, pa bo koncil štel 3000 oseb.⁹

Profesor teologije v Tübingenu, H. Küng, ki je napisal knjigo o koncilu in zedinjenju, sicer napoveduje, da bo koncil spolnil veliko upanje ali prinesel veliko razočaranje. Toda dunajski kardinal Fr. König mu odgovarja: »Da bo koncil veliko razočaranje, ne morem in nočem verjeti. Pa tudi če bi se sploh ne mogel vršiti, so številne razprave, sestanki, seje in publikacije, za katere je njegova napoved dala povod, že same po sebi velik uspeh.«¹⁰

14. Nameni koncila. O namenih svojega pontifikata sploh se je papež Janez XXIII. večkrat izjavil. Na zgodovinski dan 25. januarja, komaj tri mesece po svoji izvolitvi, je kardinalom v benediktinskem samostanu pri sv. Pavlu povedal, da ima namen, sklicati rimsko škofijsko sinodo in vesoljni zbor, ter Zakonik Cerkvenega prava prilagoditi današnjim potrebam.¹¹ V svoji prvi encikliki *Ad Petri cathedram*¹² z dne 29. junija 1959 je o načrtih svojega pontifikata izjavil: »Zelo smo srečni, da je naša namera, sklicati vesoljni zbor in rimsko škofijsko sinodo in preurediti cerkveni zakonik ter objaviti zakonik za vzhodno Cerkev, našla splošen in simpatičen sprejem.« O koncilu pravi v isti okrožnici posebej: »Glavni cilj vesoljnega zbora bo: delo za napredek katoliške vere in nravno obnovo krščanskega ljudstva ter prilagoditev cerkvene discipline potrebam in metodam sedanjega časa. To bo čudovit prizor edinosti, resnice in ljubezni. Ta prizor bo za tiste, ki so od tega apostolskega sedeža ločeni, vabilo, da iščejo in tudi najdejo tisto edinost, za katero je Jezus Kristus iskreno molil k nebeškemu Očetu.«

V pismu motu proprio *Superno Dei nutu* z dne 5. junija 1960, s katerim so bile ustanovljene pripravljalne komisije za koncil, papež pravi: »Ta slovesni zbor škofov, zbranih okoli papeža, bo Cerkev, ljubljeno Kristusovo nevesto, v teh nemirnih časih obdal z novim svetlim sijajem in zbudil upanje, da bodo tisti, ki nosijo

⁹ Navaja nadškof Guerry iz Cambraija na Francoskem v svojem pastirskem pismu, izdanem duhovnikom in katoliškim organizacijam za študij, dne 28. maja 1961; objavila *Documentation catholique* dne 2. julija 1961, št. 1355, kolone 833—854.

¹⁰ Kardinal König, član centralne komisije, katoliškim časnikarjem na god sv. Frančiška Saleškega dne 30. jan. 1961 na Dunaju; objavila navedena revija 2. apr. 1961, kolone 443—447. O Küngovi knjigi glej tudi *L'ami du clergé* 1961, str. 517 sl. in 1962, str. 232 sl.

¹¹ AAS LI (1959), str. 65.

¹² *Istotam*, str. 497 sl.

krščansko ime, pa so vendar ločeni od tega apostolskega sedeža, slišali glas Božjega Pastirja in se vrnili v eno Kristusovo Cerkev.«¹³

V nagovoru ob inavguraciji temeljitih pripravljanih del dne 13. novembra 1960 je po slovesni staroslovanski liturgiji sv. Janeza Zlatoustega v cerkvi sv. Petra govoril: »Bližnji vesoljni zbor ima namen, da obrazu Kristusove Cerkve vrne preproste in čiste prvotne poteze in jo pokaže svetu tako, kakor jo je ustvaril njen božji Ustanovitelj: brez madeža ali gube. Njena pot skozi stoletja je še zelo daleč od trenutka, ko se bo v zmagoslavni večnosti preobrazila. Zato ima vesoljni zbor namen, da v ljubezni polnem študiju poišče poteze njene najbolj goreče mladosti in jih obnovi ter s tem pokaže, kakšno osvajajočo moč ima Cerkev nad modernimi duhovi, ki jih begajo zgrešene teorije.«¹⁴

Naslednji dan pa je v slovesni avdienci članom pripravljanih komisij govoril: »Od koncila pričakujemo velikih reči. Koncil hoče obnoviti trdno vero, nauk in cerkveno disciplino, versko in duhovno življenje, in spet poudariti načela krščanskega reda, na katerih sloni družbeni, gospodarski, politični in socialni na-predek.«¹⁵

Prvi seji prvega zasedanja centralne komisije dne 12. junija 1961 je dejal: »Upravičeno pričakujemo od tega koncila obilnih sadov, katerih bodo nedvomno v obilnejši meri deležni šele tisti, ki pridejo za nami.«¹⁶

Pri sklepnih seji centralne komisije dne 20. junija 1961 je pa rekel: »Kratko, nameni koncila so, da vse vrste klera spoznajo, kako naj obnove svetost, da bodo ljudje zadostno poučeni v veri in v krščanski morali, da bodo doraščajoči, upanje boljših časov, za pošteno življenje oblikovani, kakor je treba, da se ustanove socialnega apostolata navzamejo poguma in da bodo kristjani imeli srce misijonarja, da bodo tako bratje in prijatelji vseh ljudi.«¹⁷

15. Predpriprave. Drugi vatikanski koncil se pripravlja po skušnjah in metodah prejšnjih koncilov, vendar v tempu današnjega časa in s preciznostjo sodobne organizacijske tehnike. Zato so priprave kljub kratkemu času temeljite in bodo dolge debate

¹³ AAS LII (1960), str. 433 sl.

¹⁴ Istotam, str. 960.

¹⁵ Istotam, str. 1004.

¹⁶ AAS LIII (1961), str. 495.

¹⁷ Istotam, str. 499.

na koncilu kljub svobodnemu izražanju udeležencev zaradi bistro-
umne organizacije izključene.

Dne 5. junija, na binkošti 1960, ko so bile predpriprave na koncil že končane, je Janez XXIII. govoril, da obsega koncil štiri faze: 1. predpripravljalno, ki pomeni splošen uvod in ugotavljanje stanja, 2. pripravljajalno, 3. zborovanje samo ali koncil v vsem svojem sijaju, in 4. razglasitev aktov koncila, s čimer se bo postavila ne le *lex credendi*, kakor na večini dosedanjih koncilov, temveč tudi *lex supplicandi* in *lex vivendi*.¹⁸

Deloma že istočasno s pripravami na prvo rimsko sinodo, ki je bila v dneh od 24. do 31. januarja 1960 in za katere sklepe se zanima tudi daljni katoliški svet tako, da je bilo knjigo *Prima Synodus* izdati v novi nakladi, so se začela predpripravljalna dela za koncil. Na binkošti dne 17. maja 1959 je bila ustanovljena **predpripravljalna komisija** (*Commissio antipraeparatoria*),¹⁹ ki je pod predsedstvom tedanjega državnega tajnika Tardinija opravila svojo obsežno nalogo do binkošti leta 1960.

Njena naloga je bila, da pošlje vprašanja, o čem naj razpravlja prihodnji koncil, vsem škofom, rimskim kongregacijam in katoliškim univerzam ter fakultetam in zbere njih predloge. Vprašani so bili tudi naslovni škofje in predstojniki redov, tudi nezvzetih.

Odgovore škofov, kongregacij in univerz je generalno tajništvo pod vodstvom nadškofa Felicija uredilo in dalo natisniti. Izdala jih je vatikanska večjezična (poliglotna) tiskarna v dovršeni tipografski obliki, z lepimi črkami na lepem papirju in v krasni vezavi v formatu četverke. Izdaja ima naslov *Acta et documenta* in ima 15 knjig v 4 delih, ki obsegajo 9520 strani. Izdajala jih je od julija 1960 do konca marca 1961. Prva knjiga je v prodaji in tudi za javnost, druge so le za člane pripravljajalnih komisij.

Prvi del obsega **Acta Summi Pontificis Joannis XXIII.**, ima 168 strani in prinaša papežev zgodovinski nagovor na kardinale dne 25. januarja 1959, katerim je sporočil svoj trdni sklep, da skliče koncil, in nadaljnje dokumente do ustanovitve pripravljajalnih komisij. V dodatku so pisma kardinalov, ki so z velikim odobravanjem pozdravili papeževo namero, in tiskovna konferenca kardinala Tardinija pred dvesto časnikarji o važnosti koncila, ter njegov intervju za televizijo.

¹⁸ AAS LII (1960), str. 517.

¹⁹ AAS LI (1959), str. 420.

Drugi del ima naslov **Consilia et vota Episcoporum et Praelatorum**. Obsega osem zvezkov in v njih 2200 pisem in dokumentov. Iz Evrope so največ odgovorov poslali škofje Italije (371), Francije, Španije in Nemčije. Prišli so tudi odgovori iz Poljske, deloma tudi iz Letonske in Madžarske. Iz Jugoslavije je odgovorilo dvanajst škofov. Številni so odgovori iz daljnih misijonskih dežel. V istem delu so tudi odgovori in predlogi višjih redovnih predstojnikov. Vsi odgovori so povzeti v kratke stavke (propozicije) v latinščini; teh stavkov je 8972. Zbrani so v dveh knjigah z naslovom: **Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt**.

Tretji del ima naslov: **Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae**. Obsega predloge desetih rimskih kongregacij. Jasno je, da so predlogi teh osrednjih organov Cerkve z dolgoletno in obsežno skušnjo zelo dragoceni in tehtni.

Četrty del prinaša študije in predloge 49 katoliških univerz in cerkvenih fakultet. V prvih dveh knjigah so odgovori, ki so jih dale rimske univerze in visoke šole: Gregoriana, lateranska univerza, propaganda, Angelicum, sv. Anzelm, Antonianum, Salesianum, institut za sveto glasbo, institut za krščansko arheologijo, fakulteta sv. Bonaventure, kolegij bosih karmeličanov in Marianum.²⁰

Teh petnajst knjig živo govori o življenjski sili in večni pomladi Cerkve in njeni vesoljnosti.

Podobno bodo svoje akte in dokumente izdale pripravljalne komisije.

16. **Pripravljalno delo**. O binkoštih 1960 je delo za koncil stopilo v drugo fazo. S pismom *Superno Dei nutu*²¹ so bile ustanovljene **pripravljalne** komisije. Prejšnja predpripravljalna je postala zdaj centralna komisija z nalogo, da spremlja in, če treba, koordinira delo posameznih komisij, da o njih sklepah poroča papežu, ki bo končno odločil, o čem bo razpravljajal koncil. Ta komisija je imela tudi nalogo, da izdela in papežu predloži poslovník, to je pravila za potek koncila. Komisiji predseduje papež ali sam ali po svojem namestniku. Posebnih komisij, ki so prevzele najtežje delo, je bilo ustanovljenih deset, in sicer: 1. dogmatična, ki naj obravnava, kar zadeva sveto pismo in izročilo, verski nauk in krščansko moralo, 2. komisija za škofove in vodstvo

²⁰ Documentation cath., 21. maja 1961, kolone 661—666.

²¹ AAS LII (1960), str. 439.

škofij, 3. za disciplino klera in krščanskega ljudstva, 4. za redovnike, 5. za disciplino zakramentov, 6. za sveto liturgijo, 7. za študije in semenišča, 8. za vzhodne cerkve, 9. za misijone, in 10. za laiški apostolat in za vse, kar obsega katoliško versko in socialno dejavnost (akcijo). Obenem sta bili ustanovljeni dve tajništvu: 1. za tisk, radio, televizijo in kino, in 2. za zedinjenje kristjanov. Pozneje so dodali še administrativno tajništvo.

Dne 13. novembra 1960 je bila, kakor že omenjeno, inavguracija temeljitih pripravljalnih del po komisijah z liturgijo sv. Janeza Zlatoustega v baziliki sv. Petra, naslednji dan pa istotam slovesna avdienca vseh sodelavcev komisij.²² Plenarne seje komisij so obravnavale najvažnejša vprašanja svoje stroke, za kar so porabili prej opisane akte in dokumente. Člani komisij so potem doma tvarino predelali in preštudirali, svoje pripombe pa pismeno sporočili komisiji. Člani in svetovavci, ki bivajo v Rimu, so bili z odsotno periferijo v stalni zvezi in se pogosto, tudi tedensko shajali z nalogo, da delo pospešijo. V februarju naslednjega leta so se znova zbrali vsi člani.²³ Izdelane sheme je potem obravnavala centralna komisija, ki je imela skupaj sedem zasedanj.

17. Na prvem zasedanju od 12. do 20. junija 1961 je centralna komisija razpravljala: o latinščini kot jeziku koncila, o osebah, ki jih je treba povabiti, o izboru teologov in kanonistov, o praktičnih pravilih za diskusijo in o načinu glasovanja.²⁴

Drugo zasedanje se je začelo dne 7. decembra 1961. Komisija je tačas štela 102 člana in 29 svetovavcev; med člani je bilo 60 kardinalov iz 29 različnih dežel, in 36 rezidencialnih nadškofov in škofov. Na tem zasedanju je bil ustanovljen tiskovni urad, ki je odslej objavljajl o vsaki seji obsežno poročilo za javnost. Za posamezna vprašanja so tedaj ustanovili podkomisije, in sicer: 1. naj izdela glavna pravila za potek koncila, 2. naj študira mešana vprašanja, to je taka, ki spadajo v več komisij, in predložene sheme vskladi, 3. naj po razpravi v centralni komisiji pripravi končne sheme, in 4. naj skrbi za tehnično organizacijo (za stanovanje udeležencev, ceremonije itd.). To zasedanje je obravnavalo tudi že nekatere sheme, ki jih je predložila teološka komisija: o veroizpovedi, o virih razodetja, o razdelitvi klera

²² AAS LII (1960), str. 958 in 1004.

²³ Documentation cath., 21. maja 1961, kolona 665 po reviji Unitas, 1. tromesečje 1961.

²⁴ Doc. cath., 16. jul. 1961, kolone 893—896.

med različne škofije, o duhovniški svetosti, duhovniških poklicih, o župniji, župnikovih dolžnostih, o cerkvenih službah in nadarbinah, o arhivih, knjižnicah in sakralni umetnosti.²⁵

Po drugem zasedanju je, kakor že omenjeno, papež izdal dne 25. decembra 1961 bulo *Humanae salutis*, ki je pisana na pergament in podpisana z zlatim peresom ter pretresljivo analizira sodobno versko stanje, in z njo sklical koncil.²⁶ Kakor je običaj, so jo prebrali pred vrati štirih rimskih bazilik, sv. Petra, lateranske bazilike, Marije Velike in pred sv. Pavlom zunaj obzidja. Z apostolskim pismom *Consilium* z dne 2. februarja 1962 je določil za začetek koncila 11. oktober, praznik Marijinega materinstva, v spomin na efeški koncil leta 431, ki ima v zgodovini Cerkve veliko važnost.²⁷

Tretje zasedanje centralne komisije je bilo od 15. do 23. januarja 1962 in je obravnavalo: moralni red, birmo, vzhodne cerkve, spovedno oblast, sveti red (morebitno obnovo diaconata in nižjih redov), ohranitev deposita fidei in različne sodobne zmote, kakor: materialistični in panteistični evolucionizem, deizem, eksistencializem, racionalizem, spiritizem in reinkarnacijo. Na eni teh se je papež napovedal, da bo v posebnem pismu vsemu kleru naročil moliti brevir za koncil in da bo izdal dokument o latinščini.²⁸

Četrto zasedanje se je začelo 20. februarja 1962.²⁹

Peto zasedanje je bilo od 26. marca do 3. aprila 1962. Na njem so obravnavali: liturgijo (načela za liturgično obnovo, liturgične knjige, liturgično gibanje, dejavno sodelovanje, nove perikope nedeljskih maš, brevir, cerkveno leto, sveto glasbo), misijone (vprašanje domačega klera), tisk, gledališče, kino, radio, televizijo.³⁰

Na šestem zasedanju, ki je bilo od 3. do 12. maja 1962, so razpravljali: o škofih, koadjutorjih in pomožnih škofih, o škofovskih konferencah, o pastoračiji izseljencev in pribežnikov, popotnikov na morju (*apostolatus maris*) in v zraku (*apostolatus*

²⁵ *Istotam*, 17. dec. 1961, kolone 1561—1578.

²⁶ AAS LIV (1962), str. 5 sl.; slovensko besedilo glej v okrožnici ljubljanskega nadškofijskega ordinariata 3/1962, 4 in v sporočilih lavantinski duhovščini III/1962, št. 31.

²⁷ Glej isto ljubljansko okrožnico št. 5.

²⁸ *Doc. cath.* 18. febr. 1962, kolone 231—250.

²⁹ Nimamo poročila.

³⁰ *Doc. cath.* 6. maja 1962, kolone 567—592.

caeli), o modernih nomadih (n. pr. ciganih) in turistih, o verskem pouku, o enotnem katekizmu, o katehetičnih metodah, o devištvu, o zakonu, mešanih zakonih, o zakonskih zadržkih, o zakonskih pravadah, o Cerkvi — skrivnostnem telesu, o laikih, o redovništvu, redovniških poklicih in o večnem koledarju, ki pride v poštev zaradi pravoslavnih v vzhodnih Cerkvah.³¹

O sedmem in zadnjem zasedanju v letošnjem juniju še nimamo poročil.

18. Slovestvo o bodočem koncilu je neizčrpno in zato nepregledno ter zelo različne kakovosti. Skoro vsi škofje po svetu so, skupno po narodnosti ali posamič, izdali o koncilu pastirsko pismo; nekatera so zbudila celo veliko pozornost tudi drugod. Mnogo je tudi napovedi in še več ugibanj o sklepih koncila. Več kakor verjetno je, da bodo na njem poudarjene funkcije škofov v Cerkvi in da bo izvedena juridična povezanost škofij med seboj. Od večjega poudarjanja škofovske oblasti pričakujejo tudi večje svobode v liturgiji in porabi domačega jezika. O celibatu, je rečeno, na koncilu sploh ne bo govora. Po koncilu je pričakovati skorajšnjo reformo Zakonika cerkvenega prava, posebej cerkvenih kazni, in indeksa. Koncil bo pač uzakonil prvič v zgodovini Cerkve pravice laikov. Z vsem tem bo storjen prvi korak za zedinjenje.³²

Pozornost je zbudil članek R. Rouquetta³³, ki se zavzema za internacionalizacijo in decentralizacijo rimske kurije, odpravo častnih odlikovanj v Cerkvi, za koordinacijo škofijskega in redovniškega klera in za ustanovitev funkcije legatov v posameznih deželah, ki naj imajo kakor v srednjem veku od papeža poverjene velike pravice in naj na Zapadu nadomeste funkcije patriarhov. Senzacijo je zbudila knjiga jezuita R. Lombarda, vodje »Centra za boljši svet«, ki se zavzema za »reformo v ljubezni« in ima za največjo rano v sedanji Cerkvi duha individualizma in pomanjkanje smisla za občestvo.

Jezuit Seb. Tromp pa poudarja, da bo koncil predvsem pastoralen in da ga bo vodil poseben dar sedanjega časa: »apertitudo« — duh odprtosti za potrebe sedanjega časa.³⁴

³¹ Istotam 3. junija 1962, kolone 715—738.

³² Glej op. 10, kolona 446.

³³ V prevodu: Vorbereitung des Konzils v Theologie der Gegenwart, 4 letnik, zvezek 3, 1961, str. 129—134.

³⁴ De futuro Concilio Vaticano v Gregorianum, XLIII (1962), 1, str. 5—11.

19. Koncilski očetje, nasledniki apostolov pod vodstvom Petrovega naslednika, bodo glasovali na koncilu z besedo: Placet. Sveto pismo (Apd 15, 25. 28) govori namreč o apostolih, da so se »zbrali in sklenili (placuit nobis collectis in unum)«, pove pa tudi, kako so odločili: »Odločil je Sveti Duh in mi z njim.« Zato se bo kakor vsi koncili tudi ta začel z molitvijo k Svetemu Duhu: »Domine Sancte Spiritus, adsumus peccati quidem immanitate detenti, sed in nomine tuo specialiter congregati.«³⁵ Zato bo uspeh koncila sad molitve. Po tej poti papež pričakuje, da bo ta koncil v Cerkvi pomenil — »nove binkošti«.

³⁵ Navaja Tromp, n. m.

Franc Grivec

CIRIL - METODIJSKA IDEJA

Med bogoslovnimi študijami v Ljubljani sem imel veliko stikov s češkimi bogoslovci. Posebno sem dopisoval s pesnikom Jakobom Demlom, bogoslovcem v Brnu. Ta me je uvajal v razumevanje češkega pesnika Otokarja Březina, da sem mogel napisati študijo »Mistični svet s češkega Parnasa« (Katoliški Obzornik 1901). S tem spisom sem med Čehi dobil nekoliko znancev, ki so mi pošiljali časopise ter me vabili na shode in zborovanja mladih izobražencev na Velehradu. Češki časopisi in dopisi so večkrat omenjali Ciril-Methodijevo idejo, pojmovano predvsem v narodnem smislu kot slovansko bogoslužje. Moravski bogoslovci so želeli, da bi pri širjenju te ideje sodeloval.

Med moravskimi Čehi je bila v drugi polovici 19. stoletja zelo razširjena Slomškova Bratovščina sv. Cirila in Metoda. Leta 1891 so jo moravski duhovniki prenovili pod naslovom Apostolstva sv. Cirila in Metoda s sedežem na Velehradu, a brez globljega strokovnega razumevanja vodilne misli sv. Cirila in Metodija.

Leta 1903 sem se prvikrat udeležil zborovanja čeških (moravskih) bogoslovcev in drugih izobražencev na Velehradu. V razgovoru o Ciril-Methodijevi ideji sem predložil pojmovanje, da je slovansko bogoslužje vnanja oblika, ne pa poglavitna vsebina in oživljajoče jedro vodilne misli svetih slovanskih blagovestnikov; njuna vodilna misel je globlja in širša. Sv. Cirila in Metodija je v apostolskem delu za Slovane vodila živa zavest, da so Slovani samostojna narodna skupina, enakopravna starejšim krščanskim narodom. S slovanskim bogoslužjem sta hotela Slovane kot enakopravno skupino uvrstiti v družino kulturnih narodov. Slovani naj bi ne bili predmet prepira in boja med grškim Vzhodom in nemško-latinskim Zahodom, temveč posredovala skupina v duhu krščanske in človečanske vesoljnosti in bratstva.

Ciril-Methodijeva ideja ni niti narodno niti stanovsko omejena, marveč mednarodna in demokratična.

Ciril in Metodij sta bila genialno izvirna, požrtvovalna posredovalca med Vzhodom in Zahodom. To je izvirno globoko začrtano v njenem verskem in književnem delu.

Nekdaj je bil krščanski Vzhod po večini grški, danes pa je po veliki večini slovanski. Zato so katoliški Slovani poklicani, da po vzoru sv. Cirila in Metoda posredujejo med Vzhodom in Zahodom. V to smer naj se usmeri katoliška bogoslovna znanost.

Po dogovoru s češkimi bogoslovci sem napisal članek za časopis »Museum« (1903), glasilo brnskih in olomuških bogoslovcev; objavljen je bil v slovenskem jeziku z vzporednim češkim prevodom, ki ga je oskrbel olomuški bogoslovec František Jemelka. Kakor govor tako so tudi članek z navdušenjem sprejeli ne le bogoslovci, marveč tudi drugi češki izobraženci, predvsem duhovniki in bogoslovni znanstveniki. Posebno stvarno sta predloženo misel sprejela praška kanonika, dr. Anton Podlaha in dr. Josip Tumpach, voditelja češke bogoslovne znanosti, urednika bogoslovnega znanstvenega časopisa »Casopis katolického duhovenstva« in češke bogoslovne enciklopedije »Český slovník boho-vědný« (1906–1932).

Naslednje leto (1904) je dr. A. Podlaha na Velehradu predaval o organizaciji slovanske bogoslovne znanosti s posebnim ozirom na vzhodno bogoslovje. Obljubil je, da bo omenjeni češki bogoslovni časopis v ta namen imel prilogo pod latinskim naslovom »Slavorum litterae theologicae«. Članki in referati (ocene) bodo pisani v mednarodnem latinskem, za Ruse pa v ruskem jeziku.

Ta latinski časopis je izhajal do leta 1910. Leta 1909 je bila ustanovljena Velehradska akademija — Academia Velehradensis — ki je leta 1911 začela izdajati svoje glasilo v obliki časopisa »Acta Academiae Velehradensis«; do leta 1948 je izdajala tudi znanstvene knjige. Leta 1907 je na Velehradu zboroval prvi mednarodni kongres za vzhodno bogoslovje s predavanji v latinskem in ruskem jeziku. Predavanja so bila objavljena v knjigi **Acta Conventus Velehradensis**. Na mednarodnem kongresu leta 1909 je med drugimi predaval priznani ruski znanstvenik Aleksej Malcev, strokovnjak za liturgična vprašanja. Predaval je v ruskem jeziku. Drugi predavatelji (trije Čehi, trije Francozi, dva Italijana, po eden Rusin, Poljak, Hrvat, Romun) so predavali v latinskem jeziku. Leta 1911 je zboroval tretji kongres te vrste. Predavanja drugega in tretjega kongresa so bila izdana v latinskem

jeziku in v ruskem prevodu. Ruski prevod predavanj drugega kongresa (1909) je bil tiskan leta 1911 v Moskvi, ruski prevod predavanj tretjega kongresa pa je izšel v Pragi leta 1914. Po prvi svetovni vojni so bili bogoslovni kongresi na Velehradu zelo slovesni in v širšem obsegu mednarodni: l. 1924, 1927, 1932, 1936 in 1947.

Leta 1903 je bilo načelno ugotovljeno, da sta bila slovanska apostola posredovalca med krščanskim Vzhodom in Zahodom. Toda natančnejše znanstveno razpravljanje o bogoslovnem mišljenju svetih bratov je bilo zelo ovirano, ker je na slavistično in bogoslovno znanost vplivala domneva, da so poglavitni staroslovenski viri nezanesljivi in pristranski v Fotijevem duhu. To domnevo so zagovarjali katoliški zgodovinarji J. A. Ginzl, J. Martinov (*Annus ecclesiasticus graeco-slavicus. Acta Sanctorum* t. 59, 1863, str. 170), med Čehi marljivi moravski zgodovinar Fr. Snopek, med Slovenci pa skromni T. Lempl S. J. (Voditelj 1907, 1–26). Ta domneva je bila med katoliškimi cerkvenimi zgodovinarji tako zakoreninjena, da so staroslovenske vire popolnoma odklanjali, čeprav sta bila staroslovenska življenjepisa že leta 1854 in 1870 izdana v kritičnem latinskem prevodu in s temeljitimi dokazi za pristnost. V zgodovinskem delu okrožnice papeža Leona XIII. o sv. Cirilu in Metodu (*Grande munus* 1880) in v rimskem brevirju je bil življenjepis svetih bratov pomešan z nezdgodovinskimi podatki brez upoštevanja staroslovenskih virov.

S protikatoliške (protirimske) strani je to domnevo najskrajneje pretiraval berlinski slavist A. Brückner (*Münchener allgemeine Zeitung* 1903; *Archiv für slav. Philologie* 1906, 186–229 in v knjigi *Wahrheit über die Slavenopostel* 1913). S katoliške strani je pristranost staroslovenskih virov vztrajno dokazoval že omenjeni moravski zgodovinar Fr. Snopek, olomuški nadškofijski arhivar v Kromerizu. Skliceval se je na osamljeno mnenje temeljitega ruskega slavista in cerkvenega zgodovinarja A. Voronova¹ (*Kirill i Methodij* 1877) ter na katoliške dogmatične razloge. Dokazoval je z velikim znanstvenim aparatom in si je pridobil nedvomne zasluge za znanstveno reševanje tega vprašanja. Na Velehradskih mednarodnih kongresih leta 1907 in 1909 je predaval z velikim odobravanjem slušateljev. Le na tiho so nekateri

¹ A. Voronov je trdil, da sta bila staroslovenska življenjepisa sv. Cirila in Metodija spisana šele v začetku 10. stoletja v Bolgariji v grškem jeziku. Velika večina slavistov je to že zelo zastarelo mnenje odklonila. V mnogih drugih vprašanjih pa je Voronov temeljit in objektivni; katoliški zgodovinarji ga zelo cenijo.

dvomili o pravilnosti njegovega dokazovanja; dr. Josip Tumpach mi je zasebno povedal, da so praški slavisti drugačnega mnenja. Svoje znanstvene razprave o tem predmetu je Snopek povzel in dopolnil v obširni nemški knjigi Konstantinus-Cyrrillus und Methodius, die Slavenapostel (1911, str. 471); izdala jo je Velehradska akademija.

A. Brückner je imel nasproti Fr. Snopku lahko stališče. Snopek je trdil, da sta bila staroslovenska življenjepisa svetih bratov spisana šele v Bolgariji in v Fotijevem duhu. Brückner je s Snopkom soglašal, da sta oba življenjepisa fotijevsko pristranska. A z veliko večino slavistov je poudarjal, da sta bila spisana na moravskih tleh (Žitje Konstantina morda v Panoniji) in da sta za vsebino in smer odgovorna sveta brata. Torej sta bila Fotijeva pristaša in nasprotnika Rima; papeža sta varala.

Dolgotrajni spor o zanesljivosti staroslovenskih virov je bil tako zamotan, da ga je bilo mogoče razčistiti le po temeljitem slavističnem in bogoslovnem raziskavanju.

Kot profesor v Zagrebu leta 1919/20 sem imel ugodno priliko, da sem se v ondotnih knjižnicah natančneje seznanil z dotedanjim znanstvenim raziskavanjem življenja in delovanjem svetih slovanskih blagovestnikov. Napisal sem razpravo **Pravovernost sv. Cirila in Metoda** (Bogoslovni vestnik, 1, 1920/21, str. 1–43). Dokazal sem, da sta bila sveta brata predstavnika krščanskega Vzhoda iz dobe pred cerkvenim razkolom, torej pravoverna v vzhodnem in zahodnem smislu, posredovalca med vzhodnim in zahodnim krščanstvom, apostola vesoljne krščanske edinosti. S tem je bilo naše pojmovanje Ciril-Methodijeve vodilne misli strokovno znanstveno dokazano kot pravilna smernica za znanstveno ocenjevanje življenja in dela svetih solunskih bratov. V soglasju z vodilnimi slavisti sem ugotovil, da v staroslovenskih življenjepisih sv. Cirila in Metodija (Žitje Konstantina, Žitje Metodija) proseva duh in bogoslovno mišljenje svetih bratov, sorazmerno izvirnemu načrtu slovanske cerkvene organizacije s slovanskim bogoslužjem, neodvisno od frankovskega in bizantinskega imperializma. Posebej sem pokazal, da je seznam vesoljnih cerkvenih zborov na koncu prvega poglavja Žitja Metodija odlomek Cirilovega in Methodijevega bogoslovnega (katehetskega) pouka. V tem seznamu so bizantinski cesarji predstavljeni kot pokrovitelji vesoljne Cerkve pod papeževim poglavarstvom. Sveta brata sta bila bizantinska domoljuba, a nikakor ne v duhu bizantinskega separatizma ali imperializma, marveč v duhu vesoljne krščanske edinosti in enakopravnosti krščanskih narodov, posebno Slovanov. Enakopravnost

nost Slovanov sta poudarjala z ustanovitvijo in z nepopustljivo obrambo slovanskega bogoslužja.

To razpravo so srbski in češki slavisti in zgodovinarji nepričakovano prijazno sprejeli in me kolegialno vabili k sodelovanju pri znanstvenih časopisih in ustanovah.

Istočasno se je tudi med Čehi doseglo soglasje slavistike in bogoslovja v duhu sv. Cirila in Metodija. Na teološki fakulteti v Pragi je bil slavist dr. Josip Vajs postavljen za profesorja staroslovenskega jezika, v Olomucu pa dr. J. Vašica; oba sta bila obenem bogoslovno in slavistično sistematično izobrazena ter priznana sodelavca češke slavistike. Dr. Vajs je bil odlično priznan tudi v Jugoslaviji. Oba sta tako strokovnjaško sodelovala pri mednarodnih bogoslovnih kongresih na Velehradu, da sem se mogel omejiti nekoliko let na bogoslovno znanstveno delo.

Več let sem bil zaposlen s spisovanjem učbenikov in s študijem vzhodnega, posebej ruskega bogoslovja. Z ruskimi bogoslovnimi znanstveniki smo po časopisu »Slavorum litterae theologicae« in na mednarodnih bogoslovnih kongresih na Velehradu imeli živahne prijateljske stike. Zgoraj sem omenil Alekseja Malceva. Še bolj stanovitno je z nami sodeloval Nikolaj Glubokovski, prvak ruske bogoslovne znanosti, urednik ruske »Pravoslavne bogoslovske enciklopedije«.

Leta 1924 sem na mednarodnem kongresu na Velehradu predaval o nauku ruskega bogoslovja o Cerkvi. Leta 1925 smo v Ljubljani priredili mednarodni kongres za vzhodno bogoslovje. Leta 1926 sem napisal poljudno knjigo o sv. Cirilu in Metodu (Ljubljana 1927). Šele po letu 1930 sem mogel nadaljevati samostojno proučevanje filozofije in bogoslovja sv. Cirila in Metodija.

Leta 1934 sem v Bogoslovnem vestniku (str. 181–189) dokazal, da je ves obširni uvod Žitja Metodija osnovno poglavje Cirilove in Metodijeve kateheze, značilno odlične po vsebini in slogu. S tem sem zavrnil mnenje dveh čeških znanstvenikov, zgodovinarja F. Dvornika in slavista M. Weingarta, ki sta vztrajno trdila, da je uvod Žitja Metodija sestavljen po vzoru bizantinskih svetniških legend 8. in 9. stoletja.

V znanstvenem glasilu naše fakultete (BV 1935, str. 1–32) sem objavil razpravo »Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda«. Biblične zgodbe so glavna vsebina izvirnega 1. poglavja Metodovega življenjepisa. V kratkem, vsebinsko in stilistično vzornem pregledu biblične zgodovine sem našel ključ za reševanje odločilnih vprašanj o bogoslovni in cerkveni usmerjenosti slovanskih

blagovestnikov ter trden dokaz za bogoslovno verodostojnost Žitij Konstantina in Metodija. S tem je bilo bistveno dopolnjeno skoraj soglasno dokazovanje slavistov za zgodovinsko verodostojnost teh dveh staroslovenskih virov.

Žitje Konstantina pripoveduje, da si je Ciril v zgodnji mladosti izbral sv. Gregorija Nacianskega za svojega zavetnika in se njegovih spisov učil na izust. V izvornem uvodu in v drugih poglavjih Žitja Metodija se res pozna vpliv sv. Gregorija, kar spričuje, da je Konstantin-Ciril marljivo prebiral spise svojega zavetnika in v tem duhu vplival tudi na svoje učence, posebej na pisca Žitja Metodija. Prvo poglavje Žitja Metodija ni posnemanje bizantinskih legend, marveč sestavljeno po vzoru obširnih mojstrskih govorov sv. Gregorija Nacianskega, a vendar izvirno po slogu in sestavi. O literarni vrednosti tega poglavja glej nemško knjigo Konstantin und Method (1960), str. 211 in novo slovensko knjigo o slovanskih blagovestnikih (50. poglavje). Iz navedene razprave naj tu ponovim nekoliko stavkov (str. 20):

»Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda so umotvor iz onih stoletij, ko je teologija žarela v siju biblije in liturgije ter se prelivala v življenje in doživljanje — in v poezijo. Že skoraj eno stoletje hodi znanost mimo teh zgodb, a še danes le s pomočjo bibličnih konkordanc, abecednih indeksov in moderne znanosti s trudom razkrivamo globoke vrelce te teologije. Vse je pretkano s zlatimi bibličnimi in starokrščanskimi nitkami. Znanost še ni odkrila nobenega podobnega spomenika, ki bi se mogel primerjati s tem biserom krščanske književnosti. Ako ta biser ni izvirno delo, pa moramo biti sv. Cirilu vsaj zato hvaležni, da ga je prelil v klasično staroslovenščino in ga po piscu Žitja Metodija rešil pozabe.«

Povrh tega so v Žitje Metodija na drugih mestih vpleteni dobesedno prevedeni stavki iz Gregorija Nacianskega. To je natančneje raziskal dr. Franc Gnidovec v doktorski disertaciji »Vpliv sv. Gregorija Nazianskega na sv. Cirila in Metoda ter na njuni Žitji« (Ljubljana 1942).

V istem letniku BV sem pojasnil zvezo med Cirilovo Modrostjo in pradednimi častmi (str. 82–94). S sodelovanjem svojih slušateljev sem dognal, da **pradedne časti** pomenijo sijaj Adamove človeške narave pred izvirnim grehom in odpirajo globlji pogled v Cirilovo filozofijo, teologijo in askezo (BV 1935, str. 211 do 213). V glasilu Velehradske akademije Acta Academiae Velehradensis 17, 1941, 209–214 sem to idejo natančneje pojasnil;

potem sem jo z druge strani osvetlil v knjigi Žitja Konstantina in Metodija (izdala Filozofska fakulteta v Ljubljani 1951, str. 61 do 62). Naposled sem jo globlje pojasnil v knjigi Constantinus et Methodius Thessalonicenses (Zagreb 1960, str. 242–246).

Iz te knjige naj navedem zaključni odstavek (str. 246): »Sponsalia Constantini cum Sophia, eius encomium s. Gregorio atque splendidi honores praeaviti cum definitionibus philosophiae et asceseos in magnificiam speciem theologiae et philosophiae et asceseos Constantini coalescunt, quae simul profundam eius vitam internam illustrant, vitam internam poetae, theologi, magni philosophi. Quae scriptor eius Vitae minime confingere potuit. Quae **conficta non sunt**, sed intime in vita interna experta et in vita externa factis exercita sunt a viro adeo magno, quem quin etiam Romani teste Anastasio Bibliothecario mirabantur; virum magnum, virum apostolicae vitae, mirabilem vere philosophum. Cum philosophia atque ascensi Constantini ipsius opus quoque philologicum (litterarium) Slavicum cohaeret, quod viri peritissimi hodie utpote opus magni ingenii (génial) mirantur.«

Z druge strani sem pradedne časti pojasnil v nemški knjigi Konstantin und Method (1960) 29–34 in v novi slovenski knjigi Slovanska blagovestnika. Iz 6. poglavja slovenske knjige navajam naslednje odstavke:

Cirilova vodilna misel pradednih časti je nadaljevanje njegove ljubezni do božje Modrosti. Sv. Pavel uči, da je Kristus božja modrost in da nam je Kristus postal modrost (1 Kor 1, 24 in 30). Vzhodni kristjani so kot božjo Modrost častili neomadeževano človeško naravo v učlovečenem Sinu božjem. Takšna je bila Adamova neomadeževana človeška narava pred izvirnim grehom, prvotna čast našega pradedna Adama, ožarjena z nadnaravnimi odlikami – to so pradedne časti. Tako je sv. Ciril kot zrel mladenič nevesto svoje mladosti (modrost) ovenčal z vencem pradednih časti.

V ideji pradednih časti so globoko združene vse značilne poteze Cirilove modrosti od krepostne mladosti v Solunu do mladeniške zrelosti v Carigradu in do odločitve za apostolsko delo med Slovani. V Cirilovi molitvi sv. Gregoriju je že izrečena njegova ukaželjnost in ljubezen do angelske čistosti. Isto je obsеženo v Cirilovi skrivnostni zaroki z božansko Sofijo – Modrostjo. Obljuba devištva je združena z izključno ljubeznijo modrosti, v dobesednem pojmovanju grškega izraza »**filozofija**«. S tem soglašava vztrajno iskanje pradednih časti. Vse to je notranje prepleteno

in globoko spojeno v vzvišeno celoto, kakršno more zamisliti in zasnovati le velik duh. Cirilove sanje o zaroki z Modrostjo, njegova posvetitev sv. Gregoriju Nacianškemu, njegovo bistroumno pojasnilo filozofije in vztrajno prizadevanje za pradedne časti — vse to torej ne morejo biti izmišljene olepšave Cirilovega življenjepisca, marveč resnična doživetja in samoniklo globoke misli velike osebnosti.

Pred sto leti so nekateri jezikoslovci in zgodovinarji dvomili o zgodovinski vrednosti prvih poglavij staroslovenskega Žitja Konstantina, ker preveč piše o Konstantinovih sanjah in o njegovi zaroki z modrostjo. Pomen pradednih časti je bil še neznan. Danes pa je dokazano, da so pradedne časti v notranji zvezi s Cirilovim pojmovanjem filozofije, izvirna in globoka ideja, ki presega miselnost staroslovenskega življenjepisca. To je mogel zamisliti le tako genialen filozof, kakršen je bil Ciril. Pripovedovanje staroslovenskega Žitja Konstantina se more le na ta način razložiti, da je te poteze iz Cirilove mladosti poznal in povedal Metodij; z druge strani pa je Ciril svojemu bratu in svojim učencem večkrat pojasnjeval, kaj je filozofija in kaj so pradedne časti. Le tedaj je mogoče razumeti, da so tako izvirne misli zapisane v staroslovenskem življenjepisu iz prvega desetletja staroslovenske književnosti.

Ciril je svojo vodilno idejo pojmoval globoko individualno in jo izvirno nazorno izražal. V luči pradednega človečanskega plemstva je bistro spoznal krivičnost in lažnost preziranja slabotnih ter nesrečnih. Z veliko vnemo je reševal sužnje in ujetnike (konec 11. in 15. poglavja ŽK). K osnovnim človečanskim pravicam je štel predvsem svobodno rabo materinega jezika. Od tod njegova ljubezen do preziranih Slovanov in slovanskega jezika ter prizadevanje, da natančno zadene odtenke in duha slovanskega jezika, Slovanom ustvari kulturo in slovansko bogoslužje in jih kot enakopravne člane uvrsti v družino kulturnih narodov.

Kot globoko verna in bistroumna kristjana sta Ciril in Metodij jasno spoznala, da družinsko (rodovno) plemstvo in pripadnost k visoko kulturnemu narodu ni nič v primeri s tistim plemstvom, ki ga je praded Adam imel v raji pred izvirnim grehom in ki ga je Kristus obnovil. Tega plemstva postane pri krstu deležen vsak kristjan, naj bo še tako siromašnega rodu in še tako prezirane narodnosti. A odrasli kristjan se mora za ta plemiški sijaj neprenehoma boriti, da ga ne omadežuje ali zapravi. To plemstvo je Gregorij Nacianški imenoval **blagorodje** (to eugenés) in presvetlost (lamprótes), prvotno dostojanstvo (proton aksioma),

za katero si je treba prizadevati. To je krščanska obnova, vračanje (epanodós) k prvotnemu Adamu.

V to prvotno Adamovo plemstvo pa so mladi in manj kulturni krščanski narodi enako povzdignjeni kakor stari in izobraženi. Pametni in dosledni kristjani torej ne smejo prezirati in zapostavljati mlajših narodov. Cirilove pradedne časti so izvirni krščanski izraz **humanitete** (človečanstva), ki so jo mnogi filozofi in umetniki slavili kot svojo vodilno idejo (J. Herder, A. Comte, T. Masaryk itd.). Cirilove pradedne časti se po bistveni vsebini stvarno ujemajo s **človečanskimi pravicami**, ki so jih leta 1948 razglasili Združeni narodi. Prvi člen razglasa o človečanskih pravicah se glasi: »Vsako človeško bitje se rodi svobodno in enako po dostojanstvu in po pravicah. Obdarjeno je z razumom in z zavestjo in je dolžno ravnati drugo z drugim v duhu bratstva.«

Notranjo zvezo Cirilove vodilne ideje z ustanovitvijo in obrambo slovanske liturgije je bistroumno in duhovito osvetlil kardinal Hermenegild Pellegrinetti, bivši apostolski nuncij v Jugoslaviji (od leta 1922–1937).² Glej 17. poglavje knjige Slovanska blagovestnika.

Cirilovo filozofijo in teologijo ožarjajo v staroslovenskih virih značilne poteze njegove askeze. O Cirilovi askezi sem najprej razpravljal v dodatku h knjigi »Slovenski knez Kocelj« (1938) in v zborniku Acta Academiae Velehradensis 1941. V razpravi »O idejah in izrazih Žitij Konstantina in Metodija« (Razprave SAZU 1944) sem v tej zvezi osvetlil še druge, dotlej nepojasnjene misli in izraze v staroslovenskih življenjepisih svetih bratov (učitelj, učenije, dobri čin, luč k luči).

Kakor v Češkoslovaški tako je bilo tudi v Jugoslaviji doseženo soglasje med slavističnim in bogoslovnim razpravljanjem o sv. Cirilu in Metodu. Na slovensko zgodovinopisje pa je skoraj dvajset let vplivala domneva, da je staroslovensko Žitje Konstantina nezanesljivo, na nekaterih mestih celo lažnivo. Ta po Brücknerju posneta domneva se je združila s trditvijo, da so bili Slovenci v 9. stoletju suženjski narod. Zato niso imeli umevanja za Cirilovo in Metodovo delo. Sveta brata sta leta 867 brez uspeha potovala skozi Panonijo. Knez Kocelj se je za Metodija odločil šele pod pritiskom splošne slovanske vstaje leta 869. To domnevo je z bojovito odločnostjo branil bistroumni zgodovinar L. Haupt-

² E. Pellegrinetti, La catechesi di ss. Cirillo e Metodio. Milano 1939.

mann³ in odločilno vplival na mlajše zgodovinarje. V razpravljanju o podatkih staroslovenskega Cirilovega življenjepisa ostro ponavlja, da je pisca »uhvatio na laži«. A. Brückner je poudarjal, da sta sveta brata med panonskimi Slovenci v nekoliko mesecih dosegla več uspehov kakor med Moravani v treh letih, ker je to potrjeno po nemškolinjskih virih. Hauptmann pa je zaradi svoje teorije o slovenskem suženjstvu trdil nasprotno. Ko sem dokazal veliko zgodovinsko vrednost staroslovenskih virov celo na tistih mestih, ki so se prej zdela dvomljiva, sem uvidel, da ima knez Kocelj za Cirilovo in Metodijevo delo veliko večje zasluge, kakor pa jih je novejša znanost priznavala. Napisal sem knjigo »Slovenski knez Kocelj« (1938). To knjigo so slovenski in srbski slavisti prijazno sprejeli. Tudi slovenski zgodovinar M. Kos jo je prijazno ocenil, čeprav se nisem ujemal z vsemi njegovimi trditvami.

Med preiskovanjem zgodovine kneza Koclja sem opazil, da so slovenski Frizinški spomeniki nedvomno prišli v dotiko s staroslovensko književno šolo, ki je od leta 870 do 873 imela središče v Panoniji. Po proučevanju sloga in idej slovanskih blagovestnikov in staroslovenske književnosti sem v II. Frizinškem spomeniku našel sledove Cirilove in Metodijeve teologije ter staroslovenskih književnih oblik. Izsledke sem objavil v razpravi »Drugi Frizinški spomenik in Cirilova književna šola« (Glasnik Muzejskega društva 1941, 106–115).⁴ »Čas« (1941) je objavil hud neakademski napad. Vodilna slovenska slavista Franc Ramovš in Rajko Nahtigal sta ta napad obsojala in mi dala pobudo, da sem še nadalje iskal sledove Cirilovega in Metodovega sloga in idej v staroslovenskih spomenikih.

³ Uloga Velikomoravske države u slavenskonjemačkoj borbi za Podonavlje. Zagreb 1932.

Veliki slavist R. Nahtigal pa piše: »Gotovo je velika Kocljeva zasluga v slovanski kulturni zgodovini, da se je zavzel za Metodija in za nadaljevanje dela obeh slovanskih apostolov ter tako preprečil, da se ni že v samem začetku prekinilo. Naj je tudi zveza kneza Koclja s tem delom, zaradi katere je padel kot žrtev, trajala le kratko dobo, je njegova soudeležba povsod v starih slovanskih virih častno zabeležena. Ne more biti dvoma, da pripada njegova osebnost krogu največjih mož slovanske kulturne in politične zgodovine, ako je seveda ne gledamo s tujimi očali« (Slovenski jezik 1939, str. 14).

⁴ O tem spomeniku glej knjigo »Zarja stare slovenske književnosti« (Ljubljana 1942), novejše izsledke pa v knjigi »Slovanska blagovestnika«, 46. poglavje.

Uvidel sem, da je poleg staroslovenskih zgodovinskih virov tudi vsa staroslovenska književnost važen in nedvomno nepristranski vir za poznavanje in pravilno oceno delovanja svetih slovanskih blagovestnikov. Po natančnejšem študiju staroslovenskega jezika in pismenstva sem poskusil dognati pisca anonimne homilije v glagolskem Clozovem rokopisu, ki ga je prvi ocenil J. Kopitar in ga izdal pod naslovom Glagolita Clozianus (1836), za njim pa V. Vondrák (1895). Kopitar in Vondrak sta dokazala, da ta glagolski zbornik obsega prevode homilij grških cerkvenih očetov, a za homilijo od vrste 59 do 160 nista mogla najti grške predloge. Po ponovnem branju besedila, ki sta ga Kopitar in Vondrák izdala v cirilici, sem našel nekoliko znakov Metodove dikcije in miselnosti. Za natančnejši študij izvirnika mi je Slovenska akademija znanosti in umetnosti v začetku leta 1942 oskrbela posnetke glagolskega rokopisa, ki je shranjen v Tridentu. Po natančnem proučevanju sem dognal, da je izvirni staroslovenski govor res Metodov in da primerno spada v okvir Metodovega delovanja med panonskimi Slovenci; posebno stvarno osvetljuje Kocljevo dopisovanje s papežem. Napisal sem razpravo »Clozov-Kopitarjev glagolit v slovanski književnosti in zgodovini (izdala SAZU 1943). V 4. poglavju te razprave (str. 36–51) dokazujem zvezo Metodovega govora z drugim Frizinškim spomenikom. Dokazovanje za staroslovenske knjižne in vzhodne bogoslovne prvine v tem spomeniku sem z odobravanjem profesorja F. Ramovža nadaljeval v Slavistični reviji 1950–1955.

Inozemski slavisti (češki, francoski in nemški) so pritrdili dokazom za Metodijevo avtorstvo izvirnega govora v Clozovem glagolskem rokopisu. Češki slavist Josip Vašica je moje dokazovanje bistveno dopolnil; dokazal je zvezo tega staroslovenskega govora s staroslovenskim civilnim zakonikom »Zakon sudnyj ljudem« (t. j. za ljudstvo, za laike), ki sta ga sv. Ciril in Metod sestavila že leta 863 ali 864; z druge strani pa je dokazana tudi zveza z Metodijevo prireditvijo bizantinskega nomokanona s posebnim ozirom na moravske razmere. V teh staroslovenskih pravnih spomenikih se razodeva značilno Ciril-Metodijevo izvirno spajanje bizantinskih in zahodnih prvin. O tem glej knjigo »Slovanska blagovestnika«, 42. poglavje.

O Metodijevi književni dediščini bodo razpravljali na mednarodnem kongresu slavistov v Sofiji (1963) ob 1100 letnici staroslovenske književnosti. Za ta kongres je po želji pripravljalnega kongresnega odbora Josip Vašica poslal kratek predlog za di-

skusijo (anketo) o Metodijevi književni zapuščini; izvorni Metodijev govor označuje kot biser staroslovenskega govorništva.

V začetnem širokem okviru je Ciril-Methodijeva ideja pokazala pravilno smer za pospeševanje sporazumevanja med vzhodnim in zahodnim krščanstvom ter za napredek bogoslovne znanosti. Proučevanje staroslovenskih virov in druge staroslovenske književnosti v luči Ciril-Methodove miselnosti in dikcije pa je doseglo nepričakovano velike uspehe ter dobilo priznanje mednarodne znanosti. V tem smislu je Ciril-Methodijeva ideja pomembna in plodovita ne le za bogoslovno in slavistično znanost, marveč tudi za mednarodno sporazumevanje v duhu krščanstva in človečanstva.

Vilko Fajdiga

O ODLOČILNI VLOGI VOLJE PRI VEROVANJU

Sedem let je minilo, odkar je umrl eden najmočnejših in najbolj razgledanih nemških mislecev, prof. teologije Peter Johann **Steffes**. Spisal je mnogo knjig in razprav, svojo življenjsko skrb pa je posvetil delu, katerega I. del je dr. L. Deimel izdal šele po njegovi smrti z naslovom **Glaubensbegründung**.¹ Zakaj ta 640 strani obsegajoči zvezek ni imenovan Apologetika, ko je vendar njegova vsebina in vse Steffesovo prizadevanje apologetičnega značaja? Zato, ker Steffes te besede ni maral, češ da je prišla na slab glas. Na prvih straneh svojega uvoda pravi, da tega imena tudi mnogi med katoliškimi verniki nimajo radi, ker so apologeti uganjali le prečesto pretiran intelektualizem, skoro racionalizem, in so se kaj malo menili za življenjske prilike ljudi in časa, v katerem so krščanstvo dokazovali. Pretiravali so s formalnim razumom, ki da more skoro izsiliti dejansko verovanje, in so za moralno pokvarjenega imeli tistega, ki kljub dokazom ni veroval. Svoje modrovanje da so zavijali v sholastične oblike, v katerih skoro ni bilo prostora za pridobitve znanosti in za napredek kulture. Apologetika da je trmasto gnala svoje razumske dokaze in ji je bilo malo mar, ali bo kdo res veroval ali ne, zato pa res ni našla poti do človeškega srca. Hotela da je kakor advokat na sodišču na vsak način rešiti svojega klienta, v resnici pa je tako reševala le sebe, ljudje pa so po njeni krivdi ostali izven zveličavne resnice in božje sreče, ki bi jim jo morala posredovati. Izgubila da je simpatije, zato raje njenega imena ne uporabljamo, posebno če hoče biti še naprej bolj obramba krščanstva kakor pa pozitivno utemeljevanje krščanskega verovanja.²

¹ Mainz 1958.

² Prim. n. d. XIII. sl.

Steffes sam priznava, da je bilo tako govorjenje zoper apologetiko večinoma krivično, ker je bila pač že od začetka njena prva naloga, da ugotovi znanstvene predpogoje krščanskega verovanja in s tem njegovo verovnost (*credibilitas*). Od objektivne resnice se ni smela oddaljiti, pa naj je bilo življenje še tako različno in potrebe duš še tako pereče. Gotovo pa je, da je človek še kaj drugega kakor samo razum, Kristusova blagovest pa je namenjena odrešenju celotnega človeka, ne samo šolski modrosti. Pred ozkim, samo racionalnim gledanjem na vprašanja teologije in še posebej na apologetične probleme sviri jezuit de Coninck. Sklicujoč se na svoje večletno trpljenje v Dachau kliče teologom, naj ne bodo enostranski in zakopani le v razumsko razglabljanje, temveč naj se ozirajo tudi na to, kako teče življenje. Njihovo znanstveno delo s tem ne bo trpelo škode, če bodo gledali tudi na svoje probleme bolj kompleksivno življenjsko, ker tudi resnično življenje nanje gleda celotno, praktično. »V mesecih, ki sem jih preživel pod SS-terorjem v Dachau, sem do dobra skusil, da so pogoji za sprejem krščanske resnice še vse drugo kakor pa samo »solidni argumenti«. Kdor misli, da silogizmi za to zadostujejo, ni najbrž v svojem življenju nikoli nič hudega okusil.«³ Taki in podobni ugovori zoper apologetiko letijo predvsem na teoretično apologetiko, dokler ostane samo teoretična in se noče ozirati na življenjsko prakso. Jos. Liener pravi v svoji najnovejši razpravi »Glaube und Einsicht«:⁴ »Zvestoba teološki teoriji ... ne sme ovirati uspešnega oznanila«. Zato pa so upravičena že dolgotrajna prizadevanja teologov, da bi teoretični apologetiki pridružili praktično, dokazom za razum (»Glaubwürdigkeitsmotive«) pridružili še motive za voljo (»Glaubwilligkeitsmotive«) in tako poleg funkcije utemeljevanja krščanstva upoštevali še funkcijo pridobivanja za krščanstvo,⁵ ker to bi bila šele prava, integralna apologetika, kakor je tudi človek in življenje nekaj integralnega. Ni dvoma, da bi na ta način apologetika zopet pridobila na ugledu, ki ga je izgubila zaradi svoje enostranosti in življenjske oddaljenosti. Naj bi ji tudi ta razprava pri tem nekoliko pomagala.

V njej bom skušal predvsem dokazati, da krivde za preveč zracionalizirano apologetiko ni mogoče naprtiti kar tako sholastiki in sv. Tomažu Akvinskemu in ga kot takega postavljati v nasprotje s sv. Avguštinom. Razvidno naj bi nam bilo, da sta si

³ *Problèmes de l'Adaptation en Apostolat*, Paris 1949, 24 sl.

⁴ *Custos quid de nocte*, Wien 1961, 78.

⁵ Prim. Lang, *Die Sendung Christi*, München 1954, 12 sl.

v bistvenih pogledih na te probleme oba velika učitelja krščanstva kar se dá sorodna. Avguštinov »Valde ama intellectum« je Tomažu nad vse drag. Toda tudi za njegov »Inquietum cor« ima veliki Tomaž mnogo več posluha, kakor včasih mislimo. Res je, da je Tomažu vera »certitudo de rebus invisibilibus quae supponuntur ut principia in doctrina catholica« (S. Th. I, II, 111, 4), »id quod creditur« (S. Th. I, II, 55, 1), vendar je tudi zanj »principium proprium agendi in hominibus voluntas« (S. Th. I, 27, 4) in tudi pri verovanju igra glavno vlogo volja: »principalitatem habet« (C. G. III. 40, 3). Predno pa se temu razglabljanju posvetimo in iz njega povzamemo določene praktične zaključke — priznam, da mi je delo velikega tomista Guérard de Lauriersa OP o dimenzijah vere⁶ nudilo mnogo gradiva za razpravo — se spomnimo, da gre za enega najbolj aktualnih problemov teologije in cerkvenega življenja, za problem namreč, kako zaustaviti verski odpad oziroma kako ljudi našega časa pridobiti za Kristusa. Pisatelj Bruce Marshall, ne vem ali ironično pretirano ali kruto resnično, pravi za Francijo, da so izmed petih prvih obhajil štiri obenem tudi zadnja, in da jih od deset oseb devet umrje brez zakramentov. Za zahodno Nemčijo opisuje »trdo resničnost razkristjanjenja množic za krščansko fasado« Viktor Schurr na prvih straneh svoje sedaj že klasične knjige »Seelsorge in einer neuen Welt«. ⁷ Kako je pri nas, vemo. Vzroki odpada, boljše, oddaljevanja od Kristusa in Cerkve so objektivni in subjektivni, morda največkrat preslabotna zavest o dejstvu, da pri pripravi na verovanje in pri veri sami igra glavno vlogo volja in je zato nanjo treba biti najbolj pozoren.

Seveda nas očitek hipertrofije racionalnosti ne sme zavesti v nasprotno skrajnost, kakor da razum pri veri nima nič besede, kot so mislili razni iracionalisti, fideisti in voluntaristi. Tudi V. Keilbach gre predaleč, ko pravi, da prodor iracionalizma in intuicionizma v zadnjih 50 letih v Evropi pomeni razveseljivo znamenje verske obnove.⁸ Hipertrofije racionalnosti ne moremo zdraviti s hipertrofijo iracionalnosti, ampak le tako, da razumu in volji odmerimo pravično mesto. To pa je storil sv. Tomaž, ki je v skladu z učenjem Cerkve vero imel vedno za »**actus intellectus, imperatus a voluntate, sub influxu gratiae**«, ali kakor se je po

⁶ Dimensions de la Foi, Paris 1951, 2 zv.

⁷ Salzburg 1957, 13 sl.

⁸ Prim. Irrationalismus und Intuitionismus v Custos quid de nocte 69.

svoje izrazil »Actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum« (S. Th. II II, 4, 2).

Vera je najprej v razumu, z razumom se človek v veri oklene nadnaravnih resnic, misel vzpostavlja zvezo med Bogom in človekom. »Actus enim fidei, etsi sit in ordine ad voluntatem, tamen est in intellectu ut in subiecto, quia obiectum agens est verum, quod proprie pertinet ad intellectum« (S. Th. II II, 2). Zato vero Guérard imenuje »zakrament božje resnice«.9 Vera je človekov odgovor na razodevajočega se Stvarnika, pravi Vaticanum (Denz 1789), odgovor, ki se začne na zemlji, neha pa v večnosti v blaženem gledanju, ki bo polna sreča prav zato, ker bo intelekt nasičen. Vera je obogatitev razuma, to močno poudarja H. Fries v knjigi *Glauben-Wissen*,¹⁰ da bi zavrnil očitke, da nima z znanostjo nič skupnega. Res je razum zavrt še v poltemo, vendar že razbira posamezne resnice, dokler mu ne bodo v polnosti razodete na koncu. Vera je torej res prepričanje o stvareh, ki se ne vidijo, kakor pravi sv. Pavel (Hebr 11, 1).

Prepričanje vere pa ima predstopnjo v prepričanju o verovnosti. Tudi v tem gre razumu prvenstvo. Motijo se zato moderni iracionalisti Bergson, Otto, Max Scheler, Barth, ki bolj ali manj odrivajo razum pri iskanju in dokazovanju vere, češ da se je treba obrniti k podzavesti ali k afektivnim zmožnostim, da se spozna, kje in kdaj se Bog razodeva. Jasno jim odgovarja okrožnica »Humani generis« Pija XII.: »Dobro je znano, kako ceni Cerkev človeški razum, ko gre za to, da se izvestno dokaže bivanje Boga; prav tako, da se temelji krščanske vere po božjih znamenjih neoporečno ugotove... Odkloniti pa je treba filozofije, ki prisojajo apetitivni in afektivni zmožnosti neko intuitivno moč, češ da se človek, ko ne more z umskim sklepanjem za gotovo razločiti, česa naj se oklene kot resnice, nagne k volji in z le-to izbira med nasprotujočimi si mnenji, svobodno odločujoč, pri čemer se dej volje in spoznanja prepletata.« To jasno sledi iz izjave Vatikanskega cerkvenega zbora, da le »recta ratio fidei fundamenta demonstrat« (Denz 1799). Če je p. Rousselot SJ mislil, da je za spoznanje verovnosti razumu nujno potrebna milost, kakor da razum ne zadostuje, se je prav tako zmotil.

Spoznanje verovnosti razodetja po božjih znamenjih je kajpada samo predpogoj verovanja. Vera, do katere pride človek

⁹ N. d. I, 379.

¹⁰ Berlin 1960, 88 sl.; V. Fajdiga, Vera in znanost, Zbornik Teološke fakultete X (1960), Ljubljana, 177 sl.

samo na podlagi razumskih dokazov, je sicer trdna in je ta trdnost najvišja v svojem redu; znanstvena vera je to in tudi demoni jo imajo, čisti intelektualizem, brez volje in srca, brez ljubezni in ponižnega sprejemanja. Še davno pa to ni prava vera, tista, ki je zaslužna in »humanae salutis initium«, kakor jo je za Fulgencijem definiral Tridentinum (Denz 801). Ni »fides theologica«, za katero je potrebna milost, v kolikor gre za nadnaravo, in seveda volja, brez katere bi do verovanja sploh ne prišlo. Bog, ki se ga človek v tej veri oklene, ni Bog filozofov, ampak Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, Bog razodetja, kajti predmet vere je bistveno višji od predmeta katerega koli naravnega spoznanja, zato razumu ni v celoti dostopen, ni razviden. Razum zato mora nujno svoj pristanek na ta predmet odreči, spričo nerazvidnosti predmeta delovanje razuma takorekoč zamre. Sedaj pride na pomoč volja, ki kompenzira nemoč s svojim intimnim vplivom, da do pristanka vseeno pride. Zato je »actus fidei in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, in quantum est a voluntate imperatus« (De ver. 14, 4). Volja res ne nadomesti nujno potrebnih dokazov za verovnost razodetja, pristanek na razodetje samo pa je od nje bistveno odvisen. Volja je tako za verovanje bistvenega pomena, četudi je za bistvo vere postranskega.

Vprašanje je, kje je še globlji razlog, da pri veri in pri pripravi nanjo naša volja more, mora in hoče sodelovati tako zelo, da brez nje do vere sploh ne pride in da se zastonj trudi za širjenje in utrjevanje vere tisti, ki tega ne upošteva.

Odgovor na to vprašanje je v tako imenovani »intentio fidei«, v naravni in nadnaravni finaliteti, ki preveva človekovo pot k Bogu. Ni namreč volja v veri važna le toliko, v kolikor noben dej ne more biti človeški, če ni tudi izraz njegove svobodne volje, ampak predvsem zato, ker je človek po svoji naravi in sedaj že nadnaravi usmerjen k Bogu kot svojemu najvišjemu dobremu in cilju. »Homo arctatur necessitate finis«, pravi sv. Tomaž (S. Th. II II, 1, 6 ad 3). Ta cilj je Bog kot »summum bonum«. Volja sploh ne bi mogla delovati, če ne bi bilo dobrine in bi ta ne bila njen cilj. Pravi sv. Tomaž: »Velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur de fine, qui propter se appetitur« (S. Th. I, 83, 4). Razlog pa, da more biti nekaj cilj in predmet teženja, je njegova dobrotu in vrednota. »Unumquodque appetibile est propter finem, boni autem ratio consistit in hoc, quod est appetibile« (C. Gent. III, 3). Bonum appetitivum sui! Ko človek cilj doseže, je srečen: »Hoc autem est de ratione boni quod terminet appetitum« (C. Gent. III, 3).

Dejansko pa človek redno ne teži naravnost k Bogu kot najvišji dobrini in svojemu zadnjemu cilju, ampak k posameznim dobrinam tega sveta, v katerih misli, da je njegova zemeljska sreča, četudi ga kljub vsemu pustijo nemirnega. Ni pa v tem iskanju sreče nič slabega, ker tudi s tem teži k Bogu. Po nauku sv. Tomaža namreč vse dobro v stvarih deleži na dobroti Stvarnika. »Esse creaturae non habet rationem boni nisi praesupponit ordinem ad Creatorem« (De Ver. 21, 6). Bog je namreč »Bonum omnis boni; sua bonitate comprehendit omnes bonitates... Nihil dicitur bonum nisi in quantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis« piše v Sumi contra Gentiles (I, 40). Ko človek ljubi katere koli dobrine, misli, da ljubi sebe in svoje dobro, v resnici pa ljubi Boga. — Zopet pravi Angelski učenik: »Unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum«. Če zavestno in ošabno ne pretrga te osnovne zveze z Bogom, mu bo dejansko vsako stremljenje in teženje pomagalo na poti k Bogu. Dobro v Bogu in dobro za človeka se krijeta. Če bo živel po pameti, ne bo zgrešil smisla svojega življenja in bo končno pristal v božjem pristanu.

Vse to velja že v možnem naravnem redu. Koliko bolj velja to v redu vere in milosti, ki je edino resnični in stvarni red za človeštvo. Ker pa red milosti vključuje red narave, je vključena tudi usmerjenost k dobremu, najprej k posameznemu in potem h končnemu nadnaravnemu cilju (Denz 1786). Vera je začetek novega reda. Začetek začetka pa je že takrat, ko Bog človeka iz ljubezni k veri pokliče in mu v ta namen da prvo milost, »initium fidei« imenovano. Od tega trenutka se vsa naravna finalnost dvigne v nadnaravno, iz ljubezni božje je izšel poklic, na katerega se človek tudi v ljubezni odzove. Začne iskati Boga, ki se mu na nadnaraven način hoče darovati po razodetju. V ta namen in v isti ljubezni do božje dobrine razmišlja o dokazih za verovnost, odpre dušo dejanskim milostim, ki naj urejajo sposobnost razuma (gratia illustrationis) in sposobnost volje (gratia inspirationis), da bosta mogli biti kos svoji nalogi in bosta človeka dejansko privedli do verovanja. V isti ljubezni do obljubljenе dobrine, »appetibilitas boni repromissi«, pravi sv. Tomaž (De Ver 14, 2), vero sprejme, ko je zaslutil, kaj vse mu prinaša. »Spoznali smo ljubezen in smo verovali,« bi mogel ponavljati s sv. Janezom (1 Jan 4, 16). Zato ima še posebno ljubezen do vere toliko časa, dokler človek dobrine, za katero teži, resnično ne dobi v posest in se v njej ne umiri. Guérard pravi: »Bog je vero zasnoval iz ljubezni do nas in nam jo je poklonil kot dar, pa tudi človek iz ljubezni in svo-

bodno ta dar sprejema in se po njem usmerja k Bogu.¹¹ Začelo se je s prvimi željami, končalo pa v blaženem uživanju. Ta osnovna usmerjenost k dobrini se imenuje »intentio fidei«, ki preveva in ureja nove odnose med Bogom in človekom. Ta ljubezen do dobrine, ki jo v dokazanem razodetju volja zasluti, pa je tudi razlog, zakaj dà razumu ukaz, naj na razodetje pristane. To je zelo razumljivo, kajti »voluntas necessitate inhaeret ultimo fini, quod est beatitudo« (S. Th. I, 82, 1). Predmet volje je neskončno dobro, tega si volja hoče zagotoviti kljub zadrževanju s strani razuma, ki ga zaustavlja nerazvidnost obljubljenе dobrine. Volja pa se vsaj v upanju hoče povzpeti do tega, kar ji vera že nezmotno kaže, dà, začenja, kajti po Pavlu je vera bitnost tega, v kar upamo (Hebr 11, 1).

Volja je torej tista, ki je v veri in v pripravi nanjo najbolj odločilna. Dobrina Boga pa je tista, ki jo z nepremagljivo silo kliče v akcijo, božja ljubezen kliče človeško. Čim bolj je ta dobrina približana in čim močnejša je človekova volja, toliko bolj bo vera trdna in življenje iz nje. »Živite, kakor se spodobi za poklic, v katerega ste poklicani« (Ef 4, 1). »Moj pravični pa bo živel iz vere,« še naroča sv. Pavel (Hebr 10, 38).

»Gratia supponit naturam«, tudi v nadnaravnem redu veljajo podobni zakoni kakor v naravnem. Kakor je Bog kot najvišje dobro prisoten v posameznih naravnih dobrinah, tako je tudi razodeti Bog viden in prijemljiv v različnih dobrinah in vrednotah, ki vabijo človeka. Po njih naj bi se človek dvigal k zadnjemu cilju, vodile pa naj bi upanje vere. Kolikor bolj mu bodo pred očmi te dobrine, toliko raje se bo vere oklenil, toliko hitreje se bo preko njih dvigal k Bogu. Ni mu treba sebe sovražiti ali zatreti, da bi mogel od Boga. Prav intencija vere mu pove, da mora iskati smisel svojega življenja svoji naravi primerno, in to je, da v ljubezni do tega, kar je važno za njegovo življenje, potuje do zadnje postaje svojega hrepenenja. Ko človek ljubi sebe, ljubi Boga; dobro, ki je v Bogu, je v razdrobljeni obliki življenja, zdravja, svobode, veselja, kruha človekov delež na zemlji. Spada k »bonum repromissum«, ki naj postopoma bliža stvar k svojemu Stvarniku. Čim bolj se torej človek že v pripravi na vero poveže z dobrinami vseh vrst, pa naj gre za tehnični napredek ali bogastvo kulture, za pravično urejeno življenje ali telesni razvoj, za duhovne ali materialne vrednote, da se le zavestno ne zapre pred njihovo stvarno povezavo z Bogom in te zveze ošabno ne

¹¹ N. d. I, 408.

prekine, ga ljubezen do teh dobrin najboljše disponira za ljubezen do Boga. Ko ljubi stvari, če ljubi, kakor treba, že ljubi Boga. To je tudi pot, ki je edina Bogu všeč, kajti Bog, kakršen je, hoče človeka, kakršen je. Spoznanje, da vera in priprava nanjo ne zahteva od človeka, da se odpove upravičenim svojim težnjam, temveč da naravnost mora ostati zvest sebi, če hoče v veri k Bogu, bo ustvarilo najboljše pripravljenost za pravo in polno verovanje, posebno če bo obenem odprtost za solidne argumente in za božjo milost, ki hoče pri tem pomagati. Guérard lepo pravi: »Človek, sebi prepušen, ve, da mora ljubiti, pa ne ve prav dobro, kaj naj ljubi. Vera pa mu predmet ljubezni približa, v ljubezni do božje ekonomije regulira človeško ljubezen...« Zato je slejkoprej ljubezen značilna za celotno intencijo vere, ljubezen do božje dobrine in ljubezen do vsega dobrega, kar more kakor koli to dobrino izražati. »Ljubezen je vero iznašla, ljubezen jo je posredovala, v ljubezni je sprejeta in v ljubezni uresničena.«¹²

Nismo navajeni, da bi nam Tomaž in sholastika toliko govorili o volji in ljubezni. Vendar ti nazori niti malo niso v nasprotju z njegovo filozofijo, katere odlika je po besedah Pija XII. prav v tem, »da zagovarja resnično in pravo veljavo človekovega spoznanja« in »se njegov nauk z božjim razodetjem kar uglašeno ujema« (Humani generis«).

Kljub tolikemu poudarku volje v aktu vere in v pripravi nanjo Tomaž namreč ve, da se pri vsem tem razum in volja prepletata, kontrolirata in najdeta svojo končno enotnost v istem Bogu, ki je Summum Verum in Summum Bonum, in sta zato enotna med seboj tudi takrat, ko še ne najdeta popolne enotnosti na koncu poti. »Verum et bonum subiecto convertuntur« »Quia omne verum est bonum et omne bonum est verum« (S. Th. I, 109, 2). Bog, ki je ljubezen, združuje vse v enoto, za katero je prosil tudi Jezus pri zadnji večerji (prim. Jan 17, 11. 21 sl.). Okrog istega razodetega misterija se najdejo razum in volja, racionalna in eksistencialna verovnost ter vera, znanstvena in teološka. Najvišja resnica, idealna božja stvarnost je sicer še daleč, ali v veri je že prepričanje in trdno pričakovanje, da se bo končno vse izlilo v popolno in večno združevanje v tistem, v katerem je vse eno.

Tudi narava in nadnarava dobivata po veri in milosti svojo enotnost. Vloga milosti pri pripravi na vero ima razne oblike, »auxilia interna Spiritus Sancti«, o katerih za oranškimi in tridentinskimi govori tudi vatikanski cerkveni zbor (Denz 1790). Tako

¹² N. d. I, 103, 484.

milost začenja, spremlja in utrjuje vso pripravo na vero, dokler se v aktu vere z njo ne združi in jo prestavi v nadnaravni red. Milost to verovanje potem spremlja in plodi z različnimi darovi Sv. Duha, dokler se temina vere ne umakne najsvetlejšemu dnevu v božjem naročju. »Brez mene ne morete nič storiti« (Jan 15, 5). V vsem torej vlada najlepša harmonija.

V veri in v pripravi nanjo so torej važni razum, volja in milost, videli smo pa, da je **prav posebno važna volja**. Treba je sedaj izvesti nekaj važnih zaključkov, posebno kar tiče problem vere in nevere v današnjem času. Rekli smo, da brez sodelovanja volje do verovanja sploh ne pride. Ljudje ne verujejo, ker nočejo verovati. Voljo pa spravi v delovanje samo dobrina, zato ker volja po svoji naravi teži le za dobrino (»Actualis appetitus boni vocatur voluntas.« S. Th. I II, 8, 1), preko neposredne k zadnji in popolni dobrini, k Bogu. Torej je človeku današnjega časa poleg solidnih argumentov in poleg molitve za milost treba vero in vse, kar je v zvezi z njo, prikazati kot dobrino in vrednoto za njegovo zemeljsko in posmrtno življenje. Ni pa mu treba kazati samo in najprej na tiste dobrine, ki so daleč, nadnaravne, duhovne in abstraktne, ampak **veselo oznanilo vere je treba povezati s konkretnimi vrednotami za zemeljsko življenje** in jih bolj in bolj poduhovljati ter usmerjati v globokem smislu človeškega življenja k Bogu. Napačno bi bilo zahtevati od človeka, da se odpove sebi in zemlji, kolikor imata dobrega, da bi mogel do Boga. Nasprotno: niti v življenju niti v oznanjevanju tistih, ki oznanjajo božjo blagovest, ne sme biti nič takega, kar bi človeka po pravici odbijalo in mu vsiljevalo prepričanje, da se mora odreči sebi, če se hoče okleniti Boga. Naj se odreče, toda le v toliko, kolikor je ta ljubezen v nasprotju z božjo. Če bodo ljudje videli, da jim bo vera pomagala še bolj razviti lastno osebnost, še bolj poskrbeti za napredek, še bolj urediti družbo in ustvariti mir, se je bodo radi oklepali v podzavestnem hrepenenju po popolnem človeku, po popolni zmagi, po popolni družbi in po miru, ki ga svet ne more dati (prim. Jan. 14, 27). Dveh stavkov sv. Tomaža zato ne bi smeli nikdar pozabiti: »Bonum est quod omnia appetunt« (S. Th. I, 5, 10), in še drugega: »Bonum fortius est ad movendum quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni« (S. Th. I II, 60, 5 ad 4).

Čudovit **zgod za praktično izvrševanje vsega tega** je naš Gospod Jezus Kristus. Prišel je odrešiti človeški rod, vendar ob polnem upoštevanju njegove narave. Ker »je vedel, kaj je v človeku« (Jan 2, 25), je vedel tudi to, da božje dobro sploh ne

more zvabiti človeka, če se istočasno ne pojavi kot dobro za človeka.¹³ Dobroto predvsem je izražala njegova celotna osebnost. Res je zavrnil mladeniča, ki ga je imenoval dobrega, češ da je samo Bog dober (prim. Lk 18, 19), vendar je bilo vsako njegovo dejanje iz dobrote in ljubezni, ker je pač istega bistva z Očetom (Jan 10, 50). »Hodil je okrog in dobrote delil« (Apd 10, 38). Take dobrote, ki so jih ljudje posebno cenili: dajal jim je kruha, zdravja, življenje. »Ob sončnem zahodu pa so vsi, ki so imeli bolnike z različnimi boleznimi, te pripeljali k njemu in on je na vsakega roke pokladal in jih ozdravljala« (Lk 4, 40). Bil je dober z otroci, z materami, s ponižnimi in razžaljenimi, z grešniki in reveži, tako da so trumoma hiteli za njim, češ: »Jezusa bi radi videli« (Jan 12, 20). Njegova vzvišena osebnost se je pokazala kot najbolj vabljiva, kot največja vrednota, ki nadomesti druge čudeže (»Če meni ne verujete, verujte delom«, Jan 10, 38) in je sama zase vredna vse ljubezni: »Hodi za menoj« (Mk 2, 14). Zares učlovečeni in uresničeni ideal zadnje božje stvarnosti, h kateri vse teži!

Prav **učlovečenje božje dobrine** je to dobrino ljudem približalo tako, da so jo mogli vzljubiti. To pa je bila tudi smer, ki se je držal v pridobivanju za vero. Bil je človeku enak v vsem razen v grehu (prim. Hebr 4, 15). Začel je vedno pri človeških vrednotah, toda ni ostal pri njih, ampak je dosledno razkrival, kako hranijo v sebi misel na božje. Ponujal jim je tega, kar potrebujejo in si žele, ker še nimajo — *appetitus omnis est propter indigentiam, quia est non habiti*, pravi sv. Tomaž (1 Phys 15 c) —, da bi jih mogel pridobiti za jed, ki ne mine (Jan 6, 27).

Ta čudovita prilagoditev človeškemu opravičenemu teženju je vidna iz premnogih njegovih besed. Vsak se boji smrti in si želi **življenja!** Prišel sem, da bi imeli življenje... Jezus pravi: »Če hočeš v življenje priti, spolnuj zapovedi!« (Mt 19, 17). »Kdor posluša moje besede in veruje njemu, ki me je poslal... je prestopil iz smrti v življenje« (Jan 5, 29). »Če kdo moj nauk spolni, vekomaj ne bo videl smrti« (Jan 8, 51). Kdo si ne želi **kruha?** Najsvetejši zakrament ustanovi v podobi kruha in vina! »Resnično povem vam, ne iščite me, ker ste videli čudeže, ampak ker ste jedli od kruha in ste se nasitili« (Jan 6, 26). Toda: »Kruh, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta« (Jan 6, 51). »Kdor je od tega kruha bo živel vekomaj« (Jan 6, 52). Še več: »Jaz sem živi kruh, jaz sem kruh življenja« (Jan 5, 29). Jed je pač tisto, kar vsi potrebujemo: »Moje meso je jed« (Jan 6, 55). »Blagor mu,

¹³ Prim. Guérard, n. d. I, 50.

kdor bo jedel v nebeškem kraljestvu« (Lk 14, 15). Tudi po **pijači** človek hrepeni. »Kdor bo pil od vode, ki mu jo bom jaz dal, ne bo nikdar žejen« (Jan 4, 14). Ni čudno, da je Samarijanka v imenu vsega človeštva zaprosila: »Gospod, daj mi te vode« (Jan 4, 15). In Jezusov odgovor na to hrepenenje: »Kdor je žejen, naj pride k meni in naj pije« (Jan 7, 27).

Kot hrane in življenja si ljudje želijo **zdravja**. Jezus se jim predstavi kot zdravnik: »Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni« (Lk 5, 31). Ob svojem nastopu se predstavi z Izaijevimi preroškimi besedami (35, 5): »Slepi spregledujejo, hromi hodijo, gobavi se očiščujejo, gluhi dobivajo sluh in mrtvi se obujajo« (Mt 11, 5). V resnici tako, kakor govori, tudi dela. Sv. Matej poroča: »In izgnal je z besedo duhove in ozdravil vse bolnike, da se je spolnilo, kar je bilo rečeno po preroku: »In je prevzel naše slabosti in nosil naše bolečine« (Mt 24, 27). Svojim učencem daje isto naročilo: »Bolnike ozdravljajte, mrtve obujajte, gobave očiščujte, hude duhove izganjajte« (Mt 10, 8). Kdo ne bi bil vesel še danes blagovesti, ki je združena s tolikimi dobrotami za človeka! Vendar so še druge, še višje. **Mir** ljubi vsak človek in vse človeštvo: »Mir vam zapustim, svoj mir vam dam« (Jan 14, 27). »Vzemite moj jarem nase in učite se od mene in naši boste mir svojim dušam!« (Mt 11, 29). Kako ima vsak človek rad **luč** in se boji teme! Jezus se predstavi kot »luč sveta«. »Kdor gre za menoj, ne bo hodil v temi, marveč bo imel luč življenja« (Jan 8, 12). »Jaz sem prišel na svet kot luč, da nihče, kdor v me veruje, ne ostane v temi« (Jan 12, 46). »Hodite, dokler imate luč, da vas ne objame tema... Dokler imate luč, verujte luči, da boste otroci luči« (Jan 12, 35). Koliko lepih reči za ljudi je bilo združenih v Jezusu! Sv. Janez pravi: »V njem je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi« (Jan 1, 4). Kdor pa noče za lučjo, ker so njegova dela temna, bo vržen ven v temo, kjer je jok in škripanje z zobmi (prim. Mt 8, 12).

Kaj je bolj človeško in naravno kot to, da za dobro delo človek pričakuje **plačilo**. Jezus v porog tako imenovane čiste in nesebične ljubezni kvietistov često govori o plačilu. »Kdor dà kateremu teh malih piti le čašo hladne vode, ne bo izgubil svojega plačila« (Mt 10, 42). Kaj vse v blagih obljublja tistim, ki bodo šli za njim: njihovo bo nebeško kraljestvo, deželo bodo posedli, potolaženi bodo, nasičeni bodo, usmiljenje bodo dosegli, otroci božji bodo, Boga bodo gledali (prim. Mt 5). Zares veliko bo njihovo plačilo v nebesih! Če je želja po zemeljskem **kraljestvu**

razumljiva, kako naj ne bi bila šele želja po večnem kraljevanju še po smrti v nebesih. »Vi ste, kateri ste vztrajali z menoj v mojih preskušnjah, in jaz vam prepuščam kraljestvo, ki ga je meni prepustil moj Oče, da boste jedli in pili pri moji mizi v mojem kraljestvu, sedeli na prestolih in sodili dvanajstere rodove Izraelove« (Lk 22, 29, 30). »Kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, tisti pojde v nebeško kraljestvo« (Mt 7, 21). Kako hudo bo za tistega, ki bo slišal besedo: »Ne boš šel v nebeško kraljestvo« (Mt 18, 3) in se mu bodo pred vstopom na svatovščino vrata zaprla (prim. Mt 25, 10).

Še in še bi lahko črpali iz evangeljske zakladnice zgledov, kako in s čim je treba ljudem vero priljubiti, da bo njihova volja dala ukaz za pristanek. »Pridite k meni vsi, ki ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28). »Duh Gospodov je nad menoj, zato me je mazilil, da oznanim blagovest ubogim, poslal me je naznanit jetnikom odrešenje, in slepim pogled, da spustim zatirane v prostost in oznanim leto božjega usmiljenja« (Iz 61, 2; Lk 4, 1). »Tvoji grehi so ti odpuščeni« (Mt 9, 2). »Jaz sem dobri Pastir« (Jan 10, 14). »Vaša žalost se bo spremenila v veselje« (Jan 16, 20). »Spet vas bom videl in veselilo se bo vaše srce in vašega veselja vam ne bo nihče vzel« (Jan 16, 22). »Danes je tej hiši došlo zveličanje« (Lk 19, 9). »Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6). »Kdor ima moje zapovedi in jih izpolnjuje, ta je, ki me ljubi; a kdor mene ljubi, ga bo ljubil moj Oče in jaz ga bom ljubil in se mu razodel« (Jan 14, 21).

Tako in podobno je Gospod vodil ljudi vedno više, od dobrine k dobrini. Liener je tako pot imenoval »Weg vom Wert zur Wahrheit«, ¹⁴ jaz bi raje dejal: **Pot k veri preko vrednot.** »Zgled sem vam dal, da bi tudi vi delali, kakor sem jaz vam storil,« nam govori pri Janezu (Jan 13, 15).

Da bo tak način dela za vero in zoper verski odpad resnično najbolj uspešen, je razvidno iz treh novejših knjig, na katere bi rad ob sklepu bežno opozoril. Že omenjeni **p. de Coninck** je v **knjigi o problemih prilagoditve v apostolatu** po bridkih skušnjah v pretekli vojni in po njej ugotovil, da ljudem ni do idej in abstraktnih nauk, ampak do reči, ki so važne za njihovo življenje, češ da so ljudje predvsem srce. Cerkev je vedno uspevala v toliko, kolikor se je prilagodila konkretnim pogojem človeškega

¹⁴ N. razpr. v Custos 84.

življenja.¹⁵ Treba se je živeti v to, česa si ljudje danes najbolj želijo in temu primerno usmeriti oznanilo. Dobesedno pravi: »Samo resnični stik s svetom, ki nas obdaja, nam bo odkril, kaj je v dušah... Bivanje v Dachau mi je razodelo, da so redke duše, ki jih ne bi nič vznemirjalo. Če se tega pri oznanjevanju božjega kraljestva dotaknemo, gotovo nas bodo poslušali.«¹⁶ Krščanstvo je odgovor na vse stiske človeštva in se tako mora tudi izkazati... Saj se Kristus imenuje Zveličar sveta.¹⁷ Duhovnik naj se s celo osebnostjo prilagodi prilikam, v katerih živijo in trpijo njegovi verniki in tisti, ki Boga iščejo.

Ko se je pred petimi leti vršil v Rimu II. mednarodni kongres za laični apostolat, je **Vittorino Veronese**, sedanji predsednik Unesca, v posebni knjigi z naslovom **Le monde attend l'Eglise**¹⁸ objavil obširne izjave 20 vodilnih katoliških laikov na področju kulture, politike, socialnega življenja, znanosti, umetnosti. Iz nje je razvidno, kako svet v velikem in svet v malem čaka na Cerkev in prosi, da bi cerkveni ljudje njegovo stisko razumeli. Pričakujejo, pravi Veronese, da bo Cerkev priznala vse človeške vrednote in jim dala večno vrednost. Konvertit Wu meni, da se bosta Vzhod in Zahod srečala uspešno šele takrat, če jim bo Cerkev nudila Kristusa, ki družji v sebi vse, kar imata Vzhod in Zahod dobrega. Kralj Ruande Mutara III. pod naslovom »Afriška duša čaka na Cerkev« poudarja, da je afriška duša željna ljubezni, ki jo bo do konca mogla utešiti le skrivnost božje ljubezni, ki jo prinašajo misijonarji. »Govorite nam o nebesih in večnem veselju, da boste utešili najvišje želje in najgloblje težnje črnega človeka.«¹⁹ »Odgovori, ki jih daje Cerkev, so povsem v skladu s težnjami Afrikancev. Cerkev je božja. Njen ustanovitelj, ki je Stvarnik vesoljstva, je čudovito prilagodil odgovore svoje Cerkve težnjam svojih stvari. Mogel bi reči, da so množična spreobrnjenja, ki so se zgodila v osrednji Afriki, dokaz za razpoloženje, ki ga afriška duša goji do naukov Cerkve.«²⁰ Korejec dr. Chang prosi, naj bi se Cerkev v misijonih poleg skrbi za duhovne vrednote še in še brigala za omiljevanje telesne bede, socialnih potreb,

¹⁵ N. d. 13, 16, 19 sl.

¹⁶ N. d. 39.

¹⁷ N. d. tuintam.

¹⁸ »Svet čaka na Cerkev«, Pariz 1957.

¹⁹ N. d. 148 sl.

²⁰ N. d. 154.

za vse, kar vsebujejo Kristusove besede: Blagovest se oznanja ubogim.²¹ Spreobrnjeni marksist inž. Avgust Corcao iz Brazilije ima pred očmi težke socialne razmere v južni Ameriki. Ta zemlja mnogo pričakuje od Cerkve, posebno pa, da se cerkveni ljudje otresajo individualizma, buržujstva in posvetnosti in se nehajo priklanjati pred mogočnejši tega sveta. Najhujši problem so velike razlike med bogatimi in revnimi. Posebno revni pričakujejo, da se bomo katoličani odpovedali bogastvu in se znali žrtvovati za tiste, ki pogrešajo najbolj potrebnih reči, da ne bomo skrbeli samo za čistost, ampak tudi za pravičnost in poštenost. »Žalostni svet ranjenih duš čaka na Cerkev. Želim, da bi bila v svetu in vendar ne od sveta.²² Že omenjeni pisatelj Bruce Marshall pravi, da je nekje slišal: Vse zlo prihaja od tod, ker katoliki ljubijo samo Boga, protestanti pa samo svojega bližnjega... Ne zapirajte vere samo v svetišče. Ljudi ne bo pripeljala k Bogu samo liturgija v domačem jeziku... Če bomo imeli več ljubezni kot drugi, bomo pridobivali...«

Tretja zanimiva knjiga, ki je nedavno izšla na Dunaju v počastitev 70-letnice prof. teologije Mihaela Pflieglerja, nosi značilen naslov **Custos quid de nocte**. V njem so opisane duhovne in socialne razmere v Avstriji v 50 letih tega stoletja in prizadevanja Pflieglerja in njegovega kroga, kako bi Cerkev čimbolj prisluhnila težnjam mladine (mladinsko gibanje), potrebam otrok (katehetsko gibanje), pričakovanju vernikov v cerkvi (liturgično gibanje), socialni stiski delavcev (krščanskosocialno gibanje), želji po stiku s pristno božjo besedo (biblično gibanje). Na koncu pa so zaključki za sodobno pridigo ter pastoracijo velemest in podeželja. Enako je usmerjeno tudi delo in učenje papežev. Omenjam le to. Vodilna misel Janeza XXIII, ki pripravlja II. vatikanski cerkveni zbor, je: Očistiti Cerkev vsakega madeža pomanjkanja resnice, edinosti in ljubezni, odstraniti slabosti, ki bi mogle po pravici pohujševati ločene brate in zavirati njihov povratek. V tem smislu je govoril ob naznanilu rimske sinode,²³ ob sami sinodi,²⁴ zastopnikom katoliških univerz,²⁵ posebej pa še članom komisij 5. junija 1960, ko je dejal: »Vzroki za skli-

²¹ N. d. 139 sl.

²² N. d. 247 sl.

²³ AAS 1960, 10.

²⁴ AAS 1960, 294.

²⁵ AAS 1959, 301.

canje vesoljnega cerkvenega zbora so rast in obnova krščanskega življenja in da bi se cerkvena disciplina bolj mogla prilagoditi potrebam časa. To vse pa bo nudilo čudovit zgled resnice, edinosti in ljubezni, da ga bodo mogli videti tudi tisti, ki so ločeni od apostolskega sedeža. Mogli ga bodo sprejeti kot milo vabilo, naj poiščejo in se vključijo v tisto edinstvo, za katero je naš Gospod Jezus Kristus tako goreče prosil nebeškega Očeta.²⁶ Avguštinov »Inquietum cor« je torej našel velikega zagovornika v mislih sv. Tomaža Akvinskega, ker sta oba hotela služiti isti božji ljubezni, ki človeka bolj in bolj kliče v svoj objem.

²⁶ AAS 1960, 434.

Anton Strle

DOGMATIČNA TEOLOGIJA V SLUŽBI ČLOVEKA

(Na predvečer 2. vatikanskega koncila)

Naloga 2. vatikanskega koncila, ki je pred vrati, bo predvsem ta: najti čimbolj pripravna sredstva za uspešno oznanjevanje bogastva Kristusovega evangelija v našem času, ki se tako naglo in tako temeljito preobraža, da moremo v resnici govoriti o nastajanju nove dobe, zelo različne od prejšnjih. To je tisti cilj, ki ga je sedanji sv. oče, po čigar zamisli se bo koncil vršil, označil kot »aggiornamento«, prilagoditev. »Aggiornamento« ima za svoj cilj obnovo Cerkve oziroma njenih udov v duhu evangelija, čimbolj temeljito vrnitev h Kristusu; sredstvo za dosego tega cilja pa naj bi bila boljša prilagoditev cerkvene discipline in apostolata časovnim razmeram, pa tudi bolj intenzivna pastORIZACIJA. Sv. oče torej hoče obnovo, reformo in modernizacijo, a vse to iz osnov evangelija.¹ Nekateri so začeli izražati mnenje, da bo koncil le uradno potrdil tiste konservativne tendence, ki so načelno proti vsakršnim spremembam, ter preteklo delo spravil v obširno sintezo, češ da si ne bo upal pogledati v obraz prihodnosti. Toda pred nedavnim je Msgr. Perrin, tunizijski nadškof, ki se je ob koncu l. 1961 udeleževal dela pripravljalnih komisij, izjavil, da ima čisto nasproten vtis: Koncil bo orientiral Cerkev v prihodnost. V popolni zvestobi svojemu poslanstvu, t. j. v poslušnosti Svetemu Duhu bo koncil pod vodstvom naslednika sv. Petra močno pripomogel k temu, da bo Cerkev šla naprej v uresničevanju tistega namena, ki ji ga je določil njen božji ustanovitelj.²

Ta cilj in ta sredstva za uresničevanje namena, ki ga ima Cerkev, pa zahtevajo tudi sodelovanje dogmatične teologije, ka-

¹ Okr. »Ad Petri cathedram«, AAS 51 (1959) 511 sl.

² Glej Informations catholiques internationales, N. 159 (1962) 9.

tero moremo označiti kot refleksno, metodično, sistematično, v luči vere se vršече spoznavanje tega, kar nam razodeva troedini Bog v Kristusu po Cerkvi.³ Teologija namreč ni zasebna zadeva teologov, marveč je z ene strani izraz življenja cerkvenega občestva in se v njej zrcali verska zavest Cerkve, z druge strani pa pod nadzorstvom in vodstvom učiteljstva Cerkve teologija jasni in očiščuje versko zavest vernikov.⁴

Naslov pričujoče razprave, ki hoče z ozirom na bližajoči se koncil podati bežen pregled o stanju in prizadevanju današnje dogmatične teologije ter nakazati njene perspektive za prihodnost, je nenavaden in nepričakovan. Na prvi pogled bi se zdelo, da se s takim naslovom potegujemo za napačni antropocentrizem v nasprotju s tistim teocentrizmom, ki mora biti lasten vsaki teologiji. V resnici pa hočemo le to, da bi že v naslovu nakazali osnovno usmerjenost dogmatične teologije: zanimanje za človeka, za njegove probleme in stiske, za njegovo »lakoto po življenju«; saj se je v Kristusu Bog sam za človeka tako zelo zavzel, da je postal človek »zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja« in človeka dvignil iz njegove nizkosti in nebogljenosti ter ga napravil deležnega svojega notranjega neustvarjenega življenja in svojega veličanstva ter sreče. V dobi tistega humanizma, ki misli, da bo človek tem večji in svobodnejši, da bo tem bolj neokrnjen, čim bolj temeljito se bo znebil Boga — v taki dobi Cerkev z materinsko ljubeznijo in skrbjo, brez obsojanja in sovražnosti do kogarkoli, zopet bolj jasno in zavestno kaže na Kristusa: »Ecce, homo!« Le v Kristusu postane človek tisto, po čemer v globini duše neutešljivo hrepeni — le v zvezi s Kristusom je mogoče uresničiti »integralni humanizem«; le v zedinjenju z žrtvovanjem in sedaj poveljanim Kristusom kot glavo človeštva, v katerem naj se v teku zgodovine uveljavi odrešujoča moč od mrtvih vstalega Kristusa, bo človeštvo doseglo tisto osrečujočo enoto in harmonijo ter »svobodo poveljanih božjih otrok«, po katerih »doslej vse varstvo skupno zdihuje« Rimlj 8, 21. 22). Razumljivo je, da se skrb Cerkve za človeka, kateremu naj posreduje bogastvo Kristusovega odrešenja, odraža tudi v tematiki in usmerjenosti današnje dogmatične teologije. — To bomo razbrali zdaj pod tem zdaj pod onim vidikom, ko bomo (I.) navedli nekaj splošnih

³ Prim. K. Rahner — H. Vorgrimmler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, 74.

⁴ Prim. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik I/13-4*, München 1948, 23.

potez današnje teologije z ozirom na voljo služiti človeku, govorili (II.) o »kerigmatiki« kot posebnosti v teologiji naše dobe v nasprotju s teologijo polpretekle dobe in se (III.) posebej dotaknili nekaterih teoloških tem, ki so v današnji dogmatiki predmet večje pozornosti in ki v primerjavi z dogmatiko prejšnjih časov prinašajo marsikatero novost ali vsaj spremembe naglasov na posameznih dogmah.

I. Odprtost današnje dogmatike za probleme sodobnega človeka

1. Zunanji in notranji razlogi za to odprtost

1. Človek 20. stol. na splošno postavlja probleme veliko bolj radikalno kakor v prejšnjih stoletjih. Dobro čuti, da problem o Bogu ni le teoretičen problem, marveč da posega v celotno človeško eksistenco. Nietzscheju npr. je bil Bog negacija človekove svobode in je mislil, da ga je zato treba radikalno zanihati, češ da že božja senca uničuje človekovo veličino in prostost. »Rotim vas, bratje moji,« pravi Nietzsche v »Also sprach Zarathustra«, »ostanite zvesti zemlji in ne verjemite tistim, ki vam govorijo o nadzemeljskih nadah. Ti so, vedoma ali nevedoma, zastrupljavci. To so zaničevavci življenja, smrtno bolni, zastrupljenci, katerih je zemlja naveličana: naj torej poginejo! Preklinjati Boga je bila včasih najhujša kletev, toda Bog je mrtev in z njim so mrtvi ti preklinjevalci. Odslej je najstrašnejše preklinjanje preklinjati zemljo...« Že pred njim pa je P. J. Proudhon zapisal: »Varujte se, vi iz ljudstva! Ne dajte, da vas potegnejo za seboj te nesramne religije... Spominjajte se zjutraj in zvečer, da je človekova slava na zemlji v tem, da si zadostuje; da imate sami v sebi vse pogoje moči in sreče, in da je vaša prva postava ta, da varujete svojo dušo in da se ne sklonite pred nobenim božanstvom, ne v nebesih, ne na zemlji, ne v peklu.«⁵

V 19. stol. so tako mislili posamezni misleci, danes pa je ponekod, npr. v območju radikalno ateističnega eksistencializma, tako radikalno zanikanje Boga v imenu človekove svobodnosti in veličine že kar »množičen pojav«, čeprav je bila takšna misel

⁵ Oboje navaja G. Rotureau, *Amour de Dieu — Amour des hommes*, Paris 1958, 9 sl.

navsezadnje skrita v vseh časih v temelju vsakega jasno pre-mišljenega smrtnega greha, tudi v temelju greha prvih staršev. Tak množični pojav izhaja v veliki meri iz nekakšnega vrtinca, povzročena od znanstvenega napredka, z druge strani pa iz navzočnosti zla v svetu — in z lahkoto se je razvil zato, ker se je zoper njega boril neadekvatni in nezadostni teizem, zvedenelo, pozunanjeno, formalistično krščanstvo mnogih, čeprav ne smemo krivde metati samo na te, ker je treba upoštevati »skrivnost hudobije«, ki je na delu (2 Tes 2, 7), in tudi skrivnost človekove svobodne volje. Razen radikalnega in množičnega značaja ima moderni ateizem, ki marsikje daje ton običajem, literaturi, misli, značaj »**pozitivnosti**«: Biti hoče konstruktiven; ostvariti hoče nov etos, ki naj bi bil prav zato popolnejši kakor nekdanji, ker je Bog iz njega izključen. Premnogi ljudje danes ne razumejo in ne morejo razumeti, tako se jim zdi, da je Bog nekaj takega, za kar bi se bilo vredno truditi. L. 1943 je Fr. Boulard, eden najboljših strokovnjakov za religiozno sociologijo, skupaj z nekaterimi sodelavci objavil rezultate svojega študija verskega življenja v Franciji. Ugotovil je: Francija ima preko 8 milijonov ljudi, ki so dejansko pogani, ki o Cerkvi ničesar pozitivnega ne vedo, in katerim je treba evangelij šele oznaniti kakor v misi-jonskih pokrajinah, le da je to delo lahko težje, ker človek ni več zemlja, na katero bi moglo padati božje seme, marveč je bolj kamen ali asfalt. Tedaj je izšla H. Godinova knjiga »France, pays de mission?« ki je obenem z Boulardovimi deli doživel že mnogo izdaj.⁶

Kako bi mogla ostati za vse to neobčutljiva teologija kot izraz zavesti Cerkve, katere naloga je, oznanjati Kristusov evangelij in prinašati Kristusovo milost tudi ljudem, ki je nanje vrglo svojo senco zgoraj omenjeno mišljenje in čudenje, ali ki se bodo prej ali slej morali spoprijeti s takšnim mišljenjem, ako bodo hoteli ostati cvesti veri? Kako bi mogla biti neobčutljiva za vse to ista teologija, ki mora biti vsaj na indirektnen način orodje oznanjevanja Cerkve? Ne gre le za apologetiko ali za apologijo posameznih dogem, kar gotovo ni brez pomena. Apologetika ima bolj negativen smisel in obstane pravzaprav pred vrati tistega svetišča božjega razodetja, v katerega nas popelje dogmatična teologija. Apologetika je nepogrešljiva, a še daleč ni zadostna, pridružiti se ji mora dogmatika. In dejansko je dogmatika danes pri mnogih svojih zastopnikih odprta za aktualne probleme in

⁶ Prim. F. Leist, Dämonen neben uns, Stuttgart 1958, 117—121.

hoče odkrivati nove vidike v danostih razodetja ter poglobljati že znane s tem, da v luči aktualnih problemov o raznih vidikih razodetja znova razmišlja. Zato je razumljivo, da je npr. eksistencializem s svojim načinom postavljanja določenih verskih problemov in s svojimi odgovori na te probleme našel odmev tudi na strogo teološkem področju. Seveda pa je težko presojati natančno te vplive, ker se niso uveljavljali vedno na izrečen in direkten način.⁷

Romano Guardini, ki je predvsem filozof, vendarle pa tudi teolog, pravi: Kdor danes govori o krščanskih resnicah, ne more delati tako, kakor je bilo to dano prejšnjim časom: z zaupanjem in preprosto. Besede, ki jih uporablja, in misli, s katerimi mora delati, so razvrednotene in predrugačene. Ne moremo preprosto reči: Jezus uči ... ali: po Jezusovem nauku je s človekom tako in tako ..., marveč moramo hkrati imeti v zavesti, kaj človek našega časa nehote misli in čuti, ako sliši te besede; in ne samo »drugi«, marveč tudi mi sami. Da torej pridemo k temu, za kar pravzaprav gre, moramo to, kar misli Kristus, razlikovati od tega, kar nam pride pri besedah, ki jih slišimo, nehote na pamet.⁸ In to ne velja le za direktno oznanjevanje v pridigi in katehezi, velja marveč tudi za dogmatično teologijo, ki prav tako govori o verskih resnicah in vsaj indirektno služi oznanjevanju.

Teologija ne govori in ne sme govoriti v nekakšnem praznem prostoru, marveč človeku svoje dobe, naj bo to v vsebinskem ali v izraznem pogledu. Ko nevera utemeljuje svoje pozicije prav z razlogi humanizma in z mislijo, zavestno ali podzavestno, da človek lahko »živi« brez Boga in to celo bolje, je razumljivo, da je v današnji dogmatiki predmet posebnega zanimanja **teološka antropologija**, nauk razodetja o človeku kot **duhovno-telesnem** in **zgodovinskem** bitju ter o vrednotah, katere so v zvezi takšnim bistvom človeka. Vse to pa je v zvezi s **Kristusom**, učlovečenim Bogom in Odrešenikom; v njem se stekata teocentriem in antropocentriem v harmonično enoto. Prav Kristusa ima teologija danes zopet bolj jasno pred očmi kot središče vse teologije, kot luč, ki osvetljuje vse drugo, kar je predmet teologije, kakor bomo še videli. Opazovanje dejanskega življenja nam pokaže, da je vzrok za nastanek radikalnega ateizma oziroma anti-

⁷ Prim. L. Verga, *Il problema della Fede nel Esistenzialismo*, v: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica I*, Milano 1957, 791 sl.

⁸ R. Guardini, *Der Herr*⁸, Würzburg 1951, 398 in podobno še večkrat.

teizma med drugim, kakor je bilo že omenjeno, neadekvatni teizem, pomanjkanje takšnega življenja v kristjanih, ki bi bilo res oblikovano iz Kristusa, iz njegovega nauka in zgleda, iz moči njegove milosti. Zato je sv. Pij X. ob začetku našega stoletja postavil geslo: »Omnia instaurare in Christo«. Vrnitev h Kristusu pa pomeni hkrati vrnitev k človeku, k pravemu gledanju nanj in na njegove vrednote.

2. K. Rahner, ki v srečanju zlasti z eksistencialistično miselnostjo v vedno novem zaletu skuša na novo premisliti pozicije sholastične teologije, zlasti kar zadeva teološko antropologijo in soteriologijo, pravi v novem teološkem leksikonu v članku »Anthropozentrik«: »Poskus, samega sebe anti-antropocentrično preskočiti — naj bo to v katerihkoli dimenzijah človeškega bivanja — bi bil nečloveški in zato protibožji; Bogu se namreč ne približamo, ko postanemo manj mi sami, marveč s tem, da docela vemo in realiziramo tisto, kar pravi Knjiga modrosti: Ustvaril je vse za bivanje (1, 14). To v Kristusovem redu velja še bolj. Kajti **po učlovečenju božje Besede je nasprotje med antropocentričnostjo in teocentričnostjo prav tista interpretacija človeškega bitja, katere naj bi bili odrešeni**; tukaj ni več nikake teoretične in ne praktične teologije, ki bi sama ne bila v sebi antropologija. Seveda ostane resnično: Človek mora svoje lastno bistvo kot tisto, katerega naj realizira, šele najti; zaiti more v zakrivljeno zmoto glede tega bistva, in končno najde to svoje bistvo samo preko deležnosti pri smrti in vstajenju Sina človekovega«.

Že iz notranjih razlogov, zaradi Boga, ki je v odrešenje človeštva postal človek, se mora torej teologija zanimati za človeka, za njegove probleme in stiske. Bog sam ni brezčuten nasproti človeškemu svetu in njegovim vrednotam, zato je bilo napačno in usodno, ko je v 19. stol. velik del kristjanov zapadel v nekakšno brezčutnost do teh vrednot in so janzenistični ter maniheistični preostanki nekako zakrivali dolžnost sodelovati pri preoblikovanju sveta in zemeljskega življenja, tako da pri kristjanih ni bilo resne zavzetosti za odpravljanje človeške bede in tudi ne za socialno pravičnost.⁹

Res je zadnji namen vsega stvarstva in vse naše dejavnosti božja slava. Toda ne na ta način, kakor da bi Bog hotel ali mogel kaj pridobiti zase. »Bog ne išče svoje slave zaradi sebe,

⁹ Prim. E. Rideau, Der innere Weg P. Teilhard de Chardin, v: Orientierung 22 (1958) 239—242.

ampak zaradi nas,« pravi sv. Tomaž.¹⁰ Že v 2. stol. pa je sv. Irenej dejal: »Božja slava je živi človek; in življenje človeka je — videti Boga.«¹¹ Če govori teologija primarno o Bogu »ut est in se«, o Bogu, kakor ga spoznamo iz nadnaravnega razodetja, moramo vedeti, da je višek razodetja Jezus Kristus, učlovečeni Bog. Čim torej govorimo o Bogu, enem in troosebnem, moramo povedati tudi nekaj bistvenega o človeku Kristusu, ki je nedopovedljivo obdarjen s tistim Bogom, čigar bistvo je ljubezen. Ta troedini Bog, ki sam po sebi »prebiva v nedostopni svetlobi, ki ga noben človek ni videl in ga videti tudi ne more« (1 Tim 6, 16), se je podaril enemu človeku — Kristusu — kot sredniku za vse druge ljudi tako bogato, da je ta človek druga božja oseba in naravni božji Sin, in sicer zato, da bi preko njega prehajal veletok notranjega, neustvarjenega božjega življenja tudi na njegove »brate« (prim. Jan 20, 17; Hebr 2, 17), ki naj bi bili podobni Sinu, »da bi bil on prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8, 29), da bi bili tudi njegovi bratje deležni veličastva božjega sinovstva, najprej še na začetni, zakrit način, potem pa v neminljivo osrečujoči polnosti.

Pred nedavnim je pisal H. Schlier o tem, da vera ni ogrožena od znanosti in tehnike, marveč od srca, ki se preda svetu namesto svojemu Odrešeniku. Sredstvo proti tej utonitvi v svetu, pravi H. Schlier, je resnično krščansko življenje, krščanska eksistenca, ki je istovetna s Pavlovim »biti v Kristusu«, pa tudi »živeti s Kristusom v njegovi daritvi«. K temu mora pripomoči na direkten način oznanjevanje, na indirektnen način pa teologija, ki naj pomaga formirati oznanjevalce.¹²

In v resnici dogmatična teologija, kakor pravi kardinal G. B. Montini v predgovoru k I. zv. »Problemi e orientamenti di teologia dogmatica«, še posebno noče biti nedostopno, hladno in odvečno duševno delo; tudi ne ustvarja subtilnih in nekoristnih problemov pojmovne gimnastike, kakor je bilo to za časa, ko je sholastiko zajela dekadenca; hoče marveč biti **ponižna sestra človeškega življenja** in hkrati **vestna učenka božjega nauka** — prav na ta način bo teologija zopet postala učiteljica, ki jo bodo poslušali ljudje, kateri so željni resnice in življenja.

¹⁰ 2—2 q. 132 a. 1; prim. tudi 1 q. 19 a. 5 et 6; 3 q. 19 a. 4 ad 4.

¹¹ Adv. haer. 4, 20, 7.

¹² H. Schlier, Ueber die christliche Existenz, v: Geist und Leben 33 (1960) 434—443.

2. Vloga cerkvenega učiteljstva pri tem

Spričo velikih preobrazb, ki jih doživlja danes kultura na vseh področjih, in spričo človeške nepopolnosti ni čudno, da tudi v današnji teologiji ni vedno pravega ravnotežja med odprtostjo za naloge, ki jih zahteva čas, in med zvestobo nespremenljivim osnovam teologije ter zdravo vezanostjo na tradicijo. Na to opozarja eden najbolj uglednih današnjih dogmatikov, M. Schmaus, ki je tudi član teološke komisije za 2. vatikanski koncil, ko pravi:

»Neko čudno duhovno-duševno nagnjenje zavaja mnoge znanstvenike tako na teoloških kakor na neteoloških področjih k temu, da bi tisto, kar je znanost doslej že dosegla, ignorirali, še več, da bi to zametavali... Omenjeno ravnanje ne upošteva, da tudi velik napredek v znanosti mora graditi in naprej graditi na tem, kar je v vsakokratnem času že doseženo, in sicer tudi tam, kjer dosedanji dosežki izzivajo kritiko. Sveta v nobenem njegovem stadiju razvoja ne ustvarjamo ljudje na novo. Razvija se marveč iz začetka, ki je bil enkrat postavljen, skozi vse faze nastajanja, in sicer tako, da se v vsakokratnem času prešinjata kontinuiteta in diskontinuiteta. — Teološka znanost, katera se boji novih spoznav, postane otrpla in sterilna. Teološka znanost, katera prezira izročilo, visi brez temeljev v zraku. To so preproste resnice. Treba pa jih je spričo današnjega položaja povedati s poudarkom. V korist pravemu znanstvenemu prizadevanju je, ako se tisto, kar je novo, ne odreže od hranilnih materinskih tal in ako se izročilo ne zapre pred novimi spoznavami, tudi če mora pri tem na marsikaterem področju korigirati samo sebe in sprejeti drugačne spoznave.«¹³

Cerkveno učiteljstvo, »ki ga je Kristus postavil, da od Boga razodete resnice varuje in razlaga« (okr. Humani generis, Dz. 2307), je smatralo za potrebno, tu in tam poseči vmes in opozoriti katoliške filozofe in teologe, »katerih težka naloga je, braniti božjo in človeško resnico ter jo vcepljati v duše ljudi« (Dz. 2308), na tisto zlato srednjo pot, ki je skladna z resnico, posodo vsega dobrega in velikega. Včasih so potrebni opozorila tisti, ki bi sicer radi s hvalevredno velikodušnostjo služili reševanju človeka svojega časa, a niso dovolj pozorni na to, da more resnično odreševati samo resnica (nevarnost »modernizma«); zopet drugič pa

¹³ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V²*, München 1961, VII.

nasprotna smer, ki načelno ne mara sprejeti nič novega (nevarnost otrplega »tradicionalizma«, ki nima čuta za relativni, homogeni razvoj dogme in ki je lahko enako usoden kakor modernizem). Pri tem pa moramo upoštevati včasih tudi »pedagoško«, na človeško zveličanje usmerjeno ravnanje učiteljstva Cerkve; tako je imel kardinal Newman, danes močno upoštevan v teologiji, veliko razumevanja za to, da je bila Cerkev, dostikrat rezervirana do raznih novih trditev znanosti, »v času, ko meje razodete resnice še niso bile tako gotovo začrtane kakor danes«; Cerkvi gre namreč vedno za **zveličavni** nauk, zato rajši tvega, da velja za nazadnjaško, kakor da bi prišlo zveličanje vernikov v nevarnost, pravi Newman.

Od Leona XIII. dalje cerkveno učiteljstvo še posebno pogosto poleg zahteve po vezanosti na nespremenljive osnove razodetja in naravnega umovanja vzpodbuja teologe in druge katoliške mislece tudi k odprtosti za svoj čas in njegove probleme. Usodnega l. 1933 npr. je **Pij XI.** dejal:

»Resnično, nič več ne zadostuje nekdanja pastoralna teologija.« S tem so označene tudi naloge dogmatične teologije, ker bi brez nje pastoralna in moralna teologija viseli nekje v zraku. **Pij XII.** je še kot kardinal na budimpeštanskem evharističnem kongresu l. 1938 dejal, da moramo »ljubiti svoj čas«, v katerega nas je Bog postavil, in izpolnjevati v njem vsakdo svojo nalogo, ne pa živeti od jeze nad propadom starega reda, tudi ne od jalovega hrepenenja po domnevno »dobrem starem času« (pa naj je bil v marsičem tudi resnično dober), ali pa čakati, kdaj nam bo vse prijalo. Ljubiti moramo svoj čas, je dejal poznejši veliki papež, kljub nevarnostim in stiskam, ljubiti prav zaradi stisk in nevarnosti in zaradi teže nalog, ki nam jih postavlja, pripravljeni, da zastavimo celega človeka, in sicer brezpogojno izpolnjujoč božjo voljo, ki nam govori po času, brez česar ni mogoče izvršiti ničesar velikega in odločilnega. Nepogrešljiva je sicer tudi kritika slabega, a bolj potrebna je ljubeča zmaga nad tem, kar je krivega. Vsak narod in vsak čas ima svoj providencialni prostor v silnem stvariteljskem in odrešilnem načrtu večnega Boga. In tu ima tudi »doctrina fidei« svojo nepogrešljivo nalogo. — In v okrožnici »Humani generis« iz l. 1950, v kateri je zavrnil v teologiji in filozofiji novotarstvo za vsako ceno ter napačni irenizem, s čimer škodujemo prav tam, kjer bi hoteli pomagati, je Pij XII. hkrati poudaril, da imajo »teologi in katoliški filozofi važno

nalogo, braniti božjo in človeško resnico ter jo sejati v človeška srca; prav zaradi tega ne smejo biti nevedni in brezbrizni glede nazorov, ki bolj ali manj zahajajo s prave poti. Potrebno je celo, da se sami vglobijo v tiste nazore — tako zaradi tega, ker bolezniki ni mogoče prav **zdraviti**, če jih prej dobro ne poznamo, kakor tudi zaradi tega, ker je včasih tudi v **krivih naziranjih samih vsebovano nekaj resnice**, in končno zaradi tega, ker taka naziranja dajejo duhu **probudo** za vneto razmišljanje in poglobljanje v nekatere resnice« (Dz 2308). — Tudi ob drugih prilikah je Pij XII. pokazal zavest, da morejo tudi najbolj zmotne filozofije nuditi teologiji zelo plodovite načine gledanja, čeprav to ne pomeni, da se more vera prilagoditi vsem filozofijam, tudi takšnim, ki so se odtrgale od tal zdravega razuma.¹⁴

Kar je Pij XII. dejal o sv. pismu in o eksegetih v okr. »Divino afflante Spiritu«, velja na svoj način tudi za dogmatiko: »Naj se zavedajo vsi sinovi Cerkve, da je treba napore teh podjetnih delavcev v Gospodovem vinogradu presoјati ne samo nepristransko in pravično, marveč tudi z največjo ljubeznijo; varujejo naj se tiste malo modre vneme, ki jih nagiblje k misli, da morajo vse, kar je novega, prav zaradi tega napadati ali sumničiti.«¹⁵

Sedanji sv. oče pa je 28. 10. 1961 govoril članom Papeške akademije znanosti o priliki 25-letnice njene ustanovitve med drugim tole: »Daleč od tega, da bi se Cerkev bala najbolj drznih človeških odkritij, Cerkev nasprotno smatra, da je vsak napredek v posesti resnice poziv k razmahu človeške osebnosti in da pomeni pot v smeri k prvi Resnici kakor tudi k povelečevanju božjega stvariteljskega delovanja.«¹⁶

Z druge strani pa je cerkveno učiteljstvo smatralo za potrebno, nastopiti zoper skrajnosti v »prilagojevanju« oziroma zoper napačno »novotarstvo«, ki se je ponekod pojavljalo v »novi teologiji«, katera je bila dostikrat združena z zdravo težnjo po vračanju k virom teologije; v novejšem času pa tudi zoper ne-
previdno navdušenje za »teihardizem«, katerega je mogoče zlorabljati in ga nekateri dejansko razumejo v nekrščanskem smislu. O tem v naslednjem odstavku.

¹⁴ Glej Fr. X. Arnold, Seelsorge für morgen, v: Lebendige Seelsorge 12 (1961) 115—118; dalje P. Asveld, A propos de s. Thomas et de la théologie comme science, v: EphThLov 37 (1961) 450—461.

¹⁵ Ljublj. škof. list 80 (1944) 31.

¹⁶ Documentation catholique N. 1364, 58 (1961) 1426 sl.

3. »Nova teologija«, vračanje k virom in »teilharizem«

a) Voljo po pričujočnosti v modernem svetu« (volonté de présence) je posebno opaziti med francoskimi teologi, in sicer v zvezi z voljo, pokristjaniti okolje, ki je postalo pogansko. Včasih so šli v tem predaleč in je prišlo do t. i. »nove teologije«, ki je njena pretiravanja zavrnil Pij XII. v okr. »Humani generis«, ne da bi zavrnil »odprtost za moderni svet«. Skrb teologov-dogmatikov in ne samo apologetov — kakor je bilo pred pol stoletja kar splošno — za to, da bi se srečali s sodobnimi prizadevanji in miselnimi tokovi, izvira z ene strani iz namena, nuditi modernemu človeku adekvatni odgovor na njegove probleme, z druge strani pa iz želje, obogatiti se ob kontaktu s temi modernimi problemi in njihovimi rešitvami, odkrivajoč nove vidike razodetih resnic oziroma stvarnosti ali celo nove objekte, v katere naj se vglobijo. Sploh je izrazita poteza današnjega katolicizma, zlasti v Franciji, v zavestni volji, biti dejavno navzoč v svojem času, drzno soočiti svet krščanstva z modernim svetom. S tem je izvršen prelom s »politiko geta«, ki so jo v preteklem stoletju pogosto prakticirali tisti katoličani, ki so mislili, da je najboljši način, zavarovati se zoper pogubne idejne tokove ta, da se umaknejo in živijo v varstvu obzidja, ki naj bo čim bolj visoko, čeprav je bilo to obzidje dejansko samo videz. Ta volja po »pričujočnosti v modernem svetu«, pravi **R. Aubert** (louvainski strokovnjak za zgodovino novejšje teologije), morda razodeva v nekaterih primerih duha predrzne radovednosti in pretirane težnje po novosti; toda največkrat je v ozadju apostolski duh, izviraajoč iz zelo evangeljskega navdihnjenja, in prepričanje, da prilika o izgubljeni ovci ni nehala biti aktualna, pa tudi prepričanje, da se Cerkev ne sme več omejevati na mirno ohranjanje »dobrih«. Ta apostolski duh se razodeva med drugim tudi v globokem razvoju pastoralnih metod in hoče — s pomočjo prenovljene teologije — prenoviti oznanjevanje in katehezo ter že danes močno vpliva na pojmovanje laiškega apostolata in duhovniškega delovanja.¹⁷

b) Vzporedno s to zavestjo za reševanje problemov sodobnega človeka pa se je teologija, in to ne le v Franciji, z vnemo vrgla na študij virov: sv. pisma, cerkvenih očetov in liturgije. In tudi to dostikrat zavestno iz apostolskih nagibov. Tako je nastal pojav, ki ga Francozi označujejo z »ressourcement biblique, patristique,

¹⁷ R. Aubert, *La théologie au milieu du XX. siècle*, Paris 1954, 45 sl.

liturgique«, kar je tudi **ena izmed značilnosti današnje teologije**. To **vračanje k virom** je v marsičem poživilo tudi dogmatično teologijo in ji odprlo nekatera važna področja in obzorja, ki jih ti viri vsebujejo, a jih je običajna šolska teologija skoraj docela pozabila, čeprav bi ta obzorja bila zelo plodovita za dogmatiko samo in za versko življenje, ki se zdravo razvija le na pravih dogmatičnih osnovah. Namah se je tudi pokazalo, kako napačno je bilo naziranje tistih, ki so mislili: v dogmatiki je že vse dognano in nič novega ni mogoče v njej povedati. Nastopile so **nove teme**: »teologija laikata« (zlasti Y. Congar), »teologija zgodovine« (npr. G. Thils, J. Daniélou, v Nemčiji H. Urs von Balthasar), »teologija zemeljskih realnosti« (zlasti G. Thils; ob tem se je razvnela kontroverza med »inkarnacionizmom« ter »eshatologizmom« pri čemer prvi daje zemeljskim vrednotam vse večji pomen kakor drugi), »teologija dela« (H. Rondet, V. Truhlar) itd.

Prav vračanje k virom je v marsičem odpiralo pot zavzetosti za sodobnega človeka in njegove stiske. Sv. pismo in izročilo sta vedno gledala **v službi človeku način, kako služiti Bogu**; kajti ljubiti Boga, stvarnika in odrešenika, pomeni ljubiti Ljubezen, ki ne išče sebe, marveč se razdaja; resnično ljubiti Boga neizogibno vodi k volji, ljubiti to, kar Bog ljubi in kakor ljubi. **Teocentrična finalnost ne nasprotuje človeku**, marveč se končno **izliva v najvišjo lepoto človeka in odrešenega sveta**. Bog namreč ni na isti ravni kakor človek in zato Bog ničesar ne izključuje, kar je za človeka dobro. (Božja slava je najprej bivanje in rast stvari. Človek je velik prav v odvisnosti od Boga. **Afirmacija Boga ne more pomeniti razvrednotenja človeka**, ravno nasprotno.¹⁸)

c) Nekateri zaidejo v svoji sicer hvalevredni zavzetosti za rešitev sodobnega človeka na pota, ki k rešitvi ne morejo privedi. **J. Daniélou**, ki se je sam zavzemal za »novo teologijo« in ki mu nihče ne more odrekati »volje po pričujočnosti v modernem svetu«, je z ozirom na pretiravanja pred nedavnim zapisal: Krščanstvo 19. stol. se je nasproti novo nastajajočemu duhovnemu svetu napotilo v zgolj obrambni položaj in se premalo menilo za pravilno prilagoditev danostim svojega časa. Danes pa je v kristjanih mnogokrat nagnjenje prav v nasprotno smer — k napačnemu aktivizmu, pri čemer kristjani v krčevitem prizadevanju za obvladovanje stvarnosti tega sveta, za adaptacijo krščanstva oziroma za prilagoditev tega, kar je krščansko, na tisto, kar je humano, izgublajo pravi čut za onostranske vrednote; tudi kadar

¹⁸ Glej G. Rotureau, *Amour...*, 209—215, 72, 81, 83 117.

so jih v teoriji pripravljene braniti. Vse preveč rado se zgodi, da tisti cilj, po katerem naj težijo, zamenjujejo z zakonitimi sredstvi in ob naglašanju nekaterih vidikov na človeka kot celoto ne gledajo jasno. (J. Daniélou, »La vérité de l'homme«, v: Etudes 105, 1961, 3–15). Daniélou misli pri tem posebno na tista naziranja, ki se sklicujejo na Teilharda de Chardina.

Zelo jasen primer težnje po prilagoditvi krščanstva današnjim izvenkrščanskim miselnim tokovom je delo znamenitega jezuita **Teilharda de Chardina** (1881–1955), vodilnega paleontologa, ki je pa preko svoje stroke globoko razmišljal o velikih filozofskih in teoloških vprašanjih. Čeprav Teilhard, prav tako jezuit kakor Daniélou, ni bil teolog, vendar bi njegovo delo mogli označiti kot interpretacijo paleontoloških oziroma sploh naravoslovnih dejstev iz krščanske dogme. Kot tako je vzbudilo veliko pozornost in navdušenje, a tudi odklanjanje; zato tudi dogmatična teologija ne bo mogla iti brezbržno mimo njega.

Dve veliki misli sta oblikovali tega silovito nadarjenega, obenem pa globoko vernega človeka, ki je že od mladosti imel izredno zanimanje za naravoslovje: Najprej **universum** – vesoljstvo! In sicer v zvezi z Rimlj 8, 22, »da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah«; človek pa je v kontinuiteti z vesoljstvom. Druga velika misel pa je, zopet **vzpostaviti mesto krščanskemu mišljenju v naročju sveta znanosti**. Torej dve kontinuiteti: človeka z vesoljstvom, nadnaravnega sveta vere s svetom naravnega spoznanja.

Proti koncu 19. stol. je krščansko mišljenje kljub Leonu XIII., ki je povratek k sv. Tomažu povezoval z zdravim pozitivnim odnosom do naravnih znanosti, v nasprotju z zdravo teologijo bilo po večini še vedno zajeto v mnenje, da krščanska dogma kategorično zahteva odklonitev razvoja živih bitij in biološke vezanosti človeštva s svetom živalstva. Teilhard de Chardin pa živo čuti, da je med znanostjo in vero mogoče soglasje, in čuti tudi nujnost, poiskati »Jakobovo lestvico, katera naj zveže zemljo in nebo, človeka in Boga.« In Teilhard jo hoče poiskati oziroma pokazati nanjo. »Homo Viator«, tako je naslov knjige Gabriela Marcela o filozofiji upanja, upanja za posameznika. Teilhard pa gre dalje in govori o »Mundus viator«, čeprav ni nobene njegove knjige s tem nazivom; toda »svet na poti«, to je tema Teilhardovega življenjskega dela. O stvarjenju ne govori, ker mu gre le za pot, za smer. Nikakor ga pa ne zanika. Usmerjen je po Teilhardu svet na »višek«, »na celoto in bodočnost«, na človeka in končno na Kristusa, v katerem ima človeški duh svoj

višek, v katerem in po katerem se zedinjajo materija, življenje, refleksija in zgodovina ter se dovršujejo v Bogu. Tako se integralni katoliški veri pridružuje skorajda univerzalna znanost. **Bog v Kristusu je »center centrov«, k njemu teži vsa mnogoterost, tudi naš pogled mora biti ves zagledan vanj.** Svet nam more odpreti oči za osebnega Boga; tako sta si znanje in vera mnogo bližja, kakor so včasih mislili. Čim globlje prodiramo v zgodovino razvoja sveta, čim več vemo o njegovem razvoju, s tem več »barve in sija« se napolnjuje podoba o Bogu, ko motrimo veselje, ki se razvija v smeri k »centru univerzalne unifikacije«, k Bogu v Kristusu. Evolucije ne moremo izigravati zoper stvarjenje; evolucija ne škoduje krščanskemu pojmovanju človeške duše in tudi ne izpodriva Boga. »Bog naredi, da se reči same narejajo,« pravi Teilhard v knjigi »Le paradoxe transformiste« (str. 143). Stvarnik vse ustvarja in njegovo sodelovanje je povsod nujno potrebno. a tudi daje stvarem, življenju in predvsem človeku dejavnost in napredovanje k enoti. **Ves razvoj teži k točki omega in v njej najde svojo razlago ter poseduje samega sebe.** Ta točka, to **transcendentno središče točno ustreza Kristusu krščanske religije** — naglašja Teilhard — v njem ima vse svoj obstoj, on je konec poti kozmosa in zgodovine. On je pantokrator na osnovi stvarjenja in odrešenja, zmagovavec nad smrtjo s svojim vstajenjem, pričujoč v Cerkvi in v evharistiji. Kristus je torej točka omega razodetja in tudi vsega razvoja prirode. Med njim in razvojem je bistven in organski odnos. Kristus je oživljavec in duhovna energija sveta, v njem se povezujejo vse stvari, on je najvišji cilj, po katerem je mogoče težiti, in nujno privlačna točka za vse človeško teženje, pa tudi za teženje vsega ostalega stvarstva.

Teilhardu gre za paralelizem oziroma za konvergenco izsledkov znanosti in krščanske dogme: 1. teženje stvari k zavesti in svobodi ter napredovanje v luči Rimlj 8; 2. enota cilja, kateremu gre svet naproti, in tista enota, ki je dosežena v Kristusu in udih njegovega skrivnostnega telesa (Ef ter Kol); 3. enota, ki jo potrebuje svet, da opraviči in poduhovi svoje težnje in svoj razvoj, in pa Kristus krščanske dogme, ki je hkrati večern in časoven. Teilhard piše: »V tem je posebnost moje vernosti: korenine ima v dveh življenjskih področjih, ki zbujejo videz nasprotja. Vzgoja in duhovna izobrazba sta me pridružili **otrokom nebes.** Po svojih prirojelih lastnostih in po poklicnih študijah pa pripadam **otrokom zemlje.** Tako me je življenje postavilo v sredo dveh svetov, katerih metode, jezik in mišljenje poznam iz intim-

nega izkustva. Notranje ločilne stene med obema nisem postavil. V polni svobodi sem pustil, da se uveljavljata v temelju mene samega oba navidezno nasprotujoča si vpliva. 30 let sem se boril za notranjo enoto in sedaj se zdi, da stojim ob koncu tega procesa. Čisto sama od sebe sta se oba tokova v meni znašla skupaj v eni sintezi. Noben od obeh ni drugega spravil ob življenje. **Danes verujem v Boga bolj kot kdajkoli** in čisto gotovo bolj tudi v svet. Ali ni to – vsaj v velikih obrisih in kot zasebni poskus posameznika – predstopnja za rešitev velikega problema, ki stiska napredujoče današnje človeštvo?«¹⁹

Brez dvoma je bil Teilhard de Chardin globoko veren in hkrati poln apostolske gorečnosti. Pogosto je vodil duhovne vaje. Nekateri laiki na visokih položajih so se šele pri njem naučili gledati svoje poklicno delo v Kristusovi perspektivi in so postali izraziti kristjani. V svojem delu, pravijo, je bil Teilhard absolutno prost vsake častiželjnosti in v njem ni bilo nikoli mogoče zaslediti konkurenta. V pismu 30. 10. 1929 piše: »Čim starejši postajam, tem bolj jasno se zavedam, da pravi mir obstoji v odpovedi samemu sebi... Zvesto se truditi za svet v Bogu, to je edino, kar velja...«²⁰ Tehnično filozofske in teološke formacije pa Teilhard ni imel, da bi mogel svoje, v velikih obrisih pravilne in nadvse plodovite ter naravnost grandiozne misli izraziti tako, da bi ga ne bilo mogoče napačno razumeti. Tako se je zgodilo, da je izraziti ateist Sir Julian Huxley napisal uvod k angleški izdaji Teilhardove knjige »Phénomène humain« (Pojav človeka) in prištel Teilharda med somišljenike. Znani strokovnjak za vprašanja evolucionizma Adolf Portmann pravi: Teilhardova volja, da bi naravoslovje in vero povezal v enoto, ki bi bila prosta nasprotij, ga je privedla do tega, da je postal Huxleyev sopotnik in v tem primeru ni pomagala Teilhardova zmaga nad darvinističnim evolucionizmom, zmaga, ki se ji moderni biologi danes pridružujejo, čeprav sta svetova Teilharda in Huxleya dejansko med seboj ločena; za Huxleya je vprašanje o nastanku življenja odločeno v sami prirodi, za Teilharda pa leži odgovor v silni daljavi – jasno je, da v Bogu. Človeka, ki ne obvlada Teilhardove terminologije, morejo njegovi spisi zмести, čeprav je vse Teilhardovo delo hotelo biti le interpretacija znanstvenih dejstev v luči

¹⁹ Teilhard de Chardin v še neobjavljenem spisu »Comment je crois«, nav. E. Rideau, v: *Orientierung* 22 (1958) 240.

²⁰ Nav. E. Rideau, n. m., 196.

krščanske dogme.²¹ Teilhardova vizija sveta je nedvomno krščanska in skladna s Pavlovo idejo o Kristusovem mističnem telesu. Vendar pa zaradi pomanjkanja filozofsko-teološke formacije Teilhard vse to zastre z izražanjem, ki ga je mogoče zlorabljeni in razlagati v smislu panteizma in modernizma ter sekularizma, ako človek noče ali ne more upoštevati celote. Nekateri so šele pri Teilhardu odkrili živ pojem o Bogu, a pač zato, ker so si v otroških letih mogli pridobiti le nepopoln pojem o njem in so pozabili na to, kako živ je dejansko krščanski pojem o Bogu kot Očetu, ki se čisto konkretno zavzema celo za vrabca na strehi in za poljsko cvetico; če je pa Bog ljubezen, potem je tudi edino pravo razmerje do ljudi ljubezen. Dejansko je bil Teilhardov pojem o Bogu krščanski in s svojim delom je hotel Teilhard čim bolj uresničiti geslo: *Ad majorem Dei gloriam*, razodevati vedno večjo božjo veličino, in sicer veličino Boga sv. Pavla in katoliške Cerkve. P.-B. Grenet, profesor filozofije na Katoliškem institutu v Parizu, pač eden najboljših poznavcev Teilharda de Chardina, je v knjigi »P. Teilhard ou le philosophe malgré lui« (Paris 1960) ob zaključku kritične analize njegovih del zapisal: »Očistiti bo treba Teilhardove ideje in to more pomeniti tudi neko zvestoba Teilhardu, boljše kakor pa bi bila popolna poslušnost. Ta zvestoba bo rekla: Tako si nas poučil, da smo se povzpeli na tvoje rame in sedaj bolje vidimo tisto, kar bi tvoja odkritja morala povedati tebi« (str. 209). Adolf Portmann sodi podobno in pravi, da moramo biti pozorni na Teilhardovo veličino in meje; **ne sme biti slepega navdušenja zanj**, kar bi lahko maličilo njegove resnične misli, **pa tudi ne ozkosrčnega odklanjanja.**²²

E. Rideau pravi: Rekli bi z Bossuetovimi besedami, da Teilhard »drži oba konca verige« in skuša človekovo pripadnost svetu in Bogu spraviti v medsebojno soglasje. Njegovo mišljenje je bilo izraz njegovega življenja: iskal je Boga, in sicer prav v srcu sveta, v srcu dejavnosti službe. Šel je na strani sveta tako daleč, kakor je bilo sploh mogoče, in sicer z nevarnostjo, da bi mu pripisoval

²¹ A. Portmann, *Das Bild der Natur und der christliche Glaube. Zum Werk Teilhard de Chardin*, v: *Universitas* 16 (1961) 639–645 — nav. H. — K. 15 (1961) 526. Glej tudi M. de Tollenaere, *Weltschöpfung als Entwicklung*, v: *Wort und Wahrheit* 16 (1961) 273–282.

²² Prim. A. Guggenberg, *Entwicklung und Weltende. Zur Diskussion um P. T. de Chardin*; v: *Theologie der Gegenwart* 3 (1960) 144–155.

²³ E. Rideau, *Beurteilung der Gedanken P. Teilhard de Chardin*, v: *Orientierung* 23 (1959) 6 b.

prevelik pomen. A ni šel dalje kakor učlovečena božja Beseda.²³ A. Guggenberg pa trdi, da je Teilhard vse svoje ustvarjanje postavil pod predznak: »**Vera v Kristusa se bo v bodočnosti obdržala le preko vere v svet.**«²⁴ — Nekateri so ta predznak razumeli napak in zašli v tisti **skrajni inkarnacionizem**, na katerega misli zgoraj omenjena opomba J. Daniélouja, ter **pozabljajo, da nam milost prihaja s križa in nam ne zagotavlja popolne zemeljske sreče**, marveč nam daje moč, da vse zemeljsko trpljenje preoblikujemo v »beata passio« in tako dosežemo cilj, ki je nadnaraven. Vendar pa je ta Teilhardov »predznak« tudi teologijo opozoril na to, da vse, **kar resnično služi človeku in njegovim vrednotam, prispeva k božjemu kraljestvu**, da Sveti Duh že sedaj deluje in teži za tem, da notranje posveti ne le ljudi, marveč hoče imeti odmev tudi na ravni njihovih zemeljskih realizacij, ko naj bi njihovo zgodovino preoblikoval v zgodovino božjih otrok; in da nas s križem pridobljena milost nagiblje k čim bolj popolnemu **izpolnjevanju dolžnosti svojega stanu in torej tudi k skrbi za zemeljski napredek, čeprav nimamo zagotovila, da bomo v svojih zemeljskih podjetjih uspeli, »zakaj podoba tega sveta preide.**«²⁵ Če je učiteljstvo Cerkve z ozirom na teilhardizem rezervirano, noče s tem obsojati Teilharda samega, marveč obvarovati vernike pogubnih zmot.

4. Ekumenska teologija in vprašanje zedinjenja

Današnji dogmatični teologiji daje svoj pečat tudi **ekumensko vprašanje** in ga bo vedno bolj dajalo. Zato nekaj tudi o tem.

a) V času današnjih velikih civilizacijskih in duhovnih premikov ter razpotij bo Kristusov evangelij v rešenje človeštva mogel biti prodorno učinkovit le tedaj, če se bo v čim večji meri in čim prej izpolnila Jezusova molitev: »Da bodo vsi eno . . . , da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 21). »Da se zedinimo, se je treba ljubiti; da se ljubimo, se je treba poznati; da se spoznamo, je treba iti drug drugemu naproti, da se srečamo med seboj,« je svoj čas dejal kardinal Mercier.^{25a} Stara **polemična metoda**, ki ni razlikovala med **fenomenološkim in dogmatičnim** vidikom (dogmatično gledano je ločeni kristjan lahko v zmoti,

²⁴ Guggenberg, v: Theologie der Gegenwart 3 (1960) 145.

²⁵ Glej M. Flick-Z. Alszeghy, Teologia della storia. Conspectus. V: Gregorianum 35 (1954) 298.

^{25a} J. Vodopivec, La Chiesa e le chiese, v: Problemi e orientamenti I, 521.

a fenomenološko je treba ugotoviti, da je brez krivde), **vedno bolj izginja**; saj je tudi v dogmatično-teoloških razpravah tolikokrat ranila ločene kristjane in zapirala praktična pota k zedinjenju. Danes je tudi v dogmatičnih razpravah čutiti duha velikih apostolov, kakor sta bila npr. Francišek Saleški in kardinal Newman, ki sta znala neokrnjeno zvestobo dogmi združevati s tankim posluhom za mišljenje in čutenje ločenih bratov. Newmanove misli so v tem pogledu zelo podobne tozadevnim izjavam in ravnanju sedanjega sv. očeta. Newman si je v dnevniku l. 1863 zapisal: »Cerkev se mora prav tako pripravljati za konvertite, kakor se morajo ti pripravljati zanjo.«²⁶

Danes že nastaja izven in znotraj katoliške Cerkve tisto, kar označujejo kot »ekumensko teologijo«.²⁷ V Nemčiji, Franciji, v USA in drugod se shajajo katoliški in protestantski teologi, da spoznavajo drug drugega in se tudi osebno medsebojno zblížajo. Protestantski teologi so danes že v marsičem opustili skrajne Luthrove pozicije, katoliška dogmatika pa razpravlja o vprašanih, ki jih je kontroverza spravila z dnevnega reda.

Ob vseh iskrenih željah po zedinjenju pa raste med katoliškimi in v veliki meri tudi nekatoliškimi teologi soglasje v tem, da **ne sme in ne more biti takega zedinjenja, ki bi bilo v škodo resnici, v škodo zvestobi evangeliju**; prepričanje, da iz ljubezni do edinosti ne smemo žrtvovati božje resnice; o primatu ljubezni pred resnico ne more biti govora, marveč samo o **primatu resnice v ljubezni**, kakor pravi H. Küng.²⁸ Podobno mišljenje kakor Küng je ponovno izrazil tudi predsednik Tajništva za edinost kristjanov kardinal **Bea**, posebno še v pismu vnetemu organizatorju medkonfesionalnih konferenc, strassburškemu pomožnemu škofu Elchingerju z dne 28. 10. 1961. Tu Bea naglašá, da bo treba silno veliko ljubezni in duha medsebojnega zaupanja ter iskrenosti, obenem pa veliko pomoči božje milosti, da bodo mogle biti odstranjene gore nezaupanja in predsodkov, ki so se nagrmdile v teku stoletij polemike in kontroverz. Potem pa Bea preide na drugo stran, ki ni manj važna, kakor sam naglašá. »To prizadevanje za iskreno srečanje in medsebojno poznanje mora biti gotovo navdihneno z veliko nadnaravno dobrohotnostjo, a tudi z veliko ljubeznijo do resnice. **Veritatem facientes in caritate**, to je geslo, ki ga

²⁶ J. H. Newman — O. Karrer, Kirche II, Einsiedeln 1946, 280; prim. tudi str. 127 ter 354 sl.

²⁷ Prim. G. Thils, La »Théologie oecuménique«. Notion-Formes-Démarches, Louvain 1960.

²⁸ H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung, Wien 1960, 250.

sam sv. Pavel daje za delo v korist edinosti (Ef 4, 15). To dolgujemo Kristusu, ki je posebljena resnica; dolgujemo to tudi drug drugemu, ker samo v resnici in s popolno zvestobo resnici moremo biti realno koristni drug drugemu. Samo resnica nas bo osvobodila; samo tako bomo mogli biti med seboj zedinjeni. S katoliškega vidika vključuje ta neomajna ljubezen do resnice tudi neomajno zvestobo do učiteljstva Cerkev. Cerkev je namreč po besedi sv. Pavla steber in temelj resnice (1 Tim 3, 15), kolikor nam po njej Kristus posreduje resnico in nas ohranja v resnici. Mi vsi, naj bo naša vera kakršnakoli, smo dolžni iskreno, zvesto in odkritosrčno povedati to, kar je v našem duhu, ne da bi kaj skrivali, ne da bi zmanjševali — tako da morejo vsi poznati naše misli, jih premisliti, o njih razpravljati ob polnem poznanju stvari. — Tako bomo, vodeni od resnice in ljubezni, mogli res poglobiti svoje medsebojno spoznanje in spoštovanje; tako bomo mogli spoštovati drug drugega; ne gledati drug na drugega, — kakor se je pač zgodilo — skozi zrcalo določenih zgodovinskih knjig, skozi zrcalo polemike in apologetike, ki ni vedno posebno razsvetljeno, marveč se medsebojno gledati kot takšne, kakršen vsak izmed nas živi, misli, ljubi Kristusa in mu skuša služiti; z drugimi besedami, v skladu z vzgojo in formacijo, ki nam prihaja iz milosti Kristusa in njegovega božjega Duha. Na ta način bomo začeli biti zedinjeni, čeprav še vedno ločeni, zedinjeni v ljubezni do resnice in v krščanski ljubezni. Po tej poti se bomo z božjo milostjo mogli polagoma pripravljati na polnejše in popolnejše zedinjenje, kakršno je hotel Kristus za svojo Cerkev: edinost v enodušnem priznavanju vse polnosti resnice, v uporabi istih sredstev milosti, ki jih je Kristus zapustil svoji Cerkvi, in končno bomo pod vodstvom posvečenih pastirjev, zedinjenih med seboj in s Petrovim naslednikom, vedno bolj izpopolnjevali tisto mistično Kristusovo telo, v katerem Kristus nadaljuje delo odrešenja in zveličanja ljudi...²⁹

b) »Ekumenska teologija« že dobiva močne odmeve v obdelavi dogmatičnega nauka o Cerkvi. M.-J. Le **Guillou OP**, sodelavec velikega pospeševalca edinosti med kristjani C. Dumonta, je na osnovi skupnega študija vprašanj o Cerkvi izdal knjigo »Mission et Unité. — Les Exigences de la Communion«³⁰. Tu govori tudi o »katoliški polnosti« in o poslanstvu, ki ga ima katoliška

²⁹ Kardinal A. Bea, navedeno v: Documentation catholique N. 1347, 58 (1961) 1147 sl.

³⁰ 2 zv., ed. du Cerf, Paris 1960.

Cerkev nasproti ločenim bratom. Že kardinal Bea je govoril o tem, da je katoliška Cerkev sicer uresničenje od Kristusa hotene in vnaprej začrtane edinosti, edinosti nauka, vodstva in zveličavnih sredstev, »toda edinost še ni dovršena« (Civ. Catt. 1961, 113–129). Le Guillou pa pravi: Cerkev je po svojem bistvu »mission«, je zbiranje tudi ločenih k polnosti pristne »communio«, in sicer z vstopom v ekumenski dialog. Pij XII. se je od časa objave »Mystici corporis« zlasti v svojih božičnih nagovorih obračal na vest vseh kristjanov in skušal vse navaditi na svoj pastirski glas, in sicer ne docela brez uspeha; tako se je misijonska zavest Cerkve močno izoblikovala. Le Guillou prikazuje Cerkev na osnovi biblične terminologije kot posredovavko božje besede, ki je po Ef 4 vedno v rasti in katere življenje je iz generacije v generacijo razširjajoča se velika noč, dinamičen stik z žrtvovanjem in potem povečanim Kristusom, eksistencialno doživljanje njegove »pashe«, prehoda k Očetu. Ta Cerkev, kolikor je sredstvo za uresničevanje Kristusovega odrešilnega dela (razen tega je Cerkev tudi občestvo svetih, po Svetem Duhu živo povezanih med seboj in s Kristusom kot svojo glavo), svojega sredništva ne dodaja Kristusovemu sredništvu, marveč le napravlja to sredništvo vidno in ga v njegovem imenu uveljavlja, docela podrejena delovanju Svetega Duha in njegovi dinamiki, v popolni zavesti, da edinost ni dana stvarnost, s katero je mogoče razpolagati, marveč da temelji ta edinost na neprenehnem božjem delovanju, ki ta svet kliče h Kristusu: »Edinost in vidnost Cerkve nista dani z začetkom misijonske akcije, marveč z njenim ciljem — ta edinost in vidnost bosta božji odgovor na zvestobo njegove Cerkve. Stojimo torej pred ekleziolegijo Cerkve v nastajanju, pred logiko duhovne communio v nastajanju, logiko vedno večje vidnosti po meri zvestobe do Svetega Duha...« (2. zv., 139). To pojmovanje ne izključuje, da je teandrična (božje-človeška) struktura dana že od vsega početka, vendar pa v smeri k njenemu eshatološkemu poslanstvu, seveda v urejeni udeleženi pri Kristusovi kraljevski avtoriteti po apostolski pastirski službi in po primatu papeža, v čemer se katoliško pojmovanje o misijonski Cerkvi radikalno razlikuje od analognega pojmovanja Svetovnega sveta Cerkva: Katoliška je Cerkev (že sedaj) znamenje, dvignjeno med narodi, a tudi prav v srečanju z ekumenskim gibanjem, ne pa le s pogani; Svetovni svet Cerkva pa o sebi zatrjuje, da bo moral umreti (2. zv., 142 sl.).

c) Odprtost za ekumenska vprašanja (vprašanja, ki zadevajo zedinjenje vseh kristjanov v edini pravi Kristusovi Cerkvi) je tudi sicer izčistila marsikatero stran pojmovanja Cerkve in njene

naloge. Naj omenimo nekaj, kar je posebej važno vedeti tudi dušnemu pastirju.

Med katoličani, kakor pravi ekleziolog Fr. H. Lepargneur OP, vedno zopet opazujemo tri tendence: 1. razpoloženje oziroma duha **varovanja majhnega ostanka**: cerkveno občestvo se čuti slabotno in ogroženo sredi sveta; zato se zapira samo vase in stoji v defenzivi v svojem odnosu do sveta; 2. gospostvo **mita** (mit jemljemo tu v smislu, ki odmišlja od veljavnosti objektivne resnice ali zmote) **krščanstva** (de la chrétienté): ta smer ima Cerkev za nekaj, kar je že razširjeno po vsem svetu, kakor da je asimilirala ta svet več ali manj v celoti v svoje pozitivne vrednote; 3. vsekakor pa bo, in to nam kaže prav delo v smeri zedinjenja in v smeri »ekumenske teologije«, treba sprejeti tretjo miselnost: Cerkev je različna od sveta, a je poslana svetu; ni gospodovavka, a tudi ni gospodovana od sveta, oziroma se ne sme podrediti gospostvu. heterogena je; sicer je svetu imanentna, a hkrati transcendentna — kakor njen ustanovitelj, njena glava in Gospod. Kristjan je v svetu, pa ne od sveta, veruje v eshatološko zmagoslavje resničnega in dobrega, Kristusa-Boga; a ima tudi misijonskega duha ter sodeluje pri uresničevanju božjega kraljestva. Ločitev dobrega in slabega semena se bo izvršila šele ob paruziji. Kakor kvas v testu si kristjan prisvaja **nazor misijonskega sejanja** (dissémination missionnaire). A to ne pomeni le apologetičnega poslanstva in niti ne le zgolj kerigmatičnega oznanjevanja evangelija; tu gre tudi za resnično ekumenično usmerjenost, za ekumeničnega duha, za duha veseljnosti. Ta **ekumenizem** je in mora biti **izraz ljubezni Cerkve, ki je misijonska po svoji naravi** (in ne le tako, da bi drugim dejavnostim dodajala še misijonsko); seveda so lahko kje zgodovinske razmere, ki tako ekumensko usmerjenost in dejavnost zavirajo, sicer pa je **ekumenični duh** eden od vidikov krščanskega duha sploh. Mora pa se seveda uveljavljati v skladu z zgodovinskimi in drugimi pogoji ter se popolnoma **razlikuje od kratkovidnega »prozelitizma**«, ki hoče z bliskovito naglico doseči tisto, kar more »sad roditi samo v potrpljenju«. Že po svoji definiciji je ekumenizem dialog, ki je nekaj drugega kakor polemika in kot tak zahteva določeno razpoloženje pri obeh subjektih dialoga. Tukaj človek ne sme kazati svoje superiornosti, ker je član prave Cerkve; seveda pa tudi ne sme biti krnjenja resnice, ker bi prav okrnitev resnice bila tudi zoper resnično duhovno ljubezen, ki mora biti duša dialoga. V takem ekumeničnem dialogu ni govora o zmagovavcih in premagancih; edini veličastni zmagovavec je poveljani Kristus, ki hoče vse

pritegniti k sebi. Oba udeleženca dialoga morata biti v takem ozračju, da je resno upanje, da prideta do medsebojnega zблиžanja resnice s pomočjo odnosov, ki niso zgolj polemika. Uresničiti univerzalni dialog v polnem pozitivnem pomenu — to je delo, ki je bistveno katoliško.³¹

V marsikaterih dogmatičnih razpravah in tu in tam tudi v dogmatičnih učbenikih je že čutiti vpliv tistega »krščanskega duha ekumenizma«, o katerem govori Lepargneur, opisujoč njegove elemente, in sicer elemente v redu ljubezni in v redu resnice ter končno komplementarnost:

1. **V redu ljubezni.** Ekumenizem razodeva, da resno jemljemo ljubezen, ki jo moramo imeti do drugih kristjanov. Medsebojno razumevanje hoče nadomestiti osebno sovražnost. Bližnjega moramo ljubiti takega, kakršen je, upoštevati tudi njegovo preteklost in preteklost njegovih prednikov. Le tako mu moremo pomagati, da se znebi predsodkov in zmot ter napak. Pri tem ima velik pomen tudi molitev, ki sploh ostane bistveno delo tudi tam, kjer je možno delovati še na druge načine za zedinjenje.

2. **V redu resnice.** Če je resnično, da nima nihče monopola na resnico, potem je gotovo, da imamo dolžnosti nasproti delnim, toda avtentičnim resnicam, ki jih najdemo v drugih verah. Toda konkordizem s fasadami, ki bi iskal iluzorno edinstvo, zanikajoč realne razlike, bi ne bil nič manj nasproten ekumenizmu kakor pomanjkanje čuta za priznavanje vsega, kar je pri ločenih bratih resničnega in dobrega. Resnica si ne more nasprotovati — nikoli ne smemo odobriti nasprotnega nauka tako, da bi spačili tisti nauk, katerega sami izpovedujemo in iz katerega živimo. Bolje je, poglobiti se v različnost pojmov, v različnost vsebine, ki jo pripisujemo istim besedam (npr. Cerkev, milost, opravičenje, dogma itd.), kakor pa se oklepati dvoumnih stavkov in besed, ki bi pričevale za iluzorno soglasnost.

V redu resnice je cilj ekumenizma, vsaj njegov bližnji cilj, ne v tem, da bi odstranili razlike, marveč v tem, da **spoznamo drug drugega, ne da bi njegovo misel spačili.** To je uresničljivo, čeprav ne lahko. Prav nikomur in ničemur pa ne bi pomagali, če bi samovoljno postavljali zreducirana in zamegljena naziranja

³¹ Fr. H. Lepargneur OP, *L'esprit oecuménique au Brésil? V: NRTh 82 (1960) 20—31.* Podobne misli, izražene v esejistični obliki, najdemo tudi v slovenščini, namreč v upoštevanju vredni knjigi dr. St. Cajnkara »Esej o cerkvenem govorništvo (Prolegomena k sodobni homiletiki)«. Ljubljana 1958, npr. str. 71. in še večkrat.

o raznih verskih resnicah. Spoznati misel drugega, kakršna v resnici je — brez tega pač ne bomo dosegli nič koristnega. Poznati in priznati pa moramo tudi težave, ki jih imajo lastne pozicije; glede na preteklost moramo priznati slabosti in eventualne zmote. Kar zadeva pozicije drugega, pa naj izberemo kot oporišče ter izhodišče tiste pravilne in globoke vidike, ki jih naš sobesednik ima, ne pa zmotne poglede.

Nepravično je, primerjati **faktične** oziroma praktične pomanjkljivosti v življenju veroizpovedi, s katero imamo opraviti, z **idealnim redom**, ki ga postavlja naša lastna veroizpoved. Pravilno primerjamo le elemente, ki so postavljeni na isto raven: nauk z naukom, sadove s sadovi. Redno je krivično in vedno neučinkovito, soditi drugega s kategorijami, ki so mu čisto tuje.

3. Razen ljubezni in resnice moramo upoštevati še tretje: **komplementarnost**. In sicer gre za komplementarnost v izvrševanju ljubezni kakor tudi v izražanju resnice, da ne omenjamo komplementarnosti v nauku o duhovnem življenju oziroma praksi tega življenja ter v liturgijah. Kristusova Cerkev bi tako v svojem katoliškem edinstvu ob duhovnem bogastvu, ki bi ga vanjo prinesli sedaj še ločeni bratje, še bolj postala »circumdata varietate«. In čim bolj se bo ekumenski dialog izčiščeval, tem bolj se bo usmerjal k srcu mističnega Kristusovega telesa, da bi se preoblikoval v dialog medsebojno se dopolnjujočih udov enega samega organizma.

d) Tu stopamo v tisto, kar bi mogli imenovati **eshatologijo ekumenizma**, kajti ekumenizem v strogem smislu izgine v tistem trenutku, ko bi vsi udeleženci dialoga bili popolnoma integrirani v isto Cerkev. Vendar pa je **ekumensko delo po vsej verjetnosti nekaj, kar se bo moralo vsaj v neki meri nadaljevati do konca sveta**, ne da bi ta trditev količkaj postavljala v senco njegovo koristnost in nujnost. Toda svojstvo eshatološkega misterija je v tem, da se na zakrit, skrivnosten način že nahaja navzoče tukaj in sedaj v samem procesu tisto, kar še ni doseglo svojega cilja. To je skladno z dejstvom, da je Cerkev kot nadaljevanje Kristusovega učlovečenja vidno-nevidna realnost, zakrament božje dejavno zveličavne navzočnosti na svetu; Cerkev je božje kraljestvo, ki je že uresničeno, a ne še v celoti uresničeno. — Cerkev kot božje ljudstvo mora iti nasproti obljubljeni deželi poveličanja za svojim Gospodom skozi senco kalvarijskega križa. — Prav s tem se božje kraljestvo v nas temeljiteje uresničuje. Tisti, ki ne verujejo vsega tega, kar mi verujemo, nas vedno postavljajo pred vprašanja: silijo nas, da se spustimo globlje, da bolj raz-

ločimo bistveno od postranskega, potrebno od prigodnega. Silijo nas, da iščemo ravnotežje v našem lastnem nauku, tam, kjer smo najbolj resnično mi sami in najbolj zvesti resnici, kateri služimo. In to ni nič majhnega.³²

Že začetki »ekumenske teologije« so vtisnili svoj pečat tudi katoliški dogmatični teologiji. Med drugim je stik z ločenimi brati in z njihovo teološko mislijo naučil tudi katoliške teologe, usmerjati se bolj intenzivno v tisto, kar je v središču nadnaravnega razodetja, v tisto, kar je skupna last vseh kristjanov: učlovečeni Bog in Odrešenik Jezus Kristus, ki je dal svoje telo v spravno daritev, da bi si ostvaril mistično telo — Cerkev. Za resnično notranjo obnovo Cerkve, za tisto obnovo, h kateri naj po zamisli vrhovnega Kristusovega namestnika na zemlji odločilno pripomore 2. vatikanski koncil, je potrebna čim temeljitejša vrnitev h Kristusu, k zvestobi njegovemu evangeliju, »ne pa oportunistični modernizem in tudi ne prav tako oportunistični tradicionalizem«,³³ ki sta oba sovražnika resnične obnove Kristusove Cerkve. Isto velja tudi za prizadevanja, da bi se uresničilo zedinjenje, katero naj bi normalna obnova Cerkve olajšala. Slavni nemški teolog J. A. Möhler, ki je bil tudi delavec za zedinjenje, je že pred več kot sto leti dejal, da bi prava kontroverza med dvema konfesijama ne smela biti drugega kakor poveličevanje Kristusa.

II. »Kerigmatika«

Danes govorimo pogosto o »kerigmatiki«. Jasno je, da se mora tudi dogmatika zanimati za vprašanje »kerigmatike«, kajti pastorizacija mora temeljiti na tistih stvarnostih, ki nam jih prikazuje dogmatika. Zato govorimo tukaj tudi o tem. In sicer 1. o smislu »kerigme«, 2. kaj je »kerigmatična« pridiga in kerigmatična kateheza, 3. nekatere opombe o teologiji božje besede, 4. vprašanje »kerigmatične teologije«. Gledano zgodovinsko je bilo med katoliškimi teologi najprej postavljeno vprašanje »kerigmatične teologije«, šele potem je bil natančneje opredeljen pojem »perigme« ter kerigmatične pridige in kerigmatične kateheze in začelo se je dokaj živo zanimanje za teologijo božje besede. Iz praktičnih razlogov se bomo držali drugačnega reda.

³² H. Lepargneur, v: NRTh 82 (1960) 22 sl.; prim. tudi J. Vodopivec, *La Chiesa e le chiese*, v: *Problemi e or.* I, 535.

³³ H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung*, 75.

1. Kaj je »kerigma«

Izraz »kerigma« je iz nove zaveze vzela novejša pastoralna teologija, še bolj in še prej pa tisti protestantski teologi, ki so sicer zavrgli liberalno teologijo, a so si za svoj program postavili »demitologizacijo« sv. pisma, t. j. »eksistencialno« razlago nove zaveze. Kaj je eksistencialna razlaga, vidimo npr. iz pogostnega Bultmannovega stavka: Ni važno, ali je Kristus resnično vstal od mrtvih; važno je, da se odločim zanj. Ti protestantski teologi so besedi »kerigma« dali različne pomena in brez natančnega ujemanja s tistim pomenom, ki ga sv. pismo nove zaveze daje pogostim izrazom »keryssein« (= oznanjati z oblastjo, in sicer nekaj razveseljivega, ako se človek odloči za sprejem, kakor bi se dejansko moral). Nam gre za tisti pomen, o katerem govori katoliška teologija, naslanjajoča se na sv. pismo nove zaveze.

Označiti moremo »kerigmo« z ozirom na tri vprašanja: a) **Kdo** je nosivec kerigme oziroma oznanila, b) **kaj** je vsebina tega oznanila, c) **komu** je to oznanilo namenjeno.

a) **Nosivec** oznanila je vedno nekdo, ki govori s polnomočjem, z oblastjo; drugače kakor so npr. govorili grški filozofi, ki niso govorili kot božji pooblaščenca. Janez Krstnik npr. oznanja kot božji poslanec in pooblaščenec krst pokore in napoveduje, da se bliža mesijanski kralj, na čigar prihod se je treba pripraviti z »metanoia«, s preusmeritvijo svojega mišljenja in z odpovedjo grehu. Jezus z najvišjim polnomočjem oznanja veselo vest (»kerygma«), da se je božje kraljestvo že približalo; in tudi to oznanilo vključuje poziv k »metanoia«. Apostoli ponesejo to oznanilo na osnovi Jezusovega naročila in pooblastila »po vsem svetu«. Oznanjevalec te vesele vesti o božjem kraljestvu, ki se je približalo, o odrešenju, ki je že tukaj za vsakogar, ki to oznanilo sprejme, je »keryx« (= glasnik, oznanjevalec).

A treba je pri nosivcu »kerygme« dostaviti še drugo važno oznako: po njem kot orodju »kerigme« stopa pred človeka, ki naj oznanilo sprejme, pravzaprav Bog sam oziroma poveljani Kristus, ki je z vstajenjem in vnebohodom tudi kot človek postal dejavni Gospod zgodovine in človeštva (prim. Apd 2, 36; Flp 2, 8–11; Raz 5, 6–14). In sicer ne le na temelju pooblastila, ki ga je po svojem vstajenju dal apostolom za oznanjevanje, tudi ne samo, kolikor je božje odrešujoče delovanje v žrtvovanem in vstalem Kristusu vsebina oznanila. »Gospod« je marveč tudi direktno in aktualno **dejaven pri oznanjevanju**, in sicer dejaven na ta način, da spremlja to oznanjevanje s Svetim Duhom (prim.

Jan 16, 7–15; 14, 16–26) in daje oznanjevanju »moč« (2 Tim 4, 17; Lk 24, 47). Z oznanjevanji Gospod »dela in besedo potrjuje z znamenji, ki jih spremljajo« (Mr 16, 20). Tako se more apostolsko oznanjevanje vršiti »v skazovanju Duha in moči« (1 Kor 2, 4; prim. 1, 23. 24), ob delovanju učinkovite »božje milosti« (1 Kor 15, 10. 11). So teologi, npr. H. Schürman, ki navajajo vrsto svetopisemskih mest (Rimlj 10, 14. 17; 2 Kor 1, 19. 20 itd.), govorečih za mnenje, da po oznanjevanju govori tudi direktno aktualno Kristus sam. Gotovo pa je tisto delovanje Svetega Duha, ki nastopa ob oznanjevanju božje besede, v neločljivi zvezi s še sedaj živečim in delujočim poveljanim Kristusom, in moramo reči, da vsaj v tem smislu v oznanjevanju deluje poveljani Kristus.

b) **Vsebina** je »eu-angelion« (Mr 1, 14 in pogosto), »beseda vere« (Rimlj 10, 8), »ho logos« (2 Tim 4, 2; Apd 17, 15). Kerigma ni govor o Bogu in o njegovih lastnostih (čeprav tudi to ni izključeno, marveč nujno vključeno). Jezusovo oznanilo je imelo za svoj centralni objekt približevanje oziroma prihod »božjega kraljestva« (basileia) s klicem k pokori, in sicer se je to božje kraljestvo približalo s samo Kristusovo osebo (prim. Lk 4, 17–21). Tudi pri apostolski kerigmi je centralni objekt Kristus (Apd 8, 5; 19, 13; 2 Kor 11, 4 itd.). Primarno gre za odrešujoča, za **zveličavna dejanja**, obljubljeni in pripravljene v stari zavezi; predvsem gre za Kristusov križ (1 Kor 1, 23) in za Kristusovo vstajenje (Rimlj 10, 8. 9; 1 Kor 15, 11–14), oboje povezano v neločljivo enoto, pa tudi za Kristusov prihod v svojstvu sodnika sveta (Apd 10, 42), s čimer se bo odrešenje v polnosti dovršilo.

V skladu s tem, kar smo povedali o nosivcu kerigme, moramo pripomniti tudi tukaj: Preko tega govorjenja in v tem govorjenju o zveličavnem božjem delovanju oziroma dejavnem božjem kraljestvu je božje kraljestvo samo dejavno **navzoče**. Ko poslušamo oznanilo o zveličavnih dejanjih, ki jih je Bog storil po Kristusu, tedaj ti dogodki uveljavljajo v nas svojo zveličavno moč. Odrešilni dogodki, ki so se izvršili na oziroma v Kristusu kot glavi človeštva, postanejo o priliki kerigme navzoči s svojo učinkovitostjo v nas: z milostjo, ki nam jo je Kristus pri onih dejanjih oziroma trpljenju zaslužil, z zgledom, ki ga vsebujejo skrivnosti Jezusovega življenja za nas, s tistim zgledom, kateremu je pridružena milost, zaslužena z ono skrivnostjo Kristusovega življenja.

c) **Naslovljenci** novozavezne kerigme so v prvi vrsti Judje in pogani, ki se jim božje kraljestvo prvokrat nudi (prim. Mr 16, 15. 20; Lk 24, 47; Apd 8, 5; 10, 42; 20, 25). Potem pa tudi

tisti, ki so osnovno oznanilo že slišali, torej cerkvene občine, ki so že konstituirane ali pa se šele gradijo; ker so vedno ogrožene, ostane tudi zanje misijonska situacija aktualna (1 Kor 15, 12; 2 Tim 4, 2).

Od naslovljencev hoče kerigma v skladu s svojo vsebino doseči spreobrnjenje, zahteva od njih vero in jo vzbuja (prim. Mr 1, 14. 15; Rimlj 10, 8. 14) ter povzroča odrešenje oziroma zveličanje (prim. Rimlj 10, 13 ss.; Apd 10, 42. 43; 1 Kor 1, 21).

Povzemajoč to, kar smo povedali o nosivcu, o vsebini in o naslovljencih kerigme, lahko rečemo: Kerigma je oznanjevanje božje besede, ki ga kot zastopnik Cerkve vrši od Boga legitimirani oznanjevalec, ki je hkrati pričevalec in ki v moči Svetega Duha govori prešinjen z vero, upanjem in ljubeznijo; in sicer nas to oznanilo obvezuje k odločitvam, od katerih zavisi naša večna usoda, obenem pa napravlja vsebino oznanila samo pričujočo v njeni aktualnosti — zveličavni oziroma odrešilni dogodki, izvršeni v Jezusu Kristusu, postanejo vsakokrat na svoj način »sedaj«, sedanja stvarnost, tako moremo v moči Svetega Duha oziroma poveličanega Kristusa z vero in ljubeznijo sprejemati to, kar se nam oznanja, kakor da bi sami bili navzoči ob enkratnih, a za vse čase veljavnih odrešilnih dogodkih. Najbolj radikalno je kerigma uresničena v »oznanilu« Gospodove smrti, »dokler ne pride«, v evharistični anamnezi, kjer Gospod postane ne le dejavno, marveč tudi bistveno pričujoč.³⁴

Razlikovati pa moramo ožji in širši pomen kerigme. V ožjem pomenu je kerigma prvo, globalno, še ne v posameznosti razvito oznanjevanje krščanske vere oziroma boljše: oznanjevanje odrešilne skrivnosti, izvršene v Kristusu in po njem. Takšna kerigma je bila prvotna pridiga apostolov, ki so se imeli za »priče Gospodovega vstajenja«, s katerim se je Kristus izkazal za Odrešenika in Gospoda (prim. Apd 2, 14–39; 3, 12–26; 10, 34–43; 17, 22–31; 24, 24. 25; 1 Kor 15, 3. 4. 11–19). V kerigmi se nekristjanom v božjem imenu oznanja prihod Boga v Kristusu; oznanjevalec je tisti, ki razglašala zveličavno božjo voljo, razodevajočo se v umrlem in vstalem Kristusu. Vsak človek je dolžan zavzeti stališče do te kerigme — od sprejema ali zavrnitve zavisi odrešenje ali sodba, kajti kerigma nadaljuje v svetu Kristusovo delovanje. Od kerigme v tem ožjem pomenu je glede prvih časov krščanstva treba razlikovati »katechesis« (ali »didache«) in pa »didascalia«. S kerigmo se oznanja nastop božjega kraljestva; kateheza je uvajanje v

³⁴ Glej H. Schürmann, v: LThK VI² (1961) 122–125.

osnovni, zlasti moralni nauk razodetja; tretje, didaskalija, pa je še nadaljnji pouk, vršeč se z uporabo dokazov, zlasti iz sv. pisma. Takšen ožji pomen kerigme pogosto uporabljajo zlasti Francozi.

H. Urs von Balthasar na kratko, pa zelo jasno označuje »kerigmo« v ožjem pomenu zlasti po njeni vsebinski plati takole: 1. Bog je Jezusa, ki ste ga vi križali, postavil za Gospoda in Maziljenca, ko ga je »obudil, čemur smo mi prič« (Apd 2, 36. 32). — 2. Ta korak, ki ga je Bog storil iz smrti v večno življenje, je znamenje, »da se mi ljudje moremo zveličati« (Apd 4, 12), da Bog podarja »odpuščanje grehov« (Apd 13, 38; 10, 43), da je »v Kristusu svet spravlil s seboj« (Rimlj 5, 10; 2 Kor 5, 19; Kol 1, 20) in da so v njem »blagoslovljeni vsi narodi zemlje« (Apd 3, 25). 3. To končno veljavno in večno odrešenje je »izpolnitev obljube, ki jo je Bog dal očetom« (Apd 2, 24–36; 3, 21–25; 7, 37; 10, 43; 13, 27. 32): tisti smisel, ki prihaja naravnost od Boga, je tudi smisel zgodovine.³⁵

Predvsem pri nemških teologih pa ima kerigma **širši pomen**, takega, kakršnega so besedi dajali že nekateri cerkveni očetje, npr. sv. Bazilij.³⁶ Kerigma v tem širšem smislu pomeni vsebino celotnega krščanskega verskega oznanjevanja, kolikor je resnično predmet oznanjevanja, ne pa razmišljajoče razpravljanje o krščanskih resnicah oziroma verskih stvarih, ki nimajo direktnega namena oblikovati življenje poslušavcev. Ta vsebina ne zadeva samo zgoraj omenjenega temeljnega dejstva Kristusovega odrešenja, t. j. Kristusove smrti in vstajenja, marveč tudi vse drugo, kar je važnega za oblikovanje krščanskega življenja; a vse mora biti postavljeno v luč kerigme v ožjem pomenu besede, v luč Kristusovega »vstajenja«, s katerim se je zaključilo smrtno trpljenje — le tako namreč dobi vse oznanjevanje resnično značaj »vesele vesti« odrešenja in le v tej osvetlitvi dobivamo naravnost presenetljivo osrečujoč odgovor na vsa človeška vprašanja. To je odgovor na vprašanje o možnosti, da bi človek bil oziroma postal v polnosti to, kar je, in to, kar bi v globinah svojega telesnoduhovnega in zgodovinskega bitja želel postati. Saj znotraj prostorninsko-časovne ožine ne najde nobenega resnično zadovoljivega odgovora in resničnega izhoda za svojo dušno usodo. Človek je namreč tudi telesno in zgodovinsko bitje, ne le duhovno. Zato

³⁵ H. Urs von Balthasar, *Kerygma und Gegenwart*, v: *Wort und Wahrheit* 16 (1961) 9.

³⁶ A. Rétif, v: *NRTh* 71 (1949) 910–922; nav. J. A. Jungmann, *Katechetik*, Wien 1953, 290.

vedno zopet, čeprav nekako podzavestno, stopa na plan tudi težnja po telesni nesmrtnosti in po nesmrtnosti človekovih stvaritev. Odgovor na to antropološko vprašanje pa je možen samo v dimenziji krščanskega razodetja, v luči velikonočne skrivnosti.³⁷

Če bomo v naslednjem odstavku govorili o »kerigmatični« obnovi pridige in kateheze, bomo imeli pred očmi širši pomen kerigme: vrnitev k oznanjevanju vesele vesti o moči in vseobsežnosti odrešenja, ki ga je Kristus s svojo velikonočno skrivnostjo prinesel za vsa področja človekove biti in dejavnosti; vesele vesti, ki pomeni poziv celotnemu človeku, ne samo njegovemu razumu ali morda zgolj volji, in ki celotnega človeka preoblikuje; vrnitev iz podajanja v duhu teološko-abstraktnih kompendijev, ki enostransko bogato znanje, k podajanju, ki je bolj blizu tistemu duhu, ki veje iz nove zaveze in iz spisov cerkvenih očetov, prav zato pa tudi bolj blizu sedanjemu človeku in njegovi situaciji.

2. »Kerigmatična« pridiga in »kerigmatična« kateheza

A. Pridiga

Sicer bi morala biti vsaka pridiga pravzaprav kerigmatična. A dejansko pridiganje mnogokrat ni takšno, da bi ga mogli označiti za »kerigmatično«.

a) **Kdaj pridiga ni kerigmatična?** — Gotovo tedaj ni kerigmatična, kadar gre le za premišljuječe govorjenje o verskih stvareh, le za poučevanje o verskih resnicah, a brez odnosa do dejavnega nadnaravnega oziroma verskega življenja poslušavcev. Tudi ni kerigmatična, ako gre pri njej le za moralni pouk brez temeljev v misteriju Kristusovega odrešenja, le za moraliziranje, ki ne upošteva našega nadnaravnega dvignjenja k življenju božjega otroštva, katerega nam je pridobil s svojo »pasho«, s svojim prehodom k Očetu, Kristus, ki je kot drugi Adam skozi daritveno smrt prešel v poveličano življenje, da bi po isti poti v zedinjenju z njim mogli iti v stanje popolne odrešenosti tudi mi. Če torej pridigar jemlje dogajanje v poslušavcu kot nekaj zgolj intelektualnega, če ga hoče samo poučevati o verskih resnicah, ali pa ga samo moralno »vzgajati«, kakor je to bilo zelo pogosto v dobi razsvetljenstva, nima pa nikakršne zavesti o vsem tistem, kar je bilo zgoraj povedano o »kerigmi«, predvsem ne o dejavni navzočnosti božje oziroma Kristusove zveličavne moči, moči Sve-

³⁷ H. U. von Balthasar, n. d. 10.

tega Duha, če si predstavlja delovanje pridige v poslušavcu pravnarave, potem to gotovo ni kerigmatična pridiga. Dalje je treba zaprav le kot psihološki proces, ne upošteva pa primata nadreči, da zgolj apologetično razpravljanje o Kristusu, naj bo to tudi na prižnici, ni kerigmatično oznanjevanje; prav tako ne zgolj teološko razpravljanje brez odnosa do »metanoia« poslušavcev.

Mnogi danes ugotavljajo, da je bila nekerigmatična pridiga (in kateheza) s svojo vezanostjo z razsvetljenstvom, s protireformatoričnimi in deističnimi stališči in z moraliziranjem brez resnega upoštevanja primarnosti nadnaravnega elementa, sokriva pri izginjanju vere. Če smo omenili deistična stališča, mislimo na tisto predstavo, ki je bila razširjena prav v času razsvetljenstva in ki pripada sistemu deizma: da je namreč Bog sicer ob začetku svet ustvaril, da pa se je potem umaknil v nedosegljivo transcendentalnost in pusti sedaj ljudem, da vladajo sami, dokler ne bo ob koncu sveta spet prišel: nekako podobno so mislili in mislijo še danes mnogi o odrešenju: Kristus je sicer v polnosti časov s svojim križem in trpljenjem utemeljil odrešenje in pridobil zaklad zasluženj — ta zaklad je izročil Cerkvi v upravljanje, sam pa ni več udeležen pri uresničevanju zveličanja ljudi.³⁸

Tudi če pridigar navaja mnogo citatov iz sv. pisma, njegov govor ni še nujno kerigmatičen. More se namreč zgoditi, da so mu — po njegovem gledanju — svetopisemski citati le pedagoško, didaktično ponazorilno sredstvo, le psihološki pripomoček za razlago določene verske resnice ali moralne zapovedi. S tem nočemo reči, da kerigmatična pridiga ne bi smela (in celo morala) tudi poučevati, moralno vzpodbujati, apologetično pripravljati tla za sprejem veselega oznanila o božjem kraljestvu, za **aktualno delovanje odrešilnih misterijev v dušah poslušavcev**; saj nadnarava tudi v tem pogledu podstavlja naravo. Zahteva po kerigmatični pridigi tudi ni potegovanje za iracionalizem, ki bi bil najmanj tako usoden, kakor je bil nekdan racionalizem; ni preziranje načela: nihil volitum nisi praecognitum; se ne navdušuje za tisto, med mnogimi današnjimi znanstveniki razširjeno mnenje, da je apologetika že opravila svoje delo, češ da ljudje danes ne verjamejo več racionalnim argumentom.³⁹ Če hočemo »kerigmatično« pridigati, če naj uspešno oznanjamo Kristusa in njegovo odre-

³⁸ Prim. J. A. Jungmann, *Liturgie und Heilsgeschichte*, v: *Der grosse Entschluss* 11 (1956) 147.

³⁹ D. Grasso, *Il kerigma e la predicazione*, v: *Gregorianum* 41 (1960) 434.

šenje kot središče in jedro vse kerigme, je marsikje nujna **pre-evangelizacija**. Saj človek, ki niti ideje o grehu nima, ker nima nikakršne količkaj prave ideje o Bogu, sploh ne more razumeti, kaj je odrešenje. Preevangelizacija je nujen pogoj evangelizacije. In v tej preevangelizaciji, pravi D. Grasso, **ima gotovo svoje mesto tudi apologetika**. To potrjujejo praktični delavci, kakor je npr. p. Loew OP, kateremu nihče ne more odrekati inteligence in izkušnje. On pravi, da je apologetika, združena s pričevanjem življenja, sredstvo, ki je zelo učinkovito za razpršitev predsodkov zoper religijo in za prebuditev religiozne potrebe. Dinamični dominikanec opisuje npr. katastrofo, ki jo je doživel tedaj, ko je začel katehetični pouk z Genezo. Poslušavci so neizogibno mislili na legendo, če jih ni prej dobro pripravil; neki deček je ob pogledu na podobo Adama vzkliknil: »Tarzan!«⁴⁰

b) **Kaj je kerigmatična pridiga?** – Pridiga, pojmovana kerigmatično, kakor v skladu z novo zavezo mora biti, je nagovor Boga po Kristusu v Cerkvi. To pomeni navzočnost: **navzočnost Boga**, ki kot subjekt govora s svojo prenavljajočo stvarnostjo človeka zadeva v njegovi eksistencialni situaciji. To je **navzočnost Kristusa**, ki v pridigi nastopa gospostvo nad vsemi časi in s tem tudi nad našim časom. **Navzočnost Cerkve**, v kateri Kristus nadaljuje svojo dejavno navzočnost.

Bistvo pridige, pravi V. Schurr,⁴¹ čigar glavne misli naj tukaj navedemo, je v tem, da v **konkretno situacijo** prevaja tisto božjo besedo, ki je objektivno vsebovana v sv. pismu in izročilu. Pridiga mora historično razodetje prirediti za tu in za danes. K definiciji pridige same spada božja beseda in časovni izraz. In sicer v dveh pomenih: večna božja beseda v izrazu časa (lahko bi tudi rekli: v luči časa) in časovni izraz pod božjo besedo, v luči božje besede. Z drugimi besedami, gledano s strani poslušavca: Kaj hoče božja beseda povedati meni in zame v mojem konkretnem položaju? Kako moram gledati na svoj položaj v luči božje besede, preko katere deluje v meni odrešilna moč osebne božje Besede?

1. **Božja beseda v luči časa.** Kerigmatična obnova se ne da, kakor večkrat mislijo, doseči preprosto z vrnitvijo k virom (sv. pismu, liturgiji, cerkv. očetom) in s tem, da se zavemo brez-

⁴⁰ J. Loew, *Journal d'une mission ouvrière 1941—1959*, Paris 1959.

⁴¹ V. Schurr C. SS. R, *Situation und Aufgabe der Predigt heute*, v: Filthaut-Jungmann, *Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958, 185 do 208.

časovno pojmovanega bistva krščanstva. To sicer v resnici primarno določa vsebino pridige, iz teh virov postane pridiga bolj bistvena, bolj živa in bolj nazorna. Toda pridiga je **beseda Boga času**, in človek, ki mu je namenjena, je zgodovinsko bitje; zato ni dovolj, da preprosto podajamo takšno božjo besedo, kakor jo najdemo v sv. pismu. Človek more resnico dojeti vedno le na svoj način in v obleki svojega časa. Resnica sicer ni relativna, toda njena perspektiva in njena moč vtisov je relativna. Od tiste polnosti, ki jo vsebuje bistvo krščanstva, napravlja danes vtis kaj drugega kakor v preteklih dobah na nekdanje ljudi; doslej zamegljene strani razodetja prihajajo na svetlo. Kljub vsemu današnji časovni tokovi vodijo v marsičem bliže k pristno krščanskim stvarnostim, kakor pa je bilo to v preteklem stoletju z njegovim kulturnim optimizmom in racionalizmom. Moderni ljudje so odprti za življenje, za občestvo, za osebnostno srečanje, čutijo krhkost in ogroženost eksistence, doživljajo »mejne situacije« te eksistence (grozo, tesnobo ob elementarnih dogodkih, kakor je npr. smrt, morda na višku življenjske moči, katastrofa, povzročena prav po tistih sredstvih tehnike, na katera je človek največ gradil), so razpoloženi za eshatološke stvarnosti. To so vrednote, ki morajo sicer biti v luči božje besede kritično izčiščene in odrešene, a potem prav v osvetljava teh vrednot božja beseda nastopi s svojo odrešilnostjo za naš čas.

2. Čas v luči božje besede. Vox temporis, vox Dei, čeprav ni vsaka beseda časa tudi že božja beseda. Zato pa mora biti čas postavljen pod luč božje besede. Biblija ni edina knjiga pridige. Tudi narava, zgodovina, življenje Cerkve, življenje sploh oznanjajo Boga, mnogokrat zelo pretresljivo. V oznanjevanje moramo vgraditi tudi svet in sedanost, in sicer zato, da ta **svet in sedanost postavljamo pod luč božjega razodetja**. To ni le pedagoška zahteva, marveč teološka. Osebna božja Beseda je namreč postala meso, da bi človek bil deležen odrešenja in božjega življenja, postavljen v luč in v moč odrešujoče Besede; tako mora tudi govorjena božja beseda postati človeška. Nadnaravno razodetje ni edina pridigarjeva knjiga, toda razodetje je edina pridigarjeva knjiga, iz katere mora **vse ostalo dobivati svojo razlago in svojo zveličavnost in odrešenje**. — Pridiga ima že po svoji definiciji opraviti s svetom. Zagrizena posvetnost je včasih reakcija na pretirano onostranost in v pretirani posvetnosti se skriva pretirana krščanska resnica o pozitivni vrednosti sveta. Oznanjevanje, ki hoče biti kerigmatično (kerigma je vedno vesela, dobra, odrešujoča vest), mora pokazati, da krščanstvu odtujena

in nasprotna zaverovanost v zgolj svetne vrednote ne vidi svetnih realnosti v tako pristni in gosti stvarnosti, kakršna žari v dogmah o stvarjenju po osebnem Bogu, ki je Bit sama, katera za svojo srečo in popolnost ničesar ne potrebuje, in o inkarnaciji: za prazen nič Bog ne postane človek; mi umrljivi ljudje smo nekaj — poklicani smo k nezaslišani doraslosti in veličini, ker imamo obstoj v Sinu, kateremu je Oče dal, da ima življenje sam v sebi (Jan 5, 26).

Iz zahteve, da mora božja beseda biti v pridigi postavljena v luč časa in čas postavljen v luč božje besede, izvira še nadaljnja lastnost pridige, namreč njena »**inkarnatoričnost**«.

3. Inkarnatoričnost pridige. — Pridiga mora biti inkarnatorična, kakor je inkarnatorično vse, kar je krščansko. Logos je postal človek. Torej mora biti tudi pridiga, po kateri pravzaprav sam Bog nagovarja človeka tu in sedaj, **ad hominem**. To ima globoko teološko utemeljenost.

1. Treba je modernega človeka rešiti satanovega kroga, ki obsega jed in pijačo, denar, zabavo in še nekatere druge stvari. Logos si je privzel meso in našo konkretno situacijo, da bi odrešil človeka od znotraj. **Svet moramo torej poiskati tam, kjer se nahaja.** Pridiga naj naveže na tista teženja, ki so pri poslušavcih v ospredju. »Pred kristjani, ki so postali posvetni, sme uvod dišati bolj po cigareti kakor po kadilu,« pravi V. Schurr dobesedno.⁴² Vladajoče življenjsko občutje je treba prikazovati tako, da poslušavci vedo: pridigar nas pozna; in da opazijo: krščanska vera ni beg pred stvarnostjo ali celo nesposobnost obvladati življenje. Pridigar naj poišče **skupno raven med Bogom in poslušavci**. Neka pripravljenost za vero, naj je samo v stanju kali, je vendar v vsakem človeku. Ako je posvetni človek pridobljen s tem, da je pridigar stopil k njemu na njegovo raven, potem bo prej šel za pridigarjem, ko mu pokaže, da se življenjska vprašanja ne dajo rešiti iz njegove zapletenosti v svet. Posvetnjak hoče predvsem zvedeti, kaj ima od vere za svoje življenje. Zato je treba najprej navezati tukaj. Tako ga je mogoče zdramiti iz njegove gole zaverovanosti v svet in mu pokazati na Boga. Saj je človek tako in tako naravnan k Bogu, in sicer k Bogu Jezusa Kristusa, ne k Bogu filozofov. V Kristusu je rešitev, veselo označilo rešitve, najprej dar, potem pa tudi zahteva po **spreobrnjenju**. Pridiga, ki naj spreobrača, se razvija takole: Vstop v situacijo poslušavca, rešitev iz imanence sveta, povedenje k transcendenci,

⁴² V. Schurr, n. d. 205.

iz katere šele postane življenje resnično in bogato. Pridiga ima kot nagovor najsv. Boga eksistencialni značaj in pomeni apel na posameznika, na njegovo odgovornost, da se ne bo izgubljal v kolektiv, marveč prišel k samemu sebi.

2. Obenem mora biti pridiga za razliko od individualistične in spiritualistične usmerjenosti naravnana **v okolje in kozmos**. Greh ni le npravstvena napaka posameznika in pomanjkanje posvečujoče milosti, marveč je javna zla sila in škoduje vsemu razvoju božjega kraljestva na zemlji; smrt ni le osebna usoda, marveč »poslednji sovražnik Adamovega rodu«. Kristusova smrt in vstajenje sta gotovo vzrok milosti, a tudi začetek svetovnega preobrata, prenovitve vsega stvarstva; odrešenje pomeni pač uničenje greha in opravičenje človeka, toda tudi osvobojenje od uničevalnih sil sploh in prestop v Kristusovo gospostvo, v nadnaravno deležnost božje narave in deležnost prihodnjega božjega reda, »semen vitae aeternae«; zakramenti so znamenja in moči, s katerimi dosegamo nebesa, a niso samo to, kar je treba motriti s stališča nebes, marveč obenem nekaj, kar je treba motriti tudi s stališča nove zemlje, ki se je s poveličanjem Kristusove človeške narave, delujoče v zakramentih, na neki način že začela.

3. Kakor je delo, ki ga je Jezus sam vršil v svojem umrljivem življenju, doživljalo neuspeh, prav tako tudi pridiga more doživljati neuspeh, ker se ji svobodna volja upira. Toda **kerigma pridige se potem nadaljuje v vse bolj zgoščeni kerigmi — v evharističnem ponavzočenju kalvarijske daritve**, kjer poveličani Kristus deluje ne le s svojo močjo, kakor je to pri kerigmi pridige, marveč tudi z vsem svojim bistvom: po pridigi se namreč ob oltarju začenja daritev, kakor je tudi Kristus svoje delo oznanjevanja o božjem kraljestvu dovršil z daritvijo na križu.

c. Težave današnje kerigmatične pridige ter njeni cilji

1. **Prvotna kerigma** je bila za tedanji svet **novost** in je zato krščanstvo izvajalo na duhove ves čar, katerega imajo nove stvari, čeprav je bilo z druge strani veliko predsodkov. Po 20 stoletjih pa se more površnemu očesu naših poganskih sodobnikov zdeti **staro in premagano**; sicer s slavno preteklostjo, toda nekaj takega, kar sodi v muzej. Razen tega so se predsodki namnožili. Nekdaj ljudje niso vedeli, kaj je krščanstvo, in so bili radovedni, da bi ga spoznali. Danes je v tem pogledu ravno nasprotno: Ljudje mislijo, da krščanstvo še preveč poznajo in so

mnenja, da morejo o njem soditi in ga obsoditi, ne da bi se potrudili za spoznanje, kaj pravzaprav krščanstvo je. Tertulijanov izraz »ne ignorata damnetur« ima danes drugačen smisel: tedaj so ljudje obsojali to, česar niso poznali, danes obsojajo to, kar mislijo, da poznajo, in sicer obsojajo s stališča tega svojega namišljenega spoznanja. Tudi to mora krščansko oznanjevanje upoštevati, bodisi v pridigi bodisi v katehezi.⁴³ To dela pridigarju posebne težave. Toda tudi v bodočnosti bo božja beseda, če jo vzamemo tako, kakor mora biti vzeta, v tistem duhu, kakor so jo jemali v prvi dobi krščanstva, imela vedno novo življenjsko moč. **Ljudje sami s seboj nikdar ne bodo prišli na čisto, vedno bodo potrebni odrešenja.** Usodno vprašanje se vedno znova vrača. Ni ga mogoče rešiti brez Boga. Bog pa ni nikjer večji kakor v Kristusu. Res je sicer, da danes v stari svet ne prihaja nova resnica, kakor je to bilo nekoč, marveč se mora stara resnica uveljaviti v novem svetu. Toda v smislu »kerigmatike« je **pri oznanjevanju tisti, ki govori, pravzaprav Duh poveličanega Kristusa, tistega Kristusa, ki je s Cerkvijo do konca sveta.** Kjer pa je to, tam je beseda vedno nova.⁴⁴

2. V kerigmatičnem oznanjevanju (če vzamemo »kerigmo« v širšem pomenu), mora vedno zopet nastopati tudi kerigma v ožjem pomenu: kot prvo, globalno oznanilo o Kristusu in o odrešenju, ki se je po Kristusu izvršilo. Kot prva faza pridige **mora kerigma v ožjem pomenu nastopiti povsod**; potem pa naj svoje mesto odstopi katehezi in homiliji, ki pa naj bosta kerigma v širšem pomenu. Vendar pa mora kerigma v ožjem pomenu ostati trajna dimenzija, ki pridiganje, tudi katehetično in homiletično, spremlja povsod in se nanaša na vse življenjske etape poslušavcev. Krščeni kristjan naj ob kerigmi **ratificira svoj krst.** Za otroke, ki so bili krščeni v mladosti, je nujno potrebna kerigma kot bistvena faza oznanjevanja. Kerigmo v ožjem smislu je mogoče odložiti v čas po krstu, a ga ne smemo opustiti. A tudi pozneje mora ta kerigma spet in spet nastopiti. V vsaki svoji stopnji namreč zahteva življenje novo gledanje na Kristusa in vsaj na neki način novo predložitev. To velja za vse starosti. Kerigma kot prva predložitev oznanila o žrtvovanem in vstalem Kristusu mora upoštevati osebe, na katere se obrača, in njihovo vsakokratno situacijo. Kerigma namreč podstavlja zavzetje stališča, življenjsko odločitev. To pa podstavlja različne stopnje

⁴³ Glej D. Grasso, n. d. 428.

⁴⁴ Glej V. Schurr, n. d. 202 sl., 227 sl.

intelektualnega in moralnega razvoja. Ta ratifikacija krsta obstaja v tem, da se človek znova odloči za Kristusa in za življenje po evangelijski oziroma za življenje v zedinjenju s Kristusom na način, ki je lasten otroku ali doraščajočemu ali zrelemu človeku.

Kerigma mora s svojim bistvenim vidikom **veselega oznanila** biti postavljena na prvo mesto. Če bi pridiganje preveč osredotočevali na poslednje reči, premalo pa oznanjali milost in njeno bogastvo ter nebesa, bi krščanstvo kaj lahko veljalo za nasprotnika življenja in veselja. Vera, upanje in ljubezen morajo spet osvojiti mesto, ki jim gre v krščanskem življenju. Sicer morajo imeti tudi v kerigmatici pridigi poslednje reči svoje mesto; a motrimo jih bolj v pozitivni luči. Krščansko življenje je treba predstavljati predvsem kot življenje ljubezni do Boga, zedinjenja z Bogom, ne pa kot življenje strahu (strah ostane le začetek modrosti). Krščanstvo je »pashalno«; Kristus križani in vstali je center oznanjevanja, kakor je bilo to v oznanjevanju apostolov. Vse krščansko življenje, katerega koeficienti razvoja so oznanjevana božja beseda in zakramenti, predvsem evharistija, ni nič drugega kakor poglobljanje spreobrnjenja, katerega je povzročila kerigma ter potopitev v Kristusovo smrt in vstajenje pri krstu. **Pridiga naj stalno teži za spreobrnjenjem, za obnovo krstne milosti.** Kakor je Kristus, umrli in vstali, središče zveličavne zgodovine, tako je krst, v katerem je človek umrl grehu in vstal s Kristusom, v središču individualne zgodovine, centralni dogodek krščanskega življenja, ki se njegova milost ob evharistiji obnavlja in pogloblja. Prav Kristusovo vstajenje, ki je počelo našega duhovnega in končno tudi telesnega vstajenja, je veselo oznanilo izvršenega odrešenja. Apostoli o tem vedno zopet govorijo. V poznejših dobah krščanstva je oznanjevanje svojo pozornost obračalo od vstajenja k trpljenju in postavilo Kristusovo trpljenje za središče krščanske pobožnosti. Teologija je samo trpljenju in smrti pripisovala odrešenje.

Ne da bi prezrla pomen Kristusovega trpljenja, se danes teologija vrača k pojmovanju sv. pisma in liturgije in vrednoti Kristusovo vstajenje kot misterij odrešenja. V nekem smislu se vračamo k »vstajenjski veri« prvotne Cerkve, pravi B. Cooke.⁴⁵ S svojim povečanjem je Kristus kot naš nenehni srednik postal sposobno orodje za delitev milosti; od svojega povečanja dalje je resnično trta, s katero smo v neprenehni življenjski zvezi.

⁴⁵ B. Cooke, *New perspectives in dogmatic theology*, v: *Theology Digest* 8 (1960) 73.

Tisti Kristus, ki je navzoč v mističnem telesu ali v evharistiji, je vstali in poveličani Kristus. Križ sicer ostane nujna dimenzija krščanskega življenja, ker moramo hoditi po isti poti kakor Kristus. Toda trpljenje je v zedinjenju s Kristusom pot k vstajenju in žalost je funkcija veselja. Kristus je z vstajenjem stopil v novo stanje, v katerem je dosegel polnost odrešeniškega veličastva in moči in postal poroštvo tudi za našo zmago nad vsem, kar je v nas še neodrešenega; v zvezi z dejstvom, da je človek mikrokozmos, pa je vstali Kristus tudi »obljuba za vsak kamen, za vsako cvetlico, za vsako molekulo in atom« (E. Walter).

Evangelizacija oznanja veselo vest, odrešenje, novi red oziroma novo zavezo, ki se je uresničila s Kristusovo smrtjo in vstajenjem. Obrača se na ljudi kot **poziv k odločitvi in k spreobrnjenju**. Če katehezo, o kateri bomo še govorili, razlikujemo od pridige, gre pri katehezi za utrjevanje zveze s Kristusom. Obstoji namreč v globljem in bolj detajlnem predlaganju veselega oznanila z namenom, hraniti krščansko življenje vernikov. V tem smislu bi večina naših pridig morala biti katehetskna, ne da bi nehala biti kerigmatska. Vidimo pa tudi, da mora tudi takšna pridiga in sploh vsaka kateheza biti kristocentrična, s pashalno skrivnostjo v svoji srčki. Dalje je vsaka kateheza oziroma katehetskna pridiga **hkrati dogmatska, moralna in liturgična**. Krščanska **dogma** namreč **nikoli ni gola teorija, marveč odrešilni misterij**; pa tudi **morala nikoli ni le morala, marveč božje življenje v zedinjenju s križanim in poveličanim Kristusom**; in liturgija spet ne sme biti sama sebi namen, marveč mora prehajati **v liturgijo življenja**. Odrešilni misterij, na katerega se nanaša dogma, zahteva moralnega odgovora in doseženja realnosti v zakramentih, ki hočejo posvečati vse kristjanovo življenje. Izolirati eno od treh sestavin kateheze oziroma katehetskne pridige, ali dogmo ali moralo ali liturgijo, bi pomenilo, kriviti smisel božje besede in slabiti njeno moč.⁴⁶

Danes je v homiletiki priznan primat **vsebinskim** vprašanjem nasproti doslej prevladujočim formalnim (ki pa jih tudi pri kerigmatski pridigi ne smemo prezirati). Zato ima tukaj besedo tudi dogmatska teologija. Priča smo materialno-kerigmatskemu preobratu, pravi V. Schurr. Bolj in bolje, kakor je to bilo v prejšnjih stoletjih, naj prikažemo bistvo krščanstva kot edinstven odgovor na vsakokratni čas, tudi na naš čas. Zavedati se moramo,

⁴⁶ Prim. Ch. Davis, *The Theology of Preaching*, v: *Theology Digest* 9 (1961) 140—145.

da danes zlasti mlajša generacija odklanja tisto ravnanje, ki bi hotelo človeka hraniti predvsem z naravno etiko, z negativno moralno, s spiritualistično in individualistično vsebino, in še to podano na izumetničen način. Ta mlajša generacija, pravi V. Schurr,⁴⁷ hoče, da se ji nudi substancialni kruh: Christus heri, hodie, ipse et in saecula. Da bi ji nudili to, kar je znalo nuditi 19. stol., tega ta generacija ne mara. Pridigar mora zajemati iz globin razodetih, živih nadnaravnih stvarnosti, obenem pa ne sme pozabljati na medsebojno povezanost naravnega in nadnaravnega reda. Treba je napraviti **kontakt najgloblje in najpristnejše vsebine s tem, kar je pri poslušavcih najglobljega** in kar prav danes hrepeni po odrešenosti, ki je ni mogoče najti drugje kakor v Kristusu.

Konkretno povedano bo govornik kerigmatično pridigal tedaj, če se bo zavedal: Zdajle sem pooblaščenec Kristusove Cerkve, prešinjene z Duhom poveličanega Kristusa; sem pravzaprav orodje nekoga drugega, ki po meni govori – orodje Svetega Duha, ki me prav zdajle povezuje z enkrat žrtvovanim in potem večno poveličanim Kristusom; sem torej orodje poveličanega Kristusa. Ta beseda je sicer tudi moja, a ni le moja, po njej in preko nje se uresničuje zveličavna dejavnost edinega srednika Kristusa, ki z močjo Svetega Duha neprestano deluje v Cerkvi. Ker sem pravzaprav le orodje (čeprav instrumentum animatum et liberum), se moram čim bolj odpovedati svojim lastnim, zgolj naravno-človeškim pogledom in ob razodeti božji besedi sam začititi, kaj hoče ta beseda danes povedati ljudem, ki so morda v zelo drugačnem položaju in razpoloženju, kakor pa so bili ljudje tedaj, ko je bila božja beseda zapisana, ki pa so v osnovi hrepeneli po istem kakor današnji človek – po odrešenosti, do katere se človek z lastnimi silami nikdar ne more dokopati.

S strani poslušavcev se seveda zahteva odprtost za božjo milost. Govora ne smejo poslušati tako, kakor poslušajo navadno govorjenje po radiu. To sledi že iz samega značaja kerigme. Ta odprtost vključuje velikodušnost vere, kajti vera je predanost

⁴⁷ V. Schurr, n. d. 192. Tudi že navedeni Cajnkrajev »Esej o cerkvenem govorništvu« ima v tem pogledu mnoge dragocene misli. Posebej tudi večkrat naglašča potrebnost, govoriti o najvišjih verskih skrivnostih, in sicer tako, da bo »logika nadnaravnega reda življenja« pri govorniku sijala »iz vseh gest in besed, iz vseh zapovedi, nasvetov in dovoljenj, iz vere in zaupanja, iz dobrote in usmiljenja« (str. 13; prim. tudi str. 8, 10 in večkrat). Tukaj in drugod zanimivo in globoko govori o skrivnosti presv. Trojice, kar mu je očitno priljubljena resnica.

nas samih Bogu. Potrebna je voljnost, iti za navdih Svetega Duha. Srečanje s Kristusom, ki se uresničuje v poslušanju božje besede, ni nekaj indiferentnega — pomeni marveč ali usmeritev k zveličanju ali k pogubljenju. Pridigar mora sebe vzeti kot od Boga določeno pričo, poslušavec pa ga mora kot takega poslušati, gledati v njem orodje, preko katerega govori Kristus sam, čeprav to niti malo ne izključuje pri poslušavcu zrelosti vere, ki vidi v pridigi tudi človeške elemente (Ch. Davis).

B. Kateheza

Če govorimo o »kerigmatični« obnovi kateheze, o čemer je govoril D. Grasso SJ na mednarodnem študijskem tednu o misijonski katehezi v Eichstättu (21.—28. 7. 1960) in kakor to danes mnogi zahtevajo, mislimo — podobno kakor pri kerigmatični pridigi — na širši pomen »kerigme«. Gre za vrnitev k oznanjevanju vesele vesti o odrešenju tudi pri katehezi za otroke in za vse tiste, ki ne poznajo krščanstva ali ga ne poznajo dovolj; vrnitev k veseli vesti, ki pomeni **poziv celotnemu človeku** in ki celotnega človeka preoblikuje, in obenem oddaljitev od podajanja teološko-abstraktnih kompedijev, kateri enostransko bogate le spoznanje.

Kot bistveno točko kerigmatično obnovljene kateheze p. D. Grasso, J. A. Jungmann in drugi označujejo **kristocentričnost**: Postaviti je treba Kristusa v središče, pokazati, da nas v Kristusu srečuje Očetova ljubezen in nas vabi, da to ljubezen vračamo.

Vse druge krščanske resnice, pravi D. Grasso, mora kateheza organično uvrstiti okoli te temeljne teme. Z drugimi besedami: Kateheza mora človeka privedi v kontakt ne s sistemom abstraktnih resnic, marveč z živo osebnostjo, ki more utešiti vse hrepenenje človeškega srca, z osebo J. Kristusa. Ako to stori, potem spet postane kerigma, »vesela vest, ki je bila v Cerkvi prvih stoletij tako živa in ki spada k najbolj notranji naravi krščanstva«. Dejansko je bil na križu žrtvovani in poveljčano vstali Kristus središče oznanjevanja in kateheze v času apostolov, v njihovi katehezi in pismih, v prvih veroizpovedih, pri očetih, posebno pri Avguštinu, in noter do sholastike, pravzaprav tudi še pri sv. Tomažu. Potem je začel pretirano stopati v ospredje »sistem« in abstraktno-pojmovno podajanje verskih resnic. Čas po t. i. reformaciji je — v boju zoper protestantizem — premočno naglašal nekatere teh resnic na škodo drugih. Tako se je izgubilo dvojje: usmerjenost kateheze h Kristusovi osebi in podajanje ver-

skih resnic ter zapovedi kot organske enote. Dobiti oboje nazaj, prav to je cilj kerigmatične obnove kateheze.

Navedimo še glavne misli iz znane knjige »Katechetik« (Innsbruck 1953) J. A. Jungmanna, enega najodličnejših pospeševalcev in zagovornikov »kerigmatične obnove« kateheze in oznanjevanja sploh, hkrati sodelavca pri sestavi novega nemškega katekizma.

1. V našem času, pravi Jungmann, se je začutila vse bolj živa potreba po tem, da bi **Kristus s svojim veselim oznanilom božjega kraljestva prišel v središče vsega oznanjevanja**. To naj bi bila pglavitna naloga današnje pastorizacije. Pridiga in kateheza, cerkvena umetnost in oblikovanje božje službe morajo delati z združenimi močmi pri tem, da v vernikih zgrade urejeno versko zavest, na kateri bo počivalo liturgično-zakramentalno življenje in iz katerega bo moglo vzcveteti veselo, zavestno krščanstvo. Ne gre tu samo za posamezna dušnopastirska sredstva in pota, marveč za to, da celotnemu dušnemu pastirstvu damo velik in enoten program. Idealna podoba tistega sveta naše vere, ki sije iz rimske liturgije kot dedinje prvega krščanstva, mora prav tako in še jasneje sijati in se razvijati v dejanskem oznanjevanju vere. Življenje Cerkve se more obnoviti samo po zbiranju vernikov okoli oltarja in po neposrednem udeleževanju pri bogoslužnem življenju. Tu pa se na izrazit način kaže, kako je Kristus kot srednik med Bogom in ljudmi res središče vsega (str. 298 sl.). V tem smislu mora kateheza **jasno postaviti v središče Kristusa**.

Krščanstvo se nam **ne sme predstaviti le kot sistem dolžnosti, ki so nam naložene, marveč** moramo v njem videti **veselo vest**. Predvsem je to veliko delo božje milosti, ki se nam je razodelo v učlovečeni božji Besedi. Danes ni nasprotnik krščanstva posebna herezija, marveč popolna nevera; zato pa je važno, da je vera kot celokupnost jasno in učinkovito in privlačno začrtana že v otrokovo dušo. Jungmann je zato mnenja, da tradicionalni katekizem že v tem ni posrečen, ko že od početka postavlja verske resnice pod vidikom človeškega delovanja in moranja, kakor da bi bilo treba gledati v krščanstvu same dolžnosti, ki so nam naložene, ne pa predvsem veselo oznanilo, veliko delo božje milosti. Bolje bi bilo, če bi se katekizem začel s priliko o božjem kraljestvu. Katehitično razširjena bi pokazala nebeškega Očeta, ki vabi na kraljevsko gostijo, Sin in njegovi sli gredo po vsem svetu. Ljudje se morajo odločiti: ali iščejo nespametnih izgovorov, ali pa se hvaležno odzovejo božjemu klicu in hitro gredo na pot, sijaj-

nemu božjemu kraljestvu nasproti. Seveda je še važnejša celotna podoba katehetskega pouka kakor pa začetna lekcija. Otrok mora videti sijajni božji svet, ki ga smemo gledati v luči vere; videti, kaj je Bog storil za nas in kaj še vedno dela za nas. Temu primeren naj bo naš odgovor na božjo ljubezen. Verski in нравni nauk se spojita v pravo in pregledno celoto, če stoji v središču odrešenje sveta po Kristusu in nazadnje Kristusova oseba. Na ta način so že apostoli, zlasti sv. Pavel, predstavljali krščanstvo kot Kristusovo skrivnost, kot Kristusovo veselo oznanilo; od vseh strani gredo vedno zopet povezujoče linije k temu središču. V prihod Kristusov je od nekdanj usmerjen zveličavni božji načrt; v njem je Bog hotel s seboj spraviti vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji (Ef 1, 10). Z njim se začne novo stvarjenje; življenje in delovanje Cerkve; zakramenti, odpuščanje grehov, življenje milosti, končno poveljanje — to so samo učinki Kristusovega odrešilnega dejanja (str. 92–94). S tako povezavo bo razločno viden značaj veselega oznanila. **Pri močni koncentraciji bo podana veliko večja verjetnost, da bodo vsaj odločilna osnovna dejstva krščanskega zveličavnega reda ostala neizgubljiva duhovna posest mladine tudi v neugodnih okoliščinah.** Kristusova osebnost, ki vzbuja spoštovanje, bo sijala za vsakim naukom, in tako bo olajšano dejanje vere tudi tam, kjer bo vera naletela na posebne ovire; kajti končno je vsaka temina pri posameznih verskih skrivnostih samo skrivnost, ki obdaja Kristusovo osebo. Z druge strani pa je Kristusova osebnost tudi za vsakogar prijemljiva, še vedno veličina sedanjosti; čas računamo po njem, Kristusa pozna po marsikaterih podrobnostih in besedah na milijone ljudi, medtem ko glede največjih vladarjev sedanjosti, o katerih se največ govori, zelo malo ljudi ve, kje so bili npr. rojeni, kaj so tedaj in tedaj govorili. Kristusova osebnost je sposobna, da deluje kot utemeljitev vere, ki ni človeška iznajdba, marveč Njegova beseda. Pri tej veri končno niti ne gre za nekaj, marveč za nekoga. To pa je za mladega človeka, ki išče, kako bi se komu pridružil, velikega pomena. Naj se sreča z osebo, ki je najbolj vredna mladostnega navdušenja (str. 94. sl.). Otroci bodo na ta način spoznali vero bolj in bolj kot visoko vrednoto in se je s svetim navdušenjem oklenili. To pa je odločilnega pomena. Kateheza jim bo posredovala ne samo mnogo znanja, marveč še bolj lepoto vere, tako da bo ta vera postala tudi ljubezen in sveto veselje. Kajpada ni dovolj oznanjevanje, marveč mora biti nudena tudi prilika, da v bogoslužju in v navadah ter v vsem veselem otroškem življenju dožive bogastvo krščanstva, in to tembolj, čim bolj manjka v dru-

žini blagodejno versko ozračje (str. 184). Vedeti moramo tudi to, da prav v Kristusu najdemo na najlepši način ostvarjene velike ideje, od katerih hoče živeti naš čas: ljubezen, osebnost, občestvenost, človečanstvo, eksistenca.

Kristocentrično oblikovanje celotnega katehiziranja — da na kratko povzamemo — ima predvsem tele štiri prednosti: 1. se pokaže krščanstvo kot **veselo oznanilo**; 2. zaradi koncentracije vsega nauka se bolj **vtisnejo v otrokovo dušo najvažnejše verske resnice** oziroma dejstva; 3. **dejanje vere je lažje**, ker je v središču čudovita Kristusova osebnost; 4. **utemeljitev vere je bolj trdna**, ker je Kristus oprijemljiva zgodovinska oseba.

2. Seveda kristocentrika **ne sme biti nenaravno prenapeta**. Napačno bi bilo, ako bi hoteli izvajati ves nauk o nramnosti do podrobnih poglavij iz Jezusovega nauka in zgleda. Tudi verskega nauka ni mogoče prav vsega izvajati iz kristologije, saj se je tudi Jezusova pridiga začela s tem, da je apostole opozoril na sklep nebeškega Očeta. Pokazati je treba na kratko tudi pota naravnega spoznanja o Bogu, čeprav more pritegljivo polnost pojem o Bogu dobiti šele iz Jezusovih besed in njegove osebe (str. 95).

Ob sv. pismu stare zaveze, ki naj v njem gledamo pripravo na Odršenikov nastop, naj bi se obravnavala moralka; ob Jezusovem življenju in trpljenju nauk o Jezusu in njegovem odrešenju; ob zgodovini mlade Cerkve in nadaljnje cerkvene zgodovine nauk o Cerkvi in o zakramentih. V okviru katekizma samega se to ne da dobro obdelati. Seveda je potreben tudi katekizem s svojimi točno opredeljenimi vprašanji in odgovori.

Jungmann — in podobno drugi — ob naglašanju **primarnosti materialne strani** kajpada tudi formalne katehetike ne prezira. Osnovno načelo münchenske metode: »gledati — misliti — delati« ostane v veljavi, v veljavi tudi za misijske kraje, kakor so naglasili v Eichstättu. Z ozirom na različne starostne dobe otrok Jungmann sprejema kot splošno mnenje današnje katehetike to, da naj krščanski nauk nastopa v 3 oblikah: 1. v **religiozno-praktični** obliki, t. j. v religioznem življenju z navadami, predvsem v udeležbi pri cerkveni liturgiji; 2. v **historični** podobi kot zgodovina odrešenja, ki se nudi predvsem v svetopisemskih zgodbah; 3. v **sistematični** obliki kot zgradba učnih stavkov katekizma, čeprav naj izhajajo iz kake zgodbe oziroma konkretnega dejstva, npr. iz obreda delitve kakega zakramenta in naj jih ne bo preveč (Jungmann, Katechetik, 61). Če šola polagoma posreduje otroku podobo obdajajočega ga sveta, mora verouk stopnjema dati otroku najvišje in najgloblje poglede na isti svet, da ga bo gledal ožar-

jenega z božjo, nadnaravno lučjo in bo v tej luči tudi hodil po poti življenja.

Iz krščanskega oznanila tudi kateheza ne sme napraviti zgolj stvari. V resnici je to oseba: Kristus, polnost božje Besede. Treba je poučevanca voditi k **osebniemu srečanju z Bogom v Jezusu**. Veselo oznanilo naj ne zadeva le razuma, marveč mora biti prizadet in prešinjten **ves človek**. Vsaka kateheza vodi na ta ali oni način tudi k molitvi in liturgiji. **Liturgike, pravi J. A. Jungmann, ni treba veliko, pač pa veliko liturgije** (Katech., 65). — Toda če zametamo enostransko razumarstvo, pa ne smemo pozabiti, da se božja beseda prav zato, ker se ozira na celotnega človeka, nanaša najprej na razumsko sposobnost. V veri se izvrši spoznavno dejanje. Brez spoznanja tega, kar naj verujemo, ne moremo verovati in ne živeti po veri. **Religiozno spoznanje je hrbtnica, ogrodje vere**. Samo tako vero, ki jo poznamo, moremo dajati naprej in jo braniti. Tudi tukaj torej nimamo opravka z iracionalizmom, marveč s tistim pogledom na človeka, kakor nam ga posreduje razodetje.⁴⁸

3. Teologija božje besede

V zvezi z vprašanjem »kerigmatike« je nastala oziroma nastaja teologija božje besede. Vendar glede tega danes nismo še tako daleč, da bi imeli v običajnih dogmatičnih učbenikih poleg traktata o zakramentih tudi traktat »de verbo divino«, kar K. Rahner ponovno obžaluje.⁴⁹ Drugače pa imamo o tem že precej razprav.

Povzeti hočemo tukaj vsaj nekatere stvari, ki za pravo gledanje na oznanjevanje nikakor niso brez pomena.

a) **Cerkev besede in zakramenta**. — Večkrat je bilo s protestantske strani izrečeno, da je protestantizem Cerkev božje besede, katoliška Cerkev pa da je Cerkev zakramentov. Danes mnogi protestanti niso več tako ekskluzivistični in začenjajo zopet vrednotiti tudi zakramente vse bolj pozitivno, kakor pa so jih reformatorji, in jim poleg oznanjevanja pripisovati zveličavno moč. Tako poleg anglikanske »Visoke Cerkve« zlasti evangelistični teologi iz kroga »Michaelsbruderschaft« ter iz skupine »Sammlung«,

⁴⁸ Prim. Fr. Coudreau; Katechismus, Katechese, Katechumenat, v: Filthaut-Jungmann, Verkündigung u. Glaube, 238—249, zlasti str. 243.

⁴⁹Npr. v razpravi Wort und Eucharistie, v: Schmaus, Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 9.

pa tudi teologi iz kalvinističnega samostana Taizé v Franciji prihajajo bolj in bolj do upoštevanja zakramentalne strukture krščanstva. Z druge strani pa se danes tudi katoliški teologi vedno bolj zavedajo bistvenega pomena, ki ga ima božja beseda za graditev in obstoj Cerkve, božjega ljudstva, sklicanega (ekkaleo, ekklesia) ven iz »profanega« sveta v nadnaravno občestvo z Bogom Očetom po Kristusu v Svetem Duhu. Praktično je sicer v katoliški Cerkvi bolj ali manj vedno živela zavest o pomembnosti božje besede poleg zakramentov in skupaj z njimi, vendar pa je v katoliški teologiji do nedavnega kontroverza s protestantsko enostranstvo v naglašanju pomena božje besede nemalo zamegljevala pravilne poglede na teološki smisel oznanjevanja božje besede in na njeno zveličavno moč. Katoliška Cerkev je sicer praktično vedno pripisovala velik zveličavni pomen božji besedi že s tem, da je z božjo besedo obdajala in obdaja zakramente ter vsakdanjo evharistično daritev kakor z »zlatim okvirom«. Priznati pa je treba, da dogmatična teologija o zveličavnosti božje besede skoraj nič ni razpravljala.

In kaj je razlog, da Kristusova Cerkev ni le Cerkev zakramenta, marveč tudi Cerkev besede? Razloge za to moramo pač iskati v dejstvu, da se v Cerkvi nadaljuje tisti dialog, ki je tako značilen za dejanski red nadnaravnega božjega razodetja in hkrati skladen s človeško duhovno-telesno naravo; v Cerkvi se uresničuje tisto nadnaravno osebno srečanje z Bogom, ki bo doseglo svojo sedaj nesluteno osrečujočo dovršitev »in statu termini«.

1. Cerkev ima dejansko strukturo **zveličavnega dialoga**, po Cerkvi se uresničuje zveličavni dialog med Bogom in človeštvom. Inicijativa je na božji strani, ko Bog nudi človeku deležnost pri svojem neustvarjenem življenju, katerega človek doseže s tem, da se priključi Kristusu z vero in zakramentom. Temu dogajanju med nadnaravno božjo inicijativo in človeško odprtostjo za Boga ustreza dvojce: oznanjevanje božje besede in zakramenti. Zveličanje prihaja iz žive vere, ki suponira oznanjevanje božje besede in poslušanje (Rimlj 10, 14); vera pa potem dobiva v skladu z duhovno-telesno človekovo naravo svojo konkretno obliko v zakramentih. Beseda in zakrament sta orodje in poroštvo božjega zveličavnega delovanja, poroštvo učinkovitosti odrešenja. Božja beseda na svoj način in zakrament zopet na drug način. V zakramentih, najbolj v evharistiji, postane Jezusovo odrešilno delo tako navzoče, da je dosegljivo za vsako Kristusovemu življenju na zemlji sledečo generacijo; beseda oznanjevanja pa nam odkriva Kristusovo dejavno navzočnost v zakramentih in substancialno

navzočnost v evharistiji. Brez oznanjevanja božje besede bi zakramenti pravzaprav sploh ne mogli uveljavljati svoje zveličavne moči; prejemati jih namreč moramo kot razumna bitja (pri krstu otrok ima tukaj vera Cerkve svoje mesto), katerim more smisel razodetih stvarnosti — in med te spadajo tudi zakramenti, odkriti samo božja beseda. Zakramenti pa so zopet konkretiziranje božje besede, hkrati pa tudi konkretiziranje človeškega odgovora na božjo besedo oziroma na božji poziv k odrešenju in k deležnosti pri notranjem, neustvarjenem božjem življenju. Tako sta beseda in zakrament usmerjena drug v drugega in drug drugega izpopolnjujeta, sta v nekem smislu kakor materija in forma velikega »okvirnega zakramenta«, kakor bi mogli s K. Rahnerjem označiti Cerkev. Cerkev je torej resnično Cerkev besede in zakramenta, kakor je izraženo tudi v znanem mestu Tomaža Kempčana »Hoje za Kristusom«, kjer je govor o dveh nepogrešljivih mizah, mizi evharistije ni mizi božje besede (IV, 11). Cerkev z besedo in zakramentom ponazarja in posreduje vsem časom Kristusov misterij. Po besedi Cerkve in po zakramentu se Kristus sam sklanja k človeku in ga, ako ne stavlja ovir, prežarja z močjo svoje smrti in vstajenja.

Oznanjevanje, pravi Ch. Davis,⁵⁰ je bilo kot bistveno sredstvo za spoznavanje evangelija ustanovljeno od Jezusa Kristusa in je zato del same strukture Cerkve. Oznanjevanja ni uvedla Cerkev (in moramo v tem pogledu oznanjevanju dajati prednost pred raznimi zakramentali, ki jih je uvedla Cerkev), marveč ga je »ustanovil« Kristus kot bistveni del zgradbe svoje Cerkve; to oznanjevanje dobiva svojo učinkovitost iz objektivne moči besede same, ko jo posreduje po božji volji določeni služabnik besede. Cerkev ima v svojem delovanju sploh zakramentalno strukturo, strukturo posvečevalnega, z zveličavno močjo napoljenega znamenja, katerega tvorita »verbum et elementum« (če naj se izrazimo z znano Avguštinovo formulo), »verbum et elementum« v svoji medsebojni povezanosti. To je tudi razlog, zakaj poleg že omenjenega imena »okvirni zakrament« novejši teologi Cerkev radi nazivajo »prazakrament« — seveda »prazakrament« samo v zvezi s Kristusom, ki v Cerkvi nevidno, a resnično živi in deluje.

Kristus je končno veljavno vzpostavil na zemlji božje kraljestvo in ga izročil Cerkvi, da ga širi. Vendar pa bo to kraljestvo dobilo svojo dokončno obliko šele onstran zgodovine. Tako Cerkev

⁵⁰ Ch. Davis, *The Theology of Preaching*, v: *The Clergy Review* 45 (1960) 524—545; povzetek v *Theology Digest* 9 (1961) 140—145.

ni popolnoma istovetna z božjim kraljestvom. Eksistira marveč še v začasnih oblikah tega sveta: v besedi in v zakramentalnem znamenju, v minljivih oblikah človeške družbe — dokler Gospod ne pride.⁵¹

Cerkev ni samo Cerkev besede, kakor trdijo mnogi protestanti; tudi ne samo Cerkev zakramenta. Samo beseda še ni dovolj za popolno opravičenje; zakramenti tudi niso v svojem bistvu le vzpodbudna beseda, vzbujajoča fiducialno vero, kakor je trdil Luther. Samo oznanjevanje še ni dovolj za popolno opravičenje; to nam spričujejo biblični teksti o nujnosti krsta za zveličanje, pa tudi nauk tridentinskega koncila o nujnosti zakramentov sploh. Svojo zveličavno nalogo more oznanjevanje božje besede izvršiti le v zvezi z zakramentom, zakramenta brez oznanjevanja pa si tudi ni mogoče misliti. Nazorno je to izraženo v evharistični daritvi, kjer je Cerkev na tako rekoč najbolj zgoščen način to, kar je božje ljudstvo in skrivnostno Kristusovo delo: služba božje besede se tukaj nadaljuje v zakramentalni daritvi, čeprav je tudi pri tej zakramentalni daritvi, celo na njenem najbolj bistvenem vrhu, udeležena tudi beseda, namreč beseda »anamneze«, izgovorjene po pooblastilu in v aktualni moči poveljčanega Kristusa, ki postane substancialno pričujoč v zakramentalnem znamenju kalvarijske daritve. Prav tu, pri obhajanju evharistije, ki je osnovnega pomena za ustanovitev in obstoj Cerkve kot novozaveznega božjega ljudstva, se nazorno kaže, kako tesno sta med seboj povezana beseda in zakrament in kako je za Cerkev oboje konstitutivno: beseda in zakrament.

2. Razodetje kot realnost je **božja ljubezen**, pravi Ch. Davis, **vcepljena v človeško zgodovino** in navzoča v tej zgodovini kot moč, ki povzroča človekovo odrešenje in zveličanje. Božje delovanje je usmerjeno v nas kot osebe; voditi nas hoče do **nadnaravnega osebnostnega srečanja z Bogom**. A če se nam približuje kot osebam, ni dovolj, da samo deluje v nas oziroma na nas, marveč nam mora na **razumljiv način povedati, kaj dela**. In govornica je za ljudi tisto sredstvo, ki ostvarja kontakt na osebnostni ravni. Tako se Bog obrača na človekove duhovne sposobnosti, na njegov razum in voljo. Božja beseda je hkrati posredovanje spoznanja razumu in vabilo oziroma poziv volji, naj se odloči. Krščansko oznanilo prihaja kot božji poziv z močjo odreševanja ali pa sodbe, v kakršno razmerje do božjega poziva se pač človek svobodno postavi. Odgovor na to nikoli ne more biti zgolj hladno razumski. Pre-

⁵¹ Prim. M. Schmaus, Kath. Dogmatik III/13-5, München 1958, 3.

buditi hoče ali predanost vere in odrešiti, ali pa odklonitev v neveri ter obsoditi. Duhovnik je s sv. redom postal škofov pomočnik v oznanjevanju božje besede. Kanonična misija človeka avtorizira za izvrševanje te oblasti, tako da postane orodje Svetega Duha in da se po njem pred ljudmi na aktualen način razglaša božja beseda; misterij in moč Svetega Duha je tukaj. Pridiga je prava božja beseda in ne le beseda o Bogu. In sicer je v najtesnejšem odnosu do zakramentov. Zakramentov, kakor je bilo že omenjeno, si pravzaprav niti misliti ni mogoče brez oznanjevanja. Najprej je potrebno oznanjevanje, kajti ljudi bo k zakramentom spravila pridiga, ki prebujajo v njih potrebno dispozicijo. Z druge strani pa zakramenti dovršujejo pridigo, ker uresničujejo to, kar pridigar oznanja. V zakramentih namreč najbolj konkretno postanejo dejavno navzoči tisti odrešilni dogodki, tista odrešilna dejstva, ki jih pridigar oznanja. Dalje pa obstoji še ožja zveza med besedo in zakramentom: besede so forma zakramentov. Te besede so izraz vere Cerkev in kot take razumljive le v zvezi s pridigo. V zakramentih imajo besede zakramentalni učinek in zakramente je mogoče motriti kot najvišje uveljavljanje tiste službe besede, ki jo izvršuje po Kristusovi volji Cerkev.

b) **Zveličavna moč božje besede in Kristusova navzočnost v njej.** — Pa tudi tedaj, ko oznanjevanje ni forma zakramentov, ima božja beseda zveličavno moč. Tisto pojmovanje, ki motri oznanjevanje božje besede le pod vidikom poučevanja in ki se je polagoma usidralo v mišljenje mnogih kristjanov, ne izvemši duhovnike in teologe, ima svoj izvor v helenističnem, ne pa v bibličnem mišljenju, ugotavljajo danes biblicisti. Sv. pismo pripisuje božji besedi ustvarjalno in zveličavno moč.

Sv. Janez uporablja izraz »logos« (beseda) kot najvišje ime za Sina božjega. Naj bo z zgodovinskimi vplivi na evangelistovo izražanje kakorkoli, gotovo hoče sv. Janez s tem nazivom osvetliti osnovno in bistveno potezo na osebnosti zemeljskega Jezusa — njegovo oznanjevalno delovanje; označiti ga hoče za oznanjevalca božje besede.⁵² — Tudi po sinoptikih je Jezus za to poslan, da oznani božje kraljestvo (Lk 4, 43). Že v stari zavezi je bilo napovedano: »Poslal me je, da oznanim blagovest ponižnim, da ozdravim nje, ki so pobiti v srcu . . .« (Iz 61, 1), kar Jezus izrečno obrača nase (Lk 4, 18–21). O tem bi bilo mogoče napisati obširno poglavje.

⁵² G. Kittel, ThWNT IV, 127; O. Cullmann, Christologie de N. T., Paris 1957, 266.

Jezus je božja Beseda v osebi, zato je bila njegova beseda, ko jo je sam oznanjal, polna božje moči in je bila orodje čudežev, predvsem notranjih čudežev milosti in odpuščanja grehov. A **tudi beseda apostolov in za njimi beseda Cerkve je napolnjena z zveličavno močjo, in kadar se oglasi beseda oznanjevanja, se približa božje kraljestvo** (prim. Mt 10, 7). Če sv. Pavel pravi, da je »evangelij božja moč, v rešenje vsakemu, kateri veruje« (Rimlj 1, 16; prim 1 Kor 1, 18), ni v tem stavku izraz »evangelij« mišljen samo kot vsebina oznanjevanja, marveč gre tudi za oznanjevanje te vsebine, tudi to oznanjevanje je »božja moč«, kakor izrecno pravi O. Kuss.⁵³ Živa je namreč božja beseda, učinkovita in ostrejša kakor vsak dvorezen meč in prodre do ločitve duše in duha... razsoja misli in namene srca« (Hebr 4, 12). Če se oznanjevanje imenuje »verbum salutis« (Apd 13, 26), je to zaradi tega, ker povzroča »salutem«, kakor razberemo tudi iz 1 Kor 15, 2. In »beseda milosti« (Apd 14, 3; 20, 32) ter »beseda življenja« (Flp 2, 16) se oznanjevanje imenuje zato, ker posreduje milost in življenje (prim. 2 Tim 1, 10) in kot pogoj nadnaravnega življenja tudi spravo z Bogom, zaradi česar se imenuje »beseda sprave« (2 Kor 5, 19).

Po judovskem pravu so uživali tisti, kateri so bili poslani (t. j. »apostoli«), prav tako spoštovanje in dostojanstvo ter oblast kakor tisti, kateri jih je poslal. Zato Jezus pravi: »Kdor vas posluša, mene posluša« (Lk 10, 16). Apostoli (in za njimi Cerkev oziroma škofje kot nasledniki apostolskega zbora ter njihovi pooblašteni pomočniki) niso sprejeli le juridične oblasti od Jezusa; njihova beseda ima marveč tudi isto moč kakor Jezusova (prim. Mt 10, 12–15). **V njih in po njih govori Sveti Duh, Kristusov Duh** (prim. Mt 10, 19, 20). Po apostolu, po pravem oznanjevalcu božje besede, prihaja sam Kristus; zato ima beseda oznanila tudi čudežno moč, prinaša mir in tolažbo in božjo jasnost v duše — Jezus je z apostoli dejavno, učinkovito navzoč do konca sveta (Mt 28, 19, 20). Jezus je avtor oznanjevanja apostolov (in Cerkve) ne le kot »**principium iuridicum**« s tem, da jim je dal naročilo in oblast oznanjevanja; je tudi »**principium historicum**«, kolikor naj oznanjujejo tisto, kar jim je zapovedal, ter končno obenem **principium perpetuum actuale**«: pri vsakem njihovem oznanjevanju je tudi Kristus sam udeležen z delovanjem milosti — **luč in moč Svetega Duha tako rekoč prežarja in prešinja oznanjevanje apostolov**, to delovanje Svetega Duha pa je sad Kristusovega odrešilnega dela

⁵³ O. Kuss, Der Römerbrief, Bonn 1957, 21.

in v vedni aktualni zvezi s Kristusovo poveličano človeško naravo v nebesih oziroma v evharistiji. Prav na to misli konec Markovega evangelija, nanašajočega se na oznanjevanje apostolov: »In Gospod je delal z njimi in besedo potrjeval z znamenji, ki so jih spremljala« (Mr 16, 20; prim. 2 Kor 5, 20; 13, 3; Rimlj 15, 15–19; 10, 17).⁵⁴ O tem smo govorili že zgoraj pri razpravljanju o nosivcu kerigme.

O božji oziroma Kristusovi navzočnosti v božji besedi obširneje govori npr. bivši protestantski, potem od 1953 katoliški biblicist H. Schlier. »Božja« beseda, pravi H. Schlier, ne pomeni le tega, da ima svoj izvor v Bogu, marveč tudi, da je Bog tisti, ki to besedo govori. »Glejte, da njega ki govori, ne zavržete« (Hebr 12, 25 sl.; Rimlj. 10, 14). Zato je evangelij absolutno imenovan »božja beseda« (Apd 4, 31; 6, 7 itd.). V evangeliju pride do besede Gospod sam, on sam neposredno poslušavcem božje besede razodeva božji misterij, spremljajoč oznanjevanje s svojo nevidno, v srcih delujočo milostjo. Zato je čas božje besede čas milosti. Življenje in smrt sta na kocki – in to brez fraze – ko se oznanja božja beseda. In sicer **prihaja Kristus, poveličani Gospod, do nas v moči Duha** (prim. 1 Kor 2, 10–16). Oznanjevalec sam mora biti predan besedi, predan tudi Kristusovemu trpljenju, s katerim je bil Kristus izpričal svoje oznanjevanje (Jan 18, 37; Raz 1, 5). Tudi človeški oznanjevalec božje besede mora pričevati. Sicer je božja beseda tudi »nauk«, a posebne vrste, in še to nauk v drugi vrsti. Pove nekaj o Jezusu, a tudi Kristus sam postane navzoč v apostolovi besedi in se sreča s tistim, ki posluša (1 Kor 11, 26; Flp 1, 27; Kol 1, 27). Do veljave morata v božji besedi priti predvsem **Kristusova smrt in vstajenje** (1 Kor 15, 3 sl.), torej kerigma v ožjem pomenu. S tem centralnim dogodkom je po Pavlovem pojmovanju, nazaj gledano, združeno Kristusovo **učlovečenje**, naprej gledano pa Kristusov **drugi prihod**, ki se je s Kristusovim vstajenjem že začel. Čeprav je pridigarjeva beseda postala »izročilo«, vendar v oznanjevanju vedno postane **Kristus pričujoč**.

»Kraj« božje besede je zbrana cerkvena občina. Med njo postane v božji besedi dejavno pričujoč Kristus, ki v evangeliju pride do besede, tako da evangelij ravno ni samo beseda o Kristusu, marveč »Kristusova beseda« (Rimlj 10, 14); poslušavci so »v Kristusu«, v atmosferi, v dejavnem območju poveličanega

⁵⁴ J. Betz, Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung, v: Filthaut-Jungmann, Verkündigung und Glaube, 76–99.

Kristusa, ki po svojem Duhu tukaj deluje.⁵⁵ Saj so verniki udje povelčanega Kristusa in skupno tvorijo »božji tempelj«, v katerem prebiva Sveti Duh, pa tudi posamezniki so tak tempelj (1 Kor 3, 16 sl.; 6, 19). — Najbolj »zgoščena beseda« je v evharistiji. Tukaj beseda »onemi« v znamenje, po katerem je Kristus pričujoč z vsem svojim bistom. Tukaj stopa v zakramentu pred nas Kristusova smrt, tisti centralni odrešilni dogodek, v katerega se izlivajo vsi ostali, dogodek, v katerem je vse »rečeno« in v odnosu do katerega so vse druge besede »predbesede«.⁵⁶

O tem, da postane po oznanjevanju oziroma po veri, ki jo oznanjevanje ostvarja, Kristus dejavno pričujoč, ponovno govori tudi G. Söhngen. Kristus nam po veri, pravi Söhngen, pride tako blizu, da smo skupaj z njim »v enem Duhu«, ne sicer »dva v enem telesu, marveč dva v enem Duhu, ki je božji in Kristusov Duh.«⁵⁷ Na dušnopastirskem zborovanju o božiču na Dunaju l. 1958 je Söhngen zopet opozarjal, da obstoji poleg Kristusove zakramentalne pričujočnosti v kruhu in vinu tudi še Kristusova dejavna pričujočnost po veri, katera kot kal nadnaravnega življenja klije in se hrani ob krščanskem oznanjevanju (prim. Ef 3, 7). Te Gospodove navzočnosti ne smemo oslabiliti v golo misel na Kristusa in na navzočnost v zgolj prenesenem pomenu. Tudi sv. obhajilo bi imelo samo polovičen smisel, ako bi upoštevali samo pričujočnost v evharističnih podobah, ne bi pa upoštevali Kristusove duhovne navzočnosti v nas po veri in ljubezni; iz takega neupoštevanja bi sledilo, da je Kristusove pričujočnosti v nas zelo hitro konec, saj se podobe spremene v nas zelo hitro. Nikakor se Kristusova navzočnost ne izčrpa v telesni navzočnosti. Upoštevati moramo oba načina pričujočnosti: zakramentalno in pa tisto, ki se uresničuje po veri oziroma v veri, po Duhu in milosti. Tisto, kar je vseobsežno, je vera, rastoča in hraneča se iz oznanila; vanjo pa se vključuje zakrament.⁵⁸

⁵⁵ Prim. tudi K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1957, 67.

⁵⁶ H. Schlier, *Wort Gottes. Eine Neutestamentliche Besinnung*, Würzburg 1958; kratka vsebina v: *Theologischer Digest* 1 (1958) 139 do 144.

⁵⁷ G. Söhngen, *Christi Gegenwart in uns durch den Glauben*, v: F. X. Arnold und B. Fischer, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Freiburg 1953, 23.

⁵⁸ G. Söhngen, v: Dr. K. Rudolf, *Pascha Domini. Fragen der Liturgie und Seelsorge*, Wien 1959; prim. tudi Fr. Hofmann, *Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung*, v: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 514.

Prav G. Söhngen je tisti teolog, ki je dal »misterijski teologiji« O. Casela, katera govori o navzočnosti skrivnosti Kristusovega življenja v liturgiji, posebno obliko, ki je v resnici sprejemljiva: te skrivnosti niso navzoče v liturgiji na nekakšen »metahistoričen« način, kakor uči Casel, nekako same v sebi viseč, marveč so navzoče v udeležencih liturgičnih dejanj, ko v njih zveličavno delujejo in povzročajo milost; to je »dejavna«, »dinamična« navzočnost, ki pa je kljub temu prava, bitna, ontološka navzočnost. Če pomislimo na to, da oznanjevanje božje besede spada k liturgiji, potem bomo brez težave aplicirali na to oznanjevanje tisto, kar o liturgiji v splošnem pravi Pij XII. v okrožnici »Mediator Dei«: »Liturgično leto, ki ga pobožnost Cerkve hrani in spremlja, ni mrzlo in neplodovito predstavljanje stvari, ki spadajo v preteklost, ali pa samo gol spomin nekdanjih dogodkov, marveč je Kristus sam, ki trajno živi v svoji Cerkvi in nadaljuje pot svojega neizmerne usmiljenja... iz tistega milosti polnega namena, da bi človeške duše prihajale v stik z njegovimi skrivnostmi in iz njih tako rekoč živele... Po nauku cerkvenih učiteljev so te skrivnosti vzvišeni zgledi krščanske popolnosti ter zaradi zasluženja in molitve Kristusove studenci božje milosti in so po svojih učinkih trajno v nas, saj je vsaka posamezna skrivnost v skladu s svojo svojstvenostjo vzrok našega zveličanja. Razen tega blaga mati Cerkev tedaj, ko postavlja pred nas skrivnosti našega Odrešenika, da bi jih premišljevali, s svojimi molitvami prosi za nas nadnaravnih darov, da bi se njeni otroci po Kristusovi moči kar najbolj prepojili z duhom teh skrivnosti; s Kristusovim navdihovanjem in z njegovo močjo ter s sodelovanjem naše volje moremo črpati vase življenjsko silo, kakor jo iz drevesa črpajo mladike in kakor jo iz glave črpajo udje«.

c. **Učinek božje besede.** — Če sta tako beseda kakor zakrament dve med seboj ozko povezani obliki osebne božje Besede, katera je dejavno navzoča v Cerkvi, če gre tako pri besedi označila kakor pri zakramentu za posvečujočo navzočnost in posvečujočo moč poveličanega Kristusa med nami, nastane vprašanje, kako se učinek oznanjevanja razlikuje od učinkov, kateri izhajajo iz zakramentov.

1. Rimska liturgija zaključuje branje evangelija z blagoslovom: »Per evangelica dicta deleantur nostra delicta«. Pobožno poslušanje oziroma branje evangelija je torej združeno z odpuščanjem grehov. To moramo pač vzeti dobesečno in nimajo

prav tisti duhovniki, ki si teh besede ne upajo glasno izgovarjati pred ljudmi, češ da bi bili ljudje lahko zavedeni v zmoto. Misliti moramo pač na **dejansko milost**, ki ob poslušanju božje besede evangelija nas po aktualnem delovanju Svetega Duha in torej tudi poveličanega Kristusa **nagiblje k dejanjem vere in skesanosti, po čemer se nam odpuščajo grehi**, čeprav seveda ne brez zveze z zakramentom, katerega je Kristus posebej postavil kot sredstvo odpuščanja. Pa tudi oznanjevanje besede v pridigi ima moč sprave z Bogom. Zato je mnogokje v zvezi s pridigo v navadi prošnja za odpuščanje grehov zbranega občestva. — V ambrozijanski liturgiji pravi duhovnik, ko prebere epistolo: »Apostolica doctrina repleat nos gratia divina«. Rimski pontifikal pa ob ordinaciji subdiakona in diakona govori: »Accipe potestatem legendi epistolas, potestatem legendi evangelium in ecclesia Dei tam pro vivis quam pro defunctis«. Če bi glede živih ljudi mogli razumeti to besedo tudi v moralnem smislu, kolikor evangelij žive opozarja na krščansko življenje, je to glede mrtvih nemogoče. Zato more, pravi K. H. Schelke, formula pomeniti samo to: evangelij povzroča blagoslov in zveličanje tako za žive kakor za umrle.⁵⁹

Oznanilo božje besede je **učinkovito sredstvo milosti, ker ga spremlja delovanje poveličanega Kristusa**, ki je po svoji božji naravi »causa principalis«, po svoji človeški naravi pa »causa instrumentalis« te milosti. Zato je božja beseda v določenem smislu vselej učinkovita; ako človek ne stavlja ovir, učinkovita v smeri zveličanja. Naj človek veruje besedi ali ne, v vsakem primeru ga sreča v besedi oznanila milost in moč Boga, ki to milost nudi. Odklanjanje besede postane za človeka pogubno — enim je »vonj za smrt, drugim vonj iz življenja za življenje« (2 Kor 2, 16). Vedno je božja beseda sredstvo božjega delovanja.

V. Warnach ima tukaj pomisleke. Skupaj z drugimi teologi sicer priznava, da božja beseda nima samo značaja poučevanja, marveč je v resnici nosivka »božje moči« (Rimlj 1, 15); vendar pa dostavlja, da ta božja beseda milost še samo »naznanja« **in poziva na prejem milosti**, a je sama še ne posreduje in ne povzroča, češ da je beseda le priča zveličavne božje volje, le zveličavna spodbuda, priča za posvečevalno božjo moč, ne da bi sama posvečevala; v besedi, pravi V. Warnach, je Bog navzoč kot

⁵⁹ Prim. K. H. Schelke, Jüngerschaft und Apostelmat, 69 sl.

tak, ki sam sebe razodeva, v zakramentu pa kot tak, ki z nami sodeluje.⁶⁰

Ostali katoliški teologi danes v splošnem ne odobravajo tega Warnachovega rezerviranega stališča nasproti božji besedi. J. Betz kritično pripominja k Warnachovemu pojmovanju: Težko si predstavljamo, da bi razodevanje Boga ne bilo hkrati tudi delovanje Boga. Če v božji besedi deluje Sveti Duh, Duh umrlega in poveljčanega Kristusa, ki je obljubil, da bo delal z apostoli in s Cerkvijo ter njih besedo potrjeval, potem je pač ta Duh **poveljčanega Gospoda in tudi poveljčani Gospod sam dejavno navzoč ob oznanjevanju oziroma sprejemanju božje besede**. K. Rahner pa pravi: »Ne moremo več trditi, da moremo samo zakramentalni besedi v najožjem smislu pripisovati povzročanje milosti, ker moramo to povzročanje (čeprav v različni meri) pripisovati vsaki besedi, katero govori Bog, tudi če to dela po ustih Cerkve.«⁶¹

2. Kako pa se oznanjevanje božje besede z ozirom na svoj učinek razlikuje od učinkovanja zakramentov?

Razlika je pač v tem, da zakramenti podeljujejo direktno posvečujočo milost, oznanjevanje božje besede pa ne povzroča naravnost posvečujoče milosti, pač pa je na pridigo navezana **dejanska milost** v zvezi z vero, ki se ob oznanjevanju prebujata in se more prebujati oziroma krepiti samo ob delovanju notranje nadnaravne milosti. Tako pridiga kot oznanjevanje božje besede ne le razjasnjuje resnico, marveč ima v sebi resnično zveličavno moč. Imenovati jo je mogoče »služba nove zaveze« (2 Kor 3, 6), ker oznanjevanje v moči Svetega Duha neprestano gradi Cerkev, jo očiščuje posvetnosti in torej tudi greha, jo krepi in obnavlja ter preustvarja, čeprav za dovršitev vsega tega pridiga potrebuje dovršitve v zakramentih. Sv. Pavel pač v tem smislu govori starešinam efeške cerkve: »In zdaj vas prepuščam Bogu in nauku njegove milosti, kateri vas more dvigniti in vam dati delež med vsemi svetimi« (Apd 20, 32).

3. Glede nadaljnjega vprašanja, ali ta svoj učinek dosega pridiga, podobno kakor zakrament, **ex opere operato**, ali pa samo **ex opere operantis**, pri teologih ni najti enoumnih odgovorov. Gotovo tam, kjer oznanilo najde sprejemljivega poslušavca, nezmotljivo povzroča milost; to je povsod tam, kjer božja milost

⁶⁰ V. Warnach, Menschenwort und Wort Gottes, v: Liturgie und Mönchtum 12 (1953) 28; nav. v Filthaut-Jungmann, Verkündigung u. Gl., 80.

⁶¹ K. Rahner, Wort und Eucharistie, v: Schmaus, Aktuelle Fragen zur Eucharistie, 33.

naleti na sodelovanje, povsod tam, kjer poslušanje postane poslušnost.⁶² Gotovo pa je z druge strani tudi to, da je **pridiga vse bolj povezana s subjektivnimi faktorji oznanjevalca kakor pa zakrament**, pri katerem je delivec vezan na točno določeno formo, povezana pa tudi s subjektivnimi faktorji poslušavca.⁶³

Vrsta teologov, npr. G. Söhngen, M. Schmaus in K. Rahner, govori o »**zakramentalnem značaju**« **božje besede**. Nekateri med njimi izrečno trdijo, da deluje oznanjevanje tudi »ex opere operato«, čeprav zaradi tega še ne moremo reči, da se vzrokovanje božje besede ne razlikuje od vzrokovanja zakramentov. Da bi božja beseda delovala samo ex opere operantis, tega pač ni mogoče reči, naglaša J. Betz. V tem pogledu je božja beseda zelo blizu delovanju zakramenta, čeprav se od zakramenta razlikuje predvsem v tem, da sama ne povzroči **popolnega opravičenja** — to stori zakrament.⁶⁴ J. Betz pravi, da je z ozirom na to treba božjo besedo imeti za **zakrament** oziroma **prazakramental**.⁶⁵

Vendar pa je božja beseda in nje oznanjevanje pravzaprav **več kot zakramental**. Zakramentale je ustanovila Cerkev, oznanjevanje božje besede pa je »ustanovil« Kristus kot nekaj, kar spada k temeljem oziroma k zgradbi Cerkve. Auguštin Bea SJ, sedaj kardinal, je na mednarodnem pastoralno-liturgičnem kongresu v Assisiju (sept. 1956) glede biblične božje besede izjavil: »Čeprav sv. pisma, kakor je včasih rečeno, ne moremo imenovati ‚zakrament‘ v pravem smislu, vendar pa ga z druge strani tudi ne smemo imenovati ‚zakramental‘, kakor da bi svoje učinke imelo le ex opere operantis Ecclesiae — t. j. v moči dostojanstva in mogočne priprošnje Cerkve. Besedam sv. pisma samega, če ga beremo in razlagamo s spodobnim razpoloženjem, je marveč lastna luč in moč, ki presega luč in moč zgolj človeških besed in ki jim daje posebno in edinstveno veljavo ter učinek. Cerkev hoče, da molimo, ko smo prebrali evangelij: Po evangelijskih besedah naj bodo izbrisani naši grehi.«⁶⁶

Isti kardinal Bea je v Münchenu l. 1960 na 37. mednarodnem evharističnem kongresu govoril o duhovniškem poslanstvu in močno postavil v ospredje službo besede, službo oznanjevanja, ko je naglasil, da so bili apostoli najprej služabniki besede in

⁶² Prim. K. H. Schelkle, Jüngerschaft, 71 sl.

⁶³ Prim. V. Schurr, v: Filthaut-Jungmann, Verkündigung u. Gl., 195.

⁶⁴ Prim. sv. Tomaž, 3. q. 71 a. 3 ad 2.

⁶⁵ J. Betz, v: Filthaut-Jungmann, Verkündigung u. Gl., 98 sl.

⁶⁶ A. Bea, v: Maison-Dieu N. 47 sl. (1956) 138.

da moramo paziti na to: evharistija oziroma sv. maša obsega 4 elemente, izmed katerih nobenega ne smemo prikrajšati ali pa ga poabsolutirati, ne da bi postavili v nevarnost vesoljno poslanstvo Cerkve. Ti 4 elementi evharistije so: služba božje besede, ki poučuje in razsvetljuje; molitvena služba; daritveno dejanje; daritveni obed. — To naglašanje pomena božje besede v predavanju kardinala Bea je vzbudilo pozornost tudi pri protestantih. Nekateri katoliški teologi pa so posebej izrazili mnenje, ki je bilo že prej včasih izrečeno: Preveč mehanično ravnajo običajni učbeniki moralke, ko glede udeležbe pri evharistični daritvi preprosto določajo, da je brez smrtnega greha, če katoličan brez zadostnega razloga pride k maši šele po evangeliju oziroma po pridigi. Bolj resno je treba vzeti dejstvo, da je za krščansko življenje poleg zakramenta, katerega sv. Avguštin imenuje »**verbum visibile**«, ⁶⁷ označujoč s tem vezanost zakramenta na besedo, potrebna tudi božja beseda, ki jo lahko imenujemo »**sacramentum audibile**«. ⁶⁸

d. **Imperativi pridigarju.** — Teološka spoznanja o božji besedi nam torej prihajajo predvsem iz primerjave z zakramenti, katerih teologija ima za seboj že dolgo tradicijo in ki je danes zbudila zopet novo zanimanje in prinesla mnogo novih vidikov. Videli smo, kako tesno sta beseda in zakrament med seboj povezana. Ob koncu tega kratkega povzetka teologije božje besede naj posebej opozorimo na tisto razliko med zakramenti in oznanjevanjem božje besede, ki je za prakso oznanjevanja zlasti važna.

1. Pri pridiganju je pridigarju samemu dano, da oblikuje božjo besedo, drugače kakor je to pri zakramentih. Zato pa more pridigarjeva osebna neusposobljenost uničiti učinkovitost delovanja božje besede veliko bolj, kakor je to pri delitvi zakramentov, kjer sicer delivec lahko tudi odbije ljudi, da zakramentov nočejo prejemati ali pa da jih prejemajo z manjšim pridom, kolikor namreč zakrament deluje deloma tudi »ex opere operantis«. Pri pridigi je nevarnost večja. Od pridigarja, pravi Ch. Davis, ⁶⁹ »zavisi, v koliki meri je govor pristna božja beseda. Pridigarjeva dejavnost določa, ali je božja beseda predložena v svojem polnem

⁶⁷ In Joan, str. 80, 3; PL 35, 1840 ter PL 42, 356 sl.

⁶⁸ Tako npr. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit*², 20; nav. v: Filthaut, 93. — Prim. sv. Avguštin, PL 37, 969.

⁶⁹ Ch. Davis, *The Theology of Preaching*, nav. v: *American Ecclesiastical Review* 145 (1961) 155. Prim. Cajnkrajec »Esej o cerkvenem govorništvu«, str. 4. Marsikaj bi iz tega »Eseja« mogli povzeti tudi za temo o »teologiji božje besede«, ki bo prišla pozneje na vrsto.

bogastvu ali pa v obubožani obliki«. Trditev, da je pridiganje direkten vzrok milosti, torej nikakor ne spremeni dejstva, da se od duhovnika za učinkovitost pridige zahteva znanje, usposobljenost in svetost. Bistvena učinkovitost pridigovanja sicer ne zavisi od pridigarjevega znanja ali zasluženj in molitve. To pripada pridiganju objektivno v moči Kristusove ustanovitve in delovanja Duha poveličanega Kristusa. Toda **znanje je potrebno, kajti sicer pridigar ne pozna krščanskega oznanila in ga zato ne more oznanjati. Prav tako je zelo potrebna svetost.** Globok vpogled v božjo besedo namreč ne pride iz človeške erudicije, marveč iz vere in iz ljubezni. **Svet duhovnik, čigar pomanjkanje znanja ne izvira iz nemarnosti, bo mnogokrat bolj resnično razumel razodetje,** pravi po pravici Ch. Davis, **kakor pa sicer učen, a posvetnjaški teolog.** Dalje bo krščansko oznanilo adekvatno le tedaj, če ga spremljajo znamenja življenja milosti v pričevavcu. Predmet oznanjevanja je namreč v prvi vrsti zveličavno božje delovanje, gotovo pa ne abstraktne teorije, naj bi se tudi nanašale na božje stvarnosti. Poslušavec mora božjo besedo sprejemati z vero, zato so s strani oznanjevalca na ta ali oni način potrebna neka **znamenja verovnosti**, in prav razodevanje božjega življenja v pričevavcu, kar pridigar kot pooblaščenec Cerkve mora biti, je znamenje verovnosti, ki mora normalno spremljati veselo vest evangelija.

2. Kakor smo ugotavljali že ob razpravljanju o »kerigmatičnem« oznanjevanju – saj je to v tako ozki zvezi s teologijo božje besede – mora oznanjevalec razen zaklada **razodetja** dobro poznati tudi človeka, kateremu oznanja, da napravi kontakt razodete vsebine z mišljenjem poslušavcev. Osebna božja Beseda je postala človek, v vsem nam enak razen v grehu (prim. Hebr 4, 15), ne da bi nehala biti božja Beseda v polnem smislu. Podobno mora oznanjevana božja beseda biti hkrati tudi v polnem smislu človeška, oboje pa v neločljivi medsebojni povezanosti, kakor sta neločljivo povezani obe naravi v Kristusu, ne da bi bili med seboj pomešani. **Božji element je seveda pri tem odločilen, a brez prave človeške narave bi božja Beseda ne odreševala.** To je odločilno tudi za teološko vrednotenje obeh elementov oznanjevanja božje besede. Zato pa mora, kakor pravi Schurr (v: Filthant, 197), služabnik besede biti **čisto božji in čisto človeški**, k čemur ga mora oblikovati študij, pa tudi šola življenja.

Danes protestantski (npr. O. Cullmann) in katoliški teologi (npr. H. Volk) radi naglašajo, da je čas Cerkve čas, v katerem se odvíja zgodovina zveličanja (Heilsgeschichte): tisto odrešenje,

ki se je izvršilo v Kristusu kot drugem Adamu, se sedaj v zaporednosti uresničuje v vsakokratnih človeških rodovih. Prva doba Cerkve v Jeruzalemu je sicer »privilegiran moment, ki je eksistiral samo enkrat in se ne bo nikoli več ponovil«, ⁷⁰ ker je v posebni zvezi s temelji, ki jih je Kristus postavil. Vendar pa je z odrešujočimi silami umrlega in poveličanega napolnjen tudi vsak poznejši čas: »Zdaj je čas milosti, glejte, zdaj je dan rešitve!« (2 Kor 6, 2). In pridiga je sveta naloga te dobe, ki bo trajala do drugega Kristusovega prihoda.

Ch. Davis zaključuje omenjeno razpravo: Dobro se zavedamo svoje vloge delivca zakramentov, toda vprašanje je, če se dovolj zavedamo svoje vloge delivca božje besede; zakramenti in beseda – to sta dve komponenti Cerkve; biti mora to dvojje tudi skrb naše duhovniške službe in v določenem smislu tudi skrb službe laikov, »božjega ljudstva«, kajti vsa Cerkev je »misijonska«, vsa je poklicana k velikemu dostojanstvu: biti orodje zveličanja, instrumentum salvationis.

4. Kerigmatična teologija

1. V našem času so mnogi začeli uvidevati, da teologija, ki je tako zelo postala podobna metafiziki in v tako veliki meri tuja sv. pismu, **ni več sposobna, da bi služila živemu oznanjevanju**, kakor bi dejansko morala, ker navsezadnje tudi teologija sloni na Jezusovem naročilu: »Pojdite in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu«. To je bil vzrok, zakaj so neredki teologi prišli do zahteve, naj bi poleg znanstvene teologije nastala še posebna »oznanjevalna« ali »kerigmatična« teologija. O tem vprašanju so tik pred drugo svetovno vojno začeli živahno razpravljati profesorji innsbruške teološke fakultete: Fr. Lakner, H. Rahner, Fr. Dandèr, J. B. Lotz, pa tudi K. Rahner in J. A. Jungmann. Pridružili so se jim kmalu tudi drugi. Na prvem mestu omenjeni štirje in tudi Jungmann ter prvotno deloma celo K. Rahner so se potegovali za to, da bi poleg tradicionalne »znanstvene« ali »sholastične« teologije nastala še posebna »kerigmatična« teologija, ki naj bi se od »znanstvene« ne razlikovala le po bolj nazornem načinu obravnavanja svojega predmeta, po načinu, ki se obrača tudi na voljo in na srce, marveč naj bi imela tudi **drugačen centralni objekt** kakor pa »znanstvena« teologija. J. B.

⁷⁰ L. Cerfaux, *La Communauté Apostolique*, Paris 1953, 5; nav. D. Grasso, v: *Gregorianum* 1960, 429.

Lotz je hotel to tezo utemeljiti tudi filozofsko s tem, da je dejal: naloga znanstvene teologije je — spoznati »**verum**«; naloga kerigmatične pa naj bo — pripraviti ljudi za sprejem vere kot »**bonum**«, »**bonum praedicabile**«. Konkretno je tisti »**verum**«, ki naj bo formalni objekt znanstvene teologije »**Deus sub ratione deitatis**«; »**bonum praedicabile**« kot formalni objekt kerigmatične teologije pa je Kristus.

2. Toda kmalu so se oglasili resni **pomisleki zoper uvajanje posebne »kerigmatične« teologije**. Nastopili so s prepričljivimi ugovori zoper posebno »oznanjevalno« teologijo zlasti avtorji, ki jim ni mogoče očitati, da samo ponavljajo tisto, kar so že drugi pred njimi povedali, in da se bojijo vsake novosti: npr. M. Schmaus, A. Stolz O. S. B., K. Rahner.

Tudi zagovorniki delitve na dve teologiji: **teocentrično** »znanstveno« teologijo, ki naj bi za svoj centralni objekt imela Boga oziroma troedinega Boga, in **kristocentrično** »oznanjevalno« teologijo, ki naj bi imela za svoj centralni objekt učlovečenega Boga Kristusa, priznavajo — tako naglaša M. Schmaus — da mora tudi »znanstvena« teologija zajemati iz razodete božje besede. Drugače v krščanski teologiji sploh ni mogoče. Ta božja beseda, s katero ima opraviti vsaka resnično krščanska teologija, pa ima neko posebnost. Ni namreč samo oznanilo, marveč je oseba, učlovečena druga božja oseba. Zato mora tudi »znanstvena« teologija v vseh svojih trditvah upoštevati Jezusa Kristusa. Bog kot »esse subsistens in tribus personis« je namreč **viden le v obličju Jezusa Kristusa**. Samo Kristus razodeva troedinega Boga, in sicer ne le in v prvi vrsti s svojimi besedami, marveč predvsem s svojo božje človeško bitjo in dejavnostjo. Mogli bi reči, da je Kristus »objectum formale ex quo« ter »objectum formale in quo« vsake verskega spoznanja in vsake krščanske teologije: vir, iz katerega priteka razodetje, in hkrati vodna gladina, v kateri vernik in teolog gledata razodevajočega se troedinega Boga, stvarnika in odrešenika. To je posebnost krščanske teologije. V judovski ali v islamski teologiji je materialni in formalni objekt mogoče medsebojno jasno ločiti. Mohamedov nauk o Alahu in kar je z njim v zvezi, moremo npr. sprejeti, ne da bi se zavzemali za Mohameda samega in se zanj navduševali. V krščanski teologiji pa je **nauk neločljivo povezan z osebo ustanovitelja** in zato je krščansko spoznavanje vere čisto drugačne vrste; tukaj ni mogoče sprejeti Kristusovega nauka, ne da bi sprejeli Kristusa kot božjega Sina, edinega srednika in odrešenika. Zato mora biti vsaka krščanska teologija čisto drugače grajena kakor judovska,

islamska in vsaka druga nekrščanska teologija. Nikakor torej ni dovolj, da bi »znanstvena« teologija le v enem izmed paragrafov ugotovila, da je predmet teologije tisti Bog, ki sije iz Kristusovega obličja. Teologija sploh ne more na krščanski način govoriti o Bogu, ne da bi jasno zatrnila, da govori o Bogu, ki se razodeva v Kristusu. Teologija mora na ta ali oni način vedno govoriti o Bogu, prav zato pa mora neprestano govoriti tudi o Kristusu. Nikdar npr. ne bomo mogli imeti količkaj globljega pojmovanja o nedoumljivih globinah božje previdnosti, božjega ravnanja s človeštvom, ako ne upoštevamo Kristusovega trenutnega poraza in navideznega poloma na veliki petek, poraza, ki je bil v resnici zmaga, razodeta potem nekaterim na velikonočno jutro; tema in skrivnostnost božjega vodstva zgodovine najde svoj pravi profil le na ozadju Jezusovega velikonočnega misterija: smrti in vstajenja. »Celotna teologija mora biti oblikovana kristocentrično. Ako ni takšna, tedaj s tem sploh preneha biti nadnaravna, krščanska teologija,« je po pravici zapisal M. Schmaus.⁷¹

Takšna kristocentričnost vse teologije je bila v dobi cerkvenih očetov in v zgodnji sholastiki splošno uveljavljena. Tedaj je skoraj splošno veljal za centralni objekt teologije Kristus. Vsa teologija je bila kristološko zgrajena in zelo tesno vezana na sv. pismo. To je bilo prav do začetka visoke sholastike. Vgradiitev aristotelizma, ki je bila tedaj pač potrebna in ki ji načelno ne moremo ugovarjati (aristotelizem je nevaren v svoji enostranosti, medtem ko je v platonizmu nevarnost že v korenini), je dejansko vplivala, da so teologi po času sv. Tomaža Akvinskega tisti znanosti, ki skuša čim globlje umevati vsebino razodetja (*fides quarens intellectum*), vedno bolj dajali videz nekakšne metafizike, medtem ko je sv. Tomaž sam dejansko še tako zelo gradil na sv. pismu in že s tem postavljajl Kristusa v središče svoje teologije, da je M. D. Chénu njegovo Sumo imenoval kar »znanstveni komentar k sv. pismu«. ⁷² Seveda pa tudi tista teologija, ki ob svoji »teocentričnosti« pozablja na kristocentričnost, ni mogla zanikati, da je razodetje, ki se je dovršilo po Jezusu Kristusu, dejansko temelj vere in teologije.

Tudi filozofski razlog, ki ga je J. B. Lotz navajal v prilog razlikovanju dveh teologij, ne drži. Aksiom sholastične teologije

⁷¹ M. Schmaus, v: *Die Seelsorge* 16 (1638) 12; nav. N. Monzel, *Der Jünger Christi und die Theologie*, Freiburg i. Br. 1961, 45 sl.

⁷² M. D. Chénu, *Introduction à l'étude de s. Thomas d'Aquin*, Paris 1950.

je: »Verum et bonum convertuntur«, »bonum et verum se mutuo includunt«. ⁷³ Vera, ki sprejema razodetje, ne ostane pri stavkih oziroma pojmih »verskih resnic«, marveč prodre do same bitnosti, o katerih nam govore ti stavki. Sv. Tomaž pravi: »Actus creditis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem«. ⁷⁴ Treba je reči, da je ista bitnost v odnosu do razuma resnična, v odnosu do cilja pa je vrednota. ⁷⁵ Kjer gre za verske stvarnosti, pa tega dvojnega vidika še posebno ne smemo trgati narazen, saj je vera hkrati dej razuma in volje.

3. M. Schmaus opozarja na sledeče: Kolikor je teologija znanost o božji skrivnosti, ki se nam je razkrila, je **znanost o božjem kraljestvu in o skrivnosti našega odrešenja** in zveličanja. Tako služi spoznanju Boga in hkrati uresničevanju njegovega kraljestva ter dosegi zveličanja. Zato je hkrati teoretična in praktična znanost. To dvoje se ne da med seboj ločiti. To sta dve funkciji ene in enotne znanosti. Druga posega v drugo in je druga drugi pogoj. To sta le dva vidika ene same teologije. Moremo sicer ti dve funkciji med seboj razlikovati, a ne smemo druge od druge ločiti in tudi ne zanemarjati ene funkcije na račun druge. Pomenilo bi prezreti ti dve funkciji, ako bi kdo hotel teologijo raztrgati na dvoje, češ da naj bi eno bila abstraktno-teoretična znanost, drugo pa »teologija oznanjevanja« v neposredni službi življenju. Takšna ločitev, naglašja M. Schmaus, nasprotuje bistvu teologije. Taka zgolj teoretična teologija bi bila tuja verskemu življenju, neka od nje ločena »oznanjevalna« oziroma »življenjska« teologija pa bi hitro zapadla subjektivizmu. ⁷⁶ Jasno pa je, da ne sme prava teologija podajati že neposredno uporabnega materiala za pridiganje ali pa neposrednih navodil za pravilno krščansko življenje. To bi človeka poniževalo v mehanizem in mu odvzemalo njegovo lastno odgovornost, torej njegovo veličino ter dostojanstvo. Življenju naj služi teologija s tem, da skuša podajati razodetje v njegovi nadčasovni veljavnosti in hkrati v tisti moči, ki jo vsebuje razodetje za vsako dobo. Človek naj ob študiju začuti, da božja beseda, ki je govorjena za vsak čas, daje odgovor na vprašanja, ki pretresajo človeka v naši dobi. Priказuje naj božjo besedo tako, da jo bo mogel slišati tudi človek, ki živi tu in sedaj. Da pa teologija ta svoj namen doseže, mora

⁷³ 1 q. 5 a. 3; 1 q. 16 a. 4 ad 1.

⁷⁴ 2—2 q. 1 a. 2 ad 2.

⁷⁵ 1 q. 16 a. 3.

⁷⁶ M. Schmaus, *Kath. Dogmatik II³⁻⁴*, München 1949, 50 sl.

opisovati razodetje ne kot golo zgradbo pojmov in predstav, marveč kot odkrivanje stvarnosti, ki je sicer nevidna, ki pa ima moč za oblikovanje življenja, in to celo večjo moč kakor pa vse tisto, kar je vidnega. Dalje mora teologija razodetje postavljati v odnos do novodobne in zlasti do današnje filozofije in odkrivati tisto zvezo, ki jo ima v veri dojeta stvarnost s človeško naravo, zato ker je ta stvarnost vere izpolnitev človekovega življenjskega hrepenenja, čeprav tako visoka izpolnitev, da daleč presega vsa človeška pričakovanja in slutnje. Končno mora teologija vedno zopet odkrivati medsebojno zvezo posameznih delov razodetja, saj mnoge zmote glede razodetih resnic prihajajo od tod, ker ni razumevanja za vključenost posameznih resnic v njihovi posameznosti v veliki povezavi celotnega razodetja. Posameznosti je treba vedno zopet motriti pod vidikom člena o organski celoti razodetja, ki je ena sama velika enota, v kateri je Kristus tisto središče, ki vse posameznosti utemeljuje in nosi. Takšno podobo razodetja pa je mogoče posredovati na temelju vračanja k virom razodetja, k sv. pismu in cerkvenim očetom. Tu najdemo božjo besedo v izvorni barvitosti in živosti in razodetje vstane pred nami ne le kot vsebinsko točno očitna nauka, marveč kot duh in življenje, tako da ga je lažje umeti in sprejeti kot resnično veselo oznanilo in kot božji poziv, kateremu naj se uklonimo v svoji vsakokratni situaciji.⁷⁷

M. Schmaus pravi, da bi bila ločitev dveh teologij, kakor so to predlagali prvi zastopniki t. i. »kerigmatične« teologije, naravnost usodna za obe vrsti teologije. Kerigmatična mora namreč biti, naglašša Schmaus, vsaka znanstvena teologija iz treh razlogov: 1. ker obravnava razodetje, ki se je izvršilo »**propter nostram salutem**«, ne pa kot golo poučevanje o določenih resnicah; 2. ker govori o Bogu, ki se je razodel kot stvarnik, gospod in odrešenik — in zato znanost o njem ne sme odmisлити od tega, da je **Bog prav Bog, ki se mu je vedno treba bližati s spoštljivostjo, ljubeznijo in vdanostjo**, saj v teologiji govorimo o njem samem, o Bogu, ne pa le o pojmi in predstavah o njem; 3. ker se nam je **Bog razodel v Kristusu** in je zato teologija vezana na Kristusa, na pričevanje, ki se o njem vrši v Cerkvi — zato mora biti vsaka krščanska teologija kristocentrična, sicer bi ne bila krščanska in nadnaravna, čeprav s tem seveda ni rečeno, da bi se morala nujno začenjati s traktatom o Kristusu, pač pa mora

⁷⁷ M. Schmaus, Kath. Dogmatik I/13³⁻⁴, München 1948, VIII—X.

povsod in vedno zopet kazati, da vse v njej na neki način govori o Kristusu in ima v njem svojo osnovo.⁷⁸

Prvi zastopniki »kerigmatične« teologije so torej poudarjali, da je med običajno »šolsko« teologijo, slično filozofski spekulaciji, in neposrednimi potrebami oznanjevanja kar največji prepad, in da mora zato priti še posebna »oznanjevalna« teologija (Verkündigungstheologie). Toda kmalu je po raznih debatah prišlo skoraj do soglasnega mnenja, da posebna kerigmatična teologija kot ločena od »znanstvene« teologije, kot samostojno in drugačno obravnavanje teoloških in predvsem dogmatičnih nauk, ni potrebna in bi bila naravnost škodljiva. Pač pa mora vsa teologija biti oziroma postati na svoj način kerigmatična; običajna »znanstvena« oziroma »šolska« teologija se mora v ta namen odločno približati potrebam oznanjevanja in sploh življenja Cerkve. Vsaka teologija je in mora biti že po svojem bistvu kerigmatična, to se pravi: biti mora v bistvenem odnosu do oznanjevanja božje besede, tako da mu resnično služi. Podobno kakor na profanem področju znanost, ki se ukvarja z arhitekturo, služi arhitekturi prav s svojo znanstvenostjo, čeprav ta primera v marsičem šepa.

Polagoma je celo med tistimi teologi, ki so se prvotno zavzemali za posebno »oznanjevalno« teologijo, nastalo skoraj popolno soglasje v tem, da zdravilo zoper takšno »znanstveno« teologijo, ki je postala preveč podobna metafiziki, preveč odtrgana od virov razodetja, od sv. pisma in od živega verskega spoznavanja ter oznanjevanja, ni neka nova vrsta teologije, ki naj bi predstavljala »sredino med znanostjo in oznanjevanjem« ter imela »čisto drugačen predmet kakor znanstvena teologija.«⁷⁹ Strokovna teološka znanost oziroma »znanstvena« teologija sama se mora marveč vse bolj jasno zavedati medsebojne povezanosti med vsebino vere ter virom te vere, med naukom in osebo, ki krščansko razodetje posreduje, in iz tega izvajati posledice za oblikovanje teoloških trditev ter za zgradbo teologije. Takšna znanstvena teologija bo izpolnila upravičene zahteve po močnejši vezanosti na sv. pismo in po večji sposobnosti za službo živemu verskemu oznanjevanju in ne bo potrebna nobena posebna »kerigmatična« teologija, ker bo pravzaprav vsa teologija »kerigmatična«, ne da bi nehala biti znanstvena.

4. **Zgodovinsko** gledano torej imenujemo »kerigmatično teologijo« tisto tik pred drugo svetovno vojno zastopano tezo, ki je

⁷⁸ M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, VII—IX.

⁷⁹ J. Lotz, v: ZkTh 62 (1938) 496 sl.

zahtevala poleg »znanstvene« in »teocentrične« teologije še posebno »oznanjevalno« in »kristocentrično« teologijo. Stvarno pa se more kerigmatična ali oznanjevalna teologija sama po sebi imenovati **vsaka teologija, ki posebno pazi** (kakor mora pravzaprav vsaka teologija) **na to, da na ta ali oni način resnično služi »kerigmi« Cerkev, plodovitemu in učinkovitemu oznanjevanju, ki ga vrši Cerkev o odrešenju, katerega je Bog izvršil v Kristusu.**

Če smo tudi rekli, da mora biti vsaka prava teologija kristocentrična, pa seveda ni s tem rečeno, naj bi se katoliška teologija omejila na traktat »De Christo«, kar bi ustrezalo Luthrovemu pojmovanju. Široka snov verskega nauka naj bi se ne skrajšala, marveč naj bi vsa bila kristološko oblikovana. Troedini Bog, tako pravi N. Monzel,⁸⁰ ostane centralni objekt krščanske teologije, toda treba je reči: **Troedini Bog v osebnosti Jezusa Kristusa.**

K. Rahner izraža pač prepričanje velike večine današnjih teologov, ko pravi: **Vsaka teologija mora biti teologija o odrešenju oziroma zveličanju ter za zveličanje** (heils geschichtlich); **načelno zgolj »teoretične«, »neangažirane« teologije ne more in ne sme biti.**⁸¹ K. Rahner ponovno govori o »pozabljenih resnicah«, ki jih je treba znova uvajati v dušno pastirstvo — **pri tem pa naj pomaga prav znanstvena teologija, ne pa kaka posebna »oznanjevalna« teologija.** Dušno pastirstvo naj sprejema neposredno od strogo znanstvene teologije same novih pobud in času primernih smernic. Ne smemo pa tajiti, dostavlja K. Rahner, treh točk, ki še niso izpolnjene: 1. da velik del današnje sholastične teologije stoji premalo jasno v službi resnično aktualnega oznanjevanja, ki bi znal najti današnjega človeka in njegovo religiozno stisko; 2. da današnji pouk teologije na univerzah premalo šola mladi dušnopastirski kler za njegove naloge; 3. da »kerigma« sama ne pomeni le poenostavljene šolske teologije. Drugje pravi K. Rahner: Ne gre za to, da tisto, do česar se je dokopala znanstvena šolska teologija, povemo nekoliko drugače, »bolj kerigmatično« in da vse uredimo bolj praktično. »V resnici je **najstrožja, samo stvari strastno predana, vedno na novo vprašujoča, najbolj znanstvena teologija sama za trajno najbolj kerigmatična.** Da so naši šolski učbeniki malo živi, da malo služijo oznanjevanju in pričevanju, to ne prihaja odtod, ker podajajo preveč sholastične in znanstvene teologije, marveč da tega premalo nudijo, in sicer zato, ker ti

⁸⁰ N. Monzel, *Der Jünger Christi und die Theologie*, Freiburg 1961, 46.

⁸¹ K. Rahner, *LThK VI*² (1961) 126.

učbeniki danes ostajajo včerajšnji učbeniki in zaradi tega tudi tistega, kar je včerajšnjega, ne morejo več ohraniti čistega. Preteklost more namreč ohraniti čisto samo tisti, ki ve, da je zadolžen prihodnosti, in ki ohranja s tem, da osvaja.«⁸²

Ko je bil 22. 6. 1961 od Sv. oficija objavljen monitum nekaterim eksegetom, ki »ogrožajo čisto zgodovinsko in objektivno resnico sv. pisma... tudi nove zaveze, je kmalu potem pisal K. Rahner: »Cerkvena znanost, in med njimi zlasti eksegeza, mora danes izpolnjevati ne le znanstvene naloge, ki zanimajo učenjake. Sobojevati se mora na fronti vere in Cerkve, ljudem današnjega časa mora razjasnjevati možnost verovanja, intelektualca današnjega časa mora učiti, krepiti in tolažiti. Ta je duhovni otrok historizma in naravoslovnih znanosti, strahotno trezen, previden in razočaran človek, človek, ki trpi zaradi oddaljenosti in molka Boga (kakor to ta intelektualec dejansko doživlja). S tem človekom se mora ukvarjati Cerkev. Saj je to vendar človek današnjega in jutrišnjega dneva... **Cerkvena znanost se ne sme zapreti vase, marveč mora misliti na današnje ljudi.** Če pa to dela, ne more iti mimo vprašanj, ki so težavna in nevarna. Iskati mora rešitve, ki so nove in ne preskušene, preprosto zato, ker ni tako, da bi bilo treba le ponavljati dobre, zdavnaj preskušene resnice ali jih kvečjemu didaktično in psihološko spretno na novo formulirati. — Naj je tudi resnično, da zadnji verski problemi ne bodo rešeni na področju posameznih teoloških vprašanj in posameznih problemov. Toda mnoga taka vprašanja so, pri katerih ima današnji neteološki intelektualec vtis, da hodijo teologi okoli njih kakor okoli vrele kaše, da si prepovedujejo pošteno diskusijo in tako skupno vendarle povzročajo situacijo in duhovno ozračje, ki moreta za današnjega vernega človeka postati smrtno nevarna — čeprav ljudje še čutijo breme zadnjih življenjskih odločitev.«⁸³

5. Mesto, ki ga ima teologija v Cerkvi, in njeno »kerigmatično« naloge v Cerkvi je lepo označil že pred K. Rahnerjem A. Stolz, ki je prav tako odklanjal potrebnost in koristnost posebne teologije oznanjevanja, pač pa zahteval, da se znanstvena teologija sama bolj približa potrebam oznanjevanja in sploh življenja Cerkve. **Teolog**, tako pravi A. Stolz, ni propagator le neke določene ideje ali sistema, ampak **govori pravzaprav v imenu**

⁸² K. Rahner, *Schriften zur Theologie I*³, Einsiedeln 1958, 15 sl.

⁸³ K. Rahner, *Exegese und Dogmatik. Ein Wort des Kollegen an die Dogmatiker*, II. T, v: *Orientierung* 25 (1961) 160

Cerkve, ki ga pošilja, čeprav govori teolog seveda drugače kakor hierarhično učiteljstvo. Bistveno je teolog oznanjevalec in nastopa kot izvrševavec tega, kar mu je bilo poverjeno od Cerkve, katero je Kristus določil za nezmotljivo oznanjevalko razodete resnice in posredovavko odrešenja. V izvrševanju svoje naloge je teolog odvisen od višje volje, ki mu je to nalogo poverila; hkrati pa daje ona višja avtoriteta njegovi besedi večjo veljavo. Dogmatična teologija namreč ni le gola znanost, kakor so to naravne znanosti; je marveč tudi **karizmatičnega značaja**, ker je takšen govor o Bogu, ki presega naravno spoznanje in ki je obenem tudi učinek Svetega Duha, počela vsega, kar presega naravo. **Kar so zahtevali zastopniki posebne »kerigmatične« teologije, je v glavnem to, kar spada že po sebi k teologiji v navadnem pomenu**, ker je vsaka prava teologija tudi karizma (v širšem pomenu). Naloga vsakega teologa je, da razodeti nauk razlaga in ureja na znanstven način, hkrati pa tudi v skladu s potrebami vernikov. Teologija oznanjevanja torej ni nič drugega kakor **običajna teologija, ki pa ne zanemarja svojega karizmatičnega značaja.**⁸⁴

Seveda tega, kar pravi A. Stolz, ne smemo razumeti tako, kakor da bi teološki traktat bil pridiga, »kerigmatična« pridiga, ki je bolj božje govorjenje po pridigarju kot orodju kakor pa govorjenje o Bogu in ki je božji poziv poslušavcu k preusmeritvi mišljenja in življenja. V pridigi je, kakor smo zgoraj videli, subjekt govorjenja pravzaprav Bog, Bog govori in nudi svoje odrešenje. Teologiji pa je Bog objekt, vendar pa čisto drugačen objekt, kakor pa je to pri naravnih znanostih — tu je objekt obenem oseba, od katere smo odvisni do zadnjih vlaken svojega bitja in ki z njim nikdar ne moremo »razpolagati«, kakor je to pri navadnih objektih.⁸⁵

Pač pa je teologija »oznanjevalna« v širšem smislu, v tistem, kakor nanj mislijo M. Schmaus, K. Rahner in danes velika večina teologov, nujen pogoj za to, da bo mogla v polnem obsegu nastopiti »kerigmatična« obnova pridige in kateheze. Tudi pri teologiji gre za **božjo besedo, seveda v znanstveni obliki**. Od te besede, pravi po pravici V. Schurr, ima teologija prvenstveno svojo vsebino in strukturo. **Kar je v razodetju bistvenega, to mora biti bistveno tudi v teologiji.** Takšne teologije ne smejo obvladovati filozofski in polemični interesi, marveč zgodovina odrešenja ozi-

⁸⁴ A. Stolz, *Introductio in sacram theologiam*, Freiburg i. Br. 1941, 20—23.

⁸⁵ Schurr, v: *Filthaut*, 199.

roma zveličanja (Heilsgeschichte). Spekulacija se postavlja v službo zveličavne zgodovine. Tako postane sveta znanost biblično-teološko usmerjena in skrajšuje pot do življenja ter do oznanjevanja. Gotovo gredo v to smer npr. dela K. Adama, M. Schmausa in B. Häringa.⁸⁶ V določenem smislu tudi dela K. Rahnerja, čeprav se zaradi njegovega večinoma težkega sloga to drugače zdi. O Francozih velja to še v večji meri. Vedno bolj prihajajo zastopniki dogmatične teologije do prepričanja, da se mora »sedeča teologija« (sitzende Theologie) v nekem svojem momentu spremeniti v »klečečo teologijo« (kniende Th.), da se izrazimo z znanim izrekom H. Ursa von Balthasarja, enega izmed zelo znanih današnjih teologov, zanimajočega se predvsem za eshatologijo.

III. Nekatera posamezna vprašanja, ki so predmet posebnega zanimanja današnje dogmatične teologije

Po času okrožnice Pija XII. o skrivnostnem telesu Kristusovem (l. 1943) sije skrivnost **Cerkve** v vedno lepši in jasnejši luči, postala je predmet plodovitega teološkega razpravljanja in zavestnejšega verskega življenja iz te skrivnosti. Znova prihaja razločno v zavest vernikov, da je Cerkev ne le družba, katero je Kristus ustanovil, marveč tudi nadnaravni organizem, ki živi in raste iz Kristusa, iz žive zveze s poveljanim Kristusom, ki »več ne umrje« (Rimlj 6, 9) in ki je zato življenjska moč Cerkve, njene plodovitosti in zmogovitosti nad vsemi človeškimi slabostmi in hudobijo.

Okrožnica »Mystici corporis« je bila hkrati odmev teologije Cerkve (ne smemo pri tem pozabiti, da sta bila v tem pogledu med prvimi, ki so v našem stoletju razpravljali o Cerkvi kot skrivnostnem Kristusovem telesu, Fr. Grivec in Čeh T. Spačil), ki se je ob poživljenem stiku s sv. pismom in s cerkvenimi očetmi, enako pa tudi ob stiku z obnovljenim liturgično-evharističnim življenjem tudi sama poživila in poglobila. Obenem in še bolj pa je okrožnica bila plodovito izhodišče vedno številnejših bibličnih, patrističnih in dogmatično-sistematičnih del o Cerkvi, in nič manj pobuda za bogato duhovno življenje iz misterija Cerkve. Okrožnica »Mediator Dei« je potem (l. 1947) skrivnost Cerkve kot mističnega telesa Cerkve osvetlila še s strani liturgije, ki je tisti prostor, kjer se Cerkev uveljavlja v svojem najglobljem bistvu

⁸⁶ Schurr, v: Filthaut, 197.

kot s Kristusom notranje povezana in od Kristusa prešinjena stvarnost.

Po času obeh navedenih Pijevih okrožnic so začeli teologi veliko razpravljati o Cerkvi kot »**prazakramentu**«. ⁸⁷ Cerkev je, tako pravijo, »osnovni« zakrament, »sacramentum radicale vel primarium«, »okvirni« zakrament. Seveda je Cerkev »prazakrament« samo v zvezi s Kristusom kot zakramentom dejavno-odrešujoče in posvečujoče božje navzočnosti med ljudmi. — Zgodovinske raziskave o nastanku pojma »**mistično**« telo so pokazale (zlasti H. de Lubac), da so cerkveni očetje to ime uporabljali v pomenu »**sacramentale**« in so ga najprej aplicirali na presv. evharistijo. Pozneje se je pa to ime preneslo na Cerkev, katero prav evharistija gradi kot Kristusovo telo, povezano s Kristusom in napolnjeno z njegovo odrešilno dejavnostjo. »Mističnega« telesa Cerkve torej ne smemo razumeti v smislu novodobne »mistike« duhovnega življenja, kakor so to mislili še med obema vojnama in so prav zato bili v vedni skušnjavi, da bi ločili vidno stran Cerkve od notranje. Kakor zakramenti v ožjem pomenu že po svoji definiciji svojo zveličavno in posvečevalno moč uveljavljajo samo v neločljivi povezanosti zunanjih in notranjih elementov, podobno je tudi s prazakramentom Cerkvijo. — Okrožnica »*My-stici corporis*« ima zaslugo, da je izraz »*corpus Christi mysticum*« zopet uvedla v jezik cerkvenega učiteljstva in postavila tako nasproti zgolj juridističnemu kakor tudi mistično-organicističnemu pojmovanju besede pristno teološko pojmovanje besede. In to je dalo pobudo za nadaljnja raziskovanja. ⁸⁸

Če je Cerkev nekak prazakrament, potem sledi iz tega, da je **za zveličanje potrebna tudi zveza z vidno stranjo Cerkve**. Cerkvi je treba pripadati »saltem voto implicito et inscio«, kakor se izraža okrožnica, podobno kakor je pri odraslih za zveličanje potreben vsaj »votum implicitum baptismi«, to se pravi dejanje popolne ljubezni do Boga, obujeno pod vplivom nadnaravne milosti — v takem dejanju pa je vključena volja, prejeti krst; če bi tak človek vedel, da obstoji krst kot zakrament včlenjenja v

⁸⁷ O. Semmelroth, Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953.

⁸⁸ Prim. J. Ratzinger, v: LThk VI² (1961) 911. Morali bi tu navesti tudi prispevke prelata Fr. Grivca k ekleziologiji, saj je tudi po zadnji vojni marsikaj priobčil v tujih revijah; pa tudi važni prispevek k »ekumenski teologiji« z Grivčevimi študijami o sv. Cirilu in Metodu, predvsem s knjigo »Konstantin und Method«, Wiesbaden 1960. Izmed slovenskih teologov, ki delujejo v tujini, bi ne smeli iti mimo. K. V. Truhlarja in J. Vodopivca, da drugih ne omenjamo. A to bi zahtevalo posebno poglavje.

Kristusa in v njegovo odrešilno skrivnost smrti in vstajenja, bi ga gotovo prejel. Vsakdo se torej zveliča le po neki stvarni zvezi tudi z vidno Cerkvijo kot s Kristusovo odrešilno močjo napolnjenim zakramentalnim znamenjem, čeprav se morda tisti človek te zveze ne zaveda ali jo v dobri veri celo odklanja. Zato so danes teologi začeli opuščati trditev, da mora biti vsakdo, ki se hoče zveličati, vsaj v zvezi z dušo Cerkve; čeprav to izražanje ni bilo ravno zmotno, je pa gotovo manj primerno in se s patrističnim izražanjem bolj slabo ujema, saj ga je uvedel šele Robert Bellarmin tedaj, ko je teologija v kontroverzi s protestantsko zmoto kar preveč enostransko naglašala le zunanjo, organizacijsko stran Cerkve; dejansko pa tudi zunanja stran Cerkve zasije v svoji polni pomembnosti le v zvezi z notranjo stranjo.

Gledanje na Cerkev kot »mistično«, »zakramentalno« Kristusovo telo so teologi v najnovejšem času precizirali še v eni točki: To, kar danes imenujemo »mistično telo«, je treba po mislih sv. Pavla istovetiti s Kristusovim umrlim in vstalim, poveličanim telesom. Cela vrsta katoliških eksegetov zadnjih 20 let (L. Cerfaux, P. Bénéoit OP, St. Lyonnet SJ), pa tudi nekatoliških (npr. E. Percy, A. T. Robinson), trdi, da besede »telo« pri Pavlu v zvezi s Cerkvijo ne smemo razumeti v prenesenem pomenu kot korporacijo, marveč v dobesednem pomenu: Cerkev je umrlo in vstalo, s Svetim Duhom napolnjeno in življenje podeljujoče Kristusovo telo, kolikor si včlenja vernike in se z njimi, čeprav v omejenem pomenu, identificira. S poveličanjem je bilo Jezusovo lastno telo dvignjeno nad naravno zemeljsko vezanost na prostor in čas; vstali Kristus je postal sposoben, dosehati ljudi vseh časov in krajev in jih napravljati za ude svojega vstalega telesa ter jim dajati delež pri neustvarjenem božjem življenju, ki od časa poveličanosti do dna prežarja tudi njegovo človeško telo. Kristusova človeška narava ima sicer tudi v svoji poveličanosti omejeno bit (prim. Dz. 307). Toda »Duh posinovljenja«, ki napolnjuje najprej učlovečenega božjega Sina kot drugega Adama, kot počelo vsega nadnaravnega posinovljenja, ga je oprostil vseh utesnjujočih vezanosti, tako da se Kristusova človeška narava v tem Duhu dviga preko prostora in časa in je pričujoča vsakemu človeku, naj stoji kjerkoli v zgodovini, in mu s svojim Duhom (prim. Flp 1, 19; Rimlj 8, 9. 10) podeljuje božje posinovljenje (Gal 4, 5). Božanstvo namreč tako prešinja Kristusovo poveličano človeško naravo, da je postala tako rekoč nadčasovna in nadprostorna realnost.⁸⁹

⁸⁹ Prim. M. Scheeben, Handbuch der kath. Dogm. V/I, n. 569.

S takšno razlago se poglobi pojem odrešenja. Za odrešenje je bila po Očetovem večnem sklepu seveda potrebna zadostilna Kristusova kalvarijska daritev, a kot prehod k polni prešinjnosti Kristusove človeške narave z nadnaravnim božjim življenjem, da bi potem to življenje podeljevala vsem tistim »bratom«, ki se bodo vanj včlenili z dejavno vero in zakramenti. »Kristus je umrl, da bi postal vstalo telo«, je kar naslov razprave P. Erbrichta, ki podaja najnovejše rezultate teoloških raziskovanj v tem pogledu.⁹⁰ Razumljivejše nam postane, v kakšni zvezi sta enkratno Kristusovo odrešilno dejanje na križu in aplikacija sadov tega dejanja — ta zveza se ostvarja po živem stiku s poveličanim Kristusom, ki je kot zastopnik človeštva in naš drugi Adam že prešel od umrljivega življenja k neustvarjenemu božjemu življenju, da bi nas napolnjeval s tem življenjem. Razumljivejše tudi postane, zakaj ima Cerkev kot zveličavna ustanova monopol (»extra Ecclesiam nulla salus«): zato, ker je Kristusa kot vir vseh milosti najti le v Cerkvi. Iz tega tudi spoznamo, v čem obstoji mistični odnos med Kristusom in Cerkvijo: kolikor je neustvarjeno božje življenje v vstalem Kristusovem telesu in v njegovih udih živo, moremo govoriti v stvarnem smislu o identifikaciji vernikov oziroma Cerkve s Kristusom. Krščeni smo v umrlega in vstalega Kristusa (prim. 1 Kor 12, 13) in ta včlenitev se še okrepi po evharistiji (1 Kor 10, 16 sl.): ker v evharističnem obednem občestvu prejmemo Kristusa, zato smo eno z njim (1 Kor 10, 21) in združeni tudi med seboj. Evharistični Kristus pa je Kristusovo telo. Zato sv. Pavel rajši ne reče, da postanemo Kristus, marveč točneje: da postanemo Kristusovo telo, ker nas Kristus napravlja deležne svojega lastnega poveličanega vstajenjskega življenja. Z druge strani pa moramo spet upoštevati, da »telo« po hebrejskem pojmovanju pomeni celotno osebo, ki v skladu s človekovo naravo prihaja z nami v stik le preko telesa. Evharistija prav v tej luči dobiva zopet tisti pomen v življenju Cerkve, kakor so ga praktično uveljavljali prvi kristjani. Današnja teologija Kristusove evharistične navzočnosti ne izolira, kakor se je to velikokrat dogajalo skozi dolge dobe od časa kontroverz s protestantskimi zmotami in deloma že prej z Berengarjevo zmoto. Kontroverza rada zoži pogled na celotnost stvarnosti oziroma resnice. Danes

⁹⁰ P. Erbricht, v: *Orientierung* 23 (1959) 204—207; pozneje še H. Schlier, v: *LThK VI*² (1961) 907 sl.; M. Brändle, *Auferstehung Jesu*, v: *Orientierung*, 26 (1962) 73—75; prim. tudi Dr. L. Boros, v: *Orientierung* 25 (1961) 240 sl.

teologija evharistično navzočnost spet bolj jasno motri kot višek osebne dejavne navzočnosti Vstalega v njegovi Cerkvi, s tem pa evharistijo v življenju Cerkve spet bolj postavlja v središče.⁹¹

Evharistija nam najbolj nazorno kaže, v čem obstoji misterij Cerkve kot mističnega telesa Kristusovega; tu se Cerkev v svojem bistvu najbolj konkretno uveljavlja kot skrivnostno Kristusovo telo in kot »prazakrament«, pa tudi kot resnično novozavezno božje ljudstvo, med katerim je Bog pričujoč na vse polnejši način, kakor pa je bil med starozaveznim božjim ljudstvom. Tu se končno uresničuje na najgloblji način tista »consecratio mundi«, ki se je začela z učlovečenjem božjega Sina in ki se nadaljuje po Cerkvi kot zakramentu dejavne Kristusove navzočnosti med človeštvom, »dokler ne pride« (1 Kor 11, 26) poveljani Gospod Cerkve na viden, zmagoslaven način in v polnosti uresniči božje kraljestvo, ki se je v kali začelo že z njegovim prvim prihodom.⁹²

2. Zelo mnogo torej dogmatika razpravlja o Cerkvi, kakor smo v bežnih potezah nakazali v prvi točki. A Cerkev je nekaj velikega, kakor je vidno že iz pravkar povedanega, le v zvezi s **Kristusom**. Tudi nauk o Kristusu in zlasti o njegovem odrešilnem delu je v zadnjih desetletjih prodril v marsičem v pokrajine novih, zanimivih in plodovitih spoznav, čeprav so to dostikrat le nova odkritja starih, a skoraj, če ne docela, pozabljenih vidikov.

Danes teologi živahno razpravljajo o **psihologiji Kristusove človeške duše** ter mnogi postavljajo tezo, da je treba pri Kristusu priznati tudi človeški »psihični« ali »psihološki« oziroma »fenomenalni« jaz, medtem ko je »metafizični« oziroma »ontološki« jaz seveda samo eden, ker je v Kristusu samo ena, namreč druga božja oseba. Drugi izražajo pomisleke zoper takšno tezo, ne da bi s tem zanikali pomen razpravljanja o pristno človeški Kristusovi zavesti in psihologiji.

V **soteriologiji** je danes posebna novost to, da teologija začnja v skrivnosti odrešenja zopet pripisovati veliko **važnost Kristusovemu vstajenju oziroma poveličanju**. Tudi to spoznanje se je porodilo iz bolj živega stika s sv. pismom in z liturgijo. Do nedavnega pa je bilo tako, da so običajni dogmatični učbeniki pripisovali Kristusovemu vstajenju skoraj samo apologetičen pomen. J. A. Jungmann je z neredkimi drugimi teologi (npr. K.

⁹¹ Prim. W. Bless SJ, Die Frühkommunion, Erfahrungen in den Niederlanden, Stimmen d. Z. 85 (1959/60) 175—183.

⁹² Prim. J. A. Jungmann, Corpus mysticum, v: StdZ 84 (1958/59) 401—409.

Rahnerjem ter Fr. Hofmannom) ponovno ugotavljal, da se že več stoletij večina vernikov, ne izvzemši duhovnike, premalo zaveda aktivnega odrešilnega pomena, ki ga imata Kristusovo vstajenje in vnebohod ter s tem poveljučana Gospodova človeška narava za izvršitev odrešenja in za aplikacijo odrešilnih milosti. V prvih časih je bila ta zavest zelo živa, kar se razodeva, razen v novozaveznih spisih in pri cerkvenih očetih, zlasti v velikonočni liturgiji. In danes, ko po izražanju neredkih poznavcev cerkvene zgodovine stopa krščanstvo v nekakšno predkonstantinsko dobo, se je še posebno treba zakoreniniti v tistih stvarnostih vere in nadnaravnega življenja, iz katerih so živeli prvi kristjani: Kristus, ki je skozi žrtev na križu šel v poveljučano življenje, da je s svojo zmagovito milostjo blizu svoji Cerkvi in vsakomur, ki vanj veruje. — Sv. Pavel iz Jezusovega zemeljskega življenja ne navaja niti enega samega čudeža, pač pa Kristusovo vstajenje, ki mu je ne le dokaz Kristusovega božanstva in resničnosti njegovega razodetja, marveč tudi znamenje, da se je odrešenje v fazi pridobitve vseh milosti že izvršilo. Pavlova beseda: »Če Kristus ni vstal, potem... je prazna vaša vera... še ste v grehih« (1 Kor 15, 13–17) nima namena, naglasiti le apologetični pomen vstajenja, marveč tudi in predvsem tole: Če Kristus ni vstal, potem se odrešenje sploh ni izvršilo, ker v tem primeru nimamo sredstva, s katerim bi se mogla uresničevati naša zveza z Bogom, pretrgana z izvornim grehom in z osebnimi grehi. »Toda Kristus je vstal« (1 Kor 15, 20) in s tem postal za vse človeštvo oživlajoč duh« (15, 45; prim. 15, 22), **ново življenjsko počelo nadnaravno prerojenega človeštva**, počelo božjega otroštva verujočih in zato »mogočni Sin božji po vstajenju mrtvih« (Rimlj 1, 4; Apd 13, 33 itd.), **usposobljen za organ, katerega Bog oziroma Kristusova božja narava uporablja za opravičenje ljudi, za podeljevanje neustvarjenega božjega življenja človeštvu**. Zadostitev za greh človeštva je Kristus sicer dal s svojim trpljenjem in smrtjo, s čimer je tudi zaslužil vse milosti; s smrtjo se je tudi za Kristusa končal čas zasluženja in zadoščevanja. Jasno je, da v skladu z naukom nove zaveze trpljenje in smrt ob naglašanju soteriološkega pomena Kristusovega vstajenja ne izgubita svoje veljave; toda če bi Kristusova smrt ne pomenila prehoda k povelčanemu življenju, bi bil veliki petek strahovit poraz, ne pa zmaga nad silami pekla. V resnici je bila ta smrt »pasha«, »prehod« drugega Adama k povelčanemu življenju, da bi mogli za njim ta »prehod« izvršiti v živi priključitvi k njemu tudi mi. Le iz osrčja povelčanega Kristusa, ki »več ne umrje, smrt nad

njim več ne gospoduje« (Rimlj 6, 9), morejo verujočim teči potoki živih voda (Jan 7, 38. 39), le tak je Jezus nadnaravna trta, življenjsko povezana z nami — mladikami (Jan 15, 1—8). Kristusova smrt in vstajenje sta zlasti po pojmovanju sv. Janeza le dva momenta enega samega odločilnega soteriološkega dogajanja, pri katerem smrt kot prva faza sama po sebi preide v vstajenje; in oboje je treba šteti k »objektivnemu« odrešenju, ker je po božji volji Kristusova človeška narava, hipostatično zedinjena z božjo, s poveličanjem postala usposobljena, da preko Cerkve in njenih zakramentov izliva na človeštvo delež tistega božjega življenja, s katerim je v poveličanju sama napolnjena do vseh globin; to podeljevanje milosti pomeni »subjektivno« odrešenje, ko tisto, kar se je izvršilo na Kristusu kot zastopniku in sredniku vsega človeštva, pride do svojega dejanskega učinka oziroma bo v polnosti prišlo do učinka ob vstajenju mesa.

Tu naj omenimo Kristusovo odrešeniško **sredništvo**, ki si ga brez Kristusove poveličane človeške narave ne moremo prav misliti. Kljub jasnosti, ki vlada v tem pogledu v rimski liturgiji, je podoba Kristusa kot vedno aktualnega srednika v zavesti vernikov in tudi teologov zapadne Cerkve od srednjega veka dalje močno obledela. Priče za to so nam oni liturgiki in teologi, ki so začeli »per Dominum nostrum. J. Chr.« razlagati tako, da jim beseda per pomeni isto kar **per merita Christi**. To je tista misel, ki je izražena v grški formuli »chariti Christou« (= zaradi Kristusa). Kakor da bi Kristusov sredniški položaj in sredniška dejavnost bila le dejstvo preteklosti, ki deluje še v našo sedanost, kakor da bi Kristusova sredniška dejavnost bila s smrtjo na križu pravzaprav končana, le da nekdanja Kristusova zadostitev in zasluženje veljata tudi še za danes. Premalo se poprečni vernik in marsikdaj tudi duhovnik zaveda pomena Kristusove poveličane človeške narave, po kateri Kristusova sredniška dejavnost traja dalje še sedaj in ki bi brez nje bil Kristus srednik do svoje kalvarijske daritve, potem pa pravzaprav nič več. Dalje stoji pri večini vernikov v religiozni zavesti, kolikor sploh gre za Kristusovo človeško naravo, ta narava na ta način, da si po spominu predstavljajo historično-zemeljsko Jezusovo podobo; tako je Kristusova človeška narava za religiozno občutje današnjega kristjana bistveno nekaj zgodovinsko preteklega. Kolikor pa ima živi Kristus pomen za pobožnost, stoji docela v ospredju njegovo božje dostojanstvo; na Kristusa, kolikor je božji Sin, bistveno enak nebeškemu Očetu, se še obrača častilna molitev. Kristus »hodie«, na katerega se pobožnost obrača, premno-

gim kristjanom ne velja za srednika in pot k Očetu, marveč je, kakor Oče, tudi sam neposredno cilj in predmet češčenja.⁹³

Danes teologija v zvezi z liturgično obnovo zopet naglašata tisto, kar je tako močno obvladovalo zavest prvih kristjanov: **Kristus svoje sredništvo nenehno izvršuje, ne pa samo tedaj, ko je živel na zemlji; še več, po vnebohodu kot zaključku svojega poveličanja je šele v popolnosti začel izvrševati svojo sredniško nalogo** (lahko pa smrt in poveličanje gledamo v smislu zlasti Janezove teologije kot eno samo dejavnost in rečemo, da je Kristus postal naš srednik s smrtjo kot prehodom k poveličani eksistenci). S tem naglašanjem ne preziramo skrivnosti Jezusovega zemeljskega življenja, zlasti njegovega trpljenja, saj si je Jezus šele z vsem tem »zaslužil«, biti neprestani srednik vsega človeštva vse zgodovine. Toda aktualno deluje Kristusovo zasluženje in zadostitev za nas le preko njegove poveličane narave, ki »se zdaj za nas predstavlja božjemu obličju« (Hebr 9, 24), »ker vedno živi, da prosi« za nas (Hebr 7, 25; Rimlj 8, 34) ter v vsakem času in kraju po Svetem Duhu prešinja Cerkev s svojimi življenjskimi silami. V evharistiji, ki mora biti središče vsega krščanskega življenja, je to še posebno jasno. Po dogmi je neposredna vsebina tega zakramenta gotovo Jezusova sveta človeška narava, tista, ki je šla skozi daritev svojega telesa v poveličanje in postane sedaj pričujoča pod znamenji kruha in vina. Le na osnovi hipostatičnega zedinjenja te človeške narave z večno božjo Besedo je »per concomitantiam« na kvalificiran način pričujoča tudi Kristusova božja narava. Smiselno se mora torej pobožnost prav tukaj usmerjati najprej na Gospodovo človeško naravo, šele preko nje na Očeta in sploh presv. Trojico. V zakramentih in posebno v obhajanju evharistije se srečamo s poveličanim Kristusom, ki je sicer vidno telesno odsoten, vendar pa v znamenju na nekak telesni način navzoč. Smisel evharistične daritve je: Gospod je živ navzoč med nami, ki smo se zbrali, da bi »lomili kruh«, in v znamenju svojega odrešilnega trpljenja ponovno kot naša glava in naš veliki duhovnik daruje skupaj z nami svojo enkratno daritev svojemu in našemu Očetu, da nas privede k njemu. Liturgija nas spravlja v stik s poveličanim Kristusom ne le psihološko, marveč bitno; zedinja nas z njim, da bi nas preoblikovala v podobnost z njim. Seveda pa je poveličana Kristusova človeška narava, v kateri in po kateri Kristus nenehno uresničuje svoje

⁹³ Glej Fr. Hofmann, Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung, v: Feiner, Fragen der Theologie, 485—517.

sredništvo, zaznamovana s kalvarijsko daritvijo in s skrivnostmi svojega življenja na zemlji. Tako misterij križa kljub naglašanju pomena Kristusovega poveličanja ni izpraznjen, ne pri objektivnem odrešenju, kjer je Kristus po Očetovem večnem sklepu moral iti skozi smrt na križu, da je v poveličanem stanju mogel postati za človeštvo »začetnik večnega zveličanja« (Hebr 5, 9), ne pri subjektivnem odrešenju, ko gre za naše dejansko prešinjene s tistim nadnaravnim življenjem, ki nam priteka iz poveličanega Kristusa: milost, ki nam jo neprestano nudi poveličani Kristus, ostane »gratia crucis« — pridobljena je s kalvarijsko žrtvijo in do svojega sadu v posameznikih pride le tedaj, če smo pripravljeni s Kristusom trpeti, da bomo z njim tudi poveličani (Rimlj 8, 17).

Glede **sredništva**, ki ga Kristus neprestano aktualno izvršuje s svojo poveličano človeško naravo, trdijo danes dogmatiki, da bo trajalo tudi v blaženi večnosti v tem smislu, da bodo blaženi deležni neposrednega gledanja troedinega Boga le preko poveličane Kristusove človeške narave. Polno spoznavanje te narave, ki bo večno hipostatično zedinjena z drugo božjo osebo, namreč vključuje spoznanje druge božje osebe in v zvezi s tem potopitev v neizmerno blaženo življenje presv. Trojice. Sklicujejo se pri tem teologi posebno na Janezov evangelij (zlasti Jan 17, 2. 3. 22–26). K. Rahner pravi, da je bil tudi »**prostor**« **nebes ostvarjen šele s poveličanim Kristusovim telesom**. »Aperuisti regna caelorum« iz Tedeuma ne smemo razumeti tako, kakor da bi Kristus z vnebohodom zopet odprl že od vekomaj obstajajoča »nebesa«, ki so bila dotlej zaprta le zaradi pozitivne določitve. Gre marveč za mnogo bolj radikalno dejstvo: »Nebesa« kot dimenzija združenja z Bogom, enote človeka z neizmerno bogatim notranjim življenjem presv. Trojice, so bila sploh utemeljena šele s Kristusovim vnebohodom in s tisto pritegnitvijo človeka v način božje eksistence, ki se je z vnebohodom izvršila za odrešenje ljudi. »**Priti v nebesa**« s tega stališa ne pomeni nič drugega kakor **postati eno s poveličanim človekom Jezusom**.⁹⁴

3. V zvezo s Kristusovo poveličano človeško naravo so postavljeni tudi **zakramenti**, glede katerih je dogmatična teologija zadnje čase še posebno napredovala. Zlasti se skušajo danes teo-

⁹⁴ K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, v: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 47–60; še več je o tem razpravljal J. Alfaro, čigar zadnja razprava skupaj z literaturo je »Die Menschwerdung und die eschatologische Vollendung des Menschen«, v: Catholica 16 (1962) 20–37.

logi izogniti nevarnosti popredmetenja zakramentov. Van Roo, profesor na Gregorijani, zato že definira zakramente kot »zunanje kulturno dejanje, v katerem Kristus po Cerkvi in po delivcu (kot predstavniku Cerkve) ex opere operato znači in povzroča v primerno disponiranem človeku posvečenje, in sicer tako, da pri tem Kristus ponavzočuje misterije svojega ‚mesa‘ (življenja na zemlji, zlasti smrt in vstajenje).«⁹⁵

Z veliko spekulativno močjo, obenem pa s trdno naslonitvijo na vire razodetja je zakramente na nov način, predvsem pod osebnostnim vidikom, obdelal holandski dominikanec H. Schillebeeckx. Njegovo večje delo je kmalu izšlo v nemškem prevodu pod naslovom »Christus, Sakrament der Gottbegegnung«,⁹⁶ bilo pa je prevedeno tudi v francoščino in še v nekatere druge jezike.⁹⁷

Kadarkoli so se apostoli, pravi Schillebeeckx, srečali s Kristusom oziroma kadarkoli je kdo v njegovem zemeljskem življenju prišel z njim v stik, je prišel na videz v stik le s človekom; v resnici pa je bil to neposreden stik z Bogom, saj je bila pri Kristusu nosivka vseh dejavnosti druga božja oseba. Odkar je Kristus šel poveličan v nebesa in ni v svoji naravno vidni podobi več med nami, imajo isto nalogo zakramenti. Tudi **zakramenti so stik z živim, poveličanim Kristusom**, srečanje z njim, zato pa preko Njega tudi **srečanje z živim, nevidnim Bogom**. V zakramentih kot vidnih znamenjih, ki pa so napolnjena z nevidno močjo milosti, deluje Kristus sam, in sicer s svojo božjo naravo, a hkrati in neločljivo tudi s svojo človeško naravo, ki je zaslužni in tudi tvorni vzrok za sleherno milost, katero ljudje prejemo, za sleherno srečanje in intenziviranje tega srečanja z nevidnim Bogom.⁹⁸

Kako napačno je torej, če kdo v zakramentih gleda le formalizem, pozunanjenost, oviro za neposreden stik z Bogom. Zakrament nam kot zunanje znamenje hoče le pomagati k čim bolj osebnemu, toplemu, živemu stiku z Bogom. Zakramenti Cerkve so človeško srečanje s poveličanim Gospodom. Izvrši se to srečanje v čutnih znamenjih in je zato predujem, anticipacija eshatološkega, dovršenega srečanja s Kristusom. Tako rekoč iz oblaka

⁹⁵ W. A. Van Roo, *De sacramentis in genere*, Romae 1957, 63.

⁹⁶ M. Grünwald, Mainz 1960.

⁹⁷ Za Feiner, *Fragen der Theologie heute*, je Schillebeeckx napisal razpravo »Sakramente als Organe der Gottesbegegnung«, 379—401.

⁹⁸ H. Schillebeeckx, *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, 89.

svojega poveličanja, za katerega se je umaknil našim zemeljskim očem, posega Kyrios v svoji vidni Cerkvi po zemeljskih, nepoveličanih in zato za nas vidnih elementih; elementih, ki so prav tako neznatni kakor otrok v jaslicah: nekoliko kruha in vina, olje in voda, topla očetovska roka na glavi. S tem hoče Kristus svojo nebeško zveličavno dejavnost napraviti za nas in na nas zaznatno, na simboličen način navzočo. Zakramenti Cerkve so torej čutno zaznatna srečanja s poveličanim človekom Jezusom; so zastrt, vendar pa realno polno človeški, t. j. telesno-duhovni kontakt z Gospodom; v moči Kristusovega historičnega odrešilnega dejanja, ki je bilo že samo v sebi naravnano v eshaton, so zakramenti misterijsko obhajanje paruzije. — Brez zakramentov bi se naše srečanje z živim Gospodom, ki nam trajno posreduje milosti, uresničevalo le na pnevmatičen način v veri, ker je vnebohod človeka Jezusa odtegnil iz našega vidnega zemeljskega horizonta. S tem bi se za nas, ki se nismo srečavali s Kristusom v njegovem zemeljskem življenju, izgubila ena od bistvenih človeških dimenzij božjega učlovečenja: s človekom Jezusom bi v svojem življenju na zemlji sploh ne prihajali v stik. Toda Bog je ostal zvest svoji zveličavni pedagogiki. V ljudomilem oziru na osebnostno posebnost ljudi, ki na temelju svoje telesne narave živijo v svetu ljudi in reči ter na temelju vidne telesne narave prihajajo do duhovne dozorelosti, nam Bog nudi nebeško kraljestvo vedno tudi v zemeljski obleki. **Zakramentalna Cerkve je zemeljski, vidni, odrešujoči organ živega, nevidnega Gospoda.** Čeprav more priti »pnevmatični« Kristus v stik z nami in vplivati na nas tudi izven zakramentalne vidnosti Cerkve, vendar pa se more zaradi poveličanosti svojega telesa za nas in ob nas ponavzočiti in tako v polni meri uveljaviti nastop svojega milostnega delovanja le tedaj, ako uporabi zemeljske, nepoveličane elemente kot vidne, simbolične momente svoje nebeške, nevidne zveličavne dejavnosti. Zakramenti so tisti, z nadnaravno učinkovitostjo napolnjeni simboli, ki **premostujejo nesorazmerje med našim nepoveličanim svetom in Kristusom** (t. j. svetom, ki je v svojem centru že poveličan). V življenjski dimenziji našega historičnega sveta **dajejo vidno obliko nebeški, nenehno se vršeci zveličavni Kristusovi dejavnosti.** V zakramentih prihajamo v stik s telesno-vidno odsotnim Kristusom **na vidno-telesni način.** In sicer imamo višek tega realnega srečanja s Kristusom v evharistiji. To, še nepopolno srečanje, pa nas pripravlja na dovršeno srečanje ob paruziji. Sv. Ambrozij je dejal (PL 14, 875): »Od

obličja do obličja si se mi ti, Kristus, pokazal; v tvojih zakramentih se srečujem s teboj.«

M. Schmaus, ki tudi sodeluje pri poglobitvi nauka o zakramentih, lepo pravi: Zakramenti so (poleg božje besede) most, ki pelje preko prepadov prostorninske in časovne oddaljenosti k Bogu, in sicer preko Kristusa, dejavno navzočega v Cerkvi.⁹⁹

Izmed množice del, ki prinašajo novosti v zakramentalno teologijo oziroma odkrivajo »pozabljene resnice«, ali pa predstavljajo naglase na tiste vidike, ki te naglase v skladu s sodobnimi potrebami, a tudi v skladu z viri razodetja, zahtevajo in zaslužijo, naj poleg že zgoraj omenjenega posebej navedemo le nekatera, nanašajoča se na »de sacramentis in genere«.

Bolj praktično usmerjeno, vendar miselno močno je precej obširno delo belgijskega dominikanca M. M. Philippona, »Les sacrements dans la vie chrétienne«.¹⁰⁰ Pokazati hoče predvsem **socialno vlogo zakramentov v življenju Cerkve**. Preko stika s Kristusom in njegovim božjim življenjem prihajamo po zakramentih v živ stik z udi njegovega skrivnostnega telesa; po zakramentih se polagoma oblikuje celotno mistično telo; niti enega zakramenta ni, katerega učinki bi se ne razlivali vsaj indirektno na celoto skrivnostnega Kristusovega telesa. Celotni tisti zakrament, ki je na prvi pogled najbolj individualnega značaja, namreč zakrament sv. pokore, ima neprecenljiv socialni pomen v življenju Cerkve. Preko pomiritve s Cerkvijo (*pax cum Ecclesia*) — celo mali greh oškoduje pravzaprav celotno Cerkev, ker hromi njeno življenjsko silo — dobiva grešnik mir z Bogom. Če bi Odrašenik ne ustanovil za stalno zakramenta usmiljenja in odpuščanja, bi skrivnostno telo prišlo kmalu do razkranja in smrti. Preko grešnikov, ki se spreobrnejo, ali preko pravičnih, ki se po odvezi duhovnika kot predstavnika Cerkve dvignejo do višje svetosti, je celotno mistično telo deležno tega duhovnega vstajenja in posvečenja. Ko zakrament sv. pokore uničuje greh, počelo notranjega razkranja, izloča iz krščanskega občestva elemente nereda in duhovne smrti ter postaja s tem eno najmočnejših varstev edinosti. — Evharistija pa je že po svojem bistvu zakrament edinosti, ko uresničuje zedinjenje vseh udov z istim Kristusom in zato tudi med seboj. V zvezi z njo je sv. red zakrament hierarhične edinosti Cerkve; tudi najpreprostejši duhovnik je za vso Cerkev tukaj, njegovo sred-

⁹⁹ M. Schmaus: *Christus, Kirche und Eucharistie*, v: M. Schmaus, *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, 54.

¹⁰⁰ 2. izdaja, Bruges 1953.

ništvo se nanaša na vse mistično Kristusovo telo; ne samo daritev in molitev, ki je pri duhovniku službeno sredniškega značaja, marveč tudi ostalo duhovnikovo življenje se razdaja v službi krščanskemu občestvu. Duhovnik mora biti tudi voditelj, zlasti moderni duhovnik mora imeti, pravi Philippon, tudi intelektualne in moralne lastnosti voditelja ljudi, voditeljsko dušo — seveda za svoje poklicno področje. V današnjem življenju Cerkve je duhovnikova vloga bolj in bolj pridružena škofovemu pastirskemu poslanstvu, s škofom deli odgovornost v službi skupni blaginji krščanskega občestva. Duhovnikovo poslanstvo je v tem, da skozi strašno zapletenost časovnih stisk vodi ljudi k njihovemu večnemu namenu. Nobeno življenje ni tako kakor njegovo povezano z duhovno blaginjo človeškega rodu. Duhovnik, ki je »božji človek«, je tudi človek vseh ljudi brez ozira na rase in nazore; sklanjati se mora ne le h kristjanom, marveč tudi k poganom, k brezbriznim, celo k odpadnikom in izobčencem, k vsem, katerih svobodna volja se more še preokreniti k Bogu in se spreobrniti h Kristusu.

Philippon piše bolj v smislu »spiritualité des sacrements«. Francozi imajo danes že lepo vrsto del, ki obravnavajo »spiritualité« posameznih zakramentov, tudi sv. zakona. Iz dogmatičnih resnic izvajajo posledice za duhovno življenje.

Kratko, a zelo zanimivo je delo: Eugen Biser, »Das Christus-geheimnis der Sakramente.«¹⁰¹ Tu je pokazan trojni smisel zakramentov: **soteriološki, kristološki in ekleziološki**; z drugimi besedami: odnos zakramentov do Kristusovega dela, do njegove osebe in do Kristusove polnosti, ki je Cerkev.

O. Semmelroth, ki je vzbudil precej pozornosti najprej s svojo knjigo »Die Kirche als Ursakrament«,¹⁰² obravnava v knjigi »Vom Sinn der Sakramente«¹⁰³ predvsem vprašanje o **razmerju osebnostrnjega notranjega življenja do zakramentalne vezanosti verskega življenja v prostoru Cerkve** ter omogoča globlje razumevanje tistih življenjskih funkcij Cerkve, v katerih se v enaki meri in hkrati odigravata zakramentalna objektivnost in osebno odločanje. Obenem pokaže, kako so vsi **sedmeri zakramenti smiselna enota, usmerjena v evharistijo, kjer se Cerkev najbolj uveljavlja kot znamenje oziroma z odrešujočo stvarnostjo napolnjeni in dejavni simbol odrešenja.** — Ob zakramentih in po

¹⁰¹ Heidelberg 1950.

¹⁰² Frankfurt 1953.

¹⁰³ Frankfurt 1960.

božji besedi se v Cerkvi neprestano vrši **dialog oziroma srečavanje med Bogom in človekom**. Ta vidik srečavanja med Bogom in človekom je O. Semmelroth vzel za centralno temo knjige »Gott und Mensch in der Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre«,¹⁰⁴ s katero je ustvaril nekakšno eksistencialno teologijo. Teme dogmatične teologije dobivajo tukaj pod vidikom srečanja presenetljivo strnjenost in enoto in prikazujejo Boga ne v nekakšni »odsotnosti« in »predmetnosti«, marveč osebnostno in v »**prisotnosti**«, tako da človek razodetja ne občuti kot nečesa tujega. Človek je že od vsega početka določen za osrečujoče in dvigajoče srečanje z Bogom, kar je omogočeno po sredniku Kristusu in po Cerkvi kot prostoru tega srečavanja in se uresničuje najprej po zakramentih in osebni življenju milosti, končno veljavno pa, namreč v »poslednjih rečeh«, za vse človeštvo skupaj na dan Kristusovega drugega prihoda, ko bo deležnost človeštva in na neki način vsega stvarstva pri veličastnosti povišanega Gospoda dosegla svojo nezastrto in do kraja razvito polnost.

Pozornost je vzbudila tudi K. Rahnerja razprava »Zur Theologie des Symbols«. ¹⁰⁵ **Cerkev**, pravi Rahner, je kot vidno dejavno nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in odrešenja resnično **prazakrament božje milosti: tisto, kar je Kristus končno veljavno prinesel na svet, Cerkev ne le znači, marveč tudi vsebuje in podeljuje vsem, ki se ji na primeren način približajo** — vedno dejavno eshatološko božjo milost, ki obhaja zmagoslavje nad človekovo krivdo. Cerkev je s Kristusovo dinamično navzočnostjo napolnjen simbol. S svojo zaznatostjo opozarja, da je Kristus po svojem vnebohodu ostal tukaj, med nami, kot zmagoslavno božje usmiljenje. Obenem to dejavno Kristusovo navzočnost ta simbol tudi vsebuje. Posamezni zakramenti konkretizirajo in aktualizirajo simbolično stvarnost Cerkve kot prazakramenta v življenju posameznika.

Zelo tehtno in včasih kar drzno je delo K. Rahnerja »Kirche und Sakramente«. ¹⁰⁶ Tukaj K. Rahner med drugim v luči trditve, da je Cerkev prazakrament, rešuje vprašanje o ustanovitvi zakramentov na način, kakršnega v teoloških učbenikih doslej ni bilo najti. Cerkev je nadaljevanje dejavne navzočnosti Kristusa, učlo-

¹⁰⁴ 2. izdaja, Frankfurt a. M. 1958.

¹⁰⁵ V: Cor Jesu, Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII »Haurietis aquas«, I., Romae 1959, 463—505.

¹⁰⁶ V zbirki »Quaestiones disputatae«, N. 10, Freiburg i. Br. 1960.

večene božje Besede v zgodovini, nadaljevanje prihoda in stalna navzočnost enkrat izvršenega odrešenja v zgodovini. Na osnovi tega pa K. Rahner brani možnost in verjetnost, da so bili nekateri **zakramenti ustanovljeni vključno v izrečni ustanovitvi Cerkve** kot zgodovinske vidnosti eshatološke milosti: »implicita institutio sacramentorum in explicita institutione Ecclesiae«. Na ta način, pravi, sploh ni potrebno natančno dokazovati, da v sv. pismu ali v prvotnem patrističnem izročilu obstoje kaka izrečna pričevanja za ustanovitev posameznih zakramentov (zlasti str. 45).

Omenimo še Eugena Walterja »Quellen lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente«. ¹⁰⁷ To je v živem, slikovitem slogu pisana teologija zakramentov, ki bi jo mogel pridigar uporabiti precej neposredno, ker avtor stalno upošteva zvezo dogme z vsakdanjim življenjem modernega človeka.

4. Tudi nauk o **milosti** stoji danes v znamenju zmage nad preveč »predmetnostnim«¹⁰⁸ pojmovanjem milosti; osebni ter v zvezi s tem kristocentrični moment milosti (primarno gre za neustvarjeno milost, ko se nam Bog sam podari na nezaslužen, naravo neizmerno presegajoč način) dobiva poudarek. ¹⁰⁸ S tem ustvarjena milost, naša notranja nadnaravna preoblikovanost po posvečujoči milosti, ni zanikana. Toda posvečujoča milost pomeni v prvi vrsti osebno življenjsko zvezo s Kristusom, preko njega pa tudi z Očetom v Svetem Duhu. Po poveličani človeški naravi je Kristus »prava vinska trta«¹⁰⁹ in verniki so preko zveze s to poveličano naravo zvezani z Očetom, pravirom vsega življenja (prim. Jan 14, 23), pri čemer je pokorščina Jezusovim zapovedim seveda nujen pogoj. Nadnaravno življenje milosti ima tisti vernik, ki je v živi duhovni zvezi s povišanim Gospodom. Ta dar »življenja«¹⁰⁹ ni neka od Kristusa ločljiva posest oziroma »stvar«, ki bi bilo mogoče z njo »razpolagati«, kakor so radi očitali protestanti katoliškemu pojmovanju, marveč je prav trajna življenjska zveza s poveličanim Kristusom in preko njega s troedinim Bogom. ¹⁰⁹ »Božji otroci«¹⁰⁹ oziroma posinovljenci smo po posvečujoči milosti zato, ker po včlenjenju v poveličanega Kristusa, božjega Sina v polnem pomenu, postanemo deležni njegovega poveličanega življenja. Že iz tega pa tudi vidimo, da je življenje milosti pri posamezniku vedno v **neločljivi zvezi z nadnaravnim življenjem**

¹⁰⁷ 2. izd., Freiburg 1956.

¹⁰⁸ Prim. K. Rahner, v: Schmaus, Aktuelle Fragen zur Eucharistie, 11.

¹⁰⁹ Prim. Dr. Fr. Mussner, ZOE, München 1952, 148—157.

celotnega skrivnostnega Kristusovega telesa, ki je Cerkev, tisto »božje ljudstvo, ki živi od (poveličanega) Kristusovega telesa in ki postaja v obhajanju eharistije samo Kristusovo telo«, kakor pravi znani ekleziolog J. Ratzinger.¹¹⁰ Po eharistiji (katera je tudi za prvo »prerojenje« vsaj »voto implicito« nujno potrebna), je Kristus, ki »nad njim smrt več ne gospoduje« (Rimlj 6, 9), »meso za življenje sveta« (Jan 6, 49–51; prim. Jan 1, 4. 5. 12. 16). Življenjska zedinjenost s Kristusom je v Jan 6, 56 označena z izrazom »ostati« (menein). Ta izraz se pri Janezu uporablja 66 krat, pri ostalih evangelistih 12 krat. Pomeni pa: **ostati v življenjski zvezi z vstalim Kristusom, in v tem pravzaprav obstoji posvečujoča milost.** Včasih je rečeno, da je Kristus v opravičenem človeku, namesto trditve, da je opravičeni človek v Kristusu. Sv. Janez pove, kako je to treba razumeti: »Po tem spoznamo, da je v nas: po Duhu, ki nam ga je dal« (1 Jan 3, 24). — Podoben pomen ima 164 mest pri sv. Pavlu, kjer je uporabljena formula »v Kristusu«. Tudi tukaj ne gre ravno za etično, marveč za ontično, bitno razmerje do poveličanega Kristusa, čeprav se mora ta odnos do Kristusa uveljavljati tudi v nravnem življenju; obenem pa ima ta odnos tudi ekleziološko dimenzijo, ker poveličani Kristus prihaja v živ bitni stik s posameznikom vedno le kot glava vse Cerkve. O vsem tem danes veliko razpravljajo ne le katoliški teologi, kakor S. Tromp, A. Wikenhauser, I. Hermann, marveč tudi protestanti.¹¹¹

Danes si teologija mnogo prizadeva, da bi spet poglobila **pojem notranje nadnaravnega.** To sega prav do korenin boja med krščanstvom in sekularizmom, ki ga je posebno močno čutiti od 14. stol. dalje. Na področju idej ni nikakega važnejšega vzroka za to, da so protestanti zavrgli katoliško vero, kakor je predreformacijska izguba pojma notranje nadnaravnega, pravi ameriški teolog Bernard J. Cooke SJ.¹¹² Iz tega sledi, pravi Cooke, da je zopetnje zedinjenje krščanstva v veliki meri odvisno od zopetnje pridobitve in razlage ideje nadnaravnega.

Nemalo razpravljanja je bilo v novejšem času o vlogi Svetega Duha pri povzročanju milosti, o odnosu milosti do včlenitve v mistično telo Kristusovo, o »zakramentalni« milosti, o odnosu Kristusove »gratia capitis« do milosti posameznih udov skrivnost-

¹¹⁰ J. Ratzinger, v: LThK VI² (1961), 177.

¹¹¹ Npr. Neugebauer, In Christus, Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis, Göttingen 1961.

¹¹² B. Cooke, New perspectives in dogmatic theology, v: Theology Digest 8 (1960) 73.

nega Kristusovega telesa, zlasti pa o odnosu milosti do človeške osebnosti. Medtem ko v grehu vidi nered, kršitev reda božje ljubezni do človeka in do stvarstva sploh, v odrešenju pa popravo tega reda, začenja teologija posvečujočo milost motriti kot dinamičen vir biti in dejavnosti, kot nekaj, kar v zvezi z najbogatejšo, božje-človeško osebnostjo, namreč s poveličanim Kristusom odpira človeški osebnosti neslutene širine in bogastva. — Nadnaravno dvignjenje, ki ga je človek deležen, ni zunanja pravica do prihodnje blaženosti. Je marveč transformacija, preoblikovanje, in sicer tako vitalna transformacija, da jo moramo imenovati divinizacijo, pobožanstvenje. Ko se ta pojem milosti pogloblja, začnemo razumeti, da je celotni misterij krščanstva misterij transformacije. Nova zaveza je transformacija stare zaveze, prav kakor je bila stara zaveza sama transformacija tistih religiozних spoznav, ki so skupne naravnim religijam. Evharistija je transformacija pashe in prav srce tega je bila posebna transformacija kruha in vina. Trajni misterij te transsubstanciacije je **zakrament** vsake krščanske transformacije; in to je tudi poroštvo — ker je vir — transformacije stvarstva, tiste transformacije, ki se uresničujejo po odrešujoči Kristusovi moči.

5. Spričo situacije, ki jo je ustvarila moderna naravoslovna podoba nastajajočega sveta, v katerem naj človek prostor svoje dejavnosti razširi preko prostora zemlje in znotraj sveta ostvari svoj definitivni smoter polnega človeškega osrečenja (utopistični optimizem), nasproti čemur pa na osnovi bridkega izkustva že nastopa popolni pesimizem in nihilizem (v obliki eksistencializma in podobnih ideologij), je razumljivo, da katoliška dogmatika posveča zopet veliko več pozornosti tudi **eshatologiji**. Protestanti so se zanjo začeli močneje zanimati že na početku našega stoletja, in sicer so ji v Kristusovem nauku sprva pripisovali pretiran pomen, danes pa, zlasti v O. Cullmannom, prihajajo do tistih pozicij, ki jih morejo sprejeti tudi katoliški teologi. Neoluteranski teolog K. Barth, danes pač največji protestantski teolog, ki je s svojim izrazitim kristocentrizmom vsaj indirektno vplival tudi na katoliško dogmatiko v smislu izrazitejšega kristocentrizma, je zapisal: »Krščanstvo, ki ni popolnoma eshatološko, nima s Kristusom nič opraviti.«¹¹³ K. Barth gre predaleč, ko v imenu eshatologije docela razvrednoti svet z ozirom na eshatološke vrednote. O. Cullmann pa skupaj s katoliško teologijo priznava tudi

¹¹³ K. Barth, nav. G. Oggioni, v: Problemi e or. II, Milano 1957, 960.

pomen vmesnega časa med prvim in drugim Kristusovim prihodom, tistega vmesnega časa, ki je čas delnega uresničenja tega, kar se bo v polnosti uresničilo šele ob poslednji sodbi. To je čas Cerkve, ki ga je treba definirati v odnosu do dveh Kristusovih prihodov: do prvega v nizkosti, do prihoda odrešenja ter zveličavnih milosti; in pa do drugega v veličastvu in slavi, do prihoda pravičnosti in moči. Prvi Kristusov prihod je alfa tega časa, od katerega vse prihaja (Cerkev je polnost Kristusa); drugi pa bo omega, h kateremu vse gre. To vmesnost Cerkve bi mogli označiti kot položaj med sinagogo in božjim kraljestvom, ki je v polnosti uresničeno. V času Cerkve na zemlji še čakamo polnega razvoja tega, kar že imamo; vzrok polnosti je namreč že tukaj — Kristusova smrt in vstajenje. **Velikonočno oznanilo o Kristusovi zmagi nad smrtjo**, o tisti zmagi, ki se je izvršila z vstajenjem, to je **izhodiščna točka** traktata »de novissimis« — tako danes po večini naglašajo teologi. V vstajenju je Kristus dosegel tisto obliko, ki pomeni popolno odrešenje. **Vstali Kristus je hkrati pratip in vir tiste oblike eksistence, h kateri stremi vse stvarstvo.** Medtem ko prirodo, v kateri živi človek, določa stalni krogotok rojstva, življenja in smrti, pa je Kristus s svojim vstajenjem ustavil tek naravnega življenja in je tako odprl pot k tipu eksistence, ki je odtegnjena postavi mišljivosti. Tako je Kristusovo vstajenje obljuba vsemu stvarstvu, obljuba, da bo po vzoru vstalega Kristusa preoblikovano vse stvarstvo. Konec in cilj je viden v vstalem Kristusu. Tu je zmaga nad mišljivim načinom eksistence, zmaga, ki bo osnovana na deležnosti večnega božjega sijaja. Kristus je zato obljubljen dovršitev, v nekem smislu preddovršitev, in ima v sebi moč, uresničiti končno popolnost. Tista končna oblika je na skrit način že pričujoča, kajti Kristusova smrt in vstajenje delujeta že sedaj na ljudi in na neki način deluje tudi že Kristusov drugi prihod in je na skrit način že pričujoč (prim. zakramente kot signa prognostica, posebej evharistijo kot poroštvo vstajenja). Dobrine so že tu, čeprav še ne razvite. Ta čas je torej karakteriziran kot »že in ne še«. Neka navzočnost, »že« nebeških dobrin, toda kot »ara«, »in mysterio«, v »znamenjih«. To je položaj nerazvidnosti in slabosti, kjer je za človeka še polno skušnjav, kjer je satan še aktiven, čeprav je že odločilno premagan, ko je »skrivnost hudobije« še na delu,

¹¹⁴ Prim. M. Schmaus, *Il problema escatologico del cristianesimo*, v: *Problemi e or.* II, 928, 950, 954; ter Y. Congar, v: *Catholicisme hier aujourd' hui demain* V (1959) 775—777.

ko je ljulka pomešana med pšenico, ko že imamo Duha, a v pogojih »mesa«. To je čas križa in preskušnje, ko je Cerkev še na poti, kakor karavana skozi puščavo proti Obljubljeni deželi.¹¹⁴

Že iz tega vidimo, da je danes **splošna, univerzalna, kozmična eshatologija v ospredju zanimanja**; individualna prihaja v okvir univerzalne oziroma občestvene, kar je skladno z bibličnim in patrističnim gledanjem. Hkrati začenja tudi individualna eshatologija dobivati bolj izrazito kristološko ozadje. Za posameznikovo usodo sta odločilna dogodka krst in smrt. **Krst** kot potopitev v Kristusovo smrt in vstajenje stori, da umre stari človek, in krščeneec je uveden v občestvo svetih, v tisto občestvo, ki traja preko smrti, in že prejme kal poveličanja. — Konec časov je za celotno občestvo nepreračunljiv, na neki način je vedno tukaj; v **osebni smrti**, ki je na svoj način tudi nepreračunljiva, prihaja ta konec časov do posameznika. Smrt »realizira« individualno »pasho«, ki jo krst »znači« in v kali tudi uresničuje; obenem se tedaj izvrši posebna sodba, podobno kakor Kristusova smrt izvrši univerzalno sodbo, le da se bo v polnosti uveljavila šele ob koncu časov, ko bo Kristus izvršil definitivno in popolno ločitev dobrega od zla in uveljavil svoje delo v vseh ljudeh in v vseh stvareh, in sicer z vstajenjem in prenovljenjem nebes in zemlje. Ob koncu življenja posameznikov in zgodovine sveta bo blaženo gledanje, ki obstoji v »esse cum Christo in gloria«.¹¹⁵

Po učlovečenju je ne le vse človeštvo, marveč **tudi kozmos** prišel pod eno glavo — Kristusa. To je misterij sveta v Kristusu, o čemer radi govorijo zlasti grški cerkveni očetje. Svet je na neki način povzet v Kristusa in zato je poveličani Kristus v zvezi s poveličanjem človeštva tudi za kozmos tako rekoč prva celica sijaja »novih nebes in nove zemlje« (2 Pet 3, 13). Eshatološko gledanje se nanaša na popolnost vsega stvarstva, človeške zgodovine in kozmosa, zato občestva, in preko njega na popolnost posameznika (prim. Raz 21–22). — Ker občestvo blaženih, v katero stopi posameznik s svojo smrtjo, doseže svojo zadnjo dovršitev šele ob koncu zgodovine in ob vstajenju mesa, zato po mnenju nekaterih teologov do tedaj v ljudeh in angelih, ki so sicer že blaženi, in v Kristusu samem, snuje neko **upanje z ozirom na poslednjo uro zgodovine** oziroma vsaj neka oblika pričako-

¹¹⁵ Takšno izrazito kristocentrično ozadje za traktat o poslednjih rečeh je predvideval tudi sv. Tomaž v Sumi, katere ni dokončal. Glej prolog k 3. pars; prim. Summa contra Gent. IV, 81. Glej L. Oggioni, v: Problemi e or. II, 963.

vanja zadnje popolnosti. — Prvo krščanstvo se ni smatralo za nekaj zgolj eshatološkega, ker je bilo prepričano, da božje kraljestvo že deluje. Vendar pa so ti ljudje hrepeli po Kristusovi vrnitvi (1 Kor 16, 22; Raz 22, 20; Didahe 10, 6). V neprestanem nemiru pričakovanja in upanja, da bo prišel Odrešenik iz nebeskega Jeruzalema, so izvrševali zemeljsko delo; preoblikovali so zemljo kot **dragoceno posest, ki jim je izročena**; vedeli so, da so **odgovorni za red zemeljskih stvarnosti**. Toda izkustveno so tudi vedeli za minljivost vseh zemeljskih oblik, ki se rušijo. Obenem so vedeli, da to mora biti tako, ker je **vse zemeljsko pod postavo križa, t. j. konca in preoblikovanja**. Zato niso nikoli izgubili srčnosti in zaupanja, marveč se z vedno novim ritmom lotevali svojega dela. Tudi se niso dali očarati od veličastva sveta, ker jim je bilo simbol, ki kaže na prihodnjo Gospodovo slavo, ki je še zakrita, a se bo razodela.

Obnova teologije mističnega Kristusovega telesa se čuti tudi v eshatologiji. Učbeniki so do nedavnega časa predstavljali Kristusovo človeško naravo oziroma sploh Kristusa, kakor da bi nas le vodil v nebesa, h gledanju troedinega Boga iz obličja v obličje, potem pa bi nekako izginil. Razcepil bi se tako rekoč v Besedo, ki je objekt blaženega gledanja, in v človeško naravo, ki je prav tako kakor mi sami subjekt gledanja presv. Trojice in za nas »objekt akcidentalne blaženosti«. Današnji teologi pa težijo za tem, da bi dali **Kristusu njegovo centralno mesto tudi v eshatologiji**. S tem bodo rešene težave, ki jih postavlja eksegeza. **Kristus je res srednik med večnim božjim misterijem in med časovnim zveličavnim redom, ki ga rekapitulira v sebi kot nekaka sinteza vsega stvarstva, ki naj se skupaj s človekom reši »iz suženjstva pokvarjenosti v svobodo poveličanih božjih otrok«** (Rimlj 8, 21). Ta vidik so začeli naglašati K. Rahner, A. Winkhofer, M. Schmaus, zlasti pa ga je spekulativno začel razvijati zgoraj omenjeni J. Alfaro.

V vstalem Kristusu, ki je že začel poslednje čase, je veliko realno upanje za človeka kot občestvo in kot posameznika, za zemljo in za svet kot celoto. Kardinal Frings je v svojem predavanju 20. 11. 1961 v Genovi o prihodnjem koncilu z ozirom na to dejal: Krščanstvo se je morda res preveč omejilo na zveličanje duše posameznika in ni dovolj glasno govorilo o zveličanju sveta, univerzalnem upanju krščanstva; vneto za zemljo moramo postaviti v novo pozitivno luč.

Kozmično in eshatološko odrešilno dejanje (prim. Ef 1, 4–10) se je že začelo, božji načrt potrebuje le še dovršitve, pri čemer

ima vlogo tudi нравno življenje kristjanov, ako živijo v Kristu-
sovi milosti in v »Kristusovi misli« (1 Kor 2, 16). Prenovitev
nravi ni nikak gol moralizem, temelji marveč v preobrazbi in
v razsvetljenju vere iz virov milosti. Ta preobrazba pa naj se
izvrši ne na abstraktnem področju pobožnosti, marveč **sredi
stvarnosti določene civilizacije**. Zavedati se sicer moramo nevar-
nosti, ki jo ima v sebi duh tehnične civilizacije, ker lahko človeka
naprav slepega za vrednotne nadčutnega in nadnaravnega sveta;
pri tem pa se moramo varovati preklinjanja tehnike. Saj je bil
**svet izročén v jutru stvarjenja človeku, da ga obdeluje, da v božje
delo vtisne pečat svojega dela** (1 Mojz 2, 15; 1, 28). V zveličavni
zgodovini, ki bo imela svojo dovršitev v »novih nebesih in novi
zemlji«, imata znanost in tehnika na časni ravni vlogo osvoboje-
vanja, ki ni brez pomena glede na graditev božjega kraljestva,
pravi P. Dondeyne.¹¹⁶ Marsikaj bosta glede tega morali teologija
»zemeljskih realnosti« in teologija zgodovine še pojasniti.

Zaključek

V okrožnici »Ad Petri cathedram« pravi sedanji sv. oče:
»Glavni namen koncila obstoji v tem, da bi pripomogel k razvoju
katoliške vere, obnovil krščansko življenje vernikov ter pril-
godil cerkveno disciplino pogojem našega časa. Koncil bo gotovo
veličasten prizor resnice, edinosti in ljubezni; in pogled na to
bo za tiste, ki so ločeni od Apostolske stolice, blago vabilo, da
iščejo in najdejo edinost.« Znana avstrijska revija »Wort und
Wahrheit« je objavila anketo, v kateri 81 nemških katoličanov
odgovarja na vprašanje, »kaj pričakujete od koncila?«. Ena od
zelo naglašanih misli v teh odgovorih je: Cerkev mora bolj kakor
kdajkoli vsem ljudem vidno razodeti svojo **pripravljenost, da
služi**, da je srednica, da pomaga in zdravi. Klic po večji pre-
pričljivosti v tem pogledu, klic po odstranitvi konstantinske ere
je spet in spet tukaj. Prav v zvezi s tem je postavljena tudi
zahteva po »radikalni vrnitvi k duhu evangelija«. Pri tem nekdo
navaja tudi duhoviti stavek P. Couturiera: »Le Christ ne s'adapte
pas aux fidèles, il s'adapte les fidèles« (Kristus se ne prilagaja
vernikom, marveč si prilagaja vernike). Cerkev se naj odpira v
verniki in pastirjih za Kristusovo delovanje in v Cerkvi naj bo
odločilna Kristusova avtoriteta, tako da je vidno, kako je vse

¹¹⁶ P. Dondeyne, v: EphTheolLov 37 (1961) 155.

v Cerkvi utemeljeno v Kristusovi avtoriteti in moči ter dejavnosti.¹¹⁷ V okrožnici »Mater et magistra«, ki je nekak programatičen osnutek tega, kar naj 2. vat. koncil obravnava, Janez XXIII. pokaže prav to materinsko voljo Cerkve: služiti človeku, človeku našega časa in vseh bodočih časov, in sicer po Kristusovem pooblaščenju, v njegovem imenu in v njegovi moči, ob sodelovanju Kristusovega Duha izvrševati do konca vekov tisto, kar je v svojem zemeljskem življenju začel On, ki je prišel, »ne da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20, 28). S Kristusovim naukom, z njegovo milostjo in lučjo odreševati človeka na ravni njegovega bitja in dejavnosti ter ga dvigati v nadnaravne višine življenja božjega otroštva.

Pri tem delu Cerkve je udeležena in mora biti udeležena pod vodstvom cerkvenega učiteljstva ter po njegovem pooblaščenju tudi dogmatična teologija kot »intellectus fidei«. R. Guardini pravi: »**Nikdar se praksa ni obnovila iz gole prakse. Kajti živa dejavnost prihaja iz resnice; resnica pa mora biti spoznana**«. ¹¹⁸ In kakor Cerkev stoji pred vedno novimi nalogami, pred vedno novimi področji, ki naj jih osvetli z resnico evangelija in prežari s Kristusovo milostjo, podobno se tudi dogmاتيki odpirajo vedno nova obzorja. Cerkev, iz katere in v kateri raste tudi teologija ter je deležna njene zveličavne naloge, sicer v svojem jedru ostaja, kar je bila tedaj, ko je izšla iz rok oziroma srca svojega Ustanovitelja. Vendar pa ta Cerkev ni mrtva institucija, marveč živ nadnaravni organizem, katerega je Kristus izoblikoval kot svoje mistično telo, katerega oživlja s svojim Duhom. Zato je sposobna rasti, tudi rasti in napredovanja v spoznanju skrivnosti, »skrite od vekov... zdaj pa razodete« (Kol 1, 26). Cerkev more in mora **v vedno novi, živi obliki oznanjati Jezusov evangelij narodom**. Saj je iz tega dejstva vzcvetela tudi misel na 2. vat. koncil. Apostolsko oznanilo, ki doni skozi vse čase, je v svojem jedru vedno isto in se samo ne prilagaja vsakokratnim potrebam časa; pač pa **vsaka doba odkriva v vedni istosti tega oznanila vedno nove vidike, ki ustrezajo menjajočim se potrebam**; kakor luč kamere, ki hodi okoli Michelangelovega kipa in ostvarja vedno nove luči in sence na plastičnem čudežu,

¹¹⁷ Was erwarten Sie vom Konzil? v: Wort und Wahrheit 16 (1961) 569, 595, 623, 674, 667.

¹¹⁸ R. Guardini, l. 1951 v govoru na prvem nemškem liturgičnem kongresu; nav. v: Wort und Wahrheit 10 (1955) 267, op. 4.

pravi. Urs von Balthasar,¹¹⁹ čeprav je spričo neizčrpnega bogastva božjega razodetja ta primera zelo slabotna. V danostih razodetja odkriva tudi teologija vedno nove vidike in pogloblja znane s tem, da v luči aktualnih problemov vedno znova razmišlja o raznih vidikih razodetja, ki tudi tedaj ne bo nikdar izčrpano, ko bo teologija obmolnila ter se spremenila v blaženo gledanje.

Videli smo v vseh odstavkih, da je dogmatična teologija danes res prežeta od volje, biti »navzoča v modernem svetu«. Kakor vsaka tako je tudi naša doba potrebna odrešenja in tega odrešenja v vseh svojih težnjah tudi išče, čeprav nezavestno. Odrešenje pa je mogoče najti le v Kristusu, ki živi v svojem skrivnostnem telesu, Cerkvi; le po njem se je odrešujoči Bog približal vsem civilizacijam in dobam, da jih dvigne k sebi, ko jih ozdravi notranjih ran izvirnega greha.

In **postaviti Kristusa, živega, v Cerkvi aktualno in dejavno živečega, v središče vere, teologije, oznanjevanja, kateheze** — to pravzaprav pomeni isto kakor ustrezati potrebam našega časa. Naša doba namreč teži po **osebnostnih vrednotah**, ko hkrati čuti pogubnost pretiranega individualizma in veliki **pomen občestva** pri razvoju osebnotnih vrednot, kar vse se na najvišji način uresničuje ob Kristusu, živečem v Cerkvi. Tako dogmatika posveča danes pomnoženo pažnjo nadnaravno življenjskim vidikom Cerkve in s tem Kristusovi dejavnosti v njej. V Cerkvi se v veri in v zakramentih srečamo s poveličanim Kristusom, ki je »bil enako skušan v vsem razen v grehu« in ki more zato imeti sočutje z našimi slabostmi, saj je bil »s trpljenjem poveličan« (Hebr 4, 15; 2, 10); obenem je to stik z najbogatejšo in najprivlačnejšo osebnostjo, ki noče uničiti ali zatemniti naše osebnosti, marveč ji pripomoči do njenih najvišjih, naravno neslutnih možnosti in do najvišje notranje svobodnosti, do odrešenosti od vseh tistih vezanosti, ki ovirajo razvoj njenih najpristnejših sil, pripomoči do najvišje sprostivne vseh sil v ljubezni do Boga, ki ne more razočarati. Stik s Kristusom je tudi pot do stika z občestvom soljudi, ki so prav tako včlenjeni v poveličanega Kristusa ali naj bi bili včlenjeni vanj, ki je dovolj bogat, da se daje vsem in jih vse povezuje med seboj in s samim seboj z Duhom ljubezni. — Naš čas čuti brezmejno **lakoto po življenju** in večkrat zapada naravnost utopističnim pričakovanjem, ko z druge strani nastopa tudi poudarjanje nesmiselnosti življenja in občut skrajne

¹¹⁹ V: Wort und Wahrheit 16 (1961) 9.

ogroženosti življenja. Oznanjevanje, kateremu služi teologija, naj opozarja, da ljudje v osnovi zato hočejo vedno bogatejše in neminljivo življenje, ker jim je v Kristusu, ki je »vstajenje in življenje«, dana realna možnost, da to dosežejo. Res velja postava križa, a na lesu križa raste sad življenja; križanje »starega človeka« pomeni vstajenje novega, prerojenega in prenovljenega človeka. Vse to v moči vstalega Kristusa, ki je izpil kelih človeške eksistence do dna in nam je sedaj, ko se je na njem izvršila »pasha«, prehod k poveličanemu življenju, čisto blizu in ne morda na kaki oddaljeni točki zgodovine. — Zalo je pozorna dogmatična teologija danes na »pričujočnost« in o Bogu ne govori nekako »in absentia«, kakor je bilo včasih dogmatiki res mogoče očitati; ne predstavlja nam Boga kot bivajočega nekje daleč od nas, marveč kot pričujočega po Kristusu v Cerkvi, v njeni liturgiji in zakramentih, posebej v evharistiji. Kardinal Newman je dejal, da šele ob evharistiji živo začutimo, da ne verujemo v kako formulo ali pojem, marveč v realnost tako stvarno, kakor smo stvarni mi sami. In v mislih na tisto naziranje, ki bi hotelo vero nasloniti le na črko sv. pisma, pravi: »Knjige morejo malo storiti za nas... Kako bi mogli čutiti spoštovanje do tega, kar se je zgodilo pred 18 stoletji. Prevzame nas in napolni nas s hvaležnostjo in ljubeznijo to, kar je pričujoče.«¹²⁰ Krščanstvo stopa pred nas ne kot abstraktna resnica, marveč kot življenje iz Njega in v Njem, ki je »Življenje« samo; ne kot neki življenjski nazor, marveč kot življenjski stik z božje-človeško osebo, katere veličina ne zasenči in ne uniči človekove veličine, marveč jo šele omogoča. »Brez mene ne morete nič storiti.« A lahko bi položili na Jezusova usta tudi besede: Brez vas pa tudi nočem nič storiti. — V poglavju o kerigmatiki smo posebej opozarjali na temo Kristusove navzočnosti v Cerkvi, v božji besedi in zakramentih. Nevidno nam je vedno blizu, »dokler ne pride« v slavi, da vse obnovi. Tedaj bo čas teologije končan in bo prešel v večnost »visionis beatificae«.

¹²⁰ Newman-Karrer, Kirche I, 240; II, 61.

SV. PISMO VČERAJ IN DANES

Dvajseto stoletje bo šlo v zgodovino ne samo kot stoletje velikih odkritij v naravoslovju, marveč tudi kot stoletje »kraljice knjig«, to je svetega pisma. Mnogoštevilne najdbe pri arheoloških izkopavanjih v Palestini, Mezopotamiji, Siriji in Egiptu zadnjih sto let so tako zelo osvetlile sv. pismo in njegovo zgodovinsko ozadje, da ga izobraženi svet Evrope in Amerike tako rekoč na novo odkriva.

Pod vtisom arheoloških odkritij se je po drugi svetovni vojni začel naglo zmanjševati prepad, ki je v očeh mnogih evropskih ljudi dolgo razdvajal staro in novo zavezo. Zakaj postalo je jasno, da svetopisemski spisi stare in nove zaveze sestavljajo v bistvu eno knjigo, to je, organsko celoto, ki je zrasla iz iste temeljne vodilne misli in teži za istim končnim ciljem. Prodrlo je spoznanje, da je za polno razumevanje evangelijev absolutno potrebno poznanje in upoštevanje stare zaveze, ki so jo verni kristjani v vseh stoletjih krščanstva imeli za svojo duhovno domovino in jo je Martin Luther posrečeno imenoval zibelko, v kateri je bil rojen Mesija.

Današnji človek, ki se trudi, da bi prodril do zadnjih meja v velikem in malem svetu, v preteklost zemlje in v nastanek njenih bitij, se tudi z zanimanjem sklanja nad Mesijevo »zibelko«. Ne samo poklicni ljudje, temveč tudi široki sloji. Presenetljivo je, kako po drugi svetovni vojni raste povpraševanje po sv. pismu. Danes je prevedeno v daleč preko tisoč različnih jezikov in število prevodov še vedno narašča. Po statističnih podatkih so samo protestantske svetopisemske družbe v Evropi in Ameriki razpečale v letu 1956 šestindvajset milijonov izvodov sv. pisma, v letu 1960 pa blizu šestdeset milijonov. Celo na Japonskem, kjer je le pol milijona katoličanov, so v letu 1960 razpečali 1 800 000 izvodov sv. pisma.

Zdi se, da je sv. pismo danes zlasti iz dveh razlogov privlačno. To je čudovita kontinuiteta njegove vodilne misli in njegova življenjska bližina. Sv. pismo je celota, v kateri je vidna nepretrganost vodilne misli od njene prve do zadnje knjige. Obenem je mogoče slišati v tej celoti odmev dialoga med Bogom in delom človeštva, dialoga, ki spremlja in tudi usmerja svetovni zgodovinski proces. To pa pomeni, da iz sv. pisma diha življenje.

In prodirati, če mogoče, k virom življenja je za današnjega človeka nadvse mikavno.

Katoličani, ki gredo s časom in so kolikor toliko na tekočem glede vprašanj in dognanj v svetopisemskih vedah, vedo, da sv. pismo ni znanstveni priročnik te ali one stroke: ni priročnik za naravoslovje, za antropologijo, za filozofijo; tudi ni znanstveni traktat o moralki, o pravu ali o kakem določenem svetovnem nazoru. Sv. pismo sicer jemlje in uporablja iz vseh teh področij določene podatke in gradivo, toda le zato in le s tem namenom, da to gradivo uporabi za svojo zgradbo, da pove to, kar samo hoče povedati. Povedati pa hoče na svoj izviren način, da človek stori prav, ako prisluhne Bogu, ki ga kliče, nagovarja in pričakuje od njega odgovor, sedaj in tu, sredi življenja na zemlji, najsi bo v hiši ali delavnici ali za katedrom, kjer si bodi. Sv. pismo je »knjiga dinamične in aktivne teologije«, pravi Danijel Lys. V njem se Bog razodeva človeku dialogično: Bog nagovarja človeka z besedo »Ti« in mu s tem daje pravico, da reče o sebi »Jaz«, to se pravi, ga dviga k sebi, da govori z njim »iz oči v oči«, kot oseba z osebo. Z drugimi besedami, Bog se vključuje v tok človekovih zgodovinskih dejanj in dogajanj. Bog svetega pisma ni abstraktno bitje, ni Bog filozofov, ampak Bog prerokov, živi Bog. —

To misel osvetliti je namen pričujoče razprave. V prvem delu se bom dotaknil vprašanja o splošnem pomenu biblične arheologije za sodobne biblične vede, v drugem nekaterih posebnosti hebrejskega načina mišljenja, v tretjem pa poglobitvini hebrejskih svetopisemskih predstav o Bogu.

I.

Sv. pismo in arheologija

Leto 1842 po Kr. je rojstno leto biblične arheologije v sodobnem smislu besede. To leto je P. E. Botta, francoski konzul v Mosulu v severni Mezopotamiji, začel z izkopavanji na griču Kuyundžik, kjer so nekoč stale Ninive, prestolnica asirskih kraljev. To je bil začetek vstajenja pokopanih kultur v bibličnih deželah, to je, na ozemlju od Irana do Egipta.

Prva je vstala Asirija, velesila 8. in 7. stoletja pr. Kr. in sovražnica izraelskega ljudstva. V Ninivah, v Nimrudu in Khor-sabadu, nekdanjih asirskih prestolnicah, so arheologi odkopali ve-

likanske palače najznamenitejših asirskih kraljev, Sargona II. (721–725 pr. Kr.), Senaheriba (704–681), Asurbanipala (668–621). V Asurbanipalovi palači v Ninivah so odkrili veliko knjižnico tega najbolj izobraženega asirskega vladarja, ki je bil vnet zbiratelj starih spisov. Na dan so prišli mnogi znameniti teksti, npr. ep o stvarjenju sveta (Enuma eliš), ep o Gilgamešu, mit o Adapi, mit o Etani itd., pa tudi anali in kronike z dragocenimi zgodovinskimi zapiski, ki se nanašajo na svetopisemske dogodke.

Za Asirijo so prišle na vrsto druge pokrajine in drugi stari narodi: sumerski, akadski, babilonski. Po prvi svetovni vojni, ko so Britanci in Francozi prevzeli upravo v deželah »rodovitnega polmeseca«, se je arheološka dejavnost v teh deželah podvojila. Vsi večji evropski narodi in Amerikanci so pošiljali znanstvene arheološke odprave v dežele Bližnjega vzhoda. Dežele in ljudstva, ki so bila poprej komaj po imenu znana le iz sv. pisma, so stopila na pozorišče zgodovine, npr. Hetiti, Horejci, Elamiti. Druga imena, kakor Ur, Ereki, Kiš itd., so v luči arheoloških izkopavanj dobila nov pomen in vsebino. Zopet druga, doslej povsem neznan, so danes klasični arheološki pojmi, npr. Tell Hariri (Mari), Yorgan Tepe (Nuzu), Nuffer (Nippur) itd. V nekaterih teh izkopavalnišča so arheologi odkrili cele knjižnice, na tisoče in tisoče klinopisnih ploščic, ki so doslej komaj deloma prečitane, prevedene in objavljene.

Podobna slika kakor na mezopotamski ravnini se nam odpira v Mali Aziji (Bogazköy, Karatepe), v Siriji (Ras Šamra, Tell Atšana, Byblos), v Egiptu (Tebe, El-Amarna, Kawa, Tell Maskutah) in Palestini (Chirbet Qumran). Povsod so prišli na dan, čeprav ne v istem razmerju, številni stari spisi in listine. Danes tudi Palestina glede tega več ne zaostaja za drugimi deželami, kakor je zaostajala do leta 1947. Odkritje tako imenovanih mrtvomorskih rokopisov v Qumranu, Murabaatu in drugih ležiščih Judejske puščave v letih 1947–1952 pomeni po besedah vodilnega ameriškega orientalista, W. F. Albrighta, »največje odkritje rokopisov v modernih časih«.¹

Najbogatejši in glede na sv. pismo najpomembnejši so gotovo staromezopotamski spisi, to je, sumerski, babilonski, asirski. To so seznami kraljev in dinastij, kronike, poslovni zapiski, pravni kodeksi, gospodarske listine, privatna pisma, versko-mitološko in svetno slovstvo, pesnitve, poučni spisi, modrostni izreki in mnogo astrološkega in vedeževalskega slovstva.

¹ M. Burrows, *Les Manuscrits de la Mer Morte*, 1956, str. 28.

Vsa ta odkritja in najdbe so imele za posledico, da je danes moč govoriti in pisati o zgodovini raznih književnosti starih vzhodnih narodov. To pa tudi pomeni, da se je sv. pismo, ki je do sredine 19. stoletja stalo kakor osamljena, izolirana gora na nepregledni ravnini, nenadoma znašlo v družbi mnogih sebi podobnih gora: moralo se je soočiti z arheologijo, s starimi vzhodnimi kulturami in njihovimi slovstvi.

Kakšno je bilo to srečanje? V začetku so mnogi prijatelji sv. pisma z nezaupanjem gledali na arheologe in njihovo delo. Zdelo se jim je, da izpodkopavajo ali vsaj pomagajo izpodkopavati temelje veri.

To nezaupanje ni bilo upravičeno, vendar razumljivo. Znano je, da racionalizem, ki razglša načelo avtonomnosti človeškega razuma, že od 18. stoletja dalje taji nadnaravni značaj sv. pisma in mu odreka veljavo božjega razodetja; sveto pismo skuša potisniti v predale zgodovinskih strok in mu priznava le relativno vrednost zgodovinskega dokumenta. Ko so torej sredi 19. stoletja arheologi začeli odkrivati spomenike in tekste starih vzhodnih kultur na ozemlju bibličnih dežel, so racionalisti v smislu svojih načel njihova odkritja uporabljali za negativno kritiko proti sv. pismu. Tako so na primer ob starobabilonskih tekstih iz Asurbanipalove knjižnice v Ninivah, ki iz njih odsevajo podobni kozmografski nazori kakor v bibličnem poročilu o stvarjenju sveta, hrupno oznanjali, da so svetopisemski pisci svoja poročila o stvarjenju prepisali iz babilonskih virov in da torej ni govora o božjem razodetju v sv. pismu.

Toda strah vernih prijateljev sv. pisma je bil odveč. Potekal je iz pomanjkljivega poznanja sv. pisma, njegovega namena in nauka o inspiraciji sv. pišma. Napačnost teh nazorov, proti katerim sta nastopala že sv. Hieronim in sv. Avguštin, je v tem, da se sv. pismo pojmuje kot zakladnica ali nekakšna enciklopedija vsega znanja, od astronomije, fizike, geologije, zgodovine itd. do teologije in mistike. Ta biblični enciklopedizem se je trdoživo vlekel iz srednjega veka v novi vek in povzročil kristjanom mnogo nepotrebnih skrbi.

V resnici namreč arheologija, kot vsaka prava znanost, že po svoji naravi ne more biti nasprotnica sv. pisma. To se je pokazalo tudi v našem stoletju, ko so strokovnjaki bolje proučili »spotakljive« staromezopotamske in druge na novo odkrite tekste starih vzhodnih slovstev, ki se nanašajo na sv. pismo. Danes je jasno, da jih ni mogoče uporabljati proti sv. pismu, ampak na-

sprotno, ob teh tekstih odsevajo svetopisemska poročila še v lepši luči. In to zaradi svoje notranje, versko idejne in moralne vzvišenosti.

Ni dvoma, da je arheološka znanost s svojimi odkritji zadnjih petdeset let potrdila svetopisemsko zgodovinsko verodostojnost, ki jo je racionalistični hiperkriticism 19. stoletja skušal ovreči. Navedimo le en zgled. O zgodovinski zanesljivosti knjig kraljev piše kompetentni arheolog in orientalist J. B. **Pritchard** leta 1958: »Vrednost knjige kraljev kot zgodovinskega vira ne potrebuje za svojo oporo več dogme o inspiraciji; številne navedenosti, ki so jih potrdila odkritja asirskih dokumentov, so neodvisne priče dogodkov, opisanih v sv. pismu.«²

Seveda se je treba kakor povsod tudi v tem oziru varovati vsakega pretiravanja. Napačno bi bilo trditi, da arheologija natančno in po vrsti v vsakem primeru potrjuje konkretne zgodovinske podatke sv. pisma. To ni mogoče. Prva naloga arheologa v Palestini je, da ugotovi, če mogoče, ime svetopisemskega kraja, ki ga raziskuje, in pojasni ali osvetli njegovo zgodovino. Vedno se mu to ne posreči. Že pol stoletja na primer se arheologi trudijo z raziskovanjem stare Jerihe, da bi ugotovili, kdaj je Jozue to mesto zavojeval. Odkrili so mogočno zidovje, prodrli petnajst metrov globoko v najspodnje arheološke plasti do predkeramičnega neolitika iz začetka 5. tisočletja pr. Kr. Toda glede kanaanske Jerihe so bili razočarani. Zakaj? W. F. **Albright** misli, da je kanaanska Jeriha, ki jo je Jozue zavzel in porušil, ostala potem skoraj štiri sto let neobnovljena, se pravi, porušena, in v tem času sta jo dež in veter tako rekoč odplavila in odpihala, ker je bila zgrajena iz nežgane ilnate opeke.

Toda taka in podobna razočaranja so odtehtali drugi, često presenetljivi izsledki, ki so svetopisemska poročila ne le potrdili, ampak jih tudi dopolnili. Tak primer iz najnovejšega časa se nanaša na svetopisemsko poročilo o zavzetju Jeruzalema leta 597 pr. Kr., ko je babilonski kralj Nabuhodonozor odvedel v izgnanstvo judovskega kralja Joahina (4 Kralj 24, 8–17). Leta 1956 je profesor D. J. **Wiseman** objavil iz babilonske kronike, ki jo hranijo v Britskem muzeju, prevod ploščice, kjer je navedeno ne samo leto zavzetja Jeruzalema, kakor v sv. pismu, temveč tudi mesec in dan, česar svetopisemsko poročilo ne navaja.

Drug primer je odkritje, ki se nanaša ravno na Jozuetove čase: to je Tell el-Qedah, svetopisemski Asor (ali Hasor), o kate-

² Lumierès sur la Bible, 1958, str. 101.

rem sv. pismo poroča, da ga »je »Jozue sežgal« (Joz 13, 11). Prav v zadnjih letih (1955, 1956 in 1957) je hebrejska univerza v Jeruzalemu, pod vodstvom Yigela **Yadina**, tu odkrila sijajne stvari, ki naravnost obvezujejo zgodovinarje, da priznajo kot datum izhoda Izraelcev iz Egipta oziroma zasedbo Palestine po Izraelcih – čas okrog leta 1200 pr. Kr.

Ni dvoma, da arheologija veliko pripomore k boljšemu razumevanju sv. pisma. Papež **Pij XII.** to priznava v okrožnici »Divino afflante Spiritu« (1943) z besedami: »Koliko luči prihaja od teh (arheoloških) raziskovanj svetim knjigam, da jih pravilneje in popolneje umevamo, vedo vsi strokovnjaki, vedo vsi, ki se bavijo s temi nauki. Pomen teh raziskovanj čimdalje bolj raste, kajti zopet in zopet se najdejo pisani spomeniki, ki veliko pripomorejo k temu, da spoznamo jezike, slovstva, dogodke, navade in verstva najstarejših narodov.«³

Arheologija osvetli zgodovinsko okolje, v katerem je živela in delovala ta ali ona pomembna svetopisemska oseba; enako razmere v tej ali oni periodi izraelske zgodovine. Zelo važen je njen prispevek v tem, da je omogočila primerjalni študij starih slovestev raznih narodov. S tem je mnogo pripomogla k boljšemu spoznanju in razumevanju hebrejskega jezika in svetopisemskih literarnih oblik, kar je za pravilno eksegezo sv. pisma nad vse važno. Končno je treba v tej zvezi priznati, da je arheologija pripravila biblični znanosti objektivno znanstveno gradivo, s katerim blicist danes lahko dokaže superiornost svetopisemske duhovne kulture nad vsemi starimi verstvi na ozemlju bibličnih dežel.

Ta dokaz je kratko povedano v tem: Dasiravno je sv. pismo zbirka mnogih spisov, ki so prišli iz rok mnogih in različnih pisateljev, časovno po več stoletij drug od drugega oddaljenih, ljudi iz različnih socialnih razmer, z različnim značajem in znanjem, vendar prepleta in vodi vse te spise ista glavna misel, ki ima svojo jasno opredeljeno in določeno smer in cilj. Ta misel ni vzeta iz nekega splošnega repertoarja domislic, želj in nagnjenj, ampak je izvirna, edinstvena. Za podlago ima globok univerzalen načrt odrešenja, ki se dejanski izvršuje, načrt, po katerem Bog stopa v družnost s človekom in določa tok zgodovine. In medtem ko zgodovina verstev dokazuje, da je vsaka religija, kar jih poznamo, po nekem razdobju začela nazadovati v smeri magizma in v sistem

³ Enchiridion biblicum³, 546.

zunanjih navad in formalizma, pa vidimo v religiji sv. pisma, da v njej vedno o pravem času nastopajo izredne osebnosti, to je, preroki, ki take pojave v Izraelu s svojo besedo razkrinkajo in s svojo dejavnostjo onemogočijo.

Zakaj se je to dogajalo samo v tej veri? Odkod ta izjemna superiornost nad vsemi drugimi verami starega Orienta?

II.

Hebrejski način mišljenja

Biblicisti in vsi, ki se zanimajo za kulturno zgodovino starih vzhodnih narodov, posvečajo že nekaj desetletij pozornost primerjalnemu študiju starih vzhodnih slovstev. Primerjajo ta slovstva med seboj in z grško-rimsko književnostjo, na kateri v veliki meri sloni evropska kultura. Ta študij je omogočila v prvi vrsti arheologija.

Orientalistika nas seznanja s svojevrstnimi literarnimi oblikami starih vzhodnih slovstev in preko njih z načinom mišljenja njihovih nosilcev. Pri tem postaja vse bolj jasno, kako zelo se semitska in posebej hebrejska mentaliteta razlikuje od antično-grškega in zapadno-evropskega mišljenja.

Razlike med hebrejskim in klasično-grškim mišljenjem segajo do najglobljih metafizičnih pojmov o bitju (enota in množvo), o času, o prostoru, o čutnem svetu, o gibanju, o stvarjenju, o večnosti. Te razlike odsevajo v ustroju jezika, to je v besedah, v stavku, v slogu in literarnih oblikah. Reči smemo, da se v izraznih svojstvih hebrejskega jezika razodeva svojevrstna dialektika in odkriva lastna pot v kraljestvo resnice, različna od grške, po kateri hodi za Grki tudi zapadna Evropa.

Odkod ta pojav? C. Charlier pravi: »To je gibanje misli, ki se odvija v drugačnem ritmu (kot grška), ker ne teži za dosego istega cilja.«⁴ Vsekakor bo treba priznati tudi o hebrejskem jeziku, kar velja po besedah Maxa **Muellerja** že o primitivnih ljudstvih: there is a petrified philosophy in language, v jeziku tiči okamenela filozofija.

Thorleif **Boman** opozarja v svoji knjigi »Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen« (1954) na svojevrstnost hebrejskega načina v iskanju in dožemanju resnice.

⁴ La Lecture Chrétienne de la Bible, 1949, str. 155.

Že sam pojem resnice je pri Hebrejcu nekoliko drugačen kakor pri Grkih. Grku je resnično to, kar ni skrito ali zakrito (alethes = a + lethos, od leth : lath, sorodno z latinskim latere, biti skrit), ampak odkrito, vidno in torej razvidno, evidentno; kriterij resnice mu je razvidnost. Grk dojema resničnost z vidom, njegovo mišljenje je mišljenje oči, izhaja iz gledanja. Najvišji vzpon grške misli, Platonov nauk o idejah, je nauk o podobah. Tudi to, kar je za oči in čute nedojemljivo, si Grk predstavlja vizualno, mu je na neki način vidno, je gledanje, grški theoria.

Hebrejski pojem resnice pa se naslanja na glagol »aman«, trden, zanesljiv je bil; iz tega glagola izhaja pridevnik in prislov amen, ki ga poznamo iz očenaša, in samostalniki emet, zanesljivost, gotovost, resničnost poročila ali pričevanja o dejstvih. Hebrejec pravzaprav ne vprašuje po resničnem v brezosebni objektivni pomenu, ampak po zanesljivem v eksistencialnem smislu. Hebrejsko mišljenje se obrača k dogodkom, k življenju in zgodovini, kjer ima vprašanje po resnici drugo naravo kakor v naravoslovju; strema za tem, kar je gotovo, zanesljivo, trdno. Simbol resnice mu je skala. Hebrejec tehta in preudarja bolj to, kar sliši, kakor to, kar vidi.

Grško mišljenje je vizualno in sintetično. Grški logos, pamet, prihaja od glagola lego, zbiram. Grk zbira in po določenih pravilih ureja predmetne okolnosti v lepo celoto, v podobo ali sestav, in na ta način dokazuje resnico. Hebrejec pa dojema resničnost auditivno in analitično. Glagol bin, razumeti, pomeni pravzaprav ločiti, odtod bina = razumevanje, uvidevnost. Bina ni abstraktna sposobnost, ampak konkretna dejavnost, dialog dveh subjektov, jaz in ti. Hebrejec loči nebitveno in zunanje od bistvenega in važnega, da izlušči jedro, ki ga potem kratko in natančno izrazi. Grk je logik, Hebrejec je psiholog.

Hebrejski način mišljenja je dinamičen, pravi Boman, grški je statičen. Hebrejski jezik je skoz in skoz dinamičen, od pomožnega glagola haja, bil je, do samostalnika dabar, stvar, beseda, in božjega imena Jahve, Gospod. Mišljenje Hebrejcev je »časovno« (zeitlich), mišljenje Grkov je »prostorninsko« (räumlich), ugotavlja E. v **Dobschütz**.⁵

Vprašajmo se, kako Hebrejec pojmuje čas, in kako ga pojmuje Grk. Dobre napotke o tem vprašanju, ki je zelo važno za razumevanje hebrejskega načina mišljenja, nam daje Claude **Tresmontant** v knjigi »Essai sur la Pensée hébraïque« (1935).

⁵ Zeit und Raum im Denken des Urchristentums, 1922, str. 212.

Hebrejski **pojem časa** se povsem razlikuje od časa v babilonsko-grškem in dosledno v zapadnem smislu. Razumeti ga moramo samo v zvezi s hebrejskim pojmom stvarjenja, kakor nam ga posreduje sv. pismo.

Misel, da je vidni in nevidni svet delo stvarjenja, se pravi, da je Bog svet iz nič ustvaril, je bila globoko revolucionarna tako nasproti starobabilonskim pojmom o nastanku sveta kakor nasproti antično-grški metafiziki. Na tem nič ne spremeni dejstvo, da svetopisemske knjige, razen v prvem poglavju Geneze, razmeroma redko izrecno govore o stvarjenju. Šele Jeremija in Drugi Izaija bolj naglašata Boga kot Stvarnika. Toda v psalmih zazveni misel o stvarjenju neštetokrat, kar dokazuje, da je latentno živela in delovala v duši vernega Izraelca od vsega začetka.

Po hebrejskem mišljenju so vidne stvari nastale po pozitivni poti stvarjenja, po stvariteljskem deju ali besedi Boga, medtem ko je starobabilonska kozmologija učila, da so stvari nastale po negativni poti razkroja: bog Marduk je razdelil ali razkrojil telo Tiamate, iz katere je nekoč sam izšel, in iz delov telesa naredil kozmos. V isti smeri kakor starobabilonska se giblje glede nastanka tvarnega sveta grška platonska in novoplatonska metafizika. Tudi Grki niso poznali stvarjenja. Zato si obe metafiziki, babilonska in grška, zamišljata nastanek stvari kot drobljenje in padanje (chute) iz neke večne neustvarjene enote, ne pa kot pozitivno stvarjenje nečesa povsem novega. Stari jonski filozofi so si postavljali kot glavno vprašanje: **Kaj** je tisto prvo, iz česar je vse nastalo? Grški filozof Tales odgovarja na to enako kot babilonski kozmološki ep Enuma eliš: voda! Pozneje je Platon razlikoval čutni svet (mundus sensibilis) in svet idej (mundus intelligibilis). Ideje so večne, nujne nespremenljive, stvari čutnega sveta pa so zgolj deleženje ali imitacija idejnega sveta. To deleženje ni stvarjenje.

Grki so zunanji, čutni svet »abstrahirali« in tako ustvarili dualizem čutnega in idejnega sveta. Novoplatonik Plotin pa uči, da vidni svet emanira iz Enega kot degradacija.

Izhodišče hebrejskega mišljenja o nastanku sveta pa ni vprašanje, kaj je tisto prvo, iz česar je vse nastalo, temveč: **Kdo** je tisti, ki je vse to naredil? Na to odgovarja Geneza: »V začetku je **Bog** ustvaril nebo in zemljo« (1, 1). In medtem ko stari grški modrijan Hesiod uči: »V začetku je bil Haos,«⁶ pa evangelist Janez pravi: »V začetku je bila Beseda« (1, 1).

⁶ A. Sovré, *Predsokratiki*, 1946, str. 9.

Jasno je torej, da hebrejska metafizika postavlja za svoje izhodišče popolno nasprotje tega, kar starobabilonska in grška. Posledice so velike. Z vida grške misli »le réel sensible provient d'une **descente**, d'une dégradation, tandis qu'au contraire pour les Hébreux, il est le fruit d'un acte positif, d'une **ascension**, qui est la création«.⁷

Hebrejska misel o stvarjenju vključuje razlikovanje med transcendentnim stvarnikom in prigradnim stvarstvom: tu Bog, eden in edini, različen od sveta, vsemogočen, ki s samo besedo, s samo mislijo kliče vedno nova bitja v obstoj, tam vse, kar je ustvaril sam in nihče drug. Hebrejski pojem stvarjenja je dinamičen pojem, to se pravi, stvarjenje ne pomeni ponavljanja, ampak nenehno stvariteljsko klicanje novih stvari v bivanje.

To mišljenje ima za posledico svojevrstno, novo kategorijo časa, ki je stari svet ni poznal. Hebrejski čas pomeni, da ni bilo vse na enkrat ustvarjeno. Podlaga hebrejskega bibličnega pojma o času je stvariteljsko nastajanje novega, ki poprej v nobenem oziru ni bivalo. To nas opozarja na razlikovanje med ustvarjanjem (creatio), ki je vedno božje dejanje (actio divina), in izdelavo (fabricatio), ki je človeško dejanje (actio humana). Ustvarja samo Bog.

V ustvarjanju ni nikdar ponavljanja, ponavljanje je samo v izdelovanju predmetov iz dane, že obstoječe snovi. Pod vplivom antične filozofije, ki ne pozna stvarjenja, je francoski filozof René **Descartes** (1596–1650), »oče novodobne filozofije«, udomačil na zapadu mišljenje, da se ohranjevanje in stvarjenje sveta v bistvu ne razlikujeta.⁸ Descartes misli, da se je stvarjenje izvršilo enkrat za vselej, nekoč »v začetku«, potem pa Bog stvari samo še »ohranjuje«. Takšno mišljenje ni v skladu s hebrejskim sveto-pisemskim pojmovanjem stvarjenja, ampak sledi iz filozofije »izdelovanja«, to je, iz starobabilonskega mita o demiurgu, ki je »izdelal« kozmos sveta iz dane neustvarjene snovi. Descartes je začetnik mehanistične filozofije, njegovo vesoljstvo je mehanizem, stroj, ki sam deluje, ko ga je Bog na začetku pognal v gibanje. Zato že Blaise **Pascal** ironizira Descartesa, češ, po njegovi filozofiji je Bog samo »s prsti tlesknil« in s tem pognal vesoljstvo v gibanje, nato pa svet Boga pravzaprav več ne potrebuje.⁹

Da je zmotnost takega pojmovanja danes vidna, je zasluga filozofa H. **Bergsona** (1859–1941), ki je odkril važnost in pozitiv-

⁷ Cl. Tresmontant, *Essai sur la Pensée hébraïque*, str. 14.

⁸ *Medit. III., A. T. IX, p. 39.*

⁹ Misli, ed. Brunschvicg, No 77 in 78.

nost pojma »stvarjenje« in s tem tudi pravilneje opredelil čas kot »trajno stvarjenje« (création continue).¹⁰ Čas je merilo gibanja kot geneze ali razvoja, to je, merilo stvarjenja, ne pa merilo gibanja kot premeščanja predmetov, ki nastanejo kot »izdelek«. Po Descartesu je vesoljstvo sestavljeno iz »prahu«, in čas je skupek »prahu trenutkov« (une poussière d'instants), torej merilo premikanja »izdelkov« ali stvari, ki so se ločile od organične skupnosti. »Omne tempus vitae in partes innumeratas dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent«.¹¹

Babiloncem je bilo pri srcu kroženje ali ciklično gibanje, kar velja tudi o Grkih: kroženje zvezd v notranjosti ali prostoru astronomskega sistema, oziroma delcev v prostoru biološkega organizma. To kroženje, ki se nenehno ponavlja, ima za posledico statično ali »prostorninsko« pojmovanje časa, v nasprotju s hebrejskim, ki je dinamično »časovno«, ker čas tu ni merilo ponavljanja, ampak geneze in razvoja.

Grško pojmovanje ima za posledico, da je čas merilo katageneze, to je, padanja, staranja, umiranja. Tresmontant formulira grško pojmovanje gibanja sledeče: »V nepremičnem je več ko v premičnem, prehod od stabilnega k nestabilnemu, od trdnega k nestalnemu, se vrši z manjšanjem (par diminution)«. Po tem pojmovanju gibanja je čas kot merilo gibanja nekaj negativnega, ker je merilo rušenja, uničenja. Nasprotno je hebrejski biblični čas pozitiven, ker je merilo stvarjenja, razvoja, zorenja.

— Hebrejskemu pojmovanju gibanja in časa odgovarja hebrejsko pojmovanje **zgodovine**. Namesto babilonsko-grške ciklične podobe sveta z njenim večnim in nesmiselnim ponavljanjem stavi hebrejsko mišljenje pred nas zgodovinsko podobo sveta, kjer ima čas smisel. Zgodovina je Hebrejcu zorenje (maturatio). Zgodovina ima svoj začetek (berešit) in je usmerjena k cilju, k sadu. Simbol hebrejskega mišljenja je drevo, ki raste in rodi sad ob svojem času (Ps 1), simbol grškega mišljenja je reka, ki neprestano teče in odteka, se zopet vrne z dežjem, da se kroženje ponovi. Zato so hebrejski misleci in preroki bili svestni smisla zgodovine. Prerok (nabi) je človek, ki razume smisel zgodovinskega dogajanja, njegovo intencionalnost, kaj naznanja, kaj pripravlja. Zgodovinski dogodek je znamenje (signum) v toliki meri, kolikor se v njem razbere, kar se pripravlja, kakor se iz brsta ali popka razbere

¹⁰ L' Évolution créatrice, p. 47.

¹¹ Medit. III., A. T. VII, p. 48.

bližina razcveta cvetlice. Prerok je tisti, ki ume brati »znamenja« časa, to je, znamenja zgodovinskega zorenja.

Za stvarjenje novih bitij, za žetev, za porod, za učlovečenje je potrebna določena »polnost časa« (plenitudo temporis). Etape v približevanju k tej polnosti časa, to je, etape zorenja, je mogoče odkriti iz notranjih znamenj, kakor poljedelec razbere iz žitnega klasa stopnje zorenja in bližino žetve (Jan 4, 35; Mt 24, 32; Mr 16, 2; Lk 12, 56). Tako prerok bere in razume znamenja časa, zakaj stvarjenje in geneza zgodovine se vrši po načrtu božje previdnosti, prav tako odrešenje človeštva. Izaija, najgloblji med hebrejskimi preroki, je tudi prvi začrtal osnutek teologije univerzalne zgodovine.

Toda česar prerok ne vidi in ne more videti, je »konec časa« ali ura »polnosti časa«. »Ne gre vam, da bi vedeli čase in prilike, ki jih je Oče pridržal svoji oblasti« (Apd 1, 7). Razlog za to je v dejstvu, da je zgodovina produkt mnogih svobodnih stvariteljskih dejavnosti: stvariteljskih dejavnosti Boga in sostvariteljskih dejavnosti človeka. Oba ta činitelja sta svobodna; odtod dvojna dialektika: dialektika med Bogom stvarnikom in človekom sostvarnikom, in dialektika med zarodom »kače« in zarodom »žene«.

Hebrejska miselnost tudi **materije** ne pojmuje enako kot grška filozofija in pred to babilonska mitologija. Razlog je v tem, ker hebrejska biblična metafizika ni dualistična, kakor grška s svojim nasprotjem med čutnim svetom in svetom idej, med materijo in formo, med telesom in dušo.

Vendar Hebrejec dobro pozna svet čutnega (le sensible), ima smisel zanj in vidi v njem konkretni izraz božje stvariteljske besede, zakaj svet čutnega, vidni svet, je bil ustvarjen po besedi. »Z Gospodovo besedo je nebo narejeno in z dihom njegovih ust vsa nebesna vojska... Zakaj on je rekel in je nastalo, on je ukazal in je bilo« (Ps 32, 6. 9.). Čutni svet sam na sebi je neka izreka, govornica in substancialna manifestacija stvariteljske božje besede. Beseda je nekaj, kar mora biti od nekoga izgovorjeno, za njo stoji tisti, ki jo je izgovoril, beseda je njegov glas in utelešenje njegove misli. In izgovorjena je bila zato, da jo nekdo sliši in razume.

Hebrejec je prepričan, da je naše uho ustvarjeno za to, da govorico čutnega sveta sliši, naš razum za to, da razbere njen smisel, in usta za to, da na izgovorjeno božjo besedo odgovorimo. Stvarjenje po božji besedi potemtakem vključuje namero za dialog. Ko je Bog ustvaril človeka, je pripeljal predenj »vse živali polja in vse ptice neba... da bi videl, kako jih bo imenoval«,

»in da bi vsakršno živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal Adam (1 Mojz 2, 20).

Iz umljivosti ali inteligibilnosti čutnega sveta sledi njegova simbolična uporabnost. Elementi čutnega sveta posredujejo kozmični dialog med Stvarnikom in človekom (Iz 55, 10; Oz 2, 21–24). Magizem in vsi poganski sistemi, ki ne poznajo stvarjenja, ampak jim je svet izdelek demiurga, poznajo le dialog med človekom in mrtvo naravo, zakaj tudi demiurg je del narave. To je v resnici monolog, zakaj narava ni osebno bitje, ne misli, ni živa. Hebrejskemu človeku pa je bila narava instrument dialoga med osebo in osebo, med živim Bogom in njim samim, človekom.

Na prvi pogled se zdi, da med hebrejskim in grškim čutnim svetom ni razlike. V platonski filozofiji je čutni svet deleženje (participatio) idejnega sveta. Iz čutnega sveta odseva svet idej, saj iz njega izhaja. To je res, vendar je tu ontološka razlika. Svet čutnega nima istega ontološkega statusa v platonski in hebrejski biblični ontologiji. V platonizmu se čutni svet deleži Ideje po poti degradacije, čutno je senca idejnega. Če se naj čutno združi z Idejo, mora zbežati s sveta... V hebrejskem univerzumu pa se čutno deleži inteligibilnega po poti stvarjenja. Zato čutno ni samo senca, temveč tudi substancialna realnost. Čutna stvar je obenem bitje in znamenje.

Odtod razlika med hebrejskim **mašalom** in grško **alegorijo**. Hebrejska beseda mašal pomeni v tej zvezi čutno-konkretno realnost, neko dejanje ali dogodek, ki zaznamuje ali nakazuje neko nečutno stvarnost. Vsebina pomena leži v konkretni realnosti, v dejanju ali dogodku. V grški alegoriji Platonove podzemske votline (Država, VIII) pa vidimo, da se filozof zateka k irealnemu mitu, da z njim predoči neko metafizično oziroma teološko, t. j. nečutno realnost.

Nič ni bolj tuje hebrejskemu duhu ko tovrstni platonski alegorizem. Hebrejska miselnost uporablja vsakdanje, konkretne, zgodovinske stvarnosti, da z njimi ponazori stvarnosti nadčutnega sveta. Jezusove prilike so vzete vse iz vsakdanjega življenja. Nikoli se Jezus ne zateka k mitu, k alegoriji ali legendi. Hebrejska parabola je umljiva za vsakogar, za ribiča na Genezareškem jezeru in prav tako za industrijskega delavca v naših mestih, za palestinskega felaha kakor za ameriškega farmerja. Skratka, hebrejska simbolika sv. pisma je univerzalna, vsakemu razumljiva, grško platonska pa je s svojo abstraktno, silogistično logiko često ovira za razumevanje hebrejske parabole, ker ji manjka čuta za konkretnost, kajti platonska miselnost je bolj ali manj dualistična.

III.

Bog sv. pisma je živi Bog

Svojski način hebrejskega mišljenja ni samo spoznavno teoretično zanimiv, temveč ima tudi globok teološki pomen. O tem nas prepriča pogled na hebrejske predstave o Bogu.

Hebrejski človek ni nikdar težil za tem, da bi svoje spoznanje o Bogu zgradil v pojmovni sestav, v miselno »gledanje« ali teorijo. Njegovo spoznanje o Bogu se je osnovalo na predpostavah, da človek na zemlji Boga ne more videti, ker Bog nima telesa, pač pa ga more slišati, zakaj »glas Gospodov je mogočen, glas Gospodov je veličasten, glas Gospodov lomi cedre libanonske« (Ps 28, 4–5). Zato je prisluškoval božji besedi, vedoč, da je absolutno zanesljiva, ker je beseda Boga Stvarnika. Poslušal je, kaj mu govori bodisi po vidni naravi, ki »ni beseda in niso govori, katerih glas bi se ne mogel slišati« (Ps 18, 4), bodisi po živih zanesljivih glasnikih, zakaj »Gospod Bog ne stori ničesar, ne da bi razodel svoj sklep svojim služabnikom prerokom« (Am 3, 7). Hebrejskemu človeku ni bilo dovoljeno, da bi si delal o Bogu podobo ali kip in tako vklepal misel o Bogu v negibni oklep sohe ali slike, kakor je to bilo v navadi v poganskih religijah, tudi v grški. Sv. pismo ne utemeljuje teoretično in pojmovno nauka o Bogu, ne vprašuje in ne razpravlja o tem, kdo ali kaj je Bog, toda zanosno pripoveduje o njegovih delih v naravi in o njegovih »čudežih« v zgodovini izvoljenega ljudstva. »Ti si Bog, ki delaš čudeže, pokazal si med ljudstvi svojo moč. S svojo roko si odrešil svoje ljudstvo, Jakobove in Jožefove sinove... Kakor čredo si vodil svoje ljudstvo po Mojzesovi in Aronovi roki« (Ps 76, 15. 16. 21). V vsej izraelski zgodovini, od hebrejskih očakov do makabejskih časov, so se vrstili dogodki, ki so se kot božja dela (mirabilia Dei) vtisnili ljudstvu v spomin in zavest.

Zato izraelska vera v Boga ne poteka iz teoretskega, abstraktnega umovanja, ampak gre pred teorijo, poraja se iz osebnega in občestvenega izkustva. Izraelsko ljudstvo se je srečavalo z Bogom kot živo osebo, ki se mu je razodevala v njegovi narodni zgodovini. Svoje spoznanje o Bogu si je izoblikovalo iz pričevanja Mojzesa in prerokov, po katerih se mu je Bog razodeval kot osebno bitje in Gospodar zgodovine.

Dasiravno pa sv. pismo stare zaveze ne razpravlja o Bogu, se vendar vse misli sv. pisma sučejo okrog Boga. Na vsaki strani srečamo božje ime, v vsem več ko šest tisoč sedemsto krat.

To je razumljivo. Jahve je glavna oseba sv. pisma, ker je začetnik in usmerjevalec hebrejske zgodovine, ki je paradigma svetovne. Sv. pismo je oris božjega delovanja v zgodovini, je zgodovina Boga med nami ali Emanuela (Emanuel = »Bog z nami«, Iz 7, 14).

Osrednji dogodek hebrejske zgodovine je **sinajska zaveza**. Pred Sinajem se je Bog nekako masivno razodel ljudstvu, katerega je izvolil še pred njegovim obstojem, takrat ko je obljubil Abrahamu: »Naredil bom iz tebe velik narod... in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (Mojz 12, 2–3). S sinajsko ustavo, katere jedro je »deset besed«, to je, deset zapovedi ali dekalog, je Bog postavil temelj za tesne odnose med seboj in Abrahamovimi potomci. Sinajska teofanija je veličastno božje dejanje, uvod v občestveno božjo dejavnost, ki se bo nadaljevala skozi vso zgodovino izraelskega ljudstva in bo dosegla v teofaniji učlovečenega Sina božjega svoj vrh.

Bog se je razodeval v zgodovini Izraela le postopoma, po etapah; njegovo razodevanje je bilo vezano na zgodovinske dogodke, na božja dela. In vera izraelskega ljudstva je obstajala najprej v tem, da je priznalo dejstvo, resničnost božjih dejanj in posegov v življenje naroda.

Katere so poglobitve poteze Boga, ki jih moramo priznati ob sv. pismu stare zaveze? Poročilo o sinajski zavezi vzbuja predstavo o **živem** Bogu, na kateri so vidni določeni božji znaki ali »lastnosti«. Sv. pismo jih opisuje in podčrtava. To so: božja transcendentnost, božja resničnost, pravičnost in ljubezen. Kako se nam prikazujejo v luči hebrejskega starozaveznega načina mišljenja? Znano je, da jih zapadni človek, ki izhaja iz grške šole mišljenja, bolj težko razume in često krivo pojmuje. —

Najvidnejša in najznačilnejša razlika med hebrejskimi in vsemi drugimi starovzhodnimi pojmi o Bogu je absolutna **transcendentnost** izraelskega Boga. To ni samo gradualna razlika, kakor je med bogovi in ljudmi v staromezopotamskih verstvih, ampak bistvena, metafizična. Božje bistvo je popolnoma drugačno, vzvišeno nad vsako stvarnostjo, ki jo je mogoče zaznati in ugotoviti s človeškimi sredstvi čutov in uma. Toda istočasno je božjemu bistvu lastno, da stopa v osebno zvezo s človekom, se z njim v zgodovini srečava, se mu z besedo in deli razodeva.

Božja transcendentnost prihaja najbolj in najbolje do izraza v božji **svetosti**. Jahve je sveti Bog. Semitska beseda qadoš, svet, se rabi v hebrejščini v povsem svojskem pomenu, pomeni: popol-

noma drug, drugačen. Z besedo »svet« se poudari stvarnost te drugačnosti. »Jaz sem Bog in ne človek, sveti sem v tvoji sredi« (Oz 11, 9). Izaija, »veliki in v svojih videnjih zanesljivi« (Sir 48, 22), jemlje božjo svetost kot temelj in izhodišče svoje preroške pridige. »Svet, svet, svet je Gospod nad vojskami! Vsa zemlja je polna njegovega veličastva« (6, 3). Kerubi se zakrivajo vsak s šestero perutmi, ko izgovarjajo te besede, in s tem opozarjajo preroka na tremendum, na nepristopnost božjega veličastva celo za angele.

In vendar je božja svetost navzočna in vidna na zemlji. Kot veličastvo ali slava (kabod) napolnjuje vso zemljo. S tem je rečeno, da se božja svetost obrača k človeku, terja od njega sveto spoštovanje, in svojega veličastva ne odstopa nikomur. Zato pravi Bog v prvi zapovedi dekaloga človeku: »Ne imej drugih bogov poleg mene... Ne moli jih in jim ne služi! Kajti jaz, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog« (2 Mojz 20, 4–5).

Božja »ljubosumnost« nima nič skupnega z zavistjo politeističnih bogov v poganskih religijah, ampak je le kategorična ugotovitev, da je Bog samo eden, ki zahteva, da se samo njemu izkazuje božja čast. To je njegova neodstopljiva pravica, utemeljena v božji transcendentnosti in svetosti. Ako človek te božje pravice noče priznati in spoštovati, se razodene nad njim božja »jeza«, naj bodo to pogani (Sof 3, 6) ali izvoljeno ljudstvo (Iz 5, 25). V božji »jezi« se razodeva božja svetost kot **sodba**. Zato je razumljivo ogorčenje hebrejskih prerokov, če ljudstvo dvomi o božji jezi in v narodnih nesrečah ne vidi posledice svojega nespoštovanja svetosti (Am 9, 10; Mih 2, 6; Sof 1, 12; Iz 5, 19). To je isto, kakor če bi tajili Boga.

V tesni zvezi z božjo svetostjo je zato božja **resničnost**. Svetost je božja popolnost sama v sebi, z resničnostjo se odkriva njen odnos do sveta.

Kako se hebrejsko mišljenje bliža resnici? Rekli smo že, da drugače kot grško. Grku je kriterij resnice razvidnost. Razlog za to je pač v tem, ker ima Grk pred očmi naravo in njene stvarne reči. Stvar mu je zato resnična, če za razum ni skrita, temveč odkrita, z razumom izenačena, skladna; to so sholastiki imenovali *adaequatio rei et intellectus*.

Vredno pa je slediti hebrejski misli na njeni poti k resnici. Hebrejska beseda za resnico, *emet*, izhaja od glagola *aman*, utrditi, napraviti močno, podpreti (*suffulcire*). Beseda *emet* pomeni v fizičnem oziru zanesljivost reči, na katero se lahko opremo,

torej oporo, steber (fulcimen), na katerem počiva stavba, v moralnem oziru pa zanesljivega sla (Preg 25, 13), zanesljivo pričo (Jer 42 5), zvestega duhovnika (1 Kralj 2, 35) in resničnega pre-roka (1 Kralj 3, 20). Emet je torej trdnost, stalnost, nato zanesljivost, zvestoba, poštenost in končno resnica kot nasprotje laži. Hebrejcu nasprotje resnice ni zmota kakor Grku, ampak laž. Bog se imenuje **Elohē Amen** (Iz 65, 16), Bog amena, t. j. resnični Bog (le Dieu de vérité, prevaja pravilno jeruzalemska biblija).

Kaj nam pove ta primerjava? Mnogo. Predvsem to, da se Hebrejec ne ustavi na pol pota, pri naravi in vidnih stvareh, kjer kot spoznavni kriterij zadostuje razvidnost. Zaveda se, da je dostop do globlje in zadnje resnice mogoče le preko osebe človeka in končno Boga. S samim razumom že pri človeku ne pridemo do resnice. Jean Daniélou pritrjuje Maksu Schelerju, ko pravi, da k bistvu človeka spada molk. To pomeni, razlaga Jean Daniélou, da razumski evidenčni kriterij velja le za nižji svet tvarnih reči; ko pa smo stopili na področje in v območje oseb, smo trčili na meje razuma. Zakaj oseba, ogrnjena v molk, razumu zapre pot do resnice. Od osebe zvemo resnico le, če se nam sama razodene; in razodene se le iz ljubezni.

Če velja to že za človeka in njegov svet, koliko bolj za osebo neskončnega Boga. Da človek more spoznati stvarne reči, si jih mora prej z razumom podvreči, nekako »predse vreči«, napraviti iz njih objekt, predmet. To se mu, kakor rečeno, pri človeških osebah težko ali sploh ne posreči. Da bi pa mogel Boga, božjo transcendentno bit in bistvo, svojemu razumu podvreči in narediti Boga za svoj predmet, je smešno in absurdno, zakaj Bog je absolutna suverenost. Človeku je sama po sebi nedostopna, prav spoznati jo more le, če se mu Bog kot oseba sama razodene.

Izraelskemu ljudstvu se je Bog razodeval po prerokih s svojo besedo. Božja beseda je bila izraelskemu človeku zanesljivo pričevanje, ki si ga je Bog sam dajal o resničnosti razodetja. Po tem razodetju se je človeku odpiral dostop k spoznanju skritega božjega življenja. Na božjo besedo se človek more zanesljivo opreti. Zanesljivost božje besede je emet, resnica.

Božja beseda pa vsebuje tudi obljube za prihodnost, za čas, ko bo Bog »razodel skrivnost svoje volje po svojem sklepu... da ga izvrši v polnosti časov« (Ef 1, 1). Zanesljivost pričevanja o božjih obljubah je prav tako emet. Zato se Bog imenuje tudi **El emet**, zvesti Bog (Ps 30, 6), zakaj izpolnil bo, kar je obljubil, ker je sveti Bog.

Opisano spoznavno pot imenujemo pot verovanja. Kdor sodi brez predsodkov, bo priznal, da ni manj vredna, kakor je pot razvidnostnega kriterija, temveč, nasprotno, višja, popolnejša. Po njej se Bog bliža človeku, ne kot abstrakcija, kot ideja, kot Bog filozofov, ampak kot oseba, kot »Bog v resnici« (Jer 10, 10).

Tretji vidni znak živega Boga v luči sinajske zaveze in teofanije je božja **pravičnost**, tesno povezana z božjo resničnostjo in svetostjo. Bog je pravičen. Hebrejska beseda za to je *cadiq*, od glagola *cadaq*, ki pomeni pravzaprav trdno, trdo v tvornem oziru, nato pa: biti trden, močan, mogočen, obnesti se, izkazati se, zmagati.

Božja pravičnost, *cedaqa*, je med vsemi božjimi lastnostmi najbolj izpostavljena kritiki vernih in nevernih ljudi vseh časov. Hude skrbi je zadajala že starozaveznemu človeku. Spomnimo se na trpina Joba, kako se pritožuje nad Bogom, ker misli, da ni pravičen (9, 32–35; 10, 3 itd.). Pridigar pa pribija dejstvo, da na svetu ni ravnotežja med krepostjo in srečo, med zločinom in kaznijo: »Vse se pripeti enako vsem: enaka usoda za pravičnega in brezbožnega, za dobrega, čistega in nečistega« (8, 2).

Po splošnem mnenju ljudi zahteva pravičnost, da dobi vsakdo, kar mu gre, do česar ima pravico kot človek in dejavni član družbe. Neupoštevanje človekovih pravic vodi do nemirov in revolucij. Toda zakaj tudi Bog ne ravna po teh načelih pravičnosti? Zakaj toliko »naravnih« krivic? Nekateri otroci pridejo na svet zdravi, nadarjeni, bogati in vse življenje jih spremlja sreča, drugi se rodijo pohabljeni, duševno zaostali, revni in vse življenje se otepajo z bedo in neuspehi. Kaj naj rečemo k Jezusovi priliki o delavcih v vinogradu, kjer lastnik vinograda daje enako plačo tistim, ki so delali ves dan, kakor onim, ki so delali le eno uro? (Mt 20 1 sl.). Ali je to »plačilo po učinku«? Ni čuda, da so prvi »začeli godrnjati nad hišnim gospodarjem«. Ta pa jih zavrne in reče enemu izmed njih: »Priatelj, ne delam ti krivice«! To je bilo res, in vendar mislimo, da ni ravnal prav.

Ali torej Bog ni pravičen? Ni dvoma, da tu z načeli navadne človeške pravičnosti ne pridemo nikamor, prav zato, ker božjo pravičnost presojamo s svojega, ne z božjega vidika. Toda merilo božje pravičnosti ne more biti naša človeška izenačevalna pravičnost, ampak narobe, božja pravičnost mora biti merilo naše pravičnosti. Dokler tega ne uvidimo, padamo v nesmisel. V medčloveških odnosih se namreč lahko sklicujemo na svoje pravice, v odnosu do Boga pa ne, iz preprostega razloga, ker jih nimamo.

Vse, kar od Boga prejemamo, je dar, ne pravica. To dejstvo pa smisel vprašanja o božji pravičnosti povsem spremeni.

V čem je torej božja pravičnost? Da to spoznamo, moramo iti v šolo k hebrejskim prerokom, po katerih je Bog razodel pojem svoje pravičnosti. Izhodišče je tudi tu sinajska zaveza; preroki so bili njeni avtentični tolmači.

Po njihovi razlagi pa božja pravičnost pomeni, da se Bog zvesto ravna po določenih normah in obveznostih, ki jih je v skladu s svojim lastnim bistvom prostovoljno prevzel. Te obveznosti so bile objavljene v sinajski zavezi. O njej pravi Bog po preroku izvoljenemu ljudstvu: »S teboj se zaročim v pravičnosti in pravu, v ljubezni in usmiljenju; s teboj se zaročim v zvestobi in spoznal boš Gospoda« (Oz 2, 21). Sinajska zaveza je bila sklenitev ljubezenske zveze med Jahvejem in Izraelom na temelju »pravičnosti in prava«, to se pravi, kot nepreklicna in nepreklicljiva zveza. Božja pravičnost je zato v tem, da se Bog zvesto drži obveznosti, ki jih je s to zavezo prostovoljno prevzel, vse do končnega in popolnega uresničenja njenega cilja. To pa je izpolnitev božjega odrešilnega načrta in popolna zmaga božje pravičnosti nad vso krivico.

Božja pravičnost torej pomeni zveličavni red ali božje kraljestvo. Božje kraljestvo in božja pravičnost sta eno in isto. Božje kraljestvo je v resnici kraljestvo pravičnosti, njegov kralj »bo sodil med narodi, delil bo pravico mnogim ljudstvom« (Iz 2, 4; prim. 9, 6; 11, 4; 16, 5; Jer 23, 5). Božja pravičnost se je razodela v Jezusu Kristusu. »Njega je Bog postavil kot spravo po veri v njegovi krvi, da bi pokazal svojo pravičnost« (Rimlj 3, 25).

Tekst sv. Pavla o božji pravičnosti moremo razumeti samo na podlagi stare zaveze, ki govori o božji pravičnosti v preroški mesijanski perspektivi. Tako nam postane jasna kontinuiteta ali nepretrgana zveza vodilne svetopisemske misli, to je, božji odrešilni načrt, ki mora postati tudi podlaga in merilo človeške pravičnosti.

Četrta in najlepša poteza Boga v luči sinajske zaveze je božja **ljubezen**.

Božja transcendentnost je kot božja svetost in tremenda maiestas navdajala starozaveznega človeka s svetim spoštovanjem pred Bogom. Ko se je očak Jakob po prikazni v Betelu »zbudil iz spanja«, je »poln strahu« dejal: »Kako strašen (man-nora, redoutable, awful, furchtbar) je ta kraj! To ni nič drugega ko hiša božja in to so vrata nebeška« (1 Mojz 28, 27).

Istočasno pa se je Izraelec živo zavedal, da mu je Bog blizu. Zato se obrača k njemu naravnost in s prisrčno besedo: »Jahve, moj Bog« (Ps 7, 2). Ta izraz je v resnici človekov odgovor na razodetje božje ljubezni. Izraelski vernik ne bi imel poguma — spričo svetega strahu pred strašnim božjim veličastvom — klicati Boga »Jahve Elohaj«, Gospod, moj Bog, če bi si ga bil predstavljal kot posebljeno strogost in bi ne bil poprej okusil njegove ljubezni.

Ni dvoma, da smo z vprašanjem o božji ljubezni segli v najgloblje plasti svetopisemske religioznosti.

Rekli smo že, da se je Bog, po besedah preroka Ozeja, pred Sinajem z izvoljenim ljudstvom »zaročil v ljubezni« (èrasfik li behesed, 2, 21). Napačno mnenje imajo o Bogu stare zaveze tisti kristjani, ki mislijo, da je bil Bog v stari zavezi »Bog strogosti« in da se je šele v novi zavezi izkazal kot »Bog ljubezni«. To ni le nerazumevanje božje zgodovinske pedagogike, ampak tudi krivica do Boga in Izraela.

Zgodovina stare zaveze je kljub razočaranjem, ki jih je Bog doživljal (doživlja jih tudi v novi zavezi), po svojem bistvu vendarle ljubezenski dialog med Bogom in Sionsko hčerjo. Bog si je izvolil izraelsko ljudstvo, ne zato, ker bi bilo »številnejše ko vsa druga ljudstva«, ampak zato, ker ga je »ljubil« in ker je hotel »držati prisego«, ki jo je prisegel njegovim »očetom« (5 Mojz 7, 6–8). Ljubezen je bila temeljni motiv božjega ravnanja z izvoljenim ljudstvom. »Ljubim vas, govori Gospod« (Mal 1, 1). »Ne boj se, Jakob, črviček, krdelce Izraelovo! Jaz ti pomagam, govori Gospod« (Iz 41, 14). Ko se mu izvoljeni narod izneveri in ga je moral kaznovati, ga vendar ne zavrže, ampak mu govori z nežno ljubeznijo: »Da, kakor ženo, ki je zapuščena in v duhu žalostna, te Gospod kliče. Ali je mogoče ženo mladosti zavreči? govori Gospod. Za kratek trenutek sem te zapustil, a z velikim usmiljenjem te zberem. V izbruhu jeze sem zakril svoje obličje pred teboj za trenutek, a z večno ljubeznijo se te usmilim, govori Gospod, tvoj odkupitelj« (Iz 54, 6–8).

Ta »večna ljubezen« (hesed ôlam) ni ostala in ni mogla ostati brez odziva. Kljub velikanskim oviram, ki jih je delal skozi vso zgodovino hebrejskemu monoteizmu ves staroorientalski politeizem s svojim pokvarjenim kultom in še bolj pokvarjeno moralo, in kljub omahljivemu, k materializmu nagnjenemu značaju izraelskega ljudstva, je vendarle ves čas zažigala ogenj v

srcu peščice »božjih prijateljev in prerokov« (Modr 7, 27), da so mogli izvršiti delo priprave za prihod Sina božjega. V ta namen je že Mojzes naročal Izraelu: »Poslušaj, Izrael, Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo« (5 Mojz 6, 5). Zavoljo te ljubezni je prvi Izraelec ljubil Gospodovo svetišče (Ps 26, 4) in njegovo postavo (Ps 118, 97). Gospodova postava pa mu je velevala, da »ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe« (3 Mojz 19, 18), da ljubi tujca (3 Mojz 19, 34) in celo sovražnika: »Če je tvoj sovražnik lačen, nasiti ga, če je žejen, napoji ga!« (Preg 25, 21).

Zato ni dvoma, da je ljubezen glavni motiv božje pragmatike v zgodovini izraelskega ljudstva. Ob tej ljubezni najlepše odseva kontinuiteta božje misli v sv. pismu stare in nove zaveze. V tem je tudi njena dinamika in njena življenjska bližina.

Moč ljubezni je nepremagljiva (1 Kor 13, 8–13). Ljubezen je »močnejša kakor smrt« (Vp 8, 6). Zato ji je zagotovljen svet prihodnjega, novega stvarstva. —

Začel sem z razpravo o biblični arheologiji, naj z njo tudi končam.

Na milanskem bibličnem kongresu leta 1959 je profesor Don Armando Rolla v svojem referatu opozoril na nevarnost »arheološkega konkordizma«, ki hoče sv. pismo »izravnati«, to je, znižati na raven starih vzhodnih literatur.¹² Mislil je pri tem na prizadevanje današnjega racionalizma, ki spričo arheoloških izsledkov sicer mora priznati zgodovinsko zanesljivost sv. pisma (nasprotna trditev bi bila danes smešna), vendar ne mara priznati, da je sv. pismo knjiga, ki se dviga visoko nad nivojem svojega časa in okolja, t. j. nad egipčansko, staromezopotamsko književnost in druga stara vzhodna slovstva. Zato povzdiguje te, medtem ko knjige sv. pisma le registrira kot »literarno zgodovinsko zanimivost«, kolikor so literarno izvirne, na splošno pa jih stavi na isto raven, češ, da hebrejska književnost s svojimi najboljšimi deli »nikoli ni preseгла« niti egipčanske niti staromezopotamske literature.

Glede na take nazore je treba reči: Sveto pismo je verska knjiga, ne beletrija. Zato jo moramo presojati s tega vidika. Čeprav se ji ni treba sramovati svojih literarno oblikovnih dosežkov, ne v primeri s starimi vzhodnimi slovstvi ne s poznejšimi,

¹² Incontri Biblici, p. 24.

je vendar odločilna njena versko idejna in moralna vsebina. Ta je ostala do danes živa, aktualna in nenadkriljiva, medtem ko je tako egipčanska kakor mezopotamska književnost res le še »literarno zgodovinska zanimivost«, v bistvu pa mrtva, kakor so mrtvi bogovi, ki so te književnosti navdihovali.

Sv. pismo hoče biti in je zgodovina božjih del, zgodovina Boga med nami, ki je »Bog v resnici, živi Bog in večni kralj« (Jer 10, 10), danes prav tako, kakor je bil v času preroka Jeremija, pred dva tisoč pet sto leti. Sv. pismo je knjiga božje misli in zgodovina božjega razodetja. V tem je razlog njegove življenjske bližine in njegove dinamike, včeraj in danes. —

Vekoslav Grmič

OSNOVE TEOLOGIJE STRAHU V EVANGELIJH

Uvod

Preden se lotimo razprave o pričujoči, morda nekoliko ne-
navadni temi, so vsekakor potrebne nekatere uvodne opombe.

Če smo dali razpravi naslov »Osnove teologije strahu v evan-
gelijih«, smo s tem hoteli povedati, da bomo podali le nekatere
osnovne misli o tem vprašanju. Drugič pa smo že v naslovu
izrazili, da bomo razpravljali o pojmu strahu, kakor nam ga
slikajo evangeliji, oziroma določneje rečeno, prisluhnili bomo
Kristusovemu nauku in se ozrli na njegov zgled. Kakor bomo
namreč videli, je Kristus tudi v tem pogledu »sam sebe izničil,
podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zu-
nanjosti kakor človek« (Flp 2, 7), zato da, »v čemer je bil sam
skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (Hebr 2, 18).

Vendar ne nameravamo podati samo eksegeze določenih mest
v evangelijih, ampak bomo skušali ta mesta osvetliti tudi z iz-
sledki katoliške teološke znanosti, ki jo Karl Rahner označuje
kot »metodično izvedeno prizadevanje za refleksno spoznanje tega,
kar je bilo zaznano in v veri sprejeto kot božje razodetje«.¹

Ker je strah tisto doživetje, ki si zaradi močnega vpliva
eksistencialistične miselnosti kakor tudi zaradi nekaterih zgodovinskih pogojev lasti vedno odločilnejše mesto v duševnosti današnjega človeka, se mi zdi naravnost nujno, da se ozremo nanj s teološkega vidika. To je potrebno tem bolj, ker pomeni božje razodetje vsekakor obogatitev človeškega znanja in ker se človek ne more popolnoma izolirati od svojega odnosa do Boga, čeprav ga zanika. Hermann Volk izraža isto misel v svojem delu »Das christliche Verständnis des Todes« takole: »Razodetje je človeško

¹ K. Rahner, Zur Theologie des Todes, n. d. l.

znanje in mišljenje močno obogatilo in oplodilo, tako da se človek v našem duhovnem življenju ne more zlahka tako osamosvojiti, kakor da bi razodetja sploh ne bilo. Celo odklonitev razodetja in vere nosi v določenih mejah oznako tega, kar je bilo zavrženo. Torej ni noben prazen izgovor, če človek zato, da bi spoznal in razumel sebe, vprašuje razodetje in teologijo, katere naloga je, da privzame razodetje v človeško mišljenje.² Nekoliko dalje pa pravi: »Človeka označujejo v vsem njegovem bitju in žitju teološka določila . . . Določilo pa pomeni tukaj samo teološko dostopen faktor ali vsebino, brez katere človeka ni mogoče razumeti. Ta določila so teološka, ker se v njih odraža odnos Boga do človeka in človeka do Boga.«³ Med takšna teološka določila spada seveda v edinstvenem pomenu odrešenje po Jezusu Kristusu, ki nam ga opisujejo ravno evangeliji.

Potrebo razpravljanja o vprašanju strahu s teološkega vidika čutim končno tudi zato, ker specifično teoloških razprav o strahu do zadnjega časa sploh ni bilo. Hans Urs von Balthasar ugotavlja v začetku svojega dela »Der Christ und die Angst«: »Ne bomo se zmotili, če označimo Kierkegaardovo globokoumno in prodorno študijo o ‚Pojmu strahu‘ (Begrebet Angest 1844) kot prvi in zadnji poskus teološkega obravnavanja te teme.«⁴ Seveda s tem nočemo trditi, da se niso mimogrede mnogi katoliški teologi dotaknili tega vprašanja. Med drugimi že sv. Avguštin in sv. Tomaž na različnih mestih obravnavata pojav strahu in ga skušata teološko razlagati oziroma ocenjevati.

I.

Teološki pojem strahu

Strah je čustven odmev gona po ohranitvi na vse, kar bi utegnilo ta gon v njegovem delovanju motiti.

Seveda moramo pojem ohranitev vzeti v širšem pomenu, tako da z njim izražamo ohranitev človeka v celoti, da, celo v tisti celoti in na tisti način, ki ustreza zamisli Stvarnika ali udeleževanju vseh njegovih zmognosti v smeri uresničenja te zamisli.

Metafizično gledano je tako pojmovani gon po ohranitvi osnovni izraz smotrnosti v stvarstvu ali dogmatično gledano

² N. d. 10.

³ N. d. 11.

⁴ N. d. 7.

odsev nadaljevanja stvariteljskega božjega deja, božje previdnosti v širšem pomenu besede. Isto velja za odtenke tega osnovnega gona in njegove specifikacije, ki so same po sebi in v svojem vrednostnem odnosu med seboj, do celote in do končnega cilja bitno v skladu z gonom po ohranitvi. Da, o vseh človeških zmožnostih moramo končno reči, da so bitno same po sebi v skladu z imenovanim gonom, v službi smotrnosti in odsev nadaljevanja stvariteljskega deja.

Ker motnje oziroma ogrožanje gona po ohranitvi doživljamo kot strah, sledi iz tega, da nihče ni popolnoma izvzet iz območja teh doživljajev. Te motnje namreč izvirajo iz splošno človeških danosti, kot so človekova sestavljenost iz telesa in duše, minljivost njegovega življenja na zemlji kot naravna posledica te sestavljenosti, neredno poželenje in sploh nagnjenje k slabemu kot posledica izvirnega greha.

Pojavlja se lahko strah iz čisto podzavestnih motenj gona po ohranitvi, ki imajo svoj izvor v človeku samem ali izven njega. Predmetno določeneje pa je strah opredeljen, kadar se pojavlja zaradi zavestnega srečanja z dejstvi in doživetji, ki so gonu po ohranitvi nasprotna ali spravljajo kakorkoli v negotovost nagnjenja in težnje, ki ustrezajo temu gonu. Ti zavestni doživljaji, zaradi katerih se pojavlja v človeku strah, so lahko čutne ali duhovne narave, zaradi česar sholastična psihologija loči »timor in appetitu sensitivo« in »timor in appetitu spirituali«, ki ga nekateri imenujejo »metus« in definirajo kot »mentis trepidatio ob malum futurum«.⁵ V obeh primerih, naj gre za podzavestno ali za zavestno dožete motnje gona po ohranitvi, je lahko vzrok strahu predvsem v pretiranih, čisto neupravičenih ali celo popolnoma zmotnih zahtevah omenjenega gona, ker je pač ta sam »slep« in ker v človeku prihajajo do izraza posledice izvirnega greha kakor tudi osebnih grehov.

Seveda človek ni v skrbeh samo neposredno zase in ne trepetala le zase, ampak se boji tudi za sočloveka, s katerim se čuti kakorkoli povezan ali od njega v pozitivnem smislu odvisen. Isto velja za stvari. Sv. Tomaž sploh pravi, da je ljubezen vzrok strahu »per modum dispositionis materialis«.⁶ Vendar pa moramo reči, da je v tem pogledu osnovnejši gon po ohranitvi, če ga vzamemo v tistem širšem pomenu, kakor smo omenili.

⁵ Noldin-Schmitt, n. d. 62.

⁶ Prim. Summa Theol. 1, 2 q 43 a 1.

Tomaževo razlikovanje med »timor naturalis« in »timor non naturalis«⁷ prav tako ne nasprotuje našemu pojmovanju strahu na podlagi gona po ohranitvi, saj je lahko s tem gonom nekaj v naravni in neposredni zvezi ali pa samo v subjektivno pogojeni, posredni ali neki daljni zvezi.

Enako je mogoče spraviti v sklad z razlago doživetja strahu na podlagi gona po ohranitvi razliko med »timor Dei servilis« in »timor Dei filialis«. Ta gon namreč vključuje v svoje teženje tudi odnos do Boga. Poudarek pa je pri tem lahko na Bogu ali na lastnem jazu.

Najosnovnejša pa je s teološkega vidika razlika med dvema vrstama strahu, od katerih bi lahko enega imenovali poguben strah, drugega pa zveličaven strah.

Če se človek usmeri samo v življenje na zemlji in se ne zmeni za božjo voljo, potem je tudi njegov gon po ohranitvi v svojem delovanju popolnoma zožen na zemeljsko življenje, drugič vedno zahtevnejši, ker se na vsak korak srečava z neštetimi ovirami, in tretjič vodi preko strahu v obup. To je področje pogubnega strahu. Kolikor je v takem človeku še ostanek vere, toliko je njegov strah ob misli na odgovornost pred Bogom še pomnožen.

Hans Urs von Balthasar pravi: »Strah krivičnih je posledica in vzrok njihove odvrnitve od Boga. Tak strah zakrknje in zaslužnji, je znamenje božje jeze, ki se je vnela nad njimi.«⁸

Sem spada strah, ki ga sv. Tomaž imenuje »timor mundanus«. O njem zaključuje, da je vedno slab, grešen, »ker izhaja iz grešne korenine, iz ljubezni do sveta.« Z ljubeznijo do sveta označuje Tomaž ljubezen, s katero se nekdo oklepa sveta kot končnega namena.⁹

Če pa ima človek trdno vero in se trudi, da ostane zvest resničnemu končnemu namenu, je njegov gon po ohranitvi razširjen po božji zamisli tudi na življenje v onostranstvu, ostane v svojem delovanju pod vodstvom razuma, ki ga razsvetljuje vera, strah pa, ki je v ravnotežju z upanjem, vodi v pomnoženo ljubezen do Boga in se upravičeno imenuje zveličaven, saj je končno hoja za Kristusom.

Urs von Balthasar je zapisal o strahu pravičnih: »Strah pravičnih ima smisel in namen, da jih usmeri k Bogu v silnem

⁷ Prim. Summa Theol. 1, 2 q 41 a 3.

⁸ N. d. 32.

⁹ Prim. Summa Theol. 2, 2 q 19 a 3.

klicu po usmiljenju, in je znamenje božje naklonjenosti, ki se je razodela nad njimi.«¹⁰

Dobro moramo tudi ločiti pojav strahu in svobodno odločitev za neko dejanje, ki strahu ustreza ali mu nasprotuje. Sv. Tomaž pravi na primer: »To je naravno, da človek občuti strah pred telesno nevarnostjo in pred škodo za časne dobrine. Proti naravni pameti pa je, če se zaradi tega odvrne od pravičnosti.«¹¹

Ne samo da človek lahko usmerja v neki meri delovanje gona po ohranitvi in zato tudi pojavljanje strahu, ampak je tudi v njegovi moči, da se odloči za ravnanje v skladu s strahom ali proti njemu. Seveda igra pri tem važno vlogo milost in zvestoba v sodelovanju z njo.

Ker govorimo o teološkem pojmu strahu, ne moremo mimo vprašanja, ali sta prva človeka pred grehom poznala oziroma doživljala strah ali ne. Odgovor na to vprašanje je važen tudi za nadaljnjo razpravo.

Kierkegaard odgovarja, da sta Adam in Eva doživljala strah že v stanju prvotne pravičnosti in svetosti in zaključuje: »To je globoka skrivnost nedolžnosti, da je obenem strah.«¹² S prepovedjo, ki jo je Bog dal Adamu in Evi, bi se naj strah še povečal.¹³

Urs von Balthasar zavrača to trditev: »Ni tako, da bi bil človek nagnjen k skušnjavi zaradi nekega strahu pred možnim padcem, značilnega zanj kot stvar, dokler je živel v božji bližini. Pa tudi tako ni, da bi se Bog oddaljil in za seboj pustil neko praznino ter s tem pahnil človeka v stanje, v katerem bi bil nagnjen k skušnjavi. Moral je le pustiti človeku odprt prostor, ki je omogočal oddaljitev... Ko se je človek enkrat podal v ta prostor, se je pojavil strah. Ker je Adam obenem ‚on sam in zarod‘, se ta prostor ne more več zapreti. Strah je odslej duhu imanentem zaradi praznine, ki je v njem. Ta praznina pa ima transcendentno postavko: odtujitev Bogu.«¹⁴ Še jasneje izraža isto misel z naslednjimi besedami: »Ni praznina nič njegove notranje dimenzije tista, katere bi se duh bal, ampak je to praznina, ki zazija tam, kjer se je bližina Boga in njegova konkretnost spremenila v oddaljenost in odtujenost Bogu, v abstrakten odnos do nekega ‚drugega‘ in naredila prostor nekemu ‚na-

¹⁰ N. d. 32.

¹¹ Summa Theol. 2, 2 q 19 a 3 ad 3.

¹² Kierkegaard, Der Begriff Angst, n. d. 487.

¹³ N. d. 491.

¹⁴ N. d. 86.

sproti.«¹⁵ Nekoliko dalje pa pravi: »Strah se pojavi s praznino in odrešenje po Kristusu te praznine ne odstrani.«¹⁶

Reči moramo, da je res nemogoče, da bi človek v stanju prvotne pravičnosti in svetosti doživljal strah, ker v njegovi duši zaradi nadnaravnih in mimonaravnih darov ni bilo nobenega nereda in ker v raju ni nič nasprotovalo njegovemu gonu po ohranitvi.

Sv. Avguštin opisuje stanje prvega človeka v raju takole: »Človek je torej živel v raju, kakor je hotel, dokler je hotel to, kar je Bog zapovedal. Užival je Boga, Dobrino, po kateri je bil sam dober. Živel je brez vsakega pomanjkanja in tako je bilo v njegovi moči, da bi večno živel. Hrana je bila tu, da ni bil lačen, pijača, da ni bil žejen, drevo življenja, da bi ga starost ne vodila v smrt. Njegovo telo ni poznalo nobenega propadanja, ki bi kateremu njegovih čutov povzročalo bolečino. Ni se mu bilo treba bati nobene bolezni od znotraj in nobenega udarca od zunaj. V telesu je bilo najpopolnejše zdravje, v duhu najlepši duševni mir. Kakor ni bilo v raju vročine in mraza, tako nista vznemirjala dobre volje njegovega prebivalca nobeno poželenje in noben strah.«¹⁷

Strah se je torej pojavil v človeku z grehom, kakor pravi božje razodetje samo: »Ko pa sta slišala glas Gospoda Boga, ki je hodil po vrtu ob dnevnem vetriču, sta se skrila Adam in njegova žena pred obličjem Gospoda Boga sredi med drevjem na vrtu. Gospod Bog pa je poklical Adama in mu rekel: ‚Kje si?‘ Odgovoril je: ‚Tvoj glas sem slišal v vrtu; zbal sem se, ker sem nag, in sem se skrila.« (1 Mojz 3, 8–10).

Strah spada med posledice izgube prvotne pravičnosti in svetosti kakor smrt, trpljenje in nagnjenje k slabemu.

O strahu pred smrtjo pravi zato dobro K. Rahner: »Človek ima po pravici pred smrtjo strah. Saj bi ne smel umreti, saj ima že sedaj kot resničnost ali kot zahtevo, ki mu gre, v sebi tisto polnost božjega življenja, ki bi že naprej premagala smrt, če bi na zemlji mogla priti čisto in odkrito do izraza.«¹⁸

Rahner tudi razlaga strah pred biološko smrtjo s strahom pred smrtjo duše, ko poudarja notranjo sorodnost med smrtjo in grehom. »Vse značilnosti smrti, ki nas dejansko zadene, so samo

¹⁵ N. d. 85.

¹⁶ N. d. 87.

¹⁷ De civitate Dei XIV, 26.

¹⁸ N. d. 29.

pojavi greha, ki ima na neki višji in skriti ravni iste lastnosti. Ker pa stvar, ki pripada Bogu, vztrepeta v svoji najgloblji notranjosti pred zadnjo skrivnostjo praznine, brezizhodnosti in ničevosti, pred skrivnostjo hudobije in ker je vedno, dokler živi, naj je pravična ali grešna, pod vplivom moči božjega življenja, ki jo kliče in v njej deluje, zato občuti ta stvar skrivnostno, samo na sebi nerazumljivo grozo pred smrtjo kot izbruhom na površje vidnega bivanja tiste smrti, ki je edina prava smrt.«¹⁹

II.

Kristusov nauk in strah

Tudi če vzame v roke evangelije še tako površen bralec, bo lahko kmalu ugotovil, da so evangeliji vse prej kakor knjige, ki bi ves človeku zbudile strah ali celo obup. Nasprotno, evangeliji so res veselo oznanilo o odrešenju od greha in njegovih posledic.

Sv. Janez po pravici pravi v prologu svojega evangelija: »Prava luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet« (Jan 1, 9). V Zaharijevem hvalospevu pa beremo pri sv. Luku: »Hvaljen Gospod, Bog Izraelov, ker se je ozrl na svoje ljudstvo in mu pripravil odrešenje . . . kakor je prisegel Abrahamu, našemu očetu, da nam bo dal, da bomo iz rok sovražnikov rešeni in mu brez strahu služili v svetosti in pravičnosti pred njegovim obličjem vse dni življenja . . . po prisrčnem usmiljenju našega Boga, s katerim nas je obiskal Vzhajajoči z višave, da razsvetli te, ki sede v temi in smrtni senci, da naravna naše noge na pot miru« (Lk 1, 68 sl.).

Misli o odrešenju, ki so nakazane že v začetku evangelijev, se potem kakor rdeča nit vlečejo skozi vso njihovo vsebino. Izpolnile so se pač besede angela na betlehemski poljani: »Ne bojte se; zakaj, glejte, oznanjam vam veliko veselje« (Lk 2, 10).

Kristus je že povabil ljudi k sebi z besedami, ki pomenijo tolažbo in bodrijo k zaupanju: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil. Vzemite moj jarem nase in učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen, in našli boste mir svojim dušam. Zakaj moj jarem je sladak in moje breme je lahko« (Mt 11, 28 sl.). Zadovoljnost in mir ponuja Kristus ljudem v zameno za »vznemirjenje« in »obteženost«. Kljub temu

¹⁹ N. d. 29.

pa iz zadnjega stavka odmeva obenem resnoba, saj govori o »jarmu« in »bremenu«. Tako je že iz teh Kristusovih besed razvidno, da ne gre za mir, ki bi bil plod brezčutnosti in otopelosti zaradi popolne sproščenosti in zadovoljevanja vseh nagnjenj, ki se pač v človeku zbudijo, ali pa plod toposti zaradi negacije življenja na zemlji in njegovih upravičenih zahtev. »Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; ne kakor ga daje svet, ga vam jaz dam« (Jan 14, 27).

Poleg miru je Kristus že v začetku svojega učenja poudarjal veselje. V govoru na gori je rekel: »Veselite in radujte se, zakaj veliko je vaše plačilo v nebesih« (Mt 5, 12). Zopet pa je iz konteksta razvidno, da Kristus ne misli brezskrbnosti in svetnega veselja, ampak veselje, ki je odsev blaženega upanja. Tukaj na zemlji namreč velja, kar beremo nekoliko dalje: »Vstopite skozi ozka vrata... Kako ozka so vrata in tesna je pot, ki drži v življenje, in malo jih je, ki jo najdejo« (Mt 7, 13. 14).

Sploh je Kristus vedno obenem z mirom in veseljem oznanjal resno in iskreno prizadevanje za izpolnjevanje božje volje. »Ne vsak, kdor mi pravi: ‚Gospod‘, ‚Gospod‘, podje v nebeško kraljestvo; temveč kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, tisti pojde v nebeško kraljestvo« (Mt 7, 21). Zato pravi sv. Pavel: »Delajte s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2, 12).

Ko je razposlal apostole, jim je napovedal najrazličnejše težave in stiske, ki jih bodo spremljale. »Glejte, pošiljam vas kakor ovce med volkove. Bodite torej previdni kakor kače in preprosti kakor golobje. Varujte se pa ljudi, zakaj izročali vas bodo sodiščem in vas bičali v svojih shodnicah; in pred poglavarje in kralje vas bodo vlačili zaradi mene, v pričevanje njim in poganom« (Mt 10, 16 sl.). Nekaj vrstic naprej pa slišimo še več: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč. Prišel sem namreč, da ločim sina od očeta in hčer od matere in snaho od tašče; in človeku bodo sovražniki njegovi domači. Kdor ljubi očeta ali mater bolj ko mene, ni mene vreden; in kdor ne vzame svojega križa in ne hodi za menoj, ni mene vreden. Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10, 34 sl.).

Zopet pa jim je napovedal tudi zmago nad vsakovrstnimi tiskami. »Resnično povem vam: Ob prerojenju sveta, ko bo Sin človekov sedel na prestol svojega veličastva, boste tudi vi, ki ste šli za menoj, sedeli na dvanajstih prestolih in sodili dvanajstere

rodove Izraelove. In vsak, kdor je zapustil hišo ali brate ali sestre ali očeta ali mater ali ženo ali otroke ali njive zaradi mojega imena, bo prejel stokratno in dobil v delež večno življenje« (Mt 19, 28 sl.). Vendar mora človek ostati ponižen in se ne zanašati nase. »Mnogi prvi pa bodo poslednji in poslednji prvi« (Mt 19, 30).

Višek doseže resnoba v Kristusovem nauku v njegovih napovedih o koncu sveta in o poslednji sodbi. »Vstal bo namreč narod zoper narod in kraljestvo zoper kraljestvo, in lakota, kuga in potresi bodo po mnogih krajih: vse to pa bo le začetek bolečin. Takrat vas bodo predajali v stiske in vas morili; in sovražili vas bodo vsi zaradi mojega imena. In takrat se bodo mnogi pohujšali in bodo drug drugega izdajali in drug drugega sovražili... zakaj takrat bo velika stiska, kakršne ni bilo od začetka sveta do zdaj in je tudi več ne bo... Takoj po stiski tistih dni pa bo sonce otemnelo in luna ne bo dajala svoje svetlobe in zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale« (Mt 24, 7 sl.). A vse te stiske ne bodo zlomile pravičnih in zato niti malo ne smejo biti zanje povod malodušnosti. »In takrat bodo videli Sina človekovega priti na oblakih neba z veliko močjo in slavo. Ko se bo pa to začelo goditi, se ozrite kvišku in dvignite glave; zakaj vaše odrešenje se približuje« (Lk 21, 27 sl.). Celo dnevi stiske bodo zaradi pravičnih okrajšani. »In ko bi Gospod ne bil dni okrajšal, bi ne bil otet noben človek; toda zaradi izvoljenih, ki si jih je izvolil, je dni okrajšal« (Mt 13, 20). Čeprav so besede, ki jih bo Kristus rekel krivičnim še tako strašne, so na drugi strani besede, ki bodo veljale pravičnim nadvse tolažilne: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite kraljestvo, ki vam je pripravljeno od začetka sveta« (Mt 25, 34).

Tudi v poslovnem govoru Kristus ni prikrival apostolom težkih preizkušenj, a obenem jim je napovedal veselje, ki jim ga nihče ne bo mogel vzeti. »Resnično, resnično povem vam: Jokali boste in žalovali, svet pa se bo veselil; vi boste žalovali, ali vaša žalost se bo spremenila v veselje. Žena na porodu je žalostna, ker je prišla njena ura. Ko pa porodi dete, ne misli več na bridkost, od veselja, da je človek rojen na svet. Tudi vi zdaj žalujete; ali spet vas bom videl in veselilo se bo vaše srce in vašega veselja vam ne bo nihče vzel« (Jan 16, 20 sl.).

Upravičenost miru in veselja, ki ga je Kristus oznanjal, potrjujejo še posebej nekatere resnice njegovega nauka, ki so odločilne važnosti za kristjana.

Sem spada nauk o vsezveličavni volji božji. Tako je Kristus na primer rekel Nikodemu: »Zakaj Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč ni poslal svojega Sina na svet, da bi svet sodil, marveč da bi se svet po njem zveličal« (Jan 3, 16 sl.). Ko pa so po Kristusovih besedah o nevarnosti bogastva za zveličanje postali apostoli malodušni, jim je rekel: »Pri ljudeh je to nemogoče, pri Bogu pa je vse mogoče« (Mt 19, 26). Nekoč ga Samarijani niso hoteli sprejeti. Jakob in Janez sta hotela poklicati kar ogenj z neba. Kristus pa ju je zavrnil: »Ne vesta, kakšnega duha sta; Sin človekov ni prišel duše pogubljat, ampak reševat« (Lk 9, 55).

Kristusov nauk o božjem usmiljenju, ki se najlepše odraža v njegovih prilikah: o izgubljeni ovci (Lk 15, 1–7), o izgubljeni drahmi (Lk 15, 8–10), o izgubljenem sinu (Lk 15, 11–32), njegovo ravnanje z grešniki, ki doseže svoj višek v besedah na križu, in končno postavitve zakramenta svete pokore, vse to je prav tako nekaj, kar preganja iz človekove duše nemir, strah in obup.

Isto velja za postavitve zakramenta sv. Rešnjega Telesa in za besede, s katerimi je obljubil ta studenec največje tolažbe in pomoči. »Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostane v meni in jaz v njem. Kakor je mene poslal živi Oče in živim jaz po Očetu, tako bo tisti, ki mene uživa, živel po meni« (Jan 6, 56. 57).

Dalje moramo omeniti na tem mestu še Kristusov nauk o božji previdnosti. Ko je govoril o napačni skrbi za svetne stvari, je rekel: »Saj ve vaš nebeški Oče, da vsega tega potrebujete. Išcite najprej božjega kraljestva in njegove pravice, in vse to se vam bo navrglo« (Mt 6, 32. 33). Večkrat je govoril učencem o preganjanju, ki jih bo spremljalo v življenju. Toda obenem jih je bodril k neomajnemu zaupanju v Boga. »Pa tudi lasje na vaši glavi so vsi prešteti« (Lk 12, 7). »Kadar vas pa izroče, ne skrbite, kako ali kaj bi govorili; zakaj dano vam bo tisto uro, kaj govorite. Ne boste namreč govorili vi, ampak Duh vašega Očeta je, ki bo v vas govoril« (Mt 10, 19. 20).

Predvsem pa spadajo sem Kristusove besede o najtesnejši povezavi med Bogom in pravičnim človekom. »Ako me kdo ljubi, bo moja beseda spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (Jan 14, 23).

Kakor s posameznim pravičnim človekom tako je Bog najtesneje povezan tudi s krščansko skupnostjo. Ko je apostole razposlal, jim je Kristus rekel: »Glejte, jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 20).

Zato je razumljiva posebna božja naklonjenost do pravičnih. »Niste vi mene izvolili, ampak jaz sem vas izvolil in vas postavil, da pojedete in obrodite sad in vaš sad ostane; da vam bo Oče dal, karkoli ga boste prosili v mojem imenu« (15, 16).

Glede na vse to so torej globoko resnične Kristusove besede: »To sem vam povedal, da bo moje veselje v vas in da se vaše veselje dopolni« (Jan 15, 11).

O. Pfister, protestant, mora v svoji knjigi »Das Christentum und die Angst« priznati: »Jesus se bori proti strahu in ga nadomesti s svobodo in s polnim življenjem s pomočjo svojega označevanja veselega sporočila, svojega naznanila odrešenja, svojega zagotovila glede odpuščajoče milosti božje, svojega odkrivanja blaženih večnostnih perspektiv.«²⁰

Višek pomeni v tem pogledu vsekakor zagotovilo večnega življenja v nebesih vsem, ki verujejo v Boga in Kristusa, ki jim je pot, resnica in življenje. »Verujete v Boga, tudi v me verujte. V hiši mojega Očeta je mnogo bivališč. Če ne, bi vam bil povedal, ker odhajam, da vam mesto pripravim. In če odidem in vam mesto pripravim, bom zopet prišel in vas k sebi vzel, da boste tudi vi tam, kjer sem jaz. In kam grem, veste, in za pot veste« (Jan 14, 1-4).

III.

Kristusova sodba o strahu

Iz tega, kar smo doslej slišali v Kristusovem veselem oznanilu, moramo zaključiti, da je Kristusov nauk povsem nasproten veliki zaskrbljenosti ali morda celo obupu.

Kristus pa je tudi večkrat naravnost rekel svojim, naj se ne bojijo.

Moramo pa takoj v začetku reči, da Kristusove besede ne veljajo strahu, kolikor je nekaj naravnega, nekaj npravno neopredeljenega ali nevtralnega, ampak meri njegova prepoved na strah, kolikor izvira iz greha in vodi v greh. Kristus prepoveduje strah, ki je posledica pomanjkanja vere, upanja in ljubezni do Boga kakor tudi posledica grešnega razmerja do sveta, prepoveduje suženjsko predajanje strahu in prepoveduje dejanja, ki jih sicer narekuje strah, a so v nasprotju z božjo voljo.

²⁰ N. d. 172.

Veren človek se ne sme predajati napačnemu strahu pred Bogom. »Strah mu je bil odvzet in namesto tega mu je bila podarjena zaupajoča ljubezen. Janez ima o tem najgloblje spoznanje: ‚Če nas naše srce obsoja, je vendar Bog večji od našega srca in ve vse‘ (1 Jan 3, 20). On ve za tisto ljubezen, ki jo je vtil po Svetem Duhu v srce, nagnjeno h grehu, proti kateri ne uspe nobena samoobtožba grešnika. ‚Gospod, ti vse veš, ti veš, da te ljubim‘ (Jan 21, 17). Grešnik se preda, nima več nobenega upanja, da bi mogel preobilici upanja, ki mu je bilo podarjeno, postaviti nasproti nekaj svojega, drugega.«²¹

Kristus poudarja namesto strahu ljubezen do Boga, ki sloni na božji ljubezni do človeka. »Kdor ima moje zapovedi in jih spolnjuje, ta je, ki me ljubi; a kdor mene ljubi, ga bo ljubil moj Oče in jaz ga bom ljubil in se mu razodel« (Jan 14, 21). Zato pa tudi naravnost pove: »Vaše srce naj se ne vznemirja« (Jan 14, 1).

Vendar se lahko zgodi, da božja bližina sama povzroča strah, ne pa mir in veselje. »Tudi strah pravičnih doseže v novi zavezi najvišjo stopnjo. To se zgodi namreč tedaj, ko učlovečeni Bog pošlje svoje izvoljene učence same na morje, čeprav se dela že noč. Čoln pa so sredi morja premetavali valovi, kajti veter je bil nasproten. Ob četrti nočni straži pa je šel k njim, gredoč po morju. Ko so ga učenci videli hoditi po morju, so se prestrašili in rekli: ‚Prikazen je!‘ In so od strahu zavpili. Ali takoj jih je ogovoril Jezus: ‚Bodite brez skrbi, jaz sem; ne bojte se!‘ (Mt 14, 24–27) ... Prav razodeti Bog, ki je premagal daljavo med njimi in seboj, da bi zaprl prepad strahu, prav on deluje nanje kot pošast, postane fantom ... To je razodetje v strahu, nadaljevanje Jobove noči, v kateri se božje obličje za tistega, ki se boji, tako spremeni, da ga več ne spozna. V objemu te skrajnosti so vsa doživetja strahu nove zaveze, doživetja strahu tistih, ki se jim Bog neposredno približa in se prestrašijo kakor Zaharija (Lk 1, 12), Marija (Lk 1, 29), Jožef (Mt 1, 20), Peter (Lk 5, 9) in učenci na gori Tabor (Mt 17, 6) ...«²²

Zato pravi M. Schmaus: »Seveda mir in duhovno veselje nista neobhodno potreben znak povezanosti z Bogom. Lahko manjkata, ne da bi manjkala povezanost s Kristusom. Bog ju lahko odtegne.«²³

²¹ H. Urs v. Balthasar, n. d. 43/44.

²² H. Urs. v. Balthasar, n. d. 35/36.

²³ M. Schmaus, Katholische Dogmatik III, 233.

Veren človek se dalje ne sme bati hudobnega duha v tem smislu, da bi ga ta strah vodil v malodušnost in nezaupanje v božjo pomoč.

Hudobni duh bo sicer vedno skušal škodovati ljudem. Pri zadnji večerji je Kristus rekel apostolom: »Simon, Simon, glej, satan vas je hotel imeti, da bi vas presejal kakor pšenico; jaz pa sem prosil zate, da ne opeša tvoja vera« (Lk 22, 31. 32). Tudi jim je rekel: »Ne bom več veliko govoril z vami, zakaj vladar tega sveta prihaja« (Jan 14, 30). In pristavil je: »Pri meni sicer nima nič...« (Jan 14, 30). Zato pravi sv. Peter: »Trezni bodite, čujte: vaš nasprotnik hudič hodi okrog kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (1 Pet 5, 8).

Toda Kristus je zlomil oblast hudobnega duha za vse, ki so njegovi. Povedal je naravnost: »Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan. In jaz bom, ko bom povzdignjen z zemlje, vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 31. 32).

Tudi pred ljudmi ne sme imeti kristjan strahu, tako da bi iz strahu pred njimi postal nezvest Bogu in prelomil božjo voljo. Kristus večkrat opominja učence, naj se ne bojijo nasprotnikov. »Ne bojte se jih torej!... Ne bojte se tistih, ki umore telo, duše pa ne morejo umoriti; bojte se marveč tistega, ki more dušo in telo pogubiti v pekel. Ali se ne prodajata dva vrabca za en novčič? In ne eden izmed njih ne pade na tla brez vašega Očeta. Vam pa so tudi lasje na glavi vsi prešteti. Nikar se torej ne bojte! Več ko mnogo vrabcev ste vredni vi. Vsakega torej, kdor bo mene priznal pred ljudmi, bom tudi jaz priznal pred svojim Očetom, ki je v nebesih; kdor pa bo mene zatajil pred ljudmi, njega bom tudi jaz zatajil pred svojim Očetom, ki je v nebesih« (Mt 10, 26–33).

Še manj se seveda smejo kristjani vznemirjati zaradi potreb tega življenja in se pustiti zasužnjiti od svetnih skrbi. »Ne bodite v skrbeh za svoje življenje, kaj boste jedli, tudi ne za svoje telo, kaj boste oblekli... Ne skrbite torej in ne povprašujte: 'Kaj bomo jedli ali kaj bomo pili ali s čim se bomo oblekli?' Zakaj po vsem tem vprašujejo pagani. Saj ve vaš nebeški Oče, da vsega tega potrebujete. Išcite najprej božjega kraljestva in njegove pravice, in vse to se vam bo navrglo« (Mt 6, 25–33).

Noben strah torej ne sme človeka ovirati pri izpolnjevanju božje volje in nobenega strahu veren človek ne sme poznati, ki bi izviral iz prezira božje volje ali bi vodil v nezvestobo in obup. Vzrok takemu strahu je namreč notranja tema, ki je nasprotna svetlobi, ki jo je Kristus prinesel na svet. Kristus ni zaman rekel:

»Če se torej tvoja notranja luč stemni, kolika bo tema« (Mt 6, 23). Opominjal je judovsko ljudstvo: »Hodite, dokler imate luč, da vas ne objame tema« (Jan 12, 35). Sebe pa je naravnost imenoval luč življenja: »Jaz sem luč sveta. Kdor gre za menoj, ne bo hodil v temi, marveč bo imel luč življenja« (Jan 8, 12).

IV.

Kristusovo doživljanje strahu

Potem ko smo si ogledali nekatere temeljne poteze Kristusovega nauka in prisluhnili njegovim besedam, ki se izrečno nanašajo na strah, se bomo sedaj ozrli na Kristusov zgled. Naše vprašanje je, ali je Kristus doživljal strah in kakšen je bil ta strah.

Takoj moramo reči, da ne najdemo pri Kristusu niti sledu o tistem strahu, ki ga je tako odločno prepovedal svojim učencem. Kristusu je bila volja njegovega Očeta v nebesih tisti kažipot v življenju, od katerega se ni nikdar niti malo oddaljil. »Moja jed je, da izvršujem voljo tistega, ki me je poslal, in dovršim njegovo delo« (Jan 4, 34). V velikoduhovniški molitvi je rekel: »Poveljal sem te na zemlji — dokončal delo, ki si mi ga dal, da ga izvršim« (Jan 17, 4). Razumljivo je torej, da se Kristus ni predajal občutkom strahu in ravnal po njem, kolikor bi bilo to v nasprotju z božjo voljo ali greh.

»Grešen je zgib čutne teživne zmožnosti takrat, če meri na nedovoljen predmet ali se pojavlja glede dovoljenega predmeta v pretirani meri s pristankom svobodne volje. To je bilo pri Kristusu absolutno izključeno, ker je bil popolnoma brezgrešen.«²⁴

V tem pogledu je značilno mesto pri sv. Luku. »Tisti dan so pristopili nekateri farizeji in mu govorili: ‚Odidi in umakni se odtod, zakaj Herod te hoče umoriti.‘ In rekel jim je: ‚Pojdite in recite temu lisjaku: Glej, izganjam zle duhove in ozdravljam še danes in jutri; in tretji dan bo z menoj konec...« (Lk 13, 31 sl.).

Sv. Marko nam poroča, kako ostro je nekoč zavrnil Petra, ker ni hotel razumeti, da mora Odrešenik trpeti in umreti. »In začel jih je učiti: Sin človekov mora veliko trpeti in biti zavržen od starešin, velikih duhovnikov in pismoukov, biti umorjen in čez tri dni vstati. To besedo je govoril očitno. Peter pa ga je vzel v

²⁴ Premm, *Katholische Glaubenskunde* II, 178.

stran in mu začel braniti. Ali on se je obrnil, pogledal po svojih učencih in Petra posvaril: »Pojdi od mene, skušnjavec, ker ne misliš na to, kar je božjega, ampak kar je človeškega« (Mr 8, 31–33).

Tako je Kristus upravičeno lahko rekel: »Nič ne delam sam od sebe, ampak kakor me je učil Oče, tako govorim. In kateri me je poslal, je z menoj; ni me pustil samega, kajti jaz delam vedno to, kar je njemu všeč... Kdo izmed vas mi more dokazati greh?« (Jan 8, 28 sl.).

Ni čudno, da so celo sovražniki morali priznati Kristusu to neustrašenost v izvrševanju Očetove volje. Ko so ga skušali zaradi davčnega denarja, so mu rekli: »Učenik, vemo, da si resnicoljuben in v resnici učiš pot božjo in se ne meniš za nikogar, ker ne gledaš na osebo« (Mt 22, 16).

Vsekakor pa moramo o Kristusu reči še več. Njegove izjave so takšne, da je iz njih jasno razvidna hipostatična zveza med drugo božjo Osebo in človeško naravo v njem ter iz nje izvirajoča ne samo moralna, ampak tudi ontološka, substancialna in akcidentalna svetost. »Jaz in Oče sva eno« (Jan 10, 30). Zato Kristus ni doživljal nobenega nerednega poželenja in tudi ne strahu, ki bi bil odraz tega nereda.

»Nereden v strogem pomenu, vendar ne grešen je občutek, ki sam po sebi nasprotuje razumni človeški naravi, a ne dobi pristanka svobodne volje. Nespameten je lahko takšen občutek ali za to, ker meri na prepovedan predmet, ali ker meri sicer na dovoljen predmet, vendar v nespametni meri. Nereden v širšem pomenu pa je lahko neki občutek že zato, ker se zbudi pred razumsko sodbo in ne čaka nanjo, čeprav sam po sebi ni nespameten. V strogem pomenu neredni, to je, nespametni afekti so bili v Kristusu popolnoma izključeni; to je dogma... Teološko izvestno pa je, da v Kristusu ni bilo niti takšnih afektov, ki bi bili samo v širšem pomenu neredni, kolikor bi se vsiljevali sami od sebe in prehiteli razumsko sodbo. Tudi v tem je namreč neki nered. Kako naj si to pri Kristusu konkretno predstavljamo? Gotovo ne tako, kakor da bi se v njem ne zbudil noben afekt, ki bi ga prej ne sprožila svobodna volja. To se zdi vse preveč izumetničeno, da, skoraj mehanično. Neprimerno naravnejša je naslednja razlaga: Kristus je zaradi svojega izrednega spoznanja vedno natančno predvidel vse notranje in zunanje vzroke, ki so povzročili naravno ta ali oni afekt. Afekte, o katerih je vedel, da nimajo prepovedanega predmeta za svoj namen in tudi ne gredo preko pravilne meje, je vnaprej odobril. Tako so bili vsi

njegovi afekti svobodni in istočasno popolnoma podrejeni vodstvu razuma.«²⁵

Kaj pa naj potem rečemo o strahu, ki ga je Kristus doživljal na Oljski gori?

Ni naša naloga, da bi reševali tukaj vprašanje možnosti tega strahu glede na specifičnost človeške narave v Kristusu, kolikor je Kristus kot človek zaradi hipostatične zveze z drugo božjo osebo užival že na zemlji ves čas neposredno gledanje Boga, čeprav je bil obenem še »viator«, pač pa si hočemo ogledati dejstvo kot tako, ki o njem poročajo evangelisti Matej, Marko in Luka.

Sv. Marko govori najjasneje. Takole pravi: »Vzame s seboj Petra, Jakoba in Janeza in začne od strahu in groze trepetati. In reče jim: „Moja duša je žalostna do smrti!“ (Mr 14, 33. 34).

Nobenega dvoma ni, da je Kristus na Oljski gori doživljal strah v pravem pomenu besede. Ali pa je bil ta strah upravičen?

Sv. Tomaž uči: »V Kristusu je bil strah glede prihodnjega zla, ki mu je grozilo, ni pa poznal strahu, ki bi ga povzročala nejasnost dogodka. Reči namreč moramo, da povzroča zaznava prihodnjega zla strah, kakor povzroča zaznava pričujočega zla žalost. Zaznava bodočega zla pa, ki ima popolno izvestnost, ne povzroča strahu. Zato pravi filozof, da je strah samo tam, kjer je neko upanje na rešitev. Kadar namreč ni več nobenega upanja na rešitev, zaznavamo zlo že kot pričujoče in tako povzroča bolj žalost kakor strah. Tako lahko motrimo strah v dveh pogledih: Najprej glede na to, kolikor čutna teživna možnost po naravi beži pred telesno poškodbo in sicer z žalostjo, če je ta pričujoča, s strahom pa, če je bodoča. In na ta način je bil v Kristusu strah kakor tudi žalost...«²⁶

Vosté pravi v svoji razpravi »De passione et morte I. Christi«, ko se dotakne vprašanja o vzroku Kristusovega strahu in potrdosti na Oljski gori, tole: »Četudi priznamo, da Kristusovo trpljenje ni bilo najhujše med vsemi fizičnimi mukami . . . , vendar, če hoče kdo presojati bolečino, ne sme upoštevati toliko samega trpljenja kakor naravo tistega, ki trpi, katera pa je v Kristusu najpopolnejša. Ker človek nikdar ne trpi samo zaradi fizične bolečine . . . , zato moramo upoštevati vzrok, zakaj nekdo trpi. Kristus pa trpi zato, da popravi oskrunjeno čast večnega Očeta, da zadosti za grehe človeštva; trpi on, ki je nedolžen, svet, Sin božji. To

²⁵ Premm, n. d. 178/179.

²⁶ Summa Theol. 3 q 46 a 4.

so za nas tolike skrivnosti, zaradi katerih se Kristusova bolečina pomnoži v neskončnost... Noben mučenec se ne more enačiti s Kristusom.«²⁷

Guardini razvija svoje misli o Kristusovi smrti v knjigi »Der Herr«. »On ni prijel kakor sleherni izmed nas že v trenutku rojstva notranje rane, katere zadnja posledica bi bila dejanska smrt. Kristus je do dna nepoškodovan, smrt ga zadene zaradi Očetove volje, ki jo sprejme v lastno svobodno odločitev. S tem pa jo je globlje sprejel, kakor more biti komurkoli izmed nas vsebljena. Mi jo pretrpimo nasilno, on pa jo je hotel z najglobljo ljubeznijo. Zato je njegova smrt tako težka. Rečeno je že bilo, da so drugi umirali hujše smrti, pa to ni res. Nihče ni umiral kakor on. Smrt je tem strašnejša, čim polnejše, čistejše in nežnejše je življenje, ki ga zadene. Naše življenje je vedno zapisano smrti. Kaj je pravzaprav življenje, sploh ne vemo. Njegovo življenje pa je bilo tako popolno in izredno, da je lahko rekel: ‚Jaz sem življenje.‘ Zato je okusil smrt do dna; prav zato pa jo je tudi premagal.«²⁸

Pa čeprav je Kristus »do dna okusil smrt«, vendar s tem dejstvom samim še ne moremo razložiti Kristusove groze na Oljski gori in njegove zapuščenosti na križu. Zato Guardini navaja še globlji vzrok te groze in zapuščenosti. Takole pravi v isti knjigi: »Kdo ve, kako je Bog Oče takrat stopil predenj? Vedno je bil On njegov Oče in vedno je vezala Očeta s Sinom neskončna ljubezen, ki je Duh. Vendar je nastopil trenutek, ki ga izražajo besede: ‚Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?‘ (Mt 27, 46). Če ob teh besedah nočemo raje molčati, bomo morali reči, da se je Oče dal spoznati Jezusu tako, kot da bi bil izgubljen in od Boga zavržen človek. Jezus je v tisti uri globoko skrivnostno okusil enotnost z nami. To pa se ni zgodilo šele v onem zadnjem trenutku na križu, ampak že prej. Vsekakor se je že prej pred njim pojavil Oče kot takšen, kakor je nasproti grešniku, grešniku, katerega bitnost je vzel Kristus nase kot svojo. Morda smemo reči, da je v uri Getsemana prišlo z vso ostrino do izraza to spoznanje človeške krivde in človeške izgubljenosti pred obličjem Očeta, ki ga je začel ‚zapuščati‘. Tedaj je to spoznanje in trpljenje doseglo tisto stopnjo groze, katere zadnji, nam še dostopen znak je bil Jezusov strah in trepetanje, še ‚bolj goreča molitev‘ in pot, ki ‚je postal kakor kaplje krvi, ki so tekle

²⁷ N. d. 38.

²⁸ N. d. 155.

na zemljo' . . . To je bila ura Getsemana, da sta Jezusovo človeško srce in človeški duh bila deležna skrajne zaznave tega, kar pomeni greh pred obličjem Boga, Sodnika in Maščevalca; da je njegov Oče zahteval od njega, naj vzame ta greh kot svoj nase, in da je občutil, če smemo tako reči, Očetovo jezo nasproti grehu, naravnano proti sebi, ki je vzel greh nase ter obenem okusil od-tujenost svetega Boga, ki ga je zapustil.«²⁹

Podobno piše Gutwenger v knjigi »Bewusstsein und Wissen Christi«. »Če hočemo Kristusa na Oljski gori nekako razumeti, potem ga moramo presoјati kot človeka, ki je kot glava človeške družine vzel nase breme greha vsega sveta in stoji kot takšen pred obličjem razžaljenega in jeznega Boga. Prav zato, ker Kristus ve, kaj je greh, se čuti potrј pred strah zbuјajočim pogledom pravičnega Boga. Strah in trepet na Oljski gori moramo razlagati prav s tega gledišča, kajti Kristusove groze že zato ni mogoče imeti samo za nekvalificirano grozo pred biološko smrtjo, ker predstavlja smrt vsakega človeka in v tem večji meri Kristusova smrt teološki dogodek.«³⁰

Navedene misli o vzroku Kristusovega strahu slonijo trdno na učenju sv. Pavla, ki pravi v 2. listu Korinčanom izrečno: »Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil v greh, da bi mi po njem postali božja pravičnost« (5, 21).

Seveda ne gre za greh v formalnem pomenu, ampak v materialnem smislu, če rečemo, da je Kristus vzel nase našo krivdo ali, kakor uči sv. Pavel, da ga je Bog »za nas storil v greh«. Z drugimi besedami, Kristus je vzel nase pomanjkanje osrečujoče ljubezni, čeprav je bil deležen neposrednega božjega gledanja, ali še drugače rečeno, bil je deležen neposrednega gledanja Boga z vidika človeka, ki se z grehom upre Bogu. Kako je bilo to mogoče, kako se je to zgodilo, bo za nas na zemlji ostala skrivnost, ki se ne bo dala nikoli razvozlati, saj so že doživetja v duši navadnega človeka večkrat nerazumljiva, kaj šele v duši Kristusa, ki je bil obenem Bog.

»S tem, da si je Sin božji privzel človeško naravo, je vnaprej sprejel vse možnosti, ki so dane s privzemom človeške narave: glad in žejo, trpljenje in stisko, borbo in smrt. Tako je z dejstvom inkarnacije dana že tudi možnost Golgote. S svojo svobodno odločitvijo je to možnost spremenil v resničnost, da bi nas

²⁹ N. d. 456/457.

³⁰ N. d. 154.

vse tako, da je sprejel nase vsako človeško stisko, rešil te stiske.«³¹

Tako vidimo, da je bil Kristusov strah na Oljski gori nekaj »naravnega« in upravičenega. A reči moramo, da ga je Kristus tudi popolnoma svobodno vzel nase.

V listu Hebrejcem beremo: »On je v dneh svojega življenja na zemlji daroval prošnje in molitve s silnimi klici in solzami njemu, ki ga je mogel oteti smrti, in bil je uslišan zaradi bogovdanosti« (5, 7).

V listu Filipljanom pa je zapisal apostol: »Dasi je bil namreč v božji podobi, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je samega sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal sličen ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (2, 5–7).

Kristusovo doživljanje strahu je torej popolnoma v skladu z njegovo svetostjo in s tem, kar smo omenili o afektivnem življenju v njem.

Pojavi pa se kljub temu težava v zvezi s Kristusovo prošnjo, ki se je porodila iz stiske na Oljski gori, da bi ga namreč Oče rešil trpljenja, čeprav je bila Očetova volja, da trpi.

Sv. Tomaž odgovarja: »Kristus je mogel nekaj drugega hoteti kakor Bog glede na čutno voljo in naravno hotenje. Z razumno voljo pa je vedno hotel isto kar Bog. Kakor je bilo že rečeno, moramo poudariti, da razlikujemo v Kristusu glede na človeško naravo dvojno voljo, namreč čutno voljo (*voluntas sensualitatis*), ki se imenuje ‚participative‘ volja, in razumno voljo, na katero pa gledamo z vidika narave ali razuma. Rečeno pa je bilo prej (q 14 a 1 ad 2), da je Sin božji z nekakšnim spregledom (*ex quadam dispensatione*) pred svojim trpljenjem dopustil telesu, da je delalo in trpelo, kar mu je lastno. Prav tako je pustil vsem duševnim zmožnostim, da delajo in trpijo, kakor je zanje značilno. Jasno pa je, da čutna volja po naravi beži pred čutnimi bolečinami in telesno poškodbo. Enako tudi volja kot narava odklanja, kar je naravi nasprotno in kar je samo po sebi zlo, kot na primer smrt in podobne stvari. Toda kljub temu lahko volja izbere te stvari glede na namen, če upošteva razum, kakor tudi pri navadnem človeku njegova čutna volja in celo volja, kolikor jo motrimo absolutno, beži pred izžiganjem, ki pa se je razumna volja odločila zanj zaradi zdravja kot namena. Volja božja pa je bila, da je Kristus vzel nase bolečine, afekte (*passiones*) in smrt, a ne tako, kakor da bi Bog te stvari hotel samo na

³¹ K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, 326.

sebi, ampak kot sredstvo za odrešenje človeka. Razvidno je torej, da je Kristus glede na čutno voljo in razumno voljo, kolikor gledamo nanjo kot na naravo, lahko hotel nekaj drugega kakor Bog. Z ozirom na voljo pa, ki se ravna po razumu, je hotel vedno isto kakor Bog. To se vidi tudi iz tega, da je rekel: Ne kakor jaz hočem, ampak kakor ti. Hotel je namreč glede na razum izpolniti božjo voljo, čeprav pravi, da želi nekaj drugega glede na neko drugo svojo voljo.³²

Vosté v razlagi Tomaževega nauka navaja tudi Kajetanovo izjavo. »Zato primerno pravi Kajetan k Mt 22, 37: ‚Žalost v Kristusu vzemi kot resnično notranjo žalost v volji in v čutni teživni zmožnosti, a ne kot takšno, ki bi se pojavila pred pravnim spoznanjem razuma ali ki bi tega ovirala.‘³³

K. Adam pa pravi: »Celo takrat, ko se je na Oljski gori njegova animalična bitnost, ko so se njegovi naravni življenjski instinkti, ki so bili dani obenem s človeško naravo (*voluntas ut natura*), protivili strašni obliki, v kateri se je grozeče javljala zanj Očetova volja, ko je prosil ‚Oče, vzemi ta kelih od mene‘, je s herojsko duševno veličino pristavil: ‚Vendar ne kakor jaz hočem, ampak kakor ti‘ (Mt 26, 39; Lk 22, 42). Obvarovanje pred trpljenjem je zaprosil od Očeta samo pod pogojem, da je skladno z Očetovo voljo. Njegovo etično hotenje (*voluntas ut ratio*) je bilo podrejeno Očetovi volji, četudi je bilo njegovo zgolj animalično hotenje (*voluntas ut natura*) nagonsko usmerjeno k animalični vrednosti ohranitve življenja. Njegov naravni nagon se je protivil trpljenju in smrti kot fizičnemu zlu. Njegovo etično hotenje je v določeni meri dopustilo ta odpor. Avguštin ga zato imenuje ‚ratio inferior‘. Toda kolikor ni bilo v skladu z božjo voljo, je bilo premagano po ‚ratio superior‘ njegove svobodne etične odločitve in podrejeno Očetovi volji. Sholastična teologija je zaradi tega ločila v molitvi na Oljski gori tri volje: zapovedujočo Očetovo voljo, odklonilno voljo animalične Kristusove narave in svobodno poslušno etično voljo Gospodovo.‘³⁴

Kristusova prošnja na Oljski gori »Oče, vse ti je mogoče, vzemi ta kelih od mene« (Mr 14, 36) dokazuje, kako resnična in globoko segajoča je bila groza, ki ga je prevzela. Kljub temu pa se Kristus ni dal premagati od tega strahu, ker je bila jasno

³² Summa Theol. 3 q 18 a 5.

³³ Vosté, n. d. 47.

³⁴ K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, 236/237.

spoznava Očetova volja drugačna. Zato je pristavil: »Vendar ne, kar jaz hočem, ampak kar ti« (Mr 14, 36).

»Njegova borba na Oljski gori je borba za Očetovo voljo. Ne v tem smislu, kakor da bi Kristus občutil neposredno bližino nevarnosti, da prelomi Očetovo voljo, pač pa v tem smislu, da so se njegovi človeški občutki zgrozili pred strašno obliko, v kateri se je zanj grozeče javljala Očetova volja. Bila je ponižno vzdihujoča prošnja: 'Oče, vzemi ta kelih od mene', Da pa je pristavil: 'Vendar ne kakor jaz hočem, ampak kakor ti', dokazuje, da je temelj njegove duše ostal trdno zakoreninjen v Očetovi volji. List Hebrejcem jasno slika ta življenjski in smrtni boj Gospodov: 'On je v dneh svojega življenja na zemlji daroval prošnje in molitve s silnimi klici in solzami njemu, ki ga je mogel oteti smrti' (Hebr 5, 7). Tako je bil Kristus dostopen tudi za skušnjavsko moč zemeljskega trpljenja in stisk. Njegova animalična bitnost (voluntas ut natura) se je protivila težkim preizkušnjam, četudi jih je njegova etična volja (voluntas ut ratio) kot božje odločitve odobraval.«³⁵

V.

Kristusova zmaga nad strahom

Že iz predhodnega poglavja smo lahko razbrali, da spada strah med tiste sile, nad katerimi je Kristus slavil zmago. Vendar si moramo to resnico še nekoliko podrobneje ogledati.

Kristus je to zmago napovedal. »Prišla je ura, da se poveleča Sin človekov. Resnično, resnično povem vam: Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umrje, ostane samo; če pa umrje, obrodi obilo sadu... Zdaj je moja duša vzemirjena in kaj naj rečem? 'Oče, reši me iz te ure?' A zato sem v to uro prišel. Oče, povelečaj svoje ime!... Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan. In jaz, ko bom povzdignjen z zemlje, bom vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 23 sl.). Pa še določneje je rekel: »Na svetu boste imeli stisko; ali zaupajte, jaz sem svet premagal« (Jan 16, 33).

Zmago nad strahom je Gospod izvojeval najprej na Oljski gori in na Kalvariji s svojo popolno predanostjo v božjo voljo in pokorščino nebeškemu Očetu kljub najhujši grozi in zapuščeni, ki ju je pretrpel.

³⁵ K. Adam, Der Christus des Glaubens, 75/76.

Sv. Pavel pravi jasno: »Ponižal se je in bil pokoren do smrti, smrti na križu. Zato ga je tudi Bog povišal in mu dal ime, ki je čez vsa imena, da se v imenu Jezusovem pripogne vsako koleno teh, ki so v nebesih, na zemlji in pod zemljo, in da vsak prizna, da je Jezus Kristus Gospod, v slavo Boga Očeta« (Flp 2, 8–11).

Ker Kristus ni klonil pred strahom na Oljski gori in zapuščenostjo na križu, ampak je v celoti izpolnil Očetovo voljo, zato ga je Bog povišal, da je tako s svojim zmagoslavnim vstajenjem od mrtvih in s poveličanjem v nebesih za vedno zatrl oblast vseh tistih sil, ki v človeku povzročajo strah, to je oblast hudobnega duha, greha, trpljenja in smrti. In to je bila njegova popolna zmaga nad strahom.

»Kakor učijo grški očetje in tudi Avguštin, noče smrti, hudobnega duha in greha zlomiti z vsemogočnostjo, ampak z ljubeznijo in pravičnostjo od znotraj premagati. Zato sprejme on, ki je bil prost oblasti smrti in hudobnega duha, usodo tistih, ki so pod oblastjo teh sil. Čeprav ni imel nobenega greha, se je podal v življenje grešnikov, ki so zapadli trpljenju in smrti. Spustil se je na dno človeške usode, ki jo določata smrt in greh, da bi jo v težki borbi iz globine preobrazil in spremenil. Šel je skozi njene strahote, da bi jih odvezel človeštvu. Zgodilo se je to po Očetovem naročilu, čigar voljo je sprejel v lastno svobodno odločitev. Bog je na to življenje položil svoje roko, tako da je bilo popolnoma podvrženo zakonu njegove volje. Njegovo življenje je imelo samo en smisel, da namreč izvrši božjo voljo... Kristusova smrt na križu je enaka zmagoslavnemu pohodu, v katerem morajo razorožene sile starega časa korakati kot premagane in slaviti zmagovalca. Nekoč mogočne so sedaj postale v zasmeh. Listina o njihovih gospostvenih pravicah je pribita na križ. Raztrgana je, odstranjena, izbrisana (Kol 2, 14). Da se okrog križa razlega zmagoslavje, to zgovorno priča dejstvo, da povezuje Kristus z vsako napovedjo trpljenja napoved vstajenja. Ura ponižanja postane ura povišanja. Skozi smrt in pogin vodi pot v življenje.«³⁶

Vendar Kristus ni premagal strahu in sil, ki strah povzročajo, samo zase, ampak je zaslužil pravico do zmage nad strahom in njegovimi povzročitelji za vse človeštvo.

Pri zadnji večerji je molil k Očetu: »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal, z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo

³⁶ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* II/2, 326–329.

gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (Jan 17, 24).

V listu Hebrejcem beremo: »Ker so torej otroci deležni krvi in mesa, se je prav tako tudi sam udeležil obojega, da bi s smrtjo zrušil tistega, ki je imel oblast nad smrtjo, to je hudiča, in bi rešil nje, ki so bili s strahom pred smrtjo vse življenje podvrženi sužnosti. Saj se vendar ne zavzema za angele, ampak za Abrahamov zarod se zavzema. Zato se je moral v vsem izenačiti z brati, da je postal usmiljen in zvest veliki duhovnik pred Bogom v spravo za grehe ljudstva. V čemer je bil namreč sam skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (2, 14–18). V 5. poglavju istega lista pa je zapisano: »Ko je dosegel polnost, je postal za vse, kateri so mu poslušni, začetnik večnega zveličanja, od Boga imenovan za velikega duhovnika po redu Melkizedekovem« (5, 9. 10).

V listu Rimljanom pravi sv. Pavel: »Kakor je torej po enem prestopku za vse ljudi obsodba, tako tudi po eni spravi za vse opravičenje, ki daje življenje. Kakor je namreč po nepokorščini enega človeka množica postala grešna, tako bo tudi po pokorščini enega množica postala pravična... Kjer pa se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost, da bi, kakor je greh zavladal s smrtjo, zavladala tudi milost s pravičnostjo za večno življenje, po Jezusu Kristusu, Gospodu našem« (5, 18–21). V 8. poglavju je rečeno: »Zatorej ni zdaj nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu: zakaj postava Duha, ki oživlja v Kristusu Jezusu, me je oprostila postave greha in smrti« (8, 1. 2).

Vprašanje pa je, kako naj človek dejansko postane deležen Kristusove zmage nad strahom in vsemi tistimi danostmi, ki strah povzročajo. Ne smemo namreč pozabiti, da Kristus vseh teh sil ni uničil, ampak jim je zadal le smrtni udarec, tako da se človek mora kljub temu z njimi boriti, da ga ne zaslužnijo.

Povrnimo se spet k Jezusovi velikoduhovniški molitvi! V njej pravi Kristus: »A ne prosim samo zanje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njih besedi v me verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal. In jaz sem jim dal slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih in ti v meni, da bodo popolnoma eno...« (Jan 17, 20 sl.).

Nekoliko prej je rekel Kristus: »Jaz sem pot in resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu, razen po meni« (Jan 14, 6).

Iz teh besed je razvidno, da postanemo deležni Kristusove zmage nad strahom po zvezi z njim, ki je strah premagal, tako

da mu postanemo podobni po milosti, katerò nam je zaslužil s svojo smrtjo na križu. »Jaz sem trta, vi mladike. Kdor ostane v meni in jaz v njem, ta rodi obilo sadu; zakaj brez mene ne morete nič storiti« (Jan 15, 5).

H. Volk pravi v že omenjenem delu: »Vse, kar je sedaj v podobnosti in v zvezi s Kristusom storjeno ali more človek pretrpeti, postane zaradi te notranje podobnosti s Kristusom zveličavno in skrita oblika zveličanja in zmage.«³⁷

Tako nam je torej Kristus zaslužil najprej milost, da se ne predajamo strahu in ne ravnamo po njem, kolikor nasprotuje božji volji.

»Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet« (Denzinger 792).

Drugič pa nam lahko s pomočjo njegove milosti in v zvezi z njim postane strah kakor ostale stiske vir zasluženja za novo življenje, kjer ne bo smrti, solz in bolečin in zato ne strahu. »Preljubi, ne čudite se pekoči nadlogi, ki prihaja nad vas za preskušnjo, kakor da bi se vam dogajalo kaj nenavadnega, ampak, kolikor s Kristusom trpite, se veselite, da se boste tudi v razodteju njegovega veličastva veselili in radovali« (1 Pet 4, 12. 13).

Sv. Pavel pravi: »Vemo pa, da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu, njim, ki so po njegovem sklepu poklicani« (Rimlj 8, 28).

»Ne more sicer (kristjan) preprečiti, da bi ne trpel in da bi ga ne zadelo marsikaj nezaželenega. Ima pa moč, da spravi vse razen greha v zvezo s podobnostjo Kristusu, da tako odtegne to povezanosti z grehom, reši njegove destruktivne moči in celo naredi zveličavno in za razlog prihodnjega poveličanja. To je mogoče samo po Kristusovi milosti.«³⁸

Če se človek trudi, da čim zavestneje postane v stiskah, ki se z njimi sreča v življenju, podoben Kristusu v polni predanosti v božjo voljo, lahko svojo zmago nad stiskami še pomnoži.

V moči Kristusove milosti lahko človek svoje stiske daruje celo za druge. Na tak način postane še bolj podoben Kristusu in da tem posledicam greha odrešilno vrednost zase in za druge. Tako pa se naseli v njegovo dušo tudi veselje kljub trpljenju. »Zdaj se veselim v trpljenju za vas in s svoje strani na svojem

³⁷ N. d. 77.

³⁸ H. Volk, n. d. 78.

mesu dopolnjujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovim, za njegovo telo, ki je Cerkev,« pravi apostol (Kol 1, 24).

Končno ne smemo pozabiti, da je Kristusovo vstajenje tudi poroštvo našega vstajenja od mrtvih kakor obnove vsega stvarstva, in zato povezanost z vstalim Kristusom premaguje strah v celoti. Sv. Pavel piše v listu Rimljanom: »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela nad nami. Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha; tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa. Za to upanje smo bili namreč rešeni« (8, 18 sl.).

Tako moramo torej glede na strah in ostale stiske priznati, kar pravi H. Volk: »Vse njegovo življenje je pomembno za človeštvo, posebno pa njegova smrt in njegovo vstajenje od mrtvih.«³⁹ Vendar mora postati ta pomembnost res naša, objektivna pomembnost mora postati subjektivna. To se zgodi po veri, upanju in ljubezni, ki uspevajo na doslednem življenju po Kristusovem nauku in so plod vestne uporabe vseh sredstev milosti, ki nam jih Kristus daje po Cerkvi na razpolago.

Zaključek

Videli smo, da sta Kristusov nauk in njegovo delo takšna, da budita v človeku zaupanje v neskončno dobrega Očeta v nebesih in preganjata neupravičen strah. Iz vsega, kar je Kristus govoril in delal, diha resničnost njegovih besed: »Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8, 31. 32).

Zato je razumljivo, da Kristus ponovno pravi učencem: »Ne bojte se!« Ker jim obenem napoveduje zunanje in notranje stiske, je tudi jasno, da ne misli s to prepovedjo občutka strahu kot takega, ki človeka prevzame proti njegovi volji, ampak prepoveduje le, da bi se človek predajal zaskrbljenosti in strahu ali se ravnal po takšnih doživljajih, kolikor bi bilo to v nasprotju

³⁹ N. d. 101.

z božjo voljo. Da je Kristus res tako mislil, nam dokazuje njegovo doživljanje strahu na Oljski gori.

S svojim zgledom je Kristus pokazal, kako naj z vdanostjo v božjo voljo in s pokorščino do nje premagujemo strah ter ga izkoristimo za zasluženje za nebesa. H. Daniel-Rops je zapisal v svoji knjigi »Jesus« v zvezi s Kristusovim strahom naslednje Lebretonove besede: »Jezusov zgled nam priča, da Bog doživlja strahu v naši naravi ne obsoja in da se sme najvišja krepost kristjana zadovoljiti s tem, da jih obvlada, ne da bi zahtevala, da jih uniči.«⁴⁰

Obenem nam je seveda Kristus zaslužil milosti, da v povezavi z njim lahko ravnamo po njegovem zgledu.

Že to pomeni zmago nad strahom, kolikor je namreč neka stvar grešna ali je žarišče greha.

Kristus pa je premagal strah tudi v celoti s svojim vstajenjem od mrtvih in poveličanjem, ker je tako popolnoma zatrl oblast vseh tistih sil, ki nanje človeška narava odgovarja s strahom.

Zopet je to storil zase in za nas, ki verujemo, da bomo ob prenovljenju sveta vstali in s Kristusom večno živeli ne samo po duši, ampak obenem s poveličanim telesom.

Kdor je po milosti povezan s Kristusom in hodi za njim, pravzaprav ne pričakuje več samo te dokončne zmage, ampak je že deležen zmage.

Volk pravi o smrti: »To upanje ni v vsakem pogledu samo pričakovanje nečesa prihodnjega. Razlog vstajenja je namreč že tukaj, ker je smrt v povezanosti s Kristusom že sedaj iztrgana iz izključne zveze z grehom, tako da je smrt v Kristusovi milosti zveličavna in je ta milost obenem notranji razlog vstajenja in že resničen začetek večnega življenja.«⁴¹

Kar velja za smrt, velja v nekem pogledu tudi za ostale stiske, ki jih človek doživlja na zemlji in mu povzročajo strah in zaskrbljenost. Kristjan je zaradi povezanosti s Kristusom, ki je vstal od mrtvih, že deležen popolne zmage nad njimi.

Zato pravi sv. Janez: »S tem je v nas ljubezen dovršena, da imamo zaupanje za dan sodbe; kakršen je on, taki smo tudi mi na tem svetu. Strahu ni v ljubezni, temveč popolna ljubezen strah prežene, kajti strah je združen z muko, a kdor se boji, se ni spopolnil v ljubezni« (1 Jan 4, 17. 18).

⁴⁰ N. d. 567.

⁴¹ H. Volk, n. d. 80/81.

»Do konca časov bodo Adamovi sinovi vodili borbo z različnimi stiskami. Včasih bodo zlo odvrnili, drugič pa bo zopet zlo nje zavrnilo. Toda na svoji poti nasproti smrti, sredi bojev, naporov, bolečin, žalosti in polomov se bodo vedno zavedali, da si zagotavljajo delež pri zmagi, ki je bila dosežena enkrat za vselej: pri zmagi križa, zarji vstajenja.«⁴² Resnične so pač Kristusove besede: »Na svetu boste imeli stisko; ali zaupajte, jaz sem svet premagal« (Jan 16, 33).

LITERATURA

1. Adam Karl, *Jesus Christus*, Augsburg (Haas u. Grabherr) 1935.
2. Adam Karl, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf (Patmos) 1954.
3. S. Augustinus, *De civitate Dei*.
4. Bitter Wilhelm, *Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht*, Ein Tagungsbericht, Stuttgart (Klett) 1959.
5. Capite François (etc.), *La souffrance, valeur chrétienne*, Tour-nai-Paris (Casterman) 1957.
6. Daniel Henri-Rops, *Jesus*, Freiburg—München—Innsbruck (Abendländische Verlagsanstalt) 1951.
7. Delp Alfred, *Tragische Existenz*, Freiburg in Breisgau 1935.
8. Denzinger Henr. et Clem. *Bannwart, Enchiridion symbolorum*, Friburgi (Herder) 1922.
9. Guardini Romano, *Glaubenserkenntnis*, Würzburg 1949.
10. Guardini Romano, *Der Herr*, Würzburg (Werkbund) 1951.
11. Guardini Romano, *Freiheit—Gnade—Schicksal*, München (Kösel) 1956.
12. Gutwenger Engelbert, *Bewusstsein u. Wissen Christi*, Innsbruck (Rauch) 1960.
13. Kierkegaard Sören, *Die Krankheit zum Tode und anderes (Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff Angst)* Köln und Olten (Hegner) 1954.
14. Künzli Arnold, *Die Angst als abendländische Krankheit*, Zürich (Rascher Verl.) 1948.
15. Noldin-Schmitt, *De principiis*, Oeniponte-Lipsiae (Rauch) 1941.
16. Pfister Oskar, *Das Christentum und die Angst*, Zürich (Artemis) 1944.
17. Pözl-Innitzer, *Kurzgefasster Kommentar zu den vier heiligen Evangelien*, Band V: *Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*, Wien (Herder) 1948.
18. Premm Matthias, *Katholische Glaubenskunde II*, Wien (Herder) 1959.

⁴² F. Capite, *L'humanisme chrétien de la souffrance*, *La souffrance, valeur chrétienne*, 245.

19. Rahner Karl, Zur Theologie des Todes, Zeitschrift für katholische Theologie (Wien), 79. B. (1957), 1—44.
20. Richter Liselotte, Die Angst als Urphänomen im Leben Kierkegaards und in unserer Zeit; Kierkegaard, Der Begriff Angst, Reinbek bei Hamburg (Rohwolt) 1960.
21. Schmaus Michael, Katholische Dogmatik II/2, München (Hueber) 1955.
22. Schmaus Michael, Katholische Dogmatik III/2, München (Hueber) 1956.
23. Schmitt Joseph, Jésus ressuscité dans la prédication apostolique, Paris (J. Gabalda) 1949.
24. S. Thomas Aq., Summa Theologiae, Taurini-Romae (Marietti) 1942.
25. Trstenjak Anton, Die Angst in mehrdimensionaler Sicht, Wege zum Menschen (Göttingen) 1956, 33—38.
26. Urs Hans v. Balthasar, Der Christ und die Angst, Einsiedeln (Johannes) 1953.
27. Volk Hermann, Das Christliche Verständnis des Todes, Münster (Regensberg) 1959.
28. Vosté Fr. Jacobus-M., De passione et morte Iesu Christi. Romae (Collegio Angelico) 1937.

Andrej Snoj

NOVOZAVEZNA ZNANOST V LUČI NAJNOVEJŠIH BIBLIČNIH ROKOPISNIH ODKRITIJ

Že polnih petnajst let posvečajo znanstveniki, predvsem bibli-
cisti, veliko pozornost bogatim najdbam rokopisov, ki so bili
shranjeni v skalnih votlinah blizu Mrtvega morja. Leta 1947 so
beduini v skoro nedostopnih skalnih votlinah, ne daleč od stu-
denca Ain Feška in razvaline Chirbet Qumran, ob zapadni obali
Mrtvega morja, slučajno naleteli na davno pozabljene svetopi-
semske in druge rokopise, ki tako po obsegu kakor po starosti
daleč presegajo vse, kar so arheologi do danes na tem polju
odkrili.

Poročila znanstvenikov, ki so se trudili s sestavljanjem ne-
štetihi popisanih pergamentnih fragmentov in razbiranjem hebrej-
skega, aramejskega in grškega besedila, so bila tako presenetljiva,
da so se sprva zdela mnogim neverjetna in skoro pravljlična. Toda
ko so pričeli objavljati tekste in so izvedenci začeli globlje pro-
učevati vsebino rokopisov, se je pokazalo, da je resnica o obsegu
in vsebini odkritij še mnogo daljnosežnejša in pomembnejša,
kakor bi se dalo soditi po prvih vtisih.

Ni se še poleglo presenečenje nad edinstvenim odkritjem ob
Mrtvem morju, ko je znanstveni svet stal presenečen nad drugo
novico, da so v Gornjem Egiptu, blizu kraja Nag-Hamadi, našli
delavci pod puščavskim peskom celo skladovnico lepo ohranjenih,
v koptskem jeziku pisanih papirusov, ki mečejo novo luč na po-
stanek evangelijev in na prva, najtemnejša stoletja krščanske
zgodovine.

Qumran v Palestini in Nag-Hamadi v Egiptu sta kraja, ki
sta čez noč zaslovela zaradi starih knjižnih zakladov, skritih tam
dolga stoletja in po končani drugi svetovni vojni slučajno ter
skoro istočasno (1947, 1945) zopet odkritih.

Qumranska odkritja in njih pomen za novo zavezo

I. Zgodovina najdb

Pokrajina v Palestini, ki je v sebi hranila toliko dragocenih rokopisnih zakladov, je Judejska puščava. Ta se razprostira od Jerihe proti jugu, vzdolž Mrtvega morja, in pokriva vzhodno pobočje Judejskih gor. V neposredni bližini Mrtvega morja prehaja ravnina v golo gričevje, katerega značilnost so številne strme, skoro nedostopne skale in med njimi globoke, po hudournikih povzročene zajede ter skrite skalne votline. Pokrajina je pusta in gola, le spomladi stepa nekoliko ozeleni in nudi skromno pašo kozam, ki jih tod pasejo domačini, beduini rodu Ta'amireh.

V pozni pomladi l. 1947 sta ob robu Mrtvega morja pasla dva beduinska pastirja čredo koz. Išoč žival, ki se je oddaljila od črede in izgubila, sta prilezla do ene izmed skalnih votlin. Njuno pozornost je zbudila luknja, za katero se je skrivala večja votlina. Ko vrže eden od njiju v votlino kamen, se jima zazdi, da se je nekaj razdrobilo. Drugi dan sta ponovno prišla v ta kraj, se splazila skozi luknjo v votlino in našla na dnu osem velikih, nepoškodovanih vrčev, po tleh pa vse polno črepinj od razbitih vrčev, platnenih krp in koščkov popisanega usnja. Vsi vrči so bili prazni, le v enem sta našla en večji in dva manjša usnjena zvitka, ki sta bila zavita v povoščeno platno.

Pastirja sta o vsem, kar sta odkrila, poročala starejšim zastopnikom svojega rodu. Ti so večji del zaklada spravili iz votline ter zvitke s hebrejskim besedilom in nekaj pergamentnih fragmentov pokazali svojemu šejku v Betlehemu. Šejk hebrejske pisave ni znal brati, zato je najditelje napotil do bližnjega sirskega trgovca s starinami, po imenu Kando. Ta je domneval, da bi to utegnili biti sirski rokopisi, zato jih je v dogovoru s svojim stanovskim tovarišem v Jeruzalemu ponudil samostanu sv. Marka v Jeruzalemu, ki je last razkolnih Sircev — jakobitov. Tam jima je za majhno vsoto odkupil pet zvitkov sirski nadškof Mar Athanasios Jezus Samuel, metropolit Jeruzalema in vse Transjordanije.

Nadškof Athanasios je pravilno domneval, da predstavljajo rokopisi veliko dragocenost, zato je skrivnost o najdbi hranil zase in se ni maral povezati s strokovnjaki. Prvi, ki ga je naprosil za strokovno mnenje, je bil njegov znanec J. van der Ploeg, profesor

stare zaveze in sirolog iz Holandije, ki se je zaradi študij mudil v Jeruzalemu in kot sirolog prišel v stik z Mar Athanasijem.¹ Van der Ploeg je ugotovil, da največji zvitek obsega besedilo preroka Izaija, a glede starosti ni mogel dati nadškofu nobenih pojasnil. Nasvetoval mu je, naj se obrne na dobrega strokovnjaka E. Suke-nika, profesorja palestinske arheologije na hebrejski univerzi v Jeruzalemu, a nadškof je predlog odklonil.

Zaradi zmed in splošne negotovosti, ki je nastala v Palestini potem, ko je Anglija koncem leta 1947 odložila mandat nad to deželo, je Mar Athanasios rokopise tajno odnesel iz dežele in jih pritihotapil v Ameriko, kjer je bil večji del tega (tekst preroka Izaija, pravilo qumranske sekte in komentar k Habakuku) kmalu objavljen. Rokopisi so ostali začasno še last sirskega nadškofa; pozneje (l. 1954) jih je odkupila izraelska država.

Da bi prišel do jasnosti, koliko so najdeni rokopisi stari, je Mar Athanasios meseca februarja 1948 stopil v stik z Ameri-kan-skim zavodom za arheološka raziskavanja v Orientu (American School of Oriental Research). Ker je bil ravnatelj šole, profesor Millar Burrows, tedaj odsoten, je njegov zastopnik, mladi Ameri-kanec John Trever, poslal nekaj fotografskih posnetkov na vpo-gled Williamu Albrightu, ki velja za največjega strokovnjaka v palestinski arheologiji. Že 15. marca 1948 je prispel po zračni poti odgovor: »Iskreno čestitam k največji rokopisni najdbi našega časa! Prav nič ne dvomim, da je rokopis starejši kot papirus Nash... Po moji sodbi je bil pisan najbrž okoli l. 100 pr. Kr. O pristnosti ne more biti najmanjšega dvoma.«²

Jordanska oblast, na katere ozemlju je ležala votlina z naj-denimi rokopisi, je bila o najdbi obveščena šele v novembru leta 1948. V tem času pa že nihče več ni vedel, kje bi bilo votlino treba iskati. Meseca februarja l. 1949 se je belgijskemu častniku, stotniku Lippensu, ki je bil od OZN prideljen skupini opazovalcev v Palestini, posrečilo votlino zopet odkriti.

Ravnatelj jordanske uprave starin, Anglež G. L. Harding, se je takoj nato na licu mesta prepričal, da je votlina prava. Številne črepinje, deli glinastih vrčev in platnene krpe, ki so ležale raz-tresene po tleh, so pričale, da so v votlini že pred davnim časom bili ljudje. Spoznal je, da je potrebna strokovna preiskava votline. Ta je bila izvršena v času od 15. februarja do 5. marca 1949 v imenu jordanske uprave starin, s sodelovanjem francoske domi-

¹ J. van der Ploeg, *Funde in der Wüste Juda*. Köln 1959, 22 sl.

² Prim. J. van der Ploeg o. c. 33.

nikanske biblične in arheološke šole in palestinskega arheološkega muzeja v Jeruzalemu. Glavni delež pri tej in naslednjih raziskavah sta imela G. L. Harding in rektor dominikanske biblične šole v Jeruzalemu P. de Vaux.

V votlini sta našla še nekaj stotin manjših pergamentnih in papirusovih fragmentov, ki se prejšnjim ilegalnim obiskovalcem niso zdeli vredni, da bi jih vzeli s seboj. Poleg tega je ostalo v votlini še mnogo črepinj, ostankov starih glinastih vrčev in več koscev platna, s katerim so bili rokopisi oviti. Vse to so skrbno pobrali in odnesli s seboj: v muzeju se je posrečilo večjo množino vrčev zopet sestaviti. Izkazalo se je, da je moralo biti nekaj v votlini najmanj 51 vrčev (žar). V njih je bila shranjena cela biblioteka rokopisov. Kako dragocen zaklad bi nudili znanosti, če bi se do danes ohranili nepoškodovani!

Harding in P. de Vaux sta ob preiskavi votline na prvi pogled ugotovila, da vrčev niso ubili in se z vsebino okoristili beduini novejšega časa, ampak je bila votlina izropana že davno prej. Arheologi domnevajo skoro z gotovostjo, da je bila votlina s svojimi knjižnimi zakladi prvič odkrita že pred več kot tisoč leti. Sirski nestorijanski patriarh Timotej I. (780–823) poroča namreč v nekem pismu, pisanem elamskemu metropolitu Sergiju, da je bila v neki votlini pri Jerihi v njegovem času odkrita velika zbirka hebrejskih rokopisov, ki so obsegali knjige stare zaveze in druge hebrejske spise. Po podatkih v pismu je bilo to malo pred l. 800. Rokopisi, ki so jih takrat našli, so se razgubili na vse strani; mnogo jih je našlo svojo pot v Egipt in so tam nanje pozabili, dokler ni bilo zopet nekaj odkritih v kairski »genizi« (shrambi za rokopise, ki jih v liturgiji niso več uporabljali), npr. odlomki treh različnih rokopisov hebrejskega Jezusa Siraha, ne da bi kdo slutil, od kod so tja zašli. Šele odkritja v Judejski puščavi, kjer so se našli ostanki prav takih rokopisov, so pojasnila izvor kairskih rokopisov.

Ogromni zaklad, ki ga je skrivala v sebi prva votlina v bližini Qumrana in studenca Ain Feška, je pri arheologih zbudil vtis, da nimajo tod ničesar več iskati. Drugačnega mišljenja so bili ta'amirski beduini, ki so natančno preiskali vso bližnjo in daljno okolico prve votline in imeli pri tem dokaj sreče.

Nove najdbe so bile signal za sistematično raziskovanje vse okolice prve votline. Začel se je lov na rokopise in tekma med beduini na eni strani ter arheologi na drugi strani. Strokovna arheološka ekipa je bila zastopana po izvedencih dominikanskega arheološkega zavoda v Jeruzalemu, palestinskega muzeja in še

Ameriške šole za raziskovanje Orienta. Trdo, neprijetno podnebje in strme, skoraj nepristopne pečine so delo zelo obteževali. Vendar je bilo preiskano veliko število votlin. Kjer so arheologi prišli prepozno, so od beduinov pokupili vse ali vsaj večji del predmetov, ki so jih ti našli.

Vsega skupaj so v največji bližini prve votline odkrili še deset novih votlin. Najvažnejša od vseh je bila votlina, ki se navadno označuje kot četrta. Našli so jo beduini l. 1952. V njej je bilo na tleh raztresenih nad 15 000 fragmentov, delcev kakih sto bibličnih in nekaj stotin nebibličnih rokopisov. Glede na število rokopisov, ki so bili tu najdeni, je votlina 4 celo važnejša od prve votline. Zadnja, enajsta votlina, je bila odkrita šele leta 1956. V nji so našli skoraj nepoškodovan zvitok z besedilom bibličnih psalmov, ostanke drugih zvitkov, med drugim zvitka tretje Mojzesove knjige in aramejskega prevoda Jobove knjige. Poleg zvitka z besedilom preroka Izaija je zvitok s Psalmi izmed vseh qumranskih tekstov najpopolneje ohranjen.

Iskanje rokopisov je bilo s tem v glavnem zaključeno. Na 15. zasedanju »Družbe za proučevanje nove zaveze« (Societas Studiorum Novi Testamenti), ki se je vršilo od 16. do 19. avgusta l. 1960 v Aarhusu na Danskem, je eden najkompetentnejših njenih članov, J. Struguell iz Jeruzalema, izjavil, da zadnje čase ni bilo pomembnejših novih odkritij; gradivo pa da še zdaleč ni vse preiskano, še manj pa objavljeno. Delo strokovnjakov je predvsem usmerjeno v to, da iz ohranjenih fragmentov sestavljajo bolj ali manj celotne rokopise in polagoma objavljajo na tak način dobljene tekste.³

2. Qumranski rokopisni zaklad

Ogromno število rokopisnih fragmentov, ki so bili najdeni v votlinah okoli Mrtvega morja, priča, da so to ostanki neke bogate, stare knjižnice. Ohranil se je majhen del te obsežne knjižnice, vse drugo je postalo žrtev vlage, podgan, ali pa plen brezvestnih špekulantov, za katere niti ne vemo, koliko rokopisov ali fragmentov še hranijo na svojih domovih v nadi, da bodo pozneje zanje več izkupili. Vendar lahko rečemo, da je to največja najdba starih rokopisov ne samo v zadnjih desetletjih, ampak v zgodovini rokopisnih odkritij sploh. Popolnih rokopisov

³ XV. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas (Biblische Zeitschrift, Paderborn 1961, 157).

sicer ni mnogo, a po fragmentih sodeč, število rokopisov vsekakor ni bilo majhno.

Glede na vsebino se dajo vsi rokopisi razdeliti v tri skupine: svetopisemski rokopisi, komentarji k svetopisemskim knjigam pa nebiblični rokopisi, t. j. apokrifne knjige stare zaveze in spisi neke družbe, ki je te rokopise uporabljala.

Od svetopisemskih knjig so se ohranili deli tako rekoč vseh knjig hebrejske stare zaveze, razen Esterine knjige. Od sedmih devterokanoničnih knjig, ki so bile ohranjene samo v grškem jeziku, sta se našla v Qumranu dva hebrejska rokopisa Jezusa Siraha in en hebrejski ter dva aramejska rokopisa Tobijeve knjige. To je dokaz, da so Judje Kristusovega časa te knjige, ki jih niso imeli za sv. pismo, čislali in jih marljivo brali.

Med protokanoničnimi knjigami stare zaveze so najbolj zastopani rokopisi Devteronomija, Izaija in Psalmov. Samo v votlini 4, kjer je bil shranjen največji del knjig, so našli dele 13 različnih rokopisov Devteronomija in 10 rokopisov Psalmov. Zvitok preroka Izaija je, če je razvit, 7,34 m dolg in povprečno 26 cm širok. Poleg enega popolnoma ohranjenega zvitka preroka Izaija so bili najdeni v prvi votlini obsežni fragmenti še drugega Izaijevega zvitka, a v votlini 4 odlomki 12 različnih rokopisov preroka Izaija.

Poleg svetopisemskih tekstov so votline hranile tudi komentarje k nekaterim svetopisemskim knjigam. Popolnoma je ohranjen samo komentar k prvima dvema poglavjema Habakukove knjige, fragmentarično pa tudi komentarji k Izaiju, Miheju, Sofoniju, Ozeju, Nahumu in Psalmom. Razlaganje je povsem svojevrstno: teksta ne razlagajo, ampak s silo naobračajo na razmere tedanje dobe in tako vlagajo vanj svoje misli.

Od nebibličnih tekstov so najpomembnejše knjige o notranjem življenju družbe, ki je knjižnico uporabljala. Sem sodijo: Pravilo družbe, Spis o boju otrok luči z otroci teme in starozaveznim Psalmom podobni Slavospevi (himni), hebrejsko »Hadajôt«, t. j. Zahvalni psalmi imenovani. Posebno pomenljiv je Pravilnik o vojni otrok luči z otroci teme. V njem se navajajo pravila in taktika za boj, ki ga bo mala četa vernikov iz Levijevega, Judovega in Benjaminovega rodu bojevala z Belialovo vojsko, s sovražniki božjega ljudstva, ki se v spisu imenujejo »otroci teme«.

Med nebibličnimi knjigami so tudi fragmenti z besedilom raznih apokrifnih knjig stare zaveze. Nekatero od njih so bile že prej znane, npr. Knjiga jubilejev, Henohova knjiga, Testamenti

dvanajst očakov. Našlo se je tudi precej liturgičnih tekstov, ki še niso objavljeni.

Popoln seznam vseh knjig in rokopisov, ki so jih našli v Judejski puščavi, bo mogoče sestaviti šele, ko bodo vsi teksti zbrani in objavljeni; do tedaj pa bodo pretekla še desetletja.

3. Starost rokopisov

Razume se, da se je znanstveni svet najprej zanimal za pristanost rokopisov, t. j. za njihovo starost. Spričo nenavadno velikega števila rokopisov so sprva mnogi mislili na potvorbo in rokopisom niso pripisovali posebnega pomena. Strokovna preiskava pa je dokazala ne samo pristanost, ampak tudi visoko starost.

Za ugotavljanje starosti je prišla v poštev oblika hebrejskih črk v rokopisih, dalje oblika vrčev, v katerih so bili shranjeni, pa še platno, v katero so bili zaviti. Kljub temu, da so pisavo študirali poklicni paleografi (Birnbaum, Sukenik, Trever, Albright, Cross), so prišli do različnih zaključkov, vendar so jih vsi stavili v čas med 2. stol. pr. Kr. in 1. stol. po Kr. Oblika žar je dala sklepati na 2. ali 1. stol. pr. Kr. Poznejši datum bi bil mogoč samo, če bi se dokazalo, da so te žare posnetki starejših. Tekstilno-tehnična preiskava platna je dognala samo, da je platno iz starega veka in da razodeva palestinsko tkalsko tehniko.⁴ Preiskava platna na ameriški način, s pomočjo izotopov,⁵ je izkazala starost med 1. 167 pr. Kr. in 233 po Kr.⁶ Toda s tem še ni dokazana starost rokopisov samih, kajti ti slednji so mogli imeti za seboj že večjo ali manjšo starost, ko so jih zavili v platno in shranili v dobro pokrite lončene žare.

Na podlagi vseh omenjenih indicij so se arheologi in paleografi precej splošno zedinili glede starosti rokopisov tako, da so jih postavili v čas med 2. stol. pr. Kr. in 1. stol. po Kr. Nekateri so to starost osporavali in so jih stavili v 3. stol. po Kr. ali celo pozneje.

⁴ **Herbert Haag**, Die Handschriftenfunde aus der Wüste Juda (Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg 1958/244).

⁵ **Radio-karbon-test**. Po tej metodi se starost ugotavlja po atomski teži ogljika, če delček materiala zgori in zgljjeni. Starost različnega materiala na ta način je prvi določeval ameriški atomski raziskovalec **W. F. Libby** v Čikagu (prim. **J. van der Ploeg** o. c. 222).

⁶ O tem je svoj čas kratko poročal tudi slovenski list *Proteus* (1950—51, 238).

4. Razvaline Qumran

Kaj je Chirbet Qumran? To je ruševina v neposredni bližini votlin, kjer so se našli rokopisi. Francoski arheolog Saulcy jo je pred dobrimi sto leti imel za razvaline mesta Gomore, ni je pa razkopaval. Ko so odkrili prvo votlino z rokopisi, je začel P. de Vaux domnevati, da bi utegnila biti kaka zveza med najdbami na tem kraju in nasebino, katere ruševine so v bližini. Že l. 1951 se je odločil, da jih v zvezi z upravo jordanskih starin in s palestinskim arheološkim muzejem odkoplje. Delo z odkopavanjem se je začelo l. 1951 in je bilo s presledki dovršeno l. 1956. Že takoj v začetku se je pokazalo, da je stara, zapuščena razvalina tesno povezana z votlinami, ki so posejane okoli nje. Vrč, ki so ga našli med ruševinami, je bil prav tak kot tisti, ki so bili celi ali razbiti v votlini 1 ali votlini 4. Poleg nasebine je bilo grobišče s 1100 grobovi, ki so bili razporejeni v vzporednih vrstah v smeri sever-jug. Že iz tega se je lahko sklepalo, da je nasebina pripadala neki strumno organizirani družbi, ki je živela strogo strnjena v tej puščavski pokrajini. Pod razvalinami so našli sledove dveh obsežnih dvonadstropnih poslopij. V enem od njih so odkrili še sobo z mizami, klopmi in črnilniki; to je bila očitvidno soba, v kateri so qumranski stanovalci pisali rokopise za domačo uporabo. Pri nadaljnjih odkopavanjih so arheologi naleteli na več med seboj po kanalu zvezanih bazenov, ki so bili namenjeni obrednemu umivanju. Odkrita je bila velika, 22 m dolga dvorana, namenjena očitvidno za skupne sestanke stanovalcev, a je obenem služila tudi kot skupna obednica; kajti v prostoru zraven se je še našla velika garnitura skled, krožnikov, vrčev, čaš, kozarcev, izdelanih v posebni za to določeni delavnici. Vse je narejalo vtis nekakega samostana s prostori za bivanje, z dvorano za sestanke, s skupno obednico, pečjo in drugimi pritliklinami.

Po obliki obeh zgradb, najdenih predmetih, zlasti po novcih, so arheologi ugotovili, da je bila tu prva nasebina že v 8. ali 7. stol. pr. Kr., najbrž starozavezni Ir-Hamelah (Slano mesto), ki je omenjeno v Jozuetovi knjigi (15, 62). Nasebina je bila kmalu opuščena. Na novo je oživela v 2. stol. pr. Kr., ko so bile sezidane posebne stavbe za novo qumransko družbo, ki se je tu naselila. S tem se je začela perioda, ki je trajala nekako od l. 135 pr. Kr. do l. 68 po Kr. Tega leta so rimski vojaki nasebino porušili, njene prebivalce pa pobili ali prepodili v druge kraje.

Ta arheološka odkritja so na mah pojasnila ves kompleks vprašanj okrog qumranskih odkritij in starosti tam najdenih roko-

pisov. Arhitektura, keramika, numizmatika: vse dokazuje, da je bila doba qumrancev na tem mestu zaključena v času judovsko-rimske vojne. Ko se je v juniju l. 68 po Kr. rimski vojskovodja Vespazijan z 10. legijo pomikal od Cezareje proti Jerihi, so qumranci svoje bogate knjižne zaklade hoteli rešiti tako, da so jih poskrili po bližnjih votlinah. Rimski vojaki, ki so naselbino porušili, so njene prebivalce pobili ali razkropili, rokopisi pa so ostali po votlinah pozabljeni.

Po vsem tem je za najdene rokopise leto 68 absolutno zanesljiv »terminus, ad quem«. Takrat so rokopise nehali uporabljati, pisani pa so bili prej, v 1. ali 2. stoletju, nekateri najbrž celo v 3. stol. pr. Kr.

5. Qumranska družina

Arheološka odkritja o načinu življenja qumranskih prebivalcev in obsežna religiozna literatura, ki je odsev njihovega notranjega življenja, pričajo, da so bili qumranci asketska, nekaka meniška družina, ki je živela pod skupno streho, imela skupno premoženje, opravljala skupne molitve, se shajala k skupnim obedom in živela zdržno, ločeno od sveta. Kot ustanovitelj družine in njen duhovni voditelj se v najdenih spisih omenja neki »učitelj pravičnosti«, ki je bil v Qumranu zelo čislan kot razlagalec sv. pisma, posebno prerokov. Vse, kar doznavamo iz spisov o qumrancih, spominja na judovsko sekto esenov. Sv. pismo, ki tolikokrat omenja farizeje in saduceje, esenov nikdar ne imenuje. Poznamo jih pa iz drugih virov. Največ piše o njih **Jožef Flavij** (37 do približno 105 po Kr.).⁷ Pravi, da so živeli raztreseni po raznih krajih Palestine; za sprejem v družbo je bila potrebna dvojna preskušnja, ki je trajala najmanj tri leta. Poleg esenov, ki so živeli zdržno, pozna Jožef Flavij tudi take, ki so živeli v zakonu, pa so svoje zakonske pravice samo toliko izrabljali, kolikor je bilo za množitev družine potrebno. Iz Jožefovega opisa esenov sledi, da je bilo med eseni več skupin s podobnim, a ne enakim načinom življenja. — Judovski filozof **Filon** iz Aleksandrije, ki je bil vrstnik Jezusa Kristusa, jih hvali zaradi njihovega krepostnega in nenavadnega življenja; poveljuje njihovo odpoved denarju in drugim zemeljskim mikavnostim. — Celo rimski pisatelj **Plinij** (23–79) jih pozna in piše o njih, da žive sami zase, brez žena in brez denarja.

⁷ Bell. Jud. II, 8, 2–13 in Antiquitates Jud. XVIII, 1, 5.

Pravi, da živijo na zahodnem bregu Mrtvega morja, severno od mesta En-Gadi.⁸

Takoj po odkritju qumranskih ruševin je zgodovinarjem in arheologom postalo jasno, da gre pri qumranskih cenobitih najbrž za judovsko ločino esenov. V Qumranu in okolici odkriti dokumenti se sicer ne krijejo povsem s podatki tedanjih zgodovinarjev Jožeta Flavija, Filona in Plinija; toda možno je, da omenjeni zgodovinarji za svoje podatke niso imeli tako zanesljivih in tako direktnih virov, kakor jih nam danes nudijo qumranska odkritja, ali pa so bile v sami stranki esenov različne smeri, kakor so tudi še danes v raznih krščanskih redovih.

Vsekakor danes skoro ni mogoče osporavati, da spadajo qumranci po svojem načinu življenja in po svoji duhovni strukturi, ki jo razodevajo njihovi spisi, v okvir esenskega gibanja.⁹

6. Qumranska odkritja in nova zaveza

Ko je znanstveni svet zaznal vest o številnih najdenih rokopisih ob Mrtvem morju, so kritiki obrnili svojo pozornost najprej na biblične rokopise. Če pomislimo, da so najstarejši hebrejski biblični rokopisi, razen kratkega pap. Nash, komaj iz 9. ali 10. stol. po Kr., potem si lahko predstavljamo, koliko si je staro-zavezna biblicistika obetala od rokopisov.

Toda, ko so začeli izhajati v tisku prvi nebiblični teksti iz Qumrana, se je takoj pokazalo, da ti teksti niso nič manj važni kot biblični ali pa da jih po važnosti celo presegajo. Iz njih namreč odseva duh in miselnost tistega judovstva, iz katerega je zrastle krščanstvo s svojo novozavezno literaturo. Odkrivajo se presenetljive podobnosti med qumransko družbo in prvo krščansko občino v Jeruzalemu, podobnost med njihovo miselnostjo in miselnostjo nove zaveze, celo podobnost med qumransko terminologijo in terminologijo novozaveznih pisateljev.

Ta nenavadna podobnost je v prvih letih po odkritjih, ko so bili objavljeni še redki teksti in znanost še zdaleč ni mogla izreči strokovne sodbe o pomenu rokopisov, zapeljala nekatere k smelim, docela neutemeljenim trditvam o postanku krščanstva. Dokazovali so, da krščanstvo ni nič samoraslega, ampak ima svoje korenine v Qumranu. Tam naj bi bila zibelka krščanstva, ne v Betlehemu. Profesor pariške Sorbone, **André Dupont-Sommer**,

⁸ *Historia naturalis* 5, 17.

⁹ Prim. Haag o. c. 251. — Van der Ploeg o. c. 65—68.

bivši katoliški duhovnik, velik občudovalec Renana, je že l. 1950 nastopil s trditvijo, da je evangeljski Jezus iz Nazareta samo kopija qumranskega »učitelja pravičnosti«. ¹⁰ Krogom racionalističnih teologov je bila ta misel simpatična; hitro so se je oprijeli in jo v številnih spisih ter brošurah popularizirali, ne meneč se za to, da je Dupont-Sommer ob nadaljnjem študiju qumranskih spisov svoje prvotno mnenje znatno spremenil. ¹¹

Še dalje je šel mladi angleški znanstvenik John Allegro, ki je bil osebno udeležen pri raziskavanju in izdajanju qumranskih spisov. Ta je 23. januarja 1956 govoril v londonskem radiu in, sklicujoč se na še neizdane qumranske tekste, presenetil svet s trditvijo, da je bil »učitelj pravičnosti«, o katerem govore qumranski spisi, pod velikim duhovnikom Aleksandrom Janejem (Jannai) križan, da so njegovo truplo sneli s križa in pokopali in da so privrženci njegove sekte pričakovali njegovega vstajenja in njegovega zopetnega prihoda. Jezus Kristus torej ni nič drugega kot reinkarnacija esenskega »učitelja pravičnosti«. Dva meseca za tem (16. marca) je londonski dnevnik *The Times* prinesel odprto pismo, podpisano od petih uglednih članov skupine, ki je v Jeruzalemu vodila raziskovanje in objavljanje najdenih rokopisov. V pismu ugotavljajo, da so vse tekste še enkrat skrbno pretehtali, a niso našli ničesar, kar bi potrjevalo Allegrove trditve. Po njihovem prepričanju je Allegro tekste napačno bral ali postavil celo vrsto podmen, za katere v rokopisih ni opore. ¹²

Allegro se je pri svoji hipotezi skliceval na komentar k preroku Habakuku. A ta komentar ¹³ je zelo pomanjkljivo ohranjen in je Allegro mnogo vrzeli v smislu svoje hipoteze svojevoljno dopolnil. O »učitelju pravičnosti« tekst sploh ne govori. ¹⁴

¹⁰ *Aperçus Préliminaires des Manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, 122.

¹¹ Prim. **Zerwickovo** oceno **Dupont-Sommerove** knjige »Die essenischen Schriften vom Toten Meer« (Tübingen 1960) v reviji »*Verbum Domini*« 1961, 297—99.

¹² Prim. **van der Ploeg** o. c. 226—7.

¹³ Objavil ga je l. 1953 v nekem ameriškem časopisu **Allegro** sam.

¹⁴ Katoliškim strokovnjakom (**P. de Vaux** i. dr.), ki so ostro obsodili **Allegrovo** nestrokovnjaško tolmačenje Habakukovega komentarja, se je v tej sodbi pridružil tudi protestant **Hans Bardtke** iz Leipziga, ki je priznan kot eden najboljših specialistov za branje qumranskih rokopisov in je nekaj teh rokopisov tudi sam prevedel ter objavil v nemškem jeziku v knjigi: »*Die Handschriftenfunde am Toten Meer*«, Berlin 1958.

Če je kaj podobnosti med »učiteljem pravičnosti«, najuglednejšim zastopnikom qumranstva, in Jezusom, potem je temu najgloblji vzrok dejstvo, da stojte tako člani qumranske družbe kot pristaši Kristusove Cerkve na skupnih tleh stare zaveze. Zato je samo po sebi umljivo, da se verski nazori obeh ne samo približujejo, ampak večkrat tudi dotikajo. Jasno je pa tudi, da gre pri Qumranu in novi zavezi za dva popolnoma različna svetova. Življenje in mišljenje qumranskih mož-asketov tvori sicer nov člen v verigi med staro in novo zavezo, vendar ti možje pripadajo judovski tradiciji stare zaveze — nalivajo torej novo vino še v stare mehove (prim. Mt 9, 17).

Kljub nekaterim podobnostim v nauku je vendar med »učiteljem pravičnosti« in Jezusom bistvena razlika. Jezus je v Cerkvi, ki jo je ustanovil, osrednja osebnost. Cerkev ga časti kot božjega Sina, ki je po svojem bistvu enak Očetu. Brez Jezusa Kristusa si Cerkve ni mogoče predstavljati. Apostoli oznanjajo evangelij, veselo oznanilo, ki ga je on prinesel, njegovo vstajenje je apostolom potrdilo vere, ki jo ljudem oznanjajo. V Jezusu so se izpolnile prerokbe stare zaveze, on je res Mesija, ki so ga Judje pričakovali.¹⁵

Vse drugače je z »učiteljem pravičnosti«. Qumranski spisi ne omenjajo niti njegovega imena. Je sicer etično gotovo visoko stoječa osebnost, toda njegovi pristaši ga nimajo za Boga, ga ne časte po njegovi smrti, ne pričakujejo njegovega vstajenja. Sam se nima za Mesija, njegovi privrženci pa čakajo celo na dva Mesija, enega duhovniškega, iz Aronovega rodu, in enega laičnega, iz Davidovega rodu. V himnih, ki jih je po splošnem mnenju spesnil »učitelj pravičnosti«, govori na več mestih o grehih, ki mu jih je Bog odpustil. V enem izmed njih sam sebe takole obtožuje:

»Na svoje grehe mislim in na zločine svojih očetov,
če zlobneži grešijo nad tvojo zavezo,
bedni nad tvojo besedo.

Govoril sem: zaradi grehov svojih sem zapuščen,

daleč od tvoje zaveze (IV 34. 55).¹⁶

Tako »učitelj pravičnosti«. Jezus pa, ki si ni bil svest nobenega greha, vprašuje svoje nasprotnike: »Kdo izmed vas mi more dokazati greh?« (Jan 8, 46). Njegovo trpljenje ni sprava za lastne

¹⁵ Prim. J. van der Ploeg o. c. 236.

¹⁶ Isti o. c. 243.

grehe, ampak za grehe človeštva. In kar je najbolj značilno: qumranska sekta, ki ji je »učitelj pravičnosti« voditelj, uči ljubezen do lastnih pristašev, do vseh drugih pa sovražstvo. Kristus pa zahteva ljubezen do vseh ljudi, tudi do sovražnikov.

7. Qumran in Janez Krstnik

Med osebnostmi, ki stoje ob nastopu nove zaveze qumranski družbi in qumranski miselnosti najbliže, je nedvomno Janez Krstnik.

Leta 1908 je dr. Theod. Innitzer, poznejši dunajski kardinal, v svojem habilitacijskem delu za profesuro nove zaveze na dunajski univerzi »Johannes der Täufer« izrekel tole sodbo: »Eseni in Janez Krstnik si stoje glede na zgodovino odrešenja in glede na dogmo v kontradiktornem nasprotju; vsaka medsebojna zveza je načelno izključena.«¹⁷

V luči qumranskih odkritij se zdi ta trditev veliko preozka in bi jo učeni avtor, če bi danes še živel, najbrž zavrgel ali jo vsaj znatno omilil.

Janez Krstnik je bil zelo verjetno vsaj v otroški dobi pod vplivom esenov v Qumranu. Sv. Luka poroča, da je preživel vso svojo mladost »v samoti (puščavi) do dneva, ko se je prikazal Izraelu« (1, 80). Kje je bila ta samota oziroma puščava? Neka lokalna tradicija, ki ne sega daleč nazaj v krščansko davnino, jo kaže v največji bližini njegovega rojstnega kraja, okoli 7 km zahodno od Jeruzalema ali približno eno uro od Ain Karema. Skromna kapelica v okrilju idiličnega frančiškanskega samostana, sredi oljčnih, citronovih in smokvinih nasadov naj bi spominjala na Janezovo bivališče v njegovih otroških in deških letih. Kraj imenujejo danes »Sv. Janez v samoti«.

To izročilo ne more biti zanesljivo. Evangelisti nam Janeza ob njegovem prvem nastopu predstavijo v Judejski puščavi, dobrih 10 km severno od qumranske naselbine. Zato je samo po sebi umevno, da je tudi mladost preživel tam blizu nekje v puščavi. Težko pa si je misliti, da bi bil kot otrok v puščavi sam; njegovi roditelji bi v to nikakor ne privolili. Ker je bila qumranska družba pod vodstvom duhovnikov, »Sadokovih sinov«, kakor so se sami imenovali, ki niso imeli otrok, a so jih sprejemali v dveletni noviciat, je verjetno, da je Zaharija, ki je bil tudi sam

¹⁷ Prim. **A. Metzinger**. Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament (Biblica 1955) 473.

duhovnik, dal svojega sina v varstvo in vzgojo qumranskim duhovnikom. Pri njih se je Janez navzel veselja do strogega življenja; večletno bivanje pri njih ni moglo ostati brez vpliva na njegovo poznejše življenje.

Ko nekaj nad 30 let star javno nastopi, ga evangelisti opisujejo kot asketa, po vzoru qumranskih menihov, v spokorni obleki, z usnjenim pasom okoli ledij.

V Judejski puščavi oznanja nastop nove dobe in zahteva od teh, ki se iz Jeruzalema in vse pokrajine ob Jordanu (Lk 3, 5) zbirajo okoli njega, spremenitev mišljenja, t. j. notranje spreobrnjenje. Evangelist mu pri tej priliki polaga na jezik Izaijeve preroške besede: »Glas vpijočega v puščavi: Pripravite pot Gospodovo, izravnajte njegove steze.« Podobne besede beremo v Pravilniku qumranske skupnosti. Tam se qumranski možje pozivajo, naj se kot samostojna skupina ljudi ločijo od bivališč brezbožnih, naj gredo v puščavo in tam pripravljajo Jahveju pot, kakor je zapisano: »V puščavi pripravljajte pot, izravnajte v pustinji steze našega Boga« (VIII, 3).

Kakor asketje v Qumaranu preti Janez Krstnik z božjimi kaznimi in večnim ognjem: »Že je namreč sekira nastavljena drevsom na korenino; vsako drevo torej, katero ne rodi dobrega sadu, se bo posekalo in vrglo v ogenj« (Lk 3, 9). Ko opominja k spreobrnjenju, krščuje v Jordanu, a njegov krst je samo simbol notranjega očiščenja, ki je potrebno za vstop v bližajoče se božje kraljestvo. Zanimivo je, da tudi izkopine v Qumranu pričajo, koliko važnost so qumranci polagali na obredno očiščevanje. V obeh velikih zgradbah qumranske naselbine je bilo 11 bazenov, ki so se polnili z vodo — studenčnico iz bližnjega Wadi Qumrana. Vsi razen dveh so bili namenjeni obrednim očiščevanjem qumranskih prebivalcev. O tem pričajo zložne stopnice, ki so bile speljane do vseh bazenov.

Po vsem tem, kar sinoptiki pišejo o Janezu Krstniku, ni mogoče tajiti nekih podobnosti med Janezom in qumranci. Seveda te podobnosti same po sebi ne dokazujejo, da bi bil Janez Krstnik že esen. Niti še ni iz njih mogoče nujno sklepati, da bi otroška leta preživel v qumranski skupnosti. A tudi če jih ni, eno je gotovo, da je bil za časa svojega bivanja v puščavi in v času svojih javnih nastopov ob Jordanu v vplivnem območju qumrancev. Qumran je bil tako blizu, da je Janez moral vedeti zanj, in qumranci so morali vedeti za Janeza, saj se je okoli njega zbirala vsa Judeja.

Toda gotovo je tudi, da ob svojem javnem nastopu Janez ni imel nobenih zvez s qumransko sekto esenov, niti ni od njih prejel svojega poslanstva, ampak od Boga samega, kakor piše evangelist Luka: »V petnajstem letu vladanja cesarja Tiberija... je Bog govoril Janezu, Zaharijevemu sinu, v puščavi« (Lk 3, 1. 2).

Kljub mnogim podobnostim so med Janezom in qumranci tudi prav bistvene razlike. Pravilnik qumranske družbe je predpisoval pogostna obredna očiščevanja; krst pa, ki ga Janez deli, je enkratno dejanje za odpuščanje grehov; sprejme ga lahko vsakdo, ki ga poželi, ne da bi bil s tem združen sprejem v krog neke strogo zaprte skupnosti. Okrog Janeza se zbirajo vsi sloji judovskega prebivalstva: farizeji, saduceji, pa tudi cestninarji in vojaki, medtem ko v krog qumrancev sodijo samo izvoljeni »otroci luči« in so samo ti predmet ljubezni, vse drugo pa je treba sovražiti. Glavna razlika pa je v tem: qumranska družba je Mesija šele pričakovala, in celo dva; Janez Krstnik pa tistim, ki ga vprašujejo, kdo da je, kliče: »Sredi med vami stoji tisti, ki ga vi ne poznate,« namreč Mesija, in jim tega takoj tudi predstavi navzočega: »Glejte Jagnje božje, ki odjemlje grehe sveta« (Jan 1, 29).

Ni torej dvoma, da je Janez, ko je v puščavi pridigal in krščeval, stal izven kroga qumranske družbe, čeprav so idejni vplivi esenizma gotovo segali tudi do njega.

8. Qumran in prva krščanska občina

Presenetljive so podobnosti med qumransko družbo in prvo krščansko občino v Jeruzalemu. Qumranci so podobno kakor udje prve krščanske občine tesno med seboj povezana družba s strogimi pravili. Medsebojni odnosi so v Qumranu in v Jeruzalemu sloneli na ideji bratstva in skupnega premoženja. Že po prvem letu bivanja v qumranski družbi so kandidatje oddali vse premoženje v skupno upravo, le lastninska pravica jim je še ostala. Po drugem letu preizkušnje so se obvezno odpovedali svojemu premoženju in bili nato pripuščeni k skupnim obedom kot polnovredni člani. Sektino pravilo je določalo: »Kdor je dal lažno izjavo o svoji imovini, tega je treba za eno leto odsloviti iz čiste skupnosti.«

Toda, če od blizu gledamo na socialno strukturo v Qumranu in v Jeruzalemu, opazimo ne samo neke podobnosti ali sorodnosti, temveč tudi pomembne razlike. V Qumranu je vstop v družbo

vezan na dveletno preskušnjo, nekaj noviciat, in na sprejem cele vrste strogih družbenih pravil, zlasti na obveznost pogostega obrednega umivanja. Vstop pomeni obveznost do neke določene oblike življenja v glavni meniški naselbini ali v eni izmed manjših skupin, ki so živele raztresene po votlinah Judejske puščave. Da bi bilo možno izstopiti, ni povedano nikjer. Možna je izključitev, ne pa izstop, razen pred koncem preskušnje. Izstop bi pomenil odklonitev božjega sklepa, po katerem je bil kdo poklican med otroke luči. Vsak član mora svoje premoženje prisilno oddati in živi v popolnem siromaštvu, obvezan pa je k delu in pokorščini. Ljubiti mora samo člane qumranske skupnosti.

Povsem drugačen je socialni ustroj prve cerkvene občine v Jeruzalemu in v cerkvenih občinah Pavlovega tipa. Vsi člani imajo vero v Kristusa, vsi prejmejo krst enkrat samkrat, se udeležujejo ljubezenskih pojedini (agap) in evharističnega lomljenja kruha. Nesebična ljubezen do bratov jih sili, da se prostovoljno odpovedujejo premoženju — v korist skupnosti, vse pa po nagibu Sv. Duha in ne po sili kakega pravila. Odloča samo prosta volja.

Ni mogoče zanikavati, da je duh qumranske družbe v marsikaterem pogledu vplival tudi na prvo krščansko cerkveno občino in na njeno notranje življenje — saj so eseni živel raztreseni ne samo v manjših skupinah po votlinah okoli Qumrana, ampak tudi posamič po vseh krajih Palestine — toda razlike so tako značilne in tako globoko segajoče, da ni mogoče govoriti o kakem krščanstvu pred Kristusom. Na dolgi poti od stare zaveze k novi je bila družbi v Qumranu odločena previdnostna naloga: med eseni v Qumranu in v ljudeh z isto miselnostjo so se pripravljale osnove, na katerih je začela graditi nova zaveza.

9. Literarne sorodnosti med qumranskimi spisi in knjigami nove zaveze

V novejšem času se kritiki, ki se bavijo z branjem in razlaganjem qumranskih literarnih dokumentov, posebno radi ustavljajo pri vprašanju literarne odvisnosti novozaveznih knjig od qumranskega slovstva. Ne gre samo za stvarne podobnosti, kakor smo jih za zgled nekaj navedli, ampak tudi za podobnosti v besedi, v izrazu, v izražanju raznih nauk.

Novozavezni pisatelji, ki so bili razen Luka vsi Judje, so nedvomno govorili in pisali govoricu svojega časa. Možno, ki so

z globokim notranjim prepričanjem vzklikali: »Našli smo Mesija... Njega, o katerem so pisali Mojzes v postavi in preroki, smo našli« (Jan 1, 41. 45), so morali duhovne tokove v izvoljenem narodu tedanjega časa poznati. Načelno ni mogoče osporavati, da so poznali tudi qumransko slovstvo in ga pri pisanju upoštevali.

Strokovnjaki, ki se danes bavijo s tozadevnimi vprašanji, opozarjajo posebno na apostola Pavla in na evangelista Janeza.

Pavel je bil kot farizej, kot Gamalijelov učenec, kot pismouk vse drugo kot esen; zelo verjetno pa je, da je kot Jud in kot kristjan to gibanje poznal. Katoliški teolog Grossouw je dokazal pomenljivo sorodnost med nekaterimi odlomki v Pavlovih listih Korinčanom, Efežanom in Kološanom ter qumranskim slovstvom.¹⁸ Na letnem sestanku »Družbe za proučevanje nove zaveze« l. 1960 pa je protestantski ekseget dr. K. G. Kuhn iz Heidelberga predaval o odnosih med listom Efežanom in qumransko literaturo. Na konkretnih zgledih je prikazal sorodnost v slogu in za odstavek Ef 5, 3–15 navedel celo vrsto paralel v qumranskih spisih, ki naj bi dokazovale, da je parenetična tradicija, tako značilna za list Efežanom, imela svoj začetek v Qumranu.¹⁹ Grossouw meni, da se je Pavel z esensko sekto in njenimi spisi seznanil za časa svojega bivanja v Arabiji in v Damasku, morda tudi v Efezu, kjer je prišel v stik s skupino učencev Janeza Krstnika (prim. Apd 19, 1–3).

Na način mišljenja in na slog, kakor ga srečujemo v qumranskih spisih, posebno spominja četrti evangelij. Evangelist Janez in qumranci se pogosto srečavajo v izrazih, kakor so voda, vera, luč, tema, resnica, sodba, ljubezen itd. Vendar isti izrazi pri Janezu navadno pomenijo nekaj povsem drugega kakor v slovstvu qumranske družbe.

V qumranskem slovstvu se zlasti mnogokrat ponavlja podoba o luči in temi. Z njo označujejo dobro in hudo ter boj med dobrim in hudim, med dobrimi ljudmi in hudobnim svetom. Za qumrance je bil izdan poseben pravilnik »O boju otrok luči z otroci teme«. Isto podobo o luči in temi uporablja zelo rad tudi evangelist Janez in z njo simbolizira nasprotje med dobrim in slabim. Antiteza luč-tema se da zasledovati v vseh Janezovih spisih. Toda luč pomeni pri Janezu Jezusa Kristusa; otroci luči so tisti, ki gredo za Kristusom, otroci teme so pa grešniki. V

¹⁸ Studia catholica 1952, 4 sl. (prim **A. Metzinger** o. c. 479).

¹⁹ Prim. Biblische Zeitschrift, Paderborn 1961, 157.

qumranski literaturi so otroci luči pristaši sekte, otroci teme pa vsi drugi, ki stoje izven qumranske skupnosti.

Danes je dognano, da Izrael, izvoljeni narod božje besede, narod božje knjige, tudi takrat ni nehal pisati, ko je bila črta navdihnjenih pisateljev pretrgana. V prvi vrsti so bile starozavezne apokrifne knjige (Knjiga jubilejev ali Mala Geneza, Henohova knjiga, Testamenti dvanajstih patriarhov, Salomonovi psalmi in drugi spisi), ki so v načrtih božje previdnosti imele nalogo, versko in nravno življenje izvoljenega naroda čisto ohraniti in ga stalno spominjati na Mesija, kakor so ga napovedovali preroki. Apokrifne knjige so bile na ta način most med obema zavezama. Številni fragmenti starih zvitkov, najdeni v votlinah Judejske puščave, pričajo, da so prebivalci qumranske naselbine prav tako radi brali te apokrifne knjige kakor drugi Judje in se ob njih duhovno oblikovali. Tu utegne biti izvor za marsikatero paralelo med qumranstvom in novo zavezo.

Problem Qumran in njegova povezanost s knjigami nove zaveze ter z nastajajočim krščanstvom je za novozavezno znanost, kakor smo iz navedenega lahko videli, izredno zanimiv. Seveda pa dokončne sodbe o problemu Qumran — nova zaveza, Qumran — krščanstvo še dolgo ne bo mogoče izreči. Dokumentov o duhovnem zadržanju Judov Kristusovega časa ni mnogo. Zato je treba to, kar so odkrili v Qumranu, presojati zelo previdno. Uvaževati je treba, da rokopisno gradivo, kolikor se ga je do današnjega časa v votlinah ob Mrtvem morju ohranilo, še ni vse v rokah izvedencev; teksti še niso vsi nesporno prebrani, objavljeni, raztolmačeni. Po več kot desetletnem proučevanju qumranskih rokopisov je qumranska doba novozavezne znanosti sedaj šele v začetnem stadiju. Treba bo še mnogo podrobnih raziskav, da se bo mogla ustvariti jasna in objektivna zgodovinska podoba poznega judovstva, ki bo pomagala bolje razumeti novo zavezo in najstarejšo zgodovino krščanstva ter krščanske Cerkve. Eksegezi nove zaveze se vsekakor odpirajo nova pota.

Pomen mrtvomorskih najdb je predvsem v tem, da nam za arheološko natančno opredeljeni čas (okoli 150 pr. Kr. — 68 po Kr.) razširjajo naše znanje o miselnosti in religiozni višini predkrščanskega judovstva in Kristusovih sodobnikov ter mečejo novo luč na zgodovinsko ozadje nove zaveze, na jezikovne, moralne, verske razmere tistega judovstva, iz katerega je vzniknila prva krščanska občina. Krščanstvo in Cerkev se takih resnih, znanstvenih primerjav ne bojita. Kolikor jasneje se nam na podlagi

že objavljenih qumranskih tekstov odkriva časovno in duhovno-zgodovinsko ozadje te dobe, v toliko lepši in jasnejši luči se kaže izvirnost in edinstvenost podobe Kristusove in podobe njegove porajajoče se Cerkve.²⁰

II.

Papirusi iz Nag-Hamadija

O qumranskih odkritjih in njih pomenu za biblično in zgodovinsko znanost je svetovna znanost že razmeroma dobro poučena. Tega ne moremo trditi o starih papirusovih rokopisih, ki so jih dve leti prej odkrili v puščavskem pesku Gornjega Egipta in ki po sodbi strokovnjakov glede svoje vrednosti nič ne zastajajo za pergamentnimi rokopisi qumranskih votlin. Zaradi posebne zgodovine teh rokopisov, ki je še danes zavita v precejšnjo temo, in zaradi zapletenih političnih razmer, ki so vladale zadnje desetletje na Srednjem Vzhodu, so koptologi šele v zadnjih nekaj letih mogli objaviti nekaj najdenih rokopisov; večina gradiva še čaka na strokovnjake, da rokopise prevedejo v moderne jezike in jih s kritičnimi komentarji objavijo ter napravijo dostopne širši znanstveni javnosti.

1. Kako so bili papirusi odkriti

Zgodovina pomenljivega odkritja v Nag-Hamadiju je v kratkem sledeča. Leta 1945 so egiptovski felahi, ki so v bližini kraja Nag-Hamadi v Gornjem Egiptu, okoli 100 km severno od Luk-sorja, kopali jarke za dovajanje Nilove vode v razsušeno pokrajino, naleteli na velik lončen vrč. Ko so ga razbili, so našli v njem 13 obsežnih rokopisov, ki so bili shranjeni vsak zase v močnem usnjenem ovitku. Ker so felahi delali na nekem opuščenem pokopališču iz grško-rimske dobe, je verjetno, da je bil vrč skrit v starem grobu ali priložen nekemu mrliču. Kraj, kjer se je vrč našel, je bil v krščanski davnini znan kot Kenoboskion, kjer je sv. Pahomij v 4. stol. ustanovil svoje prve samostane. Vendar ni nobenih dokazov, da bi bili rokopisi v kakšni zvezi s svetimi samotarji.

Felahi, ki niso slutili, kako dragocen zaklad jim je padel v roke, so vseh 13 zavitkov prodali za malenkostno ceno treh egip-

²⁰ Prim. A. Metzinger o. c. 481. — H. Bardtke o. c. 211.

tovskih funtov. Ni znano, kdo je bil srečen kupec. Danes vemo, da je bil eden od teh rokopisov l. 1952 kupljen za 10 000 dolarjev in poklonjen Jungovemu zavodu v Zürichu (cod. Jung), drugih 12 rokopisov pa je v letih 1949–1952 po raznih potih prišlo v koptski muzej v Kairu, kjer so shranjeni v biblioteki rokopisov.

Celotna najdba obsega 13 zvezkov, od katerih je večina izredno dobro ohranjena. Vsak zvezek sestoji iz več spisov, ki so jih pisali različni pisci. Vseh spisov skupaj je 49. Po več papirusovih listov je vezanih v sešitke, ki so deloma numerirani. Format je večinoma enak (35 cm višine, 15 cm širine, le cod. Jung je nekoliko krajši in ožji). Vsi spisi imajo torej obliko »kodeksa« (knjige) in štejejo skupaj okoli 1000 papirusovih listov, od katerih je 749 ohranjenih v najboljšem stanju. Pisani so vsi v koptskem jeziku,²¹ in sicer večina od njih v sahidskem dialektu,²² le cod. Jung v subahmimskem, t. j. dialektu Srednjega Egipta. Trije spisi so ohranjeni v dvojniku ali celo v trojniku. Razen dveh spisov, ki sta bila znana že po nekem papirusu egiptovskega muzeja v Berlinu,²³ so bili do danes še vsi neobjavljeni; od nekaterih so bili iz del cerkvenih pisateljev znani samo naslovi. Najdeni rokopisi predstavljajo torej lepo knjižnico nekega zasebnika in jih imajo strokovnjaki za najobsežnejšo in najpomembnejšo papirusovo najdbo 20. stoletja.²⁴

Čeprav so ti koptski teksti neprimerno bolje ohranjeni kot qumranski, so vendar za znanost v mnogo manj ugodnem položaju kot qumranski. Kajti strokovnjakov, ki obvladujejo koptski jezik in koptsko paleografijo, je mnogo manj kot strokovnjakov za hebrejski jezik in branje starih hebrejskih rokopisov. Vrh tega so pa še koptski rokopisi, ki so razen enega (cod. Jung) vsi v koptskem muzeju v Stari Kairi, redkim koptologom mnogo težje dostopni kot qumranski teksti v Jeruzalemu.²⁵ Zato je literatura

²¹ Ta jezik se je v 2. stol. po Kr. razvil iz starega egiptovskega jezika. Pri pisavi so Kopti uporabljali črke grške abecede, ki so ji dodali šest svojih črk.

²² Dialektu Gornjega Egipta.

²³ Prim. **W. C. van Unnik**, *Evangelien aus dem Nilsand*. Frankfurt a. M. 1960, 16.

²⁴ Prim. **Jos. Schierse**, *Nag — Hamadi und das Neue Testament (Stimmen der Zeit 1961) 47*.

²⁵ Lepe fotografije večjega dela rokopisov je oskrbel in izdal ravnatelj koptskega muzeja v Kairu **dr. Pahor Labib** (*Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old-Cairo*, vol. I, Kairo 1956).

o Qumranu in tam najdenih rokopisih že ogromna, medtem ko je bilo od velikega števila rokopisov iz Nag-Hamadija do danes le kakih pet prevedenih in objavljenih, med njimi Tomažev²⁶ in Filipov evangelij, Evangelij resnice in dve kozmološki razpravi.

2. Vsebina rokopisov

Vsi, ki so se v rokopise poglobili in se trudili z izdajo posameznih tekstov, soglašajo, da je bila najdena zbirka knjig last nekega egiptovskega gnostika, dasi so knjige po vsebini zelo različne in pripadajo — kolikor se je dalo do danes ugotoviti — različnim duhovnim strujam prvih krščanskih stoletij.

Po vsebini bi jih najlaže razdelili v tri skupine. Največja je skupina gnostičnih spisov, ki po vsej verjetnosti nimajo nič skupnega s krščanstvom.²⁷ Spisi so pa važni, ker se bo, ko bodo objavljeni in natančneje proučeni, dala ugotoviti zgodovina gnosticizma in njegov odnos do krščanstva. Saj še danes ni znano, ali so se gnostične zmote začele pred krščanstvom in izven krščanstva, ali so bile to herezije, ki so nastale v naročju krščanstva samega. Gnosticizem poznamo danes skoro samo iz del cerkvenih očetov in pisateljev, ki so polemizirali z gnostiki, medtem ko so se spisi gnostične vsebine večinoma poizgubili ali so bili uničeni in so nam bili do danes nekateri znani samo po imenu. Za poznanje gnosticizma so spisi iz Nag-Hamadija velikanskega pomena, ker so prišli na dan spisi gnostikov samih in bo zato šele po tem odkritju mogoče izreči zanesljivo sodbo o bistvu gnosticizma.

Drugo skupino knjig tvorijo tako imenovane hermetične knjige, t. j. spodbudne knjige, ki so se v 2. in 3. stol. po Kr. širile kot razodetje boga Herma (Merkurja). Te so, razen ene (Asclepius), veljale vse za izgubljene. Študij teh knjig in primerjava z gnostičnimi spisi bo pojasnila, v kakšni zvezi sta bila gnoza in hermetizem. Do sedaj je bilo znano samo, da je v rimski cesarski dobi krožilo mnogo knjig o skrivnostnih vedah, o alkimiji, astrologiji in drugih skrivnostnih vedah. Knjige niso

²⁶ Francoski prevod Tomaževega evangelija z obsežnim uvodom in kritičnim komentarjem je oskrbel koptolog **Jean Doresse** (*L'Évangile selon Thomas ou Les paroles de Jésus*. Paris 1959). — Nemški prevod Tomaževega evangelija (brez komentarja), ki ga je oskrbel **Hans Quecke**, je v knjigi **W. C. van Unnik**, *Evangelien aus dem Nil-sand*, str. 161—173.

²⁷ Prim. **Fr. J. Schierse** o. c. 50. — **J. Doresse** o. c. 3 sl.

bile krščanskega izvora; pripisovali so jih grškemu bogu Hermu. Kako so prišle v zbirko gnostičnih knjig, se bo pojasnilo, ko bodo objavljene in bo njihova zgodovina natančneje znana.

Največ zanimanja posvečajo teološki znanstveniki zlasti bibličisti, tretji skupini knjig, ki bi jo mogli imenovati krščansko ali psevdokrščansko. Nekaj od teh je že prevedenih in objavljenih. Pozornost zbujajo, da med njimi ni nobene kanonične novozavezne knjige, ampak sami apokrifi z gnostično primesjo, npr. Tomažev evangelij, Filipov evangelij, Modrost (Sophia) Jezusa Kristusa, Janezova skrivnostna knjiga (Apokryphon), Evangelij resnice, Tomaževa knjiga (skrivnostne besede, ki jih je govoril Odrešenik Judu, Tomažu in Matiju), Petrovo, Jakobovo in Pavlovo Razodetje itd. Janezov Apokryphon je v dveh različnih recenzijah, Jakobovo Razodetje celo v treh. Različne recenzije enega in istega dela dokazujejo, kako se je gnosticizem stalno razvijal in izpopolnjeval.

3. Starost rokopisov

Vprašanje, kdaj so bili nag-hamadijski rokopisi pisani, še ni dokončno razčiščeno. Ugotovitev je zato težka, ker je koptskih rokopisov na splošno zelo malo in zato ni dosti možnosti, da bi jih med seboj paleografsko primerjali. Splošno se sodi, da so nastali med sredo tretjega in koncem četrtega stoletja po Kr.²⁸ Ker pa so spisi po veliki večini prevodi iz grških izvornikov, je gotovo, da so teksti sami na sebi starejši in segajo nazaj do 2. ali celo do 1. stol. po Kr. Tako je npr. Janezov Apokryphon poznal že sv. Irenej in mu je bil vir za njegovo delo »Protiheretikom«. Moral je torej biti okoli l. 180 že poznan in razširjen. Še bližji kanoničnim knjigam je Tomažev evangelij, ki verjetno obsega nekaj zelo starega krščanskega izročila.

4. Pomen odkritih koptskih rokopisov za novo zavezo

Tako stare knjige, od katerih si nekatere prisvajajo apostolski izvor ali prinašajo številne izreke, ki jih ni v kanoničnih evangelijih, pa jih pisatelj pripisuje Jezusu, gotovo niso brez velikega pomena za novo zavezo. Kljub temu, da je treba vso tretjo skupino knjig s krščansko vsebino prištevati apokrifnemu slovtvu nove zaveze, ni izključena možnost, da je v njih ohranjen kak avtentičen Kristusov izrek. Novozavezna znanost pa od novih

²⁸ Prim. van Unnik o. c. 17. — J. Schierse o. c. 51.

rokopisov pričakuje zlasti, da bodo vsaj nekoliko pomagali razčistiti težko in zapleteno vprašanje o početku sinoptičnih evangelijev in o razmerju novozaveznih knjig do gnoze.

Vprašanje o najstarejši zgodovini evangelistov je še danes zavito v neprodarno temo. Iz uvodnih besed Lukovega evangelija izhaja, da so že pred evangelisti skušali mnogi zapisati razne dogodke in govore iz Jezusovega življenja, ki so se takoj po Kristusovem vstajenju pričeli ustno širiti med ljudmi. Iz takega ustnega in pisanega izročila so zajemali svoja poročila evangelisti, v kolikor niso sami bili priče Jezusovega življenja. Danes je med eksegeti splošno sprejeto, da sta se Matej (prevajalec aramejskega Mateja) in Luka pri sestavljanju evangelijev močno oprla na kanoničnega Marka, bila pa sta (Matej in Luka) drug od drugega povsem neodvisna. Glede na to, da se v mnogih Kristusovih govorih presenetljivo ujemata, so eksegetje že od nekdaj precej splošno domnevali, da sta za Jezusove govore in izreke oba uporabljala še neki skupni vir,²⁹ čeprav si niso mogli predstavljati, kakšen bi ta bil. V zbirki nag-hamadijskih rokopisov pa se je l. 1945 našel spis, ki v marsičem spominja na tisti domnevni vir, čeprav nihče ne misli, da bi bil mogel kdaj služiti kot pomoč evangelistoma Mateju in Luku. To je tako imenovani

5. Tomažev evangelij

Evangelij, ki nosi svoje ime po apostolu Tomažu, je zbirka Jezusovih izrekov, od katerih se vsak začenja z besedami »Jezus je rekel«. Vseh izrekov je 114. Evangelij je prištevati med novozavezne apokrifne. Po svojem značaju je gnostičen spis in je bil do danes znan samo po imenu. Ni pa istoveten z evangelijem o Jezusovi mladosti, ki se tudi pripisuje apostolu Tomažu, temveč z evangelijem, ki so ga po starokrščanskem izročilu uporabljali gnostični naaseni in pozneje manihejci.³⁰ Iz dejstva, da se je anonimni pisatelj tega spisa opiral na apokrifni »Evangelium secundum Hebraeos«, sledi, da Tomažev evangelij ni nastal pred l. 150. Ker pa so se našli v Egiptu, v Oxyrrynchu, odlomki tega evangelija iz začetka 3. stol., se sklepa, da je apokrif nastal okoli l. 170.

²⁹ Označevali so ga s črko Q (Quelle) ali L (Logia — Izreki).

³⁰ Ciril Jeruzalemski je že svaril pred Tomaževim evangelijem, ki je krožil med manihejci (Catechesis IV, 36). Prim. Unnik o. c. 57.

Od 114 izrekov jih je več kot polovica izrazito gnostičnih. Toda Tomažev evangelij ni zaslovel toliko po teh, kakor po izrekih, ki spominjajo na Jezusove izreke v sinoptičnih evangelijih.

Nekateri izreki se skoro dobesedno skladajo z izreki v sinoptičnih evangelijih. Tako se npr. Logion 26³¹ glasi: »Jezus je rekel: Iver v očesu svojega brata vidiš, bruna v svojem očesu pa ne vidiš. Če boš odstranil bruno iz svojega očesa, boš videl jemati iver iz očesa svojega brata«. Ta Logion je skoro dobesedno enak Jezusovemu izreku pri Mt 7, 3 in Lk 6, 41. — Ali Logion 44:³² »Jezus je rekel: Kdor govori bogokletno zoper Očeta, temu se bo odpustilo. In kdor govori bogokletno zoper Sina, temu se bo odpustilo. Kdor pa bo govoril bogokletno zoper Svetega Duha, temu se ne bo odpustilo niti na zemlji niti v nebesih.« Podobno pri Mateju (12, 32): »In kdor reče besedo zoper Sina človekovega, se mu bo odpustilo; kdor pa jo reče zoper Svetega Duha, se mu ne bo odpustilo ne v tem življenju ne v prihodnjem.«

Razlike med nekaterimi izreki Tomaževega evangelija in izreki v kanoničnih evangelijih so malenkostne, vendar po svojem značaju take, da bo z njimi morala računati evangelijska tekstna kritika. Mnoge variante se ne dajo razložiti iz sinoptične predloge. Kaže, da se je avtor Tomaževega evangelija moral opirati na neki zelo star judovsko-krščanski evangelij. Koptolog Gilles Quispel, ki se je poglobil v podroben študij teh variant, je dognal, da se inačice Tomaževega evangelija presenetljivo skladajo z inačicami tako imenovane zahodne recenzije svetopisemskega besedila (cod D, starolatinski in sirski prevodi). Naletel je celo na veliko sorodnost med teksti Tomaževega evangelija in med Tatianovim Diatessaronom.³³

Ni misliti na literarno odvisnost med avtorjem Tomaževega evangelija in Tatianom. Bolj verjetno je, da sta oba tam, kjer se skladata, črpala iz enega ter istega judovsko-krščanskega vira.³⁴

Marsikateri izrek Tomaževega evangelija bo novodobna tekstna kritika pri raziskovanju izvirnega teksta sv. pisma mogla zelo koristno izrabit. Saj je znano, da je kritika bibličnega teksta, ki je bila še do nedavna navezana na rokopise 4. stol. in mlajše,

³¹ Pod to številko ga ima **H. Quecke**, J. Doresse pa pod št. 31.

³² Po **J. Doressu** Log. 49.

³³ Trdi, da je našel več kot 70 mest, ko gre Tomažev evangelij s Tatianom proti kanoničnemu evangelijskemu izročilu (*L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron* v rev. *Vigilantiae Christianae* 1959, 87—111. — Prim. **Unnik** o. c. 104. 120 sl.).

³⁴ Prim. **van Unnik** o. c. 121.

po srečnih najdbah bibličnih papirusov v zadnjih desetletjih pri študiju izvirnega svetopisemskega besedila prišla do 3. stoletja. Novi egiptovski rokopisi, posebno Tomažev evangelij, so odprli pot še dalje nazaj v krščansko pradavnino, v 2. stoletje, v dobo, ko je v Palestini in Siriji nastajala tako imenovana zahodna recenzija bibličnega teksta. Postanek te recenzije, ki po mnogih semitizmih dokazuje tesno povezanost z judovsko-krščanskimi izročili in zaradi tega v novejšem času vedno bolj pridobiva na ugledu, je še zelo temen. Tekstni kritiki upravičeno upajo, da bodo novi koptski teksti, po prvih rezultatih sodeč, tudi nekaj doprinesli k boljšemu poznanju najstarejšega svetopisemskega besedila. Seveda končne sodbe o tem še ne bo mogoče tako hitro izreči, kajti znanstveno raziskovanje v tej smeri se je komaj začelo in ga vrši le nekaj redkih koptologov.

6. Pristine Jezusove besede

Največ zanimanja je Tomažev evangelij zbudil zato, ker je to do sedaj najobširnejša zbirka tako imenovanih »Agrapha«, t. j. nezapisanih Jezusovih izrekov.

Znano je, da je v prvih časih med verniki krožilo mnogo Jezusovih izrekov (Logia, Agrapha), ki jih v kanoničnih evangelijih ni najti. Enega je omenil apostol Pavel v Miletu, ko se je poslavljaj od efeških cerkvenih starešin: »V vsem sem vam pokazal, da se je treba tako truditi in skrbeti za slabotne in se spominjati besed Gospoda Jezusa, ki je sam rekel: Bolje je dajati kakor jemati.« Tega izreka, ki je bil gotovo Jezusov, ni najti v evangelijih.³⁵ Ohranil se je po ustnem izročilu. Prvi verniki so poznali več takih izrekov, o katerih se z večjo ali manjšo verjetnostjo domneva, da so Jezusovi. Navadno so jih imenovali »Agrapha« ali »Logia Jesú« — nezapisani (izreki) ali Jezusovi izreki. Precej jih je raztresenih po delih cerkvenih očetov in starih pisateljev, dosti tudi po starih apokrifnih spisih. V novejšem času sta jih zbrala in kritično preverila Joachim Jeremias³⁶ in Helmut Köster.³⁷ Prišla sta do zaključka, da je pristnih Jezusovih izrekov zelo malo.

³⁵ Druga navaja kot besedo Gospodovo Tesaloničanom, ko jih tolaži glede usode rajnkih (1 Tes 4, 15—17).

³⁶ Unbekannte Jesusworte (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie) Gütersloh 1951.

³⁷ Die ausserkanonischen Herrenworte (Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 1957, 220—237).

Od Tomaževega evangelija se je sprva predvsem pričakovalo, da se bo v njem našlo poleg gnostičnih izrekov tudi več pristnih Kristusovih. Toda podrobnejše proučevanje teh izrekov v zvezi z nauki gnostikov je pokazalo, da je v Tomaževem evangeliju pač nekaj, a zelo malo pristnega zrnja. Johannes B. Bauer³⁸ in Jean Doresse,³⁹ oba dobra poznavalca gnosticizma, sta prišla do zaključka, da se je treba varovati posploševanja in vsak izrek posebej preiskati, če ni v njem gnostičnih tendenc. Na koncu svoje dolge razprave »Echte Jesusworte« v knjigi: Unnik, Evangelien aus dem Nilsand, priznava J. Bauer, da je hotel iz Tomaževega evangelija izluščiti nekaj izrekov pristnega Jezusa. Če je pri tem vedno in vedno naletel na gnostičnega Kristusa, je bila vzrok gnostična tendenca pisatelja tega apokrifega evangelija.⁴⁰ Oba, Bauer in Doresse, domnevata, da bi utegnilo komaj kakih osem do deset izrekov biti pristnih. Naj jih samo nekaj navedem!

Logion 51: »Njegovi učenci so mu rekli: Kateri dan bo nastopil pokoj mrtvih? In kateri dan pride novi svet? On jim je odgovoril: Tisti (svet), po katerem se ozirate, je (že) prišel, toda vi ga ne poznate.«

Logion 58: »Jezus je govoril: Blagor človeku, ki je trpel. Našel je življenje.« — Ta Logion zelo spominja na Jak 1, 12: »Blagor človeku, ki vzdrži v skušnjavi, zakaj preskušen bo prejel krono življenja« in na 1 Pet 3, 14: »Če bi zaradi pravice tudi trpeli, blagor vam!«

Logion 82: »Jezus je rekel: Kdor je blizu mene, je blizu ognja. In kdor je daleč od mene, je daleč od kraljestva.« — Izrek sta v tej obliki poznala že Origen in Didim Slepí. Je pa težko umljiv. J. Bauer vidi v njem podoben pomen kot v evangeljskih Kristusovih besedah: »Vsakdo mora namreč biti soljen z ognjem, kakor mora vsaka daritev biti soljena s soljo« (Mr 9, 49). Pomen: Kakor mora vsaka jedilna daritev biti osoljena, tako mora biti vsak človek, ki hoče imeti delež v božjem kraljestvu, osoljen z ognjem trpljenja in zatajevanja.

Logion 98: »Jezus je rekel: Očetovo kraljestvo je podobno možu, ki je hotel usmrtiti mogočnega moža. Ko je bil sam doma, je potegnil meč in zamahnil v steno, da bi se prepričal, če je njegova roka dovolj močna. Nato je umoril mogočnega.« Podobno misel najdemo pri Luku v prilikah o stolpu in o vojski (14, 28–33).

³⁸ De agraphis genuinis evangelii sec. Thomam copticis (Verbum Domini 1959, 129–146).

³⁹ L'Évangile selon Thomas ou Les paroles de Jésus. Paris 1959.

⁴⁰ Str. 145.

Logion 102: »Jezus je rekel: Gorje farizejem! Podobni so psu, ki leži na volovskih jaslih. Sam ne je, pa tudi volom ne pusti jesti.« Za pristnost tega izreka ali vsaj za visoko starost govori polemika s farizeji, ki je za Tomažev evangelij zelo značilna in takrat, ko je ta nastal, sploh ni bila več aktualna.⁴¹

Določitev, kaj bi v izrekih Tomaževega evangelija moglo biti pristno, je zelo težko ker se skoro nikdar ne ve, ali je kak izrek gnostično pobarvan ali ne. Ko bodo objavljeni vsi gnostični spisi nag-hamadijske knjižnice, bo sodba o tem lažja in zanesljivejša.

Ze danes pa vsi, ki so se bavili s Tomaževim evangelijem, domnevajo, da so se v njem ohranili teksti, ki niso odvisni od naših kanoničnih evangelijev, ampak izvirajo najbrž iz starih judovsko-krščanskih izročil. Če se ta domneva potem, ko bodo objavljeni še drugi nag-hamadijski rokopisi, potrdi, bo to za raziskovanje najstarejše zgodovine evangelijev velikanske važnosti. V tem primeru bi namreč imeli opraviti z neko pričo, ki v starosti ne zaostaja za sinoptičnimi izročili in tudi ni odvisna od njih.

7. Nag-Hamadi in gnosticizem

Dotakniti bi se morali še težkega vprašanja o razmerju krščanstva do gnosticizma na podlagi spisov, ki so bili odkriti v Nag-Hamadiju. Saj sestavljajo nag-hamadijsko koptsko biblioteko po veliki večini gnostični spisi; in vprav na polju gnoze ter njenih odnosov do krščanstva je še cela vrsta nerešenih problemov. Še danes npr. ne vemo, ali je gnosticizem krščanska kriva vera, ki se je razvila na cerkvenih tleh, ali je bilo gnostično gibanje prvotno samostojno, izven-krščansko ter se je šele pozneje razširilo na krščansko polje; in če je to, ali je bila gnoza znana že pred krščanstvom, ali se je razširila vzporedno z njim, ali je nastala pozneje. Vsa ta vprašanja še čakajo rešitve. Večina gnostičnih spisov se je namreč že v prvih stoletjih porazgubila ali je bila uničena; zato je naše znanje o gnozi in gnosticizmu danes še zelo nepopolno.

Tako je razumljivo, da teološki znanstveniki vseh vrst, patrologi, dogemski in cerkveni zgodovinarji, raziskovalci antičnih verstev in ne nazadnje bibličisti željno čakajo, kaj bodo o teh vprašanjih odkrili novi, tako številni gnostični rokopisi iz Nag-Hamadija.

⁴¹ Prim. Fr. J. Schierse o. c. 54 sl.

Toda za enkrat je treba še čakati. Kajti vsi nag-hamadijski gnostični spisi so še zakriti v temo. Vsi še čakajo na dobre, zanesljive prevode, ki jih bodo mogli oskrbeti samo strokovnjaki-koptologi, čakajo na kritične uvode in komentarje, pa tudi na dobre fotografične odtise, ki bodo dostopni širšemu krogu strokovnjakov. Dober načrt, kako naj bi se to izvedlo, je podal W. C. Till, eden najboljših koptologov današnjega časa, v kratki razpravi: »Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften,« objavljeni v van Unnikovi knjigi »Evangelien aus dem Nilsand.«⁴²

Po vsem tem danes lahko samo to rečemo, da nag-hamadijski rokopisi odpirajo nove, neslutene perspektive na polju proučevanja najstarejše zgodovine naših evangelijev in evangeljske tekstne kritike. Upravičeno pa tudi pričakujemo, da bodo rokopisi, ki še čakajo na objavo, če ne dokončno pa vsaj v veliki meri pojasnili, kaj je bila gnoza in kakšno je bilo razmerje med gnosticizmom in Cerkvijo prvih stoletij.

⁴² Str. 151—160.

Josip Jeraj

NOVEJŠE METODIČNE SPREMEMBE V OBRAVNAVANJU MORALNE TEOLOGIJE

Nove duhovne težnje v moralni teologiji

Vsaka veda ima svoj način metodične graditve ali obravnavanja, prav tako tudi teološke vede, dogmatika, moralka, pastorka in druge. Način obravnavanja je poseben v vsaki posamezni vedi in je posledica zgodovinskega razvoja tiste vede, to se pravi, zavisi od dejstva, kako so znanstveni zastopniki obravnavali vprašanja posameznih teoloških ved. V nobeni drugi teološki vedi pa ni do danes toliko pomislekov o pravilnosti metode kot v moralni teologiji. Glavni očitki, ki jih novejši pisci učbenikov moralne teologije poudarjajo, so, da je moralna teologija po svoji ločitvi od dogmatike, s katero je bila po velikih teologih Avguštinu in Tomažu Akvinskem tako lepo povezana, postala predvsem nauk o **grehih**. Namesto da bi nam kristjanom pokazala pot božjih zapovedi in zakonov za doseg zveličanja, je postala le učbenik duhovnikom, da znajo spovedovati. Namesto da bi zgled našega Zveličarja in **hojo za Kristusom** postavila kot osrednji nauk moralne teologije, je sprejela v obravnavanje množico različnih snovi, ki so tuje moralni teologiji in spadajo v filozofsko etiko, v psihologijo, pastorko in cerkveno pravo. Po pravici pravi veliki dogmatik M. J. Scheeben:¹ »Kako revna in nizka se nam prikazuje krščanska moralka, če jo utemeljujemo le na morali človeka, to je, le na njegovem naravnem moralnem dostojanstvu, ki je v razumu in prosti volji, ne pa na **otročtvu božjem!** O, kako malo se nam potem pokaže tisti nebeški, duhovni in sveti značaj krščan-

¹ M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, Freiburg 1941, 204; *Isti*, *Handbuch der kath. Dogmatik*, Freiburg 1878, II, 272.

ske kreposti v polni luči... Če hočemo prav dojeti, kako smo v resnici pravi Kristusovi bratje, moramo biti pozorni na podobnost z Njim, nič manj v božji, kot tudi v človeški naturi. In milosti ne smemo ocenjevati samo kot podpirajoči činitelj v nrvnem življenju, pojmovati jo moramo kot **ново višjo osnovo otroštva božjega** in jo kot tako prikazovati. Potem bomo ustvarili pravo moralno teologijo v nasprotju z moralno filozofijo. Potem lahko tudi na prižnici oznanjamo dogmatično, to je na veri, milosti in skrivnosti krščanstva utemeljeno moralo.« Po mnenju tega klasika dogmatike je treba v moralni teologiji nrvne norme razlagati ne samo s stališča naravne stvarnostne bitnosti, marveč s stališča **bitnosti novega človeka v Kristusu in Cerkvi**. Naloga bodoče metodične preosnove v obravnavanju moralne teologije je torej, da najprej raziskuje nadnaravno **ontološko utemeljitev** moralnega delovanja, pod vodstvom dogmatike, novozavezne eksegeze, cerkvenega učiteljstva. Za življenje novega človeka v Kristusu in Cerkvi treba po mnenju novih moralnoteoloških metodikov temeljito izkoristiti nauke novozavezne teologije, liturgije, mariologije itd. Na podlagi teh bo moralna teologija svoj nauk o moralnih zapovedih poglobila in nadnaravno utemeljila.

Hoja za Kristusom — osnova nove metodike

Moralna teologija je krščansko-katoliški nrvni nauk. **Kristus**, Odrešenik in učitelj je **osrednja vsebina** vsega božjega nadnaravnega razodetja. Kot Odrešenik je na križu za naše grehe zadostil nebeškemu Očetu, poslal Sv. Duha, nam zaslužil milost zveličanja v zakramentih, s svojim življenjem pa nam pokazal prelep zgled za posnemanje. Boga Očeta je Kristus na najvišji način proslavil po učlovečenju, smrti na križu in vstajenju. Tako se mora sedaj vsak kristjan udeležiti Kristusove proslave s tem, da hodi za Kristusom, z njim umre svetu in grehu v svetem krstu, ter po Kristusu deluje v Cerkvi za širjenje božjega kraljestva,² dokler ne dospe do velikonočne zmage v večnem vstajenju na drugem svetu. To je najvišji način proslave in čiščenja nebeškega Očeta.

Podoben mora kristjan postati Kristusu po zakramentih preoditve, po krstu postati deležen božjega sinovstva, božjega otro-

² F. Tillmann, Die kath. Sittenlehre, III. Die Idee d. Nachfolge Christi, 1939, 7; J. Jeraj, Osebnost kot ideal, Maribor 1923, 19 sl. Človekova bogopodobnost (imago Dei) je izhodišče moralke Tomaža Akvinskega, S. th. I—II, prologus.

štva in članstva mističnega telesa Kristusovega. Kristus je norma, zgled in voditelj te nove, nadnaravne nrvnosti, hoja za Kristusom je največja dolžnost. V zakramentalnem področju usposablja ude Cerkve, da rastejo v milosti. Od Kristusa darovane milosti morajo pokazati plodnost v osebni nrvni rasti in apostolskem delovanju.

Po mnenju novih metodikov je treba zato Kristusovo osebnost postaviti v ospredje kot prapodobo in zgled katoliške nadnaravne nrvnosti. Po Njem se mora vsak kristjan oblikovati. On je vzvišeni zakon nove zaveze, pa tudi vzvišena izpolnitev zakona, njegove izpolnitve zakona se morajo vsi člani udeleževati. Božja moč je in luč za novo nrvnost.

Ce povzdigujemo Kristusovo osebnost v prazgled katoliške nrvnosti, bo le ta dobila tisto **osebnostno določenost**,³ ki je značilna za vsako etiko. Kakor naravna etika tako je tudi teološka nrvnost usmerjena v najstvo na **porajajoče se vrednote**. Ker ni nrvna vrednost nekaj formalnega (zmotno mnenje Kanta), marveč **vsebinska izpolnitev norme v vrednostnem zadržanju osebnosti**, potem treba, da etiki lastno personalno bistvenost tudi nadnaravna katoliška nrvnost izrazi. To je pa možno izraziti le z osnovnim katoliškim pojmom hoje za Kristusom. V njem so predočeni vsi bistveni sestavni elementi: podoba in posnetek, najstvo in bitje, norma in vrednota, ideja in življenje, ki so značilni za **osebnostno etiko**.

Tudi apostolski pisatelji in prvi kristjani so smoter katoliške nrvnosti pojmovali kot **hojo za Kristusom**. Sveti Pavel (1 Kor 11, 1) pravi: »Bodite moji posnemovalci, kakor sem jaz Kristusov.« Življenjska naloga kristjanov je, da upodobijo v sebi Kristusa (Gal 4, 19), da si ga nadenejo (Rimlj 13, 14), da se z njegovim Duhom krepko utrdijo v notranjem človeku (Ef 3, 17). Kristjan mora v Kristusovem duhu oblikovati tudi pozemeljska področja, ker je vse stvarstvo usmerjeno v Kristusa kot glavo (Raz 21, 6).

Iz osrednjega vodilnega pojma hoje za Kristusom kot najvišjim vzorom osebnosti, se po sebi razvije nov pojem krščanske osebnosti ali katoliškega človeka kot posnetek Kristusovega pravzora. Kristjan motri Kristusov pravzor, najidealnejšo osebnost, ki je kdaj živela, zato si prizadeva sebe po njej oblikovati, in Kristusa na svoj način v svojem individualnem bistvu upodobiti. Pojem hoje za Kristusom je tako bistvene važnosti za pravilno

³ S. Behn, Sein und Sollen, Berlin und Bonn 1927, 186, 200; Isti, Philos. der Werte, München 1930, 18 sl, 220 sl.

sodobno metodično obravnavanje katoliške moralne teologije. **Iz njega** z lahkoto razvijemo **temeljne pojme** katoliške moralne teologije: sposobnost in obveznost nadnaravnega nramnega delovanja, pojem najvišje nramne norme, ki je božja volja, pojem greha, nadnaravnega smotra, ki ga je treba doseči, pojem božje milosti in nadnaravne pomoči v nramnem delovanju. Ker s stališča vere motri nramna vprašanja, ne odloča o njih čisti nramni razum, marveč **po veri v Kristusa in po milosti razsvetljeni razum**, ki človeka varuje pred zmoto in zablodo.

Predhodniki nove metode v moralni teologiji

V duhu ozke povezanosti moralke s krščanskim dogmatičnim naukom je izdal že **Janez Mihael Sailer** († 1832) v 19. stol. kot obrambo proti racionalizmu tri zvezke krščanske moralke (Handbuch der christlichen Moral, München, 1817), **Janez Bapt. Hirscher** († 1856) pa krščansko moraliko kot Nauk o uresničevanju božjega kraljestva v človeštvu (Die christliche Moral, als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Tübingen 1845). Pisala sta proti racionalizmu tedanje dobe ter proti škodljivemu podcenjevanju nadnaravnega vidika v moraliki. Moralika naj bi ne bila samo nauk o grehah, marveč tudi o nadnaravnih krepostih, o hoji za Kristusom in o krščanski asketični popolnosti. (V tem nadnaravnem duhu je napisal moralno teologijo Jacques Leclercq, Essais de morale catholique, 5 zv. Tournai-Paris.)

Novejši zastopniki nove metode v moralni teologiji

V naši dobi so napisali avtorji Tillmann, Häring in Ermecke (redaktor Mausbachovega moralnega učbenika) moralne učbenike z isto tendenco, da bi poudarili nadnaravni element v pisanju moralnih učbenikov ter ozko **povezanost verskega krščanskega nauka z moralnim naukom**, kakor je znanstveno izražena pri dveh največjih moralnih teologih, Avguštinu in Tomažu Akvinskem.

1. **F. Tillmann** je izdal Handbuch der kath. Sittenlehre, Düsseldorf 1939, v štirih zvezkih. V prvem zvezku obravnava dr. Steinbüchel filozofske osnove moralke, v drugem zvezku dr. Müncker psihološke osnove, v tretjem sam dr. Tillmann opredeljuje pod naslovom »Die Idee der Nachfolge Christi« —

Ideja hoje za Kristusom, v četrtem pa pod naslovom »Die Wirklichkeit der Nachfolge Christi« — Uresničenje hoje za Kristusom, svojstvena moralna vprašanja. Četrty zvezek obsega dve knjigi. V prvi razpravlja o dolžnostih do Boga, v drugi pa o dolžnostih do samega sebe in bližnjega. Kakor je razvidno iz razdelitve, je metodična osnova Tillmannove moralke hoja za Kristusom. Medtem ko avtorji moralk moralna, filozofska ter psihološka vprašanja navadno pomešajo, se v Tillmannovem učbeniku ločeno obravnavajo.

Ko je Tillman moralno teologijo na osnovi nove metodike napisal in ozko navezal na nadnaravno razodetje brez navadne kazuistične dopolnitve, prizna (III. zv., str. 42), da so za dušne pastirje še v prihodnje potrebni učbeniki, ki se ukvarjajo tudi z moralno teološko kazuistiko (Lehmkuhl, Noldin in dr.).

2. Po metodi hoje za Kristusom je spisal moralno teološki učbenik tudi B. Häring (Das Gesetz Christi, Moralthologie, Freiburg im Breisgau, 1955). Namenjen je duhovnikom in laikom.

Snov razdeljuje na običajen način v splošno in specialno moralno teologijo.

Splošno moralno teologijo razdeli v šest poglavij, v smislu metodične osnove hoje za Kristusom. V prvem poglavju obravnava zgodovino moralke, v drugem takozvano **teološko antropologijo**: nosilca nravnih vrednot, kristjana, ki je poklican, da hodi za Kristusom. Ko splošno opiše človekovo duhovno — telesno bistvo, njegovo personalnost, družbeno bistvo in individualnost, njegov zgodovinski ter kulturni značaj (sin Adamov, učenec in odrešenec Kristusov), obravnava prostost človekove volje, ki je korenina nravnosti. Nadalje kratko oriše vire nravnega spoznanja, izhajajoč od človekovega bogopodobnega bistva in Kristusa Odrešenika. Ko je kratko označil vire nravnosti, govori obširneje o vesti.

V tretjem poglavju prikazuje nravni smoter Kristusovega učenca, govori o naravi in zakonih nravnosti ter orisuje večni božji pozitivni in človeški zakon s stališča hoje za Kristusom. Tu posebej analizira nravni predmet, okoliščine in namen.

V četrtem poglavju govori o izgubi in težavah hoje za Kristusom, o **grehu** ter o razločevanju grehov. V petem poglavju o spreobrnitvi, Kristusovem klicu k hoji za Njim ter obširno razpravlja o zakramentu sv. pokore.

V šestem poglavju prikazuje nauk o krščanskih krepostih kot rast in izpolnitev hoje za Kristusom. Običajnim kardinalnim krepostim dodaja **ponižnost** kot krščansko kardinalno krepost.

Specialno moralno teologijo razdeli na dva dela. Prvi del ima naslov »Življenje v občestvu z Bogom« in obravnava **tri teološke kreposti**: vero, upanje, ljubezen. Teološkim krepostim doda še moralno krepost **bogovdanosti** (religijo). Zakramenti so mu osebno srečanje s Kristusom, sicer pa krepost bogovdanosti opredeljuje na isti način kakor moralisti v prvih treh zapovedih dekaloga.

V drugem delu specialne moralke razpravlja pod naslovom: »Odgovornost za svet in življenjsko oblikovanje iz krščanske ljubezni« (Weltverantwortung und Lebensgestaltung aus der christlicher Liebe) o bistvu ljubezni do samega sebe in do bližnjega. Naštevata in opisuje grehe proti ljubezni do bližnjega in govori o pohujšanju, zapeljevanju in sodelovanju v zlu na običajni način, nato pa o uresničenju krščanske ljubezni na različnih življenjskih področjih: v družini (starši in otroci), v državi in individualnem življenju. Tu obravnava tvarino pete, šeste in sedme zapovedi, torej vprašanja npravnosti z ozirom na seksualnost in ekonomski red (lastnina, prestopki proti lastnini, restitucija), končno še govori o resnicoljubnosti, zvestobi ter časti v luči krščanske ljubezni, torej o snovi, ki spada v osmo zapoved dekaloga.

Häringova moralka je zelo sodobna, uporablja v velikem obsegu važnejšo sodobno moralno literaturo, teološko in svetno. Piše moralko, kakor sam v naslovu knjige omenja, za duhovnike in laike. Laiki bodo gotovo našli v knjigi mnogo vzpodbudnih, vzgojnih in življenjskih navodil, tudi duhovniki za pridige, meditacije in kateheze, manj pa za delitev zakramenta svete pokore, ker je kazuistika nepopolno obdelana.

3. Tretji novejši avtor, ki piše moralno teološke spise v duhu hoje za Kristusom, je **dr. Gustav Ermecke**, profesor moralne teologije v Paderbornu v Nemčiji. Izdal je nov moralni učbenik slavnega moralista Mausbacha († 1931) v treh zvezkih. Prvi zvezek vsebuje fundamentalno moralko ter splošno moralno teologijo, drugi in tretji pa vsebujeta specialno moralno teologijo.

V prvem zvezku (Ermecke-Mausbach, Kath. Moraltheologie I, Münster 1954) pove v predgovoru, da mu ne gre za to, da bi spisal nov učbenik moralne teologije, ampak hoče le stari in odlični Mausbachov učbenik na novo izdati ter redigirati v duhu Kristusovega veselega oznanila in hoje za Kristusom.

V prvem delu prvega zvezka najprej prikazuje glavne osnove **novе vede, takoimenovane fundamentalne moralke**. Kakor je fundamentalna dogmatika predhodnica in priprava za specialno dogmatiko, isto oziroma slično vlogo naj bi imela fundamentalna

moralka za moralno teologijo, obravnava naj metafizične in teološke osnove naravnega in nadnaravnega npravnega delovanja. Gradi jih Ermecke na temeljih krščanske filozofske tradicije **Tomaža Akvinskega**. Upošteva tudi, kakor pravi v uvodu (6), problematiko in zrnca resnice moderne vrednostne, eksistencialistične in personalistične filozofije. Prepričan je, da je **Tomažev sistem popolnoma odprt** za izpopolnitev po resničnih dognanjih, oziroma spoznanjih modernih mislecev.

V novi **fundamentalni moralki** podrobno utemeljuje pojem fundamentalne moralke, njen odnos do splošne teologije, nato pa razlaga najvažnejše nauke fundamentalne moralke o bitnostnih osnovah npravnega delovanja.

V **drugem delu prvega zvezka** obravnava nato **splošno moralno teologijo**, kot nauk o splošnih npravnih dolžnostih hoje za Kristusom, da »se prisposodobimo Kristusu in proslavimo Boga v graditvi božjega kraljestva v Cerкви in svetu«, kakor se izraža.

Splošno moralno teologijo obravnava v sedmih razdelkih. V uvodu opredeljuje pojem moralne teologije in njen odnos do drugih teoloških ved, nato navaja vire, zgodovino in metode moralne teologije. V prvem razdelku dokazuje, da pametna človeška natura kot norma npravnosti ne zadostuje niti v formalnem niti v materialnem oziru. Prava norma npravnosti je po razodetju **Bog**; absolutna obveznost npravnega najstva in nepopisljiv prepad med dobrim in zlim kažeta na višji in globlji razlog npravnosti, nego je končna in ustvarjena natura človekova. Največji teologi mislijo, da pojem obveznosti npravnosti terja nujno ozir na absolutno vrednoto in najvišjega zakonodajalca Boga.

Nova npravnost, poudarja Ermecke (o. c. 78), priznava **naravni red** in njegovo obveznost, da se človek bitnostno oblikuje ustrezno npravnemu cilju. Pa to je še premalo! Npravnost treba pravilno usmeriti tudi glede **nadnaravnega cilja**, t. j. glede usmerjenosti vsakega bitja **na Kristusa**. To posebno velja o človeku, naravni božji podobi, ki naj postane člen in podoba Kristusa in Njemu tudi vedno bolj podoben. V drugem razdelku obravnava večni zakon. V tretjem podobno analizira vest kot subjektivno normo. V četrtem govori o svobodnem bistvu človeka in o ovirah svobode in analizira človekovo npravno dejanje (po predmetu, okoliščinah in namenu), v petem razdelku opredeljuje nadnaravno dejanje, v šestem kreposti, v sedmem pa greh kot kršitev hoje za Kristusom. Drži se v razdelitvi običajne sistematike splošne moralne teologije.

V drugem zvezku obravnava **specialno moralno teologijo** in sicer najprej **versko dolžnostno področje** (Kath. Moralthologie, II. Münster 1954) pod naslovom: »Nauk o nraavnih dolžnostih, da razvijemo po Kristusu podeljeno življenjsko občestvo z Bogom in se udeležimo proslave Boga po Kristusu v kultu Cerkve.« V tem zvezku verske dolžnosti prikazuje kot izpolnjevanje treh božjih kreposti vere, upanja in ljubezni ter kot češčenje (kult) Boga po moralni kreposti bogovdanosti (virtus religionis). V bistvu razvija iste nauke na isti metodični način, kakor dosedanji učbeniki. Novost je, da dodaja nekatere bogovdanosti sorodne kreposti: ponižnost, pokorščino ter hvaležnost.

V tretjem zvezku nadaljuje nauk specialne moralne teologije (Kath. Moralthologie III. Münster 1954), obravnava **pozemeljske** ali **svetne dolžnosti** pod naslovom: »Nauk o nraavnih dolžnostih apostolata, da zgradi božje kraljestvo v Cerkvi in svetu.«

Snov razvršča v tri razdelke. V prvem opredeljuje dolžnosti »apostolata v **družbeno-osebnostnih življenjskih področjih**« ter govori o posameznih družbenih edinicah: o družini, o nraavnih dolžnostih staršev in otrok, o državi in državljanih, o poklicih ter stanovih, torej o tem, kar uči četrta zapoved dekaloga. Nadalje razpravlja o nraavnih obveznostih do telesnega življenja, o samomoru, o uboju, o samoobrambi in o vojski, t. j. o peti zapovedi dekaloga. Na tem mestu priključi tudi nauk o zakramentu sv. zakona, o spolnosti, devištvu in celibatu in grehah nečistosti po šesti zapovedi dekaloga.

V drugem razdelku razpravlja o dolžnostih »apostolata božjega kraljestva v **družbeno-materialnih področjih** ter o **nraavni odgovornosti za ureditev pravnega in gospodarskega življenja**.« Opredeljuje podrobno moralno teološki nauk o lastnini, o pravnih poslih, pogodbah, posebno o delovni in mezdni pogodbi, o dopustnosti obresti, o kršitvi lastnine in restituciji, torej o tem, kar zapoveduje sedma zapoved dekaloga.

V tretjem razdelku prikazuje pod vodilnim naslovom: »Dolžnosti apostolata božjega kraljestva v **socialno-idealnih življenjskih področjih**«, nraavne dolžnosti za ureditev **socialno-idealnih življenjskih dobrin: časti resnice ter zvestobe**. Tu razpravlja o nraavni vrednosti časti in dobrega imena, o resnicoljubnosti, laži, dolžnosti zvestobe in spovedne tajnosti. Na koncu še kratko opredeli, katere so nespremenljive in bistvene življenjske norme v pozemeljskih nraavnih dolžnostih in katere so spremenljive zahteve zgodovinskega razvoja. Obravnava po vsebini isto snov kakor osma zapoved dekaloga.

V celoti razodevata Ermecke in Häring veliko poznavanje splošne teološke, moralne in filozofske literature. Ermeckova redakcija Mausbachovega učbenika pomeni zato znatno obogatitev moralno teološke vede. Njegova trajna zasluga je tudi, da je nakazal glavne teoretične osnove nove teološke vede, **fundamentalne moralke**. Mausbachov učbenik je po novi metodi redigiral in uspešno **združil staro metodo z vrlinami nove metode**.

Tillmann, Häring in Ermecke imajo velike zasluge za sodobno moralno teologijo. V vsebinskem pogledu se je vsak izmed njih potrudil, da je napisal moralko, ki bi ne bila samo nauk o razločevanju grehov za spovednike, marveč v ozki povezanosti z dogmatiko, **prava veda** o krščanskih nadnaravnih krepostih ter ascetiki. V metodičnem pogledu so vsi trije skušali nadnaravne npravne vzore prikazati na vzvišenem zgledu **Kristusove osebnosti**, ter razložiti tudi način, kako naj verniki kot bogopodobna bitja Kristusov nebeški pravzor posnemajo.

Čeprav so pokazali velike znanstvene sposobnosti v stvarnem ter metodičnem pogledu, vendar čakata pisce moralne teologije še dve važni nalogi v bodočnosti. Prva naloga se tiče vprašanja, kako naj novo metodo hoje za Kristusom, ki so jo Tillmann, Häring in Ermecke lepo nakazali, še izpopolnijo, druga naloga pa se nanaša na vprašanje, kako naj moralni teologi nadnaravno **ascetično plat** moralke, kakor jo terja hoja za Kristusom, ter **kazuistično plat**, ki je nujna za pouk spovednikov, tako združijo in vskladijo v novih moralno-teoloških učbenikih, da bodo ti uspešno služili **duhovni rasti** krščanske osebnosti ter **strokovnemu pouku** spovednika v opravljanju zakramenta sv. pokore. To je veliki cilj prizadevanj nove metodike v moralni teologiji.

J. Janžekovič

**TOMAŽEVO SREČANJE Z OLLÉ-LAPRUNEOM
IN BLONDELOM OB PRVIH NAČELIH – INTELEKTUALIZEM
IN VOLUNTARIZEM**

Sv. Tomaž je kot magister teologije izdelal priročnik za začetnike v bogoslovju, ki je še danes osnovni učbenik za dogmatiko po nekaterih teoloških fakultetah. To je njegova slavna *Summa theologiae*. Ni pa izdelal podobnega učbenika za modroslovje. Vendar je v njegovih spisih, v obeh *Summah*, v *Quaestiones disputatae*, v razpravi *De ente et essentia*, zlasti pa v razlagah Aristotelovih del podano vse potrebno gradivo, da je mogoče sestaviti obširen modroslovski priročnik. Francoski sulpicijanec Gabriel Boulliat je l. 1900 izdal v Parizu na 700 straneh velike oblike svoj *Thesaurus philosophiae thomisticae*, ki podaja vse sholastične modroslovske panoge, pa tako, da ni v knjigi, razen naslovov in redkih opomb pod črto, niti ene same izdajateljve besede, marveč zgolj načrtno razporejeni odlomki iz Tomaževih spisov.

Ker nam je govoriti o Tomaževem srečanju z Ollé-Lapruneom in Blondelom ob prvih načelih, je dovolj, da si ogledamo temelje Tomaževega spoznavoslavja. Gradivo, ki se tiče našega vprašanja, bi mogli takole razporediti: 1. Kaj je resnica? 2. Ali nam je resnica dostopna, in kaj je znak, da smo jo dosegli? 3. Prva načela kot najboljši primer izvestnih spoznanj in njihova vloga v znanosti.

I.

1. Kaj je resnica? Resnico, ki ji danes pravimo logična resnica, to je, resnica spoznanja, ki nas tukaj zanima, je Tomaž opredelil kot »*adaequatio intellectus et rei*« (De veritate 1, 1 c, S. Theol. I, 16, 1 c itd.). Početnik te opredelbe je, kakor Tomaž sam

pove, judovski mislec Isaak ben Salomon Israeli, ki je živel okrog leta 900 v Egiptu in pisal v arabščini. Opredelba se je splošno uveljavila in jo v tej ali oni obliki podajajo vse struje. Celo dvomljivec resnico tako pojmuje, samo dvomi, da bi jo bilo mogoče doseči. Da, res je, v posesti resnice sem takrat, kadar se moje spoznanje (intellectus) strinja (adaequatio) s stvarnim stanjem (res), ki ga želim spoznati. Samo po sebi je jasno, da moram za to skladnost tudi vedeti. Če kar tako nekaj rečem, pa je to slučajno res, ne da bi jaz za to vedel, takrat seveda ne morem trditi, da poznam resnico. Adaequatio mora biti cognita ali conscia. Sv. Tomaž je to videl in izrečno poudaril: unde conformitatem istam **cognoscere** est cognoscere veritatem (S. Theol. I, 16.). Vendar ni šel dopolnjevati starodavne opredelbe.

2. Toda eno je načelna opredelba resnice, drugo je vprašanje, ali tej opredelbi kaj ustreza, to je, ali kdaj res povsem zanesljivo dosežemo resnico. Po čem bi to spoznali? Ali imamo kako brez-pogojno zanesljivo sredstvo, da prepoznamo resnico in jo ločimo od dvomnih spoznanj?

Vsakdo čuti, da gre za osnovno in odločilno vprašanje. Če nikoli nismo povsem gotovi, da smo spoznali resnico, tedaj plava razjedajoči dvom nad vsem, nad modroslovjem, nad izkustvenimi znanostmi, nad vero. Naše vprašanje je mnogo težje, kakor se zdi na prvi pogled. Preprost človek bi dejal, če sumiš, da si se zmotil, premisli znova. Že, že! Toda če moj prvi premislek ni bil zanesljiv, kdo mi jamči, da bo drugi? V tej smeri ni rešitve. Zdi se, da sploh ni rešitve.

In vendar je. Za vse čase veljavno rešitev je nakazal sv. Tomaž v svoji razpravi De veritate, v znamenitem devetem členu prvega vprašanja, ki ga danes navajajo vsi tomistični učbeniki in ki je dal našemu Alešu Ušeničniku gradivo, da je izdelal svoj nauk o popolni povratnosti duha (reflexio completa), ga postavil za izhodišče noetike in tako bistveno izpopolnil sholastično spoznavoslovje.

Da, če bi razum ne mogel na noben drug način preveriti svoje sodbe, kakor da jo presodi z drugo sodbo, to s tretjo itd., tedaj bi nam naposled vse naše znanje obviselo v zraku. Sv. Tomaž je pa opozoril, da ni tako. Razum hkrati, ko trdi recimo, da je dve in tri pet, ve, da to trdi, in vidi, da je ta trditev resnična, da je med njo in med dejanskim stanjem adaequatio. Hkrati, ne šele pozneje, v obliki druge sodbe. Razum je sebeviden, razum se zaveda, da spoznava, kaj spoznava in kako spoznava, to je, ko nekaj o nečem izjavlja, obenem vidi, ali je resnico res ne-

posredno zagledal, ali pa samo domneva, da bi utegnilo tako biti. Isti umski pogled je naperjen hkrati na predmet, ki ga spoznava, in na svoje lastno spoznavno prizadevanje. Razum se pri svojem udejstvovanju tako rekoč sklanja sam nad sebe (reflectitur supra seipsum) in nadzira svoje delovanje. Razum, ali bolje, spoznavajoči človek torej vidi obenem, prvič, stvarno stanje, recimo vsoto dve in tri, število pet in medsebojni odnos te vsote in tega števila, drugič, svoje spoznanje, svojo sodbo, da je dve in tri pet, tretjič, odnos med svojim spoznanjem in med stvarnim stanjem. Ali drugače povedano, razum gleda stvar, se zaveda, da jo gleda in ve, ali jo res jasno vidi ali ne: Intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem. Da je res tako, to pove vsakomur njegovo lastno izkustvo. Razvidnost se ne da opisati, razvidnost je treba doživeti.

Da je dve in tri pet, to trdim zato, ker se zavedam, ker vidim, da se mi je v tem primeru posrečilo resnico zagledati. S tem sem dosegel vse, kar je na tem področju sploh dosegljivega, namreč samo čisto, popolno, brezpogojno resnico. Več kakor videti in videti, da prav vidim, ne more nikdo, tudi najčistejši duh ne. Razvidnost je najvišji, brezpogojno zanesljiv znak resničnosti. Kdor bi vsa svoja prepričanja presojal v luči razvidnosti, ta bi se nikoli ne motil, ker bi vedno ločil dokončna spoznanja od bolj ali manj verjetnih domnev. Zakaj se ljudje kljub temu motijo, in to celo taki, ki se poklicno ukvarjajo s temi vprašanji?

3. To vprašanje nas prestavi z oblakov zopet na našo blatno zemljo. Da, zakaj se ljudje motijo? Če bi nam bil na voljo tako preprost znak za resničnost, kakor je razvidnost, tedaj bi zmoti za vselej odklenalo. Tisto govorjenje o sebevidnosti duha in o razvidnosti ne bo držalo.

Ne, od Tomaževih dognanj ni mogoče odstopiti niti za las. Zakaj se ljudje motijo? Iz mnogih razlogov. Navedimo samo enega. Pri presojanju, kaj je razvidno, smo zelo površni. Ker nam je vedno nekaj razvidno, recimo zdaj, da imam občutek hladu, pa neupravičeno raztegnem to trditev še na neko stvarno stanje izven sebe in pravim recimo, da je v sobi 14 stopinj. Preprost človek bi prisegel, da je povedal brezpogojno resnico, ko je dejal, »ta prt je zelen«. Kadar bi rad opozoril svoje slušatelje, koliko je spornega v takih izjavah, jih povabim, naj napišejo vsaj dve strani o tem, kakšno vsebino polagajo v trditev, »ta prt je zelen«.

Poskusimo narediti to nalogo v mislih. Da ne bo s čim napolniti dveh strani? Brez skrbi. Snovi je dovolj. Snovi je preveč. Snovi je toliko, da bomo pustili ob strani vsebino besede »prt«, kajti sicer bi se morali ukvarjati z neizčrpnim vprašanjem, kaj je to »tvar«. Tudi del vsebine glagola »je« preidimo, da ne bo treba povedati, ali smo filozofski idealisti ali realisti in zakaj. Svojo pozornost obrnimo samo na smisel izraza »je zeleno«. Kaj hočemo reči, ko pravimo, »to je zeleno«? Da je **res** zeleno. Kaj se to pravi, »res zeleno«? Da je samo na sebi zeleno, to je, da je zeleno, če to kdo gleda ali ne; da je zeleno, če to gleda čebela, orel ali človek; da je zeleno, naj pade nanj kakršna koli svetloba, da je zeleno tudi v popolni temi. Ali je res vse to razvidno? Znameniti raziskovalec dr. Karl von Frisch je z zelo natančnimi poskusi dognal, da je vidni spektrum čebele v primeri s človeškim premaknjen od infrardečega proti ultravijoličnemu. Zato vidi žuželka sleherno stvar drugače kakor mi. »Fantastično zveni«, pravi učenjak, »toda iz skrbno izvedenih poskusov nesporno sledi tale ugotovitev: Tam, kjer vidi človek **zelen** travnik, posejan z **belimi** cvetovi ivanjščic, pomežikujejo čebelam iz **bledorumene** trave **modrozelen**e zvezdice.« Za čebelo bi ta prt ne bil zelen. Kadar torej pravim, »ta prt je zelen«, trdim, da je na vsem božjem svetu samo človeški pogled brezpogojno veljaven in objektivno pravilen. To pa ne samo, da ni razvidno, to je nesmisel.

V resnici pa, ko pravim, »to je zeleno«, ne trdim samo, da je prt sam na sebi takšen, kakor ga vidi ravno **človek**, ampak več, da je takšen in samo takšen, kakor ga vidim prav **jaz**. Le premislimo, kakšen pomen polagamo v besedo »zelen«. Ta beseda označuje kakovost **mojega** občutka. Ali čutijo drugi enako? Iz tega, da uporabljajo isto besedo, ne sledi mnogo. Poskušajmo pojasniti, kaj je to, »zeleno«, kako mi občutimo »zeleno«. Takoj spoznamo, da je to nemogoče, popolnoma nemogoče. Zakaj sem potem prepričan, da vidiš ti enako kakor jaz? Ali je morda to razvidno? Kaj še, to ne samo, da ni razvidno, ampak je, kakor kaže izkustvo, krivo. Treba je samo poslušati ljudi, kadar presojujejo recimo novo prepleskano stanovanje. Ob isti barvi utegnejo zazveneti v različnih ljudeh kaj različne strune, alj drugače povedano, isto barvo vidimo eni tako, drugi drugače.

Nekje so nam razkazovali vrtnice. Ena izmed njih je imela zame, kako bi rekel, čudno globoko, temno rdečo, zametasto barvo. Eden izmed navzočih je pa dejal: »Te barve pa ne morem gledati. Povzroča mi pravo bolečino.« »Kakó bolečino?« »Tega ne morem povedati«, je odvrnil. »No, recimo nekako tako, kakor če vam

kislina povzroča skomino v zobeh.« Kako je ta oseba videla vrtnico, to smo lahko samo ugibali. Vsakdo izmed nas je pa bil seveda živo prepričan, da je tista vrtnica sama na sebi prav takšna in samo takšna, kakor jo vidi sam.

Preprost človek, ki pravi, »če je sploh kaj razvidno, tedaj je razvidno, da je ta prt zelen«, ne ve, kaj govori. Nekaj mu je res razvidno: da ima v tem trenutku poseben občutek, občutek, ki ga je navajen izraziti z besedami: »To je zeleno.« Toda v svojo trditev, »ta prt je zelen«, je vključil, kakor smo videli, nešteto drugih prepričanj, ki niso niti najmanj razvidna, mnoga so pa naravnost kriva. On pa je to prezrl in neupravičeno raztegnil razvidnost občutka na njegove domnevane vzroke.

Razvidnost je res brezpogojen znak resničnosti, toda samo razvidnost. S tem izrazom, vsaj v modroslovju, ne smemo kar opletati. Razvidnosti ne smemo razvrednotiti s tem, da bi jo pripisovali prepričanjem, ki jih samo zato imamo za razvidna, ker so vsakdanja, obče sprejeta, ali ker so nam posebno pri srcu. Pri presojanju razvidnosti moramo biti neizprosno iskreni, povrh pa nekoliko večji samoopazovanja in analize vsebin svojih trditev. Človeku, ki je pri zavesti, je vedno nekaj razvidno. Toda modroslovec, in o priliki mora biti vsakdo modroslovec, mora znati ločiti to, kar res z razumom vidi, od onega, na kar iz videnega z večjo ali manjšo verjetnostjo sklepa. Razvidnost je vzor, ki je na nekaterih področjih nedosegljiv. Razvidnost je skoraj razkošje. Za vsakdanjo rabo in za nravno življenje popolnoma zadoščajo primerne verjetnosti. Zato ni nobenega razloga, da bi pretiravali in imenovali razvidno, kar ni razvidno. S tem bi onespobili za boj edino učinkovito sredstvo, ki ga imamo proti skepticizmu.

4. Kot primer razvidnih resnic sv. Tomaž rad navaja prva načela. Kaj so to, prva načela? Zakaj jim pravimo »prva«?

Kadar nam kaka resnica ni sama po sebi jasna, razvidna, tedaj jo skušamo dokazati. Kaj se to pravi, dokazati? »Demonstratio est syllogismus scientialis, id est faciens scire (In Anal. post. I, 4).« Dokazati se pravi iz dveh premis silogizma izvajati novo resnico. Toda odkod premise? Dvoje je mogoče. Ali so te premise neposredno razvidne, ali je bilo treba tudi nje dokazati. Če jih je bilo treba dokazati, tedaj smo bili prisiljeni vzeti na pomoč druge premise in naše vprašanje se ponovi. Ker nam je resnica, kakor smo videli dostopna, je jasno, da moramo v vsakem primeru prej ali slej trčiti na neke prve, osnovne, neposredno razvidne resnice, ki so podlaga in pogoj vsakega dokazovanja. Take prve resnice imenujemo prva načela.

Prvih načel je več. Najosnovnejši sta dve, eno je podlaga spoznavnega reda, drugo je temelj nramnega področja (S. Theol. I-II, 94, 2). Osnova spoznavnega reda je načelo protislovja, ki pravi: »Impossibile est esse et non esse simul« (in IV. Metaph. 6, 605, Cathala), ali »Non est simul affirmare et negare« (S. Theol. I-II, 94, 2). Mi ga izražamo z besedami: Ista stvar ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti. Temelj nramnega področja je pa načelo: »Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum« (ibid).

Pomudimo se nekoliko pri načelu protislovja. Prvo, na kar naleti razum, ko se prebudi v otroku, je »nekaj«, so mnogi »nekaj«, ali s strokovnim izrazom, je »bitje«. Hkrati pa, ko »per apprehensionem« ali »per indivisibilia intelligentiam« dojemam bitje, vidim na njem resnico, da bitje je in da takrat, ko je, in kolikor je, ni mogoče upravičeno trditi, da ga ni.

Načelo protislovja je tako v vsakem oziru prvo, da ga ni mogoče objasniti z nobenim drugim načelom. Tudi načelo, »celota je večja kakor njen del«, je neposredno razvidno, vendar je tega že mogoče obrazložiti s pomočjo načela protislovja. Celota je večja kakor njen del, ker je pač celota in zato ne more biti obenem in v istem oziru le del same sebe. Načelo protislovja je res prvo izmed vseh. Če so druga načela »dignitates«, je načelo protislovja »dignitas dignitatum«. »Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem . . . : ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum« (In Metaph. IV., 6, 603).

Te besede nas spomnijo še na nekaj. V vsakem dokazu izvajamo sklep iz premis. Sklep je bil torej na neki način vključen v premisah, »virtute«, pravi sv. Tomaž, premise so pa naposled vključene v prvih načelih. In ker je načelo protislovja najosnovnejše, ker je dignitas dignitatum, tedaj je na neki način vsa znanost vključena v njem in izvedena iz njega. Sv. Tomaž na to izrečno opozarja: »Tota scientia virtute continetur in principiis« (S. Theol. I, 1, 6). »Principia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis universalibus; unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis, sicut effectus causae primae . . .« (Quodl. III, art. 26. ad 1). »Insunt nobis naturaliter quaedam principia prima complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continentur . . .« (Quodl. VIII, art. 4). Velikansko krivico bi pa delal sv. Tomažu, in nekateri mu jo tudi delajo, kdor bi trdil, da je po njegovem nazoru vse modroslovje

in sploh vse znanje ena sama dedukcija iz nekih apriornih načel, ne glede na izkustvo, skratka, da je tomizem racionalizem v najskrajnejši obliki. V resnici pa uči sv. Tomaž, prvič, da načela niso vrojena, marveč da jih razum razbere na izkustvenih pojavih, drugič, da so načela samo ena izmed prvin, ki tvorijo naše znanje, recimo njegova formalna prvina, vsebino pa dobivamo, kakor pravi na istem mestu, »adminiculantibus sensu et imaginatione«, in malo dalje: »per ea quae quis percipit, . . . vel per ea quae ab aliis quis audit«.

II.

1. Povzemimo glavne misli: Resnica je skladnost med našim spoznanjem in med stvarnim stanjem. Resnice, prave, brezpo-
gojne, dokončne resnice je mogoče doseči in jih vsak človek zdravega razuma, kakor hitro pride k pameti, tudi dejansko in nujno doseže. Da jih je res dosegel, to kaže, o tem priča, za to jamči njihova razvidnost. Čeprav nam marsikaj, kar nas izredno zanima, ni razvidno, čeprav je na nekaterih področjih razvidnost sploh nemogoča, je vendarle tudi povsem razvidnih resnic nešteto. Pomislimo samo na matematično področje. Najvažnejši primer za razvidne resnice so prva načela.

Te ugotovitve so skala, ki je zob časa ni prav nič načel. Ob tej skali se razbije sleherni skepticizem, če le trči nanjo. Zaradi tega svojega spoznavoslovskega jedra je tomizem philosophia perennis.

Iz teh osnov pa izvajajo nekateri, recimo jim racionalisti, suhi razumarji, tele posledice: Če iz razvidnih načel, ki na neki način vključujejo vso znanost, izvajamo nove resnice tako, da nam je njihovo izhajanje iz prvih načel razvidno, tedaj je razvidno, da so naši sklepi pravilni. Ta razvidnost je sicer le posredna, je pa še vedno pristna razvidnost. Opirajoč se na prva načela je pa mogoče dokazati marsikaj, npr. da je duša nesmrtna, da je Bog, skratka vsa tako imenovana praeambula fidei. Resnica, da je Bog, se dokaže z isto neizprosno logiko kakor Pitagorov izrek. Če bi takega razumarja vprašali, kako si razlaga, da so nekateri ljudje kljub razvidnim dokazom ateisti, vtem ko o Pitagorovem izreku prav nič ne dvomijo, bi utegnil odgovoriti nekako takole: Možno je troje: Ali ateist o tem najvažnejšem vprašanju sploh ne razmišlja; potem je strahotno lahkomišeln. Ali razmišlja, pa ga dokazi ne prepričajo; potem je omejen. Ali ga dokazi pre-

pričajo, pa jasno spoznane resnice noče sprejeti; potem je do dna pokvarjen.

2. Kaj je reči o takem sklepanju? Na prvi mah bi odgovorili, da je tako sklepanje sicer načelno pravilno, da pa je dejansko krivo.

Načelno pravilno: Nedvomno je, da če iz resničnih premis na veljaven način izvajamo sklep, je tudi sklep nujno resničen, in da človek zdrave pameti more in mora to uvideti, če dokaz le ni preveč zamotan. O dokazih za božje bivanje pa se splošno trdi, da so v neki obliki dostopni tudi najbolj preprostem človeku.

Sklepanje, da je torej vsak drugoverec ali ateist bodisi strahotno lahkomišeln, bodisi omejen, bodisi povsem izprijen, je pa kljub temu dejansko krivo. Vsi poznamo iskrene in poštene ljudi, ki o verskih stvareh mislijo drugače od nas in ki bi jim ne upali prilepiti nobene izmed omenjenih slabih ocen. Vsi smo brali življenjepise visoko izobraženih izpreobrnjenec, ki se pri vsej svoji odkritosrčnosti ne morejo obtožiti, da so bili pred izpreobrnjenjem brezbrizni do resnice, ali da so resnico sicer poznali, pa so jo hote in vede tajili. Kdo bi si upal kaj takega reči o Savlu, preden je doživel svoj Damask, ali o mladem Avguštinu?

Toda reči, da je sklepanje razumarja načelno pravilno, dejansko pa krivo, je mogoče samo na prvi mah. Pri taki trditvi ni mogoče vztrajati, ker je protislovna. Kar je načelno pravilno, ne more biti hkrati dejansko napačno. Očividno je razumarjevo sklepanje pravilno samo v nekem oziru, samo deloma, samo, če so dani določeni pogoji. Kateri so ti pogoji? Razumar sklepa tako, kakor da je človek skoz in skoz samo razum, kakor da zagonetne in neprosojne sile, ki jih nazivamo s skupnim imenom volja, prav nič ne vplivajo na njegovo iskanje resnice in kakor da je do vseh resnic tako ravnodušen kot do matematičnih. Nazora, ki usmerja vse človekovo življenje, ne ustvarja samo razum, pri njegovem oblikovanju sodeluje tudi čustvena, gonska, hotna plat naše narave, ki utegne umski pogled zbistriti ali zamegliti.

3. O tem, kak delež imata pri graditvi človekovega pogleda na svet razum in volja, si modroslovci niso edini. Ena smer, ki bi jo mogli označiti kot aristotelsko-tomistično, daje prednost razumu, druga, platonsko avguštinska, ki ji pripada Blondel, daje prednost volji. Prvi je človekov zadnji smoter visio beatifica, drugi amor beatificans. Načelno je vprašanje težko rešljivo. Tu na zemlji odloča o njem verjetno človekov značaj: Tega je sama razumnost, oni je čustvena, umetniška narava. Profesorji se na splošno, po nekakšnem naravnem izboru, ki ga vrši odločanje

za poklic, nagibamo k intelektualizmu in se nam zdi nekaj nezasišanega, da bi kdo kaj dokazoval z »občutjem«, namesto da bi napravil silogizem in forma. Vsi ljudje pa niso taki. Ko je pred leti Oznanilo prinašalo umske dokaze za resnico, da je Bog, je rajni Francé Terseglav, ki smo ga spoštovali kot gorečega kristjana, poslal uredništvu živčno pismo, kjer pravi nekako takole: »Če bi radi, da bi ljudje zgubili še tisto malo vere, kar je imajo, tedaj le kar naprej priobčujete tiste svoje razumarske dokaze.« Duhovnik se more osebno nagibati bolj k intelektualizmu ali k voluntarizmu, to je stvar njegovega prepričanja in morda značaja, kot dušni pastir se po mora zavedati, da so ljudje različni in da je po zgledu sv. Pavla dolžan dati vsakomur, kar potrebuje, temu mleko, onemu težjo hrano.

4. Sv. Tomaž je torej intelektualist. Toda nikakor pretiran intelektualist. Čeprav na več mestih in z vso odločnostjo izjavlja, da »simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas«, vendar hkrati ugotavlja, da se obe zmožnosti v svojem udejstvovanju medsebojno vključujeta: »Hae potentiae suis actibus invicem se includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere.« V nekem oziru je volja celo »altior intellectu et potest ipsum movere« (S. Theol. I, 82, 3 in 4). Sv. Tomaž je tako zmeren intelektualist, da dopušča možnost, da nekdo ne sprejme nobenega izmed dosedanjih dokazov za božje bivanje, pa je kljub temu neoporečen vernik: »Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile — gre za resnico, da je Bog — ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit« (S. Theol. I, 2, 2 ad 1). Doctor angelicus torej dopušča, da dokazi za božje bivanje kakega posameznika ne prepričajo, čeprav ima najboljšo voljo, da jih sprejme. Sv. Tomaža bi tudi nič ne privzdignilo, če bi mu kdo zatrjeval, da spoznava po nekakšnem občutju to, kar dokazujejo drugi s silogizmi, saj je zapisal: »Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum; sicut de his, quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quandam connaturalitatem ad ipsam recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis« (II—II, 45, 2; prim. I, 1, 6 ad 3).

5. Sv. Tomaž je intelektualist, pa zmeren intelektualist, Maurice Blondel je z vsem srcem na Platonovi in Avguštinovi strani. Zdi se, da se naša doba sploh nagiba k voluntarizmu. Pomislimo

samo na eksistencialiste in na njihova pretiravanja človekove svobodnosti. Tudi na katoliški strani so vstajali v zadnjem času veliki možje, ki so učili, da glede resnic, ki tvorijo človekov pogled na svet, razum ne samo, da ni vse, ampak niti ni odločilen.

Eden izmed takih mož je bil kardinal Newman. Po Newmanu je mogoče dojeti stvarnost na dva načina: realno ali samo pojmovno, zgolj z mislijo, z razumom.

Kaj je po Newmanu realno spoznanje? To je težko povedati. Nekakšen neposreden stik s stvarnostjo, intuicija stvarnosti, doživljanje stvarnosti, občutje, zdrav nagon, vsekakor pa nekaj različnega od zgolj umskega spoznanja. Realno spoznanje nas pretrse, je polno, neposredno; pojmovno spoznanje nas pusti hladne, je kakor senca in le posredno dosega predmet. Dvojnosti spoznanja ustrezata tudi dva načina pristanka: Na realno spoznanje dajemo realen pristanek, na pojmovno spoznanje samo pojmovnega. Pojmovni pristanek ne doseže nikoli popolne izvestnosti, ampak samo večjo ali manjšo verjetnost. Daje ga razum, ko logično sklepa. Realni pristanek pa ne pozna stopenj, ampak je takoj popoln, ali ga pa sploh ni. Daje ga vsa osebnost, tudi njena čustvena plat. Samo realni pristanek daje človeku popolno izvestnost.

S pojmi spoznavamo vedno le nekaj splošnega, stvarnosti same, ki je poedinska, ni mogoče doseči drugače kakor z realnim spoznanjem. To velja še prav posebno za spoznavanje Boga. Bog je najčistejša resničnost, konkretnost, individualnost, osebnost. Zato ga človek ne more spoznati s splošnimi umskimi pojmi, ampak le z vso svojo osebnostjo. Bog ni zadnji člen dokazne verige, njega doseže samo realno spoznanje, izkustvo, intuicija, vest. Vest je tako rekoč svojsko čutilo za Boga. Pravi Bog ni Bog umskih dokazov, ampak Bog razodetja, predvsem pa Bog vesti. V vesti se javlja Bog kot zakonodavec izkustveno (Gl. J. Fischl, *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart*. Graz, Styria 1954. Str. 347-49).

6. Do podobnih, vendar mnogo bolj umerjenih misli je po drugi poti prišel na Francoskem katoliški mislec Léon Ollé-Laprune, profesor na École Normale Supérieure. Ko je imel svoj nazor v glavnem že izdelan, ga je prijatelj opozoril še na Newmana. Delo velikega Angleža ga je navdušilo. V njem je našel potrdilo za svoje prepričanje in pobudo za svoja dela. V svoji znameniti knjigi, *De la certitude morale*, je uporabil marsikatero Newmanovo misel.

Kaj je »certitude morale«, npravna izvestnost? Sholastika pozna dva pomena tega izraza: Moralka imenuje npravno izvestna tista prepričanja, ki so dovolj utemeljena, da se smemo po njih ravnati, ne da bi se pri npravnih odločitvah pregrešili proti načelu: Non licet agere cum conscientia dubia. Moralki je npravna izvestnost isto kar velika verjetnost.

Tudi metafizika uporablja ta izraz. Njej je pa npravna izvestnost tista gotovost, ki jo more ustvariti človeško pričevanje. Tudi ta izvestnost je v resnici samo verjetnost, ker nas človek, kot svobodno bitje, more prevariti.

Ollé-Laprune je pa tema dvema pomenoma, ki ju pozna in navaja, pridružil še tretjega: Npravna izvestnost je tista izvestnost, ki je svojska npravnim resnicam. To ni samo verjetnost, ampak prava, metafizična izvestnost, ki je posledica razvidnosti (Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, 8. izd., Paris, Belin Frères 1924, str. 12, 414).

In kaj so npravne resnice? »**Resnica npravnega reda** se more imenovati vsaka resnica, ki se prikazuje kot **zakon** ali **pogoj** npravnega življenja,« to je, tistega človekovega udejstvovanja, ki vključuje zavest dolžnosti (str. 4). Vse npravne resnice se dajo naposled zavesti na štiri najvažnejše: Da nam je dan npravni zakon, da je naša volja svobodna, da je Bog, da je posmrtno življenje (10, 98).

Vse npravne resnice so predmet pravega, izvestnega umskega spoznanja. Npravne dolžnosti se neposredno zavedamo; npravni zakon je predmet notranjega izkustva; npravni zakon je obdan z razvidnostjo kot splošna, nujna, za sleherno duhovno bitje veljavna resnica. Tudi svoboda je dejstvo, ki ga dojemamo, ko se odločamo, povrh pa jo je mogoče v pravem pomenu dokazati, opirajoč se na npravni zakon: svoboda je hkrati pogoj in posledica npravnega zakona, ki je neposredno razvidno dejstvo. Boga ne zaznavamo neposredno, vendar je tudi on predmet resničnega, umskega spoznanja. Na Boga sklepamo iz sveta, ko ugotavljamo, da si ta ne zadošča, marveč zahteva vsepopolno bitje kot svoj vzrok. Tudi npravno izkustvo priča o njem: »Boga spoznavam, ker prihajajo npravna čustva, ki jih doživljam, od njega in mi ga razodevajo na podoben način, kakor me glas ljudi, ki doseže moje uho, ali njihova roka, ki se položi na mojo roko, opozori na njihovo prisotnost (36).« Naše spoznanje Boga je sicer nepopolno, a je vendarle spoznanje v pravem, strogem pomenu besede. Podobno velja o posmrtnem življenju. Zahtevi po pravičnosti v tem življenju ni zadoščeno. Npravni zakon bi pa bil prazna beseda,

če bi bila dobrota naposled premagana. Posmrtno življenje je nujna posledica npravnega reda, zato je izvestno kakor npravni red sam (99-106).

Vsi štiri osnovne npravne resnice so torej predmet pristnega umskega spoznanja. Samo ali so res zgolj predmet umskega spoznanja? Ali niso hkrati tudi predmet neke vrste naravne vere? Ali je njihova razvidnost reš tolika, da sama nujno izsili naš pristanek? Ali se nas glede teh res nikoli ne poloti skrit nemir? »Ali morem kdaj trditi, kadar gre za tak predmet, kakor je Bog, Neskončno bitje, da dokazi, pa naj bodo tudi najtrdnejši, povsem razblinijo vse težave, razpršijo vse oblake? Če sem iskren, tega ne morem trditi. Saj vsi ti pomisleki v resnici niso nič drugega kakor prazne marnje in slepila, prav, a je vseeno treba, da si tudi upam prezirati vse te prazne marnje in slepila (111).« To pa ni več stvar razuma, temveč stvar volje.

Obe zmožnosti morata dati pristanek na resnico, razum in volja, razum svoj »assensus«, volja svoj »consensus«. Umski assensus sam po sebi ni svoboden. Luč resnice si ga izsili. Sodba po svojem bistvu ni odvisna od volje. Toda nujnost, ki vpliva na razum, da izreče svojo sodbo, se ne razteza na voljo. Volja je zmožna tudi jasno spoznati resnici odreči svoj consensus. V takem primeru resnico sicer spoznam, a mi je odvrtna, želim, da bi je ne bilo in storim vse, kar morem, da bi je ne videl, tako da naposled povsem zbledi in postane neučinkovita (64).

Volja ima torej vedno neki vpliv na spoznanje. Možne so tri glavne skupine primerov: Včasih je resnica tako preprosta in neposredno razvidna, da umski assensus ni prav nič odvisen od volje. Taka so prva načela. O njih je vsak dvom izključen. Consensus volje pa ostane kljub temu svoboden, to je, prva načela morem sprejeti z veseljem ali z odporom. Ollé-Laprune govori o prvih načelih na mnogih mestih, vedno poudarja njihovo neposredno razvidnost in brezpogojno resničnost, zatrjuje, da je v tem primeru assensus od volje neodvisen in se sklicuje na sv. Tomaža ter ga navaja pod črto. — Včasih pa resnica ni neposredno razvidna, marveč jo je treba iskati. V takih primerih je vpliv volje večji. Od nje je odvisno, ali bo človek resnico sploh iskal, kako jo bo iskal in doklej jo bo iskal. Toda ko jo najde, je njegov assensus izsiljen od razvidnosti, ne od hotenja, consensus volje je pa svoboden kakor glede prvih načel. — Možno je pa, da je celo umski assensus odvisen od volje. To je takrat, kadar razlogi niso zadostni, da bi sami prisilili razum, naj da pristanek na resnico, a so dovolj tehtni, da se morem hote odločiti zanjo. V

tem tretjem primeru sta odvisna od volje assensus in consensus (66–67).

Te tri vrste primerov za pristanek na resnico je Ollé-Laprune posnel po sv. Tomažu in navedel ustrezno mesto iz Sume. Vendar je med obema mislecema bistvena razlika. Sv. Tomaž pozna samo assensus, Ollé-Laprune pa assensus in consensus. Z umskim pristankom je po Tomažu resnica dokončno sprejeta, Ollé-Laprune pa meni, da more tudi povsem razvidnim resnicam, kakor so prva načela, ki jih razum nujno sprejme, volja odreči svoj pristanek. Po Tomaževem nauku je assensus vedno samo umski dej, tudi takrat, kadar je imperatus a voluntate.

7. V katero skupino bi dal Ollé-Laprune svoje štiri osnovne npravne resnice? Takó izrečno vprašanje bi ga morda spravilo v zadrego. Ko skuša pokazati, zakaj je pri npravnih resnicah potreben še poseben consesus volje, čeprav so ali neposredno razvidne ali oprte na veljavne umske dokaze, opozarja, kakor smo videli, na to, da nas ob njih obhaja nemir, un trouble secret, une sorte de frémissement, un je en sais quel effroi (106), ker dokazi, čeprav nesporni, vendarle ne odstranijo vseh pomislekov in nejasnosti. Npravne resnice bi bilo potemtakem treba šteti v tretjo skupino, to je, med take resnice, ki niti umskega pristanka ne izsilijo same, ampak sta assensus in consensus odvisna od volje.

Vendar se zdi, da bi se naš mislec obotavljal dati takó izrečno izjavo. Ko prikazuje miselno stanje ateista, ne dopušča, da bi dokazi za božje bivanje ne bili povsem prepričljivi. Od volje je odvisno samo, ali npravne resnice hočemo iskati, ali jih iščemo dovolj vztrajno in ali smo npravno pripravljeni nanje; ko smo jih pa našli, nas same po sebi prepričajo. Npravne resnice bi potemtakem spadale v prvo in drugo skupino. Ateistu, ki se pritožuje, da se mu božje bivanje ne zdi dovolj dokazano, takole odgovarja: »Vi zahtevate več luči, v resnici bi vam pa ne bilo treba iskati krepitve dokazov, marveč slabitev svojih strasti. Drobne in nedoločene strasti, gotovo, kajti vi ste poštenjak; kak skrit napuh, ki vaši okolici ni v spotiko, ki vas pa le ovira, da resnici ne daste vsega, kar ji gre; neopazne slabosti, ki vas morda ne ovirajo, da do pičice izpolnite svoje družbene dolžnosti, ki so pa krive, da zagrešite izdajstvo resnice; skratka, razne vrste nagnjenj in nepravičnosti, malomarnosti, bojzljivosti, prav majhnih, se strinjaj, toda ponavljajočih se, toda skoraj toliko starih kakor vi sami: vse sama zanikanja vaše tako imenovane dobre volje, vse same ovire resnice. Vi nimate vere. No, dovolite, da vam z vsem spoštovanjem postavim eno vprašanje: Ali ste gotovi, da si ni-

mate ničesar očitati? Jaz vas ne obtožujem, jaz vas ne sodim. Sodite se sami. Preiščite svoje srce. Izprašajte si vest. Ali ste storili, ali ste poskušali storiti vse dobro, ki ste ga znali in mogli? Resno in roko na srce: ali ste zadovoljni sami s seboj ali nezadovoljni? In če ste nezadovoljni, ali je to samo pesniško nezadovoljstvo, neke vrste razočaranje umetnika, ki se je zmotil v svojih sanjah in hrepenenjih, ali je moško obžalovanje, da niste dovolj dobro porabili svojega življenja, učinkovita žalost, da niste storili vsega, kar ste mogli. Poglejte in presodite (387–88).«

Ateist ne vidi resnice ali zato, ker je še ni dovolj dolgo iskal, ker do nje še ni došel, ali zato ne, ker nanjo ni pripravljen. Za нравno resnico je potrebna нравna priprava. Takim resnicam se je treba bližati z vso dušo, ne samo z razumom. Ollé-Laprune meni, da bi se mogla njegova knjiga strniti v en sam stavek: »Dolžnost, ki jo ima slehernik, je, ne delati ovire resnici (411).«

Skrivnost vere in nevere, skrivnost, kako vpliva volja na razum, ne bo nikoli povsem odgonetena, ker je to najgloblja skrivnost človeškega srca in ker je povrh vsaka človeška osebnost izvirnik. Vendar je Ollé-Laprune o tem vprašanju povedal tako pametne in umerjene misli, da so jih povzeli celo tomistični učbeniki, kakor je Boyer. Sv. Tomaž bi mogel podpisati večino izmed njih. Če bi ta ugleden francoski mislec ne bil srednji člen verige Newman-Blondel, bi oklevali, ali naj ga štejemo med intelektualiste ali voluntariste.

III.

1. Maurice Blondel, Ollé-Lapruneov učenec in varovanec, je svojega učitelja kot modroslovec daleč prekosil. Ollé-Laprune je bil ugleden in splošno spoštovan delavec na modroslovskem področju, ki je z vztrajnim delom razčistil marsikatero vprašanje, Blondel je izviren mislec, ki je ustvaril svoj sestav. Ollé-Laprune je bil učen, natančen, zanesljiv, Blondel je širokopotezen in genialen. Skratka, Ollé-Laprune je bil vzoren profesor filozofije, Blondel je filozof.

Če bi hoteli z eno samo besedo označiti Blondelovo modroslovje, kakor pravimo recimo »Platonove ideje«, »Descartesov cogito«, »Bergsonov élan vital«, tedaj bi rekli »Blondelovo dejanje«. S knjigo Dejanje se je l. 1893 predstavil svetu. Dejanje ima tudi v njegovi trilogiji zadnjo besedo. Dejanje je pa bodisi dej volje same, bodisi actus imperatus a voluntate. Zato ni čudno, da je v Blondelovem modroslovju volja v ospredju. V tezi o De-

janju pravi v svojem takratnem težkem slogu: »Stvarna resničnost predmetov, njihova bitnost, se ne nahaja v neizogibni predstavi, ki jo imamo o njih, marveč je v tem, kar je od nas odvisno, da hočemo ali nočemo, naj bo v njih. Ako naj bodo v nas, je treba hoteti, naj bodo za nas to, kar so sami v sebi (L'Action 1893, Paris, Presses univ. 1950, str. 436–37).« Ali nekaj strani dalje: »Bitje je ljubezen, zato ne spoznaš ničesar, če tistega ne ljubiš. To je razlog, da je ljubezen organ za popolno spoznanje... Edino ljubezen, ki se umesti v osrčje bitja, živi vzvišena nad videzom, se dokoplje do samega jedra podstati ter do kraja razreši vprašanje spoznanja in bitja (443–44).«

Ali torej razum ni samostojen na svojem področju? Ali ga razvidnost ne primora, da sprejme resnico? Ne. Blondel je ves prežet od prepričanja, da stvarstvo s človekom vred ni bitje, marveč nekaj, kar ima nalogo, naj se razvije in postane bitje s tem, da se oklene edine stvarnosti, ki v polni meri zasluži naziv Bitje, Boga. Vesoljski razvoj je od vsega početka usmerjen v to, da se, začevši z neživo naravo, preko rastlin in živali razvije tako, da bo moglo v njem zaživeti zavestno in svobodno bitje, človek, ki se naj v imenu vsega stvarstva odloči za dobro ali slabo, usmeri k Bitju ali v nič. (To veličastno Blondelovo vizijo je povzel in dopolnjeno z naravosloveskimi podatki prikazal svetu p. Teilhard de Chardin.) Smisel vesoljskega razvoja je človekova izbira. Ne umsko spoznanje, ampak odločitev volje, izbira, dejanje, to je najvažnejša stvar na svetu. Od človekove odločitve je odvisno, ali bo svet naposled poveličan ali pogubljen.

Človekova izbira pa ima нравno vrednost samo tedaj, če je popolnoma svobodna, če človeka ne pritegne nujno nobena stvar, niti bonum, niti verum. In res, niti Bog se mu v tem življenju ne prikazuje z vso težo svoje neskončne popolnosti, ampak z videzom končnosti, kot ena izmed mnogih dobrin, ki ga privlačijo. Isto je reči o resnici. Resnica po Blondelu iz več razlogov v tem življenju nikoli ne prisili razuma, da jo sprejme.

Prvič, po Blondelu resnica ni »zrnata«, da bi bilo mogoče najti najprej drobec, ki bi bil prava, dokončna resnica, potem drugega, tretjega, dokler bi se ne polastili vseh zrn in s tem spoznali vso resnico. Blondel meni, da je resnica celostna, neskončna in zato v tem življenju nedosegljiva. Tako imenovane delne resnice, ki jih odkrivamo, niso nič dokončnega, marveč so samo približevanje resnici. Zato jih mirno opustimo, ko se misel poglobi. Tako smo bili v naši dobi prisiljeni spoznati, da Evklidova geometrija, ki je doslej veljala za vzor izvestnega spoznanja,

ni brezpogojna in dokončna resnica. Tudi o svojih lastnih izvajanjih pravi, da jih ne smemo vzeti kot nekaj, kar dobesedno in za vselej drži, marveč naj počakamo na konec knjige, ker da bo šele celota dala delom pravi smisel. Resnica se ne odkriva tako, kakor nepoznana zemlja, ki si jo raziskovalci na papirju razdele na kose, potem preiščejo in narišejo vsak svoj del, doma pa iz teh delov sestavijo celoten zemljevid. Nesmiselno je, kar zahtevajo njegovi kritiki, da naj »poda delne rešitve, krajevne dokaze, če smemo tako reči, resnice oblikovane v obrazce, ki bi naj bili najprej osamljeni in vsak zase dokazani, potem bi jih pa uporabili v končnem seštevanju, ki bi ga mogli nazvati vsaj svoto, če že ne sestav« (L'Être et les êtres, Paris, Alcan 1935, str. 433).

Drugič, ker torej noben obrazec ne zajame resnice, ki bi bila popolna in dokončna, tudi prva načela, kakor se nam prikazujejo v tem življenju, niso vzvišena nad vsak dvom. Tudi ona nam ne izsilijo pristanka, marveč nam puščajo svobodo, da jih sprejmemo ali odklonimo. Popolne razvidnosti človek v tem življenju nikoli ne doseže (La pensée, II, Paris, Alcan 1943, str. 452).

Tretjič, prvih načel ne dobimo iz izkustva, marveč so transcendentnega značaja, zato jih izkustvo tudi le delno potrjuje. Prva načela so brezpogojno veljavna samo za bitje. Na izkustvo, ki ni bitje, ampak je le deležno bitja, ker je nastajanje, se načelo protislovja ne da natančno nanašati. Samo o bitju, o pravi podstatki velja brezpogojno, da je ali da ni in da je kaj tretjega nemogoče, pojavi so pa nekaj odnosnega, zato more biti recimo ista voda topla ali mrzla, če pridem vanjo premražen ali iz vroče kopeli (La pensée I, 158, 170, 172, 379 itd.).

2. V tem Blondelovem nazoru o resnici so za tomista, in mirno lahko rečemo, za zdravo pamet, nezaslišane trditve: da razvidnosti nikoli ne dosežemo, da nobena resnica ni dokončna, da prvih načel ne dobimo iz izkustva in da izkustvo ne potrjuje načela protislovja. Tako stališče ne more, kljub najboljšim Blondelovim namenom, voditi drugam kakor v splošen dvom. Blondel sam očitno nikoli ni šel skozi vice dvoma. Zato tudi ni čutil potrebe, da bi za podlago svojega sestava izdelal spoznavoslovje. To je velika hiba njegovega modroslovja. Vsakdo, ki misli in piše, pa nujno podstavlja neke spoznavoslovske osnove. Blondel, ki ne zastopa nobene določene šole, bi bil moral povedati, katere in zakaj. Tega pa ni storil, z osnovami spoznavoslovja se nikoli ni posebej ukvarjal, zato ni opazil, da se mora njegova pot prej ali slej začeti pogrezati v močvirje skepticizma, ker ji manjka zanesljiv temelj.

To so dobro videli sholastiki, ki so od vsega početka, nekateri kar nič dobrohotno, spremljali njegov razvoj. Trditev, da nam prva načela niso povsem razvidna, da jih izkustvo ne potrjuje vedno in da jih je treba svobodno sprejeti, sta napadla njegov stari nasprotnik, jezuitski pater Joseph de Tonquédec in ugledni dominikanec p. Garrigou-Lagrance (Gl. J. de Tonquédec, *Deux études sur »La Pensee«*, Paris, Beauchesne 1936. Str. 104, sl.).

Blondel bi se bil mogel braniti kot voluntarist in reči: Da, vas, intelektualiste, ki vam je razum vse, bi moje misli utegnile voditi v skepticizem. Toda vi ravno nimate prav. Volja je nad razumom. Tudi nerazvidno resnico je mogoče sprejeti, kadar vidim, da me vodi k dobremu. A tega ni storil. Stališče intelektualizma je prejako. Kdo pa vidi, kaj me vodi k dobremu, če ne razum? Najvišji razsodnik je torej vendarle razum. Zato je raje popustil, na videz tako malo popustil, da se more zdeti, kakor da je samo natančneje izrazil svojo misel, v resnici se je pa v dveh točkah načelno udal.

V knjigi o Bitju odgovarja, da so načela sama na sebi sicer resnice, ki so dokončne, razvidne in ki prisilijo razum, da jih sprejme. Sama na sebi, ne pa vedno »quoad nos«. On pa da se obrača na vse ljudi, ne le na tiste, ki so se že dokopali do popolne jasnosti. Tudi to priznava, da velja načelo protislovja za izkustvene pojave, pa samo, kolikor so že deležni bitja. To, kar je, in to, kar je bilo, ne more biti več drugačno, kakor je. Ne velja pa za prihodnje pojave. Ko Peter sedi, je nemogoče, da bi hkrati stal. Mogoče pa je, da bo pozneje, ali stal, ali sedel, ali ležal (*L'Être*, 415, sl.). — No, kdor je to priznal, tega ne bo težko prepričati, da velja načelo protislovja tudi za prihodnost, kajti tudi v prihodnosti bo mogel biti Peter vedno samo v enem položaju hkrati, le da mi še ne vemo v katerem.

Osrednjo misel svojega nazora, da človek je in mora biti svoboden ne samo z ozirom na bonum, ampak tudi z ozirom na verum, je pa Blondel kljub temu branil še naprej. Še naprej je učil, da se prva načela, vsaj večini ljudi, ne javijo v taki obliki, da bi izsilila umski pristanek. Tudi glede prvih načel se je mogoče in treba odločiti, ne sicer z voljo, toliko je spremenil svoje mnenje, ampak z razumom. Človekova izbira je potemtakem dvojna: Najprej zgolj umska — option intellectuelle. Vsakdo se mora odločiti, ali sprejme prva načela takšna, kakor so, prizna njihov transcendentni izvor in je pripravljen sprejeti sleherno resnico, do katere ga bo vodila njihova dosledna uporaba, ali jih pa vnaprej

okrne in omeji na izkustveno področje. »Ta odločitev more prav zgodaj, na zakrit (implicite) in celo otroški način usmeriti duše na zelo različne strani ter speljati njihovo usodo na pota, ki vodijo do skrajnih nasprotij (419).« Tež umski odločitvi sledi šele prava, npravna izbira, ki je stvar volje.

Blondel je torej popustil sholastičnim kritikom in začel učiti, da je na področju resnice razum popoln gospodar. Še naprej je sicer trdil, da se je tudi glede prvih načel treba odločiti, toda ta odločitev ni stvar volje, ampak stvar razuma. Tako stališče je pa seveda, to takoj vidimo, nevzdržno. Razum in volja ne stojita pred nami kakor klop in miza. Na razum in voljo sklepamo iz dejev. Temu, s čimer spoznavamo, pravimo razum, to, s čimer se odločamo, pa vsi ljudje imenujejo voljo. Option intellectuelle je tak pojem kakor »leseno železo«. Če je »option«, če je odločanje, potem ni »intellectuelle«, če je »intellectuelle«, če je nekaj spoznavnega, potem ni »option«.

3. Opombe nasprotnikov in lastni premislek sta prisilila Blondela, da je v naslednji knjigi, v delu o Dejanju, opustil izraz »option intellectuelle« in ga nadomestil z besedo »agnition«, ki spominja na Ollé-Lapruneov »assensus« (L'Action, I, Paris 1936, str. 365). Razen tega je, hoteč pomiriti svoje prijatelje in razorožiti svoje nasprotnike, o spornih točkah svojega nazora podal kar neke vrste izjave, kakor da je na zaslišanju. Prva izmed njih se nanaša na osnovna načela in se glasi: »J'affirme — priznavam splošno vrednost, brezpogojno izvestnost, ontološko veljavo nujnih resnic in prvih umskih načel, ... ki vladajo vsemu notranjemu miselnemu redu in prigradnim stvarnostim (305).« To ga pa ni oviralo, da ne bi malo dalje zapisal: »Biti primoran sprejeti načela kot razvidnost, ki je takoj in neposredno popolna, ki se vsili in ki je potrjena v vsakem primeru, ko načela uporabimo, bi pomenilo toliko kakor podvreči misel in življenje determinizmu in napraviti zmoto nerazložljivo (444).« Blondel je ostal na dnu duše zvest svojemu prvotnemu prepričanju.

*

Vpliv volje na razum je nedvomen, toda zagoneten. To so pokazali vsi misleci, ki so se ukvarjali s tem vprašanjem. Volja ne more storiti, da bi razum na to, kar tako jasno vidi, kakor prva načela, ne dal svojega pristanka. Volja ne more surovo, na mah, nasilno primorati razuma, naj spremeni svoj nazor. Nikdo

izmed nas ne more, pa naj ima še tako močno voljo, hkrati, ko ve, da je Bog, postati recimo za pol ure resničen nevernik, potem pa zopet iskren vernik. To ni samo nravno nedopustno, to je nemogoče. Enako nemogoče je pa seveda tudi, da bi nevernik postal v hipu iskren vernik samo zato, ker to hoče. Danes se na splošno dopušča, da more biti tudi izobražen drugoverec bona fide. Če bodo prišli na Cerkveni zbor zastopniki drugih veroizpovedi, jih bodo sprejeli kot razumne in iskrene ljudi. Volja na zelo neopazen način vpliva na razum. Volja ne more preprečiti razumu, da bi na resnico, ki jo vidi, ne dal svojega pristanka, more pa njegovo udejstvovanje voditi tako, da resnice, ki ni neposredno razvidna, ne zagleda. Ta vpliv utegne biti včasih povsem nezavesten. Kakor se človek, ki ga recimo boli noga, samohotno, brez jasnega premisleka in izrečnega sklepa premika tako, da štedi boleči ud, podobno se že od daleč in samohotno izogiba vprašanjem, ki bi ga utegnili vznemiriti in mu porušiti dosedanje duševno ravnotežje. Spreobrnjenje je boleče kakor rojstvo in smrt, saj je smrt enega duhovnega organizma in rojstvo drugega. Zato se človek upira razmišljanju, ki bi utegnilo imeti za posledico, da bi bil prisiljen spremeniti način življenja, ki se je navadil nanj.

Če bi imeli tudi za duševnost rentgen, tedaj bi pokazal v nekaterih dušah in v nekaterih dobah življenja zasenčenja, boleste točke, kužna žarišča, ki zastrupljajo vse življenje in ki se jih jasna zavest samohotno in že oddaleč izogiba. Kdor trpi take temne lise v sebi, boječ se, da bi ga jasnost ne prisilila, naj se izrečno odloči za dobro ali slabo, ta ne more trditi, da je povsem iskren sam s seboj. Za takšnimi vprašanji, ki se jim ne upamo pogledati v oči, se vedno skriva večja ali manjša krivda. Človek ima strogo dolžnost, da si v važnih zadevah pride na čisto in da ugotovi, tole je razvidno, tole je verjetno. Z razvidnimi resnicami sem brezpogojno dolžan uskladiti svoje življenje, kadar pa ne dosežem popolne gotovosti, pa gre za odločitev, ki je od nje odvisna moja večna usoda, moram izbrati najvarnejšo pot. V takih primerih sem dolžan ravnati se po načelu, ki nosi v zgodovini modroslovja naziv *Le pari de Pascal*. Pri tem pa ima volja svojo veliko besedo. Do kake gotovosti pride posameznik glede te ali one resnice, ki jo je Ollé-Laprune imenoval »moralno«, to ni vedno od njega odvisno. Od njegove volje je pa odvisno, za kak način življenja se bo odločil.

Blondel je povedal nad vse važno življenjsko resnico, ko je dejal, da je človek dolžan odločiti se za popolno iskrenost, to je,

trdno skleniti, da bo sprejel sleherno resnico, do katere ga bo vodila dosledna uporaba prvih načel, pa naj bo ta resnica še tako boleča zanj. Ta doslednost je odvisna od volje. Zaradi take odločitve ima tudi iskanje resnice nravno vrednost. Zmotil se je pa, ko je menil, da je celo priznanje prvih načel samih odvisno od naše odločitve. Tomaževi učenci so ga prisilili, da je svoj nazor, vsaj v besedah, popravil. Prva načela so razvidna in sama po sebi izsilijo umski pristanek, ni pa razvidno vse, kar je na njih zgrajeno. Na nekaterih področjih, smo rekli v začetku, je razvidnost sploh nemogoča in je precej od volje odvisno, do kakega prepričanja se človek dokoplje. A da je celota večja kakor njen del, to vidim in vem, da vidim, pa naj mi bo všeč ali ne. Proti taki razvidnosti je volja brez moči. *Simpliciter intellectus altior est voluntate*. V tej točki je tomizem zmagal. Pokazalo se je, da je Tomažev nauk o prvih načelih *res philosophia perennis*.

Anton Trstenjak

PSIHOTERAPEVTIČNI POGLEDI NA ČLOVEKA

Psihoterapija pomeni za zdravnika vdor psihologije v medicino, za psihologa pa vdor medicine v psihologijo. Tudi etimološki pomen besede psihoterapija, ki je sestavljena iz dveh grških besed: psyché + therapeuo (duša + strežem, zdravim), je dvoumen, ker lahko pomeni zdravljenje z dušo in zdravljenje duše. V prvem pomenu jo uporabljajo predvsem zdravniki, v drugem pa psihologi. V obeh pomenih se psihoterapija v zadnjih desetletjih vedno bolj uveljavlja kot uspešna metoda pri zdravljenju človekovih psihosomatičnih bolezni, razvija pa se tudi v samostojne psihološke in medicinske, zlasti psihiatrične, psihosomatične sisteme. Glavno področje psihoterapije so nervoze, dalje razni odkloni in zablode v razvoju, življenjski konflikti in duševne zavore, ki človeka ovirajo, da ne more polnovredno živeti in delati. Tudi prave duševne bolezni (psihoze) skušajo zdraviti s psihoterapevtičnimi prijemi, kar je začel zlasti E. Kretschmer. Celo pri zdravljenju organskih bolezni in funkcionalnih motenj uspešno uporabljajo psihoterapevtične vplive. Trajno ozdravljenje duševnih motenj s pomočjo psihoterapevtičnih metod dosežajo po mnenju kritičnih ocenjevalcev v 10 do 15 % vseh primerov. Uspehe moremo doseči le z osebnim sodelovanjem psihoterapevta samega in s potrpežljivo žrtvijo njegovega dragocenega časa. Že Bleuler pravi, da se individualne psihoterapevtične metode odlikujejo z do sedaj nepoznanim časovnim in čustvenim angažmajem psihoterapevta pri posameznem bolniku.

Ker so vsi pomembnejši početniki psihoterapije po svoji osnovni izobrazbi in izhodišču zdravniki, zato tudi v psihoterapiji sami ni prave meje med medicino in psihologijo. Če rečemo, da so prehodi zabrisani ali nevidni, nismo dovolj natančni, ker je psihoterapija danes že samostojna znanstvena panoga, ki ima

svoje mesto nekje v sredi med psihologijo in medicino. Če govorimo o različnih psihoterapijah, jih ne razlikujemo morda po medicinskem ali psihološkem izhodišču, marveč po šoli, to je po filozofskem in po svetovnonazorskem izhodišču in osnovah, na katerih je postavljena.

Prvo osnovo in metodični prijem za psihoterapijo je dal S. Freud (1856—1939) s svojo psihoanalizo, za njim pa njegova učenca — »odpadnika«, Alfred Adler in C. G. Jung — vsak po svoje — z individualno oziroma analitično psihologijo. V nasprotju do individualne psihologije se je razvila posebna psihoterapija medosebnih odnosov (Sullivan) in »skupinska terapija« z Morenovo »psihodramo«. Ljudje okrog založbe Hippokrates v Stuttgartu spajajo zapadno psihoterapijo z »vzhodno modrostjo«, z jogo in krščansko mistiko, iz česar je J. H. Schulz razvil svojo teorijo »avtogenega treninga« kot posebno psihoterapevtično metodo. Po drugi svetovni vojni je nastopil dunajski zdravnik in profesor Viktor Frankl s svojo »logoterapijo«, ki jo je podkrepil s samostojno filozofijo in ki zato pomeni povsem novo psihoterapevtično šolo. Kot najnovejšo zanimivost moramo omeniti, da nekateri psihoterapijo povezujejo tudi z eksistencialistično filozofijo, ki pa je po drugi strani tudi sama preprejena s psihoanalitično miselnostjo, tako da je s tem miselni krog zopet sklenjen.

1. Psihoanalitična psihoterapija (Freud)

Kot rojstno leto moderne psihoterapije bi mogli postaviti letnico 1893, ko sta Breuer in Freud izdala razpravo »Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene«, kjer med drugim opisujeta primer 21-letnega dekleta, ki je streglo hudo bolnemu očetu, dokler se niso začeli pri njej sami pojavljati znaki nervoznega kašlja, stud pred hrano in vedno večja oslabeledost z različnimi znaki ohromelosti, anestezijami in motnjami vida. Temu so se pridružile še hude motnje v govorjenju, tako da polagoma sploh ni mogla več govoriti v materinščini, marveč samo v angleščini. Na večer so nastopila omračenja, v katerih je halucinirala in med močnimi čustvenimi izbruhi dajala duška svojemu notranjemu stanju, kar je imelo vedno za posledico vidno olajšanje in pomiritev. Breuer je začel potem to »govorilno kuro« načrtno ponavljati, tako da jo je hipnotiziral in ji dal v hipnotičnem stanju pripovedovati doživljanje, na katere so se navezovali njeni bolezenski pojavi. Odločilen pri tem je bil njen odpor do vode,

ki je ni mogla piti kljub hudi žeji. Nekega dne je v hipnozi z velikim ogorčenjem pripovedovala, da je videla, kako je njena tovarišica dajala psu iz kozarca piti. Ko ji je Breuer po tem pripovedovanju dal piti kozarec vode in jo zbudil iz hipnoze, jo je enkrat za vselej minil odpor do vode. Podobno so izginili tudi drugi bolezenski simptomi, tudi nervozen kašelj, ki je prvič nastopil, ko je ob očetovi bolniški postelji slišala iz sosedne hiše plesno glasbo in si je zaželela biti tam, a si je zaradi tega delala očitke vesti. Histerični bolezenski simptomi izvirajo torej po Breuerju in Freudu iz preteklih mučnih doživljanj, ki se jih v normalnem zavestnem stanju ne moremo spominjati; če pa se nam posreči, da bolnika v hipnozi na te doživljanje spomnimo in ga pripravimo do tega, da se o tem iz srca razgovori, simptomi izginejo. Takšno terapijo je Breuer imenoval katharsis, očiščujoči duševni proces sam pa »odreagiranje« (Abreagieren). Čeprav je Breuer razvil to metodo že v 80 letih prejšnjega stoletja, pri čemer ni bil povsem neodvisen od Francoza Charcota in njegovega učenca Janeta, vendar katarza tudi še v današnji terapiji nevroz ni brez pomena. Takšno katarzo lahko dosežemo v hipnozi, a tudi v avtosugestivnem sproščanju ali v kakšnem posebnem duševnem stanju, zlasti pod vplivom kemičnih sredstev, v tako imenovani narko-analizi. Znano je, da je bila narko-analiza v drugi svetovni vojni važno terapevtično sredstvo, posebno Amerikanci so nevroze, ki so npr. pri letalcih izvirale iz močnih duševnih pretresov, zdravili s pomočjo narko-analize.

Glavno zaslugo pri tej katartični metodi ima Breuer. V njej moramo videti samo predstopnjo prave Freudove psihoanalize, ki se je spočetka pridružil mnogo starejšemu Breuer-ju, potem pa odšel k Charcotu na kliniko Salpêtrière v Parizu, pozneje pa še v Nancy k psihiatru Liébaultu in Bernheimu. Ko se je Freud osamosvojil, je začel z lastno metodo: svojih pacientov ni več zdravil v hipnozi, marveč jih je navajal, da so obujali spomine na svoja travmatična doživetja in se o njih razgovarjali v budnem stanju. Pobudo za to je dobil v Nancyju pri Bernheimu. Spomine je obujal v pacientih po metodi tako imenovanih »prostih asociacij«. Bistveno je izpopolnil svojo tehniko s pritegnitvijo pacientovih sanj in njihove vsebine. Tudi sanje in njihovi simboli so bili predmet prostih asociacij in njihovih domislic. Jedro Freudove psihoanalize in njene psihoterapevtske metode je potemtakem v tem, da psihoterapevt pacientu pomaga v sproščanem razgovoru s pomočjo prostih asociacij osvestiti in odreagirati ne-ljube doživljanje iz preteklosti, ki jih je pacient potlačil v pod-

zavest, kjer so se mu tako rekoč zavozlali v poseben voz (kompleks) in prihajajo do zavesti v »šifrirani« obliki, bodi kot bolezenski pojavi v nevrozah, bodi v sanjah, dovtipih, raznih »nerodnih« dejanjih ali pozabljenosti itd.

Zato je nezavest ali bolje podzavest eden osnovnih pojmov analitične psihoterapije. Zaradi odločilne vloge, ki jo ima pri tem podzavest, je dobila psihoanaliza in njej sorodne metode tudi ime globinska psihologija in z njo globinska psihoterapija. Zanimivo je, da znanstvena psihologija, ki je bila po svojem utemeljitelju Viljemu Wundtu naravoslovno in eksperimentalno usmerjena, ni našla prostora za pojem nezavesti ali podzavesti. Šele v najnovejšem času začenja tudi znanstvena psihologija prevzemati nekatere osnovne pojme globinske psihologije. Pobudo za to so dale tako imenovane projektivne tehnike (testi), ki kot take že vključujejo oziroma podstavljajo dejstvo podzavesti. Bistvo projektivnih tehnik je namreč v tem, da človek ob razlagi dvoumnih, bolj ali manj nejasnih slik tako rekoč vnaša v sliko podzavestno vsebino svoje duševnosti. Projektivne tehnike so dobile svoje uradno priznano mesto že v Londonu na mednarodnem kongresu za uporabno psihologijo l. 1955, psihoanaliza pa na mednarodnem psihološkem kongresu v Bruxellesu l. 1957. Veliko je pripomogla k temu preobratu tudi medicina sama, ki s svojimi eksperimentalnimi izsledki vedno bolj prihaja do prepričanja, da možganska skorja nenehno »korespondira« s filogenetično starejšim možganskim deblom in da moremo zato govoriti tudi o tako imenovani globinski osebi, kakor se je izrazil Kraus. Zavestnost in nezavestnost sta v neprestani medsebojni vzročnosti in izmenjavi, v tako imenovanem »kompenzatoričnem« odnosu. Če so psihologi do nedavnega mislili, da je neznanstveno poleg eksaktno merljivih zavestnih pojavov priznavati še podzavestno globinske in da je priznavanje podzavesti tako rekoč enako vredno z izgubljanjem ali s prehajanjem v mistična območja, jih danes to več ne moti toliko, ker vidijo, da je bila celo najeksaktnejša znanost, kakor je teoretična fizika, v raziskovanju atoma prisiljena zapustiti deterministično stališče, ne da bi ji mogel kdo zaradi tega očitati neznanstvenost. Res pa je, da ima globinsko psihološko pojmovanje človeške osebnosti bolj filozofska kot izkustvena ozadja. Že pri velikem Leibnizu srečujemo pojem »petites perceptions«, s čemer je hotel nakazati tiste zaznave, ki se jih ne zavedamo prav. Tudi Schopenhauerjev pojem volje v nasprotju do predstave pomeni podzavest. Zlasti pa so bili romantiki zastopniki podzavesti: C. G. Carus, Goethejev prijatelj, je znan po svoji

»simboliki človeške postave«, v kateri kot zdravnik posrečeno razvija svojo romantično filozofijo o podzavestnih globinah človeške osebnosti, s katero je vplival tudi na najnovejše mislece, na Ludvika Klagesa, a tudi na Junga in druge.

Nezavest je po Freudu »ono«, Es, ki se v nasprotju do jaza človeku vsiljuje kot čustvo, ki je nenadno in vsiljivo, pogosto nesmiselno in močnejše nego njegova volja. Človek se na primer čuti prisiljen po vsakem najmanjšem dotiku zopet in zopet umivati, čeprav ve, da ni umazan; ali pa si ne upa čez prazen trg ali ulico, čeprav je sicer v svojem poklicu pogumen in podjeten. Človek ima občutek dvojne volje, Janet pravi »double conscience«, Freud pa doppeltes Wissen, dvojna zavest, dvojno znanje. Tako podzavestno ali nezavestno ravnanje imamo tudi v posthipnotičnih poveljih. Če naročimo komu v hipnozi, da naj drugi dan ob določeni uri odpre okno, se drugi dan ne bo spominjal, kaj smo mu naročili v hipnozi; in vendar bo ob določeni uri odprl okno, čeprav ne bo vedel, čemu je pravzaprav to storil. Še očitnejše bi bilo posthipnotično naročilo, da naj gre ob sončnem vremenu v odprtih dežnikom skozi mesto. Na vprašanje, zakaj to dela, bo kajpada skušal svoje nesmiselno ravnanje nekako utemeljiti, češ da mora posušiti dežnik ali kaj podobnega; skušal bo svoje dejanje racionalizirati, vendar pravega vzroka ne bo našel. Čudno ravnanje, ki izvira iz podzavesti in zato iz neznanih globin človeške duševnosti, je močnejše in se uveljavlja kljub protirazlogom zavestne pameti. Šele ko smo postali pozorni na vse to, si prictrimo oko za podobne pojave v vsakdanjem življenju. Če se poročena žena po 20 letih zakonskega življenja ne pričakovano, ne da bi se prav zavedala, zopet podpiše s svojim dekliškim imenom, ali se ni morda pri tem za trenutek uveljavila želja, da bi ne bila poročena? Pravimo, da se ji je »zapisalo« in da je to slučajno. Če se pacientka zdravniku pritožuje, da je izgubila vse hišne ključe, nam ta »slučaj« postane jasen šele, ko zvedemo, da živi s svojo materjo v stalnem sporu in da bi se že davno hotela osamosvojiti. Hiša je materina last in je zato glavni razlog, zakaj se hči ne more odseliti. Odpor do matere je prenesla tudi na materino hišo in je izgubila ključe, da bi si tako zaprla dohod v hišo. Šele ko jo je psihoterapevt analiziral, ji pade v glavo, da je bila malo prej pri čevljarju in mu je v čevlje porinila hišne ključe. Naslednji dan so ključi kljub temu zopet izginili. Pacientka je prišla zopet k zdravniku in ko ji ta dopove, da bo razlog za vse to v njenem odporu do matere, se na mah spomni: ključe je vrgla v košaro za odpadke. Vrnila se je domov

in rešila ključne ravno še pravočasno, preden je prišla mestna Snaga z avtomobilom po smeti. Tako vsakdo vidi, da je pri tem na delu nekaj, kar ima svojo lastno, vsiljivo in odkritosrčno govorico, ki se uveljavlja kljub vsem kompromisom, navadam in dobri vzgoji. Človek, ki so ga stalno mučile samomorilne misli, je sicer mislil, da jih je že premagal. Toda ko je čakal na mestni avtobus, je stopil v voz, ki se ne ustavi na njegovi postaji, kjer bi naj izstopil, zato se je jezil in skočil iz drvečega avtobusa. V trenutku, ko je to storil, se je zavedal zdravnikovih svaril pred samomorom in se je prav zato še toliko spretno pognal, da se ni ubil. Ta primer je zanimiv, ker se v njem križa želja po samomoru z obljubo, ki jo je dal psihoterapevtu, da tega ne bo storil; in tako je bil skok iz drvečega avtobusa nekak kompromis med dvojno usmerjenostjo, ki pa se je srečno končal.

Podobno mislimo v življenju vedno, da je pozabljenost in nerodnost, ko se zagovorimo, ko kaj pozabimo, ko kaj založimo ali polomimo, gol slučaj, čeprav je vse to izraz podzavestnih vzmeti, ki prihajajo na površje zavesti in se uveljavljajo kljub našemu boljšemu znanju in volji. Podobno bi mogli reči tudi o neštetih podzavestnih kretnjah, grizenju nohtov, igranju s prsti in gumbi, vrtanju po laseh, vedno na novo se ponavljajočem mrmranju istih melodij in o drugih na videz zgolj slučajnih malenkostih. Vse to nam izdaja gone, želje in namene, ki bi naj ostali pred zavestno kontrolo našega razuma in volje skriti in neopaženi, ker niso v skladu z našimi nazori, vzgojo in moralo. Za psihoterapevta pa pomenijo važne namige in mu odpirajo pogled v podzavestne globine človeške duševnosti. Kar je bilo neskladno z našim zavestnim jazom, smo potlačili v podzavest.

Potlačitev (Verdrängung) spada zato med bistvene pojme Freudove psihoanalize. Obenem pa je naša zavest v stalnem odporu (Widerstand) proti v podzavest potlačeni vsebini. Freud uporablja prisposodbo: če je v predavalnici med predavanjem nekdo, ki z medklici moti predavanje, ga reditelji odstranijo iz dvorane, pred vrata pa postavijo stole in klopi kot odpor, da se nemirnež ne bi mogel vrniti v dvorano. Toda, tako nadaljuje Freud s svojo prisposodbo, nemirnež skuša pri stranskih vratih vdreti v dvorano ali, če se mu to ne posreči, vsaj z vpitjem in ropotom protestirati proti izključitvi.

Potlačitev zavestnemu jazu neljubih želja in predstav v podzavest je potemtakem izrazito dinamičen proces. S potlačitvijo nikakor nismo odpravili neljubih želja. Izginile so sicer iz zavesti, prihranili smo si s tem celo vrsto neprijetnih doživljajev, toda v

podzavesti potlačena čustva živijo še dalje in čakajo na prvo prilžnost, ob kateri bi se mogla vrniti v zavest. Vrnejo pa se navadno v spremenjeni obliki, kot nekake šifre in nadomestki prvotnih želja, toda v spremstvu podobnih neugodnih čustev, ki smo si jih hoteli s potlačitvijo prihraniti. Strokovnjaki pravijo temu »povratak potlačenega« in tako se znajdemo pred ponavljalnim gonom nevrotika. Namesto kratkega konflikta, ki bi ga naj prvič dokončno izbojevali, nastopa sedaj dolgotrajno trpljenje. Tak primer imamo pri histerični deklici, ki se pri psihoterapevtu v močni čustveni razburjenosti spominja, kako so jo nekoč nepričakovano poklicali k smrtni postelji njene poročene sestre in kako ji je v trenutku šinila misel: »Zdaj pa je on prost zame in se lahko z njim poročim.« Hkrati se je te misli prestrašila, češ da je ob smrtni postelji do lastne sestre brezobzirna in brez spoštovanja, zato je skušala to željo z vso silo v sebi potlačiti. Željo, da bi se poročila s svojim svakom, je v sebi potlačila kot docela nedovoljeno, mesto nje pa so nastopili simptomi histeričnih motenj in ohromelosti. Želja, da bi se s svakom poročila, ni bila odpravljena, marveč samo potlačena. Izginila je samo s površja zavesti, v globini podzavesti pa je tlela naprej in se nekako preoblečena v histerični simptom prerila zopet do zavesti, ne da bi jo lastni jaz mogel prepoznati. Z intenzivnim obujanjem spomina na vse to in analizo potlačenih čustev se je pacientka simptomov osvobodila in zopet ozdravela.

Seveda tak proces ozdravljanja za psihoterapevta nikakor ni lahka stvar, kajti pred potlačenimi čustvi stojijo čuvarji, ki so poprej nemirneža izrinili s površja zavesti, to so psihoanalitični »odpori«. Šele če je pacient premagal te odpore, morejo potlačene vsebine in njihove nadomestne oblike, bolezenski simptomi, priti zopet na površje zavesti in se tam sprostiti ali »odreagirati«. To je možno samo s pomočjo psihoterapevta, ki pomaga pacientu, da prej nesprijemljivo in nepremagljivo in za etičnega človeka nedostopno vsebino analizira in njene vozle dokončno razreši, bodisi da mu prikaže potlačene želje že kot davno zastarele in brezpredmetne, bodisi da mu nekoč nedovoljeno željo prikaže kot po toliko letih vendarle dovoljeno, ali pa da ga z vso jasnostjo pripravi do prepričane odpovedi, ali pa da mu končno pomaga nekoč nedovoljene želje dvigniti na višjo stopnjo etičnih nagibov in jih tako sublimirati. Vse te rešitve imenujejo psihoanalitiki »pre-delavo konflikta« (die Verarbeitung des Konfliktes).

Teh nadomestnih oblik, v katerih se neizpolnjene in potlačene želje zopet vrivajo v zavest, je nešteto. Javljajo se kot

nevrotični simptomi bodisi psihične ali somatične narave. Med psihične sodijo predvsem različni histerični napadi, depresije in fobije, a tudi razne prisilne nevroze. Tak primer imamo, če mati številnih otrok sredi svojega dela nasilno doživlja vedno na novo se ji vsiljujočo misel: »Danes pa je najlepša priložnost, da zakoljem svoje otroke«; ali če nekdo ne upa nobenega dela začeti, ne da bi prej do tri preštel, ali da se čuti stalno v skušnjavi, narediti samomor. Telesni simptomi so lahko v obliki srčne nevroze, astme ali migrene, žolčnih napadov, prebavnih motenj, ishiasa ali revme itd. V vsakem takem primeru pacient čuti, da je »dobil« bolezen, da mu je tako rekoč vsiljena, da je ni sam zakrivil in da zato upravičeno pričakuje, da bodo zanj skrbeli, ga negovali in ž njim sočustvovali. Te vrste bolezni imajo predvsem eno neprijetno lastnost: vedno se javljajo kot prisilno svarilo, ki ga ne moremo razumeti, simptomi so vedno močnejši in nobeno zdravilo nič ne pomaga.

Zato je Freud prav na teh tako imenovanih organskih nevrozah osredotočil svojo pozornost, ko je izdeloval svojo psihoterapevtično metodo. Pri psihoanalizi je gledal na to, da je pacient govoril docela sproščeno, ne da bi izbiral svoje misli, ker se je dobro zavedal, da so misli povržene istim pogojem in zakonom kakor bolezenski simptomi sami. Pacient mora vse povedati, docela nekritično, tudi mučne in zoprne in nedostojne stvari, čeprav se dozdevajo še tako nesmiselne in smešne. S tem si dobi material, ki psihoterapevta povede na pravo sled za potlačenimi kompleksi.

Nezavest pa po Freudu ne obsega samo potlačene vsebine, ki je bila že nekoč na površju zavesti, marveč tudi želje in gone, ki niso nikoli dosegli površja zavesti in zato niso bili nikoli potlačeni in spremenjeni in simptome, a so vendarle zelo učinkoviti in utegnejo motiti človekovo duševno ali osebno ravnotežje. To so tiste želje in tisti pojavi, ki se javljajo v človekovih sanjah. V spanju je zavest izklopljena, izraža pa se v sanjah. Tudi sanje so pod vplivom tako imenovane cenzure potlačenih misli in čustev. Zato tudi sanje stopajo na površje zavesti kot nekakšni simptomi. Podzavest nam sanje nekako »šifrira«, da morejo prekoračiti strogo nadzorstvo pri prehodu v zavest. Prav zato pa se nam večina sanj dozdeva tako nesmiselna in smešna. Večina sanj je po Freudu izraz naših skritih in neizpovedanih želja ali pa celo prava »izpolnitev želja« (Wunscherfüllung). Žena, ki bi morala zjutraj pred 4. uro postreči svoje goste, preden odidejo na vlak, sanja, kako kuha kavo in ljubeznivo streže pri mizi, ko pa se zbudi, opazi, da so njeni gostje že davno odšli.

Zato Freud loči med sanjsko vsebino in sanjsko mislijo. Vsebina je navadno samo nadomestek za misel. Sanjska vsebina ima bogato simboliko, ki jo je Freud, kakor znano, podrobno obdelal. Med drugim je prav v tej simboliki iskati vzroka, zakaj je njegova teorija dobila ime panseksualizem. Freud jasno loči med potlačitvijo in obsodbo želja in gonov. Obsodba (Verurteilung) je psihološko nekaj povsem drugega kakor potlačitev, ker pomeni zavesten odmik in obvladanje gonov in želja. Zato obsodba pomeni obvladanje gona, kar utegne biti trenutno boleče, kar pa človeka nikoli ne napravi živčno bolnega kakor potlačitev.

Večina sanj po Freudu izvira iz seksualnega gona, ki ga imenuje libido. V nasprotju do splošno razširjenega mnenja trdi, da je že otrok libidinozen.

Prva stopnja otroške seksualnosti je oralna ali ustna. Usta so erogena cona tudi pri odraslem. Po njegovem tudi nasičen otrok zato rad sesa in vsako stvar vtakne v usta, ker mu to vzbuja poseben užitek. Berlinski zdravnik Harald Schultz-Hencke govori v zvezi s tem tudi o kaptativnih tendencah, to se pravi, da otrok s tem svojim gonom, ko vse vtakne v usta, izraža pragon po posedanju. Če se ta prvotna stopnja seksualnosti nekako fiksira in ohrani tudi pri odraslem, ali če se človek pozneje nekako zopet povrne nanjo, kar Freud imenuje pojav regresije, potem imamo opravka z izrazito skopimi in sebičnimi značaji, ki so večkrat tudi pravi zajedavci svojega bližnjega. Psihoanalitiki so mnenja, da pride do takega fiksiranja prvotnih seksualnih gonov pri ljudeh, ki so kot otroci doživljali hude frustracije, ki so se morali vsem dovoljenim otroškim užitkom odpovedati zaradi pomanjkanja ali prestroge vzgoje, kar ima za posledico različne perverzности, nevrozo in spačenost značaja. Večkrat so to preoblečeni, prej potlačeni goni, ki se javljajo pri preskromnem človeku. Če mu ponudimo stol, si nikoli ne upa udobno sesti, marveč se zapiči samo na rob stola. Sem sodijo tudi na videz strogi asketi, ki pa ne prenesejo, da bi njihov prijatelj, na katerem visijo, storil kak korak neodvisno od njih; tedaj rečejo: »Jaz sem sicer skromen, da pa naj bo en človek popolnoma moj, s tem pa vendarle ne zahtevam preveč.« A prav s takšno izjavo pokažejo, kako strahovito so zahtevni in hkrati zajedavni v svoji okolici. Tudi pretirano nagnjenje k uživanju alkoholnih pijač in h kajenju spravljajo psihoanalitiki v zvezo z motnjo oralne stopnje otroške seksualnosti.

Druga stopnja otroške seksualnosti je »analna«, ki prevladuje v drugem in tretjem letu starosti. Močne obstipacije, ki so

navadno psihogene, si razlagajo s fiksiranjem človeka na to stopnjo seksualnosti. Pravijo, da se na tej stopnji seksualnosti fiksirajo ljudje, ki so bili v nežni otroški dobi pod pretirano vzgojo k čistoči. Otrok, ki ni imel na razpolago dovolj vode, peska in ilovice, da bi jo gnetel in se ž njo igral, je v nevarnosti, da se mu podzavestno, v otroški dobi nikoli prav utešeno teženje po umazaniji fiksira za vse življenje, če ne drugače, pa vsaj v nagnjenju k umazanim izrazom in mastnim dovtipom, ki so besedni surogat za ta gon po umazaniji. Obratno pa se utegne namesto zdravega čuta za snago in čistočo razviti tudi sterilno pretiravanje čistoče in pedanterija, ta pa tudi na etičnem in religioznem področju. Prav posebno pa utegne analna stopnja seksualnosti, ako se fiksira in ostane še v poznejših letih, dovesti do bolesterne skoposti in ljubosumnosti, ki ima svoj korelat v kronični obstipaciji. Fiksiranje te stopnje seksualnosti pa se utegne izroditi celo v bolesterno trmo, agresivnost in sadizem.

Prisilne nevroze, ki nastanejo iz fiksiranja te stopnje seksualnosti, se javljajo predvsem v gonu po umivanju, prisilnem štetju, v skrupuloznosti in čezmernem bolesternem razglabljanju. Tudi jecljanje ima po mnenju psihoanalitikov v tej fazi otroške seksualnosti in v regresiji nanjo svoj izvor, češ da jecljanje nič drugega ni kakor motnja nagnjenja k radodarnosti.

Tretja stopnja otrokove seksualnosti je genitalna, ki se začena s petim letom. Naravno je, da se v tej pokaže pri otroku večja ljubezen do drugega spola. Sinček ima rajši mamico, hčerka pa očeta. Otrok se znajde v fazi tako imenovanega Ojdipovega kompleksa. Če v teh letih oče preveč naveže hčerko nase ali mati sinčka, zlasti če celo poleg nje spi, utegne nastati nevarno fiksiranje: fant se nikoli prav ne loči od svoje matere, se ne poroči ali pa se oženi s starejšo materinsko ženo ali pa vzame svojo mater realno ali psihično s sabo v svoj zakon. Podobno velja za razmerje hčerke do očeta oziroma do poznejšega moža v odnosu do očeta. Stvarnikova uredba, da zapusti človek očeta in mater, da bo pripadal svoji ženi, se mu nikoli prav ne posreči.

Ob pravilni družinski vzgoji, ki ni ne prestroga in ne premehekuzna, otrok ne zaide v Ojdipov kompleks, ker se njegove energije postopno razvijajo v vedno popolnejšo osebno enoto, ki jo Freud imenuje nad-jaz (Über-Ich). Podoba enako ljubljeneh in vendarle vzvišenih staršev vedno bolj prešinja otrokovo dušo. Kar človek pozneje doživlja kot notranji glas ali vest, ima po Freudu svoj izvor in deloma celo vsebino v vzorih in zapovedih

lastnih staršev. Ob zdravem razvoju in vzgoji je ta vzor še vedno dovolj prožen, da zmore človek sprejemati še druge vsebine in si biti sproti na jasnem v vprašanih vesti. Žal pa srečujemo ravno v dušnopastirski praksi ljudi, ki so nedostopni za pristno doživetje krivde, a tudi take, ki niso zmožni z olajšanjem sprejeti absolucije, ker je njihova vest prav tako otrpla in nedostopna, kakor so bili njihovi starši. Če je ta stopnja seksualnosti v nežnih otroških letih združena s čustvom strahu, nastane to, kar Freud imenuje kastracijski kompleks.

Pred nastopom pubertete, nekako v osnovnošolskih letih, vidi Freud latentno dobo otroške seksualnosti, ker je otrok v teh letih pretežno zaposlen z umskim osvajanjem in obvladanjem zunanjega sveta in njegove vsebine. Po njegovem je vprašanje, kako mladostnik v puberteti obvlada seksualnost, odvisno predvsem od tega, kako se je v nežni otroški dobi nanjo pripravil. Tudi duhovno življenje je lahko zdravo in stvariteljsko le, če ni ostalo navezano na analne komponente zgodnjega otroškega razvoja. Čim bolj pa take komponente prevladujejo, tem večje je človekovo nagnjenje do jalovega razglabljanja in pedantnega zbiranja materiala, urejanja v kartoteke in zagrizenega pravdanja, ko hoče imeti prav tudi za ceno resnice.

2. Individualnopsihološka psihoterapija (Adler)

Drugo metodo psihoterapije nam nudi Alfred Adler (1870 do 1937), ki je bil spočetka zvest Freudov učenec, a se je s svojo individualno psihologijo polagoma docela ločil od njega. Pojem individualne psihologije, ki naj bi pomenila psihologijo individua ali posameznika kot nedeljive enote in celote osebnosti, je pravzaprav dvoumen. Adler kot zdravnik je namreč spregledal, da je bil izraz individualna psihologija v psihologiji že oddan in je pomenil psihologijo posameznika v nasprotju do socialne psihologije.

Za Adlerja je primarna celota, ne pa nasprotje med zavestjo in nezavestjo. Hkrati pojmuje Adler osebnost posameznika kot enkratnost. Njegov učenec J. Neumann dobro pripominja, da je bilo tudi zanj edinstveno doživetje, ko je Adlerja poslušal kot predavatelja. S pojmom enkratnosti osebnosti pa je Adler v neposredni zvezi z miselnostjo eksistencialistične filozofije.

Čeprav Adler poudarja enkratnost posameznika, vendar je njegova individualna psihologija hkrati prava socialna psihologija, namreč psihologija občestva. Zato je njegova tudi individualno psihološka antropologija izrazito eksistencialistična, in to ne samo v ontološki, marveč tudi v aksiološki smeri, kjer postavlja v središče vsega zanimanja človekovo samovrednost. Zanj ni najvažnejše, da more človek biti, ampak da more človek biti kot samovrednota. Zdaj bomo razumeli, zakaj je Adler teologu, ki pri tem nehoti misli na neskončno vrednost neumrljive duše, zelo blizu, čeprav je bil socialist (kot takega so ga poklicali l. 1925 na dunajsko univerzo) in darvinist, ki je misel evolucije sistematično razširjal tudi na človeško družbo.

Že iz teh osnovnih postavk takoj vidimo, da je Adlerjeva individualna psihologija ne samo zelo različna od Freudove psihoanalize, marveč je sploh ne moremo imeti za psihologijo gonov. Po njegovem je osnovni gon v človeku gon po samouveljavljanju v podobi »volje do moči«. Kot zdravnik pa je že zgodaj ugotovil, kako huda ovira pri uresničenju gona po samouveljavljanju je manjvrednost organov, iz katere izvira čut manjvrednosti, ki teži za izravnavo ali kompenzacijo.

Tako nastaja v človeku z organsko manjvrednostjo bodisi srca ali živcev, oči ali postave, barve las ali siceršnjih okvar tako imenovani kompenzatorični značaj. Iz občutja nemoči skuša priti do stopnjevanje zavesti lastne moči in vrednosti in ta kompenzacija lastne manjvrednosti mu je pred očmi kot zasledovanja vreden življenjski cilj. Ta cilj mu je obenem vodilna podoba (Leitbild), kamor usmerja vodilno črto svojih duševnih vzmeti.

Adler pojmuje torej človeka izrazito smotrno ali finalno, usmerjenega v prihodnost. Hkrati je njegovo pojmovanje človeka celostno, ker obsega telo in dušo, zavest in nezavest, pri čemer nasprotje med zavestnim in nezavestnim kot vzrok nevroz povsem odpade. Ker se ta življenjska usmerjenost razvija že v nežnih otroških letih, ko življenjskega načrta (Lebensplan) še ne razumemo, zato je Adler dal tudi formalnemu pojmu nezavestnosti posebno vsebino. Po njegovem usoda oblikuje človekov osebnostni ideal, odloča zdravje in bolezen, kaj doživljamo in česar ne doživljamo. Njegovo pojmovanje osebnosti je vsestransko finalno, zato tudi simptome nevroz gleda finalno.

Zanj ni odločilno vprašanje, od kod izvirajo težave in bolezenski simptomi, marveč kakšen namen in smisel naj imajo živčne obolenosti v našem življenjskem načrtu. Nevrozo pojmuje kot

socialno ali družbeno obolenje. Vzroka za nervozen karakter je nedvomno iskati predvsem v telesnih manjvrednostih. Že pri Homerju beremo o Terzitu: »V grbi tiči zloba.« Prav tako je znan latinski pregovor: »Cave signatum.«

Vendar pa moramo iskati vzroke za nervozen karakter tudi v izrazito družbenih in miljejskih vzrokih in v iz njih izvirajočih kompenzacijskih težnjah. Tako je že otrok v nasprotju do odraslega vedno v občutju majhnosti in zato manjvrednosti. Bolestni čut manjvrednosti se razvije, kakor hitro je vzgoja prestroga ali preveč avtoritativna. Tak otrok hočeš nočeš skuša na razne načine kompenzirati svoj čut manjvrednosti. Ta skuša pozitivno doseči višjo raven življenja, drug se razvija v agresiven značaj, ki utegne postati brezobziren, brezčuten in brezvesten. Zopet drug se umika v strahopetnost z izrazito nervoznimi simptomi. Prav tu je iskati korenine mnogih grozljivih nevroz, kakor je strah pred izpiti, nespečnost in motnje spomina, razni spazmi, pri ženah dizmenoreja, strah pred zakonom, pri moških pa strah pred ženo, homoseksualnost in impotentnost.

A tudi prenežna in pomehkužena vzgoja utegne otroka onesposobiti za življenje. Če starši preskrbno pazijo, da bi otrok nikjer ne naletel na težave, se ga bo polaščal polagoma čut manjvrednosti; povsod se bo zanašal samo na pomoč odraslih in ob prvi resnejši težavi bo izgubil voljo do življenja. Iz takšnih otrok se razvijejo zajedalski značaji z zavistjo, ljubosumnostjo, nepreračunljivimi čustvenimi izbruhi, strahom pred vsem novim.

Vzroki za čut manjvrednosti izvirajo tudi iz izrazito miljejskih okoliščin, ki naj bi baje povzročale ulcus duodeni. Čut manjvrednosti imajo pogosto tudi dekleta v odnosu do moškega sveta ali pa mlajši otrok do starejšega brata ali sestre.

Tudi iz nacionalne pripadnosti lahko izvira čut manjvrednosti: člani malega ali zaostalega manjšinjskega naroda se pogosto čutijo manjvredne v razmerju do velikih, kulturnih in politično močnih narodov. Podobno velja tudi za versko ali konfesionalno pripadnost, kar marsikoga pripelje do apostaziije oziroma konverzije v drugo konfesijo.

Nervozni karakter je potemtakem izraz človeka, ki vse kar bolešno nase obrača. V družbi se čuti ogrožen in njegov občestveni čut je skaljen. Človek s čutom manjvrednosti se le prerad izmika trem temeljnim življenjskim nalogam: družbi, delu in ljubezni.

Zato je ravno v Adlerjevi individualni psihologiji občestvena zavest odločilnega pomena za vzgojo in terapijo značaja. To občestveno psihoterapevtično stran individualne psihologije sta prav posebno razvila Leonhard Seif in Fritz Künkel. Seif polaga posebno važnost na moč vzgojiteljeve osebnosti. Popolnoma jasno mu je, da je vsaka nevroza znak socialnega obolenja. Njegovo izhodišče je pravzaprav religiozno, ker je bil tudi sam spočetka določen za teološki študij. Pot do Adlerja mu je odprl njegov profesor filozofije Ferdinand Avenarius, ki mu je življenje sestavljeno iz vitalne diference med že doseženim in še nedoseženim. To pa je v bistvu tudi Adlerjeva ideja: vse življenje stremi iz minusa od spodaj do plusa zgoraj. Seif je bil tudi pod vplivom Romana Guardinija, po katerem se tudi nasprotja v življenju ne uničujejo, marveč ostanejo v stalnem in nujnem medsebojnem vplivu. Seif je imenoval to »sinergijo nasprotij«. Zato je v skladu z Maxom Schelerjem učil tudi hkratnost individua in občestva. Seif je globoko prepričan, da se v vsaki otrokovi napaki zrcali obenem napaka odraslega, ki ga vzgaja. Zanj pomeni vzgojka pomoč samovzgojo vzgojitelja. Tem zdravim načelom in resnični nesebičnosti njegove osebnosti moramo pripisovati občudovanja vredne uspehe, ki jih je imel Leonhard Seif kot utemeljitelj vzgojnih posvetovalnic (prvo je ustanovil l. 1922) v svojem kratkem, a plodovitem življenju.

Nedvomno najproduktivnejša in najsamostojnejša glava, kar jih je izšlo iz Adlerjeve individualno psihološke šole, je Fritz Künkel. Prav zato ga Adler tudi nima za pravovernega (satteltgerecht) individualnega psihologa. Njegov sistem vsebuje nekako tri sestavine: Adlerjevo individualno psihologijo, krščansko usmerjenost s poudarkom na spreobrnitvi in Heglovo dialektiko. Iz povezave med Adlerjem in Heglom je naredil vitalno dialektiko. Življenjski pojavi so zaobseženi v medsebojni vzročnosti med subjektom in objektom. V nevrotičnih usmerjenostih se človek skrči v objekt. Toda naša naloga je, da ostanemo subjekt in kot taki stvariteljski. Človeški subjekt in njegova notranjost je v jedru to, kar imenuje eksistencialna filozofija eksistenco. Zato se v Künklu individualna psihologija ponovno stika z eksistencialno filozofijo.

V njem je posebno močan poudarek na svobodi osebnosti. Za nikogar ni nevroza obvezna. Človek stoji pred izbiro. Če pa je izbral napačen življenjski stil »na lastni jaz zataknjene osebne usmerjenosti«, je »pribit na križ svoje fikcije« (Adler). Ta krčevita navezanost pa je neizogibno obsojena na propad, v katerem

se začne človekova osebna kriza. Tu se mora človek preusmeriti v družbo.

Tako je Künkel že pred Amerikanci začel razvijati posebno skupinsko psihoterapijo. Šele z družbo pride človek do samega sebe; ko ne govori samo »jaz«, ampak tudi »mi«, šele takrat najde sebe in ljubezen. Za Künkla je pot človeka do Boga pot preko nas. Krizo lastnega jaza in preobrata ali spreobrnjenja, ki je samo sekulariziran psihološki pojem za pravo spreobrnjenje in milost, je pojmoval religiozno, vendar preveč shematično. Njegovo pojmovanje individualne psihologije se je neverjetno razširilo po vsem svetu in mnogim ljudem tudi dejansko pomagalo do duševnega in telesnega ravnovesja.

Pri individualni psihologiji se znajdemo na mah pred zanimivim nasprotjem. Z ene strani so jo namreč njeni zastopniki, kakor smo pravkar videli, razvili iz Adlerjevih osnov v izrazito krščansko in celo katoliško smer, z druge pa, ki je neposredno izvirala iz Adlerja samega, se ozko povezuje z marksistično miselnostjo. V medsebojno povezavo teh misli in njihovih razlik se na tem mestu ne moremo spuščati, pač pa je važno, da se zavedamo, kakšen odnos naj bi imel do njih tudi teolog. J. Neumann pri tem dobro opozarja na Avguštinov stavek: »Deum et animam scire cupio«, in pri tem dostavlja, da naša teologija drugega pola tega stavka, namreč spoznanja duše, nikoli ni sistematično razvijala. Zato naši teologi v konkretnih vprašanih vsakdanjega življenja v vzgoji in dušnem pastirstvu le vse preveč odpovedo. To prepotrebno poznavanje duše, a ne samo to, marveč tudi sposobnost, v konfliktnih pomagati, ima nedvomno psihoterapevt in v tem je njegova prednost pred zgolj teološko izobraženim dušnim pastirjem. Zato današnji človek raje zahaja k psihoterapevtu kot k dušnem pastirju. In vendar pri vsem tem prav individualna psihologija le na drobno daje to, kar je veliki nauk krščanstva: kdor hoče svoje življenje ohraniti, ga bo izgubil. Saj tako imenovani »nervozni človek« skuša za vsako ceno ohraniti svoje življenje tako, kakor si ga pač sam predstavlja, a prav zato svoje življenje vedno bolj izgublja. Individualna psihologija ne moralizira, marveč skuša človeku samo pojasniti, kako je prišel do svojega boleznega stanja in mu hkrati pokaže pot, kako naj se iz svoje osebne zagate reši. Iz človekove neresnicoljubnosti, v katero ga je zapletla njegova sebična usmerjenost, mu skuša pripomoči do njegove resnične lastne biti. Tudi to se dobesedno zлага z evangeljskimi besedami: veritas liberabit vos.

3. Analitična psihoterapija (Jung)

Tretjo psihoterapevtično šolo je ustanovil C. G. Jung (1875–1961) s svojo analitično psihologijo, kakor jo sam imenuje, ki pa se loči ne le od Freudove psihoanalize, iz katere je prvotno izšel, marveč prav tako od Adlerjeve individualne psihologije, s katero jo včasih tudi enako imenuje.

Jung predstavlja danes nedvomno najsamostojnejšo osebnost med sodobnimi psihologi. Čeprav je zdravnik s pariško, nancyško in dunajsko šolo podobno kakor Freud, vendar je njegova psihologija tako močno poglobljena z večkrat kar genialnimi filozofskimi mislimi in strnjena v enoten sistem, da ga današnja uradna psihologija, ki se veliča z eksaktnimi eksperimentalnimi metodami, sploh več ne prišteva med svoje, marveč ga preide, če že ne odklanja, kot življenju odtujenega filozofa.

Jung je že zgodaj kot psihiater na kliniki v Zürichu spoznal, da so v človeškem življenju razen potlačениh podzavestnih čustvenih vsebin na delu še globlje sile, ki so od individualnega mišljenja in hotenja neodvisne. Posebno je to opazal pri pacientih, ki so že onstran življenjske sredine. Ta izkustva so ga dovedla do nauka o tako imenovani »kolektivni nezavesti«, ki ga je prvič razvil že l. 1912 v svoji knjigi »Wandlungen und Symbole der Libido«. Profesor Schmaltz, eden najbolj priznanih psihoterapevtov Jungove šole, takole označuje njegove osnovne misli: »V človeški duši se včasih pojavijo vsebine, ki so podobne ali se ujemajo s tistimi, ki jih je človeštvo ustvarilo v svojih kolektivnih proizvodih, v mitologijah, v religiozinih simbolih, kulturnih formah, pravljicah in pripovedkah in v raznih podobah že od pamtiveka in ki jih še danes vedno in na novo ostvarja, čeprav v oslabljeni obliki. Njihovi pojavi v sanjah, domišljiji in tako dalje imajo skoraj vedno numinozen značaj.«

Jung imenuje te vsebine prapodobe ali arhetipe kolektivne nezavesti in se v tem izražanju naslanja na Avguština. Vse to področje nadosebne izkušnje, kolikor je človek sploh more doživeti, povezuje v duševno celoto. Schmaltz vidi v teh nazorih veliko podobnost med Jungom in R. M. Rilkejem, ki tudi govori o možnosti razširitve človekovih duševnih meja v kozmične daljave. Tako se znajdemo pred pravo kopernikansko prelomnico med tem pojmovanjem duše in med nazoni, ki sta jih imela v 17. in 18. stol. Descartes in J. Locke, ki sta dušo omejevala zgolj na ozko območje čutnega in miselnega izkustva. Tako bi mogli razlikovati po Jungovem pojmovanju človeške osebnosti štiri

ravni: vrh predstavlja osebni jaz, potem sledi zavestna sfera, pod njo je osebna nezavestnost in še globlje je kolektivna nezavestnost. Jung sam uporablja pri tem primerjavo med jazom in duševno celostjo v razmerjih med peščenim zrnom in zemeljsko oblo, med kapljo in morjem, mravljo in britanskim muzejem.

Ob pojmu celote je enako važen pojem duševne razgibanosti ali dinamike. Njegov pojem duševne energije je mnogo širši ko Freudov in Adlerjev. Libido pomeni pri njem nezavestno duševno energijo sploh. Osnovni zakon duševnih energij vidi v zakonu polarnosti sil. Kakor vlada v naravnem poteku v velikem kozmosu sistem samoregulacije, podobno velja to za zgodovinski razvoj in individualno dušo kot razgibano celoto, ki stremi po ravnovesju. Pri tem se sklicuje na Heraklita, ki mu je tudi vse v vednem toku, ki pa mu za vsemi stvarmi deluje svetovna harmonija — logos. Vsa nasprotja v območju duše imajo ali tendenco omejevanja ali pa sprostitve. Med ta nasprotja sodi tudi medsebojni vpliv zavestne in nezavestne usmerjenosti pri intravertiranih in ekstravertiranih tipih, prav tako pa tudi nasprotja med čustvom in mišljenjem, intuicijo in zaznavo. Razlikuje tudi med duhom in dušo (animus in anima). Problem »animae« je važen za razumevanje Marijinega kulta, kakor je Jungovo delo sploh modernemu človeku na novo odkrilo marsikaj, kar vsebujejo krščanske dogme in bogočastje. Posebno vlogo pri tem igra jaz, ki ima nekako funkcijo jezička na tehtnici.

V svojem delu *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge* razlaga svoje nazore takole: »Če hoče zdravnik človeku pomagati, ga mora skušati sprejeti v njegovem bistvu (Sosein). To pa more storiti samo, kadar skuša sprejeti najprej samega sebe v svojem bistvu. To zveni morda čisto preprosto, toda to, kar je najpreprostejše, je vedno najtežje. Dejansko je namreč preprostost najvišja umetnost in tako tudi samega sebe sprejeti vsebuje ves moralni problem in celotni svetovni nazor. Če postrežem beraču, če odpustim žalivcu, če celo sovražnika v Kristusovem imenu ljubim, je nedvomno velika krepost. Kar najmanjšemu izmed svojih bratov storim, to sem storil Kristusu. Če pa naj bi pri tem še odkril, da je najmanjši izmed vseh, najrevnejši vseh beračev, najnesramnejši vseh žalivcev, da, sovražnik sam v meni, da sem jaz sam potreben miloščine svoje dobrote, da sem jaz sam sebi sovražnik, ki ga moram ljubiti, kaj potem? Potem se redno celotna krščanska resnica obrne, potem ni več nobene ljubezni in potrpežljivosti, potem rečemo

bratu v nas »raka«, potem obsojamo in besnimo zoper sebe same. Na zunaj to skrivamo, zanikamo, da smo tega najmanjšega v sebi srečali, in tudi če bi bil to Bog sam, ki je v takšni zaničljivi podobi stopil pred nas, bi ga bili tisočkrat zatajili, preden je še sploh kak petelin zapel.«

»Kdor s pomočjo moderne psihologije ni pogledal samo za kulise svojih pacientov, marveč tudi za svoje lastne — in to mora storiti vsak psihoterapevt, ki ni naiven goljuf — si mora priznati, da je najtežje, da, kar nemogoče, samega sebe v svojem bistvu sprejeti. Že gola misel na to spravi človeka do grozljivega potenja, zato dajemo brez pomisleka in z užitek prednost kompliciranejši stvari, namreč nepoznanju samega sebe in si damo z vso zaskrbljenostjo opravka z drugimi, z njihovimi težavami in grehi. Tam nam pomežikujejo vidne kreposti, ki druge in nas same prijetno varajo. Tako smo, hvala bogu, samemu sebi ušli. Nešteto je ljudi, ki delajo to nekaznovano, toda ne vsi; in ti se potem pred svojim Damaskom v nevrozi zgrudijo. Kako naj tem ljudem pomagam, če sam sodim med ubežnike in morda sam trpim za »morbus sacer« nevroze? 'Objektivnost brez predsodka' ima samo tisti, ki je samega sebe sprejel. Toda nihče se ne more hvaliti, da je to res storil. Lahko se sklicujemo na Kristusa, ki je svojo historično zajetost žrtvoval Bogu v sebi in živel svoje življenje tako, kakor je bilo, do grenkega konca, resnično, ne glede na konvencije ali na to, kar je bilo po farizejskih nazorih dobro.«

Jung postavlja v tem nasprotje med jazom in njegovo senco, ki jo imenuje osebo. Dokler je ta senca nezavestna, se prikazuje projekcija navzven. Ne iščemo je v sebi, ker jo najdemo dovolj vidno na svojem bližnjem. Sem sodi Jezusova prilika o iveri in brunu v očesu. Hitler je npr. vse zlo projiciral na Jude in boljševice. Tudi inkvizicija in sežiganje čarovnic bi našla svojo razlago v takšni projekciji.

Dragoceno sredstvo za obvladovanje duševnih nasprotij vidi Jung v psihoterapevtski vrednosti sanj. Čeprav razlaga sanje docela drugače kakor Freud, vendar tudi Jung vidi v njih nepogrešljiv kašipot za psihoterapevtsko obravnavanje človeka. Toda njemu sanje niso samo dragocen vir informacije, marveč prav tako dragocena pomoč pri samokontroli in samovzgoji. Pri tem navaja Paracelza: »Če je kdo imel čudovite sanje, ne sme zapustiti sobe in ne sme z nikomer govoriti, marveč mora tako dolgo ostati tam in tešč, dokler se sanj zopet ne spomni.« Za Junga imajo sanje kar usoden pomen: vdanega vodijo, upornega

izdajajo. Morda, tako pravi, so te večnostne podobe tisto, čemur pravimo usoda.

Osrednja tema našega življenja mu je celostno učlovečenje. V tej drami učlovečenja pomenijo vsakokratne sanje samo majhen prizor v ozadju, pred katerim se v zavesti odigrava velika življenjska drama. Za Junga imajo sanje kompenzatorično funkcijo, in redno prav to vsebujejo, kar sanjavcu v zavesti za razumevanje trenutnega položaja ravno manjka.

Zato je za Junga izredno važno, da psihoterapevt dobro pozna sanjsko govorico podob, ki se izraža v prapodobnem notranjem dogajanju. Človek bi moral biti pravzaprav univerzalno izobražen, svetovno izkušen in resnično moder svetovalec, kakor je Jung sam, ki se je dolga desetletja poglobljal v najrazličnejša področja kulturne zgodovine. V celi vrsti publikacij je poskušal velike teme učlovečenja, ki jih je srečeval v prapodobah, vizijah in fantazijah svojih pacientov, povezati s simboli velikih človeških religij, njihovih svetih pisem, dogem, obredov in zakramentov, s pravljičami in pripovedkami raznih kulturnih področij, z običaji primitivnih narodov, z alkemijo in astrologijo in s simboliko velikih literarnih del, kakor je Gilgameš, Odiseja, Parsifal, Divina Comedia, Faust, in z izrazi modernih pesnikov in umetnikov. Po njegovem je v jedru vedno isti ustvarjajoči duh, ki tu v malem, tam pa v velikem z istimi stvariteljskimi silami in po istih prazakonih in prapodobah deluje in oblikuje. Prepričan je, da se prav zato neštetim nevernim modernim ljudem, ki so izgubili stik z grandioznimi tradicionalnimi religioznimi izkušnjami in znanstvenimi zakladi krščanskih cerkva, odpira na novo dostopna subjektivna pot legitimnega približevanja k osnovnemu religioznemu doživetju.

Po vsem tem si lahko predstavljamo, kako si Jung razlaga moderno bolezen nevroz. Zanj je nevroza v svojem jedru vedno kriza zveličanja: 'Ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat', trpljenje duše, ki ni našla smisla svojemu življenju. V svojem predavanju v Strassburgu izrecno pravi: »Med vsemi mojimi pacienti v življenjski sredini, to se pravi onstran petin-tridesetega leta, ni niti enega samega, čigar končni problem ne bi bil v njegovi religiozni usmerjenosti. Vsak zbolji za izgubljeno vero in ne ozdravi, dokler je zopet ne najde.«

Analiza potemtakem nič drugega ni, kakor iz sile porojena pot do učlovečenja modernega, iz religiozne tradicije iztirjenega človeka. Proces psihoterapevtične analize primerja s procesom v alkemiji. V notranjem razvojnem procesu učlovečenja mora psiho-

terapevt sprejeti celo naravo nezavestnosti, ki je hkrati dobra in slaba. Psihoterapevt mora biti v odnosu do svojega klienta brez predsodka. To brezpogojno spoznanje je ezoterične narave. Le tako dobi stik z njim. Psihoterapevt ne sme svojega pacienta niti obsojati niti mu tjavdan prav dajati. Imeti mora spoštovanje pred dejstvi, pred človekom, ki za temi dejstvi trpi, pred uganko prav takšnega človeškega življenja. Resnično religiozni človek ima takšno usmerjenost in odnos. Zaveda se namreč, da je Bog ustvaril vse mogoče čudne in nerazumljive stvari in da zmore tudi po najbolj čudnih potih doseči človeško srce. Zato čuti v vseh stvareh temno pričujočnost božje volje. To sprejemanje cellega človeka brez predsodkov izraža Jung kar definitorično: ničesar ne moremo spremeniti, česar nismo sprejeli (man kann nichts ändern, das man nicht annimmt).

To celostno gledanje je izrazil s citatom iz antičnih avtorjev: *ars requirit totum hominem*. To velja v polni meri za psihoterapevtsko delo. To je pravzaprav očiščevalni proces, v katerem »omnes superfluitates igne consumuntur«, vse nepotrebnosti se v ognju uničijo; in ugotovi se osnovno dejstvo: to sem jaz. Ne gre več za prejšnji ‚jaz‘ z izbiro primernih fikcij, marveč za vrsto trdih dejstev, ki skupno tvorijo križ, ki ga mora končno vsakdo nositi, usodo, ki jo ima. Te prve oznake prihodnje osebnosti se prikazujejo v sanjah ali v tako imenovani »aktivni imaginaciji«, v obliki tako imenovane ‚mandale‘ in njene simbolike. Mandala je indijski krog ali kvadrat z notranjim območjem, tako imenovanim temenosom, ki je torišče duhovno prerojenega človeka in predstavlja ali simbolizira človeško samoniklost, ki jo izražamo v simbolih zaklada, bisera ali krogle, ki je deljena v štiri dele, na tako imenovani krožni križ, tudi v simbolu zvezde ali cvetlice, v podobi gradu, raja ali mesta itd.

Seveda pa še prvi znaki takšnih simbolov enotnosti niti od daleč ne pomenijo, da smo enotnost osebnosti že dosegli. »Polno odrešenje od trpljenja tega sveta moramo prepustiti iluziji. Končno se je tudi Kristusovo simbolično zgledno človeško življenje končalo na križu, ne pa v siti blaženosti. Cilj je važen samo kot ideja, bistveno pa je delo, ki vodi k cilju: napolnjuje tek življenja s ciljem.« Tako se Jung dobesedno izraža.

Izid tega **individuacijskega procesa** je podoben alkemičnemu opusu, ki je tudi hkrati pot in cilj. Podobno se izražajo vzhodni opisi numinoznosti ali zadnje stvarnosti ali življenjske celote. Pri Laotse-ju je ‚tao‘ pot in cilj hkrati. Tudi indijski ‚atman‘ obsega vse svetove in je hkrati manjši ko riževo zrno. Krščanskemu teo-

logu so ti paradoksi zelo domači iz Jezusove prilike o božjem kraljestvu, kamor mora človek priti, ki pa je majhno kakor gorčično zrno.

Jung govori na več mestih o »doživetju sredine«. »Odrešujoč cilj je sad in višek popolnega življenja, ki ga v njegovi celoti, torej tudi po njegovi temni strani sprejemamo in spoznavamo, in ki ga ne obvladujejo več nezavestni bogovi in demoni njegovih nagnjenj, navad, nagonov, predsodkov, zagrenelosti, marveč kjer si sami v etični odločitvi volimo gospodarja, ki mu hočemo služiti.«

Naloga psihoterapevta je, da popelje pacienta oziroma učenca do te odločilne točke lastne odločitve. »Tu pa je tudi meja med psihoterapijo in dušnim pastirstvom, katerega naloga je, da Kristusa postavlja kot cilj; in hojo za njim kot pot življenja. Pot individualizacije modernega človeka vodi vedno preko hudih obračunov in večkrat dolgih ovinkov do krščanskih vrednot, kajti usoda Zapada je krščanstvo in historično življenje Jezusovo je prototip učlovečenja.« Na podlagi teh Jungovih izvajanj je vsakomur jasno, da je zveza med psihoterapijo in dušnim pastirstvom, med individualno psihologijo in religijo zelo ozka.

Če bi se vprašali, v čem je temeljna razlika med Jungom na eni strani ter Adlerjem in Freudom na drugi, bi morali reči, da predvsem v pojmovanju podzavesti in njene vloge za razvoj človeške osebnosti. Freud in Adler priznavata in obravnavata samo osebno podzavest ali nezavest, to, kar je človek iz svoje zavesti potlačil v navidezno pozabljenje. Jung pa preko tega priznava in obravnava predvsem tako imenovano kolektivno nezavest. To postavlja v nasprotje do naravoslovno usmerjene psihologije 19. stol., ki ji je človeška duša ob rojstvu tabula rasa in ki so ji čuti edina vrata, skozi katera prihaja človeško izkustvo; obenem pa jo postavlja tudi proti izrazito gonski filozofiji in psihologiji Adlerjeve, zlasti pa Freudove psihoanalize. Po Freudu in Adlerju je nezavestnost samo to, kar je bilo nekoč zavestno, a se je iz različnih razlogov bodisi potlačilo bodisi samo izginilo v podzavesti. Po tej teoriji bi bil nezavesten samo tisti del osebnosti, ki bi lahko bil prav tako zavesten, če ga ne bi morala in vzgoja zatirala. Za Junga pa obsega nezavest nekaj prvotnega, kar je bilo v človeku že kot iz pradavnine podedovana funkcionalna pripravljeno. Individualna zavest **posameznika** sloni na nezavestni podlagi celokupnega historičnega izkustva **vrste**, ki sega v davno preteklost in pomeni nekako zgoščeno vsebino psihičnih izkušenj prednikov noter do prastanice. Kolektivna nezavest je »mogočna

duhovna dedna masa v razvoju človeštva, ki se v posamezni možganski strukturi na novo rodi«.

Jung v predavanja, ki ga je imel v Berlinu l. 1937., sam obširno pripoveduje, kaj ga je napotilo, da je Freudov pojem nezavesti razširil. Takole pravi:

»Kot Bleulerjev učenec sem se bavil l. 1902 s poskusi reakcij pri normalnih in bolnih ljudeh in odkril v pogostnih motnjah tako imenovane vplive kompleksov, to se pravi motnje, ki izvirajo iz nezavestnih vsebin. Ob tej priložnosti sem lahko izkustveno potrdil vse simptome potlačitve, ki jih je opazoval Freud, hkrati pa sem na številnih opazovanjih ugotovil, da se prikazujejo v čisto drugi luči: pojavljali so se pogosto tako imenovani kompleksi ali vsebine nezavesti, ki nimajo svojega izvora v potlačitvi, marveč tako rekoč avtohtono rastejo iz nezavestne duše in povzročajo čisto enake motnje zavestne reakcije kakor potlačene vsebine. Takrat se mi seveda ni posrečilo, najti izvor in pomen teh avtonomnih vsebin. Šele l. 1906. sem naletel na primer, ki mi je prvič namignil, kje naj bi bil vir teh avtonomnih vsebin nezavesti.

Šlo je namreč za primer 42-letnega blazneža, ki je že zgodaj obolev in bil že dolga leta v zavodu. Poprej je bil reven trgovski nastavljenec, ni imel nobene izobrazbe in tudi potovati ni mogel v inozemstvo. Bil je samotar, miren, tako da se je mogel prosto gibati. Nekoč sem ga našel stoječega ob oknu, gledal je kvišku k soncu in premikal glavo čudno na levo in desno, tedaj mi je pomignil in pokazal k soncu: »Zdaj, zdaj morate tudi vi videti. Tu, v soncu je izvor vetra, membrum virile v obliču sonca.« Imel sem vtis popolne zmešanosti in sem se čudil, na kaj vse more priti bolnik. To podobo je videl v glavi sonca. Čeprav sem se vprašal, kaj bi naj to pomenilo, vendar si nisem mogel dati nobenega odgovora. Šest let pozneje je objavil Albert Dieterich tako imenovani Carobni papirus, v katerem so bili teksti iz Mitra. Ni bila liturgija, marveč navodilo učitelja učencu, kako naj pride do vizij in njihova razlaga. Tam stoji: po drugi molitvi moraš gledati na sonce, obrni obraz na vzhod, obrni ga na zapad, potem pa vidiš v soncu izvor vetra itd.« Ta tekst je paralela k pravkar navedenemu primeru. Pove prav isto, kar je pacient videl. Slučaj? Morebiti: — kmalu sem zaporedoma našel več podobnih primerov tudi v sanjah zdravih ljudi. Sprva tega primera nisem izrabil, ker se mi je zdela domneva, da bi bile možne nezavestne vsebine zgodovinske narave, preveč pustolovska. Silno dolgo sem premišljal, kakšno razlago bi mogel dati na vse to.

Od kod je imel ta Švicar to vizionarno gledanje? Grško ni znal, ilegalno tudi ni mogel priti do tega znanja, saj je bil ta tekst tudi meni neznan. Moral je torej nastati v njem sam od sebe; in ker me je imel rad, se je trudil, da bi tudi mene uvedel v svoje skrivnosti. Bil je v popolnoma enakem položaju kakor prerok starega teksta. Hotel me je poučiti, mi posredovati gnostični misterij, toda tega seveda ni vedel. L. 1912. sem obdeloval vrsto nezavestno nastalih fantazij, ki jih je moj očetovski prijatelj prof. Flournoy v Ženevi v 'Archives de Psychologie' imenoval kot primer za 'imagination créatrice subconsciente'. Obdelava je spravila na dan tako množino mitoloških vzporednic, da sem začel resno misliti na možnost psihičnega podedovanja historičnih vsebin. Vrhu vsega tega sem v sanjah svojih pacientov našel prav tako številne paralele. Problem, ki me je takrat mučil, se je glasil: ali so te vsebine v okviru ene rase morda po prejšnji vaji podedovane, ali pa so univerzalna podzavestna last človeštva, splošne dispozicije ali predstopnje zavesti, ne podedovana, marveč bistvu psihičnosti inherentna zkonitost?

Da bi odločil to vprašanje, sem l. 1913 preiskoval s prijaznim dovoljenjem direktorja dr. Whitea v 'Government Hospital of the insane' v Washingtonu sanje blaznih čistokrvnih črncev. Posrečilo se mi je dobiti nekatere sanje, ki so dozdevno vsebovale motive grške mitologije. Vsekakor so bili ti motivi taki, da če bi jih bil sanjal kak klasični filolog, bi bil gotovo prišel na misel, da ima najbližjo paralelo za svojo sanjsko podobo npr. v na kolo privezani Iksijoni ali v drugem motivu grške mitologije. Te skušnje v zvezi z že sicer zdavnaj znanim dejstvom splošnega ponavljanja mitoloških motivov onstran verjetnosti kakršnekoli razširjenosti po preseljevanju so me napotile, da sem se odločil za hipotezo, ki izvaja izvor avtonomnih vsebin nezavesti iz nezavestne duše, ki je v vseh ljudeh pričujoča in povsod sama s seboj identična. Ta psihični stratum sem označil za kolektivno nezavest, v nasprotju do površinskega stratuma, do osebne nezavesti, katere vsebine v celoti izvirajo iz osebne doživljajske sfere.«

Ni odveč, da smo ta njegov razvoj navedli dobesedno, ker nam jasno pokaže, da Jung do svoje, življenju nekako odmaknjene teorije, kakor mu očitajo Amerikanci, ni prišel a priori in spekulativno, marveč da je izhajal iz vsestransko bogate izkušnje kot psihiater in da je ta, na izkušnji sloneča, delovna hipnoza dobila svoje prav tako izkustveno potrjeno v kar nepregledni vrsti psihoterapevtičnih uspehov.

Naša zavest razpolaga samo z individualno pridobljenim izkustvenim materialom nekaj malo desetletij. Toda vsak posameznik se ponovno znajde pred nalogami in situacijami, katerih ne more rešiti in obvladati s pomočjo zavestno pridobljenega izkustvenega zaklada. V takih trenutkih, ko človeku 'pamet odpove', poseže duša tako rekoč po avtomatičnem avtoregulativnem procesu, po instinktivnih sistemih prilagojevanja, to je po kolektivnem izkustvenem materialu tisočletij, kakršen mu je na razpolago v sanjah, domišljiji in podobnih izrazih kolektivne nezavesti, ki v tem nekako spontano poseže v dramo človeškega dogajanja, nudi svojo pomoč in odpira nove vidike v reševanju situacije. Nov sobesednik se nam tako rekoč pridruži pri razjasnjevanju konflikta, »dva milijona let stari mož v nas« nam začne govoriti, kajpada v nam nepoznani in nerazumljivi arhaični govorici, ne pa v neposredno razumljivi govorici sodobne zavesti.

Tako pridemo do zanimivega sklepa, da sodi po Jungovem mnenju med prazikušnje življenja, ki jih mora posameznik prav tako kakor vrsta vedno na novo prehoditi, tudi spoznanje, da postane posameznik resnični individuum šele preko ovinka 'vrsta - celota', h kateri spada. Ta povezava med posameznikom in vrsto v človeškem rodu pa se izvrši po poti preko globin lastnega duševnega dna. Zato je Jungu kolektivna nezavest isto kar objektivno psihično. Tako imanentno zavrže s svojim lastnim sistemom očitek, da bi bilo zanimanje za lastno duševnost izraz nevarnega subjektivizma, ker nas prav ta usmerjenost pripelje do resnične objektivnosti.

Jung imenuje srečanje s kolektivno nezavestjo tudi povratek k instinktu, za kar navaja zanimive primere. Če se je npr. na fronti vojak na mah, na videz brez pametnega vzroka, vrgel v jarek, čeprav ni bilo pričakovati sovražnega napada in je takoj nato zagrmel sovražni ogenj, potem moramo njegovo rešitev pripisovati svarilu instinkta, ki je govoril iz večjih globin, kot jih zmore zavesten razum.

Prav ob pojmu instinkta in dejstvu, da naj bi nezavestnost prevzela vodstvo osebnosti, se teologi zgražajo nad Jungovo psihologijo in zlasti psihoterapijo. Vendar je to zgražanje neutemeljeno, ker ni treba, da bi poudarek na instinktu in nezavesti pretiravali, zlasti ker pri tem ne gre za aut-aut, marveč za et-et.

S poudarjanjem instinkta in njegove vloge nikakor nočemo izključevati važnosti zavesti in njenih funkcij. Zagovorniki Jungove psihoterapije dobro poudarjajo, da vodstva nezavesti in instinkta tako dolgo ne smemo črtati, dokler ne smemo črtati iz

stare zaveze sanj egiptovskega Jožefa in njihovega vpliva na usodo izraelskega ljudstva. Vsak instinkt ima pravzaprav Janusov obraz. Isti instinkt, ki je za ljudi vir nazadnjaštva in izraz nižjih razvojnih plasti, sega prav zaradi svojih globokih korenin v preteklosti preko omejenosti našega zavestnega obzorja daleč v prihodnost in pomeni za človeka nekako nadzavest, ki utegne v odločilnih trenutkih kompenzatorično uravnjavati napačno usmerjenost zavestnih dejanj.

Tem manj pa se moremo spotikati ob nezavestnem instinktu in njegovem vodstvu, če pomislimo, da je pri Jungu celota osebnosti izrazito smotrno naravnana.

4. Psihoterapija medosebnih odnosov (Sullivan)

V nasprotju do izključno individualističnih pogledov na človeka, ki so značilni za psihoanalizo, je genialni Harry Stack Sullivan pod vplivom etnoloških dognanj (Cooley, Mead, Powdermaker) prišel kmalu do prepričanja, da je mnogo tega, kar je imel Freud za biološko determinirano in vrojeno, zgolj proizvod zapadnoevropske civilizacije (npr. Ojdipov kompleks), zato osebnosti ni pojmoval kot zaključeno enoto, marveč samo kot točko, v kateri se srečujejo družbeni odnosi. A. A. Roback pravi, da bo morda marsikoga presenetilo, če v tej zvezi sliši, da je že Karl Marx opredelil osebo kot »točko križanja socialnih odnosov«.

Svoj sistem je Sullivan razvil v postumnem delu *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (1953), kjer dokazuje, da je lastni jaz samo proizvod interpersonalnih relacij. Osebnost se v otroški dobi začne razvijati z dvojno personifikacijo, to je personifikacijo dobre in slabe matere, oboje vzporedno z mero zadoščenja, ki ga je doživljal otrok v negi in nežnosti od strani odraslih. Druga, še važnejša stran otrokove osebnosti se začne razvijati s spoznavanjem in razlikovanjem »sebe-dobrega«, »sebe-slabega« in »ne-sebe«, s čimer se polagoma oblikuje sistem »samega-sebe« (»self-system«). Po njegovem večina psihotičnih pojavov izvira iz izkušenj zgodnje mladosti in ranega otroštva. Zato mu ne gre prvenstveno za razumevanje nagonov, kakor je to tipično za prave psihoanalitike, marveč bolj za oblikovanje značaja v otroških in razvojnih letih in za razumevanje tako imenovanih obrambnih mehanizmov (sovražnosti, napadalnosti itd.). Prav tako ne polaga važnosti na »proste asociacije«, ki naj bi pomagale iz

nerazumske podzavesti spraviti na površje razumske zavesti potlačena čustva, marveč skuša človeka predvsem čim bolj razgibati (aktivirati), ga napraviti sposobnega za delo in ljubezen, to se pravi, mu omogočiti tak odnos do življenja, da najde v njem čim večje osebno zadoščenje. Namen njegove psihoterapije je potemtakem v brezpogojnem in preprostem prilagajanju družbi. Povsem naravno je, da najde njegova metoda najhvaležnejše področje v preadolescentni in adolescentni dobi.

Do poglobljenega študija medsebojnih odnosov je Sullivan prišel na podlagi raziskovanja pacientovega odnosa do psihoterapevta, to je na podlagi tako imenovanega prenosa ali transference in odnosa terapevta do pacienta, to je tako imenovane countertransference. Sullivan se zlasti trudi za pravilno vrednotenje pacientovih odnosov do okolja. Izhaja iz Steklove (čigar psihoterapevtske metode pa v tem prikazu nismo posebej opisali) postavke, da se prenosna situacija ne ustvarja samo v zgodnjih družinskih razmerjih med otrokom in starši, marveč v najpogostnejših pacientovih odnosih do zunanjega sveta sploh. Zato Sullivan opazuje pacientov značaj najprej v odnosu do sebe, šele potem njegove simptome. S svojo popustljivo usmerjenostjo do pacienta skuša odpravljati njegovo bojzljivost in frustracijska čustva. V pacientu vzbuja zavest, da ga ščiti in mu s tem postopoma odpravlja bolesta defenzivna in kompenzatorična čustva.

Dr. Klara Thompson, ki je Sullivanova učenka, pravi, da osebnosti ne moremo v globini spremeniti, pri čemer se sklicuje na psihoanalitika Karla Fromma. Osebnost sama se spremeni samo, če se spremeni globina, ta pa je podzavestna; sem sodijo endokrine žleze, mišična napetost in sistem asociacij. Tej psihoterapevtski metodi so najbolj dostopni pacienti z akutno grozavostjo in masohistični tipi, manj agresivni, najmanj pa psihotiki.

Najbolj se je oddaljila od Freudove psihoanalize dr. Karen Horney, ki zagovarja posebno evlucijsko psihoterapijo medosebnih odnosov in je v svojem poudarku etične strani osebnosti najbližja Jungu, medtem ko ji Thompsonova očita preveliko odvisnost od Adlerja. Vsekakor je zavestno nasprotna Freudu, ki se ji ne zdi dovolj konstruktiven. Sama izrecno poudarja, da je glavna razlika med njo in Freudom na filozofski strani. Freudova metoda je preveč mehanistična, zato pa tudi pesimistična. Njej pa gre za konstruktivno optimistično in razvojno pojmovanje človeške osebnosti. Freud je izločil iz človeške osebnosti pojem rasti in razvoja, misleč, da je človek le skupek nagonov, ki jih ne

more prerasti, marveč kvečjemu samo ugotavljati, nadzirati in sublimirati. Freud pozablja, da človek z vsem svojim bistvom teži za čim večjo svobodo. Zato Horneyjeva »ne verjame v nagone«. Bližji ji je Kurt Goldstein s svojo mislijo o človeškem »nagnjenju k razvoju«, ki jo je izrazil že stari Aristotel. Zato sama naravnost poudarja, da sodi pomanjkanje vrednostnih sodb med tiste ideale, ki jih moramo prerasti, ne pa negovati, kajti »moralni problemi so sestavni deli bolezni«; zato vsaka uspešna psihoterapija vsebuje neizogibno tudi vrednostne vidike.

Zlasti poudarja socialno kulturne faktorje v oblikovanju osebnosti in etiologiji nevroz. Freudu je bila libido gonilna sila vsega človeškega ravnanja, Horneyjevi pa želja po varnosti in zadoščenju; prav zato ji je osebnost proizvod okolja in njenih sil, ki so glavni činitelj varnosti. Po njenem mnenju je sprememba ali vsajboljšanje družbe zmožno človekovo življenje ozdraviti in osrečiti.

V tej zvezi bi omenili še Carla Rogersa in njegovo nedirektivno psihoterapevtično metodo, ki izhaja iz postavke, da so v vsakem pacientu sile rasti in samouresničevanja, če najde v terapevtu toplo in popustljivo, recimo razumevajoče ozračje, zato se njegova metoda imenuje »client-centered«. Žal, da Rogersove zelo razširjene metode na tem mestu ne moremo natančneje opisovati, čeprav bi s svojimi enajstimi stopnjami ali fazami zaslužila posebno poglavje, ki bi pokazalo, da je njegova metoda nekje med Sullivanovo in Schultzovo.

Vse te psihoterapevtske metode obravnavajo človeka v budnem stanju, brez hipnoze, čeprav se v zadnjih desetletjih zopet vedno bolj uporablja tudi hipnoterapija. Vendar pa se hipnoterapija ne smatra za samostojno terapevtično metodo, marveč samo kot intenzivnejša oblika razmerja, ki je posledica prenosa ali transference.

Potem ko je Freud opustil hipnozo kot metodično terapevtsko sredstvo, je hipnoterapija vse do l. 1930 tako rekoč tudi sama spala, dokler ni nastopil Clark Hull s svojimi sodelavci. Vendar moramo reči, da so dnevi klasične hipnoze in z njo hipnoterapije, kakršno so poznali Liébeault, Charcot, Bernheim in za njimi še Breuer in Freud, v psihoterapiji za vedno minili.

Eden glavnih promotorjev hipnoterapije po l. 1940 je poleg Watkinsa, Stolzenberga, Lindnerja, Brenmana in drugih zlasti Milton V. Kline, ki je obenem ustanovitelj in izdajatelj glasila *The Journal of Clinical and experimental Hypnosis*. Hipnozo uporabljajo psihoanalitiki zlasti v primerih pacientove rezistence, da

si tako olajšajo razjasnitev podzavestnih misli in afektov in celotni proces analize. V ta namen uporabljajo različne tehnike. kakor je umetna stimulacija sanj, starostna regresija, vzbujanje fantazije, uporaba halucinatorne dejavnosti za razjasnitev mišljenja in nagnjenj, avtomatično pisanje, substitucija simptomov in ojačenje emocionalnega stanja, razen tega pa različne tehnike, ki imajo za cilj projekcijo predstav in drugih čutnih pojavov.

Posebej je še treba naglasiti, da hipnoterapija nikakor ne zahteva manj terapevtske spretnosti kakor druge, marveč celo več.

Tudi psihotične paciente hipnotizirajo z namenom, da bi olajšali zdravljenje z elektrošokom.

Uporaba hipnoze je ponovno dala pobudo za nekatere zelo koristne eksperimentalne preiskave in dognanja. Še vedno velja, da je približno 90 do 95 % vseh ljudi dostopno hipnozi, čeprav jih je samo okrog 10 %, ki so zmožni globoko hipnotičnega stanja, v katerem nastopijo pojavi popolne anestezije, amnezije, pozitivnih in negativnih halucinacij ter posthipnotičnega ravnanja z dolgoročnim učinkom.

Zelo koristna je povezava hipnoterapije s psihološkimi testi, ko gre za razvojne in longitudinalne študije osebnosti. Tako so s pomočjo Wechsler Bellevue Intelligence Scale (Form I) dosegli pri 22 letni študentki hipnotično starostno regresijo in progresijo na 8 oziroma 65 let. Tudi Rorschachovo tehniko so uspešno uporabljali v hipnotičnem stanju pri osebah, ki so bile sicer zelo skope z odgovori. TAT pa so uporabljali za študijo hipnotibilnosti in ego-obrambe (Rosenzweig). Med sugestibilnostjo in represijo so našli razmeroma nizko korelacijo .25 in .47 med hipnotibilnostjo in represijo pa precej visoko (.66).

5. Skupinska psihoterapija in psihodrama (Moreno)

Med posebne vrste psihoterapije moramo prištevati tudi skupinsko psihoterapijo, ki predstavlja danes že kar celo gibanje v več smereh. Pri tem gre za skupinsko zdravljenje, kjer se več pacientov združi v skupnem delu, s čimer se ustvari nova situacija in občestvena zavest. Večkrat se oblikujejo »sklenjene skupine«, a tudi »odprte skupine« so se izkazale uspešne. Osnovo teh grup moramo iskati v socioloških, religioznih in psihoanalitičnih načelih. Vsem pa je skupna misel, da skupinska terapija predstavlja miniaturni svet, češ da posameznik v taki skupini

svoja čustva na podoben način uteši in sprosti, kakor ima navado v vsakdanjem življenju sredi širokega sveta in da zato ugodne vzgojne spremembe pacienta v terapijski skupini usposablja za prav tako izboljšane odnose do okolja v vsakdanjem življenju. Bolestna razpoloženja, sovražnosti, rivalitete, upornost, socialna neprilagodjenost in podobne psihopatske nepravilnosti se izravnavajo in omilijo v skupnem naporu posameznih članov skupine in njihovega voditelja. Wilfred C. Hulse pravi, da je najboljše skupine oblikovati ločeno po spolih, najbolje šest do osem ljudi, ki pa naj bi ne bili stari več ko 35 let. Najuspešnejša je za mladostnike, ki se sestanejo povprečno trikrat tedensko. Terapija se ne sme končati nenadoma, marveč tako, da se postopno sestajajo vedno redkeje.

Poseben tip skupinske psihoterapije je J. L. Morenova psihodrama. Moreno je po izvoru Romun (r. 1892), ki je bil v stari Avstriji zdravnik, predstojnik državne bolnice v bližini Dunaja, pozneje vojaški zdravnik, po preselitvi v Ameriko pa je zlasti znan kot početnik sociometrije, to je merjenja (s pomočjo testov) socialnih odnosov med osebami določene skupnosti. Ugotovitve teh merjenj podajajo navadno v obliki tako imenovanih sociogramov. Še bolj pa je znan po svoji psihodramatični terapijski metodi: pacienti morajo kot nekaka igralska skupina pred občinstvom svoje duševne težave in konflikte odigravati kakor na gledališkem odru, da se tako duševno sprostijo, znebijo svojih kompleksov, se tako rekoč duševno streznijo in uravnesijo, da so zopet sposobni za harmonično včlenitev v človeško družbo in uspešno življenjsko delo. Znano je, da je Moreno podobna gledališča pacientov uprizarjal celo po newyorških ulicah (Impromptu Theatre in pa Therapeutic Theatre).

Po l. 1936 vodi posebni Moreno Sanitarium, razen tega je organiziral tudi International Committee of Group Psychotherapy. Moreno sam zelo poudarja, da se je oddaljil od psihoanalize. Po njegovem je treba ločevati tri vrste psihoterapije. Svoje izraze je prevzel precej po Shakespeareju, zlasti stavek: »World is a stage«, svet je gledališče, zato ima precej besede iz gledališke umetnosti. Prvi tip psihoterapije je monoloni ali samogovorni, ki ga uporabljajo terapije z avtosugestijo, kakor je znana pri jogi in kakor jo je uporabljal Coué. Drugi tip je dialoški ali dvogovorni in je zaobsežen v medsebojnem sporazumevanju med terapevtom in pacientom. Psihodrama pa po Morenovem mnenju povezuje monolog, dialog, katarzo in skupinsko terapijo v posebno socialno prevzgojno metodo, ki je tretji tip psihoterapije.

Moreno meni, da imajo socialne in duhoslovne vede za sodobnega človeka isto vlogo in podobne cilje, kakor jih je nekoč dosegala religija. To si obeta zlasti od svoje psihodrame, v kateri loči pet instrumentov: prvi je oder (stage), čigar arhitekturna oblika je v skladu s terapevtskimi zahtevami pacienta; prostor psihodrame je lahko kjerkoli, kjer so pacienti, najsi bo to na bojnem polju, v šolskem razredu ali na stanovanju. Vendar reševanje globljih duševnih konfliktov zahteva določene objektivne pogoje, podobno kakor to vidimo v religiji, kjer tudi vernik najgloblje vero doživi in dušo očiščuje v cerkvi, v hiši božji, čeprav more Boga častiti tudi doma v svoji sobici. Drugi instrument je pacient sam, ki mora imeti težnjo, da igra določeno vlogo, a) v kateri odigra kakšen pretekli primer iz svojega življenja, b) v kateri izživlja obenem kak problem, ki ga trenutno teži, c) da tako ustvarja življenje na odru, d) in se samega sebe »testira za prihodnost«. Tretji instrument je direktor, ki ima vlogo producenta, terapevta in analitika. Treba je v tej zvezi poudariti, da radi uporabljajo tudi projektivne teste, npr. Rorschacha, TAT in razne druge slike, v katere pacient projicira svoja čustva, se v njih gleda kakor v zrcalu in se tako osamosvešča ter preusmerja. Četrty instrument je zbor pomožnih jazov, ki jih predstavljajo igralci z dvojnim smislom. Z ene strani pomenijo eksplorativno in terapevtsko razširitev direktorja, z druge pa razširitev pacienta, ki mu pomagajo tako rekoč portretirati njegovo aktualno ali pa umišljeno osebno življenjsko dramo. Peti instrument pa je poslušavstvo ali občinstvo, ki predstavlja glasno torišče javnega mnenja, bodisi da nepripravljeni kakor pacient sam spremljajo njegovo igro s smehom ali protestom. Poslušavstvo pa lahko tudi samo prevzame vlogo pacienta, ki mu pacient s svojo igro pomaga do katarze.

Igro pa uporabljajo kot projektivno diagnostično in obenem psihoterapevtsko sredstvo tudi pri prevzgoji težko vzgojljivih otrok (Solomon J. C.).

Skupinska psihoterapija se je zelo razširila tudi v smeri imenovanih »socialno prilagojenih skupin«, kakor jih je v Angliji imenoval Maxwell Jones in kakor so se razširile zlasti v Ameriki kot »terapevtske skupnosti«, v katerih so zdravniki in strežno osebje in ves administrativni kader zajeti v rehabilitacijo desocializiranih pacientov. Jones je mnenja, da bi velikih uspehov, kakršne so dosegli v Belmont Hospitalu nikakor ne mogli uresničiti z golo individualno, najsi bo 'kratko' ali 'dolgotrajno' psi-

hoterapijo, niti z navadno skupinsko psihoterapijo. Mimogrede moramo omeniti, da večina teh psihoterapij predstavlja tako imenovane dolgotrajne in ne »kratke« psihoterapije, ki jih uporabljajo le v izjemnih primerih, kadar ni časa za daljše zdravljenje.

6. Avtogeni trening (Schultz)

Že pri Jungu naletimo na zanimivo povezavo individualne psihologije in psihoterapije z orientalskimi elementi, kajti njegovi arhetipi so univerzalnega izvora in vsebujejo vesoljni zaklad človeške kulturne zgodovine. Prav posebno pa pomeni združitev moderne psihoterapije z orientalskimi metodami, zlasti z indijsko jogo, tako imenovani avtogeni trening, psihoterapevtična metoda, ki jo je razvil nemški nevrolog J. H. Schultz (r. 1884). Avtogeni trening je posebna združitev dognanj iz hipnoze in avtosugestije, ki se naslanja na modrost indijske joge.

Beseda joga je indokitajskega izvora in pomeni jarem. Smisel besede je torej v tem, da nekomu naložijo jarem, ga vprežejo; in ta nekdo je duh, ki mora v strogi disciplini izpolniti religiozno delo. Vendar pa joga ni morda posebna indijska religija, marveč prej poseben filozofski nauk in metoda, ki ima duševno zdravstven pomen in cilj, zato so jo zapadnjaki v zadnjih stoletjih začeli proučevati in uporabljati. Zlasti velja to za Amerikance, ki svoji emigrantski naravi primerno kaj radi tudi vsako drugo stvar importirajo na svoj novi kontinent. Ločimo v glavnem tri jogijske sisteme: prvi vidi glavno nalogo v predanosti bogu in dejavni ljubezni do bližnjega, drugi v znanju in kritičnem analiziranju sebe, obenem s kritično distanco do sveta, ki pomeni pajčolan boginje Maje, čigar ničevost je treba razkriti, da moremo gledati čistega duha; tretji pa se osredotoča predvsem na obvladanje telesa, dihalne vaje, obvladanje čutov, koncentracijo duha in podobno. Ne glede na različnost sistema obsega joga v glavnem osem členov: splošno nravno vzgojo, samoobvladanje, pravilno držo telesa, obvladanje dihanja in čutov, vaje v koncentraciji, poglobljanje in ekstazo.

Tudi Schultz izhaja v svojem avtogenem treningu, ki ga razvija kot celotno psihoterapevtično metodo in sistem, iz podobnih pogledov na človeka. Njegov predhodnik v tem je bil Francoz Emil Coué. Oba se naslanjata na dejstvo in uspehe avtohipnoze z avtosugestijo. Schultz sam imenuje svojo metodo tudi 'koncentrativno samosproščenje'. V ta namen priporoča dnevno

dve do tri redne vaje, ki trajajo nekaj minut, največ pol ure. Najprej si je treba izbrati udobno telesno držo, po možnosti v naslonjaču ob zaprtih očeh.

Pripravljalna vaja je v tem, da se človek skuša v vsakem oziru popolnoma pomiriti. Pri tem naj izgovarja besede: »Jaz sem popolnoma miren.« S tem naj bi dosegel čim večje sproščenje sicer krčevito napetih mišic in živcev. V zvezi z jogo in njenimi vajami priporoča pri tem izgovorjavo besed vzporedno s pravnim vdihavanjem in izdihavanjem.

Ko smo dosegli to uvodno stopnjo pomiritve, se zberemo za prvi stavek avtotreninga: »Desna roka je zelo težka.« Levičarji naj bi to naredili z levo roko. Ta vaja naj bi trajala približno štirinajst dni. Mogla bi se tudi raztegniti na obe roki in nogi in na vse telo. Naslednja vaja ima za cilj, uravnesiti krvni obtok in ga hkrati nadzorovati. Glasi se: »Desna roka je popolnoma topla.« V naslednjih tednih preidemo na nadaljnjo vajo, ki je izražena v stavku: »Srce mi bije popolnoma mirno.« Tej vaji sledi vaja v dihanju in koncentraciji z geslom: »Dihanje je popolnoma mirno.« Schultz pri tem ne posnema jogijskih navodil, ki jim uravnavanje dihanja služi kot glavno sredstvo za obvladovanje telesnih in duševnih funkcij. Vendar pa se tudi pri avto-genem treningu dihanje nekako osamosvoji, podobno kakor druge funkcije telesa. Približno dva meseca pozneje se začneja vaja, ki se glasi: »Sončni plexus je zelo vroč.« Plexus solaris je živčevje v trebušni votlini, ki ima zlasti v vzhodnih meditacijah važno vlogo, ker mu pripisujejo mistične sile. V šesti vaji si človek v avto-genem treningu dopoveduje: »Čelo mi je hladno.« Čelo je, kakor vsi vemo, mesto, kjer so najvišji centri možganske skorje s svojimi funkcijami in je zato človekova predstava o samem sebi, o lastnem jazu in njegovih doživljajih subjektivno zelo odvisna ravno od občutja, ki ga ima v glavi, posebno v čelu. Hladna glava daje občutje zdravja, dobrega razpoloženja in svežosti; obratno velja za vročo glavo.

Po nekaj mesecih se začenjajo kazati blagodejni učinki avto-genega treninga. Krčevitosti se sproščajo, stanja nervoznega nemira zginjajo. Schultz se veliča, da dovede do pomirjujočih in osvežujočih stanj sproščenosti, s katerimi je človek zmožen doseči nadpovprečne uspehe in znatno nadomestiti omejevanje spanja. Vazodilatatorični in cirkulatorično ugodni učinki, ki jih povzroča sugestija toplote, ima za posledico, da se ogrejejo tudi mrzle noge in izginejo razni neprijetni pojavi. Prav tako se morejo z avtosugestijo hladu znatno zmanjšati občutki bolečine in sploh

sprejemljivost za bolečino. Doseči moremo zopetno nenadno spominjanje že pozabljenih stvari. Posebno učinkovita pa se pokaže avtogena vaja pri motnjah srca, krvnega obtoka in prebavnega trakta. Tudi glede nevralgičnih bolečin, grozljivih stanj in motenj v spanju dosega lepe uspehe. Proti različnim manijam, kakor je prekomerno uživanje alkohola ali kajenje, moremo z avtogenim treningom pod geslom: »Vem, da ne pijem več nobene kaplje alkohola« doseči vidne uspehe.

Vrhu vseh teh psihoterapevtičnih uspehov pa avtogeni trening pomaga tudi do doživetij poglobljanja, zrenja vase in tako imenovanega »samouresničevanja«, kar vse izrazito spominja na jogijsko disciplino. Merilo za globino poglobljanja je v tem, kako daleč so se odmaknili od človeka čutni dražljaji. Tako morejo npr. poskusni osebi položiti na hrbet roke gorečo cigareto za pol drugo minuto, ne da bi pri opeklini tretje stopnje občutila bolečino. Pri tem je peti člen joge vidno uresničen. Za dosego osebnega poglobljanja so zelo važne vizualne predstave, posebno tako imenovane priljubljene barve, ki si jih pri tem procesu živo predstavljamo. Schultz je po teh »barvnih vajah« pri pogrezanju v lastno notranjost prešel tudi na predstavljanje konkretnih objektov. Neki psihiater izrecno poroča: »Že tri leta se pridno vadim v avtogenem treningu. Spočetka sem videl difuzne barve, zdaj pa že vedno več barvnih pokrajin, ljudi, tudi samega sebe ali posamezne dele telesa. Pri tem se neslišno pogovarjam ali pa slišim pogovore v mislih. Pogosto imam kinetične halucinacije z lastnim telesom. Večkrat se mi tudi strop popolnoma približa, ali pa izgubi moje telo svoje meje in preide v neskončnost, ki me obdaja.«

Podobno kakor v sanjah lahko tudi v avtogenem treningu nastajajo pravadne podobe simboličnega pomena. Za svojo osnovo imajo občečloveške miselne forme, ki podobno kakor v mitosu in sanjah merijo na stvariteljske sile.

Poskusne osebe lahko tudi z uspehom navajamo, da se poglobljajo vase v vprašalni usmerjenosti: »Kaj delam narobe?« Pri tem upravičeno pričakujejo, da jim pride na misel pravi odgovor. Schultz poroča o nešteti primerih. Na tem mestu naj nam zadošča naslednji: »Dvainpetdesetletni trgovec si zaznamuje iz tretjega leta treninga po prejemu hudo žaljivega in vznemirljivega pisma tole: če bi bil pred pol leta prejel tako pismo, bi mi bilo nedvomno povod za nepopisno razburjenje, ki bi me, kakor vem iz dolgoletne izkušnje, privedlo do globoke duševne depresije z vsemi njenimi spremljevalnimi okoliščinami in me

cele tedne mučilo. Kako čisto drugače mi je šlo sedaj. Ko sem bral pismo, me je čisto razumljivo v prvem trenutku navdalo z blaznim ogorčenjem, ki me je za kratek čas oropalo vsakega jasnega mišljenja; toda takoj sem preklopil in zadušil močno razburjen srčni utrip. To se mi je presenetljivo hitro posrečilo, in v nekaj malo trenutkih je bil zopet vzpostavljen notranji in zunanji mir, ki mi je omogočil, da sem položaj mirno in dosledno premislil in se zavedel njegove prave vrednosti.«

Moderni človek, ki je stalno pod pritiskom poklicnih in službenih naporov, išče neizogibno izhoda, da bi si telesno in duševno ne škodoval. Če to zamudi, se začno javljati hude organske motnje najrazličnejših vrst: nagla smrt s kapjo, ki, kakor statistika kaže, zadeva predvsem može na važnih mestih okrog petdesetega leta, je pretresljiv dokaz za to dejstvo.

Izravnava in počitek naj bi mu prvenstveno nudil šport in njegovo udejstvovanje. Toda žal je danes šport navadno tak, da mišično in živčno napetost celo stopnjuje, ne pa sprošča. Zato ni čudno, da civilizirani zapadni svet vedno bolj čuti potrebo po psihoterapevtskih pripomočkih, ki naj bi človeka čim bolj oddmaknili od sveta in njegovega nemira, za kar dobiva dobre pobude ravno v jogijski miselnosti, ki v svoji orientalski usmerjenosti človeka z ene strani najbolj oddmika od sveta, z druge pa pogloblja človekovo notranjost in obuja v njej svežo življenjsko in stvariteljsko silo. Zato je indirektna posledica vsakega počitka in sproščanja v dvigu delovne in stvariteljske sile.

Paralele med avtogenim treningom in jogo so očitne. Vendar pa avtogenemu treningu popolnoma manjka religiozna vsebina in cilj, zato tudi osmi člen joge, ekstaza. Avtogeni trening je tipična racionalizacija vzhodne modrosti, ki pri zapadnjaku izgubi vsako sled nekdanje sakralnosti in mu je dobrodošla samo toliko, kolikor naj bi dvigala storilnost dela in uspešnost življenja.

Na Zapadu, zlasti v Ameriki, poznamo več podobnih, zelo površnih poskusov, usmerjati in uravnovešati človeka z avtosugestivnim vplivom. Sem sodi med drugimi znano ameriško geslo: 'keep smiling', ki ima nedvomno avtosugestiven vpliv na človeka in na okolico, ki pa očitno izhaja iz preplitvega pojmovanja življenja. Podoben poskus je napravil tudi Dale Carnegie s svojo znano knjigo »Kako si pridobim prijatelje« in »Ne skrbi, marveč živi.« Robert Bossard, ki o teh stvareh piše, dobro pripominja, da ima pri vsem tem človek, če globlje gleda, neprijeten občutek. Iz izkustva namreč ve, da so v človeškem življenju sile, ki se nikakor ne dajo odpraviti s tako preprostimi recepti.

V avtogenem treningu imamo pravzaprav lepo mero krščanske osebne askeze. Lahko bi rekli, da je to cel sistem osebne askeze. Zanimivo pri tem pa je dejstvo, da so ta sistem askeze utemeljili možje brez religije in zato je tudi njihov sistem brez religiozne vsebine. Tako skušajo nuditi človeštvu sredstva in smer za pravilno življenje na tistem področju, ki je glavna moč vsake religije, zlasti krščanstva. Najvažnejše pa je pri tem dejstvo, da so s tem prevzemom odvzeli kristjanom tudi lep del vpliva na človeka, ki bi ga naj ravno krščanstvo s svojim asketičnim sistemom in njegovim usmerjevalnim vplivom na človeško življenje imelo. Areligiozni učenjaki radi primerjajo krščansko ascezo in mistiko z indijsko jogo in opozarjajo pri tem na čudovita sredstva duševnega zdravja, ki jih vsebuje krščanstvo. Robert Bossard obširno obravnava Ignacijeve duhovne eksercicije in tri stopnje duhovne popolnosti: via purgativa, illuminativa in unitiva kot psihoterapevtske pripomočke in sredstva na poti do »samouresničevanja«.

7. Logoterapija (Frankl)

Početnik povsem nove in svoje poti v psihoterapiji je dunajski profesor nevrologije Viktor Frankl (r. 1905) s svojo »logoterapijo«. Po njegovem mnenju je za človeško življenje najvažnejše, da uresniči čim več vrednot in imenuje to osnovno človekovo teženje »voljo po smislu« (Wille zum Sinn), ki jo postavlja v nasprotje do Freudove »volje po slasti« (Lustprinzip in der Psychoanalyse) in do Adlerjevega gona po samouveljavljanju (Geltungsstreben ali Wille zur Macht in der Individualpsychologie).

Seveda pa utegne biti volja po smislu tudi brezuspešna, frustrirana, kar imenuje eksistencialno frustracijo, ki ima lahko za posledico nevrotična obolenja. Zato skuša Frankl dosedanja psihoterapijo in celotno podobo človeka dopolniti z eksistenčno analizo in logoterapijo.

Nevroze, ki imajo svoj vzrok v eksistencialni frustraciji, imenuje noogene nevroze. Te so torišče logoterapije. Noogene jih imenuje zato, ker so nastale iz duhovnega območja in jih je prav zato treba tudi iz duhovnega območja zdraviti. Kot tako pojmuje **logoterapijo**, pri čemer mu logos pomeni najprej duha, potem pa smisel; ne pomeni mu pa »besede«, kakor bi morda

vsakdo na prvi pogled mislil. Narobe bi razumeli logoterapijo, če bi mislili, da se bliža pacientu z logiko.

Kvečjemu bo mogli reči, da je to **persuazijska** metoda. Čeprav tudi to ne drži prav. Logoterapija uporablja namreč tako imenovano metodo **paradoksnih intencij**, ki je pravo nasprotje persuazije, ker pacienta navaja, naj si želi, da se mu bo nekaj zgodilo. Paradokсна intencija apelira na kljubovalno silo duha, ker navaja človeka, da si želi ravno to, česar se boji. V tem smislu je to res pristna psihoterapija z duhovnega področja.

Če zasledujemo noogene nevrose, vidimo, da je patogena podlaga navadno neizpolnitev ali frustracija tega, kar smo imenovali teženje po smislu. Na voljo po smislu pa apelira logoterapija in bi jo zato lahko imenovali **apelativna** psihoterapija. Predmetno gledano mora konkretne možnosti osebne izpolnitve smisla pacientu šele prikazati in mu jih privedi do zavesti. V tem pa se logoterapija nehote spreminja v eksistenčno analizo, kakor ima sploh vsaka prava eksistenčna analiza svoj vrh končno v logoterapiji.

Individualna psihologija je pokazala, kako zelo patogen je lahko čut manjvrednosti. Nič manj pa ne postane človek duševno bolan zaradi občutja nesmiselnosti ali neuspešnosti v teženju po smislu svojega bivanja. V tem primeru ne trpi zaradi čustva, da ima sam malo vrednosti, marveč zaradi čustva, da njegovo bitje nima nobenega **smisla**. Prav to občutje imenujemo eksistenčno frustracijo, ki jo postavljamo v nastrotje seksualni frustraciji, čeprav nikakor nista na isti ravni. Pač pa navadno vsaka seksualna frustracija izvira iz neke eksistenčne frustracije, ki je v ozadju. Frankl imenuje to eksistenčni vakuum, v katerega se zarašča seksualna libido.

Eksistenčna frustracija lahko človeka napravi bolnega, nujno pa ni. Zato eksistenčne frustracije tudi ne smemo imenovati patološke, kajti npr. obupati nad svojo eksistenco, je sicer frustracija, a še daleč ni patološko. Tudi samomora nikakor ne smemo vedno imeti za zaključek bolnega psihičnega razvoja, kakor nekateri psihiatri po vsej sili hočejo vedeti.

Eksistenčna frustracija je lahko patogena samo takrat, kadar imamo hkrati somato-psihično afekcijo. Frankl izrecno pravi: duhovna oseba ne more zboleti, pač pa lahko zbolí človek. Zgolj duh ne zbolí, vedno je treba, da se pridruži še psihofizični vzrok, tako da je nevrose vedno samo nekaka simptomatološka enota, sindrom. Noogene nevrose so bolezní iz duha (aus dem Geist), niso pa bolezní v duhu (im Geist). Nevroza ni nobena

noetična, duhovna bolezen, ni bolezen človeka zgolj v njegovi duhovnosti, marveč je vedno bolezen človeka v njegovi enoti in celoti. Noogene nevroze kot nevroze iz duhovnosti zahtevajo logoterapijo kot terapijo iz duhovnosti, zato logoterapevti lahko delajo tudi brez psihoanalize.

Imamo pa še širšo indikacijsko področje logoterapije; izpolnjujejo ga nevroze v ožjem pomenu, ki niso noogene, marveč psihogene. V okviru tega področja logoterapija ne pomeni nadomestka za psihoterapijo, marveč samo njeno dopolnilo. Pri tem citira Paracelzusa: »Bolezen nastane sicer iz narave, toda njeno zdravljenje izvira iz duha.« Čeprav nevroza ni noogena, je vendarle logoterapija tudi potrebna.

Če je logoterapija v svojem ožjem indikacijskem področju specifična in če je v svojem širšem območju nespecifična, a kljub temu še vedno terapija, pa ima še tretje področje, v katerem sploh ni več terapija; in to področje se imenuje **zdravniško dušno pastirstvo**. Namen dušnega pastirstva vidi Frankl v tem, da napravi človeka spričo usodno neizogibnega trpljenja zmožnega za trpljenje. Pri tem loči tri vrste vrednot: stvariteljske, ki so izraz delovne sposobnosti, doživljajske, ki so izraz zmožnosti uživanja v človekovih čustvenih odnosih do narave in do družbe; in tako imenovane usmerjenostne vrednote, kamor sodi ravno sposobnost trpljenja. V tem smislu bi bil homo sapiens usmerjen v tri vrednostna področja: kot homo faber, homo amans in homo patiens. Homo faber je to, kar imenujemo človek uspeha, ki pozna samo dve kategoriji: uspeh in neuspeh. Homo patiens pa pozna kategorijo izpolnitve in obupa. Vendar je smer prvega in drugega čisto druga, kajti kategorija izpolnitve in obupa spada v čisto drugo dimenzijo kakor uspeh in neuspeh. Homo patiens se lahko uresničuje tudi ob popolnem neuspehu, ker bi bilo sicer nemogoče srečevati ljudi, ki so za trpljenje celo hvaležni, kakor vidimo npr. pri skladatelju Antonu Brucknerju, ki je napisal svoj Tedeum s temle posvetilom: »Ljubemu Bogu za moje na Dunaju prestano trpljenje.« V očeh človeka, ki se imenuje homo faber, mora biti triumf človeka, ki se imenuje homo patiens, prava nespamet in pohujšanje. V tej luči ostane zdravnik tudi v zdravniškem dušnem pastirstvu še vedno zdravnik, toda njegov odnos do pacienta se spremeni v srečanje človeka s človekom. Dokler tega ni, se zdravnik od živinozdravnika loči samo po različni klienteli. Prav ta tehnika človečnosti je edina zmožna zdravnika obvarovati pred nečlovečnostjo tehnike v medicini.

Kakor pa logoterapija ni v vseh indikacijskih področjih legitimen nadomestek za psihoterapijo, marveč samo njeno dopolnilo, prav tako tudi zdravniško dušno pastirstvo nikakor ni nadomestilo za duhovniško dušno pastirstvo. V teh izvajanjih daje Frankl nekatere zelo posrečene distinkcije. Takole loči: Religija sicer nima psihoterapevtičnega motiva, pač pa ima psihoterapevtičen efekt... Na drugi strani pa vidimo, kako psihoterapija — ne da bi hotela, da, ne da bi sploh smela hoteti — pomaga v posameznih osrečujočih, blagoslovljenih primerih pacientu najti zopet zasute vrelce prvotne vernosti: ne per intentionem, marveč per effectum. Potemtakem vrnitev pacienta k vernosti tudi ni morda četrta naloga zdravnika, ki bi naj človeku pomagala preko dela — in užitka — do trpljenjazmožnosti, marveč je samo možen učinek psihoterapije.

Vse te svoje nazore razširi Frank v celotno eksistencialno analizo kot **antropološko razlago osebne eksistence**. Nepatogena eksistencialna frustracija po njegovem mnenju ne potrebuje nič manj eksistencialne analize kot noogena nevroza. Samo v tem primeru eksistencialna analiza ni več terapija nevroze, in zato tudi ni več rezervat zdravnika, kajti v tem primeru mora človekova stiska filozofa in teologa, pedagoga in psihologa prav tako zanimati, ker vsi ti morajo prav tako kakor zdravnik reševati dvome o smislu življenja. Če je eksistencialna analiza iskanje smisla in če je ta smisel, ki ga išče, vedno konkreten, potem se nanaša na edinstvenost vsake osebe v njeni enkratnosti trenutne situacije. Iz tega sledi, da eksistencialni analitik niti ne pridiguje niti ne moralizira, kajti vsaka pridiga in moralka se obrača na šrši avditorij in preko njega na vse človeštvo.

Eksistencialna analiza se razteza na celoto človeka, ki ni samo psihofizično organska, ampak tudi duhovno osebna. Tej duhovnosti sledi eksistencialna analiza do človekove nezavestne globine. Samo toliko bi zaslužila podobno kakor psihoanaliza tudi oznako globinska psihologija. Vendar pa globinska psihologija pri tem pozablja, da nasprotje logoterapije do globinske psihologije ni morda v površinski, marveč v višinski psihologiji. Tako Frankl svoji eksistencialni analizi s ponosom daje ime Höhenpsychologie. Pri vsem tem pa eksistencialna analiza niti ni analiza eksistence; pravzaprav je eksistencialna analiza eksplikacija eksistence. V tem smislu je eksistencialna analiza poskus psihoterapevtične antropologije, ki je pred vsako psihoterapijo, zato ni samo njeno dopolnilo, marveč njena neizogibna duhovna podlaga. Frankl kar

aksiomatično poudari: »Ni nobene psihoterapije brez podobe človeka in svetovnega nazora.« Pri tem se sklicuje tudi na Pavla Schilderja, ki trdi podobno tudi o psihoanalizi, češ da je filozofija in svetovni nazor obenem. To svojo misel takole utemeljuje: »Psihoterapija, ki se ima za neodvisno od vrednot, je dejansko slepa za vrednote.«

8. Eksistencialistična psihoterapija (Binswanger)

Že pri Adlerju in Jungu smo ponovno naleteli na izraze in razlage, ki zvenijo eksistencialistično, še bolj pa velja vse to o Franklu in njegovem psihoterapevtičnem pogledu na človeka. Vendar tudi njega nismo dali pod naslov eksistencialistične psihoterapije. Prvi, ki zasluži, da ga imenujemo eksistencialističnega psihoterapevta, je Ludvig Binswanger, ki velja za pravega utemeljitelja eksistencialistične psihiatrije in psihologije. Binswanger (r. 1881) je Švicar, Freudov učenec, in menda edini, ki je po radikalnem razhodu v razorih še kljub temu ostal vse življenje Freudov osebni prijatelj. Njegova Daseinsanalyse se naslanja predvsem na Husserlovo fenomenologijo in Heideggerjevo analitiko bivanja.

Do te docela nove usmerjenosti in filozofske podkrepitve globinsko psiholoških in psihiatričnih pojavov so ga pripeljala vprašanja, ki so ga ob posameznih primerih vedno bolj mučila. Zlasti je bil odločen znani primer pacientke Ellen West, ki so jo psihoanalitiki brezuspešno zdravili. Protokole te pacientke, ki je končala svoje življenje s samomorom, je z vsem historiatom zbral in publiciral. Mučilo ga je pri tem vprašanje: kako moremo vedeti, ali res vidimo pacienta v njegovem realnem svetu, v katerem živi, se giblje in ima svoj obstanek; in kateri svet je zanj edinstven, konkreten, individualno različen od vseh naših splošnih teorij? Mučilo ga je nadalje vprašanje, ali niso naši pacienti bolj projekcije naših lastnih teorij o njem, kakor pa resnični, konkretni, enkratni individui v svetu. Res je sicer, da mora človek vedno imeti obširno znanje in teoretične principe, po katerih se ravna, in kateri so nehote izraz takšne ali drugačne znanstvene šole, vendar pa pri vsem tem nastane odločilno vprašanje, kako najti most med tem našim znanstvenim sistemom in vsakokratnim pacientom. Prav v tem pa se mu je prikazala psihoanaliza kot preveč arbitrarna in splošna teorija, ki človeka ne zajame v njegovi konkretni enkratnosti in ki prav zato v neštetih primerih odpove.

Poleg neštetihi metodičnih in stvarnih ugovorov in pomislekov, ki jih je imel ob psihoanalitični praksi vedno več, se je zlasti uprl proti psihoanalitičnemu pojmovanju nezavesti kot nekakšne nepopisane table, na katero bi bilo možno zapisati tako rekoč kakršnokoli razlago. Erwin W. Straus, eden izmed Binswangerjevih somišljenikov, se v tej zvezi močno izrazi, ko pravi, da so psihoanalitične »nezavestne misli pacienta pogosteje zavestne teorije terapevta.« Binswanger, ki je s svojo eksistencialno analizo sprožil celo gibanje med psihiatri in tako preusmeril psihiatrijo, priznava psihoanalizi njeno vrednost za določene primere, vendar pa je zelo skeptičen glede njene teorije o človeku. Priznati moramo, da je eksistencialistično pojmovanje človeka, kakor ga je utemeljil Binswanger in ga nadaljujejo njegovi učenci in somišljeniki, neprimerno bolj sprejemljivo kakor psihoanalitično.

Razen Binswangerja so utirali pot eksistencialistični psihoterapiji še razni drugi: Eugen Minkowski v Parizu, Erwin Straus v Nemčiji in pozneje v Ameriki, in W. E. Gebattel v Nemčiji, ki so bili predvsem fenomenološko usmerjeni, potem pa tudi izraziteje eksistencialistično usmerjeni A. Storch, M. Boss, G. Bally, Roland Kuhn v Švici in (konvertiti) F. J. Buytendijk v Holandiji. Bossov učenec je znani dr. Lefebre, ki je izrazit eksistencialistični psihoterapevt, ker je obenem učenec enega najznamenitejših eksistencialistov, Karla Jaspersa. Ne samo Binswanger, ki je bil član dunajske psihoanalitične družbe, marveč tudi Gebattel, Boss, Bally in drugi eksistencialistični psihiatri so bili prvotno pravoverni Freudovi učenci. To velja tudi za ameriške psihiatre in psihologe, ki so se pridružili Binswangerjevi eksistencialistični smeri. V Ameriki je imela eksistencialistična psihoterapija tako močan vpliv, da so Binswangerjeve in druge razprave prevedli v angleščino in jih izdali. Zlasti sta se potrudila Fromm-Reichmann in Moreno. Rollo May, Ernest Angel in Henri F. Ellenberger pa so izdali te razprave v velikem delu z naslovom *Existence a new dimension in psychiatry and psychology*.

Ob tej genezi nam postane razumljivo, zakaj je tudi pri vodilnih eksistencialističnih filozofih, kakor je Paul Sartre, eksistencialistična miselnost ozko povezana s psihoanalitičnimi pogledi na človeka. S temi nazori, ki jih razvija Binswanger in njegova šola, smo potemtakem krožno pot psihoterapevtičnih pogledov na človeka od psihoanalize do eksistencialistične psihoterapije sklenili in videli, da postopno eden drugega dopolnjujejo in popravljajo, kakor je sploh eden bistvenih znakov življenja v nenehnem popravljanju in dopolnjevanju samega sebe.

LITERATURA

- Abt Lawrence Edwin - Bellak Leop., Projective Psychology, Clinical Approaches to the Total Personality, New York (Knopf) 1950.
- Adler A., Studie über die Minderwertigkeit von Organen, München (Bergmann) 1927.
- Alexander Franz, Psychosomatic Medicine, Its Principles and Applications, New York (Norton) 1950.
- Bitter W., Psychotherapie und Seelsorge, Stuttgart (Gemeinschaft »Arzt und Seelsorger«) 1954.
- Bossard R., Wege zur Selbstverwirklichung, Zürich (Rascher) 1953.
- Caruso Igor A., Psychoanalyse und Synthese der Existenz, Wien (Herder) 1952.
- Dobbelstein H., Psychiatry und Seelsorge, Freiburg i. Br. (Herder) 1952.
- Dunbar Flanders, Psychosomatic Diagnosis, 1950, New York — London 1943.
- Eymien A., Le gouvernement de soi-même, essai de psychologie pratique, I—III, Paris (Lib. acad. Perrin) 1952, 1953, 1955.
- Frankl V., Ärztliche Seelsorge 6, Wien (Deuticke) 1952.
- Freud S., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Leipzig-Wien-Zürich 1922.
- Gemelli A., La psicoanalisi, oggi, Milano 1954.
- Jung C. G., L'homme a la découverte de son âme, Genève (éd. du Mont Blanc) 1944.
- Jung C. G., Wirklichkeit der Seele, Zürich (Rascher) 1947.
- Jung C. G., Psychologie und Erziehung, Zürich (Rascher) 1946.
- Jung C. G., Psychologie und Religion, Zürich (Rascher) 1940.
- Jung C. G., Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Zürich (Rascher).
- Kline Milton, Hypnotherapy, v Robback, Present-day Ps., New York 1955.
- May Rollo-Angel Ernest-Ellenberger Henri F., Existence. A new dimension in Psychiatry and Psychology, New York (Basic Books) 1959.
- Masserman Jules H., Behavior and Neurosis, Chicago 1946.
- Mead Margaret-Wolfenstein Marta, Childhood in contemporary Cultures, Chicago 1955.
- Moreno J. L., Psychodrama and Sociatry, v Robback, Present-day Ps., New York 1955.
- Novotny S., Betrachtungen zur Individualpsychologie, Wien 1947.
- Ringel E.-W. van Lun, Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger, Wien 1953.
- Redl Fritz-Wineman David, The aggressive Child, Glencoe (The Free Press) 1957.

- Robback A. A., Present-day Psychology, New York 1955.
- Seif L., Wege der Erziehungshilfe, München 1952.
- Speer Ernst, Die Vorträge der 3. Lindauer Psychotherapiewoche 1952, Stuttgart, (Thieme) 1953.
- Speer Ernst, Lindauer Psychotherapiewoche 1950, Stuttgart (Hippokrates) 1951.
- Thompson Cl.-Mazer W.-Witenberg E., A Outline of Psychoanalysis, New York 1955.
- Wolff Werner, Contemporary Psychotherapists Examine Themselves, Springfield 1956.

Dr. med. France Debevec

PSIHONEVROZE IN DUŠNI PASTIR

Pri svojem dušno-pastirskem delu ima duhovnik marsikdaj opravka z duševno manjvrednimi osebami, s psihopati v ožjem smislu. Sodobno najbolj v ospredju pa je med psihopatijami **psihonevroza**. Kako naj si laik v medicini táko stanje predstavlja? Najlaže na ta način, da si zamišlja sebe, če bi se na dogajanja okoli sebe in v samem sebi prehudo, preživo odzival. Nevrotiki so zato brž užaljeni, prizadeti, zagrenjeni; njihovi čustveni odzivi so nagli in jaki, a marsikdaj trajajo le toliko časa, dokler jih ne izpodrinejo nagli novi. Take osebe so torej občutljive, »nervozne«, razdražljive, nagnjene k malodušju, se naglo utrujajo, teže odločajo za kaj, njihova volja ni trdna in vztrajna. Le kadar jih prime, zgrabijo, odločno poprimejo za kako delo, ga nekaj časa vneto vrše, pa nato spet popuste. Odkod vse to izvira? Dispozicija za takšna stanja je navadno že prirojena, to živčno krhkost pa v teku življenja razvnamejo različne okvare in pretresi: težka življenjska borba, naporno duševno delo, ekscesi in Baccho et in Venere, uživanje raznih mamil in dražil, neredno, nezumno življenje sploh, premalo brige za telo (za redno prehrano, počitek, gibanje na zraku itd.); potem vojne katastrofe, revolucionarni časi s socialnimi pretresi, povojni razmah hrupne tehnike, sploh stalen nemir in duhovna razklanost, ki duše blagodejno notranjo harmonijo sub specie aeterni, itd. Bistro opazujoči zdravniki lahko sodobno ugotove vsaj pri 50 % bolnikov v ambulantni praksi, da trpe živčno, kot psihonevrotiki in vegetativni distoniki, bodisi da je tako stanje v ospredju bolezenske slike ali vsaj tvori znatno in neprijetno skupino bolezenskih simptomov.

Zaradi bolezensko preobčutljivega živčevja, v prvi vrsti možganske sive skorje kot glavnega posredovalnega področja duševnih pojavov, so bolj ali manj prizadete vse osnovne sposob-

nosti duše: zaznavanje in predstavljanje, čustvovanje, teženje (volja), miselno delo (umovanje). Intelekt kot tak sicer ni okrnjen, pač pa trpi zavoljo nerednega ostalega doživljanja, otežene koncentracije in nagle utrujenosti. Moteno duševno delovanje rado vznemirja tudi fiziološko delo raznih organov po telesu, včasih je posledični nered celo v ospredju tegob: srce nemirno bije, povzroča neprijetne občutke; celoten krvotok koleba, pojavlja se morda nenadna bledica, omotica, splošna slabost, tudi nezavest. Vegetativnega izvora so nadalje razne motnje v prebavilih s posledično neredno prebavo, različnimi bolečimi senzacijami v trebušni votlini; mnoge nevrotike mučijo česti glavoboli, pogostna oznojitev, medlost mišičja. Njihovo spanje je navadno rahlo, zato se brž prebujajo, že zaradi mnogih in vznemirjajočih sanj. Marsikdaj trpe zaradi spolnega nereda, v samstvu in v zakonu. Kadar so spolnostne motnje in tegobe v ospredju nevrotičnih težav, govorimo kar o seksualni nevrasteniji.

Na splošno so poglavitni vzroki in izvori nevrotičnih pojavov **psihični**, zato tako obolevajo v prvi vrsti duševni delavci. Vojne grozote in pretresi ter posledične povojne neprilike pa so raznesle psihonevrotične okvare skoro v vse sloje prebivalstva naše ožje domovine.

Pri mnogih osebah tiči glavni vzrok nevrotičnega stanja v njihovi **duhovni razklanosti**, v pomanjkanju osnovnega življenjskega pravca, višjih idealov. Zato upravičeno pravi svobodomi-selni zdravnik Dubois (v svojem delu: Psihonevroze in njihovo duševno zdravljenje): Nevarno je iti skozi življenje brez religije ali brez filozofije. — Podobno trdi Bordeuil: Pristna vera ter življenje po njej tvorita najboljše higieno duše in telesa. — Navedimo še besede Krafft-Ebinga v razpravi o psihiatriji: Končno moramo pripomniti, da resnična religija, čista etika, ki plemeniti človeško bit, jo dviga k idealu ter ji bogato deli tolažbe v trenutkih stiske, zmanjšuje nevarnost in pretnje duševne bolezni.

Nagla in prehuda odzivnost nevrotikov, njihova nerazpoloženost, raztresenost, nagla trudnost pri poklicnem delu itd. so često vzrok zanetenja prepira, nevolje, razdora s prizadeto okolico; trpi poklicno delo, kar opazijo predstojniki, ki potem opominjajo, slabše nagrajujejo, izzivajo na ta način nove nevrotične odzive. Psihonevrotiki morda pogostno bolujejo oziroma hočejo bolovati, kar delovni kolektiv nerad vidi. Kot priče so nevrotiki marsikdaj nezanesljivi. Lastna malodušnost jim slabi spolno potenco, pa posledično lahko trpe odnosi s sozakoncem, kar utegne zavesti do iskanja utehe izven zakonske zveze. Večinoma gre pri

krivičnih dejanjih nevrotikov le za manjše npravstvene kršitve, ki izvirajo prvenstveno iz razvnetljivega živčevja; sodna prištevnost je zato pri njih le deloma okrnjena. Le tedaj, kadar bi bilo zlo početje izvršeno v začasni hudi duševni motnji, kakršne se pa le izjemoma pridružijo (zamračenje, zmešanost s halucinacijami, paranoidne misli i. sl.), v takem primeru je zadolženje skrajno zmanjšano ali ga sploh ni.

Orišimo sedaj nevrotične pojave, zlasti kompleksne, ki dajejo tej psihopatiji marsikdaj kar svojstveno sliko! Simptomi **hipohondrije**, duševne klavernosti, navadno spadajo v okvir splošne psihonevroze. Tu in tam pa je to stanje v ospredju težav, zato ima tudi svoje lastno ime. Značilno za tako stanje je malodušno razpoloženje zaradi domišljanih bolezni, a brez dejanske osnove. Tako trpeče osebe čutijo tegobe zdaj v tem, zdaj v onem delu telesa ali organu. Muči jih misel, da imajo raka; rano v želodcu, dvanajstniku; da so bolni v žolčilih; da jim zastaja seč; njihova kri je slaba itd. Ako so dejansko bolni, morda le nenevarno, čutijo hujše težave, kakor bi pričakovali. Domišljanje bolezni se pri nekaterih tako zelo stopnjuje, da se jim zakorenini fiksna misel, da so neozdravno bolni, kmalu bodo umrli, napraviti morajo zato testament itd. Takšno stanje imenujemo hipohondrsko paranojo.

Za psihonevrozo prav značilen pojav je **prisilno doživljanje**, zlasti kot **neumesten strah**, vznemirjujoča tesnoba. Tudi če kaka oseba še ni izrazito nevrotična, utegne imeti neki zanjo svojstven strah: boji se npr. samote, osamljenosti v zaprtem prostoru (klavstrofobija); druge popade bojazen, kadar morajo prečkati trg (agorafobija), prekoračiti most čez kako reko (potamofobija). So ljudje, ki se boje teme, grmenja, neurja. Neki pred spanjem ali pred odhodom z doma skrbno in ponovno preizkušajo, ali so vrata, okna dobro zaprta; zopet nadaljnji se pretirano boje bolezenskih klic, pa si kar naprej umivajo roke, razkužujejo kljuke, jedilni pribor itd. Dobe se osebe, ki jih plaši misel, da leži nekdo ponoči pod njihovo posteljo; ali pa da gledajo nanje drugi ljudje, vzemimo na pločniku onkraj ceste. So nevrotiki, ki jih često muči misel, da jih bo doletela malo verjetna nezgoda; ali pa so plašni pred kakim delom, nastopom, z le majhno odgovornostjo in pomembnostjo. Takšna nevrotična plašljivost se pri nekaterih osebah stopnjuje tako zelo, da se boje malone vsega, kar se dogaja ali bi se moglo dogajati okoli njih; poplah jih že zajame,

če je koga drugega strah vpričo njih. In vendar so razumsko prisebne, navadno same uvidijo neosnovanost takega mučnega občutja. Strah jih je proti njihovi volji ter dejansko neupravičeno, torej prisilno.

Nasilna doživljanja so možna tudi pri vernih ljudeh, npr. med bogoslužjem. Dušni pastir ima s takimi psihopati opravka zlasti pri spovedi, ko se obtožujejo vsiljenih nedostojnih, kar bogoskrunskih predstav in misli, tudi med molitvijo, v cerkvi, pri verskem udejstvovanju sploh. Dasi se jih otepajo, kolikor le morejo, se jim taka doživljanja vseeno vsiljujejo in ponavljajo. Morebiti se spovedovanec (spovedovanka) celo sramuje to povedati spovedniku, ker se mu zdi pregrdo. Razume se, da v takih primerih navadno ni npravstvenega zadolženja, zlasti hujšega ne. Spovedovance je treba pomiriti s trezno in modro besedo, jim na kratko pojasniti bistvo takih notranjih težav ter njihovo vzročno ozadje, namreč preobčutljivost živčevja; kajti naše zavestno doživljanje se vrši — po zakonu življenjskega dvotirja duše in telesa — s posredovanjem možganskega tkiva, ki v takih primerih ne deluje dovolj smotrno.

Spovednik more tako trpečim podati tudi nekaj migljajev za okrevanje, vsaj omiljenje mučnega stanja: potrebno jim je prizadevanje za notranji, duhovni red; telesna okrepitev z bivanjem v podnebno povoljnem kraju, po možnosti združeno poleti s poležavanjem na zraku in previdnim sončenjem, kopanjem; domače utrjevanje z vodo in otiranjem kože; primerna telovadba in šport; zadostno, primerno prehranjevanje; zdravnik pa naj predpiše jačajoča in pomirjujoča zdravila. Včasih so poklicne okoliščine glavni činitelj nevrotičnih pojavov, potem človek skuša to hibo odstraniti, ako se le da. Sodobno ter v naših domačih, zlasti mestnih prilikah, so prav pogost izvor živčnega nemira neustrezne stanovanjske razmere; saj je lasten miren dom, urejeno lastno stanovanje prvi pogoj za spokojitev razbolene duševnosti, zlasti ponoči; če niti za nočni počitek ni varnega koticčka, potem se nevrotičnost ne bo popravila!

Ni vselej dobro nevrotikom, zlasti onim iz krute vojne (s po-vojno nevrozo), nuditi obilo brezdelnega »okrevanja« v različnih okrevališčih, bolniških zavodih; primerna delovna vprega namreč smotrno veže duha in jih odvrča od vznemirjenj in čustvenih razvnetij. — Izgledi na morebitno gmotno korist (v obliki bolniške nege, rente isl.) tudi lažjim nevrotikom radi večajo dejanske ali namišljene tegobe; o tem priča zdravniško opazovanje,

ki pravi, malce pretirano: Operirani športniki (= naglega okrevanja želeči) hitreje okrevajo, podobno operirani socialno zavarovani pa marsikdaj radi ostajajo bolni.

Tudi duhovnik je včasih nevrotično prizadet. Neke med njimi npr. muči strah pred pridigo; prehudo se boje, da ne bi pravilno izgovarjali posvetilnih besed pri sv. maši, zato tedaj prav počasi zlogujejo; slično ravnaajo pri podeljevanju zakramentov; prav skrbno brišejo pateno in korporal; nekatere zgrabi rahel ritem pri določenih tekstih, itd. V takih primerih je vselej dobro svojo preobčutljivost in bojazen najprej dušeslovno razčleniti, si dopovedati, da gre le za živčno preobčutljivost v tem pogledu, nadalje mirno vežbati se, to je s primernim sledoredjem izgovarjati predpisano besedilo, pa bo mučna hiba polagoma izginila, se vsaj znatno omilila.

Ne le mučna bojazen, potrtoost brez pravega vzroka, tudi druga doživljanja se nevrotikom proti njihovi volji vsiljujejo ter se jih zlepa ne morejo ubraniti: razne **predstave, misli, težnje, nagoni**. Že v vsakdanjem življenju ter pri splošno zdravih duševnostih opazujemo večkrat vsaj krnjave pojave te vrste: v posebnostih obnašanja, hoje, vršenja vsakdanjega dela. Prave nasilne predstave se skoro neubranljivo vsiljujejo proti lastni volji ter navzlic uvidevanju njihove neumestnosti. Poskus zamoritve je navadno spremljan z mučnim neugodjem, bojaznijo, slabostjo po telesu. V hujših primerih te vrste smemo govoriti kar o nekem **obsedenju**, tako nasilno je takšno doživljanje. V skupino prisilnih misli spada npr. nehotno ponavljanje istih besedi, stavkov, citatov, pesmi, napevov in podobno. Nekdo mora kar naprej misliti na zadevo, s katero se je pravkar ukvarjal, dasi ima potem kako drugo nalogo in delo ali se mu kam mudi itd.

Prisilni nagoni, težnje so posebno mučni tedaj, kadar posledično kršijo moralno, нравni red. Pojavljajo se v presledkih, periodično, pri ženah npr. večkrat v zvezi z mesečno čiščo; ali pa jih sproži pitje alkoholne pijače. V nekih primerih so take težnje malone trajne, a včasih huje pojačane. Poskus nestoritve, odpora nagnonskega dejanja je spremljan z mučnim neugodjem, strahom, storitev sama ali morda že predstava storitve pa je združena z ugodjem.

V okviru psihonevroz se pojavljajoči nagoni in težnje so navadno milejše vrste; v izraziti obliki nastopajo bolj samostojno, kot **nagnonske psihopatije**: kleptomanija (gon k tatvini, zgolj v pomiritev take težnje; ukradeni predmet pozneje morda kar

vrnejo); piromanija (nagon k zanetenju požara); dipsomanija (periodična neobvladljiva težnja k čezmernemu uživanju opojnih pijač) itd. — V takšnem duševnem stanju storjena zla dejanja npravno in sodno niso vselej prosta krivde, vendar je zadolženje bolj ali manj omejeno. Marsikdaj je treba osebe z nevarnim nagonom (npr. piromane, neke patološke nagonsko-zločinske tipe) izločiti iz ljudskega občestva ter jih osamiti v bolnici za duševne bolezni, do ugotovitve stanja pa pridržati v zaporu. Smotrna in vztrajna, zlasti verska vzgoja gonska nagnjenja, ki se pojavljajo pri mladini, navadno zelo oslabi, če že ne odpravi.

Kadar je torej v ospredju psihonevrotičnega doživljanja določna simptomatska slika, potem lahko táko stanje označujemo s posebnim mazivom: hipohondrija, skrupuloznost, vegetativna, travmatična, obsedenjaška neuroza (= s prisilnimi doživljanji) itd.

Kako je lahko kak neljub dogodek v prejšnjem življenju povod za nastanek nevrotične težnje, nam naj pove naslednji primer (povzet po: Liertz, Psychoneurosen): Neki psihonevrotik, katoliški duhovnik, je na vožnji z vlakom začutil hudo težnjo dati nasproti sedečemu potniku klofuto; da bi kaj takega res ne storil, si je med vožnjo stalno držal časopis pred očmi. Zdravniško poizvedovanje (analiza), je dognalo naslednje, svoječasno je ta duhovnik vstopil v železniški kupe, v katerem je sedel en sam potnik, Jud po rodu. Na prijazen pozdrav vstopivšega duhovnika le-ta ni odgovoril. To je prvega močno vznevoljilo ter je razburjen nato bral časopis. Pozneje je na ta dogodek že kar pozabil; ko se je zopet vozil z vlakom ter sedel nasproti sopotniku, se mu je nagon nenadoma pojavil.

Nevroze lahko zajamejo tudi **npravstveno in versko doživljanje**. Že pri nekaterih izrazitih duševnih boleznih, psihozah, je včasih verska vsebina bolezenskega doživljanja poudarjena, vsaj kot simptom razmajane duševnosti. Toda pri psihozah gre za hude motnje duševnega dogajanja. Pri psihonevrozah pa je celotno zavestno javljanje v bistvu še redno, toda odzivi na različne doživljanje so preživi, pretirani, zato ni harmonije v duševnem izživljanju. Kadar je verska vsebina v ospredju psihonevrotičnih pojavov, potem smemo govoriti kar o religiozni psihopatiji.

Naše versko doživljanje se opira na razumsko spoznanje, na čustveno aktivnost ter na pobude volje. Razumsko spoznanje ima svoje vire v shrambah predstav, v lastnih umskih zaključkih, ob pomoči znanstvenih in posebej teoloških dognanj, vključno božjih razodetij. Čustveni elementi pospešujejo ali ovirajo mi-

selno delo. Volja se pri svojih pobudah oslanja na razumsko razvidnost in čustvene nagibe, lahko se pa tudi svobodno odloča za ali proti kakemu dejanju ali doživljanju. Nadnaravni, milostni vplivi se uveljavljajo na vse štiri osnovne sposobnosti naše duše: na zaznavno in predstavno, čustveno, težilno, razumsko aktivnost.

Nevrotične motnje mentalnega značaja bi bile (po E. Bon-Alliney-u) pri verskem doživljanju naslednje: skrupuloznost, praznoverje, fanatizem (persekucija), nevrotično razvnetje tja do delirijev. — Duševne nerednosti z značajem dvomenja so: skrupuli, nemir, delirij; z značajem nevere pa: znanstvena, politična lahkovernost, iluminizem, fobije, sektaštvo, nevrotična razpalitev (npr. revolucijski), delirij nevere, sakrilege. — Takšne duševne nerednosti se lahko med sabo izprepletajo.

Dušnega pastirja zlasti zanima **skrupuloznost**, pretankovestna plašnost v npravstvenih, verskih zadevah. Značilna zanjo je trajna ali ponavljajoča se nesposobnost razpoznati pravo moralno vrednost kakega dejanja ali doživljanja, navzlic vztrajnemu pouku in prigovarjanju, npr. pri spovedih. Vzrok takega stanja tiči v pomanjkanju trezne presoje morebitne krivde, zaradi nevrotične preobčutljivosti. Ta napačna presoja vznemirja celotno duševnost ter postane takorekoč središče duševnega doživljanja ter izvor hudega nemira in notranje razdvojenosti. Duh je potem oviran za zbrano in vztrajno delo ter se zato celo dogaja, da je prizadeta oseba v eni zadevi skrupulozna, v drugi pa npravstveno preohlapna; vznemirjujoča zaskrbljenost v eni zadevi ji zamegli jasno presojo v drugi.

Vsaj v nekaterih primerih smemo prištevati skrupuloznost med pojave **nevrotičnega dvomenja**. Dr. Fay pravi: »Blodnost dvomenja tiči v patološki dispoziciji duha, ki ga naganja, da ne prestando stavlja samemu sebi vprašanja ter si ogorčeno daje odgovore, kadar često na ta vprašanja ne more dobiti pravega odgovora. Dvomljivci (tega kova) se porazdele v metafizične in realistične tipe.« — Prvi se neprestano ukvarjajo s svojimi dvomi, z metafizičnimi vprašanji: o izvoru sveta, eksistenci Boga, o duši, o raznih verskih resnicah itd. — Dvomeči realisti pa tuhtajo npr. o problemih diferenciacije spola, barve oči, oblike listov na rastlinah; žena se npr. sprašuje, ali je res mati svojih otrok itd. Taka vprašanja se nerešena pojavljajo vse dalje ter lahko dobe kar značaj obsedenjaštva.

Nevroze na verskem področju utegnejo dobiti kar poteze **protiverskega delirija**. — Semkaj spada tudi manija bogokletstva

(blasfemije), razne verske fobije (pred duhovnikom, cerkvijo, pokopališčem, verskimi obredi itd.). Neki takšni monomani se smatrajo za žrtve Cerkve in podobno ter ji zato prisegajo smrtno sovražstvo; drugi pa se imajo za junaške duhove, ki pobijajo versko zmoto, torej neke vrste paranoiki. Dr. Duhamel pravi, da so štirje glavni simptomi paranoje: napuh, nezaupanje, zgrešena presoja, socialna neprilagodljivost. Prav obratni so znaki, ki označujejo tudi velike mistike: ponižnost, odkritost in prostodušnost, natančnost pri presojevanju, lahka prilagodljivost in socialna aktivnost.

Zdravljenje in obramba

Nekaj migljajev za nego psihonevrotikov smo že vpletli med dosedanjim obravnavanjem te psihopatije. Smotrna nega, zdravljenje in varstvo, morajo v takih primerih zajeti **duha in telo**. Izživljanje celotnega človeka se mora vršiti po preizkušanih nra-
v-
nih in splošno-higienskih načelih, to pa je združeno nujno z vežbanjem duha in telesa k samopremagovanju, zlasti moralo in telesno zdravje kršečih in ogražajočih teženj. Le na ta način se človek usposablja in usmerja k pravi duhovni svobodi. Kakor se telo krepi s primerno hrano, zadostnim počitkom, z rednim razgibavanjem, kopanjem, sončenjem itd., tako in še bolj je njegovi duši potrebna duhovna hrana ter vztrajna nega in vaja v pravcu moralnega reda, kar je olajševano po nadnaravnih pripomočkih.

Izostajati mora nadalje prenaporno, vznemirjajoče poklicno delo, neredno življenje, vsakršni ekscesi. Če se le da, naj se dom, stanovanje tako uredi, da bo v njem zatočišče in pokojno gnezdece za bičano duševnost. Umestni in koristni so daljši odmori v podnebno povoljnem kraju. Seveda, kadar gre za pretiravanje nevrotičnih tegob v sebičnem namenu (izogniti se čim dlje poklicnemu delu, uživati bolniško pomoč i. sl.), ne kaže biti zdravnikom, ki v takih primerih odločajo, preradodarnim. Naj ob tej priliki pripomnimo, da mnogi nevrotiki dolgo živijo, ker so pač stalno zaskrbljeni za svoje zdravje ter se kar moč čuvajo. Verni med njimi v svoji tankovestnosti navadno tudi radi vrše verske dolžnosti.

Zadnja desetletja se mnogo govori in piše pri negi psihopatov o **psihoterapiji**. O njej govorimo tedaj, kadar je glavni zdravilni činitelj duševni, psihični. Problem psihe je postajal v medicini

čedalje bolj pereč po izjalovitvi mehanističnega razlaganja prirode in vsega stvarstva; to se je zgodilo nekako na prelomu 19. v 20. stoletje. Razpravljanje in slovstvo o psihodiagnostičnih in psihoterapevtičnih načinih se je vrhunsko razmahnilo v tretjem desetletju našega stoletja, ko se je zaradi svoje nepopolnosti začela razdvojevati in preusmerjati Freudova psihoanaliza. Tudi sodobna psihoterapija še daleč ni popolna, razne njene metode še niso obrušene in smotrno vsklajane.

Sodobno psihoterapijo porazdelimo v dve glavni skupini: v a) površinsko, b) globinsko. Pri prvi je bistveni činitelj sugestija raznih stopenj, tja do hipnoze; pri drugi se razčlenjuje, analizira psihotikova duševnost za vpogled v duševno ozadje, kamor so potisnjeni prošli, zlasti mladostni doživljaji, ki so marsikdaj vir poznejših nevrotičnih tegob. Tudi pri globinski psihoterapiji so dušeslovni činitelji bistveni, poleg morebitnih ostalih pripomočkov, npr. mamila, uspavala pri narkohipnozi, ko naj se spremeni moteče razpoloženje ter tako sprostí čustvena napetost v zvezi z določnimi duševnimi kompleksi. Na ta način se laže odkrije in izreagira psihično ozadje. Psihoterapevt naj pri nevrotiku zajame mučne pojave in občutje, razčleni in pojasni njih nastanek v vzročni zvezi s krhko in preodzivno duševnostjo ter tako bolnika prepriča, da so njegove težave duševnega izvora ter da se dajo psihično odpraviti. Takšno odkrivanje in odpravljanje motečih hib iz nevrotikovega duševnega ozadja zahteva tudi od izkušenega psihoterapevta velikih dušeslovnih naporov in sposobnosti; saj mora paziti na vsako svojo besedo in gesto, da je nevrotik ne bo po svoje umeval ter si tako nakopal novih težav. Vztrajno in sugestivno mu mora privabljati predstavo in prepričanje, da ne gre za resno obolenje, da le preživo in zato mučno občuti različne vtise in dogodke v svoji okolici ter jih potem v svoji notranjosti boleče razglablja. Prizadeti naj svoje težave čim bolj omalovažuje, podcenjuje, se iz njih kar norčuje, na ta način si bo jačal samozavest, s katero bo zmagovito dušil svoje živčne nevšečnosti. Razume se, da bo resen psihoterapevt opozarjal na nujno **nravno uravnovešanje**, da bodo izostajale zle težnje: k sebičnosti, častihlepnosti, spolnim nerednostim, k nerednemu življenju sploh, telesno in duševno.

Pomnimo, da zgolj na naravne dušeslovne temelje oprta psihoterapija ne zajame vse duše z različnimi njenimi, zlasti duhovnimi problemi, saj za nravno reševanje v sodobni obliki sploh ni usposobljena, ni namreč univerzalna.

Pri analitični psihoterapiji se vrši nega v budnem stanju nevrotika, v njegovi popolni sproščenosti. Zato navadno lagodno leži v zatemnjeni sobi ter svobodno karkoli pripoveduje. Psihoterapevt sedi tako, da mu ne gleda v obraz, tu in tam kaj povpraša, razgovor smiselno preusmerja, da vsebina čimbolj ustreza asociacijam iz podzavesti. Često se analizirajo sanje; v njih se rad očituje spolni nagon; seksualna travma pa je čest izvor nravnega zadolženja in posledične nevroze. Seveda pa spolna težnja nikakor ni tako vsemogočna in vplivna, kakor to znani avtor svoje psihoanalize, Freud, to prikazuje; res pa je, da se nepotešena spolnost rada skriva za raznimi maskami in simboli, npr. v sanjah.

Freud in še drugi znani psihoterapevti so skušali rešiti problem duše z intelektom, ne upoštevaje etosa, ki biva z dušo v isti hiši; to dejstvo hromi njihovo psihoanalizo. Ne pozabimo nadalje, da se pri takem analitičnem in sugestivnem vplivanju in odkrivanju duševnega ozadja seksualna in še druga infantilna doživljanja kaj lahko sugerirajo, pa potem more nastati v duši še večja zmeda. Psihoanaliza Freuda in njegovih učencev (dejansko so se mu vsi izneverili!) ne upošteva srčike vsake duše: njene v nadnaravnost usmerjene duhovnosti; zato je zgrešila svoj pravi namen ter strelja nimo cilja. Skratka: **sodobna psihoanaliza je na splošno le bolj spoznavna metoda, terapevtska pa le v prav omejeni meri ter hkrati zelo zapletena.** Številni vodilni psihoanalitiki so priznali, da ni dokazov za kakšno izdatno, svojstveno terapevtsko vplivanje s pomočjo Freudove psihoanalize. »Tudi ne smemo domnevati, da so (= uspehi) boljši ko z drugimi psihoterapevtskimi metodami ali morda ko zdravilni uspehi, ki nastanejo sami po sebi,« tako piše ameriški psihoanalitik dr. M. Schmideberg. Dr. H. Weinstock pa je v imenu ameriškega društva za psihoanalizo izjavil, da društvo ne postavlja nobenih trditvev glede učinkovitosti psihoanalize ter ni odgovorno za trditve zasebnikov, katerih vnema je morda večja ko njihovo stvarno znanje. Tudi Freud sam je v poznejših letih bolj in bolj dvomil o terapevtskih možnostih svoje metode. (Citirano po »Das Beste« aus Reader's Digest, 1960, št. 3).

Psihoanalizi in sorodnim psihoterapevtskim metodam pritiče neki smisel in pomen: tudi z naravnim zdravniškim spoznanjem in razčlenjevanjem se dajo do neke meje odkrivati zastrte globine človeške duševnosti ter izluščiti vzročno ozadje raznih nevrotičnih tegob, hkrati mučne notranje napetosti, ki si išče sprostivne in

pomirjenja. Vse to se pa da razpoznati in umevati le na temelju duhovne slabosti človeške narave po izvirnem grehu. Psihonevroze imajo zato prav pogostno svoje korenine v metafiziki, v odmiku od duhovnega, božjega reda, po samih psihopatih ali njihovih prednikih; ukoreninjene lastnosti in težnje, dobre in slabe, se namreč do neke meje dedujejo. Izjemoma Bog v svoji modrosti dopusti nastanek psihopatije ali kar psihoze celo pri pravno nepoprednih osebah, ako je to za njihov duhovni blagor koristno. Naravnih zakonov, tudi onih dedovanja, Bog zlepa ne spreminja, le izjemoma pčsega v to zakonitost narave. Zato se utegnejo pojaviti resne posledice za telo in živčevje tudi pri duševno in telesno za dobro stvar se izčrpujočih ali od starosti prizadetih svetniških osebah. Da pa je prav nenravno živeči sodobni svet tako zelo nevrotiziran, nam je iz navedenega lahko umljivo.

Dosedanja medicinska psihoterapija je po svojem bistvu največkrat polovičarska, saj ne zajame duhovne duše, pa se kljub temu naziva »psih« — terapija; svojo nalogo skuša namreč vršiti le z naravnimi načini in pripomočki, brez nadnaravnih. Kaj ji torej preostane? Ali iti še dalje v versko filozofijo, ali pa se omejiti na ožje medicinsko področje, a brez domišljanja, da je to končna in idealna rešitev. Zgolj posvetno usmerjen zdravnik se bo seveda zelo težko vnel za tako univerzalno pojmovanje in vršenje psihoterapevtskih nalog; a brez priznanja Boga ter ureditve naših življenjskih odnosov do njega je res uspešna psihoterapija največkrat nemogoča. Zato je znani Charcot o tem pisal: »Ker je bistveni smoter medicine ozdravljenje bolezni, se mi zdi, da je faith healing (= okrevanje s pomočjo vere) ideal, h kateremu je treba težiti z vso silo, saj je ono često uspešno, ko so ostala sredstva neučinkovita« (La foi qui guérit.) — Dubois, ateist, pa v svoji knjigi (Moralna nega psihonevroz) še bolj natančno to izrazi: »Versko zaupanje bi moglo biti najboljša zaščita zoper bolezni duše ter najbolj mogočno sredstvo za okrevanje, če bi takšna vera bila tako goreča, da bi ustvarjala pravi krščanski stoicizem... Doživel sem veliko ginjenosti in simpatijo za misijonarja, ki sem mu odsvetoval povratek v Afriko, v ono zanj smrtonosno podnebje, a oni mi je med nasmehom dejal: Vrnil se bom v Afriko, doktor, to je moja dolžnost, je moje življenje! — Krščanstvo, tako pojmovano, poraja svetnike in mučence. — Tudi verska čustva se lahko plodno uporabljajo, da se bolni privede nazaj k moralnemu življenju... Često sem se čutil v duševni skupnosti z dušo kristjanov, protestantskih pastorejv, z duhovniki, verniki v klavzuri...«

Kakšna torej bodi smotrna psihoterapija? Duša je počelo človeka; oživlja njegovo telo ter po osrednjem živčevju v smislu zakona o življenjskem dvotirju duše in telesa posreduje duševne pojave. Medicinska psihoterapija naj prvenstveno okrepi naravne duševne sile za omiljenje ali kar okrevanje psihogenih tegob. Nevrotične težave zaradi duhovnega nereda, zlasti zavoljo nravnih zadalženj, mučnega občutja krivde, pa potrebujejo v prvi vrsti duhovne pomoči, da se grešno breme odstrani; medicinska psihoterapija more k temu pripomoči z odkrivanjem prvotnega vzroka ter navajanjem k nravni rešni poti. To je olajšano s popolnim zaupanjem nevrotika v izkušenega zdravnika-psihoterapevta, ki resno upošteva svetovni nazor trpečega negovanca. Terapevt bodi torej pri svojem delu strogo moralen! Ko svojo naravno nalogo izvrši, naj vernega nevrotika prepusti dušnemu pastirju, če nevrotične težave prvotno izvirajo iz duhovnega nereda. Potrebna je torej korenita katharsis, notranje očiščenje in prenova, izločitev globoko v zavest in podzavest odmaknjene in dušo vznemirjajoče krivde, izjemoma le domnevane ali pretiravane.

Ne manjka resnih poskusov s krščanske, posebej katoliške plati za splošno, univerzalno, dušo in telo zajemajočo psihoterapijo [Bergmann, Liertz, Allers, v. Gebssattel, Laub, Caruso (pravoslaven), Daim, Gemelli, Tonqèdec, Klug i. dr.] Primeroma najtesnejše sodelovanje med dušnim pastirjem in zdravnikom-psihoterapevtom je bilo doslej poskušano v USA. Univerzalna, z verskimi, krščanskimi nauki skladna psihoterapija teh strokovnjakov v polno upošteva dejstvo, da je človeška duša zaradi izvirnega greha nravno krhka ter zato nujno potrebuje nadnaravne pomoči. Seveda pa se tudi naravni zdravilni pripomočki pritegnejo v celotno nego.

Vse nevroze kajpada niso posledica zgolj duhovnega nereda. Nravno otopelih oseb niti pogostne moralne kršitve ne vznemirjajo, razen morda strah pred hujšo sodno kaznijo. Le tedaj je živčevje posledično huje prizadeto, kadar je trajno vznemirjana rahločutna notranja vest, na kar se duševnost prične nevrotično odzivati. V duhovno razrvani sodobnosti so množični psihonevrotični pojavi v znatni meri posledica odmika od Boga, prelamljanja božjih zapovedi; pri tem niso prizadeti le slabi ljudje. marveč trpe i dobri. Prava psihoterapija mora torej nujno upoštevati tudi duhovno, metafizično dušo, ki jo vežejo razne nravne dolžnosti, zlasti zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega. Psihoterapevt-zdravnik naj s svoje strani izkorišča naravne zdra-

vilne činitelje, duhovna pomoč pa spada prvenstveno v delokrog dušnega pastirja. Če je zdravnik sam veren, bo tem laže blago-
dejno vplival, saj se mu nevrotično trpeči marsikdaj bolj zaupa
ko duhovniku v spovednici. Brez dobrega duhovnega prizadevanja
in rabe nadnaravnih pripomočkov se razbolena duševnost zlepa
ne znajde in trajno ne spokoji. **Nravno zdravje je prvi pogoj
notranjega miru in reda ter hkrati najvarnejši činitelj za ob-
čestveni blagor.**

Iz vsega doslej povedanega bo dušni pastir lahko črpal mnoge
smernice za modre nasvete v duševni in telesni prid psihो-
nevrotikov. Takšni navadno najdejo le malo umevanja za svoje
tegobe v bližnji okolici, zato mu bo uvidevno in sočutno priza-
devanje dušnega pastirja in spovednika dobro storilo. Toda zgolj
opozarjanje, da svoje težave pretiravajo, si jih včasih kar domiš-
ljajo, bo prizadetim le malo koristilo. Treba jim je nuditi prak-
tičnih nasvetov glede splošne zdravilne nege, jih v to svrho morda
kar napotiti k izkušenemu zdravniku. Da bo dušni pastir tudi
sam mogel na tem področju modro svetovati, navedimo pogloblitve
smernice za takšno **splošno nego!**

Marsikdaj se obnese smiselna sprememba dotedanjega načina
življenja, zlasti bivanje v podnebno in za duševnost povoljnem
kraju, kjer vsaj začasno ne bo vznemirljivega okolja. Primeren
dnevni raspored pa bo potreben tudi tam. Telesni organizem se
v toplejši letni dobi krepi s poležavanjem v čistem zraku, kopa-
njem, sončenjem, sprehodi v lepi, pomirjajoči prirodi, izleti v
planine, ob morju pa v bližnje lepe kraje. V slabem vremenu
se uredi poležavanje v sobi pri odprtih oknih ali na verandi.
Kogar moti pri počitku dnevna ali umetna svetloba, naj si sobo
zatemni, zunaj pa nosi temna očala. Mnoge moti, zlasti ponoči,
sodobni ropot na cesti, motorna vozila itd., zato naj imajo med
nočnim počivanjem v sluhovodih plastične kroglice, ki zračnim
tresljam zapro pot v notranje uho. Kdor ima občutljive živce,
sončno pripeko ter mrzlo vodo teže prenaša; sonči in koplje naj
se torej previdno; za sončne žarke posebno občutljive osebe lahko
nosijo na glavi širokokrajno in lahko pokrivalo.

Tudi na lastnem domu se da marsikaj storiti v prid okrepitev
in pomirjenja živčevja. Hrup, nemir, spori z okolico naj čim bolj
izostajajo. Noč bodi namenjena zgolj počitku v dobro prezračev-
vani sobi; tudi po obedu je dobro kako uro počivati in dremati
zleknjen na ustreznem ležalniku; med takšnim dnevnim poleža-
vanjem naj vlada v okolju tišina, okna se najboljše zastro, oči

morebiti prekrijejo s temno rutico. V toplejši letni dobi bodi kako okno, zlasti v spalnici, vedno odprto, razen v neurju ter pri hrupu v bližnji okolici. Tudi v zimskem času naj se stanovanjski prostori redno zračijo. Telo je dobro zjutraj zmiti po vsem gornjem delu, nato priporočamo kratkotrajno telovadbo, da se v teku noči polenjeni krvotok spet živahneje požene. Če se poklicno delo vrši pretežno sede, je dobro vsako uro malo vstati, se pretegniti, nekaj časa hoditi. V delavnicah, uradih je nujno potrebno paziti na čim bolj čist zrak, žal se na to često premalo pazi: ko zjutraj vstopimo v take prostore, nam nos brž odkrije, da se ozračje tamkaj ni dosti spremenilo, odkar smo jih prejšnji dan zapustili. Med dnevom nadalje marsikje zelo kadijo, ne ozirajo se na so-delavce, ki jim dim škodi. Prah se zjutraj skrbno ne obriše; če pometajo nenavlažena tla, se prah dvigne v zrak ter pozneje spet spusti dol. Za smotrno čiščenje parketov služi sesalec za prah; loščilo na parketu prah deloma lepi. Zlasti sedečim poklicem je nujno potreben vsaj enourni dnevni sprehod, a ne po prašnih, hrupnih ulicah, marveč čim bolj v prosti prirodi. Za okrepitev živčevja je nadalje priporočljivo dnevno si telo otreti s krpo, ki smo jo vtaknili v postano vodo ter nato izželi. Takšno otiranje kože ter nato obrisanje s suho brisačo traja 1-2 minuti, na kar se toplo oblečemo ter hodimo po sobi, da se ugrejemo; če se otiram pozno zvečer, se zgrejemo kar v postelji. — Jačajoča, pomirjujoča zdravila po potrebi predpiše zdravnik. — Duševno zaposlenim svetujemo tudi redno lažje fizično delo.

To bi bila **splošna navodila** za okrepitev telesa, posebej živčevja v njem, zlasti pri nevrotikih, ki bivajo po večjih mestih; med kmečkim prebivalstvom je v rednih prilikah takih tegob znatno manj. Dušni pastir bo po potrebi in predhodnem pouku o tem svetoval, kakor se mu bo zdelo najprimerneje. Čaka ga pa še važnejša naloga! Nervozne ljudi mučijo često najrazličnejša neugodja, tudi brez zadostnega vzroka in razloga. Posledično so malodušni, zagrenjeni, marsikdaj kar naveličani življenja. Takšnim osebam je potrebno **dvigniti samozavest, zaupanje v lastno moč, jim pojasniti bistvo tegob**, namreč prehudo odzivnost na razne, zlasti neprijetne dražljaje. Pri vernih osebah, ki si prizadevajo pravno živeti, bo dušni pastir mnogo lažje zdravilno vplival ko pri preposvetnih nevrotikih. Vrh tega verni črpajo obilno notranjo pomoč iz nadnaravnih virov.

Še nekaj velja pripomniti: nevrotike često mučijo predstave o lastni duševni in telesni manjvrednosti, kar jim razpoloženje

še bolj potlači. Naj nikar ne jemljejo takih pojavov za resne! Naj vztrajno omalovažujejo, se iz njih kar norčujejo! Naj jih imajo za slučajne tvorbe, za smeti, prah, ki pač mimogrede nastaja pri neprestanem delu njihove občutljive duševnosti. Naj si to prepričanje vztrajno krepe in ponavljajo, pa bodo mučne predstave in nerazpoloženje izginevali bolj in bolj. Isto neugodje navadno ne traja kar naprej, navadno ga izpodrine kako drugo, torej gre za nestalne pojave, ki jim ne kaže pripisovati prevelikega pomena. Nevrotiki naj si življenja ne predstavljajo hujšega, bolj krutega, kot dejansko je; naj imajo vedno pred očmi njegovo zdravo duhovno jedro, bistveni smisel, to je: z vedrim optimizmom vršiti svoj poklic ter skrbeti za nravni red duše kot pripravo za srečno posmrtnost. Za vse naše nevolje dobro ve vse-mogočni in ljubeči Bog, naš Oče; brez njegove volje, njegovega dopuščenja se prav nič ne zgodi. Bog ima vedno prav, čeprav vsega, kar dopušča, ne moremo kot omejeni ljudje doumeti. Zato imejmo vedno neomajno krščansko upanje, a takšno je izvor moči, ki tudi nevrotike lahko vztrajno in krepko dviga iz razrvanih nižav k soncu božje svetlobe in notranje harmonije.

Pri nervoznih je marsikdaj v ospredju **spolna občutljivost in razrvanost**. Spolni nagon je često že v zdravju nasilen in brez-obziren ter je treba obilo vaje in nadnaravne pomoči, da ga obvladujemo. Krhko živčevje se na razne dražljaje brže, huje, nesmotrno odziva. Nevrotična oseba naj se zaveda, da so posre-dujoče živčevje in po njem vsiljene predstave, občutja, težnje eno, duša in njeno svobodno odločanje pa drugo. Greh nastane šele z odločitvijo k zlu po treznem preudarku, kakršen je navadno mogoč le z mirnim razmišljanjem. Pri nevrotiku je takšno redno preudarjanje zlasti pri spolnostni vzdraženosti navadno zelo mo-teno, zmedeno, morebitno nravno zadolženje potem ne more biti hudo. V takih primerih naj verna oseba skuša obrniti pozornost na kako drugo vsebino, naj živo motri kak predmet, prizor, se brž spomni kakega zanimivega dogodka iz preteklosti i. sl., da se enostransko razvnetje pomiri, zaokrene kam drugam. Vedno je koristno iz vsiljenih predstav, teženj se norčevati, motriti borbo v samem sebi kot gledalec ob strani, ki treznejše presoja, omalo-važuje, ironizira dogajanje v samem sebi. Na ta način kočljivo doživljanje rado zvodeni, postane abstrakten predmet, ki ne vzbuja tolike pozornosti in čustvene odzivnosti. Razume se, da je v primerih vsiljenih spolnostnih predstav in teženj dobro

prisrčno povzdigniti duha v nadnaravnost, k Bogu, svetnikom, zlasti z zaupnimi kratkimi vzdihljaji.

Pri nevrotikih lahko postanejo posebno nevarne **mučne depresije, napadi mračnega črnogledja, tesnobe, obupavanja**. V takem stanju izjemoma tudi samomor ni izključen, dasi brez neposrednega nramnega zadolženja, kvečjemu jih bremeni krivda za grešne prestopke v prejšnjem življenju. Pri takih osebah je prisrčna tolažba, umevanje njihovih res mučnih tegob, izkazovanje možnih, vsaj drobnih uslug, vsakršna duhovna pomoč nad vse dobrodošla in sila zaslužna.

Za vse primere psihonevroz, milih in težkih, vedno velja zlato načelo, da je **duhovno, moralno zdravje eden izmed prvih pogojev za okrevanje**.

Vinko Močnik

POMEN IN SMISEL PRAVCA 6 ZBORNIKA C. P.

(Vis et significatio can 6 CIC)

Summarium — Quaestio quae solvenda suscipitur, est haec, utrum nempe can 6 statuatur relationem ad ius vetus scriptum tantum an etiam ad ius vetus non scriptum. Primo proponuntur sententiae canonistarum, quorum uni omnino negant can 6 agere etiam de relatione novi iuris ad ius vetus non scriptum, alteri econtra affirmant, tertii concedunt in uno vel altero numero can 6 agi etiam de iure superiore consuetudinario. Quibus sententiis delineatis expenditur textus can 6, cuius nonnullae expressiones admittunt sententiam affirmativam. Postremo solvitur quaestio in favorem huius sententiae; ratio est a) textus n. 5, quem auctores communiter interpretantur in sensu affirmativo, et b) factum, quod CIC nonnullas consuetudines canonizavit seu promulgavit per modum verae legis. Consuetudines non poenales praeter ius manent in vigore, nisi in aliquo canone speciali fuerint revocatae. Expenditur in specie consuetudo, quae introduxit impedimentum dirimens disparitatis cultus; quae promulgato CIC ex toto cessavit, quod confirmat can 1038 § 1.

Zbornik cerkvenega prava je najprej pregledno, enotno in sestavno urejen skup cerkvenega prava, kajti prvi in glavni namen Pija X. je bil »zbrati cerkvene pravce, ki so bili raztreseni po raznih starejših in novejših virih«. Ni pa Zbornik zaseben skupek pravcev, marveč je javen ali uraden, to se pravi, da je obenem zakonik; zato imajo vse in posamezne njegove odredbe moč postave. Kot zakonik je Zbornik ves nov, ni pa njegova vsebina povsem nova, saj prinaša v glavnem staro pravo; z drugimi besedami: oblično je nov, ne pa tvarno, zakonodaja ni bistveno druga in drugačna, kakor je bila. Vendar ne prinaša Zbornik kratko in malo starih pravcev, marveč je bilo treba

marsikaterega priličiti novemu času, prilagoditi novim razmeram in novim potrebam. Zato prinaša Zbornik tudi primerne, celo potrebne in koristne spremembe, ki jih ni niti malo. Eno in drugo je bilo treba tudi na novo urediti.

Tako pomenja Zbornik prehod od starega na novo pravo in ta prehod je bilo treba urediti. Zbornik je to na splošno storil z dvema pravcema, namreč s 5. in 6.; s 5. pravcem je uredil odnos do nasprotujočih običajev, s 6. pa odnos do prejšnjega prava na sploh. Medtem ko 5. pravec stvarno ne povzroča posebnih težav,¹ je pa drugače s 6. pravcem, ki je videti bolj zapleten. Vprašanje je namreč, ali pravec 6 ureja odnos samo do prejšnjega pisanega, ali pa nemara tudi do prejšnjega nepisanega prava, kolikor seveda tega odnosa ni uredil že pravec 5. Vredno in potrebno je potemtakem, da si najprej ogledamo posamezne kanoniste in od njih zvemo, kaj mislijo o tem vprašanju.

I. Nazori kanonistov

Po nazoru o pravcu 6 Zbornika cerkvenega prava moremo porazdeliti kanoniste na tri skupine; o njih bo v naslednjem govor.

1. V prvo skupino sodijo tisti kanonisti, ki izrečno ali vsaj molče zanikajo, da bi pravec 6 govoril tudi o nepisanem pravu ali običajih, in trdijo nasprotno, izrečno ali vsaj molče, da je v pravcu 6 govor samo o pisanem pravu, torej samo o postavah (*leges*).

Na čelo te skupine spada Michiels; po njegovem razlaganju pravec 5 razpravlja o običajih, pravec 6 pa o postavah, zakonih, torej samo o pisanem pravu,² kajti besedo *postava*, zakon (*lex*) je treba vzeti v ožjem pomenu, ako v posameznem primeru ni razvidno nasprotno, a nasprotno ni razvidno iz t. 6 pravca 6.³ Kajpak velja isto za t. 1, dasi avtor tega posebej ne omenja. Niti t. 5 pravca 6 nima po avtorjevem mnenju v mislih kazenskih običajev

¹ Le glede besed: *tolerari poterunt, se bodo mogli trpeti, t. j. ohraniti, ni popolnega soglasja.*

² Michiels Gommarus, *OFMin Cap, Normae generales iur. can.*, I² 1949, str. 37: III. *Obiectum Codicis positive inspectum: -ius vetus consuetudinarium: can 5; — ius vetus scriptum seu legale: can 6. Str. 119 sl.: legislator in can 6 determinat positionem Codicis relate ad ius scriptum antea vigens.*

³ N. d., str. 114.

in se zato ne da nanje uporabljati,⁴ marveč ima v vidu postave, zakone, torej samo pisano pravo,⁵ vsaj bolj verjetno, kot pravi.⁶ Zato se mu nič manj ne zdi gotovo, da se t. 5 pravca 6 nanaša na kazni in kazenske določbe, ki niso v nasprotju z odredbami Zbornika in so veljale v moči prejšnjih postav, ne pa na kazni, ki jih je uvedel običaj.⁷ Razlog mu je, da druge točke pravca 6 govore očitno samo o zakonodaji ali o pisanem pravu v nasprotju do običajnega prava, o katerem posebej razpravlja pravec 5.⁸ Previdno sicer pristavlja: če se ne motimo (ni fallimur), a je drugače povsem za to, da ureja pravec 6 odnos Zbornika do prejšnjega pisanega prava, ne pa obenem do nepisanega.

Drugi, ki tudi spadajo v to skupino, se ne izražajo tako razločno, marveč pri razlagi pravca 6 molče o običajnem pravu. Tako Cappello,⁹ ki pri pravcu 6 razpravlja o postavah, ki jih je Zbornik razveljavil, a ne omenja običajev. Takisto Oietti, po čigar mnenju gre v pravcu 6 za odnos najnovejših postav ali pisanega prava do starih postav, kajti o odnosu starih običajev ali nepisanega prava do novih postav je govora v pravcu 5.¹⁰ To mu je kajpak razlog, da pravec 6 o odnosu novega prava do starih običajev ne razpravlja. Isto velja o Wernz-Vidalu; po njunem učenju pravec 6 ureja razmerje med pisanim novim in starim pravom in t. 5 pravca 6 se nanaša na kazenske postave ali zakone¹¹; o običajih v zvezi z navedenim pravcem 6 sploh ne govorita.

Nazadnje spada v to skupino i Crnica, ki tudi uči, da govori pravec 6 o disciplinarnih pisanih postavah, a pravec 5 o običajih; zato se predpisi enega pravca ne morejo prenašati ali uporabljati na stvarino drugega, t. j. predpisi, ki veljajo za pisane postave, se ne morejo naobračati na predpise o običajih.¹² Temu dosledno

⁴ N. d., str. 118.

⁵ N. d., str. 125—6.

⁶ N. m.: . . . principium canonis 6 n. 5 . . . probabilius valet quoad solas poenas vi legis statutas, non vero quoad poenas vi consuetudinis inductas.

⁷ N. d., str. 126 t. 2: Non minus videtur certum in canone 6 n. 5 . . . agi de solis poenis . . . vi legis anterioris vigentibus.

⁸ N. d., str. 126.

⁹ Cappello Feliks M., S. J., Summa juris canonici, I (1951), str. 45, t. 56 1—5.

¹⁰ Oietti B., S. J., Commentarium in CIC (Pontificia Universitas Gregoriana), liber primus, Normae generales, Romae 1927, str. 65 sl.

¹¹ Wernz Fr.—Vidal Peter, S. J., Ius canonicum (Pontificia Universitas Gregoriana) I², Romae 1952, str. 128—35.

¹² Crnica Anton, OFM, Kanonsko pravo katoličke Crkve, svezak prvi, Split 1937, str. 71.

razlaga potem t. 5 pravca 6; razveljavljene so kazni, ki so veljale v vsej Cerkvi, ne pa območne kazenske postave, bodisi da jih je izdala Sv. Stolica bodisi da so jih izdali nižji zakonodavci, kajpak če ne nasprotujejo odredbam Zbornika.¹³ Isto, samo krajše, podaja v priločniku cerkvenega prava katoliške Cerkve.¹⁴

2. V drugo skupino, ki je pravo nasprotje prve, sodijo kano-nisti, ki menijo izrečno ali vsaj molče, da pravec 6 razpravlja o odnosu Zbornika ne samo do starega pisanega, marveč tudi do starega nepisanega prava ali do običajev. Med vsemi prednjači Bremer; po njegovem mnenju obravnava pravec 5 odnos dose-danjih običajev do novega Zbornika, kolikor nasprotujejo nje-govim odredbam, pravec 6 pa obrača pozornost na celotno dose-danjo disciplino in s tem, ker sloni cerkvena disciplina enako tako na postavi kakor na običaju, na dosedanje pisane postave in na dosedanje nepisane, običajnopravne postave; razlog je ta, da ne dela pravec nikake razlike in je torej tudi mi ne smemo delati. Točke 2—4 očitno vsebujejo i zakon i običaj, ker sta oba tvorila staro pravo; niti t. 1. ne dela nikake izjeme, kajti njegove odredbe se skladajo tudi glede na običaje popolnoma z odredbami pravca 5. T. 6 mora takisto vsebovati tudi običaje, mimo prava in v skladu z njim, sicer bi manjkala v Zborniku bistvena točka o določitvi odnosa novega prava do dosedanjih postav. Za pod-krepitev svojega mnenja navaja avtor tudi izrečno voljo Pija X., da ima Zbornik vsebovati vse občne postave (ut universae Eccle-siae leges... in unum colligerentur), iz česar sklepa, da po na-menu Pija X. izven Zbornika ni iskati občnih disciplinarnih prav-cev, ne pisanih in ne nepisanih. Razen tega je treba vzeti besedo postava (lex) v pravcu 6 v širšem pomenu, t. j. v pomenu pisane in nepisane postave, kakor narekuje tudi uvod k pravcu 6, ki podaja vsebino celotnega pravca s splošnim izrazom disciplina, a disciplina vsebuje oboje, postavo in običaj; razen tega uvod nadaljuje z Itaque (torej, zaradi tega) in tako označuje t. 1, 2, 3, itd. za pododdelke discipline, ki potemtakem obsegajo i postavo i običaj.¹⁵ Njegov sklep je potem jasen, da ves pravec 6 razpravlja o dosedanjih pisanih in dosedanjih nepisanih postavah.

V to skupino sodi tudi pokojni profesor cerkvenega prava na bivšem Apolinariju Španec Maroto; po njegovem učenju so bili

¹³ N. d., str. 80 sl., t. 122.

¹⁴ Priručnik kanonskoga prava katoliške Crkve, Zagreb 1945, str. 10.

¹⁵ Linzer theol.-prakt. Quartalschrift 1919, str. 226—8; 575 sl.

stari, t. j. pred Zbornikom veljavni običaji, ki so tvorili nepisano pravo, pač del stare zakonodaje; pravec 5 se obrača predvsem zoper območne običaje, kajti kar se tiče občnih, bi bile dovolj določbe, ki jih vsebuje pravec 6. Ker so občni običaji mimo novega prava tvorili kot del stare zakonodaje občno pravo, se morajo podrediti pravilom in določbam pravca 6, tičočega se same zakonodaje.¹⁶ Avtor nič ne pravi, pod katero točko pravca 6 bi spadali ti običaji, a je jasno, da moreta biti t. 5, ako gre za kazenske, in t. 6, ako gre za nekazenske občne običaje mimo prava.

Niso daleč od te skupine tisti kanonisti, ki uče, da moramo staviti običaje v isto vrsto kakor postave ali zakone in je torej z njimi ravnati kakor z zakoni ali s postavami in da zato velja za občne običaje mimo novega prava t. 6 pravca 6, t. j., da so prenehali veljati, ako jih Zbornik ne razložno ne vložno ne vsebuje.¹⁷

3. Tretja skupina je nekako v sredi med prvo in drugo in vanjo spadajo tisti kanonisti, ki na splošno uče, da ureja pravec 6 razmerje do prejšnjega pisanega prava¹⁸ ali da pravec 6 nekako primerja staro pisano pravo z novim¹⁹ ali da pravec 5 obravnava običajno, pravec 6 pa postavljeno, t. j. pisano pravo;²⁰ toda pri razlagi pravca 6 vendarle priznavajo eni, da imajo njegove t. 2–5 v mislih tudi običajno pravo,²¹ drugi, da vsaj t. 5 govori tudi o

¹⁶ Maroto Filip, *Institutiones iuris canonici*, I³ Romae 1932, str. 162.

¹⁷ Bremer, n. d., str. 227–8; Chelodi-Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, Vicenza 1957⁴, str. 98–9; Cance Adrien, P. S. S., *Le code de droit canonique*, I, Paris 1950, str. 34.

¹⁸ Beste P. Udalricus, O. S. B., *Introductio in Codicem*, 1946³, str. 59; Sipos Stef.-Gálos Ladislaus, *Enchiridion iuris canonici*, Romae 1960⁷, str. 65–6; *Traité de droit canonique* (publié sous la direction de Raoul Naz), I, Paris str. 78–80.

¹⁹ Cicognani Hamlet Janez-Staffa Dino, *Commentarium ad librum primum CIC I.*², Romae 1939, str. 86: ... in canone 6 comparatio quaedam instituitur inter ius scriptum vetus et novum.

²⁰ Mörsdorf Klaus, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I⁹, str. 83: Er, t. j. CIC, musste sich daher eingehend mit dem bisher geltenden objektiven Recht auseinandersetzen. Dies geschieht in c. 5 für das gegen den CIC gerichtete Gewohnheitsrecht und in c. 6 für das bisherige Gesetzesrecht. Glej tudi stran 86.; van Hove A., *De legibus ecclesiasticis* (*Commentarium Lovaniense in CIC* (vol. I t. II), Mechliniae, Romae 1930, str. 64: *Rectius videtur dicendum, can 5 regulasse totam materiam consuetudinis, can 6 de solo iure scripto agere.*

²¹ Cicognani-Staffa, n. d., str. 93–5. Pisca pravzaprav formalno priznavata za t. 4 in 5, toda razlog, ki ga navajata za t. 4 velja tudi za t. 2 in 3.

običajih, če že o drugih molče,²² tretji samo pri razlagi pravca 5 spominjajo, da so občni kazenski običaji na osnovi t. 5 pravca 6 odpravljeni²³. Z drugimi besedami bi se to reklo, da je glavni, četudi ne edini in izključni predmet, ki ga obravnava pravec 6, staro pisano pravo. Tako bi se dali razumeti in pravilno razlagati napisi k razlagi pravca 6, kot so: Zbornik in staro pisano pravo,²⁴ pred Zbornikom veljavno pisano pravo,²⁵ o občnih in območnih postavah, veljavnih pred Zbornikom,²⁶ o prejšnjem pisanim pravo,²⁷ dosedanje postavno pravo,²⁸ odnos zakonodaje pred Zbornikom do Zbornika.²⁹

Kakor je iz tega pregleda razvidno, si nazori kanonistov o pomenu in smislu pravca 6 nasprotujejo in se celoma ali vsaj deloma tudi izključujejo; torej ne morejo biti vsi pravi, pa je treba zato, da sami preiščemo in ugotovimo, ali ureja pravec 6 odnos samo do prejšnjega pisanega prava, ali pa morebiti tudi do prejšnjega nepisanega. V naslednjih izvajanjih hočemo to storiti.

II. Besedilo pravca 6

Pravec 6 je del pisanega prava, za razlago pisanega prava pa je odločilno besedilo, v katero je zakonodavec odel svojo misel in svojo voljo (can 18); besedilo mora potemtakem tvoriti izhodišče za ugotovitev obsega norme, ki je z besedami izražena. Ako besedilo pravca 6 izključuje nepisano pravo, pravec 6 odnosa do

²² Beste, n. d., str. 59 (pri razlagi pravca 5) in 60; Mörsdorf, n. d., str. 83 op. 2 (pri razlagi pravca 5) in 87; Conte a Coronata Matej, O. F. Min Cap, Institutiones iuris canonici, I⁴, Marietti, str. 10 (pri razlagi pravca 5) in 12; Traité de droit canonique, str. 78 (pri razlagi pravca 5) in 79.

²³ Van Hove, n. d., str. 63 sl.; Vermeersch A., S. J. — I. Creusen, S. J., Epitome iuris canonici (Mus sum Lessianum — Section Théologique) I⁷ (1949), str. 23.

²⁴ Coronata, n. d., str. 20: Codex et ius scriptum vetus.

²⁵ Beste, n. d., str. 59: quoad ius scriptum Codice antierius.

²⁶ Cicognani-Staffa, n. d. str. 85: De legibus, sive universalibus sive particularibus, ante Codicem vigentibus.

²⁷ Van Hove, n. d., str. 65; De iure scripto anteriore; Traité, str. 78: Le Code et le droit préexistant; Sipos-Gálos, n. d., str. 65: Leges ecclesiasticae praecedentes.

²⁸ Mörsdorf, n. d., str. 86: Das bisherige Gesetzesrecht,

²⁹ Holböck, Carl, Hanbuch des Kirchenrechtes, Tyrolia-Herder, str. 174; Das Verhältnis der vorkodikatorischen Gesetzgebung zum Codex.

tega prava ni uredil, ako pa ga ne izključuje, je s tem dejstvom dana vsaj možnost, da pravec 6 ureja odnos do starega običajnega prava in torej do starih, pred Zbornikom veljavnih običajev.

Oglejmo si torej najprej besedilo pravca 6!

Uvodni stavek poudarja, da Zbornik povečini ohranja do sedaj veljavno disciplino (*vigentem huc usque disciplinam*). Besedo disciplina uporablja Zbornik 68 krat in v kaj različnih pomenih; v uvodu k pravcu 6 pomenja disciplina nasprotje zakonodaji v verskih in nraavnih zadevah,³⁰ a tudi v strogo liturgičnih, torej pravno ureditev, pravni red v Cerkvi, kakršna sta bila pred Zbornikom. Prav, to drži in kolikor je znano, tega tudi nihče ne spodbija; a tu nastopa takoj vprašanje, ali beseda disciplina obsega samo postavu, zakon (*lex*), ali razen postave tudi običaj. Zadnje trditev, da namreč beseda disciplina obsega tudi običaj, odločno vzdržuje Bremer;³¹ ugovarja Michiels, češ ni gotovo, da beseda disciplina razen postave vsebuje tudi običaj. Beseda namreč pač bolj pomenja pravilno ureditev družbe, ki jo je predstojnik naravnost določil, t. j. s postavami in splošnimi ukazi. Zato po njegovem mnenju beseda disciplina praktično pomenja isto kar zakonodaja; sklicuje se na Creusena, a v opombi pristaavlja: primerjaj vendar Mörsdorfov Pravni jezik Zbornika cerkvenega prava.³²

Mörsdorf pa čisto jasno pravi, da je beseda disciplina v pravcu 6 enoznačna in da je mišljeno s to besedo pisano in nepisano pravo;³³ manj jasen je v svojem učbeniku cerkvenega prava, v katerem pravi, da veljajoča cerkvena disciplina pomenja pravo, kakor je dejansko bilo v veljavi.³⁴ Bistveno nič drugače ne opredeljujejo discipline Cicognani-Staffa,³⁵ van Hove;³⁶ vsem je disci-

³⁰ Mörsdorf, n. d., str. 88; isti, *Die Rechtssprache des CIC* (Görres-Gesellschaft zv. 74), Paderborn 1937, str. 52.

³¹ Glej spredaj I 2.

³² N. d., str. 114: ... certo non constat vocem »disciplina« praeter legem etiam consuetudines indicare, vox enim potius indicare videtur rectam societatis ordinationem a superiore directe impositam, per leges scilicet et praecepta communia.

³³ Die Rechtssprache d. CIC, str. 52: Eindeutig ist in can 6 pr. mit »vigens huc usque disciplina« die vor dem CIC bestehende Rechtsordnung, und zwar das gesetzte und nicht gesetzte Recht gemeint.

³⁴ Lehrbuch d. KR, str. 86 op. 2.

³⁵ N. d., str. 86 ... Codicem »plerumque retinere vigentem huc usque disciplinam«: nempe complexum legum, quibus Ecclesia ante Codicem regebatur, cum earum interpretatione authentica, doctrinali et consuetudinaria, seu ius superius prouti vigeat.

³⁶ N. d., str. 65 sl.

plina isto kar pravo, ki je dejansko bilo v moči pred Zbornikom. Opredelitev discipline, kakor jo podaja van Hove, sprejema dobesedno i Michiels.³⁷ Vse prav in v redu, sprejemamo opredelitev, a iz nje izvajamo zaključek, ki je tale: prava, ki je dejansko veljalo pred Zbornikom in urejalo cerkveno življenje, niso tvorili samo zakoni, postave, ampak tudi običaji in še precejšnje število jih je bilo. Potemtakem more obsegati beseda disciplina v pravcu 6 tudi običaje.

Gornje opredelitve discipline so objektivne, Vermeersch-Creusen podajata subjektivno, opredeljujeta jo namreč kot skup pravic in dolžnosti, ki so urejale nravi vernikov v moči cerkvenih zakonov.³⁸ Toda pravic in dolžnosti niso določali v starem pravu samo zakoni, torej samo pisano pravo, marveč tudi običaji ali nepisano pravo; le pomislimo na duhovniško britje brade, na zapreko različnosti vere, na molitev časoslova, katera dolžnost je vezala višje klerike, ki niso bili ne kanoniki ne drugi nadarbitarji, pomislimo tudi na več nepravilnosti (irregularitates) in ovir posvečenja. Če torej opredelimo disciplino subjektivno kot skup pravic in dolžnosti, pridemo takisto do zaključka, da more obsegati beseda disciplina v pravcu 6 i zakone i običaje

Da spada običaj v pojem discipline, pričajo celo uradni akti. Ko je po objavi Zbornika med nemškimi kanonisti nastal spor, ali še veže duhovnike zapoved britja, ki je slonela na občnem običaju zahodne Cerkve, je breslavski kardinal predložil AS zadevno vprašanje, v katerem pravi med drugim: ali je v tej stvari uvedel Zbornik s svojimi odredbami spremembo discipline (nunc vero orta est inter canonistas Germaniae controversia, sitne hac in re disciplinae mutatio inducta per statuta CIC; AAS 1920, str. 44). V zvezi s tem vprašanjem navaja tajnik Združnice sv. Zbora pismo apostolskega nuncija na Bavarskem za vlade Pija IX., v katerem nuncij ugotavlja: nedvomno je, da moderna in veljavna disciplina latinske Cerkve tej navadi (namreč nositi brado) povsem nasprotuje (... in confesso est modernam et vigentem Ecclesiae latinae disciplinam huic usui prorsus obstare novamque consuetudinem, ut legitime introducatur, necessario requirere assensum saltem tacitum supremi Ecclesiae Pastoris; AAS 1920, str. 46); na koncu pravi: ... škofje imajo vobče skrbeti, da se

³⁷ N. d., str. 120.

³⁸ N. d., str. 74: *Disciplina vetus, i. e. complexus obligationum et iurium, quibus mores fidelium vi legum ecclesiasticarum informantur...*

enotnost discipline in popolna skladnost z Rimsko Cerkvijo, vseh učiteljico, v vsem... ohrani ali, če je treba, obnovi (... ab ipsis omnino curandum esse non solum... sed etiam ut disciplinae unitas et perfecta cum Ecclesia Romana, omnium magistra, conformitas in omnibus ac proinde in habitu et tonsura clericorum servetur vel, si opus sit, restauretur; AAS 1920, str. 46). Torej britje, ki sloni še danes na občnem običaju, spada k disciplini klera; potemtakem beseda disciplina v pravcu 6 more obsegati tudi običaje.

Po vsem tem moramo priznati, da ima Bremer prav, ko pravi, da beseda disciplina označuje tudi običaje, a da nima prav Michiels, ki mu je disciplina praktično isto kar zakonodaja. Nima pa prav Bremer, ko iz besede disciplina, katera se nahaja v uvodu pravca 6, izvaja, da vse točke pravca 6 govore tudi o bičajih. Logično to ni nujno, dovolj je, ako ena ali druga točka vključuje tudi običaje. Potemtakem je treba vsako posamezno točko posebej pregledati in ugotoviti, ali se tiče tudi običajev ali ne. Pretehtajmo jih torej!

V t. 1 je govor o občnih in območnih zakonih, ki jih je Zbornik razveljavil. Bremer, sklicevaje se na Wernza, jemlje tu besedo zakon (lex) v širšem pomenu, tako da obsega i pisano i nepisano normo in pravi, da jo je sploh vzeti v tem širšem pomenu, ako ni v posameznem primeru nasprotno razvidno.³⁹ Toda to ne drži, ker gre samo za postave, ki nasprotujejo odredbam Zbornika, kajti o običajih, ki nasprotujejo novemu pravu, je govor v pravcu 5, kjer je vsa stvar bolje, točneje, obširneje in nekoliko drugače urejena, zaradi česar zakonodavec v t. 1 pravca 6 ni imel običajev v mislih; 2. ker je besedo zakon nasprotno vzeti vedno v ožjem pomenu, ako ni v posebnem primeru dokazano, da jo je vzeti v širšem pomenu.⁴⁰ Ta zadnji razlog velja tudi za t. 6 pravca 6, ki jo Bremer takisto razlaga v širšem pomenu;⁴¹ hotel je na ta način utemeljiti prestanek zapovedi britja za duhovnike latinske Cerkve, a je Združnica sv. Zbora rešila, da Zbornik ni dal na voljo klerikom, nositi brado, ali se pa briti.⁴² Torej t. 6 pravca 6

³⁹ Linzer Quartalschrift (1919), str. 575.

⁴⁰ Primerjaj Michiels, n. d., str. 114.

⁴¹ Linzer Quartalschrift 1919, str. 227; 575.

⁴² Vprašanje je bilo: An CIC data sit quibuscumque clericis saecularibus libertas gestandi barbam et, respective, an Episcopis competat prohibitionem huc usque vigentem in suo robore sustinere pro dioecesis suis. R. Negative ad primam partem, affirmative ad alteram (10. jan. 1920 — AAS 1920, str. 44—7).

ni preklicala dosedanjšega običaja britja in zato o običajih sploh ne govori.⁴³

Točki 1 in 6 pravca 6 torej ne moreta imeti v mislih tudi običajev; drugače je s t. 2, 3, 4, v katerih je govor o starem pravu (*ius vetus*). Beseda pravo je najbolj splošen izraz, ki pomenja tako pisane kakor nepisane norme. V objektivnem smislu more pomenjati skup pravnih norm, pisanih in nepisanih, posamezno pravno normo, pisano in nepisano, in pravoiznanstvo;⁴⁴ v t. 2, 3, 4 pravca 6 pomenja staro pravo posamezno pravno normo ne glede na njeno obliko, to se pravi, ne glede na to, ali je zakon ali običaj. Prvo je razvidno iz dejstva, da posamezni pravci, kakršni so v Zborniku, ne morejo obseči vseh starih norm, drugo pa izhaja iz pojma prava. Da li se dejanski nanašajo na nepisane norme, to se bo šele videlo; možnost je vsekakor dana. O t. 6 pravca 6 Bremer ne razpravlja posebej, toda če »nedvomno ves pravca 6« govori o dosedanjih pisanih in nepisanih postavah, potem tudi t. 5. Njeno besedilo je vsekako za to, saj ni govora o kazenskih postavah, marveč obširneje o kaznih v pomenu kazenskih sankcij; kazen sama je torej prenehala, četudi je norma morebiti še ostala v veljavi. Ali je norma bila pisana ali nepisana, je vseeno, a biti je morala občna in seveda mimo prava, kajti Zbornik ureja samo občno pravo.

Michaels meni, da t. 5 pravca 6 ne razveljavlja kazenskih sankcij, ki so zapretene za kršitev strogo liturgičnih predpisov, in ne nasprotujejo odredbam Zbornika;⁴⁵ nasprotnega nazora so van Hove,⁴⁶ Cicognani-Staffa,⁴⁷ Vermeersch-Creusen,⁴⁸ Eichmann.⁴⁹ Wernz-Vidal navaja Michielsovo mnenje, ne da bi zavzel določno stališče do njega.⁵⁰ Vendar nimajo ne eni ne drugi prav, kajti kršitve liturgičnega prava v ožjem pomenu so kaznive po pravcu 2378, a viri tega pravca so vse drugi, samo ne liturgične knjige. To se pravi, da v liturgičnih knjigah niso določene nikake kazni za kršitev obredov; potemtakem ne morejo biti ne odpravljene, kakor hočejo eni, in ne ostati v veljavi, kakor hočejo drugi.

⁴³ Primerjaj Michiels, n. d., str. 110—5.

⁴⁴ Mörsdorf, *Die Rechtssprache d. CIC*, str. 51.

⁴⁵ N. d., str. 128.

⁴⁶ N. d., str. 27.

⁴⁷ N. d., str. 94 sl.

⁴⁸ N. d., str. 76.

⁴⁹ *Das Strafrecht d. CIC*, Paderborn 1920, str. 22. Vendar kar ta avtor navaja iz Rimskega obrednika, ni strogo liturgično.

⁵⁰ N. d., str. 126.

III. Ugotovitev

Kakor smo videli, besedilo pravca 6 ne izključuje iz svojega obsega običajev ali nepisanega prava; potemtakem je možno, da pravec 6 ureja odnos do tega prava. Vprašanje je torej, ali ga dejansko ureja in če ga ureja, ali ga ureja do vseh, ali samo do nekaterih običajev. Odnos sam pa je trojen: ali jih pravec 6 vsaj nikalno ohranja v veljavi, ali jih razveljavlja, ali jih ima le za razlagavno sredstvo.

T. 1 je treba pri tem izločiti, ker ne jemlje v poštev nepisanega prava, takisto je treba izločiti t. 6; v njej je sicer govor tudi o nepisanem pravu, toda o božjem, ne o človeškem. K božjemu nepisanemu pravu spada ustno izročilo in naravno pravo, običaj pa je pravo, uvedeno z ljudskimi šegami. Preostanejo nam torej t. 2–5.

Začnimo s t. 5. Njeno besedilo je tako široko, da obsega i pisano i nepisano pravo! To priznava in uči večina kanonistov;⁵¹ proti je Michiels, ki meni, da gre samo za kazenske sankcije, ki so veljale v moči prejšnjih postav. En sam dokaz navaja za svojo trditev, namreč ta, da je v vseh drugih točkah pravca 6 govor o zakonodaji ali o pisanem pravu v nasprotju do običajnega prava, o katerem posebej razpravlja pravec 5.⁵² Toda celotna trditev ne drži; a) pravec 5 razpravlja samo o običajih, ki nasprotujejo odredbam Zbornika, ne pa o običajih, ki so mimo njegovih odredb; b) točke 2, 3, 4 imajo, kakor se bo še videlo, v mislih tudi običaje in c) t. 6 spominja tudi nepisano pravo.

Kajpada velja naša trditev, ako je staro pravo poznalo kazenske običaje; da jih je poznalo, nam za veljavo starega prava priča Hollweck, ki pravi, da mnogo, da, večina hudodelstev, kakor so jih določili zakonodaja, običaj, pravosodje in znanost, spada k veljavnemu pravnemu redu;⁵³ za veljave novega prava trdi isto Roberti,⁵⁴ ki izrečno dostavlja, da so vsi po t. 5 pravca 6 odpravljeni, in sicer občni kazenski običaji, ne območni. Isto po-

⁵¹ Cicognani-Staffa, n. d., str. 94 sl.; van Hove n. d., str. 63 sl.; Mörsdorf, n. d., str. 83 op. 2 in 87; Vermeersch-Creusen, n. d., str. 73; Coronata n. d., str. 10; Sipos-Galos, n. d., str. 66; Traité, str. 79; Wernz-Vidal, Cappello, Holböck se ne izražajo jasno.

⁵² N. d., str. 126.

⁵³ Die kirchlichen Strafgesetze, Mainz 1899, uvod str. XXXIII.

⁵⁴ De delictis et poenis (Athenaeum Pontificii Seminarii Romani S. Apollinaris), I/1, str. 77–8.

trjuje opredelitev hudodelstva, kakor jo podaja pravec 2195 § 1; hudodelstvo je prekršitev zakona, postave.⁵⁵

T. 2–4 tvorijo enoto in njih vsebina je kratko tale: pravce, ki znova navajajo staro pravo, je treba presojudati po veljavi starega prava (t. 2), pravce pa, ki se le deloma ujemajo s starim pravom, je treba samo v tistem delu presojudati po starem pravu (t. 3), a v dvomu, ali se kak pravec ujema s starim pravcem ali ne, se je treba držati starega prava (t. 4). To velja za vse pravce Zbornika, naj prinašajo staro pisano ali nepisano pravo; t. 2–4 pravca 6 ne delajo nikake razlike med pisanim in nepisanim pravom. Ali pa vsebuje Zbornik pravce, ki podajajo staro nepisano pravo? To je vprašanje! Vendar ni dvoma, da je Zbornik nekatere običaje uzakonil; to nam potrjuje 9. zvezek virov Zbornika cerkvenega prava, ki vsebuje preglednice. V uvodu se pravi, da preglednica A. št. I navaja 854 pravcev, ki so brez virov, ki torej ustanavljajo novo pravo ali običajno pravo uzakonjajo.⁵⁶ To dejstvo priznavajo tudi kanonisti; Michiels npr. piše: ... v katerem (t. j. v Zborniku) je vsebovanih več postav, ki so že pred objavo Zbornika veljale kot običajne norme,⁵⁷ in zopet: zelo veliko jih je bilo sprejetih v Zbornik kot prave postave in so kot take objavljene.⁵⁸ Takisto Bremer, ki navaja za primer: zapreko različnosti vere (pravec 1078), časoslov za višje klerike, četudi nimajo nadarbine (pravec 138), več nepravilnosti (pravec 984) in ovir (pravec 987) posvečenja, ki potekajo iz običajnega prava.⁵⁹ Torej je dejstvo, da je Zbornik nekatere običaje sprejel med svoje odredbe; zato velja za njih razlago pravilo pravca 6 t. 2–4, z drugimi besedami: te točke veljajo tudi za nepisano, ne samo za pisano pravo.

T. 5 odpravlja samo kazenske običaje, t. 2–4 pa dajejo samo pravilo za razlago pravcev; kaj je potem z drugimi običaji, ki so mimo prava in so veljali pred Zbornikom? Kanonisti se ob tem vprašanju razhajajo; eni mislijo, da velja zanje, kakor je

⁵⁵ Primerjaj Roberti, n. d., str. 76–7; zlasti Michiels, *De delictis et poenis*, I² (1961), str. 67.

⁵⁶ Str. V: Num. I CIC 854 canones (eorumque paragraphos) refert, qui fontibus carent, qui proinde novum ius statuunt vel ius consuetudinarium iam scriptis redigunt vel demum nullam legem proprie dictam continent.

⁵⁷ Normae generales, II²; str. 9.

⁵⁸ Normae generales, I², str. 116.

⁵⁹ Linzer Quartalschrift, 1919, str. 228.

že bilo rečeno, t. 6 pravca 6, po katerem bi bili občni običaji odpravljeni, območni pa bi ostali v veljavi, drugi menijo, da za te običaje ne velja pravca 6 t. 6, marveč pravec 30. Prvi, kakor smo videli, nimajo prav nič prav, a tudi drugi nimajo popolnoma prav. Treba je namreč pregledati posamezne pravne ustanove in ugotoviti, ali so še v moči ali ne; možno je namreč, da so bili ti običaji mimo prava, a so sedaj proti pravu Zbornika. Tako se o nepravilnostih posebej določa, da veljajo samo tiste, ki se izrečno naštevajo (pravec 983); običaj more biti torej samo pomagalo za razlago nepravilnosti.

Isto velja tudi o zakonskih zadržkih; posebej je bilo vprašanje, ali veže zapreka različnosti vere tudi protestante (od rojstva). Bremer je skušal dokazati s t. 6 pravca 6, da jih ne veže,⁶⁰ Michiels⁶¹ in za njim Crnica⁶² dokazujeta isto s pravcem 1041, po katerem je odklonjen vsak običaj, ki bi uvajal nov zadržek, odnosno, kar je po Michielsu isto, ki bi ga raztezal, ali bi nasprotoval že obstoječim zadržkom. To dokazovanje na osnovi pravca 1041 se ne zdi ne dobro ne sklepčno. Gotovo je in nedvomno, da velja pravec 1041 za bodoče običaje, za take, ki šele bodo uvajali kak zadržek ali šele bodo nasprotovali obstoječim po objavi Zbornika, t. j. od 19. maja 1918 dalje; ali velja tudi za nekdanje običaje, ki so bili v moči pred Zbornikom, torej pred 19. majem 1918? Iz pravca 1041 to nikakor ne izhaja, povrh je nepotrebno, sklicevati se nanj. Stvar je preprosto tale: Zbornik je uzakonil običaj za katoličane in je že s tem odpravil zapreke za nekatoličane; ves stari običaj je z uzakonitvijo za katoličane zgubil pravno veljavo v celoti, zapreka veže katoličane le v moči pravca 1070 § 1 in ne več v moči običaja. To potrjuje pravec 1038 § 2, po katerem ima vrhovna cerkvena oblast izključno pravico, ustanavljati druge zakonske zabrane in zapreke za krščene bodisi z občno bodisi območno postavbo. To je vrhovna cerkvena oblast tudi storila, ko je z Zbornikom določila zabrane in zapreke z odnosnimi postavbami; veljajo potemtakem le te, ki se nahajajo v Zborniku, a Zbornik omejuje zapreko različnosti vere izrečno na katoličane, s čimer vse druge izključuje. Zabrane in zapreke določa po novem samo postavba, ne več običaj, ne stari ne novi.

⁶⁰ Linzer Quartalschrift, 1919, str. 227—8; 576.

⁶¹ Normae generales, I², str. 117.

⁶² Kanonsko pravo kat. Crkve, str. 71—2.

Roman Tominec

ARS REDIVIVA

Stara resnica je, da sta omejeno in trudapolno delo ter napor pri izražanju često umetnosti bolj naklonjena, kakor pa prefinjena tehnika, ki se izkaže kot kvarna. Domišljija potrebuje, da se čutno izraža, kakršnegakoli sredstva, pa najsi je to jezik ali marmor ali barva ali karkoli že, kar je sprejemljivo, da izpove ali izrazi, obenem pa tudi nudi odpor. Ob tem odporu umetnega sredstva ali elementa se vžge ustvarjalna sila duha. V tem prizadevanju in borbi nastane umetnina.

Čimveč odpora nudi snov, tembolj prisrčno zažari duh, da vtisne tej snovi obliko ali podobo, ki jo notranje vidi in je od tega ves prevzet.

Vedno znova pa pride trenutek, ko je snov že tako do kraja preoblikovana, da zadostuje samo lahen preblisk duha, da to snov oblikuje. Če se duh ob snovi ne vžge več, če ni več element, se rado zgodi, da duh zbeži. Ob zgodovini slikanih oken bi se dalo o tem kaj dobro prikazati, kako resničen je ta potek.

Stare romanske cerkve Zahoda so bile majhne, skozi ozka in globoka okna je lila v cerkveno ladjo le skromna luč. Ko človek stopi iz svetlobe pod te temne oboke, mu je tako, kakor da je stopil v povsem drugačen, skrivnosten svet.

Tu in tam razloči oko komaj vidno silhueto svetnikov, razpete roke Križanega, droben odsev zlatega okraska na oltarju in komaj kaj več.

Gotika, ki je nastopila za romaniko in ki je dvignila cerkve in jih razširila in obenem razprla stene in nadomestila z mogočnimi okni, bi s to mistično lepoto in odmaknjenostjo od sveta ter njegovega hruma in nemira, docela izgubila igro, če ne bi prav tedaj umetnost barvanih oken nastopila svoje zmagovite poti.

Že v tretjem, zlasti pa v 4. stoletju imamo dokaze, kako so v okna, ki so jih ponekod (Ravenna) zastirali z brušenimi ploščami alabastra, začeli nadomeščati z barvanimi stekli. Neredko so zastirali okenske odprtine tudi z žlahtnimi preprogami, ker so instinktivno čutili potrebo, da Bogu posvečeni prostor docela odmaknejo zunanjemu svetu.

Tako se je tedanjemu človeku približala misel, da bi ustvaril namesto težkega mraka, sladek somrak in da bi tako okna spremenil v prozorne ali vsaj presojne 'preproge'.

Tako velikih in ploskih stekel, kakor so jih zahtevala okna gotičnih cerkva, niso še znali izdelovati, zato so vzeli barvane kocke stekla, ki so jih okvirili v svinčene obročke in jih nato sestavili. Tako so nastali čudoviti barvni prosojni mozaiki, ki vendar komaj še prepuščajo svetlobo.

Šele v otonsko-karolinškem razdobju so iznašli črno barvo, ki se je nad ognjem spojila docela s steklom, in ko se ji je čez nekaj desetletij pridružila še srebrno rumena barva, so lahko govorili o slikarstvu na steklo.

Sedaj šele so lahko govorili o možnosti vstavljanja in upodabljanja. Med preproste arabeske, povzete iz tkanin in ročno izdelanih preprog, so vstavljali osebe iz sv. pisma, ki so bile na zelo enostaven način kratko malo vžgane v preprostih črtah in potezah. Ni misliti, da bi mogle biti te postave, z obrazi in kretnjami vred, anatomsko urejene. Le bistvene oblike in gibe so mogle izražati.

In tako so nastale podobe, docela različne od resničnosti, pa so vendar govorile na skrivnosten način o nadnaravnem svetu.

Kdorkoli stopi v gotično cerkev s starimi barvnimi okni, prestopi prag druge dežele, ki ni od tega sveta. Luč, ki kaplja iz teh žarečih steklenih kelihov, ni več zemeljska, temveč je poveljučana in vsa poduhovljena svetloba.

Zakaj nikjer v naravi ne naletimo na rdečo barvo, ki je tako rdeča, kot so ta okna, nikoli ne sreča naše oko modrine, ki bi bila tako modra, kakor je v teh oknih. Nikjer v naravi se ne spajajo ostre in težke barve tako blágo kot v teh oknih.

Tu pojo barve kot muzika, in mogočne rozete, ki zavzemajo naravnost nezaslišane dimenzije, so kakor odprti kelihi skrivnostnih rož — odtod ime rozeta — ki dahnejo skozi somrak katedrale opojno skladkost božje bližine.

Čimbolj se je umetnost barvnih oken razvijala, tembolj so stopali ljudje in dogodki iz sv. pisma v ospredje, in arabeske so bile le še okvir osebam in dogodkom.

Seveda se človek našega hitro živečega časa le redkokdaj poglobi v te posameznosti.

Toda pomislimo, da so tisti, ki so nekoč naročali ta okna, in mojstri, ki so jih izdelovali, drugače gledali, in mislili na občestvo, ki bo ta okna opazovalo in uživalo lepoto in izbranost barv prav tako, kakor so se učili oni sami ob svetih zgodbah, ki so jih predstavljali.

Teologi in filozofi tiste dobe so se pečali s temi dogodki sv. pisma tako intenzivno, da jim je bilo stvarjenje sveta in padec angelov, prvi raj in človek v njem, človekov padec in odrešenje, poslednja sodba, nebesa in pekel, tako blizu, kakor je danes modernemu človeku izvečine vse to daleč.

Da bi to neizmerno usodno pot vsega človeštva kar najbolj prepričljivo prikazali, so učeni teologi izbrali iz sv. pisma nežne in grozne, vzvišene in preproste zgodbe, v katerih se smisel tega dogajanja najbolj in razumljivo izraža. In te scene so se vrstile na oknih mogočnih katedral, pa tudi manjših župnijskih cerkva, kakor listi ogromne knjige, druga za drugo. Skoraj redno so prizori iz stare zaveze bili dopolnjeni s prizorom iz nove zaveze, da so na ta način preroško vsebino starega testameta osvetlili z dopolnjenjem v novi zavezi.

Tako je bilo križanje Jezusa Kristusa protiutež žrtvi Izakovi, ki naj bi ga lastni oče Abraham Bogu daroval. Namesto darovanja Izaka je večkrat prikazana kot protiutež prostovoljna smrt Samsonova. Često naletimo na teh oknih na rjovečega leva, ki po stari pripovedki mrtvorojenega mladiča s svojim rjoventjem tretji dan zbudi k življenju.

Te skrivnostne povezave in razlage so bile ljudem tiste dobe vse jasne in razumljive, kakor abecednik otrokom našega časa. Te danes nam na videz nerazumljive hierogliffe razlaga učeni Viljem Duranti starejši (1237–1296), znan je pod imenom Durantus Mimatensis. V osmih knjigah »Rationale divinatorum officiorum« opisuje tedanjo liturgijo simbolično-alegorično. Ta knjiga je izšla do leta 1500 v 43 izdajah ter v nešteti prepisih in je za zgodovino liturgije neprecenljivega pomena. Simbolika je bila tako razvita, da moremo danes razbrati pomen posameznih scen le še na podlagi teh zapisov.

Kako naj bi sicer razumeli, bodisi na cerkvenih oknih, bodisi v prekrasnih rokopisih, psalterijih in brevirjih, da 12 apostolov pomeni tudi 12 prerokov, 12 patriarhov, 12 Salomonovih levov, in da so staro zavezo delili v dve skupini: ‚ante legem‘, in ‚sub lege‘.

Kdor je kdaj videl kak izvod ‚Bibliae Pauperum‘ ali ‚Speculum Humanae Salvationis‘, razume, da so bili ljudje v verskih resnicah vse bolj poučeni, kakor pa so danes kljub katekizmom, ki nudijo sicer točne pojme, pa se ne vtisnejo tako v spomin kot živa slika.

Večkrat beremo, da je prav reformacija prinesla razsulo umetnosti barvnega stekla. Neovrgljivo je tudi, da so pristaši novega nauka bili veliki nasprotniki slik in kipov svetnikov, češ da neizobraženo ljudstvo časti te lepe kipe in podobe kot malike.

Vso to umetnost so pojmovali kot odmik od čiste vere. V kratkem času je surovo nasilje uničilo dragocenosti, ki jih je ustvarila religiozna sila.

Luteranstvo je preusmerilo to religiozno silo v cerkveno glasbo in pesem. Brez dvoma je sledila reformaciji kot taki na obeh straneh neka posvetnost in to je mogoče občutiti tudi v cerkvah in cerkveni umetnosti tiste dobe. Značilno je, da ni samo v protestantskih cerkvah izginil čar barvnih oken, temveč prav tako tudi v katoliških. Baročna doba, ki nastopa za gotiko in renesanso, ne ljubi več sladkega somraka, temveč ljubi bolj dragocene oltarje z zlatimi angeli in svetniki, puttije z rožnimi lici, strogi liki asketov izginjajo, vse je prečudno razigrano. Angeli na oltarjih se smejejo, igrivo si pomežikujejo z oltarja na oltar, kakor da je vse ena sama vesela svatba.

Protestantske cerkve, zlasti še po nastopu Kalvina in Zwinglija, so postale prazne, hladne in gole.

Katoliške pa so se spremenile, zlasti v patronatski odvisnosti, često v mikavne dvorane, ki niso imele nič skupnega s pravo religioznostjo.

Novi cerkveni prostor ni več posredoval občutja, da stopaš v drugi, docela poduhovljeni svet. Potreba po tem je prestala, in razumevanje za strogo lepoto je izginilo.

Onstranost ni bila več cilj vsega človeškega popotovanja. Važno je bilo, da na zemlji prav živiš.

In kakor se je način vernosti le počasi spreminjal, prav tako se tudi umetnost barvnih oken ni spremenila kar od danes do jutri.

Za časa največjega vzpona in zlahtnosti je eden in isti mojster napravil osnutek za barvna okna, ki jih je potem tudi sam izdelal po čvrsto utrjenih mojstrskih pravilih.

Ta zvrst umetnosti se je močno spremenila, ko so pričeli slikarji renesanse in baroka delati osnutke za cerkvena okna. Ne samo da so izbirali svetlejšo in bolj prosojno barvo, tudi način

slikarstva samega, ki se je bil sprostil, je bil prenešen v strogo, do tedaj markantno tehniko barvnih stekel.

Mojstri steklarji so, hote ali nehote, morali za slikarji in to, kar je bilo prvotno mozaik posameznih stekel, se je spremenilo bolj in bolj v slikarsko tehniko.

Tudi uporaba perspektive, ki pomeni v slikarstvu brez dvoma velik napredek, je pri barvnih oknih nazadovanje in celo propad.

Strastna želja: vse, prav vse pojave, tudi transcendentalne, spraviti v soglasje z razumom, in prepričanje, da bo razum rešil vse uganke življenja in kar najboljše uredil življenje na zemlji, vse to se izraža tudi v barvnih oknih XV. in XVI. stoletja.

Tedaj moderni človek ni več potreboval skrivnostnih znamenj simbolike, temveč se je klanjal samo luči razuma.

Tako sta minili dve stoletji, ki je v njih ta umetnost, nekoč tako očarljiva, malone izumrla.

V XIX. stoletju, ko je minil rokoko, empire in klasicizem, in so ti slogi že odigrali svojo vlogo, se je spet pojavilo hrepenenje po onstranstvu, po občutju, ki je bilo še prezentno v gotičnih katedralah. Tedaj pa je bila tehnika steklarstva že tako izpopolnjena, da so bili sodobniki mnenja: »Ne samo da bomo dosegli lepoto gotičnih barvnih oken, vse to bomo nadkrilili in boljše napravili«.

Bilo je možno izdelovati mogočna meterska stekla, ki jih ni bilo treba več kakor nekoč sestavljati iz majhnih, lepo pisanih in žarečih drobnih črepinjc.

Tudi tehnika barv se je izpopolnila. Na razpolago ni bilo samo pol ducata različnih barv, temveč cela mavrica. Tedaj so nastala okna, mogočna v razponu, lepa po dobrih osnutkih. Dozdevalo se je, da bodo mogla ta okna ustvariti tisti čudoviti, nadzemski sladki somrak, ki pomiri nemir duše.

Toda kaj kmalu je dozorelo spoznanje, da te enolične in lepe Madone, da ti svetniki z vsemi potrebnimi rekviziti in simboli, da ti preroki, ki so gledali hladno in brezbrizno raz cerkvenih oken, niso nič boljši kot čisto svetla okna.

Postalo je jasno, da ta brezdušna dovršenost ni pristna, da ji manjka bistvenega prav v tem, ker ni bila občutena; manjkalo je božanske iskre, ki se vname samo v bridkosti odpora.

Prav v tem grenkem spoznanju so začeli posnemati vzore visokega srednjega veka. Izdelali so steklo, ki je bilo malce grobo in prav ta groba ploskev naj bi služila, da lomi svetlobo in da doseže bogatejšo igro luči in barv. Spet so se naučili izbirati krepke, močne, stroge barve, ki imajo živi blesk žlahtnih kamnov,

in spet so sestavljali sliko iz posameznih majhnih kosov, da bi dosegli tisto čarobno odmaknjenost svetih oseb, ki je v srednjeveških oknih tako začuda intenzivno budila domišljijo. Brez dvomâ so dosegli posamezni mojstri XIX. stoletja odlično stopnjo dovršenosti. Vendar pa prav tistega, po čemer so tako zavzeto hrepeneli, niso mogli ustvariti. Zakaj ne? Možnosti so bile dane. Zdi se, da prav zato ne, ker je manjkala tem mojstrom nezavedna in gotova vernost, ki se ne da nadomestiti z nobeno domišljijo in je ni mogoče umetno ustvariti.

Ni mogoče oporekati, da je danes tehnika do viška izpopolnjena, in možno je vse zunanje pogoje do potankosti posnemati. Toda učinek je le ta, da to dovršeno posnemanje prevari celó šolano oko, ne doseže pa duše. Verjetno je s temi stvarmi tako, da je nekje skrita nujna povezava zunanjih in notranjih stvari; skrivnostno soglasje med duhom in elementom, ki ga človeška volja ne more prisiliti v blago sozvočje.

Za boljše razumevanje pravkar povedanega naj sledi kratek opis tehnike in razvoja barvnih oken v visokem srednjem veku. Že skozi vsa stoletja je žarna lepota gotskih oken budila vprašanje, kako so to delali. Kakšne priprave so imeli. Menih Teofil, ki je živel v početku XII. stoletja v Nemčiji, nam je povedal formulo za pripravo steklene snovi. Glasila se je: Dva dela dobrega bukovega ali praprotnega pepela. Tretji del pa naj bo čist, izpran rečni pesek. Zdi se, da so tej snovi dodajali skopo mero morske soli, ki je sicer prosojnost stekla zmanjšala, olajšala pa je obdelovanje stekla. Čim delj so to snov topili, pravi omenjeni Teofil, tem laže so pridobili iz teh snovi topel škrlatni ton. Za druge barve je priporočal, naj steklene koščke starih, že odkrušenih mozaikov zmeljejo. Vendar ta postopek ne bi bil posebno učinkovit, zakaj takih mozaikov ni bilo v dovoljni množini. Opat samostana sv. Dionizija v Parizu je trdil, da so dobili modro barvo iz zmletih modrih safirjev. Pa tudi to ne drži, ker so preiskave dokazale, da te zmesi v steklu nikoli ni bilo.

Barvanje stekel se je vršilo s kovinskimi oksidi, ki so jih primešali pri topljenju stekla celotni masi. Glavne barve so bile: modra, rdeča, zelena, škrlatna in rumena.

Modro barvo so izdelovali iz kobaltovega oksida, ki so ga dobivali iz Češke. V zelo čisti kvaliteti je dajal oksid čudovito nebesno-modro barvo, katero so v XIII. stoletju s primesjo mangana spreminjali v lahno vijolično, z bakrenim oksidom pa v zelenkasto.

Najteže je bilo dobiti temno rdečo barvo. Delali so jo iz bakrenega oksida, s primesjo železnih opilkov. Bila pa je večinoma tako temna, da luč sploh ni prosevala. Zato so si pomagali tako, da so tenko plast te rdeče barve združili z brezbarvnim steklom, ali pa so to vmešali v maso, kar pa je povzročalo nevšečne žile v steklenih koščkih. Neredka trditev, da so dodajali v rdečo stekleno snov stopljeno zlato, da bi povečali blesk, ne drži.

Rumeno barvo so pridobivali z mešanjem manganskega dioksida z železnim oksidom. Vse te prvine so imeli v Franciji na razpolago.

Lepto posameznih barvnih tonov pa so stopnjevali z izredno umetnostjo posamezni mojstri, ki so tehniko barvnih stekel neverjetno obvladovali. Prvotno so delali stekla prav na kraju, kjer so jih kasneje postavili. Potem pa so sezidali posebne delavnice, ki so jih večinoma postavljali ob robu gozdov. Okna sama pa so bila potem sestavljena prav pri cerkvi, ki jih je bila naročila. Obstojale so posebne popotne delavnice, ki so se selile od mesta do mesta.

Na ta način so lahko določali barve prav z ozirom na smer cerkve in z ozirom na način, kako je dnevna luč padala skozi okna. Ni bilo vseeno, ali so bila okna na južno ali severno stran, ali je vzhodno ali zapadno sonce lilo skozi ta okna.

Važno je bilo tudi, kako so bili postavljeni stolpi in kam je stolp metal svojo senco. Tako je v Chartresu, kjer imajo severna okna več modrine, južna pa več rdeče in oranžne barve. Srednjeveški slikarji so se dobro zavedali osnovne razlike med umetnostjo barvnih oken in med slikanjem na les ali platno ali na bakrene plošče. Prav zato niso steklarji niti malo posnemali slikarjev. To se je zgodilo šele veliko kasneje in je bilo povezano z razsulom umetnosti barvnih oken.

Ti mojstri so dobro vedeli, imajo posamezne barve v sliki na steklu le relativno vrednost, in da se medsebojno barve v luči sonca prepletajo, igrajo in medsebojno tudi spreminjajo: tako npr. rdeča barva v bližini temno modre postane vijoličasta, bel razporek ali črta ali okrasek poleg modre barve postane siv ali celo zelenkast. Zlasti modra barva tako močno proseva, da nadvlada druge barve. Zato je prav modra barva tista, ki daje barvnemu oknu samolastno življenje in celo pri težko zastrtem nebu blesti.

Tako je torej modra barva v oknih osnovna, da so se figure lepše odražale, in celo tam, kjer je bila osnovna rdeča,

ne manjka modrih stekel prav iz razloga, da zagotove oknu globlji blesk.

Stekla so bila redno 2 do 3 mm debela. Tu in tam pa nalletimo na koščke, ki imajo celo premer 5 do 6 mm. Notranjost posameznih koščkov stekla je bila prepletена z zračnimi mehurčki, včasih z drobnimi napakami in nepravilnostmi, ki so pač nastale pri preprostem izdelovanju stekla. Toda prav to je obenem sproščalo iracionalno igro luči ter nepreračunljivih senc in je povzročilo, da zvesta menjava med mrzlimi in toplimi, nežnimi in živahnimi toni ustvarja skrivnostni čar oken XII. do XIV. stoletja.

Neredko ima kvadratni meter takega okna tudi po 350 do 420 različnih koščkov.

Kompozicije so večinoma zelo preproste. Obrisi risbe so močno poudarjeni. Pa četudi so osebe s konturami dobro ločljive, nikoli ne izstopajo iz osnove. Perspektive ni. Okno naj učinkuje kakor preproga, ki samo zapre odprtino v zidu, kot dekorativen element. Visoka okna imajo običajno samo eno figuro ali samo eno zelo preprosto sceno. V stranskih ladjah in na emporah pa so okna, ki pripovedujejo zgodbe svetnikov, zgodbe stare in nove zaveze, v posameznih medaljonih. Zgodba ali povest se začne redno spodaj in se nadaljuje od leve na desno, in nato navzgor.

Slika na oknu pa ni samo okras, je tudi važno sredstvo za pouk v religiozni sferi. Tako imamo ohranjeno izjavo opata Sugerija od sv. Dionizija: »Slike v oknih služijo predvsem preprostim ljudem, ki sv. pisma ne morejo brati, da jim kažejo, kaj naj verujejo.« V nekem starem katekizmu iz tiste dobe pa vprašanju »Kaj naj storim, ko stopim v cerkev?« sledi odgovor: »Vzemi blagoslovljeno vodo, moli pred Najsvetejšim, nato pa pojdi po cerkvi in dobro opazuj slike na oknih.«

Kakor sem že omenil je tekom stoletij izginila ljubezen do barvnih oken in šla za dolgo dobo docela v izgubo.

Ikonoklasti so za časa reformacije uničili neizmerno veliko teh barvnih umetnin, mnoga okna pa so prešla tudi zaradi brezbričnosti cerkvenih predstojnikov in so polagoma neoskrbovana razpadla. Kler XVII. in XVIII. stoletja je dal odstraniti v mnogih cerkvah in katedralah lepa barvna okna in jih je nadomestil z navadnimi šipami, da bi bila cerkev bolj svetla. Prav s to utemeljitvijo je bilo na primer v katedrali v Chartresu in v Reimsu po dvoje oken odstranjenih. Za časa francoske revolucije so jakobinci razbili veliko oken zato, da bodo dobili v stopljeni masi zlato. Šele ko je analiza meščana Dareteta dokazala, da ni trohe

zlata v teh steklih, temveč le baker in rdeče steklo, je bilo konec neusmiljenega rušenja teh oken.

Zgodovinar Romelot, ki opisuje zgodovino katedrale v Bourgesu, imenuje prekrasna okna stolnice »staro gotično navlako, ki je najboljše, da počiva pod svojo debelo plastjo prahu in nesnage«.

Preidimo v XIX. in XX. stoletje, ki je za nas važno zato, ker je zanimanje za barvna okna poraslo.

Ker ta kratka razprava ne more biti celotna zgodovina, se hočem ustaviti ob dveh svetovno znanih mojstrih, ki sta vsak po svoje dala tej umetnosti poseben poudarek.

Pred nekaj leti je zaslovela roženvenska kapela v Vence, v nizkem pogorju nad Nizzo. Na kratko obnovim njeno zgodbo:

Henri Matisse je leta 1941 od kapi zadet pisal, da bi »poginil kakor podgana v pasti, če bi ne bil zadnji hip operiran«. Tedaj mu je stregla dominikanka, sestra Marija Angela.

Ta je povedala, kako ji je Matisse tedaj že 70-leten, nekega dne dejal: »Imam načrt v glavi, da bi zidal kapelo, kot pričo svoje hvaležnosti za vse, kar ste vi, sestra Marija Angela, in vaše sestre storile zame. Ali se vam zdi ta ideja izpeljiva? Menim, da bi bilo dobro. Ali mislite, da bi to namero vaš red sprejel? Veliko mi je na tem ležeče.«

Red dominikank je ponudbo sprejel. Po nekaterih spremembah je načrt dozorel in je bil realiziran v Vence-u. Hromemu Matisse, ki je mogel čopič držati le še s pomočjo proteze, ki so mu jo navezali na roko, je pomagala novinka Jakobina Marija.

L. D. Rayssiguier, prav tako novinec dominikanskega reda, prijatelj moderne umetnosti in arhitekture, ki ga je Matisse cenil, in je imel zveze s p. Couturier-om, velikim revolucionarjem sakralne umetnosti, je bil posrednik med slikarjem in patrom. In tako je uspelo ustvariti sicer skromno kapelo, ki ima le malo prostora, skromne tlorise, vendar pa si je Matisse izgovoril, da odgovarja sam za arhitekturo in notranjost in za vse stene in tudi za ves interieur kapele od oltarja pa do mašnih oblek in oken. Na vse to so dominikanke pristale. In tako je Matisse 25. junija 1951 pisal škofu Msgr. Rémondu: »To delo mi je vzelo štiri leta izključnega in stanovitnega študija, pa sem uverjen, da je kljub vsem nepopolnostim mojstrsko delo. Naj bodočnost to mojo sodbo potrdi z rastočim zanimanjem.«

Načrt tlorisa, ki je pogojen po pokrajini, je prepričljiv in preprost. Okna — pri teh se hočem posebej pomuditi — so po izjavi Matissa samega sestavljena iz stekel v treh barvah in

sicer: ultramarin-modra, stekleno-zelena in citronsko rumena. Te barve so v vsakem delu slehernega okna lepo združene. V svoji osnovi so povsem preproste, le svetlorumena barva je topo brušena, in zato le prosojna, medtem ko je modra in zelena prozorna. Na ta način je dobil Matisse prostor, ki izloča zunanji šum in nemir ter ustvarja toplo zavetje kraja, ki služi pobožnosti in molitvi.

Vsi vemo, kaj sakralna umetnost sodobnosti dolguje »outsider-jem« in dobro se zavedamo, kaj so tvegali prijatelji moderne umetnosti in moške vere, da bi ohranili Cerkev v koraku z naglim razvojem duhovnih sil sedanosti. Matissova kapela je dejansko plod silnega hrepenenja, ustvariti sakralno enoto v povsem svojski zamisli. Kapela je lepa, toda Matisse ni dosegel onega, kar sakralni prostor zahteva. Po svoje je estetsko dovršena, po drugi strani pa ni neupravičen vzdevek, ki so ga dali tej, danes evropsko znani kapeli dominikank francoski abbéji, namreč: »budoar naše Ljube Gospe«.

Pisal sem prednici tega samostana, jo prosil za originalne fotografije kapele ter za njeno mnenje in mnenje sester o kapeli. Dobil sem odgovor, zelo ljubezniv, dobil celo vrsto originalnih fotografij, pristavila pa je sledeče besede: »Veste, preje smo imele dominikanke v resnici zelo revno kapelo, toda imele smo mir. Sedaj pa hodijo ljudje vseh vrst semkaj, neprestano se ustavljajo avtomobili in ena od sester je malone neprestano pri tem, da razkazuje to umetnino. Miru pa ni več.«

Prav ob tem primeru v Vence-u nastane vprašanje: Ali je možno, da posameznik zida božjo hišo in jo docela po svoje opremi? Ni dvoma, da je Henri Matisse tu ustvaril umetnino, sicer posrečeno, vendar pa je upravičeno mnenje, da en sam človek ne zamore ustvariti sakralne umetnine božje hiše, ker ni nikoli izven nevarnosti, da popušča hipni modni utvari in se le tej prilagodi.

Cerkev stoji nad časi. Seveda stoji tudi v času. Jasno je, da mora Cerkev računati z umetnikom, da je nanj navezana. Toda tudi umetnik je navezan na Cerkev, na njene zakonitosti in njene zahteve.

Tako je tudi s to kapelo, kakor je lepa in leži kot biser v tej pokrajini, jo vendar izkušeni moške, poznavalci sakralne umetnosti imenujejo: »Zadnji atelje velikega mojstra«.

Antipod in pravo nasprotje Henri Matissa je Georges Rouault (u. 1871 v Parizu), slikar in grafik, prijatelj Leona Bloya. Oče mu je bil religiozen človek, toda s Cerkvijo sprt, ker ni mogel

razumeti, da je bil sloviti Lamennais izobčen zaradi svojih idej in prekomernih zahtev. Tako je poslal svojega sina v protestantsko šolo, ki pa dečku ni prav nič prijala. Rouault je doraščal brez konfesije. 14-leten je prišel Georges k svojemu staremu očetu, ki je bil slikar in restavrator barvnih cerkvenih oken.

Tedaj se mu je vzbudila globoka in neuničljiva ljubezen do teh lepih barv starih mojstrov. Spremljala ga je vse življenje. Brez dvoma je bila ta doba pri starem očetu najboljša šola za njegovo življenjsko delo.

In sam pravi v svojih »Solilokvijih«: »Človek začne kot ročni delavec, obrtnik, in postane, če ima to v sebi, umetnik. Toda ali ni bolje biti dober obrtnik kakor pa klavrn umetnik.«

Kmalu zatem je stopil v šolo tedaj slovitega slikarja Gustava Moreauja. Le-ta je živel v mitologiji in zapustil ogromna platna, do katerih pa danes nimamo nobenega pravega odnosa. Imel pa je srečno nrav, da svojih učencev Matissa, Braque-ja in Rouaulta ni posiljeval, temveč jih je le bodril in pustil vsakemu svoje. Tako je bil tem mladim talentom učitelj in oče obenem.

Dvajsetleten je Rouault prvič dojel, da mu manjka nekaj bistvenega, ker je bil versko nepoučen. V neki prijateljski družini je srečal patra dominikanca in ga poprosil, da bi ga poučil o katoški veri. Pater se je zanj zavzel, ga pripravil na prvo spoved, obhajilo in ga naučil moliti.

Od tega časa, tako piše Walter Nigg o njem, se je Rouault trudil za pravo ponižnost in ostal je globoko veren tudi za časa francoskega ametafizičnega pozitivizma. Odklanjal je vse nespačetne predsodke in je vedno globlje rasel v pravo pristno krščanstvo.

Prehoditi pa je moral dolgo in težko pot, da se je dokopal do tistega, kar je pozneje izrazil v svojem ciklusu »Miserere« in da je ustvaril plameneča okna v Assyju.

To je gorska kapela pod Mont Blanc, kjer se nahaja zdravilišče za tuberkulozne bolnike. Arhitekt je bil Italijan Dominik Novarina, sodelavci pod vodstvom kanonika Devémyja in dominikanca p. Couturierja Rouault, Monnard, Matisse, Léger, Lurcat, Bazaine in kiparka Rechier.

Ta gorska kapela je nastala leta 1947 in je vzbudila pozornost ne samo francoskega umetniškega sveta, temveč je privabila ljubitelje umetnosti iz vseh delov Evrope in ostalih dežel.

Rouaultove barve so: temno modra, krvavo rdeča s skopim prisevom rumene. Zatem vijolična, frančiškansko rjava; vse te pa objema posebne vrste črna barva, ki zablesti kot težek žamet.

Posamezna stekla so objeta z nadpovprečno širokimi svinčeniimi spijkami in vendar je njegov razbičani in ponižani Kristus v oknu assyjske cerkve tako kraljevski in nepopisno vzvišen, da se človeku neminovno vtisne v spomin. Že barvna slika posreduje ta občutek, tembolj pa odsev belega snega v cerkvi sami. To je izpoved umetnika, ki z neizprosniim srcem in pod vplivom stroge vesti nosi v sebi signum mortificationis. Resnično spada Rouault k brezkompromisnim kristjanom, ki vidijo v tem svetu po besedah francoskega filozofa Jacques Maritain-a »gnojni kup moderne civilizacije«, in vendar nosi v sebi še trdno vero, da ta svet ne bo docela pogubljen, če se vsaj zave svojih strašnih nedostatkov.

Ker pa je ta »Zbornik« spomenik ob petstoletnici naše škofije, bi ne bilo prav in tudi ne pravično, če se ne bi ozrli tudi k nam, v naše cerkve, in pogledali, kako je pri nas s to pozabljeno in sedaj spet v življenje poklicano umetnostjo.

Nismo bogati na starih oknih, ali bolje rečeno, jih skoraj nimamo. Kar pa je, je iz zadnjih stoletij, večinoma industrijsko delo, iz znanih steklarn v Innsbrucku in Münchenu. Ni pa preveč rečeno, da vstaja pri nas z zavidljivo močjo nova zarja te obetajoče umetnosti. Že pred 20 leti se je lotil pri nas barvnih oken akademski slikar Miha Maleš, ki je na Hrvaškem ustvaril nekaj svojsko lepih oken. Zadnji čas pa je akademski slikar prof. Stane Kregar, ki je lirik v barvah, ustvaril nekaj umetnin, ki bi povsod drugje brezpogojno vzbudile pozornost, in prenesle sebi v dobro, sleherno primerjavo. Tako imamo v baziliki naše Ljube Gospe Matere Milosti v Mariboru troje prekrasnih oken velike izmere, ki naravnost žare in so resnične mojstrovine. Dobro leto je tega, kar se je lotil izredno težke naloge, da v prenešeni cerkvi sv. Cirila in Metoda, ustvarjeni po Plečnikovih načrtih, ustvari dvanajst oken, in sicer dve rozeti, ostalih deset v bazilikalni obliki. Težava je bila v tem, ker imajo Plečnikova okna, vlita iz cementsa, že rebra, pa tako močna, da je izključena sleherna figuratika, temveč je možno delati le na skopo odmerjenih ploskvah s simboli. In vendar mu je delo odlično uspelo.

Manjša rozeta predstavlja drevo Cerkve, ki se razvija iz gorčičnega zrna v mogočno drevo svet obsegajoče katoliške Cerkve. Pet delov sveta je izrazil s peterimi golobčki, ki sedajo na te veje. Z različnimi svetlimi in temnimi barvami pa je poudaril raznolikost narodov tega sveta, ki jih vse objema katoliška Cerkev.

Druga rozeta na južni strani predstavlja poslednjo sodbo. V sredini je Jagnje božje, ki odjemlje grehe sveta. Nad Jagnjetom bleste oranžno-rdeča štiri žrela — pozavne poslednjega dne. Pod Jagnjetom sta grški črki alfa in omega, vmes pa se prepletajo posamezna stekla, ki ponazarjajo, kako milost različno presvetli tako različne ljudi vseh časov. Vse okno žari v jutranjem soncu, kakor verz iz cerkvene molitve »Libera me, Domine«, »Reši me, o Gospod, tisti groze polni dan, ko se bosta majala nebo in zemlja«. Prvo okno v ladji izpoveduje šesti dan stvarjenja, ko je snovno že ustvarjeno in sedaj prehaja v duhovni svet, zakramentov, virov milosti.

S samimi simboli je Kregar ponazoril sedmero sv. zakramentov; spoved, zakrament pokore je ponazoril, kako človek ječi v trnju greha. Trnje je žareče rdeče. Preko se vije vijolična štola in v sredini dva ključa, ki odpirata to strašno ječo greha. Spodnji del okna preide v svetlozeleno barvo upanja, radosti, lepe livade, ki vsa zelena in sveža počiva pod goro krivde.

Neverjetno izrazito je tudi okno mašniškega posvečenja, žareč kelih krvi Gospodove, bela hostija, brezmadežno Jagnje, in štola. Jutranja zarja novomašnika, vsa svetla. Vmes so temni toni neumevanja, razočaranja, bridkosti odpovedi, tu in tam zopet svetli toni globokih duhovnih radosti, in spodaj zopet svetlejši — večerna zarja umirjenega duhovniškega življenja.

Zakrament sv. zakona je ponazoril z dvema prstanoma ali boljše z dvema ovaloma, v vsakem teh ovalov sta golob in golobica, ki se bližata drug drugemu. Tudi tu je s posameznimi toni naznačil, da ni življenja brez trpljenja, in izpovedal staro resnico srednjeveške modrosti »Wo Liebe, da Leid« — »Kjer ljubezen, tam bolečina«.

Okno na listni strani oltarja je posvečeno človeku astronautu s temnordečimi sonci. Tako je obenem izražena tudi sončna pesem sv. Frančiška in besedilo Otona Zupančiča: »Tam krožijo sonca in merijo čas; večnomirno, brezobzirno, noč in dan teko preko nas.«

Prvo jutranje sonce zadene prav v to okno, kjer resnično zažari v skrivnostni svetlobi neznanih svetov.

Ko je bilo to delo končano, se je lotil novih naročil, in sicer v Sodražici in v novi cerkvi v Šmartnu v Tuhinjski dolini.

V zadnje omenjeni cerkvi je izredno lepo rešil vprašanje prezbiterja, s krepkimi konturami je prikazal sv. Martina tako, da je zadnja stena za glavnim oltarjem heroična pesem trem svetnikom junakom.

V Zagorju ob Savi nastajajo prav sedaj mogočna okna, ki so vredna primerjave z mariborskimi v cerkvi Matere Milosti.

V ljubljanski stolnici je zažarelo za peto stoletnico mogočno okno pod kupolo nad sliko sv. Nikolaja. Brez vsake figurlike je to blesteče okno in v krepkih oranžnih barvah, ki so samo podčrtane s svetlimi toni, zažari ves prostor v blagi svetlobi.

Ne smem pozabiti na miniaturno kapelico šolskih sester v bogoslovnem semenišču. Kapela je posvečena Srcu Jezusovemu. Slika na steklu ta mali prostor tako pristrčno obvlada in ga docela odmakne vsem skrbem in težavam, ki jih sestre tako pogumno nosijo. Tu je ustvaril na svojski način tisti »sladki somrak«, ki dušo dvigne, umiri in ji daje občutek varnosti.

Prepričan sem, da je na pohodu nova doba te zvrsti sakralne umetnosti in da bodo naše cerkve kmalu zablestele druga za drugo v novi lepoti blestečih barvnih oken.

LITERATURA

Richard Biedrzyński, Kirchen unserer Zeit, Verlag Hirmer, München 1958.

Fede e Arte, Rivista internazionale di Arte sacra, 1958—1961.

Farbentafeln grosser Kathedralen des 12. und 13. Jhdts. mit 19 Farbtafeln, Vorwort von Ricarda Huch — »Iris« — Bücher — Bern 1937.

Walter Nigg, Maler des Ewigen, II., Rouault, Artemis Verlag, Zürich 1961.

Cocagnac Fr. A. M., En matière de vitrail aussi le tempérament l'emporte. »L'art sacré« 1962 (21—24) Revue mensuelle.

Josip Demšar

ČRKA JE MRTVA, DUH OŽIVLJA

(Misli k verouku)

V 2. listu Korinčanom (2 Kor 3, 6) pravi sv. Pavel o sebi, da je služabnik, ne črke, ampak Duha; črka je mrtva, Duh oživlja. Tudi katehet je služabnik Duha. Upati pa sme, da bo njegovo učno-vzgojno delo pomagalo njegovim učencem do življenja milosti le, če se mu posreči, da s pravilnim metodično-psihološkim postopkom svojemu delu vdihne življenje, ki ga pouk mora imeti, če naj za učence ne bo prazna mrtva beseda.

Že sv. Avguštin (ok. l. 400) je opozoril na dejstvo, da so v verouku resnice, ki so same na sebi teoretično-spoznavnega značaja in jih je zaradi tega v veri nepoučenim treba posredovati v primerni nazorni obliki. Priporočal je, naj verouk gradi na bibličnih zgodbah. (De catechizandis rudibus). Pod vplivom katekizmov z vprašanji in odgovori se je le preveč udomačila navada, da je katehet iz katekizma prebral vrsto vprašanj in jih s suhoparno besedno razlago razčlenjeval. Taka kateheza je bila učenecem nerazumljivo besedičenje, ki je ubijalo voljo do sodelovanja. Katehetsko gibanje, ki se je začelo v Münchenu s katehetskim tečajem septembra 1905 (Göttler, Der Münchener Katechetische Kurs 1905), je obnovilo Avguštinovo načelo, naj veroučna metodična enota izhaja iz nazornega primera. Po mednarodnem katehetskem kongresu na Dunaju (1912) so začeli izhajati učbeniki, ki so zgrajeni na načelu spoznavno-teoretične bližine. Slovenski katehetje imajo Krščanski nauk za prvence (I. izdaja l. 1919), Verouk I. in Verouk II., ki sta bila določena za nekdanji prvi in drugi razred srednjih šol, in najnovejši čas Mali krščanski nauk (1961) ter Veliki katekizem v treh delih (1959–1962).

Prireditelji novega nemškega katekizma poudarjajo, da tudi novi učbeniki ne zmanjšujejo važnosti katehetove vloge pri

pouku; pravijo, da bi katehet ne zaslužil svojega imena, če bi si učno delo hotel tako olajšati, da bi dal učno enoto prebrati in bi kvečjemu pojasnjeval manj znane besede (Fischer, Einführung in den neuen Katechismus 1955). Večje jamstvo kot nekdanji katekizmi dajejo novi učbeniki za to, da bo verski pouk za učence živa beseda, ne morejo pa kateheta odvezati dolžnosti, da se na pouk pripravlja. Priročniki, ki dajejo katehetom navodila za pouk po novem nemškem katekizmu (npr. Schreibmayer-Tilmann, Handbuch zum Katholischen Katechismus, I. zv. 1955) imajo za vsako metodično enoto obširno premišljevanje, ki naj bi kateheta vglobilo v vsebino dotične enote. Kateheta, ki za pripravo na pouk nima takega izdelanega premišljevanja, bi mogla ljubezen do veroučne dobrine in skrb za srečo učencev nagniti, da dosti zgodaj začne misliti na prihodnjo učno uro in za to uro določeno učno dobrino duševno predela. Na pouk dobro pripravljen katehet ima pri pouku zavest notranje gotovosti, laže potrpi, je manj razdražljiv in s tem ustvarja pogoje za tisto resno vedrost (po Avguštinu ‚hilaritas‘), hi daje pouku živahen, učinkovit potek.

Navodila za poučevanje po nemškem katekizmu omenjajo tudi formalne stopnje, ki so bile že včasih vzrok, da pouk ni posegel v življenje učencev. Herbart († 1841) je s formalnimi stopnjami hotel pouku pomagati do reda, brez katerega nobeno resno delo ne more uspevati. Pa že izraz »formalne« stopnje sam vzbujata sumnjo, da ima pouk po teh stopnjah vselej isto togo obliko (formo), ki bi v učencih hromila sodelovanje s poukom. Pa ni treba, da bi bil pouk po učnih stopnjah mrtvilo učnega postopka. Mnogi novejši šolski učbeniki imajo metodične enote zgrajene po vidnih stopnjah, pa ni v njih nič tiste enoličnosti, togosti, prisiljenosti, ki so jo včasih po pravici očitali pouku po formalnih stopnjah. Z življenjem povezana vsebina daje življenje tudi zgradbi učnih enot (npr. v učbeniku Janez Tomšič, Spoznavanje narave za IV. r. osn. š. 1961).

V metodičnih enotah nemškega katekizma so jasno vidne učne stopnje. Iz nazornega primera naj bi katehet s sodelovanjem učencev razvil novi del učne tvarine, poglobil naj bi pridobljeno novo učno snov razgovor med katehetom in učenci, povzetek učnega poteka je v kratkih stavkih, ki naj bi si jih učenci zapomnili. Misli za uporabo dajejo navodila za življenje, svetopi-semki in drugi reki z globokimi mislimi in naloge. Tudi slovenski Veliki katekizem ima metodične enote s podobno zgradbo po učnih stopnjah. Ugleden sodelavec pri prirejanju nemškega ka-

tekizma pravi, naj bi bile učne stopnje ogledalo vesti, ki kateheta opozarja, na kaj naj pri obravnavanju učnih enot pazi. Čim bolj se katehet v zgradbo metodične enote vglobi, s tem večjo sproščenostjo more voditi učni potek (Eggersdorfer, *Jugendbildung*. 1950). V »Očrtu splošne didaktike« (1961) razpravlja Šilih o pomenu učnih stopenj za pouk, v poglavju »O učni enoti in nje zgradbi« pa pravi: »Odlično oblikovana in po vseh didaktičnih pravilih zgrajena metodična enota zažari šele z močjo učiteljeve osebnosti, ki zajema njegovo strokovno, psihološko in didaktično izobrazbo in njegovo prepričanost in prevzetost, s katero vodi učne procese (str. 247).«

Četudi so učbeniki prirejeni razvojnim stopnjam posameznih letnikov, je vendar v katehetovem delu marsikaj, kar mora še sam prilagoditi duševnosti svojih učencev. Misli, ki presegajo duševno zmogljivost učencev, ne morejo pritegniti njihove pozornosti, ostati morajo brez vpliva na življenje. Prenizko usmerjen pouk, če ima še preotroško nežno obliko, bi odbijal tudi nižje letnike, v višjih letnikih bi mogel celo vzbujati čustvo manjvrednosti in bi resno ogrožal blažilni vpliv, ki naj bi ga verouk imel na življenje učencev. Ugotovitve versko-pedagoške psihologije so za katehetovo delo odločilnega pomena. (A. Trstenjak, *Metodika verouka*). Psihologija išče vedno novih metod, s katerimi se skuša dokopati do spoznanja otrokove in mladostnikove duševnosti (Borislav Stefanović, *Pedagoška psihologija*, 1957, Leo Žlebnik, *Psihologija otroka in mladostnika*, 1961). Katehet sam bi si mogel pomagati z metodo trajnega opazovanja otrokovega in mladostnikovega duševnega razvoja. Na kaj naj bi bil pri tem opazovanju pozoren, na to ga opozarja njegova psihološka izobrazba. Psihološko znanje je pa za učno-vzgojno delo samo na sebi vendar le še nekaj mrtvega. Pridružiti se mu mora čut za človeka. V svojih začetnih nastavkih je ta čut prirojen, razvijemo ga pa s tem, da se skušamo vmisлити v tujo duševnost. (A. Trstenjak, *Pota do človeka*, 1956 in ostala tovrstna dela.)

Tudi misel na smoter verouka bi mogla katehetovemu delu dati življenje. Smoter, za katerim naj bi vsaka veroučna ura stremela, čeprav ga vselej ne more doseči, je prosto po sv. Avguštinu: pomnožitev ljubezni do Boga in ljudi, povečanje veselja do življenja in dela, rast v milosti in kreposti.

Vilko Fajdiga

JUBILEJI MISIJSKE ZNANOSTI

Glavni središči misijonskoznanstvenih prizadevanj v novejšem času sta Rim v Italiji in Münster v Zapadni Nemčiji, poleg številnih drugih manjših. Misijonska fakulteta na Gregoriani v Rimu je že pred par leti slavila svoj srebrni jubilej (1932–1957), Inštitut za misijonsko znanost v Münstru pa je obhajal lani svoj zlati jubilej (1911–1961). O dejavnosti obeh sta izšli posebni publikaciji. Gaston **van Bulck** SJ je kot X. zvezek *Studia missionalia* izdal knjigo **Autour du problème missionnaire** (Roma 1960, 244 str.), v kateri opisuje najprej misijonsko znanstveno dejavnost glavnih predavateljev misijologije na omenjeni fakulteti in sicer p. P. Charlesa, p. Teodorja Monnensa in p. José Zameza, nato pa še posebej podrobno bibliografijo vseh jezuitskih misijologov, ki so bili kakor koli povezani z delom na misijološki fakulteti Gregoriane v Rimu. Nazadnje podaja vsebino IX zvezkov *Studia missionalia*, ki jih je fakulteta v tem času izdala. Obžalovati je, da ni navedel v prikazu tako bogatega dela še naslovov in dognanj 90 doktorskih disertacij, ki so bile v času od 1946–1956 na tej fakulteti branjene.

Tudi za 50-letnico ustanovitve prve katoliške misijološke revije »Zeitschrift für Missionswissenschaft« in prvega misijonsko znanstvenega inštituta v Münstru je izšla posebna publikacija **J. Glazika** z naslovom »50 Jahre katholischer Missionswissenschaft in Münster« (Münster 1961), ki opisuje nastanek in razvoj misijonsko znanstvenih institucij v tem mestu, namreč stolice za misijologijo na münsterski univerzi, misijološke revije in Mednarodnega inštituta za misijonsko znanost, kar vse je pred 50 leti ustanovil neumorni prof. dr. Jožef Schmidlin. Nato sledijo biografski in bibliografski podatki glavnih misijologov v Münstru

(J. Schmidlin, Th. Ohm, dr. Pieper, M. Bierbaum in drugi). Iz misijonskih znanosti je bilo v tem času promoviranih 23 kandidatov, mednarodni misijološki inštitut je objavil 34 znanstvenih del, častnih doktorjev misijologije je bilo razglašanih 5, habilitirali so se za misijologijo na univerzah trije. Tudi ta knjiga priča o zares spoštovanju vrednem misijonsko znanstvenem delu preteklih 50 let. Pravično je bilo, da so zlati jubilej v Münstru še posebej slovesno obhajali.

Slovesnosti so se vršile v dneh 27.–30. junija 1961 v Münstru, kjer se je poleg kardinala prefekta Kongregacije za širjenje vere Agagianiana zbralo mnogo odličnih misijonskih znanstvenikov in prijateljev misijonske dejavnosti Cerkve sploh. V novem poslopju katoliške teološke fakultete je bila prirejena tudi velika misijonska razstava. Ze 27. junija se je vršilo glavno zborovanje zastopnikov papeških misijonskih družb v Nemčiji. Naslednji dan je zborovalo kakih 100 članov in prijateljev Mednarodnega inštituta za misijonsko znanstvena raziskovanja. Isti dan je slovesno obhajala svoj zlati jubilej Duhovniška misijonska družba za Nemčijo, ki jo je prav tako ustanovil prof. Schmidlin, da bi v njej povezal duhovnike in bogoslovce za pomoč pri misijonski dejavnosti Cerkve. Ta »Unio cleri« je bila prva te vrste v katoliškem svetu. Po prazniku dne 30. junija pa je bila slavnostna seja Znanstvene komisije Mednarodnega inštituta za misijološka raziskovanja, ki so se je udeležili kot člani ali kot gostje vsi v Münstru navzoči misijologi. Z odobravanjem je bilo med drugim sprejeto poročilo o uspelem misijonsko študijskem tednu, ki je bil na Dunaju, in sklep, naj se naslednji tak »teden« vrši v Münchenu in naj obravnava »misijonsko duhovnost«.

Glavne proslave zlatega jubileja misijonsko znanstvene dejavnosti v Münstru pa so bile na praznik sv. apostolov Petra in Pavla: dopoldne slavnostno zborovanje v poslopju münsterske univerze, zvečer pa slovesna maša kard. Agagianiana v stolnici.

V »Aula maxima« univerze je številne domače in inozemske goste nagovoril najprej kardinal-prefekt Kongregacije »de propaganda fide«. Omenil je, da je bila ta kongregacija od svoje ustanovitve l. 1622 dalje povezana z delom misijologov Thomasa a Jesu in Josea d'Acosta, ki sta ji pomagala do dvojnega osnovnega spoznanja, da je namreč treba v misijonih vzgajati misijonarje domačine in da se je treba kulturam narodov, h katerim misijonarji odhajajo, v čim popolnejši meri prilagoditi. Kakor takrat, tako so tudi v dobi zadnjih 50 let misijonsko znanstvena

prizadevanja z raziskovanjem in poglobljanjem misijonske teologije pomagala v mnogočem misijonski dejavnosti Cerkve, ki je v zadnjih desetletjih tako napredovala kot še nikoli prej. V teh letih se je misijonska znanost v odlični meri izkazala kot »ancilla missionum«, kar še posebej kažejo velike misijonske okrožnice zadnjih papežev. Papežev zastopnik je z vzklikom »Crescant, floreat« zaželel misijonski znanosti in njenim inštitucijam srečno bodočnost.

Kakšna pa naj bi bila ta bodočnost, je nakazal v slavnostnem govoru **prof. dr. Tomaž Ohm OSB**, ki je takoj l. 1946 — prof. Schmidlina so med vojno nacisti usmrtili — prevzel stolico za misijologijo na münsterski Teološki fakulteti in jo vodil do l. 1961, ko se je od nje poslovil. Ime Tomaža Ohma je svetovno znano, ne le zaradi dolgega poučevanja mladih generacij v misijologiji, ampak tudi zaradi številnih velikih del s tega področja, ki vsa razkrivajo njegovo univerzalno in moderno razgledanost po misijonskem polju. Izdal je veliko delo o molitvi pri narodih Azije in Afrike, delo o ljubezni do Boga pri nekrščanskih religijah, več del o približanju in razumevanju daljnih narodov, nazadnje kot krono svojega dela še »misijologijo«.

V slavnostnem predavanju je Ohm najprej omenil, kako se je Cerkev morala zaradi srečavanja z narodi v različnih dobah svoje zgodovine vedno znova lotovati misijoloških problemov, četudi tako enotne in organizirane misijonske znanosti, kakor jo poznajo protestanti že sto let, katoličani pa 50 let, še ni bilo. Schmidlinova nepozabna zasluga je, da je pred 50 leti v Münstru ustanovil misijološko središče, iz katerega se je zanimanje za misijonsko znanost širilo proti Rimu in drugim katoliškim središčem sveta, saj so potem tudi drugod ustanavljali stolice za misijologijo, misijološke inštitute in celo misijološke fakultete. Res, tudi posamezne teološke vede bi mogle obravnavati misijonsko dejavnost Cerkve, saj prav po tej dejavnosti Cerkev biva, kakor se je izrazil E. Brunner. Toda pokazalo se je, da to ne gre in da je za reševanje tako velikih problemov potrebna posebna teološka disciplina, ki naj bi strogo znanstveno in vendar z ljubeznijo obravnavala misijonsko poslanstvo Kristusa in Cerkve.

Pri obravnavanju te dejavnosti je bilo v preteklosti na misijonsko zgodovinskem in misijonsko pravnem področju že mnogo storjenega, dasi še vse zahteva nadaljno poglobitev, posebej pa

to zahtevajo misijonsko teoretična in misijonsko praktična raziskovanja. »Zadnji čas je,« pravi Ohm, »da gremo v globine in pripravimo slovar, ki bil bil prilagojen besedam sveta, ki se mu je treba približati na področju filozofije, teologije in pobožnosti.« Treba se bo potruditi za asimilacijo in transformacijo vsega restničnega, lepega in dobrega v nekrščanskem svetu. Prodreti bomo morali do globokih temeljnih plasti v duševnosti narodov, h katerim odhajamo kot misijonarji. Afriškimi in azijskim narodom bomo morali odvzeti nelagoden občutek tujosti in manjvrednosti, če se srečujejo s krščanstvom. Se bolj bomo morali biti pravični do njihovih jezikovnih in sploh kulturnih posebnosti. Poglobiti bo treba vprašanje metod misijonstva na področjih, kjer vladajo druge religije ali brezboštvo. Sedanjemu duhovno razklanemu človeku bo misijonar moral prinašati mir in ravnotežje. Toda kako? Kako naj ga rešimo zlih posledic tehnizacije in mehanizacije, ki mu kljub koristim v določeni meri grozi ‚s smrtjo‘. Kako naj se v posebnih razmerah domačih kultur ostvari ozračje, ki bo ugodno za Kristusovo blagovest?

Nismo še rešili, je Ohm nadalje nakazoval naloge bodoči misijologiji, velikih vprašanj o sintezi med Vedanta in katoliško teologijo. Nimamo še analize sedanjosti, ni še dognana »teologija časa«, niti ne »skrivnost pravega trenutka«. Se vedno premalo vemo za duhovno strukturo narodov in za tokove, ki se prelivajo v njihovih dušah. Nismo še dognali, kako bi bilo treba predstaviti narodom Kristusa v taki svetlobi, da bi ne mogli mimo nje. Razne knjige izdajamo za misijone, knjige o Kristusu za te narode še nismo izdali. Vse dosedanje so preveč evropske. In vendar je v Kristusovi »polnosti« tudi marsikaj takega, kar je narodom Azije in Afrike morda celo bolj razumljivo in dostopno kakor nam. Se vedno nam manjkajo raziskovanja in dognanja o odnosu med duhom in metodo. Vse preveč poudarjamo metodo, pozabljamo pa, da je v dobi sedanjih zmed in duhovnih praznin še bolj važen duh, aura, izžarevanje, karizma, pnevma, binkoštna »pijanost«, milost, ogenj. »Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo, in kako želim, da bi se že vnel« (Lk 12, 49). Življenje se rodi le iz življenja, ogenj le iz ognja. Neizgovorjeno deluje včasih bolj od izgovorjenega. Res, tudi misijonska znanost ne bo mogla rešiti vseh problemov, ki niso samo njeni, ali zavedati se moramo, kar pravi zgodovinar K. Dawson: »Milost ima pripravljen odgovor za vsako novo stisko in vsaka odločilna doba v zgodovini se bo srečala z novo lučjo Sv. Duha«.

Za reševanje teh in podobnih vprašanj, ki so kakor izpraševanje vesti, je treba po Ohmovem mnenju dati misijologom na fakultetah še več možnosti in sredstev, da bodo na svoje delo mogli gledati še bolj poglobljeno in bistveno, saj gre za »pomoč evangeliju« (Flp 2, 22) in »delo za Kristusa« (Flp 2, 30).

Pri slovesni maši pa je general misijonske Družbe božje besede p. Jan. Schütte poudaril, naj bi Sv. Duh, ki je dajal spodbudo misijonskemu delu pracerkve in ki je pred 50 leti obudil k življenju organizirano katoliško misijologijo, poživljal še naprej misijonsko znanost, da bo mogla biti v pomoč Cerkvi pri reševanju zapletenih vprašanj, ko se občuje z novimi narodi in kulturami.

Maks Miklavčič

HERMOGENES — HERMAGORAS

Utemeljitev novih lekcij za spomin sv. Hermogena (Hermagora, Mohorja) in sv. Fortunata, mučencev in drugotnih zaščitnikov ljubljanske nadškofije.

1. Sedanje lekcije je povzel brevir iz legende, ki se je ohranila iz 12. stoletja v mestni knjižnici mesta Namur. Objavljajo jo *Analecta Boll.* II (1833), 311 sl. Vsebinsko je tej legendi močno podobna druga v *AA SS Jul.* III, 240, ki na koncu razkriva tendenco z besedami: *haec agebat in urbe civitatis Aquileiae, quae est ex civitatibus Italiae prima.* Čeprav legenda navaja zgodovinske osebe, je njena zgodovinska vrednost ničeva. Oglejski cerkvi pripisuje nastanek v apostolski dobi, čeprav segajo prvi podatki o njej šele v 3. stol. Apostolskega izvora ne omenjajo ne tisti, ki so tu delovali, kakor Kromatij, Rufin, Hieronim in Ambrozij, ne drugi, ki so jo od zunaj častili: cesar Honorij, Križostom in Teodoret iz Cyra. Njihov molk je enako zgovoren kakor obe pismi papeža Pelagija I. iz l. 558–60, ki sklicevanje na apostolski izvor odločno zavračata (*Migne, PL* 59, 395, *Jaffe-Loewenfeld*, 952 in 1018–19).

2. Legenda o ustanovitvi oglejske cerkve po sv. Marku in Hermagoru je nastala po 452 in pred 533 (oglejski razkol!) in sodi v vrsto legend, ki so se pojavile v 5. st. tudi za Arelat, Milan in Raveno. Vse dokazujejo, da je apostol Peter potrdil ali posvetil njihove prve škofe, vendar se nobena ne opira na zgodovinska dejstva. Brez podlage je tudi izročilo, da je bil sv. Andronik v Sirmiju ali Domnij v Splitu škof apostolske dobe in v zvezi s sv. Petrom. Legendo je prvi zapisal Pavel Diakon v uvodu v *Gesta episcoporum Mettensium* ok. l. 784 (*MG, Scriptorum* II, 261). Pavel Diakon je za to dobo nezanesljiv. Vrednosti tega vira ne zvišuje okolnost, da se na apostolski izvor Ogleja sklicuje Karel

Vel. in da ga večkrat omenjajo poznejše papeške listine, sinodalni sklepi in liturgična uporaba. Zadnje dokazuje samo, da je bila legenda zgodovinsko vplivna, nikakor pa ne, da je zgodovinsko utemeljena.

3. V Ogleju so »dokazovali« oznanjevanje vere po sv. Marku z rokopisom njegovega evangelija, ki je o njem trdil še cesar Karel IV., da ga je napisal evangelist »propria manu«, vendar sega ta rokopis na mejo 5.–6. stol. Tudi »sedež sv. Marka«, ki ga zdaj hranijo v Benetkah, je v resnici le relikviarij, ki ga je patriarhu poklonil bizantinski cesar Heraklij. Oglej je res hranil relikvije sv. Marka, a te so Benečani (nasilno?) pridobili v Aleksandriji in jih 828 prepeljali v Oglej. Nobene stvarne podlage tudi ni, da bi resničnost Hermagorove osebe v apostolski dobi posredno podpiral apostol Pavel, ki v 2 Tim 1, 15 imenuje nekega Hermogena, v Rimlj 16, 14 pa Herma in Hermeja.

4. Da bi bil Hermagora oglejski mučenec, je prvi dvomil Le Nain de Tillemont v *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique I–IV, 1693–1712* (II, 508, s. Marc, op. VI) in sodil, da je njegovo pravo ime morda Hermogenes. Bolandisti so to domnevo odklonili, vendar so v AA SS priobčili še pozneje gradivo, ki govori za Tillemonta. Ne da bi še zavrgli misel na apostolski začetek oglejske cerkve, so dejansko poleg Hermogena že vodilni učenjaki 17. stol., tako De Rubeis B. (*Monumenta eccl. Aquileiensis, 1740, 32*) ter D. Farlati in Jak. Coleti (*Illyricum sacrum, I–VIII, 1751–1812, v II, 444–45, VII, 516–17, VIII, 310*). P. Gams svojo listo oglejskih škofov začenja kar s sv. Hilarijem leta 276 po Kr. (*Series episcoporum, 1873, 773*). Znanstveniki so poročilo o apostolskem začetku Akvileje odrinili v legendarnost, neresena pa je ostala uganka, v kakšnem odnosu sta si Hermagoras in Hermogenes.

5. Ko so bolandisti ugotovili zapletenost tega vprašanja (AA SS Aug. IV, 587–89), so hkrati (prav tam) objavili najstarejše oglejske vire, od koder je nato prišlo razčiščenje. Prvi tak vir so oglejski »Diphiti«, t. j. kratke beležke o svetnikih iz patriarhata, sestavljeni po zapisih, ki segajo prav do 4. st. Zapise je zbral učeni knjižničar Ferrarius (umrl 1669). Nekaj obsežnejši drugi vir je oglejski brevir, ohranjen v Čedadu in sicer v obliki, kakor so ga rabili do 1596. Tudi ta črpa iz avtentičnih podatkov, ki segajo vsaj v začetek 5. stol., narejen je po zgledu mučeniških aktov, ki izvirajo od mučenca sv. Poliona in o njem samem, vendar je dodanih nekaj čudežev po običnih predlogah iz retoričnih ali vzgojnih nagibov. Iz obeh virov trdno sledi, da so v oglejskem patriar-

hatu častili mnogo mučencev iz Sirmija in da je vmes tudi — Hermogenes. Po starem čedadskem brevirju, objavljenem v AA SS Aug. IV, 412—13, so sestavljene lekcije za brevir v Djakovu, kjer časte sv. Hermogena in Fortunata po času mučeništva, t. j. 23. avgusta.

6. Zelo je pospešil končno rešitev obstoječih ugank Svetozar Ritig po posvetu z dvema najvidnejšema kršč. arheologoma v začetku 20. stol., donom Franom Buličem in J. Zeillerjem (Francozom). V razpravi Martyrologij srijemsko-panonske metropolije (Bogosl. Smotra 1911, str. 113, 248, 353 sl.) je ugotovil, da je večina mučencev v Ogleju tja prenesena iz Sirmija. Sirmijske mučence so nato razglasili za oglejske, Hermogena in Fortunata pa so šele tam postavili v apostolsko dobo in Hermogena preimenovali v Hermagoro. Svetnika, ki ju časte v Sirmiju 23. avgusta, sta seveda identična z onima dvema, ki ju časte v Ogleju 12. julija, le da je iz lektorja Hermogena v Ogleju postal škof Hermagoras. Ritig je dosledno obdelal zamisel slovitega H. Delehayeja, ki je tako rešitev nakazal v *Analecta Bollandiana* (XII, 458—62 in XVIII, 402).

7. Ritigovo rešitev so splošno sprejeli kršč. arheologi, hagiografi in drugi zgodovinarji, ko jo je povzel in razglasil J. Zeiller v temeljitem delu: *Les origines chrétiennes dans les provinces Romaines danubiennes* 1918, str. 75. Obširneje je zdaj očrtal vrsto oglejskih in sirmijskih mučencev, ki jih časti Oglej, Franc. Lanzoni (*Le origini delle diocesi d'Italia*; delo je izšlo v *Studi e testi* 35 l. 1923, nato posebej 1937; v prvi izdaji govori o Ogleju na str. 490—511). Prizna, da je iz Hermogena nastal Hermagora »sotto la pena degli ignoranti copisti« (494). Določil je tudi veljavo Fortunata, ki je v družbi s »Hermagorom«; ta ni oglejski mučenec laik, ki je bil mučen v Ogleju skupaj z rodnim bratom Feliksom, ampak pravi diakon singidunske cerkve (kakor lektor Hermogenes že po Farlatiju!) in mučen v Sremu. Z Lanzonijem se strinja tudi P. F. Kehr v *Italia Pontificia* (izšla 1923, VII, 12), med domačimi zgodovinarji pa zlasti F. Šišić, med soslednimi enako zelo pomembni Madžar T. Nagy. Vodilni zgodovinar patriarhata Pio Paschini je sicer opustil mnenje, da je bil Hermagora mučen pod Neronom, ne prizna pa še identičnosti med njim in Hermogenom (več spisov, nazadnje v *Storia del Friuli I*, 1934, str. 21 sl.). Hermagora naj bi bil res prvi škof v Akvileji! Isto mnenje zagovarja tudi sicer zelo kritični J. P. Kirsch (n. pr. v *Lexikon Th. u. Kirche IV*, 1932, str. 981).

8. Med tem je subtilni poznavalec svetniških legend, zlasti pa mučeniških aktov, H. Delehaye pripravil novo izdajo »Hieroni-movega Martirologija« (AA SS Nov. II, 1931). Sestavine tega nepoprečnega vira je tako razčlenil, da se je zdaj lotil problema, ki ga je začel reševati Ritig, na boljši podlagi vsestransko zbranega gradiva avstrijski arheolog Rudolf Egger in objavil dognanja v Carinthia I 1947 in 1948 ter v posebni knjigi 1948 pod naslovom Der heilige Hermagoras. Egger je šel dlje kakor pred Delehayem že H. Leclercq (Dict Archlit VII/1, 1926, članek Illyricum, str. 97 ss), ki sta oba kazala le **na možnosti** prenosov sirmijskih relikvij v Oglej; Egger hoče določiti, kaj se da glede tega **nesporno dokazati**. Pretres gradiva vodi Eggerja do spoznanja, da hranijo pravo zgodovinsko izročilo navedeni oglejski Diptihi (tabulae Aquileienses, AA SS Aug. IV, 588), ki jih dopolnjujejo s podatki še zapisi v starem čedadskem brevirju (AA SS Aug. IV, 412–13), ako izločimo dodane čudeže, ki jih najdemo pri več drugih mučencih (kriterije za ta postopek je našel Delehaye). Primerjanje raznih rokopisov Hieronimovega martirologija je nedvomno pokazalo, da Oglej ni imel nobenega mučenca Hermagora, ampak da je to samo sirmijski Hermogenes, ki ga martirologij imenuje še Armiger, Hermogeratus, Ermodurus in — Hermagoras. Nedvomno sta Hermogenes in Fortunat klerika cerkve v Singidunu (Beogradu), prvi lektor, drugi diakon, mučena na sirmijskih tleh l. 304 dne 23. avgusta. Egger dopušča možnost, da sta bila mučena kot odkrita begunca v Sirmiju ali v Cibalah (Vinkovcih). Njune relikvije so odnesli s seboj romanski kristjani, ki so se l. 409 umaknili iz Sirmija v Akvilejo in se pridružili Ataulfu (sinu Ulfa), svaku kralja Alarika, ki je Ataulfa pozval, naj se mu pridruži. Ob tej priložnosti so kristjani odnesli s seboj svete ostanke še najmanj drugih 12 mučencev. Egger je ugotovil še, kje so tudi drugod častili sirmijske mučence (Solun, Rim, Bizanc itd.).

9. Po teh dognanjih, ki jih sprejemajo zgodovinarji na splošno (gl. 2. izdajo Lexikon für Theologie u. Kirche V, 1960, 249 ali H. Schmidinger, Patriarch u. Landesherr, Graz-Köln 1954, 2. sl. in tam navedeno literaturo), je sestavljeno besedilo za **novе** lekcije o Hermogenu-Hermagoru in Fortunatu. Drži se kar moč nespornih stavkov v AA SS in zgodovinskih ugotovitev, ki so povsod prodrle. Lekcije se izogibajo dvomnih postavk, kakor npr. glede podatkov o kraju, kjer sta bila oba svetnika mučena; ker so možne Cibale in sam Sirmium, stoji v besedilu »in regione Sirmiensi«. Ko je bilo besedilo že v končni obliki izdelano, sem

mogel še ugotoviti, da se povsem prilega natančni analizi virov in literature o krščanstvu v Podonavju, kakor je podana v Klauserjevem Reallexikonu für Antike u. Christentum IV (1959), str. 147–89, članek Donauprovinzen; sestavek sta napisala A. Lippold in E. Kersten, oba dobra strokovnjaka.

Naša nadškofija je gotovo napravila primerno in spodbudno dejanje, ko je pridržala prejšnja glavna patrona za druga dva zavetnika svojega sedeža. S tem je ohranjena zveza s preteklostjo, ki vodi v starokrščansko dobo, vrh tega pa sta oba druga zavetnika v novi osvetlitvi trdno izpričana mučenca in še bolj povezana z zgodovino krščanstva na naših tleh, kakor smo si doslej predstavljali.

POROČILO O RAZSTAVI »UPORABNE SAKRALNE
UMETNOSTI« OB PRILIKI PETSTOLETNICI LJUBLJANSKE
SKOFIJE

(od 8. do 12. septembra 1962)

Dne 21. novembra 1961 smo na seji fakultetnega sveta govorili o proslavi petstoletnice ljubljanske škofije. Med drugim je bilo rečeno, da bi bilo prav, če bi ob tej priliki organizirali razstavo sakralne umetnosti na Slovenskem. Začel sem razmišljati, kaj bi naj taka razstava pokazala in kaj bi naj pustila ob strani. Razstava, ki jo je priredila predlanskim Narodna galerija pod geslom »Barok na Slovenskem«, mi je nakazala smer in obseg. Ne bilo bi prav, če bi le obnovili, kar je bilo takrat tako mojstrsko podano. Tako sem se odločil, da razstavim sakralni tekstil od leta 1920 do 1962. In prav tako liturgično opremo: izbor svečnikov, kadilnic, aspergilov, kelihov, ciborijev, relikviarijev, ostenzorijev, piksid ter monštranc, krstni pribor in vse ono, kar je najbolj značilno in kar je mogoče prikazati s slikami ali diapozitivi. Nato sem se posvetoval z ugledno in strokovno razgledano sestro Emo Mikec iz Kongregacije šolskih sester, ki me je informirala, kje se nahajajo najbolj izbrana dela mari-borske in ljubljanske vezilnice zadnjih štirideset let. Tako sem napravil seznam tekstila, ki bi prišel v poštev za razstavo. Isti postopek je bil nujen za predmete liturgične opreme. Nekaj mesecev sem izrabil vsako priliko, da sem si ogledoval izdelke ali pa iskal podatkov pri posameznih mojstrih. Žal, da ni o tem točnih podatkov. Marsikaj je odšlo na Hrvaško, v Srbijo ali Makedonijo, in nimamo nobenega pregleda, kje se te slovenske umetnine nahajajo. Jasno je, da je prava zakladnica Plečnikovih umetnin zagrebška frančiškanska cerkev Naše Ljube Gospe Lurške in prav tako cerkev sv. Antona Padovanskega v Bregalniški ulici v Beogradu.

Tako sem se omejil na slovensko ozemlje, pa še tu se je izkazalo, da bi bila prenos in fotografiranje umetnin, ki bi prišle v poštev, za fakulteto predraga. Zato sem se odločil za omejitvev na ljubljansko škofijo. Zdi se mi, da je bila ta rešitev najbolj umestna, ker je taka razstava lepo nakazala razvoj sakralne umetnosti v zadnjih štiridesetih letih na področju ljubljanske škofije. Sicer so mi razni poznavalci nujno svetovali, naj oskrbim prenos vsaj nekaterih predmetov iz Zagreba in Beograda. Ker pa bi bili za to potrebni razni reverzi in bi bilo treba plačati zavarovalnino, je tudi to moralo odpasti. Pa mi za to ni nič žal.

V 19. stoletju in še prva leta 20. stoletja (vse do konca prve svetovne vojne) je bila sakralna umetnost pri nas zelo revna. Vse, kar je bilo lepega in resnično umetniškega, je bilo iz dobe našega slovenskega baroka in romantike. Klasicizem ni pri nas ustvaril skoraj ničesar. Kar pa je vzela v svoje roke industrija, je bila stereotipna ličnost, medla koncepcija in utrudljivo ponavljajoči se motivi: cvetje, vitice, žitni klasi, vinska trta, kelihi na hrbtu mašnih plaščev, vedno isti monogrami, vezeni s strojem; vse brez sleherne ideje. Tega blaga imajo naše cerkve še precej v zalogi, vendar takih predmetov ni vredno razstavljati. Isto velja za liturgično opremo, predvsem za kelihe in monštrance, ki so bili prav tako izdelani le v dveh ali treh vzorcih.

Po prvi svetovni vojni pa so se naši arhitekti — med prvimi sta bila oba Vurnika — ogreli za to delo, v veliki meri na pobudo dr. Franca Kimovca, sedanjega stolnega prošta. Solske sestre v Mariboru so pričele z umetnim vezanjem. Sestra Ema Mikec, s. Leontina Debevec in druge so s pomočjo prirojenega okusa in z neizmerno pridnostjo dosegle neverjetne uspehe. Mariborski delavnici se je pridružila še pred zadnjo veliko vojno ljubljanska in Streliški ulici. Tako smo dobili pri nas resnično lepe, dragocene in originalne mašne plašče, ki so povsem ustrezali liturgičnim predpisom, ne da bi bili stereotipni.

Isto velja tudi za liturgično opremo: za kelihe, monštrance in kadilnice. Ko je prišel pokojni profesor Plečnik na povabilo ljubljanske univerze v Ljubljano kot akademski učitelj arhitekt, je nastopila tudi na tem področju prava pomlad. Že na Češkem je Plečnik ustvaril nekaj lepih posod za božjo službo, prav tako na Dunaju, ko je delal načrt za notranjost nedokončane cerkve Sv. Duha. V pismih bratu Andreju, duhovniku, piše iz Rima o svojih vtisih, pa tudi o tem, kako bi on marsikatero reč »drugaa napravlil«. Lotil se je tega dela s tisto ljubeznijo do lepote, ki je

zanj tako značilna in je bila neusahljiv vir mnogih njegovih idej in novih oblik.

Na tej razstavi sakralne uporabne umetnosti, ki je imela vsega skupaj 152 eksponatov, je bilo vidno, četudi v majhnem obsegu, kaj vse je ta mož nosil v sebi in kako je pod njegovo umetniško roko vse zacvetelo. Njegovi ostenzoriji so edinstveni, naravnost prekipevajoči žive in globoke vere.

Nekoč sem ga našel v delavnici pri mizi, ob gotovem načrtu za nov kelih. Vprašal sem ga, za katero cerkev bo to, kar je zasnoval. Pa mi je s svojim ljubeznivim nasmehom odgovoril: »Veste, to je pa zame. Tako rad se igram s temi stvarmi in to mi je za oddih.« In teh igrač, kakor je on to imenoval, je bilo veliko. Bil je tu domač svečnik, ob strani prostorček za svečo, ki naj gori pri večerni molitvi. Ob sveči se dviga Kristus Pantokrator, ki blagoslavlja družino. Za redovnice, šolske sestre De Notre Dame, je naredil kip ‚Marije v pričakovanju‘ s prenosljivim podstavkom. Redovnice bi ga naj pred božičem nosile od celice do celice.

Kot akademski učitelj je znal to svojo ljubezen do sakralnega prenesti na svoje učence. Na razstavi so bila tudi dela, za katera so ustvarili načrte: arh. ing. Glanz, arhitekt ing. in profesor Valentinčič, arhitekt in docent Anton Bitenc. Med eksponati je bilo tudi 12 slik velikega formata, ki so prikazovale naše krstilnice. V Stranjah, na razvalinah stare cerkve, je nastala prva Plečnikova krstilnica, kateri so sledile druge: v Nevljah, v Mengšu, ki je naravnost biser izredne lepote, zatem pri sv. Frančiškani v Šiški, v ljubljanski stolnici (ta je povezana z marmornatim stopniščem, ki vodi mimo oltarja Križanega na prižnico), v Dobu pri Domžalah, na Črnučah pri Ljubljani. Njegov učenec ing. arhitekt profesor Valentinčič je naredil načrt za krstilnico v Komendi, arh. prof. Vlado Gajšek pa za krstilnico pri Marijinem Oznanjenju in na Rakovniku.

Razstavljena so bila tudi ročna dela uršulink iz Mekinj in Skofje Loke. Splošno pozornost je vzbujal (zaradi čudovitih barv, lepo uvezene slike in rož) prekrasen plašč Marije Pomagaj, narejen po načrtih Staneta Kregarja.

Garnitura črnega mašnega plašča za ljubljansko stolnico, po načrtu prof. arh. Vurnika, izdelana od šolskih sester, je bila prav tako deležna izrednega priznanja, predvsem zaradi skope ornamentacije in edinstvene eksaktnosti.

Prof. Stane Kregar je naredil načrt za plašč sv. Frančiška Asiškega in sv. Antona Padovanskega v cerkvi v Spodnji Šiški.

Razstava je bila odprta 8. septembra 1962. Uvodne besede je ob navzočnosti zastopnikov cerkvene in svetne oblasti govoril dekan Stanko Cajnkar, nato je docent za sakralno umetnost na fakulteti dr. p. Roman Tominec razložil pomen in obseg razstave. V štirih dneh je obiskalo razstavo 4087 oseb iz Ljubljane, s podeželja in celo iz Avstrije, Nemčije in Italije, kakor izkazujejo podpisi v »Memoriale« umetnostnega seminarja na naši fakulteti.

PRT.

Marijan Smolik

TEOLOGIJA IN SLOVENCI

(Razstava teološke knjige 1462—1962 o prispevku Slovencev k bogoslovni znanosti)

Pred nekaj leti (1955) je v kazalu, ki vsebuje dodatek k veliki francoski bogoslovni enciklopediji (*Dictionnaire de théologie catholique — Tables générales*, Vol. 4, col. 871—874), izšel kratak pregled slovenske teologije, oziroma teologije na Slovenskem, ki ga je sestavil prelat prof. Franc Ksaver Grivec. Ta pregled nas doslej najnatančneje predstavlja v tujini — žal, reči moramo: ne le v tujini, tudi doma.

V času priprave na proslavo 500-letnice ljubljanske škofije, ki je sledila preveč tiho prezrti 40-letnici teološke fakultete v Ljubljani, je bil ta članek (»Croatie-Slovénie: Mouvement théologique en ces provinces«) boleče opozorilo, da zgodovina slovenske teološke znanosti še ni napisana in da ne vemo niti tega, kateri Slovenci so tvorno sodelovali pri napredku bogoslovne znanosti in kako so se bogoslovno šolali Slovenci doma in v tujini.

Zato je bila brez pomislekov sprejeta misel, naj bi teološka fakulteta s posebno knjižno razstavo teoloških spisov slovenskih avtorjev prispevala svoj delež k jubilejnim slavnostim. Prof. Maks Miklavčič je bil kot zgodovinar pooblaščen, naj ob sodelovanju dogmatika prof. Antona Strleta ter fakultetne (prof. Jože Košir) in semeniške knjižnice (Marijan Smolik) izbere in primerno uredi ustrezno gradivo. Razstava naj bo omejena na znanstvena dela in naj le izjemoma pritegne tudi poljudnoznanstveno, katehetično in pridigarско literaturo, molitvenike naj pa sploh izloči. Razstava naj bi opozorila na posamezne avtorje

in na njihova glavna dela, še bolj naj bi pa spodbudila k nadaljnjemu raziskovanju. Kljub omejitvi na knjižno gradivo ljubljanskih knjižnic (fakultetna, škofijska, semeniška, frančiškanska, Narodna in univerzitetna, Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Narodnega muzeja) naj bi bile zastopane vse teološke discipline in vsi pomembnejši avtorji.

Časovni okvir nameravane razstave — 500-letnica ljubljanske škofije — je terjal, da je zgodovina ljubljanske škofije dobila na razstavi posebno častno mesto. Prirediteljica — teološka fakulteta — je pa na tej razstavi prvič javnosti prikazala svoje več kot 40-letno delovanje.

Obilica razstavnega gradiva in obstoj baročne dvorane v semeniški knjižnici, ki je bila 200 let povezana s teologijo na Slovenskem, sta povzročila, da je bila razstava prostorsko deljena: starejši del v semeniški knjižnici, novejši del v zbornici teološke fakultete.

Kratek čas 5 dni, ko je bila razstava odprta tudi javnosti (8—12 sept.), nikakor ni bil v sorazmerju s pomembnostjo razstavljenih del za slovensko cerkveno in tudi kulturno zgodovino. Zelo skopo sestavljen popis razstave naj doseže še tiste, ki je niso mogli sami videti, vsem pa naj ohrani vsaj imena avtorjev, katerih dela so bila razstavljena, saj so mnogi že zatonili v nikakor ne zaslužen pozabo. (Avtorji, ki so pisali le filozofske razprave, so bili sicer razstavljeni, niso pa navedeni v tem seznamu.)

I. Starejši del razstave

Razstavni prostor v semeniški knjižnici je obsegal tri večje skupine: 1. dela teologov slovenskega rodu, 2. dokumente o bogoslovnih šolah v Ljubljani in o šolanju ter delovanju Slovencev na tujih univerzah, 3. neslovenski verski tisk, ki je nastal v Ljubljani ali je bil tiskan za potrebe ljubljanskih cerkvenih ustanov. Ta del razstave je obsegal še janzenistično slovstvo prvih desetletij 19. stoletja.

1. Avtorji

Teološko znanje so na Slovenskem do 1462 črpali iz skupnih evropskih virov. Še v 15. stoletju so tuji učenjaki na naših tleh izdatno prispevali v to evropsko zakladnico (St. Maconi, Mihael iz Prage, Nikolaj Kempf iz Strasburga). Važni teološki šoli sta

bili tedaj v Čedadu in Brežah, obe izven narodnih mej Slovenije. Teoloških del te vrste ni bilo na razstavi, ker niso bila dosegljiva. Na celotno teološko dediščino izpred 1462 so opozarjali le primerki rokopisnih učbenikov iz samostanskih šol v Stični in Gornjem gradu.

Z nastopom ljubljanske škofije se je začelo razvijati bodoče središče kot pogoj za nastanek samostojne teološke šole. Poslej je bilo slovensko ozemlje vezano pretežno le na ožji srednjeevropski krog, pogoste vojne stiske (Turki) so pa še vedno ovirale razvoj znanstvenega delovanja. Sele protestanti so se lotili pisanja teoloških spisov v slovenščini, ker so jih potrebovali za širjenje svojih nauk. Katoliški Slovenci so iz obrambnih razlogov sicer tudi začeli pisati in tiskati, toda razen polemičnih del v tujih jezikih (*Jak. Rosolenz*) le praktične priročnike (katekizem); škofa T. Hren in J. Stobej (čigar tiskana pisma in navodilo za vzgojo duhovnikov so bili najstarejši tiski v tem delu razstave) sta bila preveč zavzeta z delom za rekatolicizacijo, da bi mogla znanstveno delovati.

Ljubljana se je mogla razviti v bogoslovno središče šele potem, ko je v baročni dobi postala središče kulturnega življenja in ko so se razmere nekoliko uredile. Prva desetletja 17. stol. je nastalo sicer precej teoloških spisov, a tiskali so jih izven Slovenije in v latinskem jeziku. Šele 1678 je dobila Ljubljana prvo stalno tiskarno (Mayr). To je dosegel teološki pisatelj *Janez Ludvik Schönleben* (1618—1681), ki je s svojimi mariološkimi spisi, tiskanimi že prej v drugih mestih, in z rokopisno »Basis Ethica« zavzel častno mesto na razstavi. Prva tiskana brošura katoliške tiskarne v Ljubljani (1678) je bila prav njegova (sicer anonimna) pesem v čast Brezmadežni. (Ponatisnil jo je Valvasor v *Ehre*, XI, str. 726.) Daljša in spremenjena verzija iste pesmi je izšla leto dni pozneje v zborniku »*Mariae Magnae Dei Matris Celebres Panegyristae*« (Labaci 1679), sicer spet anonimno, a v izvodu semeniške knjižnice je (najbrž) J. A. Dolničar pripisal, da jo je res spesnil Schönleben: »Ita cecinit Jo. Ludovicus Schönleben... Carniolus Labacensis. Celeberrimus Panegyrista Virginis Immaculatae«.

Njegov sodobnik *Matija Kastelec* (1620—1688) je za potrebe preprostih vernikov priredil razlago katoliškega verskega nauka v knjigi »*Navuk kristijanski*« (1688).

Ljubljanska znanstvena družba »*Academia operosorum*« je imela v svojih vrstah precej teološko šolanih ljudi,

ki so si na tujih univerzah pridobili tudi akademske naslove. Na razstavi je bilo nekaj njihovih študijskih zapiskov (še več bi se jih dalo dobiti), zelo malo so pa ti ljudje pozneje teološkega napisali. Prošt in predsednik Janez Krstnik Prešeren (1655—1704) je po raznih avtorjih sestavil rokopis »Theologia scholastica« (SBL ga ne našteva); kanonik Jurij Andrej Gladič (1659—1725) je sestavil verzificirano cerkveno zgodovino (za razstavo je nismo našli); kanonik Franc Bernard Fischer (1662—1715) je v tisku objavil dve asketični knjižici za duhovnike; stolni župnik Adam Baltazar Kušlan je 1645 kot študent v Salzburgu branil filozofske sholastične teze; stolni dekan Janez Anton Dolničar (1662—1714) je bil pa preveč zaposlen z upravo škofije in zidavo stolnice ter semenišča, da bi utegnil kaj pisati. O njegovem študiju je na razstavi pričala teološka doktorska diploma iz Rima ter študijski zapiski iz Gorice, Dunaja in Rima (1679—1685).

Če bi razstavili tudi tiskane pridige, ki so izšle v času akademije, bi se seveda zelo povečal delež slovenskih knjig na razstavi (Basar, Janez Svetokriški, o. Rogerij). Včasih so pridige, govornjene v slovenščini, prevajali in objavljali v latinščini, da bi našli več odjemalcev (Andrej Klemenčič, ki ga ima Pohlin tudi za člana akademije). Izjemoma je bil od te skupine uvrščen v razstavo samo Janez Krstnik Strnišar (Sternisher), ki je 1712 kot moravški kaplan izdal postne govore o Jezusovem trpljenju v tipično baročni igrakasti obliki samih kronogramov: »Acerba passio Domini nostri Jesu Christi Modo Chronographicis expressa«, Labaci 1712. (Ime avtorja je razodel J. Gr. Dolničar v spisu Ectypon, str. 127.)

Zelo številni Slovenci so kot člani jezuitskega reda postali plodoviti bogoslovni pisatelji. Med njimi imamo tudi take, katerih delo je celo v svetovnem merilu obogatilo bogoslovno znanost. Res pa je, da so na Slovenskem delali le nekaj časa, nekateri pa sploh ne. Vsa tiskana dela so bila objavljena izven Ljubljane. Janez Rafael Kobenc (1570—1627) se je boril še zoper protestantizem; Anton Erber (ali Erberg 1695—1746) nam je zapustil 3 zvezke filozofije in 8 zvezkov spekulativne teologije; zgodovinar Marko Hanžič (Hansiz 1683—1766) žal ni mogel dokončati velike nemške cerkvene zgodovine, a že dva zvezka, ki sta izšla, pomenita mogočno spodbudo cerkvenozgodovinskemu študiju; Simon Karchne (1649—1722) je svoja glavna cerkvenopravna in moralnoteološka dela izdal kot kanc-

ler univerze v Gradcu; bibliistično-astronomsko razpravo o kronologiji Jezusovega življenja je objavil Andrej Kobav (1593 do 1654). Jurij Erber (1660—1715) je bil predstavljen le z rokopisnimi zapiski predavanj v Ljubljani, moralist Filip Hofstetter (1671—1720) pa z eno tiskano knjigo. Na razstavi pa žal niso bili predstavljeni: Avguštin Hingerle (1690—1760) ter misijonska pisateljka Marko Anton Kapus (1657—1717) in Avguštin Hallerstein (1703—1774). Zaradi tiskanih pridig so znani še mnogi drugi jezuitski redovniki (npr. Friderik Jelenčič in drugi), v razstavo pa niso bili uvrščeni.

Na jezuitskih šolah so dobili bogoslovno znanje mnogi slovenski duhovniki, ki so pozneje teološko delovali. Nekateri so bili že omenjeni med akademiki, od ostalih pa je bil (nekoliko pozneje) razstavljen samo Peter Pavel Glavar (1721 do 1784), ki je v Komendi sestavil teološki rokopisni kompendij »Conclusiones Theologicae ad mentem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis« (1745 — SBL ga ne navaja).

Vrsta bogoslovnih pisateljev, ki so bili člani frančiškanskega reda, je precej številna. Ker so imeli svojo lastno provinco in šolo na Slovenskem, so tudi profesorji ostajali doma in mnogo učbenikov tudi tiskali. Najvažnejši, na razstavi predstavljeni avtorji so bili: kanonista Jakob Hoffstetter (1679 do 1737) in Janez Tropper (okr. 1707—1765); zgodovinarja Caspar in Clarus Pascon: Caspar (okr. 1687—1754) je objavil zgodovino svetogorske božje poti v latinščini, ki je osnova poznejše slovenske božjepotne knjižice (Videm 1843), Clarus (okr. 1682—1741) pa podoben popis božje poti na Trsatu; lektorja dogmatike Oton Sprug (okr. 1724—1781) in Castul Weibl (1741—1805), ki sta znana predvsem zaradi nasprotovanja Herbersteinovemu rigorizmu in janzenizmu. Že zelo zgodaj (1682) je v Ljubljani izšla Boetijeva filozofska razprava »De consolatione philosophiae« na pobudo lektorja Antona Lazarija (1642 do 1705). Asketično knjižico o meditaciji je objavil Sigismund Zigon (Sigon, okr. 1644—1711). Na Bavarskem je deloval profesor Elizej Sargar (1625—1703). Omeniti je treba kar v tej skupini še redovnika barnabita, pisatelja moralnoteoloških del Janeza Zbogarja (Sbogar, 1654—1701), čeprav njegovih del za razstavo ni bilo mogoče dobiti.

Doba škofa Karla Herbersteina in njegovih naslednikov, ki v kulturni zgodovini nosi naslov »doba razsvetljenstva«, pomeni v razvoju slovenske teologije dobo prvih

poljudnoteoloških knjig v slovenščini in začetek pisateljevanja večjega števila svetnih duhovnikov, profesorjev in dušnih pastirjev. Izhajale so knjižice o posameznih vprašanih praktične teologije, ki so med Slovence sejale rigorizem v verskem življenju. Slovenske knjige so objavili: Jernej Bastiančič (1751—1818), Franc Ksaver Andrioli (1792—1851), Gašper Švab (Švab, 1797—1866), Janez Traven (1781—1847), Matjevž Ravnikar (1776—1845) in nejožefinski Jožef Anton Jakomini (1755—1830). Drugi pisatelji, predvsem bogoslovni profesorji, so objavljali nemške in latinske knjige: Janez Nepomuk Bartholotti (1729—1788), Janez Bedenčič (1777 do 1843), Janez Debevec (1758—1821, samo rokopis), Jurij Dolinar (1764—1858), Robert Kuralt (1739—?), Jurij Vincenc Pezdič (okr. 1749—1828) in Karel Žerovec (Scheroviz, 1779—?). Škof Karel Herberstein (1719—1787) je svoje teološke nazore razlagal v pastirskih pismih (1773), v poslanicah, ki jih je dodajal letnim direktorijem (npr. 1780), v uvodu tridentinskega katekizma (1773) ter v uvodu Karla Boromejskega »*Monitiones et Instructiones*«, ki so tudi izšle v Ljubljani 1773. Herbersteinova dediščina se pozna še pozneje, saj so v Ljubljani in v Celju izhajale izrazito janzenistične knjige: *Acta et decreta Synodis dioeceseanae Pistoriensis* (1791), *Jansenius: Tetrateuchus evangelicus I—III* (1792—1794), *Van Espen: Ius Ecclesiasticum I—IV* (Celje 1795).

V zadnji skupini razstave so bili bogoslovni profesorji slovenskega rodu, ki so delovali predvsem ali pa samo izven Slovenije, na univerzah v Gradcu, na Dunaju, v Pragi in v Innsbrucku. Nekateri od njih so s svojimi deli dosegli pomembno stopnjo v evropski teologiji: kanonista (laika) Tomaž Dolinar (1760—1839) in Franc Ksaver Jelenc (1749—1805), kanonist, zgodovinar in dogmatik Franc Ksaver Gemeiner (1752—1824), moralni filozof (laik) Franc Samuel Karpe (1747—1806), dogmatik, moralist in pastoralist Anton Jurij Luby (1749—1802), zgodovinarja Janez Krstnik Rauscher (1748—1798) in Gašper Rojko (1744—1819), ter biblicist Matija Jakob Winkler (?—1809, a knjiga ni bila razstavljena).

2. Bogoslovne šole

Razstava je dala precej novih podatkov za zgodovino bogoslovnega študija v Ljubljani in za študij Slovencev na tujem. Jasno je pokazala, da so bile v Ljubljani do škofa Herbersteina

samo redovne bogoslovne šole: jezuitska, frančiškanska in avguštinska in da je šele po razpustu jezuitov začela delovati škofijska teologija v semenišču oziroma na liceju.

O vseh štirih šolah so na razstavi pričale tiskane teze za slovesne šolske disputacije in obrambe. Jezuitske za leta 1708, 1714, 1728, 1732, 1759, 1766, 1768; frančiškanske za 1713, 1717, 1740, 1762, 1763, 1764, 1777, 1778, 1779, 1780; avguštinske za leta 1689, 1734 in 1757; škofijske pa samo za leti 1778 in 1779. Teološka fakulteta v Ljubljani za časa francoske Ilirije je bila predstavljena samo z nekaj spričevali iz let 1810 do 1813 ter s sliko rektorja Jos. Wallanda kot poznejšega goriškega nadškofa.

Razstava je dala mimogrede slutiti tudi narodnostni sestav profesorjev na teh šolah: na frančiškanski so delovali predvsem Slovenci (poleg že navedenih še Hieronim Markilič in Gotfrid Pfeifer), na jezuitski jih je bilo vedno vsaj nekaj (poleg omenjenih še Janez Andrej Kapus), tudi na škofijski so bili tujci v manjšini (Jožef Gregor Lenaz iz Reke in še nekateri), le na avguštinski menda vsaj v baročni dobi ni bilo nobenega Slovenca. Razstavljene so bile le knjige, ki so jih spisali in v Ljubljani tiskali profesorji Felix a S. Matre Anna, Hermanus Josephus a S. Hilario ter Bonaventura Wunder. Poznejši, tako slovenski o. Marko Pohlin žal ni napisal večjega bogoslovnega spisa in zato ni mogel biti razstavljen.

O študiju Slovencev na tujih univerzah so pričali zapiski s predavanj (doba operozov) na Dunaju, v Salzburgu in v Rimu, ter tiskane disertacije, ki so jih branili doktorji slovenskega rodu ali tuji teologi pod vodstvom profesorjev Slovencev. Dolga pa je bila vrsta knjižic, ki vsebujejo sezname novih doktorjev in bakalavrov z dunajske in graške univerze. V teh seznamih je precej Slovencev, ki so označeni po deželni pripadnosti (Kranjec, Korošec, Štajerc), vendar že sama imena razodevajo pri mnogih slovensko narodnost. Približni pregled razstavljenih seznamov, ki menda doslej še niso bili obdelani kot vir za zgodovino šolstva, je razodel 77 nedvomno slovenskih, doslej večinoma neznanih študentov teologije. Vrsta seznamov pa nikakor ni popolna in bo nadaljnje iskanje moglo še veliko nuditi.

Benediktinska univerza v Salzburgu je dala izobrazbo mnogim slovenskim duhovnikom baročne dobe, vendar nekaj slučajno razstavljenih dokumentov ne more dati popolne podobe te šole in njenega pomena za slovensko teološko znanje.

3. Ljubljanski verski tisk

Kot dopolnilo razstave (nekakšen stranski produkt brskanja po knjižnih policah in skladiščih) sta bili postavljeni še dve skupini knjig verske vsebine, ki sta pomembni za zgodovino teologije na Slovenskem: knjige v neslovenskih jezikih (tujih avtorjev ali anonimne), ki so bile tiskane v Ljubljani ali pa tiskane drugje, toda namenjene ljubljanskim ustanovam, ter knjižna darila ljubljanske jezuitske Marijine kongregacije za leta 1690 do 1768. V obeh skupinah je bilo razstavljenih precej knjig znanih teoloških pisateljev, ki so nedvomno vplivale na splošno bogoslovno izobrazbo slovenskih duhovnikov in drugih izobražencev. Posebej je treba poudariti, da je bila ta skupina še bolj nepopolna kot skupina slovenskih avtorjev in bo seznam (v rokopisu) mogel biti samo del bibliografije ljubljanskih teoloških tiskov.

II. Novejši del razstave

V profesorski zbornici teološke fakultete so bili razstavljeni bogoslovni spisi, ki so jih slovenski avtorji napisali potem, ko se je janzenistična doba preživela (okr. 1840). Po stenah zbornice je bilo obešenih nekaj napisov z izreki R. Guardinija, Pija XII. in Janeza XXIII. o potrebnosti znanstvenega teološkega raziskovanja. Nekaj starih kipov je razčlenjevalo prostor, kjer so bili razstavljeni tudi portreti in grbi ljubljanskih škofov (1462—1930, risbe B. Jakca) ter diplomi dveh častnih doktorjev: velikega kanclerja fakultete nadškofa Antona Vovka (promoviran na ljubljanski teološki fakulteti 1960) in profesorja prelata Franca Grivca (promoviran na Karlovi univerzi v Pragi 1948).

Razstavljeno gradivo je bilo razvrščeno v več skupin:

1. cerkvena zgodovina, zlasti zgodovina ljubljanske škofije je bila zaradi jubilejnega značaja razstave na prvem mestu; 2. delovanje ljubljanske teološke fakultete je zavzelo drugo častno mesto; 3. v dveh posebnih skupinah so bili razstavljeni slovenski prevodi sv. pisma in slovenske teološke revije; 4. v skupinah posameznih teoloških disciplin so bili razvrščeni spisi slovenskih avtorjev, ki so delovali na slovenskih in tujih bogoslovnih šolah.

1. Zgodovina Cerkve in posebej ljubljanske škofije

Ozemeljski razvoj ljubljanske škofije so ponazarjali zemljevidi. Nov, za to razstavo izdelan zem-

ljevid (gl. prilogo) je pokazal prvotni obseg škofije v okviru celotne cerkvene uprave na Slovenskem pred jožefinsko reformo. Drugi zemljevid je prikazal ozemlje škofije od 1786/1830 do 1918. Manjši zemljevidi so tolmačili cerkveno upravo v Notranji Avstriji do 1785 (po Kušeju) ter posamezne upravne enote na Kranjskem, v Prekmurju in v Beli krajini.

Književno gradivo je obsegalo zlasti razprave v Zgodovinskem zborniku (1888/90) in drugih revijah. Napisali so jih P. Hicinger, A. Jellouschek, V. F. Klun, J. Gruden, V. Steska, J. Benkovič, J. Rus, J. Turk in M. Miklavčič. Jubilejna spomenica »Zlati vek« (1863), ki je izšla za 400-letnico ljubljanske škofije, se je nekoliko dotaknila tudi škofijske zgodovine. Izčrpnije je bila prikazana književna obdelava župnijske zgodovine v zbirki: Zgodovina farâ ljubljanske škofije (izdajanje je vodil A. Koblar) in v posebnih opisih župnij po istem načrtu.

Pokrajinsko cerkveno zgodovino je začejala zbirka I. Orožna o zgodovini lavantinske škofije ter obsežna zgodovina iste škofije Fr. Kovačiča. O posameznih delih te škofije so pisali še M. Stepišnik, M. Slekovec, J. Pajek, Fr. Kosar, A. Stegenšek, V. Tiller, Fr. Hribernik, J. Mravljak, M. Napotnik in zlasti Fr. Kovačič. O razvoju bogoslovnega študija v Mariboru govori »Spomenica ob sedemdesetletnici lavantinskega bogoslovnega učilišča« (1929). V manjši meri je bila na razstavi zastopana zgodovina goriške nadškofije (Št. Kociančič, Fr. Blažič, R. Klinec in S. Stanič), tržaške in koprške škofije (Št. Terpin) ter krške škofije (Št. Singer). Razstavljenih je bilo nekaj razprav o prekmurski zgodovini in nekaj del o slovenskih misijonarjih.

Občo cerkveno zgodovino so predstavljala dela, ki so jih spisali P. Hicinger, M. Robič, Konst. Vidmar (ki je poleg priročnika za zgodovino sestavil tudi kompendija za dogmatiko in cerkv. pravo, vse v latinščini in v več izdajah), I. Križanič, J. Jeraj in J. Turk. Posamezne dobe cerkvene zgodovine so obdelovali: M. Stepišnik, I. Zore, J. Srebrnič, M. Napotnik, F. Stanonik, A. B. Jeglič, A. Jerovšek, M. Robič, V. Lah, M. Lupša, J. Rus, Fr. Terseglav, L. Kuhar, Fr. Grivec in Fr. Tomšič.

2. Teološka fakulteta v Ljubljani

Kot uvod v skupino dokumentov o delovanju teološke fakultete v Ljubljani (1919—1962) je bilo razstavljenih nekaj rokopisov, razmnoženih in tiskanih skript, ki so nastali na ljubljanski bogoslovni šoli, potem ko je v njej prevla-

dala nejanzenistična smer. Skupino so začeli slovenski rokopisi pastoralistov Jožefa in Jakoba Poklukarja ter Andreja Zamejca, skripta za dogmatiko Jakoba Praprotnika in Andreja Gollmayerja, cerkvena zgodovina Leona Vončina in biblični komentarji Leonarda Klofutarja ter Jožefa Lesarja. Posebno vidno mesto so zavzela litografirana skripta Janeza Ev. Kreka za filozofijo in sociologijo. Tej skupini je bila dodana zbirka brošur z napovedmi predavanj, ki so jih imeli bogoslovni profesorji v Ljubljani, Celovcu, Gradcu in Dunaju v letih 1845—49. Najstarejši zvezek v tej skupini naznanja predavanja slovenskih profesorjev v Gradcu za l. 1832, ko je bil tam profesor tudi ljubitelj Slovencev Čeh Likavetz. Ohranjenih je tudi nekaj rokopisnih disertacij, ki so jih slovenski duhovniki branili na Dunaju (Anton Jarc in Leonard Klofutar).

Teološka fakulteta je bila kot celota predstavljena z latinskim in slovenskim statutom, posamezne na njej delujoče profesorje pa so prikazala njihova razmnožena skripta: Ahčin, Alekšič, Cajnkar, Demšar, Ehrlich, Fabijan, Fajdiga, Grivec, Janžekovič, Jeraj, Lukman, Miklavčič, Močnik, Odar, Slavič, Snoj, Strle, Trsenjak, Turk, Ujčić in oba Ušeničnika. (Manjkali so profesorji, ki so imeli tiskane učbenike ali samo rokopisne zapiske.)

O znanstvenem delu sedaj aktivnih profesorjev so pričali sezname njihovih razprav in knjig, kakor so bili sestavljeni za poročilo rimski kongregaciji za semenišča in univerze. Večina teh spisov je bila na razstavi tudi razvrščena v posameznih strokovnih skupinah ali vsaj v revijah, ki so bile postavljene kot celota. (Na tem mestu zato niso naštet.)

Samostojno skupino je sestavljalo 58 doktorskih disertacij, ki so jih branili doktorji, promovirani v letih 1923—1962. Ker morajo te disertacije že po definiciji »prispevati k napredku vede in tako obogatiti znanost« (čl. 17 pravilnika), so pa javnosti skoraj popolnoma neznanne, zaslužijo, da to poročilo v časovnem zaporedju navede njihove naslove:

1. Ivan Žagar (1923): De reformatione lutherana et catholica in Styria Inferiori in quantum ad dioecesim Lavantinam pertinet.
2. Alojzij Zupan (1923): Ueber den Rechtscharakter der Konkordate.
3. Anton Krešimir Zorič (1924): Nauk sv. Ivana Zlatousta o istočnom grijehu i milosti.
4. Ivan Ahčin (1925): Prerok Izajja o mesijanskem kraljestvu.
5. Ivan Vrečar (1926): Mariologija sv. Ambrozija.
6. Jakob Aleksič (1928): Nauk sv. Pavla o devištvu s posebnim ozirom na duhovniški

celibat. 7. Jožef Mirt (1928): *Sin človekov. Donesek k rešitvi vprašanja o imenu, ki je bilo Jezusu najljubše.* 8. Alojzij Odar (1928): *Po katerem grškem tekstu je preveden staroslovenski Novi zakon?* 9. Alojzij Ostrc (1929): *Zgodovina eksegeze Kristusovega govora pri Jan 6 v patristični dobi.* 10. P. Bonaventura Jelavič OFM (1932): *Die Taufe für die Toten in 1 Kor 15,29.* 11. Pavel Simončič (1932): *Filip Terpin, generalni vikar ljubljanski.* 12. Marijan Dokler (1932): *Die Wiedervereinigung der Griechen mit der römischen Kirche auf dem 2. Konzil von Lyon 1274.* 13. Rudolf Hanželič (1934): *Ideja mističnega telesa Kristusovega v Pavlovih pismih Efežanom in Kološanom.* 14. Jožef Gracar CM (1934): *Bazilija Velikega nauk o zakonu.* 15. Jakob Kolarič CM (1934): *Pnevma. Pojem »pnevma« pri apostolu Pavlu.* 16. Franc Ambrožič (1934): *Milost v cerkvenem kazenskem pravu.* 17. Janez Kraljič (1935): *Nauk latinskih in grških očetov o ljubezni do sebe.* 18. P. Tomaž Kurent S. O. Cist. (1936): *Nauk sv. Cirila in Metoda o cerkvenem prvenstvu.* 19. Peter Eržen (1937): *Nauk grških očetov o Kristusovem človeškem znanju.* 20. Stanko Cajnk ar (1938): *Sv. Ciril Aleksandrijski. Ekseget Janezovega evangelija.* 21. Jožef Schöndorfer (1938): *Sv. Pavel v luči modernega vrednotoslovja.* 22. Janez Jenko (1939): *Nauk apostola Pavla o evharistiji.* 23. Stanko Žakelj CM (1939): *Kristusova osebnost kot kriterij za njegovo božje poslanstvo.* 24. P. Kolumban Oberstar S. O. Cist. (1940): *Sancti Aurelii Augustini doctrina de vitio capitali superbiae.* 25. Ludvik Čepon (1940): *Nauk sv. Avguština o stvarjenju.* 26. Metod Mikuš (1941): *Vrsta stiških opatov.* 27. Anton Strgačič (1941): *Krščanstvo u rimskoj provinciji Dalmaciji do milanskog edikta 313.* 28. P. Metod Turnšek S. O. Cist. (1942): *Razvoj krstnega obreda v prvi Cerkvi.* 29. Janez Oražem (1942): *Nauk Apostolskih del o Cerkvi.* 30. Andrej Farkaš SS (1942): *Prva poglavja Geneze v primeri s klinopisno in hieroglifsko literaturo.* 31. Franc Gnidovec (1942): *Vpliv sv. Gregorija Nazianškega na sv. Cirila in Metoda ter na njuni Žitji.* 32. Janez Vodopivec (1942): *Krščanstvo in Cerkev pri Nikolaju Berdjajevem.* 33. Peter Kovachič (1942): *Nazori velikih prerokov o pridobivanju in uporabljanju imetja.* 34. Anton Soklič CM (1943): *Struktura nadnaravnega življenja po sv. Tomažu.* 35. Anton Strle (1944): *Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega.* 36. Anton Trdan (1944): *Moralni nauk sv. Ci-*

prijana. 37. Jožef Jagodic (1944): Škofa Jegliča seksualni pouk in vzgoja ljudstva. 38. Anton Hočevvar (1944): Nauk svetega Ambrozija o poglavitnih krepostih. 39. Anton Stopar (1945): Nauk grških apologetov o človeku. 40. Peter Križaj (1945): Problem suženjstva v novi zavezi s posebnim ozirrom na apostola Pavla. 41. Vinko Frangeš (1945): Oblast hudobnega duha kot posledica izvirnega greha. 42. Stanko Lenič (1947): Nauk sv. Janeza Krizostoma o prvotnem stanju in izvirnem grehu. 43. Stanko Perčič (1955): Dejstvo Cerkve — katoliško dejstvo. 44. Dušan Rüh (1955): Drugi Fotijev patriarhat. 45. Janez Jenko SDB (1956): Apostol Pavel — psiholog. 46. Vinko p. Leonard Oreč OFM (1956): Mariokoncentrizam u pučkoj pobožnosti i djelima pisaca u Bosni i Hercegovini za turske uprave 1463—1878. 47. Anton p. Vitomir Slugić OFM (1956): Znaci Crkve i njihova primjena na istočne odijeljene kršćane. 48. Ivan Merlak (1957): Nazor latinskih cerkvenih očetov o bogastvu. 49. Karel Jeler (1957): Nespremenljivost naravnega etičnega zakona. 50. P. Milan Šetka OFM (1958): Moderne konverzije — kriterij za kršćanstvu in Crkvi. 51. Božo p. Vjekoslav Jarač OFM (1960): Uloga ekonomsko-društvenih uvjeta u postanku kršćanstva prema novijim marksističkim teorijama. 52. Peter p. Peter Bezina OFM (1960): Školski i prosvjetni rad dalmatinske provincije Presv. Otkupitelja u XIX. stoljeću. 53. Vladislav p. Bono Lekić OFM (1960): Marko Marulić kao moralno-teološki pisac. 54. Stanko Ojnik (1961): Izvor in razvoj religije v luči zgodovine. 55. Mato p. Bono Vrdoljak OFM (1961): Apostolski vikariat u Bosni 1735—1881. 56. Alojzij Grmič (1961): Teološka vsebina strahu v eksistencializmu. 57. Pavel p. Zvonko Miškovič OFM (1961): Religija starih južnih Slavena u svijetlu kršćanstva, na temelju historijskih izvora, narodnih vjerovanja i običaja. 58. France Rozman (1962): Sveto pismo v spisih Janeza Ludovika Schönlebna.

3. Sv. pismo in revije

Na dveh posebej stoječih mizah so bili razstavljeni slovenski prevodi sv. pisma in slovenske revije, ki so bile povsem ali vsaj v precejšnji meri namenjene razpravam o teoloških vprašanjih.

Sv. pismo: Dalmatin (1548), Japelj (1784—1802), Wolf (1856—1889), in Slavič-Aleksič-Snoj-Pečjak-Jere (1959—1961) ter izdaje Britanske biblične družbe. Poleg teh celotnih izdaj je bilo postavljenih še nekaj delnih prevodov, ki so jih pripravili Javornik,

Zidanšek, Lampe-Krek ter Nova zaveza (Jere-Pečjak-Snoj) v več natisih in pa Snojeva knjižica: Jezus Kristus (evangeljska harmonija).

Revije: Rimski katolik I—VIII (1888—1896), Katoliški obzornik I—X (1897—1906), Čas I—XXXVI (1907—1942, Voditelj v bogoslovnih vedah I—XIX (1898—1916), Bogoslovni vestnik I—XXIV (1921—1944), tipkani Zbornik teološke fakultete I—XI (1951—1961) in Nova pot I—XIV (1949—1962).

4. Teološke discipline po avtorjih

Osrednji del razstave z deli posameznih avtorjev je bil razvrščen po vsebinskih skupinah. Razstavljene so bile knjige in nekaj posebnih odtisov iz revij (zlasti tujih), pa tudi nekaj novejših disertacij, ki so bile branjene na tujih univerzah. Če bi hotel biti popis tega dela vsaj nekoliko izčrpen, bi terjal precej strani, omejil se bo zato samo na imena posameznih avtorjev, ki bodo v svoji skupini razvrščeni približno po časovnem redu. Imena se bodo nujno večkrat ponavljala pri tistih avtorjih, ki so pisali o različnih vprašanjih. Žal, v tem seznamu so popolnoma izenačena dela povprečne ali zelo majhne vrednosti z deli, ki so bila v svojem času ali so tudi še danes na svetovno pomembni višini.

Filozofijo so gojili: A. Mahnič, J. Ev. Krek, Fr. Lampe, Fr. Kovačič, Fr. Žigon, K. Jellouschek. I. Trinko, A. Ušeničnik, A. Tominec, J. Jeraj, Fr. Veber, A. Gosar, Fr. Šanc, I. Turk, A. Trstenjak in J. Janžekovič. — Apologetične spise so objavili: A. Čebašek, M. Stepišnik, J. Šuc, Fr. Kosar, L. Gregorec, Iv. Svetina, A. B. Jeglič, A. Mahnič, A. Vogrinec, L. Ehrlich, I. Ahčin, J. Zagar in V. Fajdiga. Poročila in razprave o misijonih ter o primerjalnem veroslovju so pisali V. F. Klun, Fr. Baraga, Ig. Knoblehar, Fr. Pirc, A. Merkun, Fr. Jaroslav, Fl. Hrovat, A. Tumpej, A. Umek, L. Ehrlich in V. Fajdiga. V oddelku nauka o Cerkvi, kjer je središčno mesto zavzel Fr. Ks. Grivec, so bila razstavljena še dela, ki so jih napisali L. Gregorec, T. Kurent, A. Tominec, J. Vodopivec in V. Fajdiga. Nekateri od teh, zlasti Grivec, Kurent ter še St. Kos, so se ukvarjali tudi z vzhodnim bogoslovjem in z delom sv. Cirila in Metoda.

Z vprašanji iz bibličnih ved so slovenske ali tuje bralce seznanjali Št. Kociančič, A. Božič (Bosizio), L. Klofutar, A. Pavlica, M. Lendovšek, J. Pajek, J. Kavčič, M. Napatnik,

A. B. Jeglič, M. Slavič, p. Gvido Rant, J. Lesar, Vl. Kos, Albin Škrinjar, A. Snoj, J. Aleksič, A. Jehart in Iv. Zdešar.

V oddelku posameznih predmetov sistematične teologije so bili razstavljeni spisi, ki so jih objavali ali vsaj napisali patrolog Fr. Ks. Lukman, dogmatiki M. Lendovšek, Fr. Ks. Lukman, J. Fabijan, Fr. Walland, B. Remec, J. Zore, Al. Šuštar. Nekateri od teh, poleg njih pa še Fr. Rihar, Bruno Korošak, N. Čretnik, Fr. Gnidovec in M. Miklavčič so razpravljali posebej o vprašanjih, ki se dotikajo mariologije. Moralne probleme so reševali Fr. Kosec, J. Jeraj, Ig. Lenček in J. Kraljič. O asketiki so pisali C. Potočnik, Fr. Ušeničnik, Fr. Terseglav in K. Truhlar, ki sodi med svetovne avtoritete.

Izmed praktičnih teoloških ved so se z vprašanji iz cerkvenega prava ukvarjali P. Hicinger, Fr. Kosec, M. Stepišnik, J. Čizman (Zhishman), R. Kušej, A. Odar in V. Močnik. Pastoralisti so bili A. Zupančič, Fr. Ušeničnik, in A. Trstenjak; liturgiki: J. Muršec, A. M. Slomšek, J. Erker, J. Komljanec, R. Janežič, A. Žnidaršič, Fr. Ušeničnik in C. Potočnik. O cerkvenem govorništvu sta pisala Fr. Ušeničnik in St. Cajnkar. S področja katehetike so bili razstavljeni spisi, ki so jih objavili Al. Čížek, A. Kržič, J. Rozman, J. K. Vreže, V. Podgorec, J. Pavlica, J. Demšar, in A. Trstenjak; o pedagogiki posebej so pisali še A. Zupančič, Fr. Ušeničnik in A. Trstenjak. Izmed pomožnih vej pastoralke so bili na razstavi tudi spisi in razprave o cerkveni umetnosti, ki so jih objavili J. Flis, J. Veider, p. R. Tominec in Fr. Ferjančič, sodila bi pa v to skupino tudi pastoralna medicina A. Breclja in Fr. Debevca.

III. Nekaj misli ob razstavi

Med pripravljanjem razstave so se po vrsti odpirala vprašanja, na katera zgodovina Cerkve na Slovenskem še nima pripravljenega odgovora. Bogoslovni pisatelji slovenskega rodu nam v celoti niso znani niti po imenu. Od mnogih poznamo samo glavne življenjske podatke, ali pa samo kakšno njihovo delo, ne vemo pa za vse njihove spise, niti ne vemo, v katerih knjižnicah so te knjige dosegljive.

Razstavo smo hoteli poživiti vsaj z nekaj portreti najbolj pomembnih pisateljev, pa se je izkazalo, da brez posebnega iska-

nja ne moremo postreči niti s slikami iz novejšega časa, saj še ni uresničen sklep, naj bi v prostorih teološke fakultete visele slike prvih velikih profesorjev, ki so danes skoraj vsi že pokojni. Oljne portrete ali grafike starejših teologov bi bilo pa treba poiskati po raznih zbirkah, kajti slike k Slovenskemu biografskemu leksikonu, ki jih je objavljala Ilustrirani Slovenec (1925—1932), so nam predstavile le malenkostno število bogoslovnih pisateljev.

Skoraj popolnoma nenačeto je raziskovanje v sebi in e slovenskih teoloških spisov, ker se je le izjemno majhno število slovenskih teologov hotelo ukvarjati z deli svojih predhodnikov. Za večino knjig, ki so bile na razstavi, ne ve nihče, ali so to samostojna, izvirna dela, ali so zgolj prevodi, ali pa kje sredi med obojim. Razen redkih razprav, ki so jih napisali J. Benkovič, J. Gruden, Fr. Ušeničnik, V. Steska, p. Regalat Čebulj in še morda kateri, skoraj ni poskusov, da bi odgovorili na zgornja vprašanja. Članki v Slovenskem biografskem leksikonu, ki so bili organizatorjem razstave prvo vodilo, navadno sicer postrežejo z bio- in bibliografskimi podatki, vsebinske analize se pa pri teologih lotevajo le izjemoma in še te navadno niso napisali teološko šolani pisci. Razstava je odkrila tudi precej teoloških pisateljev, ki jih v SBL sploh ni, mnogi pa seveda še niso prišli na vrsto.

Gradivo, ki smo ga ob razstavi vsaj za nekaj časa rešili prahu in pozabe, je pokazalo, da se Slovenci nikdar niso ustrašili pisati tudi v tujih, svetovnih jezikih. V vseh dobah in tudi še danes aktivno sodelujejo v svetovnem zboru teologov, le da mi doma premalo poznamo njihovo delo. Mnogi so doslej sodelovali pri različnih tujih strokovnih revijah in enciklopedijah, tudi večje spise so sami objavili v tujini, včasih so pa tujci spoznali vrednost slovenskega spisa in oskrbeli prevod v enega ali celo več tujih jezikov.

Slovenske knjige in razprave, ki so nastajale od reformacije do danes, bi mogle biti tudi vir, iz katerega bi jezikoslovec ugotavljal, kako je nastajala in se razvijala ter bogatila slovenska bogoslovna terminologija. Najbrž bi pri kakšnem pozabljenem pisatelju našli izraz, ki bi ga bilo vredno oživiti.

Bogoslovne šole na Slovenskem so doslej popisane vsaj deloma samo v nemško pisanem zborniku avstrijskih semenišč: Zschokke, Die Theologischen Studien und Anstalten, Wien und Leipzig 1894, v katerem so podatki tudi za Ljubljano (sestavil Janez Kulavic), Maribor (Karl Hribovšek), Gorico (—), Celovec

(Valentin Müller) in frančiškane (p. Placid Fabiani). Toda ti prispevki nam le malo povedo o strokovni strani bogoslovnega študija, ker so hoteli prikazati le zgodovino nastanka in razvoja kakega semenišča. Splošni del o sistemu študija v Avstriji, ki je veljal tudi pri nas, je pa seveda še vedno nepogrešljiva informacija za vsakogar, ki se hoče seznaniti z načinom bogoslovnega študija v prejšnjih dobah. V tem zborniku so analizirane tudi univerze, na katere so hodili naši duhovniki. Med profesorji je omenjen tudi marsikak Slovenec, čeprav njegova narodnost ni posebej poudarjena. O študiju na ljubljanskem bogoslovju (jezuitskem in škofijskem) je precej napisal dr. Janko Polec v spisu »Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo«, ki je izšel v zborniku: Zgodovina slovenske univerze v Ljubljani do leta 1929.

V skopih črtah sestavljeni popis razstave naj bi bil spodbudna nadaljnemu raziskovanju. Zapisana imena naj rešijo pozabe vsaj nekaj avtorjev. Med prvimi in ne tako težkimi nalogami, ki jih bo treba kmalu rešiti, je pa vsaj bibliografski seznam knjig in manjših spisov doslej ugotovljenih avtorjev.

VSEBINA

Urednikovo pojasnilo	3
Stanko Cajnkar: Svetost besede	5
Maks Miklavčič: O zgodovinskih temeljih in razvoju ljubljanske škofije	7
Jože Pogačnik: Priprave na vesoljni zbor	32
Franc Grivec: Ciril-Metodijska ideja	47
Vilko Fajdiga: O odločilni vlogi volje pri verovanju	59
Anton Strle: Dogmatična teologija v službi človeka	74
Jakob Aleksič: Sv. pismo včeraj in danes	163
Vekoslav Grmič: Osnove teologije strahu v evangelijih	185
Andrej Snoj: Novozavezna znanost v luči najnovejših bibličnih rokopisnih odkritij	213
Josip Jeraj: Novejše metodične spremembe v obravnavanju moralne teologije	241
Janez Janžekovič: Tomaževo srečanje z Ollé-Lapruneom in Blondelom o prvih načelih — Intelektualizem in voluntarizem	250
Anton Trstenjak: Psihoterapevtični pogledi na človeka	270
Dr. med. France Debevec: Psihonevroze in dušni pastir	312
Vinko Močnik: Pomen in smisel pravca 6. Zbornika C. P.	328
Roman Tominec: Ars rediviva	341
Josip Demšar: Črka je mrtva, duh oživlja	355
Vilko Fajdiga: Jubileji misijonske znanosti	358
Maks Miklavčič: Hermogenes - Hermagoras	363
PRT: Poročilo o razstavi »uporabne sakralne umetnosti« ob priliki petstoletnice ljubljanske škofije	369
Marijan Smolik: Teologija in Slovenci	372

Nihil obstat

Ljubljana, dne 20. novembra 1962

Josip Šimenc, cenzor

Imprimatur št. 2614

Ljubljana, dne 20. novembra 1962

Jože Pogačnik, generalni vikar

Z B O R N I K
razprav Teološke fakultete v Ljubljani
Založila Teološka fakulteta v Ljubljani

Urednik S t a n k o C a j n k a r

Tisk Tiskarne »Jože Moškrič«

Ljubljana 1962

Naklada 1500 izvodov

