

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor Avguštin Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 1600 din, posamezna številka 400 din;
za inozemstvo 16 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 10100-620-107-010-727001-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (cahtolicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Drago Ocvirk

Dialog Cerkve s kulturo

»Med religijo in še zlasti krščanstvom na eni strani in kulturo na drugi strani je organska in bistvena povezanost,« je izjavil Janez Pavel II. To misel je podkrepil s primerom, z Evropo, ki »v celoti — od Atlantika do Urala — pričuje tako v zgodovini vsakega naroda kakor v zgodovini celotne skupnosti o povezanosti kulture in krščanstva.«¹ V istem govoru je papež opredelil kulturo kot vseobsegajočo počlovečujočo določitev: »Človek živi zares človeško po zaslugi kulture. Človeško življenje je kulturno tudi v tem pomenu, da se človek po njej loči in razlikuje od vsega, kar še biva v vidnem svetu: človek ne more shajati brez kulture. Kultura je poseben način človekovega 'bivanja' in 'bitja'. Človek vedno živi skladno s svojo kulturo, ta pa ustvarja vez med ljudmi; tudi ta vez spada k človekovemu bistvu, s tem ko določa medčloveško in družbeno naravo človekovega bivanja.«²

Tako pojmovana kultura³ označuje človekov svet, ki se razlikuje od naravnih danosti in določitev. Brez nje ni človeka, ki je obenem njen nosilec in ustvarjalec. Je simbolna zgradba, to pa pomeni, da daje skupinam in posameznikom v njih identiteto, ureja njihove odnose in osmišlja njihove dejavnosti. Skratka, kultura presega tako naravo kakor tudi zadovoljevanje človekovih naravnih potreb. Kulturo, pa naj bo slovenska, pigmejska ali burmanska, sestavljajo »načini oblačenja in hranjenja, rodbinski in sosedski odnosi, tradicionalne tehnike in znanja (ter njihovo prenašanje iz roda v rod), proizvodnja dobrin, družbena slojevitost, organizacija oblasti, obredi in praznovanja, profano in sakralno.«⁴

* Bogoslovni vestnik prinaša predavanja — razen enega — s teološkega tečaja, ki je bil na teološki fakulteti v Ljubljani 9. in 10. aprila, v Mariboru pa 10. in 11. aprila 1985.

¹ Jean-Paul II. France, que fais-tu de ton baptême? Les textes prononcés par le pape au cours de son voyage en France du 30. mai au 2. juin 1980, Paris, 1980, 212.

² Jean-Paul II., prav tam 209.

³Kultura — beseda in pojem — je rimskega izvora. Izpeljana je iz glagola *colere* — obdelovati zemljo, skrbeti zanjo, jo vzdrževati; prebivati v kakšnem kraju, ga braniti in se tam dobro počutiti. Prvoten pomen se nanaša na človekove odnose z naravo, kjer pripravlja in ureja svoje prebivališče. Gre bolj za skrb in odgovornost do te narave kot pa za njeno podrejanje. Zato se je lahko ta beseda nanašala tudi na odnose z bogovi, skrb za to, kar jim gre: *cultus*. Zdi se, da je Ciceron prvi uporabljal to besedo za duhovne in razumske stvari (prim. A. Ernout et A. Meillet, Dictionnaire Etymologique de la langue latine, Histoire des Mots, Paris 1932).

⁴ J. Scheuer, L'inculturation, Lumen vitae XXXIX (1984), 252.

Za kulturo kot simbolno zgradbo je značilno tudi to, da se noben kulturni model nikoli popolnoma ne uresniči v družbi, ki jo omogoča in kjer se udejanja. Prav to razhajanje med modelom in njegovo uresničitvijo je poleg srečanja z drugimi kulturami vir sprememb, brez katerih bi se kultura porušila in izginila. »Drugače povedano, kulture so žive stvarnosti, ki rastejo in se spreminjajo. Da bi preživele, morajo odstraniti določene prvine in pridobiti ter razvijati druge. Kakor ne moremo sprejeti misli le o enem samem kulturnem modelu, tako tudi ne moremo verjeti v nepremičnost kultur.«⁵

Če označuje kultura vse oblike skupinskega življenja katere koli družbe, potem ni družbe brez kulture: niso eni divjaki, drugi pa civilizirani. Vendar pa zgodovina zgovorno kaže, kako težko je priznati človečnost pripadnikom različne kulture.⁶ To etnocentrično zaslepljenost so že zgodaj zavračala neka-tera verstva in filozofi. Sveti Pavel na primer uči, da je Bog ustvaril vse ljudi in da smo vsi odrešeni po Kristusovi krvi (prim. Kol 3,1—17). Kljub temu univerzalizmu pa ostaja vendarle odločujoče dejstvo, da se enotnost človeškega rodu živi in uresničuje v delnosti in enkratnosti posameznih kultur,⁷ to pa vedno znova poraja kulturni imperializem in z njim zavračanje različnosti.

Takšno pojmovanje kulture pa vsebuje tudi misel, da je Cerkev vedno v določeni kulturi in z njo v bistvu pogojena. Če to upoštevamo, bo dobil dialog med Cerkvijo in kulturo več razsežnosti. Te si bomo sedaj na kratko ogledali, na koncu pa bomo spregovorili o podobi Cerkve, ki se je angažirala v tem večrazsežnostnem dialogu.

⁵ M. Mesnil, *Culture et modernité*, v: *Théologie et choc des cultures*, Paris, 1984, 80—81.

⁶ Grki so imeli druga ljudstva za barbare, Evropejci pa za divjake. O tem pravi Lévi-Strauss: »Ta vzdevka prikrivata isto sodbo: verjetno se beseda barbar nanaša etimološko gledano na zmešnjavo in nerazločnost ptičjega petja; in divjak, ki pomeni 'gozdni', tudi kaže na živalski način življenja in je v nasprotju s človeško kulturo. Obkrat gre za odklanjanje sprejemanja kulturne različnosti. Raje vržejo iz kulture v naravo vse, kar se ne ujema z normo, pod katero živijo« (*Race et histoire*, Paris, 1968, 20). Nato pa navaja za zgled analogno vedenje Indijancev in Evropejcev ob odkritju Amerike. Španci so ustanovili posebne komisije, da bi ugotovile, če imajo Indijanci dušo in če so res ljudje, Indijanci pa so dolgo opazovali trupla svojih sovražnikov in preverjali, če razpadajo prav tako kot njihova.

⁷ Kar je ljudem skupno, univerzalno, je biološke narave, različno in relativno pa je kulturno. Jean Rostand razlikuje med biološko dednostjo in kulturno dediščino: »Biološko ne ve za kulturno. Nič od tega, kar se je človek naučil, izkusil, čutil skozi stoletja, ni v njegovem telesu. (...) Vsak rod se mora vse nanovo naučiti. (...) V tem je velikanska razlika med človeškimi civilizacijami in živalskimi. Mlade osamljene mravlje, daleč od mravljišča, bodo takoj naredile popolno mravljišče. Mladi ljudje, ločeni od človeštva, pa bi lahko začeli graditi človeško skupnost le v osnovah. Civilizacija mravelj je vpisana v refleksse insektov... Človeška civilizacija pa je v knjižnicah, muzejih in zakonih; je izraz njegovih kromosomov, vendar se ne vtisne vanje« (navajata A. Vergez in D. Huisman, *Nouveau »cours de philo«*, Paris 1980, 9).

1. Evropska Cerkev in kulture

Zgovorno je dejstvo, da je papež omenil v organizaciji UNESCO en sam uspel primer povezanosti med kulturo in Cerkvijo. Zakaj se Cerkev ni, 'organ- sko in bistveno' povezala tudi s kakšno neevropsko kulturo?

Pogled v preteklost, ki je še vedno navzoča v naši sedanosti, nam bo pomagal razvozlati to skrivnost. Res je sicer, da so meje med preteklostjo in sedanostjo zelo nejasne, še zlasti tedaj, kadar gre za žive in organske stvar- nosti, kot so kulture in Cerkev. Vendar pa lahko postavimo začetke (kolikor je tu sploh smiselno govoriti o začetkih) dialoga evropske Cerkve s kulturami v leto 1492, ko je krščanska Evropa odkrila Novi svet. To odkritje je po eni strani najbolj presenetljivo in kruto srečanje v naši zgodovini,⁸ po drugi pa je naznanilo in določilo našo sedanjo identiteto.⁹

Kolonizacija in adaptacija

Krščanska Evropa je delila človeštvo na tri skupine: kristjane, nevernike (Judje in muslimani) in pogane.¹⁰ Kristjani so zavzeli do slednjih dva raz- lična tipa odnosov, ki ju bomo imenovali *kolonizacija* in *adaptacija*.

V okviru kolonizacije zasledimo dve nasprotni stališči. Po eni strani so koloni priznali, da so drugi prav tako ljudje kot oni, da so z njimi iden- tični, zato so jih preprosto asimilirali. Po drugi strani pa so zanikovali iden- tičnost in poudarjali različnost, ki so jo razumeli kot lastno superiornost. Ker so imeli koloni druge za manj vredne, so menili, da jih smejo zaslužiti.¹¹

⁸ »V 'odkritju' drugih celin in drugih ljudi ni zares tega občutka radikalne tujosti: Evropejci niso nikoli popolnoma ignorirali obstoja Afrike ali Indije ali Kitajske; spomin nanj je že vedno navzoč, od začetka... Srečanje ne bo doseglo nikoli več tolikšne intenziv- nosti... Šestnajsto stoletje je bilo priča največjemu genocidu v zgodovini človeštva.« (Tz. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, 1982, 12).

⁹ »Mi smo vsi potomci Colona (Krištofa Kolumba): on je začel naše rodoslovje... Od 1492 smo, kot pravi Las Casas, 'v tem novem in nobenem drugem podobnem času' (*Historia de las Indias*, I. 88). Od tega datuma naprej je svet zaprt (čeprav postane vesolje ne- skončno), 'svet je majhen', kot je neovrgljivo izjavil Colon... Ljudje so odkrili celoto, katere del so, medtem ko so bili dotlej del brez celote.« (Tz. Todorov, prav tam, 14).

¹⁰ »Poganstvo' ne označuje dobro določene religije, strukturiran sistem, ki bi ga zajeli v njegovi enotnosti ne glede na krščanstvo. To je pravzaprav bolj neki način, da se ožigo- sajo obnašanja, ki so jih imeli za protislovna z Resnico, kakršno so izpovedovali kristjani. Judov in muslimanov niso imenovali pogani...« (*Paganisme*, v: *Catholicisme* 45, 348.)

¹¹ Tipičen predstavnik te miselnosti je Krištof Kolumb. Tako je na primer zapisal: »Prepričan sem, da bo Vašim Visokostim uspelo v kratkem spreobrniti k naši sveti veri šte- vilna ljudstva, če začnemo sedaj. Obenem pa boste dobili velika gospodstva in bogastva, kakor tudi vsa španska ljudstva, ker so velike količine zlata v tej deželi.« (12. 11. 1492)... Colon deluje, kot da bi bilo med dvema dejavnostima določeno ravnovesje: Španci dajejo religijo in jemljejo zlato. Poleg tega, da je zamenjava precej asimetrična in ne zadošča nujno drugi strani, si implikacije teh dveh dejanj nasprotujejo. Širjenje religije predpostavlja, da imajo Indijance za sebi enake (pred Bogom). Kaj pa, če nočejo dati svojih bogastev? Takrat pa jih bo treba podvreči vojaško in politično, da bi jim jih lahko vzeli s silo; drugače rečeno, da jih postavijo v neenakovreden položaj (v podrejen položaj), gledano tokrat s človeškega zornega kota. Tako govori Colon brez najmanjšega obotavljanja o potrebi, da jih podredi; pri tem pa ne čuti, da gre za protislovje med eno in drugo dejavnostjo ali vsaj za nedoslednost med božjim in človeškim.« (Tz. Todorov, prav tam, 50). Isti avtor jasno pokaže, da je osnovni

Sveti sedež in humanisti so odločno zavračali misel o inferiornosti in njene praktične posledice, predvsem suženjstvo, in zagovarjali enakost in z njo asimilacijo.¹²

Naj gre za asimilacijo ali podcenjevanje, v obeh primerih se kaže nezmožnost, da bi priznali drugačnost drugega, to se pravi njegove kulture, ki to drugačnost in enkratnost omogoča. Tej nezmožnosti botruje egocentrizem, enačenje svojih vrednot z vrednotami na splošno ter sebe z vsem, kar je, in prepričanje, da je svet enovit.

Kolonizacija je prevladala v Novem svetu in kasneje v Afriki, kjer so bile predvsem majhne, tradicionalne kulture. Drugače je bilo v Aziji, kjer so misijonarji naleteli na velike in močno strukturirane kulture. Na tej celini imamo v 16. stoletju prve poskuse adaptacije, ki je že začetno priznanje drugega. Rim je v 18. stoletju obsodil to metodo,¹³ v našem stoletju pa jo zopet obudil. Tako je na primer Pij XII. izjavil v svoji poslanici Indiji na silvestrovo 1952.: »Skoraj vas ni potrebno spomniti, da katoliška Cerkev ne zahteva od nikogar, naj bi se odpovedal načinom in navadam svoje lastne kulturne domovine, in ne sili nikogar, da bi sprejel načine življenja, ki so mu tuji. Cerkev pripada tako Vzhodu kakor Zahodu. Ni navezana na nobeno določeno kulturo, ampak se počuti dobro med tistimi, ki spoštujejo božje zapovedi. Cerkev sprejema, razvija, povzdiguje in posvečuje vse, kar je dobro in preprosto človeško.«¹⁴

Takšen odnos do kultur je rodil določene sadove, kot so npr. zametki krajevnih Cerkva, domač kler, prilagojena kateheza in upoštevanje nekaterih domačih navad v liturgiji. Kljub priznavanju drugega pa je adaptacija mono-

motiv Kolumbovih podvigov širjenje vere in ponovna osvojitve Svete dežele. Na straneh 32—33 navaja Las Casas: »Toda ta slavni mož se je odpovedal svojemu ustaljenemu priimku in se je hotel pisati Colon. To antično besedo ni vzel zaradi njene starosti, ampak zato, tako je treba misliti, ker ga je vodila božja volja, ki ga je izbrala, da bo uresničil, kar pomenita njegov priimek in ime. Božja Previdnost namreč navadno hoče, da imajo osebnosti, ki jih je izbrala, imena, kakršna ustrezajo zaupani nalogi, tako, kot je to razvidno iz mnogih mest v Svetem pismu... Zato se je imenoval Cristobal, kar pomeni *Christum Ferens*, to je nosilec Kristusa, in tako se je povsod podpisoval. Bil je namreč v resnici prvi, ki je odprl vrata Oceana, da je šel skozi Jezus Kristus vse do teh daljnih dežel in kraljestev, ki jih doslej nismo poznali... Njegov priimek je bil Colon, to pa pomeni Obljuditelj; ta priimek je primeren za tega, ki je omogočil odkritje teh ljudi, to neskončno število duš, ki so šle in bodo še šle po zaslugi oznanjevanja evangelija obljuditi slavno nebeško državo. Zanj je primeren tudi zato, ker je bil prvi, ki je pripeljal ljudi iz Španije (čeprav ne tiste, ki bi jih bilo treba)... da bi z naravnimi prebivalci vzpostavili novo (...) krščansko Cerkev in srečno državo.«

¹² Osnovno informacijo o stališčih svetega sedeža in humanistov najdemo v *L'anticolonialisme européen de Las Casas à Karl Marx, Textes choisis et présentés par M. Merle*, Paris, 1969.

¹³ Leta 1633 se je začel 'spor okoli obredov', ko so zastavili vprašanje, koliko smejo krščeni Kitajci ohraniti tradicionalne običaje, zlasti češčenje prednikov in Konfucija. Dominikanci in frančiškani so nasprotovali modrosti in pogumu jezuitov in končno leta 1724 dosegli, da je Benedikt XIV. z bulo *Ex quo singulari* obsodil 'kitajske obrede'. Adaptacija je končno pokopana z ukinitvijo jezuitskega reda 1773. Tem ukrepom je botrovala tudi splošna usmerjenost katoliške Cerkve, ki je hotela povsod vzpostaviti elitno, potridentsko krščanstvo. Zato ni mogla dovoliti v Aziji, kar je preganjala v Evropi. (Prim. J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?* Paris 1977; J. Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, 1981).

¹⁴ A. A. S. 1953, 98.

log, ker Cerkev samovoljno posega v posamezne kulture in sprejema ter zavrača, kar ji je všeč. Razlog za to suvereno prebiranje tiči v dvojni nevednosti. Po eni strani se Cerkev še ne zaveda, da je evropska, pa naj bo trenutno še tako sprta s to kulturo, po drugi strani pa še ne ve, da je vsaka posamezna kultura nedeljiva celota, kjer imajo posamezne sestavine smisel le v notranji medsebojni povezanosti. Nevednost glede celostne povezanosti in notranje smiselnosti vsake posamezne kulture je spremljal še predsodek, da dobijo poganke kulture smisel šele tedaj, kadar jih Cerkev prečisti, potrdi in integrira.

Novo vrednotenje kultur

Bolj ko je postajalo jasno, da Cerkev ni ne nad kulturo in zunaj nje, da ni torej nekakšna *Societas perfecta*, bolj so se kazale meje adaptacije. Tako je na primer kardinal Agagian, prefekt Propagande, leta 1963 izjavil: »Zdi se, da beseda ‚adaptacija‘ ustreza delovanju od zunaj, takemu posnemanju, ki ostaja vedno na površini, ne da bi se združil z dušo.«¹⁵ To sicer, zgodovinsko gledano, potrebno obliko odnosov Cerkve do kultur, ki je dala tudi nekaj dobrih sadov in je bila v določenih zgodovinskih okoliščinah najboljša možna rešitev, je prerastel čas. Afriški in malgaški škofje so na Sinodi 1974 kategorično izjavili: »Določena teologija adaptacije je popolnoma zastarela.«¹⁶

Te miselne in akcijske premike znotraj rimske Cerkve so sprožile predvsem spremembe v svetu in nagel razvoj ved o človeku. To dvojno dogajanje je omogočilo spoznanje in priznanje drugega tako na kulturni ravni kakor tudi osebni. Evropski človek je spoznal meje in delnost svoje kulture ter lastnega jaza. Po eni strani se je zavedel kulturnega etnocentrizma in z njim povezanega naturalističnega in evolucionističnega pojmovanja kulture,¹⁷ po drugi strani pa navzočnosti in neobvladljivost drugega, tujega v človeku samem. Teologi so s pridom uporabili ta spoznanja in obnovili misel o božji drugačnosti, ki je porok in zagotovilo vsakršne drugačnosti, s tem pa se je odprla pot, za bolj celovit in spoštljiv odnos med Cerkvijo in kulturami, ki je dobil ime *inkulturacija*.

Inkulturacija

»Čeprav je pojem ‚akulturacija‘ ali ‚inkulturacija‘ nova skovanka, zelo dobro izraža eno od sestavin velike skrivnosti učlovečenja,«¹⁸ je rekel Janez Pavel II. v nagovoru eksegetom.

¹⁵ Navaja Osservatore Romano, éd. fran. 1. 11. 1963.

¹⁶ L'Eglise de cinq continents, Paris, 1975, 210.

¹⁷ To pojmovanje enači evropsko kulturo z zadnjo stopnjo razvoja človeštva. Razvoj teče v smeri te kulture in druga ljudstva so danes na stopnjah, ki jih je Evropejec že prehodil.

¹⁸ Documentation catholique n. 1764, 1979, 455—456.

Že oblika besede kaže, da je narejena po besedi inkarnacija (in/kultur/acija > in/karn/acija). Ta oblikovna podobnost in pomenska povezanost nas opozarjata, da je nosilec obeh dejavnosti isti. Obakrat ima pobudo in jo tudi uresničuje Beseda, ki je bila pri Bogu (Jn 1,1). Prvi pojem pomeni, da je Beseda privzela človeško naravo in postala kakor vsi ljudje, drugi pa, da je to postala v eni, določeni kulturi, zato ni kakor vsi ljudje, ampak le nekateri: postala je Jud, ne pa Egipčan ali Grk. Jasno je torej, da mi ne učlovečujemo pa tudi ne vkulturjamo Besede, ampak jo srečamo, ko se je že učlovečila v določeni kulturi.¹⁹

Ko govorimo o inkulturaciji, imamo torej v mislih srečanje inkulturiranega krščanstva in Cerkve s kulturo, ki še ni srečala krščanstva ali pa se je od njega ločila. Pater Arrupe takole opredeljuje ta proces: »Inkulturacija je inkarnacija krščanskega življenja in sporočila v določenem kulturnem območju, in to ne le tako, da se to izkustvo izraža z elementi določene kulture (to bi bila le površna adaptacija), ampak tako, da postane to izkustvo duhovno počelo, hkrati vodilo in moč poenotenja, ki preoblikuje in postvarja to kulturo ter je začetnik ‚novega stvarjenja‘.«²⁰

Ta nova oblika srečanja Cerkve s kulturo tokrat res zasluži ime dialog, saj upošteva naslednje:

- kristjani ne inkulturiramo Besede
- inkulturiramo že inkulturirano krščanstvo
- inkulturacija zajema kulturo v celoti, ne pa le eno ali več njenih sestavin.

2. Potek inkulturacije in presežnost vere

Inkulturacija je torej dogajanje, ki neločljivo povezuje božjo pobudo, milost in kulturo, v kateri se udejanja. Pravzaprav je že vsaka kultura milostni dar in narobe bi bilo, če bi jo enačili z naravo, krščanstvu pa pripisovali nadnaravnost. Dejansko je krščanstvo v redu milosti, vendar predpostavlja vseobsegajočo osnovno milost, ki je kultura. Tako je krščanstvo podvojitev milosti, je milost na milost, je zaveza zaveze — nova zaveza. Zato bomo v nadaljevanju vseskozi upoštevali milostnost kultur in krščanstva, ne da bi jo vsakokrat znova omenjali. Ustavili se bomo predvsem pri dveh vidikih inkulturacije, ki sta povezana z različnostjo in spremenljivostjo kultur.

Zbliževanje kultur

Ker je srečanje s krščanstvom obenem srečanje z določeno kulturo, se uresničuje po zakonitostih, ki veljajo za akulturacijo.²¹

¹⁹ Prim. P. Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris 1982, 139—232.

²⁰ P. Arrupe, *Lettre sur l'inculturation*, navaja B. Chenu, *Glissements de l'agir missionnaire*, v *Lumière et vie*, n. 168, 1984, 75.

²¹ Izraz akulturacija je skovan iz besed kultura in predloga *ad* (ta predlog označuje bližanje) in ga uporabljajo v dveh različnih pomenih. V družbeni psihologiji označuje uvajanje

Zbliževanje kultur je dolgotrajno medsebojno vplivanje, prežemanje, zavračanje in spreminjanje; je bistvena značilnost kulturnega pojava sploh in »jamči obstoj kultur«;²² je hkrati razdiranje in grajenje. Zelo pomembno je ravnotežje med tem dvojnimi dogajanjem. Če na primer prevladujejo razdiralne sile, nastanejo patološki pojavi, učinki, kot so izguba volje do življenja, uničenje pravil obnašanja in z njimi povezanih vrednot, občutek negotovosti, zapostavljenosti in ogroženosti.²³ Kadar zopet kulturi živita ena poleg druge, ne da bi se prežemali, pride do dvotirnega načina življenja.²⁴ Če pa se kulturi medsebojno sprejemata in spodbujata, tedaj nastajajo ustvarjalne sinteze in se porajajo nove kulture. Pri medkulturnem srečanju so zelo pomembni tudi psihološki dejavniki, saj ni kultura nekakšna svojevrstna stvarnost, ki bi bila nad posamezniki in neodvisno od njih. Srečujejo se namreč vedno samo posamezniki te ali one pripadnosti.²⁵

Upoštevati je tudi treba, da vsebujejo vse kulture določene skupne stalnice. Vse poznajo magijo, religijo, znanost, umetnost in avtoriteto. Z njimi se človek odmika od sveta, se mu za vedno odtuji in ga postavlja predse. *Svet postane pred-stava*, zato ga lahko sprašuje, razlaga, slavi, občuduje in spreminja. Ko torej Cerkev sreča s kakšno kulturo, se dejansko soočajo tudi te kulturne sestavine.

Na medkulturni ravni se je Cerkev vse doslej zavestno soočala in spopadala le z različnimi religijami in magijo, prek njih pa tudi z vsemi drugimi kulturnimi sestavinami, ne da bi se bila tega jasno zavedala. Ravnala se je pač po evropskem modelu, s katerim se je skoraj poistila.²⁶ To zlitje med krščanskim svetom in krščanstvom je povzročilo veliko gorja in odločno odklanjanje evangelija.²⁷ Da bi se kristjani izognili tem patološkim

otroka v narodno kulturo ali okolje, kateremu pripada. V tem primeru bi lahko govorili tudi o socializaciji. V kulturni antropologiji pa pomeni študij procesov, do katerih prihaja, ko se različne kulture srečujejo, soočajo in medsebojno vplivajo. Tu bomo uporabljali ta drugi pomen.

²² »Ali bi še bila kultura, če bi bila le ena sama? ... Kultura in medkulturnost sta tesno povezani ... Medkulturnost jamči obstoj kultur.« (A. Dupront, *De l'interculturel: approches et perspectives v: Introduction aux études interculturelles*, UNESCO 1980, 34.

²³ To je usoda mnogih manjšin, ki se počasi povsem priličijo večini tako, da preprosto odmorejo kot posebna kulturna enota.

²⁴ Tako na primer živijo nekatera afriška ljudstva po zakonih tradicionalnih kultur, ko pridelujejo riž, po pravilih Zahoda pa na ulicah svojih naselij.

²⁵ Mateo Ricci je že kar klasičen primer, kako pomembni so medosebni odnosi pri inkulturaciji. Na Kitajskem je uspel, ker je znal poslušati in se učiti. S tem si je pridobil veliko prijateljev in odprl srca evangeliju. prim. J. Shin Hsing-San, *Matteo Ricci, médiateur entre l'Occident et la Chine, Lumen vitae XXXIX* (1984), 279—290.

²⁶ Prim. G. Alberigo, J.-P. Jossua ... *La chrétienté en débat, Histoire formes et problèmes actuels*, Paris, 1984.

²⁷ Navodilo o teologiji osvoboditve omenja »zločine določenega kolonializma« (8). prim. Cerkovni dokumenti 24. En tak primer opisuje Lopez de Gomara 1568: »Atabalipa pa je odgovoril, da je njegova religija čisto dobra in se v njej dobro počuti. Zato ni hotel pa tudi se mu ni zdelo primerno razpravljati o tem, kar je že dolgo dokazovalo svojo vrednost. (...) Meniha je tudi vprašal, kako ve, da je krščanski Bog ustvaril svet. Brat Vincencij mu je odgovoril, da vse to piše v tej knjigi, in mu je ponudil svoj brevir. Atabalipa ga je vzel, odprl, gledal z vseh strani in listal. Nato je rekel, da knjiga sploh nič ne pravi, in jo vrgel na tla. Brat Vincencij

pojavit, morajo biti kritični do sebe in do določenih kulturnih izrazov vere. Le tako ne bodo tega milostnega daru enačili z njegovo kulturno podobo in mu preprečevali, da bi se manifestiral še drugače in drugje. V svojih vrstah je treba prisluhniti preroškimi glasovom, ki opozarjajo na osebni in kulturni imperializem, pri drugih pa je treba z vso resnostjo upoštevati pripombe in pomisleke, ki se nanašajo na krščansko dejavnost in misel.

Seveda pa ne bi bilo prav, če bi vse težave, s katerimi se srečuje evangelizacija, razlagali le v okviru kulturnih zakonitosti. Kakor je namreč zane-marjanje teh zakonitosti škodljivo za širjenje evangelija in rast božjega kraljestva, prav tako je za njuno širjenje in rast škodljivo, če ju zapremo vanje. Onstran vseh kulturnih zakonitosti je milost, ki jih hkrati omogoča in presega. Prav v tej presežnosti dobi krščanstvo svojo celovito podobo. Za vse kulture, pa naj bo judovska ali poganske, je krščanstvo nespamet in v spotiko (prim. 1 Kor 1,18—29).²⁸

Konflikte med konkurenčnimi sestavinami različnih kultur je treba obravnavati v tem širšem okviru, saj obsega tako (med)kulturne zakonitosti kakor tudi milost. Kakšni so torej ti odnosi, če dosledno upoštevamo celostnost vsake kulture, presežnost vere, kulturno podobo Cerkve in zahteve dialoga? Na to vprašanje bomo odgovorili ob treh značilnih in perečih primerih, s katerimi se srečujejo kristjani v Tretjem svetu.

V Aziji je v ospredju vprašanje odnosov do religij. Razlikovanje med religijo in kulturo je namreč zgolj kulturno in zgodovinsko dejstvo — sad judovsko-krščanskega izročila in ga je sodobna civilizacija izpeljala do konca. Vendar nima to razlikovanje nobene prave veljave v drugih kulturah, še več: kultura in religija velikokrat sovpadata in tudi moderna miselnost še ni načela te enotnosti.

Po eni strani Cerkev ne sme in ne more kratko in malo zamenjati in odpraviti druge religije, saj bi s tem popolnoma dezorganizirala kulturo, ki jo hoče odrešiti.²⁹ Po drugi strani pa se mora zavedati, da mirno in harmonično srečanje z religijami verjetno ni možno. Tako se vsaj zdi, če pogledamo, kako se je končalo prvo srečanje te vrste; srečanje judovstva in krščanstva. Krščanstvo je judovstvo dopolnilo s tem, da ga je preoblikovalo po Kristusu, in je z njim prelomilo, ker je v Jezusovem imenu zrelativiziralo postavo in jo podredilo človeku. Za zdaj ostaja odprto vprašanje, kolikšno ceno mora plačati religija in z njo kultura, ki sprejme Kristusa.

Danes išče Afrika svojo identiteto, ki jo je skoraj v celoti izgubila v obdobju kolonizacije. Tako se tudi afriška Cerkev srečuje s problemom afrikanizacije. Ta pojem ne pomeni le nekakšno kulturno restavracijo, kot da bi

je pobral svoj brevir, tekel k Pizarju in kričal: »Evangelij je vrgel po tleh. Maščevanje, kristjani! Streljajte!« (navaja R. Romano, *Les mecanismes de la conquete coloniale: les conquistadores*, Paris, 1972, 96—97).

²⁸ Prim. S. Breton, *Le Verbe et la Croix*, Paris 1981.

²⁹ A. Pieris, indijski teolog, pravi, da bi bil v Indiji bolj primeren izraz 'enreligionisation', porediglenje Cerkve kot pa inkulturacija. Indijska resničnost je v bistvu religiozna, ne pa kulturna. (*Religion et culture, v: Dieu en Asie*, Paris 1982, 67—90).

bilo mogoče zavrteti kolo časa nazaj. V okviru restavracije, ki so jo nekaj časa propagirali dobrohotni belci in vladajoči krogi v Afriki, bi se Cerkev spremenila v muzej starin in glasbeni konzervatorij brez bistvenega pomena za sodobne Afričane. Zato ti zavračajo afrikanizacijo Cerkve, kolikor se ta omejuje zgolj na obujanje že davno mrtve kulture. Ta je le del preteklosti in kot takšna tudi le del afriške sedanjosti. Afrika potrebuje bolj celovit pristop in obravnavo, kot pa je to doslej delal Evropejec. Etnoteologija, kot imenujejo restavracijske poskuse v Cerkvi, zamuja celo stoletje.³⁰

Hkrati z evangelijem je Cerkev nehote širila tudi določeno obliko družbene ureditve in oblasti, to je dejansko močno oviralo pokristjanjevanje zunaj Evrope.³¹ Zaradi zgodovinskih izkušenj se Cerkev noče več ukvarjati s politikom. Ta apolitičnost je utemeljena, kolikor to pomeni, da pušča kristjanom svobodo in pravico, da se odločajo za to ali ono stranko ali gibanje, kjer pač obstojajo. Ta apolitičnost pa ni sprejemljiva, kolikor imamo v mislih politiko kot celostno ureditev družbe in oblasti. Tu je Cerkev dolžna spregovoriti in delovati. Ni namreč vsaka družbena ureditev upravljiva z evangeljsko osvoboditvijo in odrešenjem. Do tega spoznanja so prišli kristjani predvsem tam, kjer kratijo večini ljudi pravico do materialnih ali duhovnih dobrin, včasih pa kar do obojega.³²

Tudi velja omeniti, da ima danes politika odločilno vlogo v večini kultur. Njeno pomembnost je opazil že Pij XI., ko je izjavil: »Politično področje (. . .) je področje najširše ljubezni, politične ljubezni.«³³ Podobno se je izrazil Pavel VI. v Octogesima adveniens (n. 46): »Politika je (. . .) zahtevno (. . .) živeti krščansko angažiranje v službi drugih.« Nedvomno bo morala Cerkev še veliko razmišljati o odnosu med vero in politikom, hkrati pa bo morala kot skupnost zavzeti jasna stališča tudi na tem področju. Le tako bo odgovorila na potrebe sveta in uspešno opravila svoje poslanstvo; le tako bo inkulturacija celostna in inkulturirano krščanstvo verovno, ker bo osvobajalo in odreševalo tudi na političnem področju.

Stalna inkulturacija

Lahko pričakujemo, da se bo dialog Cerkve s kulturami, ki se šele začnjo, nadaljeval v prid vseh prizadetih. Ni mogoče predvidevati, kakšni bodo sadovi dialoga, skoraj gotovo pa je, da se bodo na stari evropski Cerkvi,

³⁰ Prim. J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980; B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine*, Paris 1979.

³¹ Iz zgodovine vemo, da niso imeli misijonarji težave le z univerzalističnimi religijami, ampak tudi s civilizacijami, ki so bile podobno urejene kot evropske. V deželah z močnimi, centralističnimi in mestnimi režimi niso uspeli (prim. H. Maurier, *Missiologie et sciences humaines. Evangelisation et civilisation*, v: *Cultures et développement* 1981, 1—2, 3—25). »Misijonsko krščanstvo se je manifestiralo z značilnostmi sistema 'imperij-država-mesto' . . .« (*Catholicisme* 45, 388).

³² Teologija osvoboditve je sad takšnih razmer in naporov Cerkve, da bi jih spremenila. Seveda pa ni Tretji svet edini primer, kjer so ljudje zreducirani na maso, s katero razpolaga nomenklatura.

³³ Navaja J.-Y. Calvez v: *La politique et Dieu*, Paris 1985, 14.

ki se je srečala z drugimi kulturami, izpolnile Kristusove besede Petru: »Ko si bil mlad, si se opasoval sam in si hodil, kamor si hotel, ko pa se postaraš, boš raztegnil roke in drug te bo opasal in te odvedel, kamor ne boš hotel.« (Jn 21,18). Vendar pa je dialog Cerkve z neevropskimi kulturami le en vidik inkulturacije. Nič manj ni pomemben drugi vidik, se pravi nadaljevanje dialoga Cerkve s kulturo, kjer se je krščanstvo že vkulturilo. Ta dialog se ne more namreč nikoli nehati tako zaradi dinamične, spremenljive narave kulture kakor tudi zaradi presežne narave krščanstva.

Na začetku smo omenili, da je dal Janez Pavel II. krščansko Evropo za zgled povezanosti med krščanstvom in kulturo. V preteklosti je res šlo za »organsko in bistveno povezanost« (to je bilo razvidno tudi iz srečanja z ameriškimi kulturami: Kdo je pokristjanil Indijance: Španci ali kristjani?) danes pa se je ta živa povezanost močno zrahljala in vse kliče po novi inkulturaciji tudi v Evropi. Iz zgodovine vemo, da je krščanstvo nenehno spremljalo razvoj evropske kulture in se z njo vedno znova bistveno prepletalo. Ta proces se je ustavil v 18. stoletju »in določen čas ni krščanstvo, predvsem katolištvo, skrbelo, da tako rečemo, za novo inkulturacijo: prepričano je bilo, da obvladuje položaj. Zato je skrbelo predvsem za obrambo pred inkulturacijo v novem svetu, ki je šel naprej. Syllabus (1864) je bil v 19. stoletju simbol tega odpora do inkulturacije.«³⁴ Podobne misli je razvijal tudi papež v Münchnu v govoru umetnikom in publicistom. »V novodobnih stoletjih, najbolj od 1800 dalje, se je zrahljala zveza med Cerkvijo in kulturo in s tem med Cerkvijo in umetnostjo. (...) Načelno nov odnos med Cerkvijo in svetom, med Cerkvijo in moderno kulturo in s tem med Cerkvijo in umetnostjo se je začel z drugim vaticanskim koncilom. Ta odnos moremo označiti kot naklonjenost, odprtost, dialog. S tem je povezana naklonjenost do današnjosti, „Aggiornamento“.«³⁵

Danes je inkulturacija v evropskem svetu pred čisto novimi problemi. Doslej se je namreč krščanstvo srečevalo s kulturami, ki so bile religiozne, sedaj pa se sooča s sekularizirano družbo, ki je tudi otrok krščanstva³⁶ in cerkvene neprilagodljivosti v zadnjih stoletjih.

Poleg vsesplošne sekularizacije je evropska kultura ustvarila tehnično in znanstveno nadkulturo, ki je v gospodarski in politični obliki osvojila ves svet. Celostna inkulturacija in razmišljanje o njej morata upoštevati poleg srečanja med kulturami in trajnega ustvarjalnega prepletanja z vsako posamezno kulturo tudi to moderno nadkulturo. Ta je namreč resen izziv vsaki kulturi in tudi Cerkvi v njej.

O sodobni civilizaciji je spregovorila že pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu in jo je pozitivno ovrednotila, kolikor »upoštevata posebnosti različnih kultur in tako pospešuje in izraža edinstvo človeškega rodu«.

³⁴ J.-Y. Calvez, *Nécessaire inculturation*, *Lumen vitae* XXXIX (1984), 315.

³⁵ Janez Pavel II. v *ZR Nemčiji*, *Cerkveni dokumenti* 11, 1981, 31–32.

³⁶ Prim. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985. Avtor zagovarja tezo, da krščanstvo ni vrhunec religij, ampak njihov konec, ker je osvobodilo družbo od religije.

(prim. CS 54). Seveda pa sta tako edinost človeškega rodu kakor tudi spoštovanje različnosti še vedno le dve protislovni in neuresničeni želji. Še več, med sodobno nadkulturo in kulturami opazamo protislovni teženji: ena teži k poenotenju in uniformiranosti, druga pa k različnosti in sektaštvu. Obe teženji pa povzročata v svojih dejanskih učinkih razkol, sovraštvo in uničenje. To stanje lahko ponazorimo z dvema skrajnima primeroma, ki seveda nista edina, sta pa značilna.

— Sodobna civilizacija je povzročila dvojno nerazvitost na svetovni ravni. »V Tretjem svetu je tehnična in gospodarska nerazvitost, na Zahodu pa psihična in duhovna nerazvitost, ki razodeva globoko, radikalno nerazvitost bitja.«³⁷ Ta dvojna nerazvitost je med sabo tesno povezana ne le zaradi zgodovinskih vzrokov ali splošne človeške nerazvitosti, ampak predvsem zato, ker je duhovna vzrok materialne.³⁸

— Ker so posledice sodobne civilizacije mnogokrat porazne, jo v zadnjih desetih letih vse odločneje zavračajo. »Odločilno je, da se je ta odpor pojavil tako na bogatem, industrializiranem in modernem zahodu kot v deželah Tretjega sveta, saj hočejo ohraniti ali obuditi osnovne vrednote svoje kulture, ki jo je bolj ali manj izkoreninila politična ali gospodarska kolonizacija.«³⁹ Na Zahodu je vse več ekoloških, mirovnih, narodnih in duhovnih gibanj, ki postajajo stalnice v življenju posameznih kultur; v Tretjem svetu pa je to zavračanje še bolj drastično. Iranska versko-tradicionalistično-nacionalistična revolucija je tak skrajn primer v zavračanju sodobne civilizacije.

Ta dva primera kažeta, kako težko je uskladiti edinost in različnost, čeprav brez teh sploh ne bi bilo človeštva; kažeta pa tudi, da lahko sadovi človeškega dela in kulture človeka prerastejo, usužnijo in razosebijo. »Človek se je znašel pred orjaškim strojem, ki ga je sam sestavil in navil, sedaj pa vidi v njem višje bitje, ki mu žrtvuje svoje otroke. Ta stroj grozi sedaj, da bo v divjem zagonu zmlél svojega lastnega tvorca, ki ga sicer skuša ustaviti, a ga ne zna.«⁴⁰

3. Kulturna dejavnost Cerkve

Kot zadnji vidik inkulturacije moramo omeniti kulturno dejavnost Cerkve, ki jo je opravljala ves čas svojega obstoja, res da predvsem v okviru evropskih kultur. Znano je, da je prav Cerkev ohranila grško in rimsko kulturno dediščino ter z njo oplemenitila germanske in slovanske kulture. Stoletja je bila vzgojiteljica in učiteljica Evrope, poleg tega pa je nenehno navdihovala in podpirala umetniško ustvarjalnost na vseh področjih.

³⁷ E. Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, 1969, 56.

³⁸ Prim. E. Morin, prav tam, 57—58.

³⁹ M. Mesnil, prav tam, 88.

⁴⁰ A. Trstenjak, *Kršćanstvo in kultura*, Tinje 1975, 57.

Nimamo namena posebej naštevati posameznih primerov s področja vzgoje, šolstva in umetnosti, prepričani smo namreč, da je to znano; dovolj je že, če pogledamo v našo kulturno dediščino in se ozremo po naši domovini. Opozorili bomo le na enega bistvenih motivov, ki usmerja Cerkev v njeni kulturni dejavnosti.

Znano je, da se biološke danosti prenašajo po dednih zakonitostih, kultura pa se pridobi in se izroča iz roda v rod z uvajanjem in učenjem. »Kulturnost je učljivost. Nekulturnost je neučljivost, je dobesedna zabitost ali zaprtost. Samo učljiv človek je lahko kulturn. Vsaka kultura sloni na procesu učenja, in to je prvenstveno učenja jezika ali govornice.«⁴¹ Po jeziku stopa človek v družbo, kjer je vpet v dialoška razmerja in se odpira drugim ter se tako poraja in oblikuje kot oseba. Učenje in jezik sta tako bistveni sestavini osebe: omogočati ali preprečevati to dvoje je isto kot pospeševati ali ovirati porajanje človeka. Ker gre Cerкви za človeka, je povsem razumljivo, da je pospeševala kulturo, vzgojo in šolstvo ter je bila med odločilnimi, včasih edinimi branilci narodne zavesti in bitnosti povsod, kjer sta bili ogroženi. Ponekod je celo prišlo do enačenja narodne in verske pripadnosti. Kultiviranje in gojenje ustvarjalne ljubezni do naroda sta bistveni sestavini evangelizacije in poslanstva Cerkve. Jezus ni prišel odpraviti kulturnosti in narodnosti, ampak ju je potrdil in dopolnil. Ta dopolnitev je dvojna: po eni strani je odprl narod in njegovo kulturo drugim narodom in kulturam, po drugi pa je odprl narod za . . . odprtost, presežnost.

»Človek se zmore trajno in zanesljivo dvigati nad zgolj živalsko raven, se pravi na specifično osebnostno višino le tako, da se hkrati obrača v božje območje in se v njem zasidra.«⁴² Kultura in krščanstvo se tako srečujeta v procesu posebljanja. »Osebnost ni samo tvorec, nosilec, lik in namen kulture, temveč je prav tako temelj, središče, podoba in končni namen (smisel) krščanstva. Obratno pa krščanstvo daje osebnosti novo stvarnost, novo sprejemljivost in ustvarjalnost, novo podobnost (nov lik) in novo finalnost (enotnost).«⁴³

Na oblikovanje osebnosti vplivajo danes vse bolj korenito sredstva obveščanja, kot na primer televizija in radio. Velikim množicam že določajo mnenje, želje, potrebe, zavest in celo vest. Tolikšna vplivnost je lahko blagodejna, osvobajajoča in konstruktivna, pa tudi škodljiva, usužnjujoča in razkrajalna. »Marsikatero spremembo stališč, ki so jih pripravili mediji, so odprle človeku več stopenj svobode v medsebojnem občevanju, morda tudi poglobile osebne medsebojne odnose. Toda vse preveč se tudi jasno kaže, kaj vse so mediji in v njih delujoči publicisti dosti premalo upoštevali: izroditev domnevne večje svobode v razpuščenost; žrtvovanje nravnih vezi novim prisilam, ki nič več ne upoštevajo človeka v vsem njegovem dostojanstvu; razkroj zaupanja v osebnih odnosih. Mediji tu seveda niso edini odgo-

⁴¹ A. Trstenjak, prav tam, 49.

⁴² A. Trstenjak, prav tam, 69.

⁴³ A. Trstenjak, prav tam, 61.

vorni, vendar so ta proces spodbujali in krepili.⁴⁴ Tudi na tem področju ne more stati Cerkev ob strani, sicer bo evangelizacija zaostajala za vsemi mogočnimi vplivi, ki imajo lažji dostop do medijev, niso pa vedno v prid človekovi duhovni rasti.

In končno omenimo še cerkveno dejavnost na področju umetnosti. Od novozaveznih knjig, ki so enkratna literarna umetnina, prek slikarstva in gradbeništva pa vse do glasbenih umetnin se je znala vera izražati in uresničevati. Ta ustvarjalnost je nekoliko usahnula v zadnjih dveh stoletjih; to daje kristjanom misliti in je povabilo, da bi se še bolj odprli Duhu in njegovim ustvarjalnim navdihom. Živa vera in verno občestvo ne ustvarjata kiča in osladnih predmetov, tudi če so nabožni, pač pa odrineta na široko in njuna dela so za stoletja, za večnost.

V že omenjenem govoru poudarja papež, da Cerkev potrebuje umetnost, pa tudi umetnosti lahko pride Cerkev prav. Oba se namreč zanimata za človeka: »Tema Cerkve in tema umetnikov ter novinarjev je človek, njegova podoba in resnica, ‚ecce homo‘, k čemur spada njegova zgodovina, njegov svet in njegovo okolje, prav tako pa tudi družbeni, gospodarski in politični kontekst. (...) Cerkev in umetnost sta partnerja zaradi človeka: obe ga osvobajata hlapčevanja in ga skušata privedi do jasne zavesti o sebi. Odpirata mu pot svobode — svobodo pred rastočimi potrebami, storilnostjo za vsako ceno, senzacijami, pretiranim načrtovanjem in funkcionalnostjo.«⁴⁵

4. Zakramentalnost Cerkve

Bežno smo si ogledali najpomembnejše razsežnosti inkulturacije: srečanje različnih kultur, potrebnost nenehne inkulturacije v vsaki spreminjajoči se kulturi, soočanje s sodobno civilizacijo in kulturno dejavnost Cerkve. In zdaj se vprašajmo: Kakšna Cerkev lahko uresniči tako velike ambicije? Jasno je, da bo naš odgovor le delen in formalen.

Iz doslej povedanega že lahko razberemo, kakšna Cerkev ne more biti kos tej nalogi:

— Cerkev, ki bi se imela za kulturno nepogojeno in bi se hotela v sedanji nespremenjeni obliki uveljaviti v vseh kulturah ali pa v vseh časih znotraj kulture, kjer je dobila sedanjo podobo;

— Cerkev, ki bi bila nekakšen univerzalen ‚nadomestek‘, bodisi za celotno kulturo ali kakšno njeno sestavino;

— Cerkev, ki bi se predstavljala kot samo nadnaravna danost in bi bila vzporednica ali alternativa našemu svetu.

Vsem tem in še drugim pomanjkljivim pojmovanjem Cerkve se je izognil zadnji koncil, ko je razglasil Cerkev za »nekak zakrament v Kristusu« (C 1),

⁴⁴ Janez Pavel II. v ZR Nemčiji, Cerkevni dokumenti 11, 1981, 37.

⁴⁵ Janez Pavel II. v ZR Nemčiji, Cerkevni dokumenti 11, 1981, 32—33 (besedilo sem delno popravil po francoskem besedilu v Documentation catholique, n. 1798, 1980, 1163—1164).

za »občestvo vere, upanja in ljubezni« (C 8). To pojmovanje ohranja enkratno in milostno naravo Cerkve in zagotavlja njeno neločljivo povezanost — v dobrem in v hudem — z vsemi kulturami in z vso družino človeških otrok. Seveda, za zdaj le načelno.

Zakramentalnost, ki je absolutno milostno in zastonsko dogajanje, združuje v sebi vsaj tri razsežnosti: skrivnost, učinkovitost in pripovednost.

Skrivnost pomeni božjo odrešitveno dejavnost, v kateri živimo, se gibljemo in smo' (prim. 17,28). Skrivnost zajema celega človeka in ne pomeni le s tančico prekrите resničnosti, ki bi bila za zdaj še nedostopna našim spoznavnim sposobnostim. Resnica, ki je povezana s to skrivnostjo, ni noetične, ampak soteriološke narave. Tomaž Akvinski se je tega dobro zavedal, ko je učil, da je Bog hkrati formalen predmet, *quod creditur*, se pravi tisto, kar meri naša vera, hkrati pa je poudaril, da je tudi formalen predmet *quo*, tisto, kar našo vero omogoča. Zato lahko mirno rečemo, da »spoznavamo' Boga v zgodovini odrešenja ali ekonomiji, kot so govorili Očetje, ne pa neodvisno od nje.«⁴⁶

Cerkev je zakrament odrešenja, ko ga uresničuje, ko odrešenijsko deluje. Podoba, ki jo ima v kakšnem prostoru in času, je hkrati sad in pobudnik odrešenijske dejavnosti. To misel zasledimo tudi v konstituciji O božjem razodetju (8): »In tako Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama je, vse, kar veruje.« Občestvo, ki je udejanjanje vere, upanja in ljubezni, bi usahnilo, izginilo, če ne bi tega trojnega vedno znova uresničevalo. Že uresničena Cerkev je tako učinkovito znamenje, podoba tistega, kar jo omogoča. Pascal pravi, da je »edini predmet Svetega pisma ljubezen«,⁴⁷ in to nedvomno velja tudi za Cerkev.

»Beseda je (. . .) najmočnejša stvar na svetu. Zaradi nje človek spregovori s sočlovekom, človek na cesti spregovori s svojim bližnjim, dokler bibavica ne naraste v plimo, ki zajame vse narode in ljudstva.«⁴⁸ Takšno povezovalno in preoblikovalno moč ima tudi zakramentalna beseda. Cerkev se namreč uresničuje, ko izpoveduje svojo vero in obuja ter pripoveduje spomin na Jezusa Kristusa. Ta spomin je po eni strani občestvotvoren — evharistija — po drugi strani pa je kritika, sodba vsega, kar je, in pripravlja prostor za tisto, kar še ni.⁴⁹ Prav pripovednost ima odločilno vlogo v srečanju s kulturami. Konverzacija, pogovor, je pred konverzijo, spreobrnjenjem. Ker pa spremlja to srečanje vedno tudi nasilje, kot smo videli, ga mora Cerkev priznati in obžalovati, da ji bo lahko odpuščeno.⁵⁰ Tokrat lahko pričakuje

⁴⁶ Prim. D. K. Ocvirk, *La foi et le Credo, Essai théologique sur l'appartenance chrétienne*, Paris, 1985, 70—71.

⁴⁷ Pascal, *Misli* 670.

⁴⁸ W. Golding, v govoru ob podelitvi Nobelove nagrade, v *Grabljivec Martin*, Ljubljana, 1985, uvod.

⁴⁹ Prim. J. B. Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, 1979.

⁵⁰ Prim. P. Beauchamp, prav tam, 139—232.

naklonjenost kulture sogovornice. Ta bo namreč spoznala, da je Veselo oznanilo nekaj drugega kot pa Cerkev, s katero je bila najprej v konfliktu zaradi njene pripadnosti tuji kulturi. Cerkev pa bo tako opravila svoje poslanstvo in hkrati omogočila rojstvo nove Cerkve. Še enkrat bo ljubezen močnejša kot smrt, še enkrat se bodo v Cerkvi uresničevala Gospodovo umiranje, vstajenje in poveličanje.

Sklenemo lahko z mislijo: Cerkev razodeva absolutno božjo drugačnost in zanjo pričuje, kadar spoštuje in potrjuje osebnostne in kulturne drugačnosti med ljudmi. »Ljubezen, ki se je dobro razumela, lahko daje drugim le milost svoje različnosti.«⁵¹

Povzetek: Drago Ocvirk, Dialog Cerkve s kulturo

Med kulturo in krščanstvom »je organska in bistvena povezanost«. Po eni strani je Cerkev del kulture, po drugi pa jo presega, in zato nujno spreminja. Da bi Cerkev uspešno opravljala svoje poslanstvo, mora upoštevati vse razsežnosti kulture: množičnost in spremenljivost kultur, moderno nadkulturo, kultiviranje in umetniško ustvarjalnost. V tem obsežnem in zahtevnem dialogu prideta do veljave zakramentalnost Cerkve in presežnost vere.

Summary: Drago Ocvirk, Dialogue between Church and Culture

Church has realized that culture is an essential component of man. The hitherto existing connection of the Church to European culture has been a bar to a thorough evangelization of non-European cultures on one hand and has led to the post-Christian secularized society on the other. The article presents the problems in connection with the inculturation of Christianity in the complicated situation of the modern world and speaks about Church as the sacrament of salvation since only such a Church seems to be able to put inculturation into action.

⁵¹ S. Breton, *Unicité et monothéisme*, Paris, 1981, 156.

Vekoslav Grmič

Dialoška narava teologije

Razmišljanje o dialoški naravi teologije nam odkriva tisto njeno posebnost, ki jo je mogoče najti v različnih plasteh teološke misli. Seveda je ta narava včasih bolj opazna, drugič zopet manj. Nikdar pa ni bila povsem zabrisana, ker je teologija, ki jo vodi luč vere, že zaradi tega dialoška, kakor je pač dialoška vera, ki je po svojem najglobljem bistvu dialog med Bogom in človekom. Vendar, kadar govorimo o dialoški naravi teologije, ne mislimo samo na ta vidik, temveč tudi na njeno povezanost s cerkvenim učiteljstvom in sploh Cerkvijo, povezanost z različnimi krščanskimi Cerkvami in njihovimi teologijami, z različnimi religijskimi sistemi, filozofskimi nazori in kulturami v najširšem pomenu. Vse to namreč mora upoštevati teološka misel, če hoče človeka resnično ogovoriti in mu prinesiti odrešenjsko sporočilo.

Anzelm Canterburyjski izraža potrebo po dialogu in njegovo upravičenost, ko pravi: »Consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse« — Razmišljanje razumsko ugotavlja, da nedoumljivo je.¹ Do istega spoznanja prihajajo tudi danes mnogi misleci, ker morajo priznati, da je vedno mogoče odkriti samo del resnice in nikdar celote, vse resnice. Pa tudi sploh ima današnji človek vedno bolj odkrit čut za pluralizem nazorov in njihovo komplementarnost. To ga potem nujno odpira za dialog in tisto, kar izražamo s pojmom interdisciplinarno sodelovanje pri vsaki raziskovalni in ustvarjalni dejavnosti, ki postaja vedno bolj zapletena in zahtevna. Naposled so posamezne panoge, posamezne poti človeškega iskanja resnice in prizadevanja za osvetlitev stvarnosti vedno bolj razčlenjene in razvejane. Takšna razdrobljenost pa naravnost zahteva hkrati medsebojno povezovanje različnih delov v celoto, saj se je samo tako mogoče izogniti pretirani enostranskosti, zamejenosti in slepljivi prevari, da smo spoznali vso resnico.

Kar smo pravkar rekli, velja še posebej za teologijo. Področje, ki se mu posveča, je izredno prežeto z božjo skrivnostjo in nedoumljivostjo. Pluralizem posega danes tudi na območje teološke misli, in sicer tako, da so večkrat večje razlike med teologi iste veroizpovedi kakor teologi različnih verskih skupnosti. Prav tako pa teologi močno čutijo potrebo po dialogu

¹ Nav. K. Rahner, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, v: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1965), 58.

v vseh smereh in najtesnejšem sodelovanju, ki jih edino more pripeljati do globljega in bolj vsestranskega spoznanja verskih danosti. Zavest komplementarnosti je močnejša, kakor so navidezna ali resnična nasprotja.

Pripomniti pa je treba, da uporabljamo besedo »dialog« v običajnem pomenu, se pravi, da izključujemo monolog in upoštevamo vse tiste sestavnice, ki so za resničen dialog bistvene: govorjenje in poslušanje, dajanje in sprejemanje, pripravljenost, da se drug od drugega učimo in drug drugega obogatimo z novimi spoznanji in novimi skušnjami. Dialoško razpoloženje seveda ne sme biti samo v glavi, temveč tudi v srcu. Tako glava kakor srce morata biti odprta za drugega in prevzeta od medsebojne človeške povezanosti in naravnosti človeka na človeka. Tisto, kar imenujemo sožitje, mora biti prisotno v človekovi misli in dejavnosti. Res pa je, kar pravi K. Rahner: »Za današnji dialog tedaj ni pomembno samo, da imajo dialoški partnerji različne nazore, da zagovarjajo nasprotna stališča, temveč se morajo že vnaprej zavedati, da nobeden ne ve in ne more vedeti vsega, kar ve njegov sogovornik.«² In prav to je razlog, zakaj je dialog še posebej potreben.

Dialog med Bogom in človekom

Vera je dialog med Bogom in človekom. Naj gledamo na vero s kakršnegakoli vidika, bomo morali priznati, da Bog človeka ogovarja, človek pa na ta božji ogovor odgovarja, odloča se ob njem, tako da pritrjuje božji govorici ali pa se ji upira. Božja govorica je namreč vedno odrešujoča, je klic k spreobrnjenju in prav zato se mora človek svobodno odločati, da jo sprejme ali zavrne. »Bog je v svojem ogovoru svoboden in človek je svoboden v svojem odgovoru.«³ Bog ni nobena projekcija človeka, človek pa tudi ni božji objekt, ali preprosto, odmev božje govorice. Bog za človeka nekako nastaja v njegovi zgodovini, saj ogovarja človeka kot zgodovinsko bitje. Skupno z njim tedaj oblikuje njegovo zgodovino. V človeški zgodovini se srečujeta Bog in človek in vodita med seboj dialog.

Zato pomeni vrhunec božjega govora, ki je namenjen človeku, vrhunec božjega razodetja učlovečenje Boga. Bog sam se nepreklicno solidarizira s človekom v določeni zgodovinski situaciji in iz nje ogovarja svojega sogovornika in sodelavca. Vendar je tudi ves Kristusov nastop takšen, da pušča človeku svobodo in ne spreminja dialoga v monolog. Kristus vabi in deluje tako, kakor govori o njem prerok: »Ne bo se prepiral in ne vpil, nihče ne bo slišal njegovega glasu na ulicah. Nalomljenega trsta ne bo zlomil in tlečega stenja ne ugasnil, dokler pravice ne privede do zmage« (Mt 12,19—20).

Drugi vatikanski cerkveni zbor pove jasno, da Bog po razodetju »iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot svoje prijatelje, da jih povabi in

² K. Rahner, prav tam, 56.

³ K. Lüthi, *Theologie als Dialog mit der Welt heute*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1971, 47.

sprejme v svojo skupnost« (prim. BR 2). O Kristusu pa izjavlja: »Najgloblja resnica o Bogu in o človekovem zveličanju pa nam po tem razodetju zasije v Kristusu, ki je obenem srednik in polnost vsega razodetja« (BR 2). Tako tudi cerkveni zbor izraža razodetje in odgovor nanj v veri z dialoškim dogajanjem med Bogom in človekom.

Teologija, ki ji luč vere pomeni temelj in najgloblji izvir spoznanja, nastaja in dobiva svojo podobo v okviru tega dialoga, ki ga pomeni božje razodetje in odgovor nanj po veri. Versko izkustvo je za teologa osnovna razsežnost njegove teološke misli kot dialoga. Rekli bi lahko, da je to zanj osnovno dialoško obnebjje, ki na poseben način določuje vse njegovo teološko razmišljanje.

Pozneje bomo videli, da se dialog med Bogom in teologom ne uresničuje samo neposredno, temveč tudi posredno, in sicer predvsem po posredovanju Cerkve in sveta v najširšem pomenu, saj božji Duh govori na raznovrstne načine, prek različnih znamenj in nadaljuje svoje delo, ki ga je Kristus napovedal z besedami: »A Tolažnik Sveti Duh, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14,26).

Vsekakor pa moramo že sedaj omeniti človekovo grešnost, ki se kaže tudi v teologiji. »Tudi področje iskanja resnice je pod vplivom ‚poželjivosti‘ in tega vpliva ni mogoče nikdar popolnoma izločiti, tako da tudi določeno spoznanje resnice, ki je vedno več kakor samo ‚imeti‘ resnico neke resnične trditve, zastavlja zopet vprašanje, ali smo prav ali pregrešno ravnali, vprašanje, ki more naposled nanj odgovoriti samo božja sodba.«⁴ V teologiji se je v preteklosti uveljavljal tudi greh in se uveljavlja prav tako danes. Največkrat je greh na delu prav tam, kjer bi najmanj mislili, in tedaj, ko bi najmanj pričakovali. Pravovernost je pogosto samo navidezna, lahko je kriptogamna herezija, kolikor gre za pretiravanje pravovernosti na račun celotne resnice, ki ostaja skrivnost, na račun vsebinskega bogastva in na račun relevantnosti. Greh se kaže v pretiravanju v eni ali drugi smeri, posebej pa v izključevalnosti vsega, kar je le malo drugačno od tistega na videz edino pravega. Smemo tudi reči, da je v večji nevarnosti v tem pogledu teolog, ki se predaja neki lenobnosti in tako išče varnost za vsako ceno, kakor tisti, ki zavzeto išče resnico in je pripravljen na tveganje. Božja govorica namreč nosi pečat nepredvidenega, nepreračunljivega in nedoumljivega. Človek v zvezi z njo doživlja presenečenja in razočaranja, ker pač božje misli niso naše misli in božja pota ne naša pota. Bog je »mysterium tremendum« in »mysterium fascinans«, kakor pravi R. Otto.⁵ Upravičeno zato pravi K. Rahner: »Beseda Svetega Duha ne daje nobenih receptov, ki bi jih mogli preprosto uporabiti. Beseda Svetega Duha zahteva tveganje, poskus, odločitev, ki je ni mogoče popolnoma upravičiti pred splošnimi načeli (postavo in črko). Beseda Svetega Duha je vprašanje, zastavljeno vsakemu

⁴ K. Rahner, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, v: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1967, 102.

⁵ Prim. R. Otto, *Das Heilige*, München (Beck) 1971, 13 sl.

posamezniku v njegovi nenadomestljivi enkratnosti, ali ima pogum za tveganje, za poskus, za vztrajanje kljub nasprotovanju množice, ali zaupa v nekaj, kar se končno ne more razumsko niti prav upravičiti, a je vendar najgloblja modrost razuma, ali torej zaupa v Svetega Duha.«⁶ In če moramo tako opredeliti božjo govorico, delovanje Svetega Duha in verovanje, potem velja vse to nujno tudi za teologijo.

Iz povedanega pa seveda sledi, da je teologija zahtevna in nevarna dejavnost, a prav tako odgovorna. Zato je tudi s te strani dialog nekaj, kar teologa naravnost sili še v druge razsežnosti dialoga, te bistvene sestavnice teološke misli. Sicer pa uspešnost dialoga med Bogom in človekom že pomeni poroštvo in spodbudo za dialog s človekom in svetom; človek, ki se resnično v dialogu srečuje z Bogom, ne more mimo človeka in sveta. K. Lüthi zato pravi: »Človekovo bivanje sloni na sožitju mene in tebe, se pravi na razmerju ali partnerstvu človeka in sočloveka. Razmerje med Bogom in človekom ne použije človekove samostojnosti, temveč jo sprosti, da samostojno biva, oblikuje in uresničuje svetovno zgodovino. V takšnem bivanju je človek navezan na sočloveka in njegove klice. Jaz in ti oblikujeta sedaj človeško bivanje v njegovi razsežnosti ‚bivanja v svetu‘, se pravi, da se osebnim nalogam pridružujejo naloge, ki izvirajo iz razmerja do stvari. Tudi razmerja do stvari včlenjujejo klice, ki je treba nanje odgovoriti. Teološko povedano: podobnost Bogu je naloga v službi upravljanja in oblikovanja sveta.«⁷ Tako pa že spoznamo, da je dialog predvsem dialog, ki se pokaže v praksi, v našem primeru v verski praksi, v življenju iz vere po Janezovih besedah: »Preljubi, ljubimo drug drugega, ker je ljubezen od Boga in ker je vsak, kdor ljubi, od Boga in Boga pozna. Kdor pa ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen« (1 Jn 4,7—8).

Prav dialoška razsežnost teologije, kolikor pomeni dialog med Bogom in človekom, nakazuje teologiji njene naloge, ki jih mora opravljati v službi odrešenja, v službi spreminjanja človeka in sveta in zato tudi v službi Cerkve. In tako se pokažejo nove zahteve po dialogu ali nove razsežnosti dialoške narave teologije.

Teologija v dialogu s cerkvenim učiteljstvom

V dogmatični konstituciji o Cerkvi izjavlja 2. vatikanski cerkveni zbor: »Razodetje, pisano ali v obliki ustnega izročila, se nepoškodovano v celoti izroča naprej po zakonitem nasledstvu škofov in predvsem po prizadevanju samega rimskega škofa; in v luči Duha resnice se to razodetje v Cerkvi sveto ohranja in zvesto razlaga« (25,4). V tem pogledu je cerkvenemu učiteljstvu v ožjem pomenu v posebno pomoč teologija, ki »temelji v napisani božji besedi in obenem v svetem izročilu kot na trajnem temelju in se iz

⁶ K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1971, 56.

⁷ K. Lüthi, n. d., 49.

njega samo kar najbolj krepi ter stalno pomlaja, ko z lučjo vere raziskuje vso resnico, ki je skrita v Kristusovi skrivnosti» (BR 24). Zato najdemo v konstituciji o božjem razodetju 2. vatikanskega cerkvenega zbora tudi spodbudo: »Katoliški razlagavci Sv. pisma in drugi bogoslovni znanstveniki pa si morajo prizadevati s skupnimi močmi, da pod vodstvom svetega učiteljstva s potrebnimi pripomočki božje pismo tako preiskujejo in razlagajo, da bo moglo kar največ služabnikov božje besede uspešno dajati božjemu ljudstvu hrano Sv. pisma, katera razsvetljuje pamet, utrjuje voljo in vžiga človeška srca v ljubezni do Boga. Sveti zbor spodbuja sinove Cerkve, raziskovalce Sv. pisma, naj delo, ki so ga srečno začeli, z vedno novimi močmi nadaljujejo z vso prizadevnostjo v duhu Cerkve« (23).

Že iz tega, kar smo pravkar rekli, sledi nujno potreba dialoga med teologijo in cerkvenim učiteljstvom, da, s Cerkvijo nasploh. Sicer pa Nagy opredeljuje Cerkev glede na njeno poslanstvo kot dialog in naravnost pravi: »Dialog je življenje Cerkve, dialog je konkretizirano oznanjevalna naloga Cerkve. Oznanjevanje je dialog. In samo Cerkev kot dialog, torej Cerkev v kontekstu s svetom in zgodovino, je smiselna Cerkev.«⁸ Poslanstvo, ki ga ima Cerkev v svetu in ga mora opravljati v duhu dialoga, zahteva tudi dialog med teologijo in cerkvenim učiteljstvom. Samo tako je namreč mogoče uresničevati dialog oznanjevanja ali dialog, ki mora biti določilo oznanjevanja Kristusa svetu.

Resnična teologija ni zasebna zadeva teologov, temveč je v službi Cerkve in njenega poslanstva, je tedaj tudi v službi cerkvenega učiteljstva. To je »diakonia« teologije, ki pa seveda prav zaradi služenja ne dopušča, da bi teologija izgubila čut za resnične potrebe Cerkve, časa in sveta, da bi postala »papirnata« teologija ali bi se predajala samovšečnosti zaradi navidezne posesti resnice. »Nobena usmeritev si ne sme lastiti izključne pravice do teologije in se razglašati za edino resnično teologijo. V vsem, kar je povedano, tiči tudi še nekaj, kar ni povedano. Razum (tudi teološki razum) je zamejen.«⁹

Glede na razvoj teološke misli, pluralizem in zavest polnoletnosti in zrelosti vernikov nasploh kakor tudi zavest pravice, da se vernik odgovorno odloča in tako ali drugače poisti s Cerkvijo, je danes dialog med teologijo in cerkvenim učiteljstvom še posebej potreben. K. Rahner pravi: »Cerkveno vodstvo samo danes zahteva vnaprej praktično in konkretno za svoje odločitve dialog, ki obvešča, omogoča razumevanje teoloških misli, sistematično zbira in predeluje skušnje in dejstva, težnje v Cerkvi, ki so upravičene, pa jasno kliče v zavest. To, kar lahko izražamo s splošnim pojmom ‚dialog‘, spada danes v vrsto tistih primernih človeških pripomočkov, katerih uporabo je priznala Cerkev za nujno celo, kolikor gre za odločitve učiteljske službe, čeprav gre v tem primeru za pomoč Duha. Zato je razumljivo, da so ti pripomočki še bolj potrebni za izvrševanje primerne pastirske službe.«¹⁰

⁸ Nav. K. Lüthi, prav tam, 50.

⁹ L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf (patmos) 1985, 31.

¹⁰ K. Rahner, Vom Dialog in der Kirche, v: Schriften zur Theologie VIII, 434.

Jasno pa je, da dialog ne more preprosto nadomestiti učiteljske in pastirske službe v Cerkvi. Cerkveno učiteljstvo ima namreč svojo specifično nalogo, z druge strani pa tudi dialog na teoretični ravni ne more obvladati in premagati meja med splošnim in konkretnim, idejo in eksistenco, možnostjo in resničnostjo.

Nedvomno pa je najprej potreben dialog med teologi samimi. Do takšnega dialoga prihaja danes različno, naj mislimo pri tem na sredstva družbenega obveščanja, javne diskusije ali zborovanja. Tako se različne teološke smeri in teologije med seboj dopolnjujejo in ustvarjajo ozračje strpnosti, zavzetosti za trajno iskanje resnice, zavesti komplementarnosti glede na različne poglede in edinosti v različnosti. Tudi teologi tako spoznavajo, da tisti, ki drugače misli, zaradi tega še ni nujno heretik ali sovražnik vere ali Cerkve. Za cerkveno učiteljstvo je takšen dialog med teologi zelo pomemben, saj ga izredno informira o vsem, kar se dogaja na področju teologije, in mu pomaga, da lahko s polno odgovornostjo opravlja svoje poslanstvo. »Episkopat more danes manj kakor kdajkoli prenesti svojo učiteljsko službo samo na Rim in njegove urade,« pravi K. Rahner.¹¹

Seveda ne moremo misliti, da bi se Cerkev zaradi dialoga kakorkoli spremenila v nekakšen »debatni klub«. Tako cerkveno učiteljstvo kakor teologija morata priznati avtoriteto Sv. pisma, morata prisluhniti božji besedi in razlagati božjo besedo. Dogmatična opredelitev mora ostati smerokaz takšnega dialoga. V nekem pogledu velja isto tudi za avtentične izjave cerkvenega učiteljstva, čeprav te niso »nespremenljive«. Izročilo je kakor nekakšen kompas, če ga pravilno pojmujejo, namreč tako, da je tisto, kar je »staro«, hkrati odprto za novo, da prehojena pot sicer nakazuje že smer v prihodnost, ki pa je kljub temu lahko tudi »presenečenje«, ker je pač na delu božji Duh, ki presega človeško pamet. Božji Duh, ki vodi cerkveno učiteljstvo, deluje v vsej Cerkvi in zato mu mora cerkveno učiteljstvo prisluhniti tudi tako, da vodi dialog z božjim ljudstvom nasploh, posebno pa s teologijo, ki se v njem uveljavlja, ki se prav tako iz dialoga z njim oblikuje.

Greh, ki smo o njem že govorili v zvezi s teologijo, se skuša različno uveljaviti celo v vrstah cerkvenega učiteljstva, čeprav ne tako, da bi ogrozil obstoj Cerkve ali vodil v zmote, ki bi vodile v isto smer. Pokažejo pa se zaradi tega lahko različne pomanjkljivosti, zamude ali ozkosti, ki imajo tudi hude posledice za življenje in delovanje Cerkve. Pogled v preteklost, v zgodovino Cerkve pozna nešteto primerov, ki potrjujejo to spoznanje. Sicer pa 2. vatikanski cerkveni zbor pravi na splošno o Cerkvi: »Toda medtem ko je bil Kristus ‚svet, nedolžen in neomadeževan‘ (Heb 7,26) in ni poznal greha (2 Kor 5,21), temveč je prišel le v spravo za grehe ljudstva (prim. Heb 2,17), pa ima Cerkev v svoji sredi grešnike, je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8,3).

Naj tukaj navedem še izjavo, ki jo je leta 1969 podpisalo nad 1500 teologov in jo je direktorij revije Concilium poslal po državnem tajništvu

¹¹ Prav tam, 438.

papežu. V izjavi je med drugim povedano: »Iskreno priznavamo učiteljstvo papeža in škofov, seveda učiteljstvo, ki je pod božjo besedo in v službi Cerkve ter njenega oznanjevanja. A hkrati vemo, da ta pastirska oznanjevalna služba (papeža in škofov) ne sme odrinjati ali ovirati znanstvene učiteljske naloge teologov. Vsak, še tako prefinjen način inkvizicije ne samo škoduje razvoju zdrave teologije, marveč je v nedogledno škodo tudi verodostojnosti celotne Cerkve v današnjem svetu. Zato pričakujemo od pastirske oznanjevalne službe papeža in škofov, da samoumevno zaupajo v našo cerkveno miselnost in brez predsodkov podpirajo naše teološko delo za blagor ljudi v Cerkvi in svetu. Svoji dolžnosti iskanja in izrekanja resnice bi se radi posvečali brez ovir s strani upravnih ukrepov in jamstev. Pričakujemo, da se nam spoštuje svoboda, kadarkoli po najboljši volji in vesti izrekamo in objavljamo svoje utemeljeno teološko prepričanje.«¹²

Kljub temu pa moramo priznati, da »ima cerkveno učiteljstvo nalogo in dolžnost, da nauk pozitivno podaja in pozitivno določa mejo nasproti možnim in navideznim zmotam«.¹³ Pri tem se seveda mora varovati, da se izogne očitku, ki ga vsebuje izjava sodobnega teologa, ko pravi: »Kar se tiče nauka, je cerkvena praksa obremenjena z dolgim in vztrajnim omejevanjem osnovnih pravic človeške osebe.«¹⁴ Statut za postopek zoper teologe, ki so osumljeni zmotnih naukov, iz leta 1971 je v tem pogledu vsekakor sporen.¹⁵ To pa ne pomeni, da bi smeli izgubljati upanje in bi bil dialog med teologijo in cerkvenim učiteljstvom povsem v slepi ulici. Večkrat je med teologi še manj strpnosti in resnične pripravljenosti za dialog.

Teologija v okviru ekumenskega dialoga

Teologija, ki je v službi Cerkve in je izvrševalka znanstvene učiteljske naloge v Cerkvi, mora voditi dialog s teologi ločenih krščanskih Cerkva in skupnosti kakor tudi drugih veroizpovedi. Bog namreč hoče, da bi se vsi ljudje zveličali, pota do uresničenja tega božjega načrta pa so različna. Najdemo jih vsekakor tudi zunaj meja katoliške Cerkve in celo zunaj krščanstva. Božji Duh deluje tudi tam, kjer je določena oblika vernosti le malo podobna krščanstvu, zato pa najbrž tem bolj tam, kjer upravičeno govorimo o krščanski veri. Bog najde pot do človeškega srca in ga rešuje kljub pomanjkljivostim določenih oblik človekove vernosti. In človek prihaja lahko do tesnega stika z Bogom in globljega spoznanja kljub še takšnim ovinkom ali prek še tako velikih ovir. Zato pa dialog v nobenem primeru ni odveč.

Drugi vatikanski cerkveni zbor izjavlja: »Poleg tega morejo izmed prvin ali vrednot, iz katerih vseh skupaj se Cerkev zida in dobiva svoje oživljenje, obstajati nekatere, in to celo mnoge in odlične, zunaj vidnih mejá katoliške

¹² Nav. V. Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Celje (Mohorjeva) 1971, 103.

¹³ Prim. L. Boff, n. d., 76.

¹⁴ Prav tam, 74.

¹⁵ Prim. prav tam, 74 sl.

Cerkve: napisana božja beseda, življenje milosti, vera, upanje in ljubezen ter ostali notranji darovi Svetega Duha in vidne prvine — vse te stvari, ki prihajajo od Kristusa in k njemu vodijo, po pravu pripadajo eni sami Kristusovi Cerkvi» (E 3,2).

Teologija si mora prizadevati, da vse te prvine in vrednote v dialogu med teologi različnih veroizpovedi odkrije, da se teologi v medsebojnem stiku in sodelovanju drug drugega v spoznanju obogatijo in tako skupno še bolj približajo resnici. V takšnem iskrenem dialogu bodo teologi večkrat spoznali, da razlike, ki so med njimi, niso bistvene in se ne tičejo toliko vsebine verske resnice, kakor bi utegnili na prvi pogled misliti, temveč gre le za izrazno obliko, ki je različna, gre za razliko v poudarkih in izhodiščih. Drug od drugega se lahko marsikaj naučijo, če so res odprti za dialog, to pa postanejo prav, če jim postane dialog nekaj običajnega in pri tem uporabljajo najrazličnejše pripomočke.

Pluralizem, ki se danes povsod uveljavlja v teologiji, kakor smo že omenili, je ekumenskemu teološkemu dialogu vsekakor naklonjen, zato ni čudno, da je ta dialog danes na različnih ravneh že postal resničnost in obrodil sadove v ekumenskem prizadevanju. In prav to je tisto, zaradi česar je ta dialog še posebej pomemben. Je namreč trden temelj, na katerem je mogoče zidati ekumenizem, posebno še, kolikor ga pravilno pojmuje in ne mislimo na »unionizem«, temveč dopuščamo »edinost v različnosti«.

Res pa je, da takšen dialog ne bi smel poznati mejá, se pravi, da bi dialog s kakršnokoli veroizpovedjo izključeval, čeprav je razumljivo, da so si nekatere veroizpovedi bliže in je zato dialog med njimi lažji — včasih nedvomno tudi težji. V globinah pa so še tako tuje stvari, na površini tuje, sorodne, ker tudi »nikakor niso v skrivnosti odrešenja brez pomena in vrednosti« (E 3,3).

Naposled ne smemo pozabiti, da takšen dialog more odkriti tisto, kar smo imenovali grešnost, ki se javlja v teologiji in sploh Cerkvi, in tudi tako pomagati h globljemu spoznanju verskega nauka in življenju iz njega.

Teologija v dialogu s svetom

Pojem »svet« včlenjuje vse tisto, kar izražamo, kadar govorimo o času in prostoru, v katerem človek živi, o duhu časa, o človekovi miselnosti, o razmerah, o znanstvenih in svetovnonazorskih pogledih, kulturi itn. Vse to namreč mora teologija upoštevati, če hoče biti resnično v službi človeka in človeštva, Cerkve in sveta nasploh, kakor smo že orisali njeno nalogo. Zato je tudi njena dolžnost, da vodi s svetom dialog, da odgovarja na znamenja časa in omogoča Cerkvi ustrezno izvrševanje njenega poslanstva.

Drugi vatikanski cerkveni zbor ni zaman izdal posebne dokumenta, namreč konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, v katerem podrobneje govori o Cerkvi v svetu in njunih medsebojnih stikih kakor tudi nalogah, ki jih ima Cerkev v razmerju do sveta. Zato tudi beremo v konstituciji o Cerkvi

v sedanjem svetu: »Kakor je za svet važno, da prizna Cerkev kot družbeno stvarnost in kot njen kvas, tako tudi Cerkvi ni neznan, koliko je prejela iz zgodovine in razvoja človeškega rodu« (44,1). Cerkev je del sveta, njena zgodovina je del zgodovine sveta, človeške zgodovine sploh.

Sveti Duh deluje tudi zunaj Cerkve, v svetu. Zato pravi V. Truhlar: »Resnica nikomur ni kratko malo dana, tudi hierarhičnemu učiteljstvu ne. Vsi jo morajo iskati. Tudi hierarhično učiteljstvo. Prostor pa, kjer jo lahko najde, sta Cerkev in svet, vsa Cerkev in ves svet. Tudi ta; saj je Kristus tudi nanj naravnani, njegov Duh tudi v njem dela, tudi v njem in posebno v njem so ‚znamenja časa‘. In Cerkev ni ob svetu, marveč v njem, vanj vcepjena, z njegovim življenjem vsa pretkana.«¹⁶

Zopet pa ne smemo pozabiti tudi v svetu na greh, ki se tudi v njem uveljavlja, zato nikakor ni vse dobro, s čimer se v svetu srečujemo. Cerkvi je tedaj potrebno »razločevanje duhov«, kadar vodi dialog s svetom, kakor ji je potrebna tudi misel na potrebo lastnega spreobrnjenja. Ostane pa »zakrament sveta« in naj bi bila »kvas« za njegovo spreminjanje v duhu božjega kraljestva.

Če pa je tako, potem je razumljivo, da mora teologija voditi tudi dialog s svetom. In res 2. vatikanski cerkveni zbor ponovno o tem govori. Tako npr. opozarja, naj »teološko raziskovanje teži za globokim spoznanjem razodete resnice, hkrati pa naj ne zanemarja stika s svojim časom, da bo moglo ljudem, ki so izobraženi v raznih strokah, olajšati boljše in obsežnejše poznanje vere« (CS 62,7). Pravi pa tudi naravnost: »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov, je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojujejo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS 44,2). Posebej prav tako omenja »filozofske raziskave novejših dob, posebno tiste, ki imajo v domači deželi večji vpliv«, in novejši »napredek znanosti«. Oboje naj bogoslovci pri svojem študiju upoštevajo, da bodo »primerno pripravljene za razgovor z ljudmi svoje dobe« (DV 15,1).

O tako imenovani inkulturaciji, ki je spodbudila nastanek teologij, kakor so npr. črnska teologija, azijska teologija, kitajska teologija, korejska teologija itn., pravi dekret o misijonski dejavnosti Cerkve: »V ta namen je treba v vsakem velikem tako imenovanem družbenokulturnem ozemlju spodbuditi tisto bogoslovno raziskovanje, ki v luči splošnega cerkvenega izročila na novo raziskuje dejstva in besede božjega razodetja, zapisane v sv. pismu in so jih že razložili očetje in učiteljstvo Cerkve. Na ta način se bo še jasneje pokazalo, na kakšne načine je mogoče vero razumsko razlagati ob polnem upoštevanju filozofije ali modrosti narodov in kako je mogoče združevati življenje po božjem razodetju z navadami, življenjem in družbenim redom« (22,2).

¹⁶ V. Truhlar, n. d., 33.

Ob upoštevanju družbenopolitičnih razmer, družbene vloge Cerkve in teologije so nastale teološke smeri; politična teologija, teologija osvoboditve in teologija revolucije. To so tako imenovane kontekstne teologije v ožjem pomenu.

Današnja teologija mora v dialogu s svetom posebej upoštevati sekularizacijo, ki marsikje prehaja v sekularizem, se pravi ateizem. V obeh pojavih je treba gledati predvsem izziv, klic k spreobrnjenju, kairos, da, milost, ne samo nekaj, kar moramo zavračati. Takšen je duh 2. vatikanskega koncila, ki pravi o ateizmu tudi tole: »Kajti ateizem ni nekaj prvobitnega, če ga gledamo v celoti, marveč izvira iz različnih vzrokov, med katere spada tudi kritična reakcija zoper verstva, in sicer v nekaterih deželah zlasti zoper krščansko verstvo. Zato morejo pri tem nastanku ateizma imeti nemajhen delež verni ljudje, kolikor je treba o njih reči, da zaradi zanemarjene verske vzgoje s krivim predstavljanjem nauka ali pa s pomanjkljivostmi svojega verskega življenja pristni obraz Boga in religije bolj zakrivajo kakor pa odkrivajo« (CS 19,3). Sekularizacija pa je v nekem pogledu tako nujna posledica krščanskih teoloških pogledov na svet in je v smislu avtonomije zemeljskih resničnosti, kakor jo omenja 2. vatikanski cerkveni zbor (CS 36), tudi upravičena.

Praktična teologija naposled ne sme spregledati raznovrstnih žgočih problemov našega časa, s katerimi se človek srečuje in si ob njih zastavlja globoka bivanjska vprašanja in tudi verska vprašanja v ožjem pomenu. Teološko osvetljevanje teh problemov lahko pomaga današnjemu človeku, da more z njimi živeti kot kristjan.

Mnoštvo teoloških smeri, teologij, ki se danes z njimi srečujemo, je v nekem pogledu nedvomno dokaz resnega dialoga teologije, ponekod pa tudi Cerkve sploh, s svetom.

Sklepna misel

Dialoška narava je za teologijo v resnici bistvena, in sicer tako, da bi se teologija brez nje izneverila sebi in svojemu poslanstvu. Zato tudi ne moremo reči, da bi jo poznala samo današnja teološka misel. Značilna je bila posebej za cerkvene očete in velike sholastične teologe. Seveda pa jo je večja ali manjša pripravljenost cerkvenega vodstva za dialog spodbujala ali zavirala.

Danes tudi splošna miselnost, ki se uveljavlja tako v Cerkvi kakor v svetu, se pravi zunaj Cerkve, in razmere, naj gledamo nanje s kateregakoli vidika, silijo teologijo, da vodi dialog v najrazličnejših smereh in tako opravlja ustrezno svoje poslanstvo, odgovarja na znamenja časa. To pa ima nedvomno velik pomen za življenje in delovanje Cerkve v današnjem svetu nasploh.

Avtoritativno, monološko in deklarativno govorjenje je pač postalo neprepričljivo. Človek se hoče vedno bolj svobodno in odgovorno odločati.

Ničesar ni pripravljen sprejemati preprosto zaradi avtoritete, temveč le iz prepričanja. Resnica avtoritete se vedno bolj umika pred avtoriteto resnice, čeprav se srečujemo zaradi splošne krizne situacije tudi z nasprotnimi pojavi.

Zaradi naglega razvoja na različnih področjih človeškega življenja, ki se vedno bolj razčlenjuje, je dialog edina pot, ki omogoča bolj celostne poglede in dohitevanje časa. Če tedaj hoče biti teologija sodobna, potem ne sme izgubljati stika s tem razvojem, posebno še ne na tistih področjih, s katerimi je bila vedno tesno povezana. In tako smo zopet pri dialogu.

Kolikor vera zajema v resnici celotnega človeka in oblikuje vse njegovo življenje, kolikor ga zajema v času in prostoru ter razmerah, v katerih živi, je seveda težko postavljati meje temu dialogu teologije, saj pomeni teologija predvsem razmišljanje o veri in poglobljanje vseh njenih razsežnosti, nekakšno »znanstveno učiteljstvo«¹ božjega ljudstva. Čim bolj vsestranski je tedaj dialog, ki ga vodi teologija, tem večji pomen ima za človeka, za Cerkev sploh.

Dialog nasploh varuje poklicne teologe, da uporabim ta izraz, da bi pozabljali na svojo službo Cerkvi ali mislili, da morejo samo oni razmišljati o veri in biti teologi v širšem pomenu. Drugi vatikanski cerkveni zbor ni zaman govoril o »verskem čutu«² vernikov.

Tako bi lahko sklenili, da pomeni dialog za teologijo tudi poslušnost božjemu Duhu, ki deluje različno v Cerkvi in zunaj nje ter nadaljuje Kristusovo delo odrešenja, vodi k popolni resnici in v življenje iz nje. Pri tem svojem delovanju pa upošteva osnovne posebnosti in razsežnosti človeške narave, ki se kažejo tudi v človekovi samostojnosti in komunikativnosti hkrati, v njegovi dialoški naravnosti, pa naj mislimo na njegovo naravnost v smeri sočloveka, sveta ali Boga, v smeri imanence ali transcendence.

Povzetek: Vekoslav Grmič, Dialoška narava teologije

Dialog je na poseben način sestavnica teološke misli. Danes pa je teologija naravnost prisiljena, da upošteva dialog.

Najgloblja utemeljitev dialoga je za teologijo v luči vere, ki je zanjo temelj in zadnji izvir spoznanja. Sicer pa je teologija v službi Cerkve in mora zato voditi dialog s cerkvenim učiteljstvom in božjim ljudstvom nasploh. Pri tem ne sme izključevati dialoga tudi z drugimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, posebej še ne z njihovo teologijo. In naposled je teologija dolžna upoštevati vse tisto, kar se dogaja v svetu, posebej še napredek znanosti in sploh človeško kulturo. Samo v odprtosti za dialog v vseh teh razsežnostih more izvrševati svoje poslanstvo.

Summary: Vekoslav Grmič, Dialogical Character of Theology

Dialogue is a special component part of theological thought and modern theology is forced to consider it seriously.

Theology finds the deepest reason of dialogue in faith, which is its basis as well as the ultimate source of knowledge. Otherwise, theology serves the Church and must therefore be in dialogue with the teaching office of the Church as well as with the whole People of God. Dialogue with other Christian Churches and communities must not be excluded either. And finally, theology should consider everything happening in the world, especially the progress of science and human culture in general. Only if the Church is open for dialogue in all these dimensions, it is able to carry out its mission.

Ivan Rojnik

Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja

Ekumenski direktorij iz leta 1967 v uvodu navaja koncilski odlok o ekumenizmu: »Skrb za obnovitev edinosti je stvar celotne Cerkve, tako vernikov kakor pastirjev, in zadeva vsakogar po lastni zmožnosti« (E 5).¹ Iz tega izhaja, da je skrb za cerkveno edinost ne le stvar cerkvenih vrhov, strokovnjakov, teologov itd., temveč vseh, ki kakorkoli čutijo odgovornost za zbližanje in edinost. Ta namen lahko dosežemo samó, če bodo šla ekumenska prizadevanja v širino in zajela bazo. Pri tem gre posebno mesto prav oznanjevanju z vsemi oblikami, zlasti še katezezi. Te oblike cerkvene dejavnosti imajo to prednost, da so v neposrednem stiku s širšimi sloji ljudi.

V razpravi se ne želim omejiti samó na ekumensko razsežnost oznanjevanja, ki se nanaša na Cerkve, ki so formalno ločene. Dotakniti se želim vprašanj, ki so v zvezi z dialoško-ekumensko razsežnostjo v širšem pomenu, kajti potreba po združevanju, nenehnem zedinjevanju je še posebno aktualna ne le tam, kjer obstaja formalna, že deklarirana ločnica med verujočimi v Kristusa (katoličani, pravoslavni, anglikanci, protestanti), temveč tudi tam, kjer nas ločujejo kulturne, idejne in druge razlike.

Zakaj je sploh potrebno, da govorimo o dialoško-ekumenski razsežnosti oznanjevanja. Večkrat je že bilo povedano in vedno znova je potrebno poudarjati, da so razne oblike razdeljenosti, ločitve in konfrontacije velika ovira pri opravljanju oznanjevalnega poslanstva. »Če je bistvo vere poseg božjega v človeško in če je Bog po svojem najglobljem bistvu Ljubezen, potem je jasno, da vera, vsaj krščanska, po svojem bistvu podira ločitve in pregraje med ljudmi, ljudi edini in povezuje v čim pristnejše občestvo. Kolikor vera tega ne dela, toliko se je sebi izneverila, postaja nevera, samo nekulturni pojav v slabi kulturi, zmaličen v sebi, ki maliči ljudi. Spomnimo se na mnogotere verske vojne, surovo klanje in uničevanje pod plaščem vere in se vprašajmo, kako je bilo to mogoče. Ker je vera zgubila svoje ekumensko bistvo. Ali ne zavračajo mnogi vere prav zato, ker ne zedinjuje, ampak ločuje in razdira? Nosilcem institucije so njegovi položaji pomembnejši kot samo bistvo stvari.«²

¹ Tajništvo za edinost kristjanov, Ekumenski direktorij, 1967, *Enchiridion Vaticanum*, 2, št. 1194.

² J. Veseljak, *Ekumenska razsežnost oznanjevanja*, v: *Ekumenski zbornik*, 1976, 25.

Pavel VI. v spodbudi O evangelizaciji s tem v zvezi zelo jasno poudarja: »Moč evangelizacije bo zelo oslABLJENA, če bodo tisti, ki oznanjajo evangelij, na raznovrstne načine med seboj razdeljeni. Ali ni morda to ena glavnih korenin za težavnost pri današnji evangelizaciji? Če namreč evangelij, ki ga oznanjamo, stopa pred ljudi, kot nekaj, kar je razcefrano od preprirov glede nauka, od ideoloških polarizacij in od medsebojnih obsojanj kristjanov, ki se razvnamajo za svoje različne poglede na Kristusa in na Cerkev, pa tudi medsebojno napadajo zaradi različnega pojmovanja družbe in človeških ustanov: kako se ne bi tisti, ki jim je naše oznanjevanje namenjeno, čutili zbegane in zmedene, če ne že naravnost pohujšane?« (O evangelizaciji 77). Takšno stanje vodi v nove ločitve ali pa vsaj pripravlja pot raznim oddaljevanjem, ki se lahko končajo v formalnih ločitvah in razkolin. Marsikje je danes dialog na osnovi pluralnosti zamenjala diferenciacija ali celo konfrontacija. Jasno je, da v takšnih pojavih prevladuje različnost nad skupnimi izhodišči, nad tem, kar nam je skupnega. To pa vodi naše oznanjevanje v krizo. Zato Pavel VI. v spodbudi nadaljuje: »Tu bi hoteli naglasiti znamenje edinosti med vsemi kristjani kot pot in orodje evangelizacije. Razcepljenost kristjanov je žalostno dejansko stanje, ki ima za posledico, da trpi Kristusovo delo samo. 2. vatikanski cerkveni zbor jasno in odločno trdi, da ta razdeljenost resno 'škoduje najsvetejši zadevi oznanjevanja evangelija vsem stvarem in mnogim zapira dostop do vere' (M 6; E 1)« (O evangelizaciji 77).

II, jugoslovanski ekumenski simpozij leta 1976 v Lovranu je govoril o evangelizaciji v našem prostoru in času.³ V predavanjih so med drugim spregovorili o različnih poteh evangelizacije. Npr. pri pravoslavnih so glavna sredstva evangelizacije bogoslužje in razni obredi in običaji (krstna slava). Medtem ko je glede verouka pravoslavna Cerkev v nezavidljivem položaju, pravi Drašković.⁴ Poleg tega je simpozij še pojasnil, da so med samimi katoličani nekatere posebnosti v evangelizaciji, večkrat zaradi različnih zgodovinskih ozadij že od pokristjanjevanja dalje. Za slovensko krščanstvo, pravi Perko, da jo je ljudstvo občutilo kot ideologijo vsiljenih gospodarjev, medtem ko je pri Hrvatih, pravi Šagi-Bunić, vzporedno s krščanstvom rasla državna zavest.⁵

Kljub razlikam v evangelizacijskih poteh nekoč in danes so prišli različni predavatelji na simpoziju do ugotovitve, da se danes le srečujemo z mnogimi skupnimi problemi, kot so indiferentizem, sekularizacija, iskanje nove oznanjevalne govorice itd. To pa nalaga veliko zahtevo po složni in skupni oznanjevalni dejavnosti. »Posebej pa moramo v času sekularizacije, ki prehaja v sekularizem, poudariti ekumensko razsežnost evangelizacije. Če so namreč Cerkve resnično žive in je njihovo poslanstvo v takšnih razmerah res dejavno ali hoče biti, potem morajo nastopiti nujno v duhu eku-

³ glej Ekumenski zbornik, 1977, 10—99.

⁴ prim. C. S. Drašković, Evangelizacija in njeni pojavi pri pravoslavnih, v: Ekumenski zbornik, 1977, 33.

⁵ T. Šagi-Bunić, Fenomenologija evangelizacije pri katoliških kristjanih na naših tleh, v: Ekumenski zbornik, 1977, 37.

menškega sodelovanja».⁶ V skupnem sporočilu so zapisali: »Vsi so podprli upravičenost zahteve, da si je treba složno prizadevati, da bi našli takšno govorico za evangeliziranje, ki bi jo današnji ljudje razumeli. Pri tem pa je treba misliti na vsa področja, ki jih dosega evangeljsko oznanilo in izkustvo, da bi bili ‚vsem vse‘ po besedah apostola narodov sv. Pavla. Po drugi strani pa so udeleženci simpozija spoznali, da moramo prav vsi iskati jasnejše odgovore na vrsto vprašanj v zvezi z evangelizacijo v našem času in prostoru . . . Prisotni sodijo, da je bila obravnavana tema velikega medverskega pomena, in z zadovoljstvom ugotavljajo, da je bilo delo na simpoziju za vse informativno, odprto za dialog, iskreno in zavzeto. To pa je gotovo znaten ekumenski korak naprej«.⁷

1. Dialoško-ekumenska narava oznanjevanja

Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja je zahteva časa, o tem smo se lahko prepričali na osnovi cerkvenih listin, kot se lahko vsak čas prepričamo v naši vsakdanji oznanjevalni praksi. Poleg tega dejstva narekuje dialoško-ekumensko razsežnost oznanjevanja tudi *sama narava oznanjevanja*, ki jo lahko razumemo na več načinov:

1.1. Dialoško naravo oznanjevanja narekuje božje razodetje, ki je vsebina oznanjevanja. To nam najlepše pojasnjuje že tolikokrat citirana druga točka konstitucije o božjem razodetju II. vatikanskega cerkvenega zbora, ki govori o naravi razodetja: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti sam sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave. V tem razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo. Ta načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi« (BR 2).

1.2. Dialoška narava oznanjevanja je odsev dinamičnega odnosa med božjo besedo in človeškimi situacijami, človekovimi izkustvi.⁸ Razodeta božja beseda ni samo v dialogu s takratnimi človekovimi situacijami in izkustvi, temveč tudi z današnjimi, zato Cerkev prek evangelizacije in drugih oblik oznanjevanja nenehno gradi edinost. »Vrh tega Cerkev priznava vse, karkoli je v današnjem družbenem dinamizmu dobrega, zlasti razvoj v smeri edinosti, proces zdrave socializacije ter združevanja na državljanski in gospodarski ravni. Pospeševanje edinosti je namreč v soglasju z najbolj notranjim poslanstvom Cerkve; saj je Cerkev v Kristusu nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 42,3).

⁶ V. Grmič, Prednosti in težave sodobne evangelizacije, v: Ekumenski zbornik, 1977, 89.

⁷ Skupno sporočilo II. ekumenskega simpozija, v: Ekumenski zbornik, 1977, 95–98.

⁸ M. van Caster, *Catéchèse et dialogue*, Ed. de Lumen Vitae, Bruxelles 1969, 144.

1.3 Dialoško-ekumensko naravo oznanjevanja tudi narekuje evangeljsko poslanstvo (svetopisemska osnova dialoško-ekumenske razsežnosti oznanjevanja): »Pojdite po vsem svetu in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal!« (Mt 28,19—20). Ob teh besedah se mora Cerkev vedno znova zavedati, da je poslana k vsem ljudem. Če preverjamo našo oznanjevalno prakso, lahko večkrat ugotovimo, da je naše oznanjevanje namenjeno le ožjemu krogu ljudi, da imamo odbrano čredo in se samo njej posvečamo. S tem pa seveda preziramo Jezusovo naročilo, ki je ‚principium unificationis‘: »Imam še druge ovce, ki niso iz tega hleva. Tudi te moram pripeljati in poslušale bodo moj glas in bo ena čreda, en pastir« (Jn 10,16). Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja je kriterij za preverjanje avtentičnosti naše oznanjevalne prakse. Ali so evangelizacija, pridigovanje in kateheza namenjeni samo zvestim ali pa so morda naslovljeni tudi obrobnim, drugovernim in nevernim. Pri katehezi se velikokrat dogaja, da tiste, ki se pomikajo od zvestih k obrobnim, kar hitro odpišemo. Ker pri verouku niso redni kot drugi, jim ne dovolimo, da bi pristopili k zakramentom, in tako počasi pridejo čisto na rob ali celo prek roba. Gotovo je v takšnih primerih potrebno usklajevati različna načela kateheze, npr. načela redne kateheze, ki zahtevajo, da katehetska dejavnost poteka po nekih načelih, pravilih, učnem načrtu (npr. za birmo je potrebno vsaj štiri leta kateheze). Dialoško-ekumensko načelo pa nam tudi narekuje, da nerednih obiskovalcev verouka zopet ne moremo in ne smemo kar tako odpisati. Od tega, komu je naslovljeno naše oznanjevanje, ali koga imamo pred očmi, sta odvisna način podajanja in celo vsebina podajanja. Iz načina podajanja kaj lahko razberemo, ali obrobne sprejemamo in jih želimo pridobiti ali pa jih hočemo popolnoma odvrniti. Pri pridigovanju preverjamo, ali je pridiga namenjena samo nedeljnikom ali pa tudi tistim, ki se le občasno udeležujejo maše. Kot primer s tem v zvezi lahko omenimo II. vatikanski cerkveni zbor, kako je postal ekumenski s tem, da so na zasedanja vabili tudi predstavnike drugih veroizpovedi. Ta sklep nikakor ni bil naključen, ampak je imel za seboj avtoriteto papeža Janeza XXIII. Nekateri udeleženci koncila so mnenja, da se je njegovo delo pod mnogimi vidiki razvijalo v drugačno smer, kot če ne bi bilo navzočih predstavnikov drugih veroizpovedi, skratka, udeležba predstavnikov drugih veroizpovedi je bistveno vplivala na potek koncila.

1.4. Dialoško naravo oznanjevanja narekuje tudi dejstvo, da so vse oblike oznanjevanja: evangelizacija, pridigovanje in kateheza, komunikacijski proces, ki poteka na ravni sporočila in na ravni odnosa. Odnos je tisti, ki predstavlja dialoškost v posebnem pomenu. Medosebni odnos je tisti dejavnik, ki daje dialoško naravo in je še posebej pomemben pri oznanjevanju. Od njega je velikokrat odvisna uspešnost oznanjevanja. Velikokrat se nam zdi, da ljudje zavračajo krščansko sporočilo ali krščanska načela, v resnici pa zavračajo način podajanja, naš odnos, ki ga vzpostavljamo z

ljudmi. O tem vidiku komuniciranja pri oznanjevanju bi morali danes mnogo razmišljati. Odnos ima o komuniciranju svoje zakonitosti, ki jih je treba upoštevati, če hočemo, da bo komunikacija uspešna. »Oznanjevalec mora biti naravnost zakrament za tistega, ki mu evangelij oznanja, in sicer tako, da tudi s svojim življenjem nanj milostno deluje. P. Schonenberg pravi: „Samo v sočloveku, v njegovem darovanjskem odnosu do mene in v mojem darovanjskem odnosu do njega, je prisotna božja milost, ki se mi daje“.⁹

1.5. Dialoško naravo oznanjevanja še razumemo v smislu medsebojne izmenjave verovanjskih in oznanjevalnih izkušenj: »Posamezne Cerkve in krščanske skupnosti pa bi si morale v tem pogledu pomagati in izmenjavati svoje skušnje, saj oznanjajo istega Kristusa, ki se od njega danes mnogi oddaljujejo bolj zaradi nekih nesporazumov kakor zaradi utemeljenih ugovorov zoper krščansko oznanilo«.¹⁰

S tem, ko poudarjamo dialoško razsežnost oznanjevanja, se moramo še vprašati, kakšne posledice ima to za oznanjevalno prakso. Danes vedno pogosteje spoznavamo, kako pomanjkljive so monološke oblike pridigovanja. Maldonado si prizadeva, da bi se spremenila struktura pridigovanja, da bi monolog zamenjal dialog in razgovor.¹¹ Dialoškost daje oznanjevanju osebno značaj.

Tudi za zakramentalna znamenja velja, da lahko dobijo svoj najgloblji pomen samo tedaj, kadar zaživi dialoška razsežnost. Tako se npr. zamislimo v pristni pomen evharistije, zamislimo se v trenutek, ko je bil ustanovljen zakrament evharistije, kako pomemben je vidik bratskega srečanja, srečanja med prijatelji, ki skupaj jedo, pijejo, se pogovarjajo, pojejo in vse to v verskem razpoloženju.

2. Dialoško-ekumenska razsežnost kateheze

Še posebej pa je pomembna dialoško-ekumenska razsežnost v katezezi. Ta ima svojo utemeljitev v cerkvenosti kateheze, ki je ena od njenih osnovnih razsežnosti. Kadar govorimo o cerkvenosti kateheze, ne moremo prezreti potrebe in odzivov, ki jih imajo na katehetskem področju ekumenska vprašanja in prizadevanja za edinost med krščanskimi cerkvami. Nenazadnje narekuje ekumensko razsežnost kateheze nova zavest in nova podoba Cerkve, ki se želi rešiti tistih ovir, ki niso niti naravne niti potrebne.¹² Pri tem pa ne gre samo za ekumenska vprašanja sama na sebi, temveč za nove razmere, ki nastajajo in nujno zahtevajo, da se ponovno pretrsejejo in poglobijo možnosti in vloga kateheze pri reševanju ekumenskih vprašanj in vsestranskih ekumenskih prizadevanj. Otroci različnih veroizpovedi se zbi-

⁹ V. Grmič, Prednosti in težave sodobne evangelizacije, v: Ekumenski zbornik, 1977, 88.

¹⁰ Prav tam, 84.

¹¹ L. Maldonado, La predicazione, Queriniana, Brescia 1973, 233.

¹² Atti del II. Congresso catechistico internazionale, Prolusione di card. J. Wright, Roma 1971, 43.

rajo v šolah, pri obredih, množijo se mešani zakoni, ljudje se selijo iz kraja v kraj, skratka, veliko je vprašanj na dnevnem redu, ki zahtevajo ekumensko perspektivo v katehetski dejavnosti.

Odnos med katehezo in ekumenizmom je bil vedno v tesni medsebojni povezanosti, kar je imelo dobre, včasih pa tudi slabe posledice. Kardinal Willebrands je na katehetski sinodi 1977 omenil, da je v preteklosti katehetska institucija večkrat negativno vplivala na ekumenizem, ko je pri verskem pouku in socializaciji podaljševala in kristalizirala razkol med kristjani. Ne malokdaj je ravno kateheza predstavljala vzrok in razlog za nevednost in predsodke o drugih verstvih.¹³

V pokoncilskih prizadevanjih se je mnogo naredilo, da bi stekla dialog in katehetsko sodelovanje. Seveda je treba priznati, da sta včasih manjkala jasnost in jasna usmeritev. Glede na povedano, je pomembno, da proučimo in izrazimo nekatera stališča in načela, ki jih je potrebno upoštevati za pravilno izvajanje ekumenskih prizadevanj. Vir glavnih smernic in osnovnih stališč nedvomno ostane II. vatikanski cerkveni zbor, še posebej odlok o ekumenizmu. Poleg odloka je še treba upoštevati nadaljnje smernice in navodila Tajništva za edinost kristjanov, ki vsebujejo določena navodila za zблиžanje in sodelovanje, posebej še ekumenski direktorij.¹⁴ Glede na omenjene listine Alberich navaja naslednja načela in stališča:

2.1. Prvo načelo povzema iz konstitucije o Cerkvi, kjer govori o Mariji ter o marijanskem oznanjevanju in pobožnosti: »Skrbno naj se izogibljejo vsega, kar bi bodisi z besedo ali z dejanji moglo ločene brate ali kogar koli drugega zavajati v zmoto glede resničnega nauka Cerkve. Verniki pa naj pomnijo, da prava pobožnost ne obstoji v neplodnem in kratkotrajnem čustvu, ne v kaki prazni lahkovernosti, temveč da izvira iz prave vere« (C 67).

2.2. Ponovno je treba presoditi in preveriti predstavitev vere, tako da jo bodo lahko razumeli ločeni bratje. »Način in metoda izražanja katoliške vere nikakor ne sme biti ovira za dialog z brati. Na vsak način je treba jasno podajati celoten nauk. Nič ni ekumenizmu tako tuje kakor tisti napačni irenizem, ki je v škodo čistosti katoliškega nauka in ki zatemnjuje njegov pristni in natančni smisel. Obenem je potrebno razlagati katoliško vero globlje in pravilneje, v obliki in govorici, ki bo v resnici razumljiva tudi ločenim bratom« (E 11).

2.3. Upoštevati je tudi treba kriterij teološke in metodološke narave, tako imenovano 'hierarhijo resnic'. »Pri primerjanju naukov med seboj naj se zavedajo, da znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali 'hierarhija resnic', ker je njihova zveza s temeljem krščanske vere različna. Tako se bo zravnila pot, ki bo v tej bratski tekmi vse spodbujala h globljemu spoznanju in k jasnejšemu podajanju nedoumljivega Kristusovega bogastva«

¹³ Prim. E. Alberich, *Catechetica fundamentale*, appunti per la scuola, Roma 1981—82, 178

¹⁴ Tajništvo za edinost kristjanov, *Ekumenski direktorij*, I. in II., *Enchiridion Vaticanum*, 2, št. 1194—1292.

(E 11). Kriterij hierarhije resnic pomeni, da je treba upoštevati razliko med bistvenim in nebistvenim, med večnim in časovno pogojenim, med jedrom vere in kulturnim plaščem ter drugimi zgodovinskimi pogojenostmi. Če ne upoštevamo teh distinkcij, lahko zapademo raznim sumničenjem, strahu, formalnosti, neučinkovitosti ali strogosti, kar ima usodne posledice za ekumenizem. S tem v zvezi je še treba poudariti, da načelo ‚najmanjše skupno‘ prav tako ne more voditi k resničnemu ekumenizmu oziroma zbližanju, saj bi s tem omajali lastno versko identiteto, ki jo sicer dinamično pojmuje (prim. SKP 27, CT 32).

2.4. Prav tako je pomembno vabilo k spreobrnitvi, osebni in institucionalni, kot poglobljena pot, način za zbližanje in edinost. »Pri ekumenskem delu morajo katoliški verniki biti brez dvoma polni skrbi za ločene brate; molijo naj zanje, razgovarjajo naj se z njimi o cerkvenih zadevah, naredijo naj k njim prve korake. Predvsem pa morajo iskreno in pazljivo premisliti vse, kar je treba prenoviti in uresničiti v sami katoliški družini, da bo njeno življenje zvesteje in jasneje pričalo za nauk in za ustanove, ki smo jih po apostolih prejeli od Kristusa« (E 4).¹⁵

3. Ekumenska vzgoja

Pravkar omenjena načela zahtevajo posebno *ekumensko vzgojo*, ki omogoča katezezi in drugim oblikam krščanske vzgoje, da se vključijo v ekumensko dejavnost. Škofovska sinoda 1977 takole pojasnjuje ekumensko vzgojo: »Ekumenska vzgoja nudi vsem, ki so udje rimsko katoliške Cerkve, priložnost, da bolje razumejo kristjane drugih Cerkva in eklezijskih skupnosti, kakor tudi, da se razpoložijo za dialog in za vzpostavitev bratskih odnosov z njimi« (Kateheza v našem času s posebnim pogledom na otroke in mladostnike, 15). Tajništvo za edinost kristjanov je 1975 v posebni informaciji ‚Ekumensko sodelovanje‘ izjavilo, da mora vsako sodelovanje, soudeležba v ekumenskih strukturah, če hoče, da ne ostane na površini, računati z nenehno ekumensko vzgojo katoličanov.¹⁶ V čem je bistvo ekumenske vzgoje in kakšne so njene naloge. Ekumenska vzgoja je po svoji naravi del krščanske vzgoje, določajo jo pa posebni vzgojni cilji oziroma naloge:

3.1. Če prizadevanja za zbližanje in skorajšnjo edinost niso samo stvar strokovnjakov in cerkvene hierarhije, potem ima ekumenska vzgoja zelo pomembno nalogo, da budi *ekumensko zavest* in željo po zbližanju z vsemi ljudmi dobre volje, posebej še z našimi ločenimi brati, s katerimi skupno izpovedujemo, častimo in oznanjamo Kristusa. Ekumenska vzgoja ima nalogo, da budi ekumensko zavest navznoter, prizadevanja za edinost znotraj

¹⁵ Prim. E. Alberich, *Catechetica fondamentale*, appunti per la scuola, Roma 1981—82, 178—179.

¹⁶ Tajništvo za edinost kristjanov, *Ekumensko sodelovanje*, 1975, v: *Enchiridion Vaticanum*, 5, št. 1193.

krščanskih skupnosti, kajti krščanske skupnosti prav tako zgublajo prepričljivost, če niso same edine; in da budi ekumensko zavest navzven, se pravi, da išče in utrjuje stike z drugimi krščanskimi skupnostmi.

3.2. Naloga ekumenske vzgoje je, da razvija *edinost* in *bratstvo* ne le med ljudmi enakega prepričanja ali veroizpovedi, temveč tudi med ljudmi različnih nazorov. Ekumenska vzgoja naj bi imela to moč, da širi in razvija bratstvo, da budi željo po bratskih odnosih, kar daje celotni krščanski vzgoji poseben pečat.

3.3. Naslednji poudarek ekumenske vzgoje je v vzgoji za *sodelovanje*. »Predvsem pa moramo kristjani sodelovati, čeprav ne smemo pri tem izključevati nikogar, ki je blage volje. Pomislimo pri tem samo na prizadevanje za mir, za varstvo okolja, za mednarodno solidarnost, pomislimo dalje na boj za osnovne človekove pravice po svetu, na proteste zoper oborožitev, zoper kopičenje atomskega orožja, pomislimo naposled na vse tiste pobude, ki kljub vsemu budijo v nas upanje. Vse to so naloge, ki so pred nami, ki jih moramo skupno reševati. Kristus nam pravi: ‚Pojdi in tudi ti tako delaj!‘ Kadar si prizadevamo za njihovo rešitev, smo zbrani v njegovem imenu in je on sam med nami. Takšno skupno delo nas tedaj združuje, nas zedinjuje ne samo s Kristusom, temveč hkrati tudi med seboj.«¹⁷

3.4. Naloga krščanske vzgoje na splošno je v tem, da vzgaja za *odprtost* in *širino*, posebej to nalogo vrši ekumenska razsežnost krščanske vzgoje ali ekumenska vzgoja. To moramo toliko bolj poudariti, ker živimo v času, ki ga označuje pluralizem, množičnost idej in prepričanj. Skratka, zavedati se je treba, da živijo še drugi, drugače misleči, drugačnih nazorov. Vsaka vzgoja, ki se zapira v ideološko monolitnost, je nesposobna, da bi vzgajala za kritično zrelost, to pa zato, ker pozna le svojo resnico in izključuje vsako pluralnost.¹⁸ Ta stališča imajo zelo jasno oporo v II. vatikanskem cerkvenem zboru, ko govori o verski svobodi in o drugih vrednotah sodobnega sveta. »Kajti čeprav razodetje ne zatrjuje izrečno, da ima človek pravico biti prost zunanjega siljenja v verskih zadevah, vendar pa odkriva dostojanstvo človeške osebe v vsej njeni razsežnosti; kaže nam, kako je Kristus spoštoval človekovo svobodo pri spolnjevanju dolžnosti glede verovanja božji besedi, in nas poučuje v duhu, katerega si morajo učenci takega Učenika prisvojiti in se ga v vsem držati« (VS 9). Iz osnovnih krščanskih načel o verski svobodi lahko povzamemo, da je posebna naloga ekumenske vzgoje vzgoja za širino in odprtost v duhu verske svobode.

3.5. Kot zadnjo nalogo ekumenske vzgoje navajam vzgojo za *dialog*. Človek je že po naravi družbeno bitje, toda za dialog ne moremo reči, da je naravna danost. Za medčloveške odnose, ki temeljijo na dialogu, je še posebno potrebna vzgoja. Velikokrat se dogaja, da dialoške drže kar predpostavljamo kot naravne danosti, v resnici pa si je zanje treba veliko prizadevati, da postanejo sestavni del naše osebne strukture. Zato pa je potrebna

¹⁷ V. Grmič, Nekaj osnovnih spoznanj o ekumenizmu, v: Ekumenski zbornik, 1983, 51.

¹⁸ E. Alberich, Orientamenti attuali della catechesi. LDC, Torino-Leumann 1971, 122.

vzgoja za dialog, ki ima predvsem dva namena: 1. izmenjava medsebojnih mnenj, da bi se laže medsebojno razumeli in sporazumeli, 2. želja in spodbuda za sodelovanje. Dialog, ki dosega te cilje, postane sredstvo spreobrnjenja, kot pravi Pavel VI. v encikliki *Ecclesiam suam*.¹⁹ Dialog je pogoj, da Cerkev sploh lahko uresniči svoje poslanstvo. Konstitucija Cerkev v sedanjem svetu takole zaključuje: »Zaradi svojega poslanstva, ki ji nalaga dolžnost, razsvetljevati ves svet z evangeljskim oznanilom in zediniti v enem Duhu vse ljudi, naj pripadajo kateremu koli narodu, plemenu ali kulturi, je Cerkev postala znamenje tistega bratstva, ki dovoljuje in krepi iskren dialog. To pa zahteva, da predvsem v Cerкви sami pospešujemo medsebojno cenjenje, spoštovanje in složnost, da dopuščamo vsako zakonito različnost, vse z namenom, da bi se razvijal vedno plodnejši pogovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki. Saj je to, kar vernike druží, močnejše od tistega, kar jih razdvaja: bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem (Jan XXIII)« (CS 92).

4. Strukture ekumenske vzgoje

Cilje ekumenske vzgoje, ki smo jih navedli, lahko dosegamo s pomočjo struktur, ki že obstajajo: redna kateheza, ki se zaveda in upošteva dialoško-ekumensko razsežnost, ekumenska kateheza kot posebna oblika kateheze in razna gibanja, ki dajejo možnost za neposredne stike, informacije, diakonijo, interkomunijo itd.

4.1. *Redna kateheza*, ki upošteva dialoško-ekumensko razsežnost, lahko daje informacijo o katoliškem nauku in o nauku drugih Cerkv in veroizpovedi, kot zahtevata Splošni katehetski pravilnik in *Catechesi Tradendae*. Prvi korak, ki ga redna kateheza lahko stori, je v tem, da upošteva ekumensko razsežnost. Kaj to pomeni? Kateheza bo imela ekumensko razsežnost, če bo budila in hranila pristno željo po edinosti; še več, če bo navdihovala resna prizadevanja za očiščevanje v ponižnosti in vnemi Duha, da bi odstranili ovire s potov (prim. CT 32). V tem primeru redna kateheza ostaja pri običajnih programskih zasnovah katoliške kateheze, le da upošteva ekumensko razsežnost tako, da je odprta za dialog z raznimi veroizpovedmi in Cerkvami in je prežeta z ekumensko mislijo. Naloga redne kateheze je v tem, da nepristransko prikazuje bodisi katoliški nauk bodisi nauk drugih veroizpovedi, Cerква in nazorov, kakor zahtevajo uradne cerkvene listine. »V tej zvezi je nadvse pomembno, da kateheza neoporečno in pravilno prikazuje druge Cerkve in cerkvene skupnosti, katerih se Kristusov Duh ne brani uporabljati kot sredstva zveličanja, ko nekatere, pa celo mnoge in odlične prvine ali vrednote, iz katerih vseh skupaj se Cerkev zida in dobiva svoje oživiljenje, morejo obstajati tudi zunaj vidnih meja katoliške Cerkve.

¹⁹ H. Vorgrimler, *Dialogo della chiesa con il mondo*; v: *Dizionario di pastorale*, a cura di K. Rahner e T. Goffi, Queriniana, Brescia 1979, 209.

Med drugim bo taka predstavitev pomagala katoličanom z ene strani poglobiti njihovo vero, z druge pa bolje spoznati in ceniti druge krščanske brate, da bo tako olajšano skupno iskanje poti k popolni edinosti v vsej resnici« (CT 32). Večkrat se dogaja, da pri verouku in drugih oblikah oznanjevanja predstavljamo druge veroizpovedi preveč iz osebnega stališča, pri tem pa lahko trpi objektivna predstavitev drugih cerkvenih skupnosti, o katerih govori pravkar omenjena katehetska listina.

Na tem mestu je primerno spregovoriti o katehetskih priročnikih. Gotovo predstavljajo katekizmi in katehetski priročniki enega od kazalcev, kakšen je naš pogled na druge veroizpovedi, na njihove skupnosti in sploh, koliko je v njih ekumenske zavesti. Prejšnji katekizmi za višje razrede osnovne šole sicer obravnavajo vprašanja v zvezi s sestrskimi krščanskimi Cerkvami, toda v tekstu najdemo odstavke, ki nikakor niso v skladu z zadnjimi papeškimi listinami. Že skoraj pred desetimi leti je Vesenjak opozoril, da so v katekizmu za šesti letnik, Naše življenje v Cerkvi, popolnoma predkoncepcijski, krivični in prav nič ekumenski odstavki. Za primer navaja odstavek o protestantizmu, str. 102: »Nemški menih Martin Luter je dvomil, da bi se Cerkev mogla sama prenoviti. Zato jo je hotel on reformirati, to je preoblikovati. Zašel pa je v hude verske zmote. Ker jih ni hotel preklicati, ga je papež izobčil iz Cerkve. Najvažnejši nauk njegove reforme je bil, da si lahko vsak sam svobodno razlaga Sveto pismo in da zato cerkveno učiteljstvo ni potrebno«. V istem katekizmu, ki ga še vedno množično uporabljamo, najdemo še slabše poročilo o islamu. »Drugoverce moramo sovražiti in umoriti«, to je po našem katekizmu eden glavnih naukov muslimanov.²⁰

V novih katehetskih priročnikih za 5., 6., 7. in 8. razred, ki so izšli lani, ni mogoče najti neobjektivnosti in ne žalitev, zato pomenijo pomemben korak k prebujanju ekumenske zavesti. Edino, kar bi lahko pripomnili, je to, da dajejo novi veroučni priročniki večji poudarek nekrščanskim verstvom, kot pa krščanskim veroizpovedim. V katekizmih za višje razrede osemletke je samo 11. lekcija v sedmem letniku posvečena ekumenizmu: »Težnja po verskem edinstvu«. Res pa je tudi, da učni program za nižje razrede osemletke predvideva teme o krščanskih veroizpovedih in Cerkvah.

S tem, ko bo katoliška redna kateheza omogočala otrokom, mladini in odraslim pravilno spoznavanje drugih veroizpovedi in nazorov, jih bo hkrati pripravljala za skupno sožitje. »Končno bo kateheza ekumenska, če si bo prizadevala pripravljati katoliške otroke, mladino pa tudi odrasle za življenje v stikih z nekatoličani, ko bodo potrjevali svojo katoliško vero, pri tem pa ohranjali spoštovanje do vere drugih« (CT 32).

Smemo reči, da je dialoško-ekumenska kateheza že postulat. Ločitve med kristjani so velika ovira tako evangelizaciji kot katehezi, zato ima ekumenska vzgoja v okviru redne kateheze veliko poslanstvo in nalogo, da široko in množično osvešča ljudi za ekumensko stvarnost. Morda je prav

²⁰ J. Vesenjak, Ekumenska razsežnost oznanjevanja, v: Ekumenski zbornik, 1976, 33.

to razlog, da ekumenski direktorij posveča veliko pozornost ekumenski vzgoji na visokih teoloških šolah, kjer se pripravljajo bodoči katehisti in katehistinje.

4.2. Catechesi Tradendae še govori o posebni obliki kateheze, ki jo imenujemo *ekumenska kateheza*. »Kjer živi skupaj več krščanskih skupnosti, morejo škofje imeti nekatere poskuse sodelovanja med katoličani in drugimi kristjani na področju kateheze za primerne ali celo za nujne kot dopolnilo običajne kateheze, ki je morajo biti katoličani deležni. Takšni poskusi imajo svojo teološko podlago v prvinah, ki so skupne vsem kristjanom« (CT 33). V nadaljnjih vrsticah se papeška spodbuda distancira od skupnega verouka za katoličane in nekatoličane, ki ga imajo po šolah v nekaterih deželah, s tem da ga nima za pravo katehezo. »Po nekaterih deželah v šolah civilna oblast ali druge okoliščine s svojimi učbeniki, urniki itd. predpisujejo skupno poučevanje v krščanski veri za katoličane in nekatoličane. Komaj je potrebno opozoriti, da pri tem ne gre za pravo katehezo. Vendar ima tudi takšen pouk lahko ekumensko vrednost, če pravilno prikazuje krščanski nauk. Kjer pa bi razmere silile za takšen pouk, je treba drugače in toliko skrbneje zagotoviti res pravo katoliško katehezo« (CT 33).

Pri nas, razen kakšnih izjem ni čutiti potrebe za ekumensko katehezo v pomenu, ki smo ga pravkar obravnavali. Nekoliko drugače se zastavlja vprašanje, če pomislimo na jugoslovanski prostor. S tem v zvezi je vredno omeniti pomanjkljivost jugoslovanske katehetske listine Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri, ki samo v eni točki govori o dialoški in ekumenski razsežnosti kateheze. Tega vprašanja se dotika zelo splošno, skupne kateheze (t. j. ekumenske kateheze) pa sploh ne omenja.²¹

4.3. Kot tretjo strukturo, ki deluje na področju sodelovanja in oznanjevanja v duhu ekumenizma, so razne *ekumenske skupine* in *gibanja*. To so lahko skupine katoličanov, ki si prizadevajo na župnijski, škofijski ali medškofijski ravni za ekumensko osveščanje in tudi za določene akcije. Njihovo delo naj bi usmerjale posebne škofijske ekumenske komisije, katerih naloga je ta, da si prizadevajo za skupno pričevanje v veri z ločenimi brati, za sodelovanje pri vzgoji, na moralnem področju, v socialnih vprašanjih, v spoštovanju človeka, v znanosti, v umetnosti v duhu 12. člena odloka o ekumenizmu.²² Poleg teh skupin je treba omeniti še skupine predstavnikov raznih krščanskih veroizpovedi. Njihova ekumenska prizadevanja narekuje prenovljeno razumevanje Kristusovih besed: »da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17,21). Tovrstne skupine delujejo navadno v okoljih, ki še posebej zahtevajo vzajemno delo, to so okolja, kjer živijo predstavniki raznih veroizpovedi. Te skupine se razlikujejo glede na poslanstvo, ki ga vršijo: akcijske skupine, molitvene skupine, skupine s komunitarnim živ-

²¹ Jugoslovanski škofje, Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri, 1983, št. 42.

²² Tajništvo za edinstvo kristjanov, Ekumenski direktorij I, Enchiridion Vaticanum, 2, št. 1199.

ljenjem, skupine dialoga in razmišljanj, skupine s poudarkom na evangelizaciji ali pričevanju. Skupna značilnost vseh teh skupin pa je ta, da si prizadevajo za ekumensko stvarnost ter vzpostavljajo neposredne stike med predstavniki raznih veroizpovedi in prepričanj. Tajništvo za edinost kristjanov v pismu 'Ekumensko sodelovanje' 1975 izjavlja o takšnih skupinah: »Izkušnje takšnih skupin veliko prispevajo k ekumenskemu gibanju. Želeli je le, da bi bilo več komuniciranja med temi oblikami ekumenske dejavnosti in uradnimi strukturami ekumenskega gibanja. Tako bi lahko nudili poti in rešitve sodobnim potrebam ter pomagali cerkveni hierarhiji s pristnimi idejami in navdihi, če z njo komunicirajo. Če pa tega stika ni, obstoji nevarnost, da se bodo oddaljile od katoliških načel ekumenizma ali pa bodo celo izpostavljale nevarnostim njihovo vero. Komunikacija in dialog so nadvse pomembni za uspešen ekumenizem«. ²³

Pri tej obliki ekumenskega oznanjevanja in pričevanja je na slovenskih tleh treba omeniti skupine, ki so bolj ali manj povezane s Taizéjem in zadnji čas preraščajo v pravo gibanje. Že več let predvsem v mladih budijo ekumensko zavest in osveščanje za skupno reševanje mnogih perečih vprašanj in nevarnosti, ki grozijo na raznih koncih sveta. Pozivi, ki jih naslavlja Roger Schutz v svojih pismih, so našli odmev in pripravljenost v mnogih mladih srcih. Kakšna moralna in duhovna moč veje v ekumenski poslanici brata Rogera in matere Terezije: »Ko sva se leta 1976 dvakrat srečala, najprej v Taizéju, nato v Calcutti, sva čutila, da morava ob trpljenju sodobnega sveta spregovoriti. Ob teh ranah človeštva ni več mogoče prenašati razdeljenosti med kristjani. Ali se bomo odpovedali svojim ločitvam in se osvobodili strahu enega pred drugim? Le čemu bi še iskali, kdo je imel v celotnem sporu prav in kdo napak? Ali bomo pri iskanju sprave znali podariti svoje najboljše in sprejeti najboljše drugih, ljubeč drug drugega, kakor nas Jezus ljubi? . . . O Kristus, odpri nas vse, da bomo presegli sami sebe in ne bomo več odlašali s spravo v tej edinstveni skupnosti, ki se imenuje Cerkev, nadomestljivi kvas v testu človeštva«. ²⁴

Sklep

Ob koncu se zdi, da je treba še enkrat poudariti, da gre za različne oblike ekumenske dejavnosti, ako imamo pred očmi različna okolja. Toliko bolj to velja za oblike oznanjevanja, ki upoštevajo dialoško-ekumensko razsežnost. Drugače je v deželah, kjer je večina katoličanov, drugače v deželah, kjer je manjšina; drugače je v deželah, kjer živijo katoličani v stiku s pravoslavnimi ali protestanti ali anglikanci. ²⁵ To spoznanje nas spodbuja, da

²³ Tajništvo za edinost kristjanov, Ekumensko sodelovanje, 1975, Enchiridion Vaticanum, 5, št. 1194—1198.

²⁴ Ekumenska poslanica brata Rogera in matere Terezije, Calcutta 1976, Ekumenski zbornik, 1977, 155—156.

²⁵ Prim. J. M. R. Tillard, Oecuménisme et église catholique, v: 'Nouvelle revue théologique', 117 (1985) 1, 44.

moramo v okolju, v katerem živimo in delujemo, poiskati sebi lastno obliko ekumenske dejavnosti, ki mora seveda upoštevati splošna navodila ekumenskega delovanja, še posebej pa mora prisluhniti znamenjem okolja, v katerem živi in deluje.

Koliko bo napredoval ekumenizem na oznanjevalnem področju, je odvisno še od mnogih drugih dejavnikov. Dosti je odvisno od razprav na teološko-eklezialnem področju. Tu so razlogi, ki nas navdušujejo (nekatero skupne izjave o posameznih zakramentih), so pa tudi razlogi, ki nas manj navdušujejo, npr. dr. Perko trdi, da ekumenski koraki jugoslovanskega ekumenizma zamujajo v primerjavi s svetom zaradi narodnostnih nasprotij.²⁶ Upočasnjeni koraki pa naj nas ne bi odvracali od tega, da se ne bi odzvali Kristusovemu vabilu po popolni edinosti.

Povzetek: Ivan Rojnik, Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja

Ekumenski direktorij iz leta 1967 v uvodu navaja koncilski odlok o ekumenizmu: »Skrb za obnovitev edinosti je stvar celotne Cerkve, tako vernikov kakor pastirjev, in zadeva vsakogar po lastni zmožnosti« (Unitatis redintegration 5). Ta cilj lahko dosežemo samò, če bodo šla ekumenska prizadevanja v širino in zajela bazo. Pri tem gre posebno mesto prav oznanjevanju v vseh oblikah.

Ekumensko razsežnost razumemo dialoško tudi v širšem pomenu, kajti potreba po združevanju in nenehnem zedinjevanju je potrebna tudi tam, kjer nas ločujejo kulturne, idejne in druge razlike. Dialoška razsežnost oznanjevanja je zahteva časa, hkrati pa jo narekuje sama narava oznanjevanja.

V prizadevanjih za zблиžanje in edinost ima kateheza svojo posebno vlogo. Ekumensko usmerjena kateheza budi že v otrokih ekumensko zavest in željo po zблиžanju z vsemi ljudmi dobre volje. To zahteva čas in razmere, v katerih živijo otroci, saj se zbirajo otroci različnih veroizpovedi v šolah, vedno več je mešanih zakonov itd. Glede na dialoško-ekumensko razsežnost kateheze ločimo:

— redno katehezo, ki upošteva ekumensko razsežnost, »kateheza bo imela ekumensko razsežnost, če bo vrh tega budila in hranila pristno željo po edinosti« (Catechesi tradendae 32);

— posebno katehezo, ki ji lahko rečemo ekumenska kateheza, »kjer živi skupaj več krščanskih skupnosti, morejo škofje imeti nekatere poskuse kateheze za primerne ali celo za nujne kot dopolnilo običajne kateheze« (Catechesi tradendae 33);

— razne ekumenske skupine in gibanja (npr. Taizé), ki dajejo priložnost za neposredne stike, informacije, diakonijo itd.

Summary: Ivan Rojnik, Dialogical-Ecumenical Dimension of Preaching the Gospel

Ecumenic efforts are a concern of the whole Church and preaching in all forms plays a special role at promoting them among the broad masses of the faithful. At the same time preaching has a dialogical dimension by its nature as well as by the request of the modern times.

In the endeavours for greater closeness and unity, catechesis is of special importance. Ecumenically emphasized catechesis awakens ecumenical awareness and the wish for clo-

²⁶ Prim. F. Perko, Ali je edinost kristjanov možna, v: Ekumenski zbornik, 1984, 25.

ness with all people of good will already among children. This is requisite in modern times when children of different denominations go to school together, the number of mixed marriages grows etc. With respect to the dialogical-ecumenical dimension of cathethesis there can be discerned:

- regular catechesis taking into account the ecumenical dimension;
- special (ecumenical) catechesis where Christians of different Churches live together;
- different ecumenical groups and movements (e.g. Taizé) that offer the possibility of direct contacts, information, charity etc.

Stanko Janežič

Pota in cilji ekumenizma pri nas

I

Jugoslavija je dežela različnih narodov in ver. Vse tam od naselitve Slovanov v 6. stoletju in še prej so se na tej zemlji stekali pripadniki raznih ljudstev, jezikov, kultur in ver, se bili, prepletali in stapljali, se pogovarjali, ljubili in sovražili, vplivali drug na drugega, skupno prenašali dobro in hudo letnih menjav in zgodovinskih usod in se končno deloma strnjeni deloma razdeljeni znašli v tem našem času ob zahajanju 2. in vzhajanju 3. tisočletja.

Zgodovinski in stvarni mozaik raznih narodov, ver in nazorov nas kliče glasneje kot drugod po svetu k ekumenski prebujenosti, medsebojnemu dialogu in vsestranski dejavnosti za popolnejšo edinost med krščanskimi Cerkvami, vsemi verskimi skupnostmi in vsemi ljudmi dobre volje v tem našem času in prostoru.

Odmev zedinitvene apostolske dejavnosti svetih bratov Cirila in Metoda v 9. stoletju ter njunih učencev in posnemovalcev je na teh tleh, posebno še v nekaterih pokrajinah in obdobjih, pustil trdne sledi. Izvirna misijonska metoda sv. Cirila in Metoda, pa naj so jo nasprotniki še tako nasilno zavračali in odrivali, po 1100 letih ni prešla v pozabo. Zlasti v našem času znova spodbuja k priznavanju vsečloveške enakosti, vsekrščanskega bratstva, k spoštovanju vzhodnih in zahodnih krščanskih vrednot, h graditvi mostu med krščanskim Vzhodom in Zahodom, k utrjevanju enotne Evrope, na temeljih krščanske kulture ter jezikovne in narodne enakopravnosti.

Kot čuvarji ciril-metodijske dediščine so dolga stoletja opravljali pomembno delo hrvatski glagoljaši, ki so s svojim vplivom segali tudi na slovensko ozemlje. Kot velika predhodnika sodobnega ekumenizma sta v 19. stoletju uspešno delovala mariborski škof Anton Martin Slomšek, ustanovitelj zedinitvene Bratovščine sv. Cirila in Metoda, ter djakovski škof Josip Juraj Strossmayer, prijatelj velikega ruskega filozofa Vladimira Solovjeva in ekumenski svetovalec papeža Leona XIII. Ekumensko pomlad 2. vaticanskega koncila so pri nas pripravljali zlasti molitev Apostolstva sv. Cirila in Metoda, zgled in spodbuda velikega molivca za edinost sv. Leopolda Mandića, ki je izšel iz našega katoliško-pravoslavnega okolja, ter teološko in

zedinitveno delo dr. Franca Grivca, utemeljitelja ciril-metodijske ideje in največjega poznavalca svetih bratov pri nas.

Ob taki naravnosti nekaterih najvidnejših predstavnikov naših krajevnih Cerkev, ob tihih molitvah in pristnem evangelijskem življenju preprostega ljudstva ter ob bolj ali manj glasnih pozivih vesoljne Cerkve je končno seme ekumenizma moralo pognati kali tudi pri nas, kljub mnogim oviram.

Ena največjih ovir pa je meja med vzhodnim in zahodnim krščanstvom, ki je od 4. in še posebej 8. stoletja potekala in še poteka prav po našem ozemlju: Sava, Drina, Zeta, Budva ob Jadranskem morju. Napetost med katoliškimi Hrvati in pravoslavni Srbi ima prav tu svoje korenine. K temu so svoje pridajali težki, včasih prav tragični dogodki zgodovine, zlasti še med drugo svetovno vojno. Tudi vdor in večstoletni jarem Turkov in kar precej močno zasidranje islama sredi jugoslovanskega ozemlja so v srce balkanskega krščanstva zasajali meč.

In vendar — ekumenizem po 2. vatikanskem koncilu tudi pri nas ni več samo mrtva črka, temveč je duh in življenje. Nekaj se je začelo premikati in pristnega ekumenskega gibanja v naši sredi ni več mogoče ustaviti.

II

Resničen ekumenski dialog se je po daljši dobi medsebojnih obiskov in pogovorov v Jugoslaviji začel s prvim ekumenskim simpozijem leta 1974 v Mariboru. Simpozij, ki ga je v dogovoru z zagrebško (katoliško) in beograjsko (pravoslavno) teološko fakulteto pripravila ljubljanska teološka fakulteta, je imel naslov: Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno evharistijo.¹ To srečanje vseh glavnih teoloških šol v Jugoslaviji je postavilo temelje za razvoj ekumenizma na teološkem področju v krajevnih Cerkvah Jugoslavije.

Tako so si od tlej sledili vsako drugo leto ekumenski simpoziji v raznih krajih Jugoslavije, v organizaciji ljubljanske, zagrebške in beograjske teološke fakultete. Obravnavali so tale vprašanja:

Evangelizacija v našem času in prostoru (1976, Lovran pri Reki);²

Cerkev v sodobnem svetu (1978, Arandjelovac);³

Duhovno življenje na naših tleh (1980, Ljubljana);⁴

Jezus Kristus edini Odrešenik sveta — Oznanilo odrešenja danes (1982, Zagreb);⁵

¹ Predavanja in poročilo o simpoziju glej v Ekumenskem zborniku *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1974, 15—141.

² Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1977, 10—99; *Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*, Zagreb 1977.

³ Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1979, 90—131; *Crkva u savremenom svetu*, Beograd 1979.

⁴ Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1981, 67—80.

⁵ Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1983, 77—84; *Isus Krist — jedini Spasitelj sveta*, Zagreb 1984.

Čas Svetega Duha — čas Cerkve (1984, Studenica).⁶

Za naslednji simpozij, v letu 1986, ki bo ponovno v Sloveniji, pa je bila izbrana tema: Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi.

Jugoslovanskih ekumenskih simpozijev se poleg profesorjev in študentov treh teoloških fakultet, ki simpozije prirejajo, udeležujejo tudi profesorji makedonske pravoslavne teološke fakultete v Skopju in protestantske teološke fakultete Matija Vlačić Ilirik v Zagrebu ter predstavniki vseh drugih bogoslovnih šol v Jugoslaviji, katoliških in pravoslavnih, kakor tudi povabljeni ekumenski delavci. Vselej so navzoči tudi visoki predstavniki krajevne Cerkve ter številni duhovniki, ki se zanimajo za ekumenska vprašanja.

Sama predavanja, še bolj pa pogovori po predavanjih, se vedno bolj dotikajo tudi razlik v nauku in pogledih. K vse večjemu medsebojnemu spoznavanju in razumevanju pripomore tudi nekajdnevno skupno bivanje, samo navzočnost in vetje Svetega Duha pa pospešuje skupne molitve in pesmi ter vsaj delno sodelovanje pri bogoslužju.

Prav ti, sedaj že ustaljeni ekumenski simpoziji bodo, tako lahko upamo, pripravili tla za ustanovitev uradne mešane katoliško-pravoslavne teološke komisije, ki naj bi obdelala najbolj pereče razlike v nauku ter tako uglasila pot postopnemu sodelovanju na pastoralnem področju.

Podobno bi lahko zaživela katoliško-protestantska teološka komisija, posebej v Sloveniji, da bi obravnavala teološka in pastoralna vprašanja, ki jih na ekumenskem področju prinaša med nas današnji čas. Deloma temu služijo Ekumenski pogovori, ki se vršijo vsako leto v juliju v Prekmurju, vse od leta 1975 naprej, in so zlasti med prekmurskimi evangeličani binkoštniki in katoličani naleteli na precejšnjo odmevnost.⁷

Škofovska konferenca Jugoslavije (ŠKJ) je leta 1974 izdala poseben dokument z naslovom Prenova in sprava.⁸ Namenila ga je »vsem članom katoliške Cerkve v Jugoslaviji za oživljanje ekumenskega duha in prizadevanja«, njegov odmev pa je segel tudi v pravoslavno in druge Cerkve pri nas. Ta prvi izrazito ekumenski tekst celotne katoliške Cerkve v Jugoslaviji je velikega pomena za razvoj ekumenizma v naših krajevnih Cerkvah. Nasiljanja se na koncilski Odlok o ekumenizmu, uvaja v razumevanje ekumenskih razmer pri nas ter spodbuja k molitvi za edinost in k praktičnemu ekumenskemu delu na vseh področjih (Teden krščanske edinosti, Ekumenski dan, ekumenska razsežnost pridiganja, katehez in verskega tiska, ekumenska usmeritev študija na teoloških šolah in vzgoje po semeniščih. Apostolstvo sv. Cirila in Metoda). Ekumensko delo naj po škofijah usmerjajo ekumenski sveti, v povezavi z Ekumensko komisijo pri ŠKJ.

Ta komisija je po krajši pripravljalni dobi leta 1971 začela pod predsedstvom mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika resno s svojim

⁶ Prim. *Družina* 1984, št. 39, str. 3.

⁷ Predavanja in poročilo o teh pogovorih so objavljena v vsakoletnih Ekumenskih zbornikih *V edinosti*, od leta 1976 dalje.

⁸ Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1974, 7—14.

delom in dosegla lepe uspehe. Poleg že omenjenega dokumenta Prenova in sprava je po daljših raziskavah in pogovorih med drugim pripravila tudi dokument o mešanih zakonih. Tekst je ŠKJ že sprejela in bo mogel vplivati na ekumensko usmeritev v pastoralni mešanih zakonov pri nas.

V Cerkvi na Slovenskem je vse od 2. vatikanskega koncila naprej ekumensko delo zavzeto pospeševal in usklajeval Slovenski ekumenski svet, ki so ga slovenski škofje ustanovili leta 1965.⁹ Eno izmed znamenj njegovega dela je Ekumenski zbornik V edinosti, ki ga Slovenski ekumenski svet izdaja vsako leto od 1970. leta dalje.

Skoro vse večje cerkvene slovenosti v Jugoslaviji imajo tudi ekumensko razsežnost. Predstavnštva in nagovori sosednih, »sestrinskih« Cerkva na takšnih praznovanjih so danes že nekaj povsem običajnega. Tudi sicer prihaja kdaj pa kdaj do medsebojnih obiskov, do izmenjav predavateljev, do raznih srečanj ipd. Ob tem pa je res, da je uradnih srečanj »na vrhu«, med vodstvi posameznih Cerkva, premalo ali da jih skoroda ni. In prav to bi bilo za rast ekumenizma pri nas zelo koristno in potrebno. Kakor bi bilo treba hkrati pospeševati vse tesnejše stike med duhovniki raznih krščanskih veroizpovedi in tudi med samim vernim ljudstvom. Najlepši zgled nam v tem dajejo slovenske redovnice, ki so se na jugoslovanskem Vzhodu in Jugu znale približati pravoslavnim redovnicam, menihom, duhovnikom in vsem slojem vernega ali manj vernega ljudstva. Najbrž so one s svojim zgledom in molitvijo pred Bogom in Cerkvijo največje ekumenske delavke v tem našem času in prostoru.

III

Kakšne so torej perspektive ekumenizma pri nas in kakšne so naše ekumenske naloge?

Nikdo ne pričakuje, da bi se na pragu 3. tisočletja pravoslavne in protestantske Cerkve v Jugoslaviji tudi formalno zedinile s katoliško Cerkvijo. Mnogi pa upamo, da je mogoče napredovati v medsebojnem zbliževanju in da je to tudi dolžnost vseh Cerkva, kakor tudi vseh posameznih kristjanov in manjših krščanskih občestev pri nas.

Najbrž je naša prva in najpomembnejša ekumenska naloga danes ta, da skušamo v vseh kristjanih in v vseh krščanskih skupnostih vsajati in utrjevati pravo ekumensko zavest. Gre za to, da bi bili vsi prežeti z resničnim medsebojnim spoštovanjem, da bi se vse bolj medsebojno spoznavali, da bi skušali drug drugega razumeti, da bi bili polni strpnosti, širine, predvsem pa ljubezni. Nikakor ne bi smeli hrepeneti po zunanji ali notranji uniformiranosti, temveč bi morali znati zidati edinost v različnosti, kakor lepo naglašča 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor: »Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem.«¹⁰ Ali na drugem mestu: »Držeč se

⁹ Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1970, 79—108.

¹⁰ CS 92, 2.

v nujnih stvareh edinosti, naj vsi, ki so v Cerkvi, ohranijo, vsak v skladu z nalogo, ki mu je dana, tudi potrebno svobodo, tako v različnih oblikah duhovnega življenja in discipline kakor v različnosti liturgičnih obredov in celo v teološkem obranavanju razodete resnice. V vsem pa naj gojijo ljubezen. Tako bodo vsak dan popolneje razodevali resnično veseljnost in apostolstvo Cerkve.¹¹

Vse Cerkve, posebno še pravoslavne, morajo biti trdno prepričane, da jim tesnejša edinost s katoliško Cerkvijo ne bo ničesar odvzela, da še malo ne bo okrnila njihovih obredov in drugih zakonitih značilnosti, temveč da jih bo še bolj utrdila in zavarovala. Predvsem pa bi morale izgubiti strah, ki je bil doslej, žal, večkrat vsaj deloma upravičen, da bo prej ali slej pokopana njihova avtonomnost. Delo za popolnejšo edinost med krščanskimi Cerkvami mora nujno voditi v smer čim večje samostojnosti zgodovinskih pravoslavnih, anglikanskih in protestantskih Cerkva, ne da bi bila pri tem okrnjena veseljna edinost ene same Kristusove Cerkve. Da je takšno ravno-vesje kljub občasnim napetostim možno, priča cerkvena zgodovina prvega tisočletja.

Na jugoslovanskih tleh bi bilo treba tudi modro in pogumno odstranjevati vse številne zgodovinske, kulturne in narodne vzroke za napetost med pripadniki krščanskega Vzhoda in Zahoda, posebej še med Srbi in Hrvati. Priti mora do medsebojne sprave. Bolj kot nazaj je tudi tu treba gledati naprej. Brez tega je pravo ekumensko delo nemogoče.

Kakor je po dolгих pripravah leta 1980 začela delovati mednarodna katoliško-pravoslavna teološka komisija, ki se posveča vprašanjem, kot so Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti svete Trojice,¹² ali Vera, zakramenti in edinost Cerkve, ali Zakrament mašniškega posvečenja v zakramentalni ureditvi Cerkve, posebno še pomen apostolskega nasledstva za posvečenje in edinost božjega ljudstva,¹³ tako naj bi tudi v Jugoslaviji čimprej zaživela katoliško-pravoslavna teološka komisija, ki bi s svojega krajevnega vidika obravnavala podobna vprašanja. To bi lahko bil pomemben prispevek k rasti edinosti na teološkem področju med katoliško in pravoslavno Cerkvijo tako v krajevnem kot v svetovnem merilu. Takšen dialog še posebej priporoča dokument rimskega Tajništva za edinost kristjanov (iz leta 1975) z naslovom Ekumensko sodelovanje na deželni, narodni in krajevni ravni.¹⁴

Isti dokument spodbuja k praktičnemu sodelovanju raznih krščanskih skupnosti v isti deželi. To sodelovanje naj bi zaobjemalo najrazličnejša področja, od skupnih molitev in skupnega proučevanja Svetega pisma in teologije do skupnih pastoralnih dejavnosti po bolnišnicah, šolah, pri družbenih občilih, vzgoji mladine, mešanih zakonih in raznih socialnih akcijah do skupne uporabe bogoslužnih prostorov, skupnih knjižnic itd. Brez dvoma

¹¹ E 4.

¹² Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1983, 62—76.

¹³ Prim. *Service d'information* (Secrétariat pour l'unité des chrétiens) 1984/II—III, 73.

¹⁴ Prim. *Service d'information* 1975/1, 8—34; *Znamenje* 1975, 462—464.

bi morale krščanske Cerkve v Jugoslaviji odločneje stopiti na pot medsebojnega sodelovanja. Prav takšno sodelovanje sredi življenja najbolj povezuje in pripravlja pot do trdne vsestranske edinosti.

Brez odmeva ne bi smel pri nas ostati tudi znameniti dokument iz Lime leta 1982, ki ga je izdelala komisija Vera in ustava Ekumenskega sveta Cerква in nosi naslov Krst, evharistija, službe.¹⁵ Besedilo, ki so ga sestavljali številni teologi raznih krščanskih Cerква, protestantski, anglikanski, pravoslavni in tudi katoliški, izpričuje veliko, čeprav še ne popolno soglasje glede nekoč močno spornih vprašanj, kot so zakrament krsta, zakrament evharistije ter duhovniška služba. Tudi pri nas bi se morali poglobljati v dosežena soglasja in ob njih izreči iz lastnih krajevnih izkustev porojene misli, želje in predloge.

Pri našem krajevem dialogu med katoličani in evangeličani (luterani) bi še posebej morali spoštovati dokument mešane katoliško-luteranske komisije iz leta 1981 z naslovom Službe v Cerkvi.¹⁶ Dokument osvetljuje skupna gledanja na pastoralne službe, hkrati pa spominja tudi na razlike ter nakazuje pot do medsebojnega priznavanja služb.

V Jugoslaviji, kjer imamo ob dobrih 7 milijonih katoličanov, skoro 9 milijonov pravoslavnih in pol milijona protestantov tudi precejšnje število muslimanov (okoli 4 milijone),¹⁷ bi morali voditi dialog tudi z islamsko versko skupnostjo. Prav tako pa bi ob rastočem številu versko neopredeljenih in nevernih morali iskati in poglobljati tudi dialog z neverujočimi in vsemi, ki iščejo pot do Boga.

Najbolj se je v tem zadnjem pokoncilskem času ekumenski duh razživel v katoliški Cerkvi, zlasti v Sloveniji, čeprav je treba priznati, da še ni dovolj zajel vseh duhovnikov in vseh plasti vernega ljudstva. V srbski pravoslavni Cerkvi so ekumensko usmerjeni nekateri teološki profesorji, pa tudi posamezni škofje, duhovniki in kar številni laiki. Hkrati pa je dokaj vpliven tudi protiekumenski tok, ki prejema pobude v grški Cerkvi in pri atoških menihih, kakor tudi nekaterih srbskih teologih, kot je Justin Popović s svojo knjigo Pravoslavna Crkva i Ekumenizam,¹⁸ Danilo Krstić itd. Srbska pravoslavna Cerkev je sicer od leta 1965 članica Ekumenskega sveta Cerква, vendar njena ekumenska dejavnost ni kaj posebno razgibana. Makedonska pravoslavna Cerkev, ki je leta 1967 razglasila svojo avtokefalnost, še vedno pri drugih pravoslavnih Cerkvah ni dosegla priznanja te avtokefalnosti, sicer pa je ekumensko odprta in navezuje stike še posebej s katoliško Cerkvijo, kar je najbolj razvidno ob vsakoletnem romanju Makedoncev na grob sv. Cirila v Rimu. Med protestanti sta za ekumenizem najbolj zavzeti evangeličanska (luteranska) in binkoštna Cerkev, posebno še v Sloveniji in Vojvodini.

¹⁵ Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1984, 34—59.

¹⁶ Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1983, 157—168.

¹⁷ Prim. Franc Perko, *Verstva v Jugoslaviji*, Celje (MD) 1978, str. 39, 112, 124, 133, 206.

¹⁸ Solun 1974 (Izdanje manastira Hilandara, Sveta gora, 224 strani).

Pri vsem tem razpravljanju o ekumenizmu v Jugoslaviji pa se moramo zavedati, da je za napredovanje edinosti bolj kot vse drugo pomemben način življenja. Čim bolj bodo kristjani raznih imen znali uresničevati evangelij v svojem vsakdanjem življenju, tem uspešneje bodo zidali edinost Kristusove Cerkve in v to edinost pritegovali tudi nekristjane in neverujoče.

Edinost krščanstva in človeštva je nekaj velikega. To je pravzaprav božji dar. Zato moramo kristjani zanj tudi moliti, hkrati pa pospeševati dialog in se na vse mogoče načine truditi za rast ene same, vesoljne Kristusove Cerkve.

Končno pa moramo svoje upanje staviti nanj, na Kristusa, ustanovitelja in resničnega voditelja Cerkve. On naj v svojem Svetem Duhu Cerkev prenavlja in usmerja, on naj tudi odloča o poteh, času in polnosti njene edinosti. Naša naloga je le, da polni vere, upanja in ljubezni z njim pri tem velikem delu brez omahovanja zavzeto in z veseljem sodelujemo, kakor nas opominja apostol Pavel: »V ljubezni prenašajte drug drugega. Prizadevajte si, da ohranite edinost duha z vezjo miru: eno telo in en duh, kakor ste tudi bili poklicani k enemu upanju svojega poklica. En Gospod, ena vera, en krst: en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi ter deluje po vseh in biva v vseh« (Ef 4,2—6). Obdarjeni z različnimi karizmami naj bi složno zidali mogočno in skrivnostno stavbo — Cerkev, Kristusovo telo, »dokler vsi skupaj ne pridemo do edinosti vere in do spoznanja božjega Sina, do popolnega človeka, do svoje polne doraslosti v Kristusu« (Ef 4,13).

Povzetek: Stanko Janežič, Pota in cilji ekumenizma pri nas

Razprava predstavlja položaj raznih krščanskih Cerkva v Jugoslaviji in ekumensko prebujenost po 2. vatikanskem koncilu. Hkrati pa tudi nakazuje, kaj vse bi bilo treba storiti za večje zблиžanje in sodelovanje med tukajšnjimi krščanskimi Cerkvami v prihodnosti.

Summary: Stanko Janežič, Ways and Aims of Ecumenism in Yugoslavia

The paper describes the situation of different Christian Churches in Yugoslavia and the ecumenical awareness after the Second Vatican Council. At the same time it points out what should be done in order to achieve a greater closeness and collaboration among Yugoslav Christian Churches in future.

Jean-Marie Hollenstein

Askeza

I. Uvod

a) Spontani, negativni predsodki

Beseda askeza budi na splošno predvsem negativne predstave, kot npr. odrekanje, frustracija, dualizem, zatiranje telesnosti itd. Francoski in nemški leksikoni iz prejšnjega in tudi iz začetka našega stoletja potrjujejo ta vtis z definicijo askeze v pejorativnem pomenu, npr. *Vocabulaire de la Société française de Philosophie*:¹ *L'ascétisme est une »méthode morale consistant à ne tenir aucun compte du plaisir et de la douleur, et à satisfaire le moins possible les instincts de la vie animale ou les tendances naturelles de la sensibilité...«* Cerkveni leksikoni povezujejo askezo večinoma še danes izključno z religijo, meništvom, mistiko.²

b) Nove smeri

V zadnjih letih se je v širokih in svetovnonazorsko različnih krogih nekaj spremenilo. Besede askeza, mistika, meditacija, vegetarijanstvo in podobne, ki smo jih še pred dvajsetimi leti pri nas komajda poznali ali so celo veljale za zbadljivke, so zdaj postale modne. Cerkev je zožila obredno askezo (npr. evharistični post) na minimum in prepustila druge asketske vaje predvsem presoji posameznikov; hkrati pa zdravniki, psihologi in zagovorniki različnih meditativnih tehnik proučujejo in gojijo podobne, če ne kar enake postopke. Kuharske knjige o dieti, vegetarijanske kuhinje, knjige o higieni in kozmetiki, da, celo o lepem vedenju, klijejo kot gobe po dežju. Zopet se prebuja smisel za to, kaj pomeni za človekov razvoj igra, obred, simbol, glasba, medtem ko šola in Cerkve te vrednote bolj in bolj zanemarjajo, če ne dajejo celo prednosti številom, merilom, opravičilo, besedi. Vrhunski športniki in pripadniki novih sekt se podrejajo redu in vadbi, ki spominjata na iniciacijske obrede, kakršnih si ne upajo zahtevati velike religije in države. Pomanjkanje orientacije je veliko, iskanje gurujev, duhovnih voditeljev silno in ga žal izrabljajo tudi mazači in mešetarji.

¹ T. I. str. 67, Paris 1926; cit. v: *Dict. de Spiritualité I*, col 936.

² Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1974, je izjema.

c) Kratek zgodovinski pregled

Kratek pregled zgodovinskega razvoja askeze lahko v današnji zmedi komajda vpliva spodbudno.³ Askeza je bila pač vedno povezana z religioznim in filozofskim prepričanjem ter tako podvržena številnim pomenskim spremembam.

V religijah in filozofskih šolah starega veka je askeza pomenila skupek vaj, ki so krepile človekovo fizično, intelektualno in moralno moč. V nekrščanskih religijah je bila najpogosteje povezana z obredi za odvrnitev slabega vpliva hudobnih duhov, z obrednimi predpisi (o umivanju, spolni vzdržanosti, postu . . .) in z iniciacijskimi obredi v misterijskih kultih. V azijskih religijah, predvsem v hinduizmu in budizmu, je askeza bolj kot z religiozno vsebino povezana z meditativnimi tehnikami (npr. različne stopnje joge ali zen). Vzhodni učitelji in razne šole imajo na voljo praktično znanje in stoletja stare izkušnje, česar krščanska askeza in mistika ne smeta več tjavdan omalovaževati; ta dediščina spodbuja k dialogu in izmenjavi izkušenj ter pomeni obogatitev za obe strani. V vseh velikih religijah je najpomembnejši nosilec in oblikovalec askeze in duhovnosti meništvo.⁴ V 18. stol. se je iz zveze med askezo in mistiko izoblikovala pojmovna dvojica, ki označuje teološko vedo, danes poznano kot »duhovna teologija«.⁵

Zelo pomembne za umevanje krščanskih tokov askeze in mistike so filozofske šole grško-rimskega starega veka. Od 6. stol. pred Kr. se grško mišljenje pogloblja in ponotranja; božjega nič več ne išče izključno zunaj človeka, temveč tudi v njem samem. Od pitagorejcev dalje se asketska in mistična doživetja precej hitro vključujejo v filozofijo. Pri Platonu je pomoč teologije v obliki mitov zavestna delovna metoda, ki naj bi pomagala globlje preudariti filozofska vprašanja. Mišljenje novoplatonikov, zlasti Plotina, je bolj dosegljivo z mistiko kot s filozofijo.⁶ Obe struji sta se tako v določeni, z erosom prežeti miselni strukturi kot v asketsko-mistični temeljni naravnosti pri krščanskih mislecih in mistikih ohranili do danes. Izhodišče je védenje o naši ustvarjenosti iz Boga in naravnosti nanj (Jn 1; 16, 28). Zato spoznanje ni le dojetje resnice, marveč tudi prežetost z lepoto in vrednoto, kar pomeni, da je spoznanje ljubezen, ali bolje, ljubezensko dogajanje, razvnetje srca in njegove svobode za večno-oklepanja-vrednega v tej ali oni posebni obliki.⁷ V tem pogledu na svet se poraja pogumen način pritrjevanja svetu: minljiva telesna lepota je odsev in podoba globlje, neuničljive lepote (slave, grško »doxa«). Kajti ideja stvari je v Bogu, spoznanje

³ Prim. Dict. de Spiritualité, »Ascese«, col 938—990 (Članek vsebuje celo poskus psihologije askeze!).

⁴ Prim. Redovništvo na Slovenskem I, str. 109; v nemščini: J. M. Hollenstein, Kartäuser-spiritualität, Pleterje 1984, ciklostil, str. 11.

⁵ Po mojem bi bilo bolje reči »teologija duhovnega življenja«; duhovna bi končno morala biti vsaka smer teologije,

⁶ Prim. H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit III/1, str. 178 sl. (Johannesverlag Einsiedeln).

⁷ Izrazi, ki jih uporablja npr. Bonaventura, bi lahko bili tipični: inflammari, movere, in lumine mentis; »le coeur« pri Pascalu.

pa stik z njim.⁸ Za te mislece ni nobene gole resnice, hladnega dognanja; kajti ideja ni le podoba bistva, marveč podoba vrednote, merilo smisla in lepote stvari.

V tej duhovno rodovitni prsti sta klili teologija srca, pa tudi mistična, negativna teologija in v veliko primerih prispevali plodno sintezo.⁹ Askeza je v obeh smereh ohranila poseben izraz v pojmu »pot očiščenja« (via purgativa). Oba duhovna tokova se mi zdita za današnje Slovence še vedno pomembna, čeravno bi morali poiskati še druge, po možnosti nove izrazne oblike in prilagojena pota. Teologija srca ne le da ustreza slovanski mentaliteti, marveč bi se je lahko oklenila tudi današnja enostranska, racionalistična in tehnična vzgoja in jo spopolnila v zdravi napetosti med duhovno, srčno in telesno komponento. Negativna teologija nam odpira nova stičišča in omogoča novo umevanje naših sedanjih verskih težav ter dozdevnega ali resničnega ateizma, pa tudi vzhodne duhovnosti (zena) in vzhodnih načinov meditiranja.

Pripomba: Delitev na aktivno (apostolat) in kontemplativno življenje ob primeru Marte in Marije (Lk 10, 38—42) ni imela prvotno nič opraviti z različnimi redovi ali načini življenja. Izraza izvirata iz meniškega izročila (predvsem puščavniškega). Aktivno življenje ustreza askezi, poti očiščevanja; kontemplativno življenje pa je pot zedinjevanja. Menih, vsak kristjan, vsak človek mora v sebi vedno uresničevati oboje.¹⁰

II. Poskus orientacije

a) Kaj je askeza?

Vse stvari so končne, prigodne; tudi mi. To dejstvo dokazuje cela vrsta omejitev. Nekatero, kot npr. spol, narod, jezik, zdravje, so nam dane z rojstvom, druge so posledica naše izbire. Vsaka odločitev pomeni odpoved drugi, prav tako dobri ali celo objektivno boljši možnosti.

Askeza pomeni dobesedno »vaja, urjenje« v športnem (trening) in moralnem pomenu. Askeza je zavestno urjenje v tej prigodnosti bitja in njen svoboden sprejem. Uresničuje se v posameznih dejih izbire in odpovedi, ki so naravnani na določen način življenja in ga tudi oblikujejo (npr. skupno življenje v zakonu, v komuni, urjenje v demokratičnem vodenju države, urjenje v poklicu, v »umetnostih«, kot so glasba, pesnitev, zdravilstvo, kuhar-

⁸ S tega vidika bi nemara našli globlje umevanje Anzelmovega ontološkega dokaza za božje bivanje. Prim. R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*. Kösel — München 1956, str. 199 sl. R. Guardini vzporeja ontološki dokaz za božje bivanje s Pascalovim »argument du pari« in Kierkegaardovim »Absoluter Paradox«.

⁹ Rodovnik bi bil približno takšen: Platon, Avguštin, Anzelm, zgodnji cistercijani, Bonaventura, Dante, Pascal, Newman ... (teologija srca). Plotin Origen Gregor Niški, Pseudodionizij, Ekkehart, Oblak nevednosti, Janez od Križa ... (negativna teologija). Viljem Theoderiški, Hugo Balmanski, Bernard, Izak od Zvezde, Viktorinci ... (sinteza).

¹⁰ Vat. II, Perf. car. 7; Kasijan Coll. I. c. 8; Stat. Ren. Cart. 3, 9.

stvo ipd.). Potemtakem askeza ni sama sebi namen, marveč je v službi vrednot, je del sleherne duhovnosti, ne glede na versko prepričanje.

b) *Askeza in duhovnost*

Askeze in duhovnosti — če slednjo docela splošno razumemo kot način življenja v službi prave vrednote,¹¹ skorajda ni mogoče ločiti, seveda pa ju ne smemo niti pomešati. Kajti duhovne kvalitete ni mogoče izvajati iz askeze kot njenega razvojnega, nujnega podaljška¹²; vendar sodi askeza k tisti pripravi, v kateri si prizadevamo za harmonijo med elementi, ki določajo človeka kot mikrokozmos: med materijo, vegetativnim, animaličnim, duhovnim in socialnim življenjem. Ta harmonija je v službi priprave na dialog z Bogom in ljudmi, je sredstvo za pravilen odnos do stvarstva sploh. Urjenje v človeški prigradnosti mora zajeti in zediniti vse razsežnosti, ki so nam dane z našo bitjo v svetu: duha, dušo, telo; individuum, sočlovečnost; delo in poklic, prosti čas; politično in kulturno delovanje. »Srce« kot simbol in organ, kjer se duh spaja s krvjo in kjer spoznavamo vrednost stvari, bi zaslužilo našo posebno pozornost, da bi ga z askezo, vajo pripravili do tega, da bi izpolnjevalo svojo nalogo zedinjujočega človeškega središča. Vse živo in kvalitetno je mogoče ohranjati le v nasprotju polarne napetosti, bolj z bivanjem kot dojevanjem. Vsak posamezni pol je mejna in s tem ogrožena vrednota.¹³ S. Kierkegaard jasno pravi, da je kvaliteta sama v sebi neodtujljiva, brez prehodov. Subjekt se v skokih poganja od enega območja kvalitete do drugega. Pri tem mu manjka trenutek kontinuitete, ki jo Pascal in Newman v enakem kvalitativnem mišljenju ohranjata v pomenu različnih ravnin, stopenj (l'ordre de géométrie, de charité . . .) ali koncentričnih krogov, pri katerih višji ali zunanji druge vključujejo, ne pa izključujejo. Kjer se ti krogi izključujejo, nastopi nevarnost dualizma (možna razklanost osebe; mar nista današnji kult telesa in precenjevanje možganov zgovorno znamenje tega?); kjer gledajo na prehod, kontinuiteto kot na razvojno nujnost (ali kavzalno kot na vzrok in učinek), je v nevarnosti svoboda. Kjer pa med kvalitativnimi stopnjami vlada napetost, izkušamo askezo kot osvoboditev in plodno urjenje v duhovnosti.

Načelo nasprotja je treba živeti v vseh življenjskih okoliščinah, ki zadevajo vse ravni človeka-mikrokozmosa. Ustrezno mesto človeka ali občestva znotraj napetostnega polja je lahko različno. »Zlata sredina« je — gledano objektivno — lahko zelo dvomljiva, namreč oslabelost. To je vprašanje

¹¹ Redovništvo na Slovenskem I, str. 107; nemško besedilo citiranega dela, str. 8: »Spiritualität setzt einen bestimmten Lebensstil voraus im Dienste wirklicher Werte. Sie beeinflusst den ganzen Menschen und strahlt auf die Umwelt aus als Folge echter Innerlichkeit.« — Duhovnost zahteva določen način življenja v službi pristne vrednote. Vpliva na celega človeka in kot posledica plemenite notranjosti izžareva v okolico.

¹² Prim. M. Buber, Človekova pot po hasidičnem nauku, III. Odločnost (Bilten 8, 1983/84, str. 12).

¹³ Prim. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Werkausgabe 1, str. 383; E. Diederichs Düsseldorf 1971).

»razločevanja duhov«, ki je ključen pojem meniškega izkustva. Mimogrede rečeno: vse, o čemer tu govorimo, je v meniškem izročilu zelo jasno izraženo.

Naj navedem nekaj znanih primerov, na katere je mogoče zvesti druge vaje:¹⁴

— *Budnost* si pridobi le, kdor se nauči tudi umetnosti *spanja*.

— Kdor ne zna pravilno *izdihniti*, ne zna niti *vdihniti*.

— Celo v *gibanju* in *mirovanju* je treba biti mojster svojega telesa (delo in prosti čas).

— Sleherni stvariteljski izraz, zelo splošno označen z *besedo*, dobiva svojo težo in svoj pomen iz notranjosti, ki je zavarovana z *molkom*.

— Tudi najintimnejša oblika *življenja v skupnosti*, izkušnja drugega, počiva na enkratnosti osebe, ki v *samoti* najde samo sebe.

Vse te polarne dvojice veljajo tudi v obrnjenem vrstnem redu. Opustitev enega pola je skrajno nevarna.

Takšno urjenje pozna pač odpoved, odrekanje, nikdar pa zanikanja, zatiranje, uničevanja. Uči nas prenašati napetosti, zavestno in svobodno povezovati v višjo sintezo vrednote različnih človeških življenjskih ravnin in jih ohranjati. Odpoved torej v prid kvaliteti! Askeza je le tedaj prava metoda v načinu življenja in pomoč pristni duhovnosti, kadar jo človek obvlada ter svobodno in zavestno uporablja za različne namene, kot npr. molitev, meditacija, študij, vzgoja, umetniške dejavnosti, šport... skratka, za celovito človeško življenje.

Kjer se askeza sakralizira ali postaja sama sebi namen, se sprevača v magijo. Pred to nevarnostjo navadno ni obvarovana obredna askeza nobene religije, zato je polemika starozaveznih prerokov vedno aktualna. Drugim, predvsem vzhodnim meditativnim tehnikam, ki so se vsebinsko daljnosežno ločile od obreda in religije, pa grozi nevarnost, da v človeku sprostijo skrite sile, ki se ne bi smele osamosvojiti ali nepripravljene vdreti v praznino. Stari učitelji izrečno svarijo pred to nevarnostjo.

Kjer služi askeza slabim smotrom, v skrajnem primeru želji po oblasti nad človekom ali celo Bogom, se sprevača v magijo ali sodi v psihopatologijo askeze.

c) *Askeza in kultura*

Askeza in kultura sta pravzaprav le posebni uporabni področji povedanega, vendar zaslužita zaradi svoje aktualnosti natančnejši razmislek.

Kultura pomeni skupek tistega, kar počne človek iz naravno danega. Konkretno: kultura se začneja s prvim zamahom lopate, pa naj gre za obdelovanje zemlje ali za kopanje jame bližnjemu. S tem smo že tudi povedali, da je kultura dvoumen pojem. Da bi se oblikovala človeško, humano, sta zopet potrebni vaja in duhovnost. Kultura je v vseh izraznih oblikah moč,

¹⁴ Prim. B. Besret, *Libération de l'homme* (Desclée de Brouwer, Paris 1969).

gospodstvo nad naravno danim. V novem veku, predvsem pa v našem obdobju, smo doživeli takšen vzpon moči, da smo se seznanili tudi z nevarnostmi. R. Guardini je že leta 1951 zapisal: »Glavna naloga obdobja bo takšno usmerjanje moči, da bi človek ob njeni uporabi lahko ostal človek. Znašel se bo pred odločitvijo, ali naj postane tako močan, kot je velika njegova moč, ali pa naj sam sebe uniči. Nismo več mnenja, da naj bo povečevanje moči preprosto v sorazmerju z naraščanjem življenjskih vrednot. Moč je postala vprašljiva. Pa ne le v kulturno kritičnem pomenu . . ., marveč v temelju: V splošno zavest se prebija občutek, da je naše vedenje do moči napačno; da, da nas ogroža že samo naraščanje naše moči.«¹⁵ V zadnjih letih so se nevarnosti toliko pomnožile, da ljudje zasebno in javno dejansko že iščejo rešitve, vse pa bolj ali manj merijo na askezo kulturne moči: vzgoja za mir, razoroževanje, vegetarijanstvo kot oblika spoštovanja življenja, iskanje alternativnih načinov življenja itd. Naj le kratko povzamem »možnosti ravnanja«, ki jih v navedenem delu navaja R. Guardini:

— Pridobiti si moramo neko kontemplativno držo, si vsak dan vzeti nekaj prostega časa, časa za umiritev, meditacijo in molitev.

— Zopet si moramo zastaviti temeljno vprašanje o bistvu stvari. Kdor se za trajanje stvari in temeljne resničnosti človeškega življenja (ljubezen, zakon, pravico, posest, vse, kar sodi k državnemu sistemu) ne meni, kot ustreza njihovem bistvu, pripravlja osebno in družbeno katastrofo.

— Gospodstvo nad kozmosom, svetom zahteva gospodstvo nad samim seboj, nad mikrokozmosom. »Vsekakor ravnamo prav, če si dopovemo, da ni nastalo brez askeze nič velikega; to, za kar gre danes, pa je nekaj zelo velikega, ne, nekaj dokončnega. Odločilnega pomena je, ali bomo naloženo delo gospodovanja izpolnjevali tako, da bo vodilo v svobodo — ali pa v sužnost.«¹⁶

— To zopet zahteva, da se učimo z vsako stvarjo tako ravnati, kakor ustreza njeni resnici. To pa terja pogum, vzgojo vesti, čut za pravi trenutek (kairós) stvari.

— Tudi vprašanju o Bogu kot zadnji oporni točki našega bivanja se ne smemo nikoli izogniti. »Bog je resničnost, na kateri temelji vsaka druga, tudi človeška. Če ne damo prostora njegovi pravici, postane bivanje bolno.«¹⁷ Kdor v svoji vesti ne more sprejeti Boga kot ljubečega Ti, h kateremu smo ustvarjeni, se mora iskreno vprašati, kako utemeljuje svojo odgovornost do človeka, narave in kulture; kako zmore človeško, humano sprejemati usodo in zgodovinskost, tudi v njenih najizrazitejših pojavnih oblikah, kot so strah in obup, bolezen in smrt.

Končno se moramo še vprašati, katerega posebnega urjenja se moramo še okleniti Slovenci. Naša dežela leži na križišču kultur, religij in svetovnih

¹⁵ R. Guardini, *Die Macht, Versuch einer Wegweisung*, str. 11 (Verlag der Arche, Zürich 1951). Ta spis je še vedno aktualen in v nadaljevanju povzeman nekaj njegovih praktičnih napotkov; str. 113 sl.

¹⁶ Prav tam, str. 116, 117.

¹⁷ Prav tam, str. 119.

nazorov. Iz tega se poraja naša povezovalna vloga, morda ne toliko v velikih prireditvah kot v majhnih, vsakdanjih korakih: razumeti in učiti se razumeti druge, strpnost, odpiranje na vse strani, ne da bi zvodenele naše lastne vrednote, marveč da bi obstale in bi jih lahko neokrnjene posredovali dalje; gospodovanje (oblast) doživljati kot službo, ne da bi postali hlapčevski in klečeplazni. Če hočemo biti ljudstvo mostu, moramo to biti najprej med nami samimi. Zgodovina je pokazala, kako usodno in škodljivo je, če se znotraj malega naroda ustvarjajo geti, skupine, ki ne morejo ali celo nočejo najti skupne poti.¹⁸ Zato nam je potrebno urjenje v spravi in v sprejemanju pluralnosti, ki ima tako kot askeza svoj temelj v prilagodnosti bitja (*contingentia entis*).

III. Askeza in krščansko razodetje

a) *Sveto pismo*

Težko bi enoumno odgovorili na vprašanje, ali obstajajo v Svetem pismu askeza in asketi pa asketske šole. V SZ je gotovo zelo razvita obredna askeza, kateri so se preroki vedno znova kritično upirali in jo hoteli obvarovati pred magijo, vendar je niso brezpogojno odklanjali. V Svetem pismu so tudi nastavki »asketskega« življenja, npr. pri nabijih (učencih prerokov), nazirjih, Rehabcih (Jer 35,1—19) in ne nazadnje pri Qumrancih. V NZ lahko omenimo kot vzor tovrstnega učitelja kvečjemu Janeza Krstnika.¹⁹ Kako pa je bilo z Jezusom iz Nazareta?

Beseda »askein« se v bibliji pojavi le dvakrat, in sicer v 2 Mkb 15,4 (»praznovati sedmi dan«) in v Apd 24,16 (»Zato si tudi sam prizadevam, da bi imel vseskozi čisto vest pred Bogom in pred ljudmi.«)²⁰ Pavel pogosto uporablja izraze iz športne in vojaške govorice; vendar nas to ne pripelje daleč, ko iščemo pristno, razpoznavno krščanstvo.

b) *Verska askeza*²¹

Iz obredne askeze in njej vzporedno se v SZ razvija drugačen pojem, pojem o svetosti: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet!« (3 Mz 19,2) Temelj te, v Bogu zasidrane svetosti je vera, dar, ki prihaja od Boga in nas v njem zakoreninja. Izhodišče bibličnega umevanja vere je Abrahamova vera (1 Mz 15,1—6), ki jo je Pavel v Gal 3,8—18 in Rim 4,1—25

¹⁸ Prim. R. Koncilija, Cankar o družbeni vlogi Cerkve na Slovenskem: (Mohorjeva družba, Celje 1983). Eno najboljših del tako glede obdelave preteklosti kakor glede pobud, če ne kar programa za prihodnost. Tu bi veljalo omeniti še razne revije (Znamenje, Celovški Zvon, 2000, Nova revija . . .), ki delujejo v tej smeri.

¹⁹ Natančnejšo biblično obravnavo glej v: J. M. Hollenstein, Kartäuserspiritualität — Kartuzijanska duhovnost. Biblični nastavki redovnega življenja, str. 2—6 (Pleterje 1984).

²⁰ Prim. Kittel, Theol. Dict. of the NT I, str. 494.

²¹ Prim. A. Deissler, Die Schrift. Biblisch glauben; v: Christ in der Gegenwart (Herder 1984), str. 22 sl.; letnik 36, šte. 2, str. 22. F. Wulf, Aszese, v: Herders Theol. Taschenlexikon 1 (1972), str. 202.

(prim. tudi Heb 11,8—19) ovrednotil in jo prikazal kot zvezo med vero, pravičnostjo (milostjo) in deli. Judovsko izročilo je iz Abrahama naredilo prapodobo opravičenja po delih. Mislilo je na njegovo zvestobo in stanoovitnost v preizkušnjah (Mdr 10,5; Sir 44,20), Pavel se sklicuje na Abrahamovo vero (1 Mz 12,1 in 15,6) kot na pravi izvir pravičnosti *in* del (Heb 11,8 sl.). S tem dobijo dela, vključno z askezo kot človeško modrostjo, neko drugo vrednostno mesto. Ne vodijo nujno do »stopnje ljubzeni«, da povemo s Pascalom. Askeza ostaja sicer na tej novi stopnji, vendar je vključena v neko novo temeljno vajo. Mi ji bomo rekli verska askeza.

Povedano bomo poskusili osvetliti s kratko predstavitevjo 1 Mz 15,1—6 (opomba 21): Abrahamov dvom o potomstvu je bivanjska skušnjava. Bog jo razume, vendar ne da nobenega čudežnega znamenja, marveč ponovi svojo obljubo z »nazornim poukom«. Abrahama pelje iz šotorja in mu pokaže zveznato nebo. Uspeh tega »videnja«: »Veroval je Gospodu in ta mu je štel to v pravičnost« (1 Mz 15,6). Hebrejska beseda za vero — sorodna z besedo *amen* — pomeni »utrđiti se, mesto zavzeti v . . .« Abraham se je torej utrđil v Jahveju, pri tem pa je besedo njegove obljube vzel za temelj svojega življenja. Iz 7,9 k tej drži kratko pripominja: »Če ne zavzamete mesta v Jahveju, ne boste obstali«.

Temeljna vaja kristjana je, da se vsak dan v vsakem položaju utrjuje v Bogu, zanese na njegovo obljubo in tvega skok na desko v morju (Kierkegaard). Biblično verovanje je osebno dejanje (predvsem verjamem tebi in ne suhoparnosti resnice), s tem pa postane dej vere temeljna molitev verujočega. Kdor ne zmore več Bogu reči »Ti«, se mora vprašati, kako je z njegovo vero.

Takšna verska askeza je torej vedno nov odgovor na radikalno božjo naklonjenost (milost), je »da« Bogu; odpoved, odrekanje kot pritrditev temni skrivnosti Boga. S tem verujoči presega svet in njegov imanentni pomen; svet in sebe izroča Bogu. Človek se želi doumeti iz samega sebe, o samem sebi odločiti; se zavarovati; v veri pa se mora prepustiti, samega sebe preseči. To zahteva vajo v vdanosti do suverenega Boga, kateremu ni mogoče ukazovati. A. Deissler (cit. mesto) definira temeljni dej vere takole: »Verjamem ti, oživljajoči Bog, zaradi tvoje radikalne naklonjenosti v Jezusu Kristusu.« Če nam torej božja milost omogoča ta odgovor, smo »opravičeni«, se pravi »pravični pred Bogom«, in iz istega odgovora vere izvirajo tudi dela, ker dobivamo moč v Bogu: v nas deluje Kristusov Duh in »ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20; 1 Kor 6,17—19).

Kierkegaard pravi, da ga muči samo eno vprašanje: Kako postati kristjan? Kajti v življenju srečamo vrsto nesmislov, ki otežujejo vero v božjo ljubezen in zvestobo. V svojem spisu *Bolezen za smrt* govori o bolezni, ki napada stržen življenje, osebo. Vidi jo v obupu, ki je zanj sinonim za greh. Lastno mejo izkušamo v vsaki bolezni, vsakem trpljenju in sleherni smrti. Radikalno verujoči doživlja v tej omejenosti samega Boga, ki ga omejuje, zato se mu da na voljo (predanost [= *Gelassenheit*], dalje ignacijanska indiferenca. Takšna askeza je bivanjska, kar pomeni, da sega do temelja človeko-

vega bivanja. Vsaka posamezna vaja (asketsko dajanje) dobiva svoj smisel iz poslušnosti v veri ali verovanjske predanosti. Smisel jih povezuje.

Ta temeljna vaja, upoštevajoč dejstvo greha, obsega v krščanskem prostoru tudi sodbo in odrešenje po Kristusovem križu. Brez Kristusovega križa žene zavest krivde v obup, a brez zavesti meje, ujetosti v krivdo, obstaja nevarnost askeze, ki se peha za učinkom.

Poskusimo zdaj odgovoriti na vprašanje, ki smo si ga zastavili na začetku: 'Je bil Jezus učitelj askeze? Ne, on ni bil karšenkoli učitelj, *on* je kot trpeči božji hlapec *kar asket*, kajti »sam sebe je izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek« (Flp 2,7). Zdaj lahko v naši verski askezi upremo »oči v Jezusa, voditelja in dopolnitelja vere. On je za veselje, ki ga je čakalo, preziral sramoto in pretrpel križ ter sedel na desno božjega prestola. Pomislite vendar nanj, ki je od grešnikov pretrpel tolikšno nasprotovanje, da se v svojih srcih ne boste utrudili in omagali. Niste se še do krvi uprli v boju zoper greh« (Heb 12,1—4).

Vse »urjenje v krščanstvu« mora biti askeza križa, ki se izliva v velikonočno skrivnost.²² Naše sodelovanje pri Kristusovi askezi se začneja s krstom (s Kristusom umreti in vstati), ki se udejanja v vsakdanjem umiranju in hoji za njim (Mr 8,34). Tu je izhodišče še radikalnejše askeze: urjenje v duhu blagrov in evangeljskih svetov,²³ (kar pomeni dejavno pripravo na smrt, oklenitev križa, svobodno odpoved življenjsko pomembnim dobrinam; eshatološko askezo!).

Ob sklepu naj še poudarim, da mora biti takšna askeza vedno v službi vsemu božjemu ljudstvu v Cerкви in vsemu svetu. Kajti kdor se vsak dan vadi »zavzeti mesto v Bogu«, ta mora ne le kot posameznik, marveč kot »mi«, kot Cerkev sprejeti tudi božji odrešitveni načrt:

»Če ne verjamete, ne boste obstali« (Iz 7,9).

Povzetek: Jean-Marie Hollenstein, Askeza

Po zgodovinskem pregledu raznih stališč do askeze utemeljuje avtor askezo na nujnosti izbire in odpovedi, ki spremlja vsako prigradno svobodno bitje. Askezo nato opredeljuje kot zedinjenje in harmonijo različnih sestavin človeškosti, ne pa kot njeno zatiranje ali uničenje. Askezo povezuje s kulturo in končno jo še osvetli z vidika krščanstva, kjer opredeli Jezusa Kristusa kot božjega hlapca in s tem najbolj doslednega asketa.

Summary: Jean-Marie Hollenstein, Asceticism

After a historical review of different points of view concerning asceticism, the author substantiates asceticism by the necessity of choice and renunciation, which is peculiar to every contingent free being. Then he defines asceticism as a union and harmony of different elements of human nature and not as suppression and annihilation thereof. He connects asceticism with culture and finally elucidates it from the Christian point of view, defining Jesus Christ as God's servant and thereby the most consistent ascetic.

²² Prim. Meništvu na Slovenskem I, str. 111; nemško besedilo str. 16.

²³ Prim. prav tam, str. 113, Liturgija in zaobljube; nemško str. 19.

Anton Strlè

Nekaj pripomb k Unamunovemu Tragičnemu občutju življenja

(Ob štiridesetletnici konca druge svetovne vojne)

Miguel de Unamuno (1864—1937), španski pisatelj in mislec, velja za najpomembnejšega predstavnika »generacije 1898« in za verjetno najimennitnejšo osebnost španske kulture v zadnjih sto letih. V šestnajstem letu svoje starosti je — potem ko je bil vzgojen v krščanski družini in krščanskem okolju — doživel globoko religiozno krizo, ki je vplivala na vse poznejše življenje. Imel se je za kristjana, a je zagovarjal nazore, ki jih ni mogoče označiti za resnično krščanske. Če bi sprejeli Unamunovo gledanje, bi morali navsezadnje označiti krščanstvo kot »tragicizem«, kot nekakšno ideologijo, ki ji je tragika, in sicer nerešljiva in dokončna tragika bistvena in notranja vsebina. To svoje naziranje o krščanstvu je Miguel de Unamuno pač najjasneje razvil v knjigi *Del sentimiento tragico de la vida*, ki jo imamo zdaj na voljo tudi v slovenskem prevodu.¹ Že zaradi slovitega pisateljevega imena jo bodo brali mnogi Slovenci, pri tem pa se bo mogel marsikateri od njih vsaj v odtenkih navzeti tragicističnih pogledov na krščanstvo. Koristno je torej, da si Unamunovo Tragično občutje življenja ogledamo vsaj pod nekaterimi vidiki. Ob štiridesetletnici druge svetovne vojne se nam Unamunovi nazori vsekakor pokažejo v zelo drugačni luči kakor ob nastanku njegove knjige.

1. Unamunovo pojmovanje Boga in vere

1. O Bogu se Unamuno izraža — pač na podlagi tega, da taji sleherno metafiziko, na osnovi nekakšnega imamentizma — tako, da to sploh ne more biti Bog, kakršnega imata pred očmi Sv. pismo in izročilo Cerkve od začetka. Unamuno npr. trdi, da je človeštvo samo tisto, ki »spočne živega Boga« (90). Bog je »Vesoljna zavest« (145), »Zavest vesolja, ki jo ljubezen odkrije toliko, kolikor ljubi, je tisto, čemur pravimo Bog. In tako duša sočuti z Bogom in čuti, da tudi On sočuti z njo, ga ljubi in čuti, da jo tudi On ljubi, zatekajoč se v svoji bedi v naročje večne in neskončne bede, ki je za povečanje in poneskončenje najvišja sreča sama. — Bog je torej poosebljenje

¹ Miguel de Unamuno, *Tragično občutje življenja* (Prev. Niko Košir), Slovenska Matica, Ljubljana 1983, 322 str.

vsega, je večna in neskončna Zavest vesolja, Zavest, vzeta iz snovi, in ki se bori, da bi se iz nje rešila. Poosebljamo Vse, da bi se rešili iz nič, in edina zares skrivnostna skrivnost je skrivnost trpljenja» (159).

Unamunov »Bog« očitno ni ne Bog Jezusa Kristusa ne Bog filozofov, če se našlonimo na izražanje Bl. Pascala. Tukaj smo priča svojevrstnemu panteizmu, a res svojevrstnemu. Kajti Spinozov panteizem, ki je posebno vpliven, Unamuno zavrača z enako odločnostjo (prim. 121 ss., 239) kakor materializem »fanatikov racionalizma«, kakršni so po njegovi trditvi npr. Vogt, Haeckel, Büchner, Virchow in podobni (107, 120). Unamuno trdi: »Božansko . . . ni nekaj objektivnega, temveč subjektivnost na ven projicirane zavesti, poosebljenje sveta. Pojem božanstva je privrel na dan iz občutja o tem, in občutje božanstva ni drugega kot sam temni in porajajoči se občutek osebnosti, obrnjen na tisto zunaj . . . In če pod panteizmom razumemo nauk, ne, da je vse in vsaka stvar od Boga — take trditve si sam ne morem misliti — ampak da je vse božansko, brez večje sile lahko trdimo, da je bilo poganstvo panteistično« (174). — Nekoliko naprej pravi: »Bog in človek delata drug drugega; dejansko se Bog dela ali razodeva v človeku in človek se dela v Bogu; Bog je naredil samega sebe . . . in lahko rečemo, da se venomer dela, v človeku in za človeka. In če si vsakdo od nas v zagonu svoje ljubezni, v svoji lakoti po božanstvu zamišlja Boga po svoji meri, in se po svoji meri dela Bog zanj, imamo kolektivnega, družbenega, človeškega Boga, rezultanto vseh človeških domišljij« (184).

Tukaj pač zlahka vidimo, kam privede »izguba metafizike« in sprejetje nekakšnega psihologizma, nekakšnega monizma človeške zavesti. Unamuno namreč izrečno zatrjuje, da »biti« same na sebi sploh ni (npr. 88 sl., 139, 161 sl., 230). Tudi pri človeku pravzaprav ni nikakršne »biti«, da bi potem po pravici mogli reči, da je človek »oseba« ali »osebnost«. V človeku je le nekakšna kontinuiteta na osnovi spominjanja (npr. 43) in zavesti. »Tisto, čemur pravimo duša, ni nič več kot beseda za označevanje osebne zavesti v njeni celovitosti in njenem trajanju« (107). Tudi »oseba« je samo beseda za označevanje zavesti, seveda človekove zavesti, medtem ko je po Unamunovo Bog »projekcija naše zavesti v Zavest vesolja . . ., nič drugega kot objektivirana subjektivnost ali univerzalizirana osebnost« (182).

Kajpada smo daleč od tega, da bi mogli pri Unamunu dognati kakršenkoli z logično doslednostjo razvit miselni sistem; saj svojega filozofiranja sploh ni razvijal sistematično; in zelo zares jemlje svojo trditev, da sta »pesnik in filozof dvojčka« (42), v tem namreč, da se jima ni treba opirati na objektivno realnost, marveč na »ustvarjalno« domišljijo.

2. V zvezi s pojmovanjem Boga je tudi umevanje vere pri Unamunu takšno, da ima komaj kaj opraviti z vero, kakršno ima v mislih krščanstvo, posebej v katoliški Cerkvi. Unamuno npr. pravi: »V bistvu je isto, če rečemo, da Bog vekomaj izdeluje reči, kakor da reči vekomaj izdelujejo Boga. Vera v osebnega in duhovnega Boga temelji na veri v našo lastno osebnost in duhovnost. Ker se čutimo zavest, čutimo kot zavest, to se pravi osebo, tudi Boga, in ker hrepenimo po tem, da bi naša zavest lahko živela

in bila neodvisna od telesa, verujemo, da božja oseba živi in je neodvisna od vesolja, ki je njeno stanje zavesti *ad extra* . . . Vsako racionalno pojmovanje Boga je v samem sebi protislovno. Vera v Boga se rodi iz ljubezni do Boga, verujemo, da obstaja, ker hočemo, naj obstaja, in nemara se rodi tudi iz božje ljubezni do danes. Razum nam ne dokazuje, da Bog obstaja, pa tudi to ne, da ne more obstajati« (168).

Malo naprej dostavlja Unamuno: »Vera v Boga je posebljenje vesolja« (169). In še drugje: »Vera je človekova ustvarjalna sila. Ker pa je v tesnejših vezeh z voljo kot s katero si bodi silo, jo predstavljamo v volitivni obliki. Vsekakor je treba pomniti, da hoteti verovati, to se pravi, hoteti ustvarjati, pravzaprav ni verovati ali ustvarjati, četudi je vsekakor obojega začetek. — Vera je potetakem, če že ni ustvarjalna moč, najboljše od volje, in njeno opravilo je ustvarjati. Vera po svoje ustvarja svoj predmet. In vera v Boga je v tem, da ustvarimo Boga; in ker je Bog tisti, ki nam daje vero Vanj, je Bog tisti, ki venomer ustvarja samega sebe v nas« (203). Človek navsezadnje ostane brez jasnosti, ker Unamunove trditve pobijajo druga drugo. Gotovo pa to ni krščanska vera.

Mislili bi, da bo Unamuno takšno vero odklanjal. A je ne. Nasprotno. Tako npr. pravi o racionalistih: »So ljudje, ki se po vsej podobi ne omejujejo le na to, da ne verjamejo v obstoj drugega življenja, ali bolje rečeno, verjamejo, da ga ni, temveč jim je nadležno in jih boli, koder drugi verjamejo vanj, ali si vsaj žele, da bi bilo. To stališče je vredno zaničevanja, prav kakor je vredno spoštovanja stališče človeka, ki si prizadeva verovati, da je, ker ga potrebuje, pa mu pri tem ne uspe« (120).

Včasih pa Unamuno pove o veri tudi kaj takega, kar je res vredno odobravanja. Npr.: »Verujem v Boga, kakor verujem v svoje prijatelje, ker čutim dih njegove dobrosrčnosti in njegovo nevidno in neotipljivo roko, ki me vleče k sebi in me nosi in prižema nase; ker sem globoko v srcu prepričan o posebni previdnosti in splošnem umu, ki mi začrtuje mojo usodo« (205). Ta in podobne Unamunove trditve spominjajo na kardinala J. H. Newmana.

Unamuno pravilno ugotavlja, da vera ni isto kakor »meniti«, »imeti mnenje«. »Mnenje« pušča prostor za bojazen, da smo se motili. V veri pa takšna (prostovoljna) bojazen nima mesta. Vera v polnem pomenu tudi ni le »prepričanje« o resničnosti tega, kar je Bog razodel. Takšno prepričanje je le ena (čeprav nujna in bistvena) prvina vere. Prvenstveno je vera celostna oklenitev Boga, ki se nam je razodel, oklenitev z razumom, voljo in srcem. Zgolj umsko oklepanje resnic pa naj bi bile tudi razodete v strogem smislu, resnično še ni vera v polnem pomenu. Vendar po krščanskem umevanju vera brez spoznavnih, razumskih prvin in temeljev ne more obstajati. Unamuno pa nasprotno zatrjuje, da je »vera stvar volje« ali bolje »volja sama, volja, da ne umremo« (203). »Ne le, da ne verujemo z razumom, ne z nečim nad razumom ali pod njim, temveč verujemo z razumom, ne z nečim nad razumom ali pod njim, temveč verujemo proti razumu. Religiozna vera, treba je

še enkrat povedati, ni le iracionalna, temveč je proti-racionalna... Kar ni razumsko, je proti-razumsko« (208).²

Unamuno očitno ne vidi, da s pritrditvijo vere (kolikor gre pri veri tudi za spoznanje) sprejemamo resničnost nečesa, kar je sicer *nad* razumom in presega razum, a ni s tem tudi *zoper* razum. Pritrditev vere ni le iz razuma, vendar tudi ni brez razuma, marveč po izražanju 1. vatikanskega koncila »z razumom skladna pokorščina« Bogu, ki se razodeva.³ Zato pa se veri ni treba bati pravilnega uveljavljanja razumskega spoznavanja na kateremkoli področju realnosti, ki jo je ustvaril isti Bog, čigar razodetje sprejemamo z vero. Saj »ob kar najbolj skrbnem upoštevanju novih vprašanj in raziskav napredujočega časa postaja bolj jasno, kako se vera in razum ujemata v resnici, ki je samo ena« (2 Vat KV 10). Če bi trdili, da si razum in vera nasprotujeta, bi med drugim sledilo tudi to, da obstaja nasprotje med naravo in milostjo. »Tako namreč vera predpostavlja naravno spoznanje kakor milost naravo in kakor popolnost tisto, kar more biti izpopolnjeno.«⁴

2. Je Bl. Pascal res »skeptik«?

V smislu svojega iracionalističnega (čeprav — kar je paradokсно, a resnično — iz racionalizma izviraajočega) pojmovanja vere razlaga Unamuno tudi Bl. Pascala. Pascala je — tako spet in spet poudarja Unamuno — neprestano

² Unamuno postavlja tukaj zgrešeno alternativo, kakor da je tisto, kar ni rezultat razumskega dokazovanja in sklepanja, nujno nekaj protirazumskega, razumu nasprotujočega. Nič ne upošteva, da obstajajo stvarnosti, ki jih razum sam ne more odkriti in ne dokazati, a ne nasprotujejo razumu, pač pa presegajo njegovo spoznavno moč. Reči moremo, da obstajajo takšne stvarnosti že na področju človeškega (med)osebnostnega življenja, npr., kadar gre za ljubezen. — V Tragičnem občutju življenja Unamuno razmeroma mnogo navaja iz spisov nemške liberalno-teološke šole, značilne za protestantizem druge polovice 19. stoletja in prvih desetletij 20. stoletja, npr. A. Ritschla, A. Harnacka in več drugih. A ne le zastopniki liberalnega protestantizma, marveč moderni protestantizem v splošnem v veliki meri zastopa mnenje, da tisto, kar umsko spoznamo, postane predmet našega razpolaganja: torej se človek s spoznanjem Boga napravi za gospodovalca nad Bogom. Zoper možnost »dokazov« za bivanje Boga (seveda tukaj dokazi ne morejo biti enaki, kakor so v pozitivnih znanostih) in zoper naravno teologijo slišimo poleg drugih zlasti ta ugovor. Res je: Če človek šteje za spoznanje samo takšno spoznanje, ki daje tudi razpolaganje s predmetom, potem je jasno, da vera nima nič opraviti s spoznanjem. Vendar je to omejevanje »spoznanja« le na kvantitativne stvarnosti zgrešeno. Vsak dan občujemo s svojimi soljudmi in mislimo, da jih spoznamo, kakor so sami na sebi, ne da bi z njimi mogli ali smeli razpolagati. Spoznanje oseb kot takih ne podeli nikakršne moči razpolaganja z njimi, kakor jih tudi ne podpredmeti. Kaj naj rečemo šele o spoznanju Boga, ki se nam je razodel v Kristusu in po njem! — Nikakor torej ne moremo reči, da je vera, ki ima opraviti tudi s spoznanjem, povsem nerazumska ali celo proti-razumska. Prim. o tem A. Brunner, *Entlehrter Glaube. Das Ende einer Entwicklung*, v: *Stimmen der Zeit* 164 (1958/59) 181—193. — Unamuno gre seveda še mnogo dlje v odklanjanju vloge razuma na področju vere kakor pa omenjeni protestanti.

³ DzS 3009: S 32.

⁴ Sv. Tomaž Akv., S. th. 1 q. 2 a. 2 ad 1. Več o tem J. Alfaro, v: *LThK* IV, 1169—1171.

mučila skepsa, kar se tiče resničnosti krščanske vere. Unamuno pripisuje Pascalu trditev: »Treba se je poneumiti, če naj človek veruje« (101, 144). Ko Pascal pravi, da razlogi razuma ne zadostujejo za vero, marveč morajo delovati tudi razlogi »srca« (Misli št. 277 in še večkrat), razlaga to Unamuno v smislu protirazumskosti vere (prim. 239, 262 sl.) in zatrjuje, da zaradi tega vera sploh »ni prenosna ali racionalna«, kakor tudi »razum ni življenjski« (136).

Dejansko je stvar pri Pascalu čisto drugačna. Pascalova trditev, da »ima srce svoje razloge, ki jih razum ne razume«, nikakor ni in noče biti zagovarjanje iracionalizma in sentimentalizma (seveda tudi ne racionalizma). Z njo se Pascal obrača zoper Descartesa, po čigar naziranju se »raison«, to se pravi »sklepajoči razum«, osamosvoji od »intelligence«, to je od »uma« in njegove intuicije (ki pa je Pascal prav tako ne umeva kot nekaj iracionalnega). Po Pascalovem gledanju se mora (sklepajoči) »razum« nekako podrežati »umu« (»intelligence«), ki vidi celotno resnico, če naj to resnico potem tudi »razum« zagleda in sprejme. Izraz »srce« uporablja Pascal nekako v istem pomenu kakor Platon, ki mu »srce« pomeni »celotno dušo«, s tem pa pravzaprav celotnega človeka (kolikor v spoznanju odmeva tudi človekova telesnost).⁵ To se jasno vidi iz Pascalovih besedil, iz miselne zveze. V njegovih Mislih skoraj takoj za trditvijo, da ima »srce svoje razloge . . .«, beremo: »Resnice ne poznamo le z razumom, marveč tudi s srcem. Na ta način spoznamo prva načela. Razumsko dokazovanje, ki tu ne more nič, jih zaman skuša spodbiti. Pironovci, ki so si zgolj to zastavili za cilj, se s tem mučijo brez haska. Vemo, da ne sanjamo — naj smo še tako nemočni, da bi to dokazali z razumom. Ta nemoč dokazuje le šibkost našega razuma, ne pa negotovosti vseh naših spoznanj, kot trdijo oni« (M 282).

Človek se čudi, kako more Unamuno z mirno vestjo Pascala uvrstiti med pironovce in med nekakšne svoje somišljenike, kar se tiče iracionalističnega pojmovanja vere. Unamuno namreč spet in spet razglša Pascala za stalnega dvomljivca, »ki pa se ni vdal«; za človeka, »ki je potreboval dogme in jo je iskal tako, da se je poneumil; ki se je hotel podvreči in ki je našel mir šele po smrti«.⁶

V resnici je stvar čisto drugačna. Bl. Pascal je veroval brez najmanjšega omahovanja, in sicer brez kakršnegakoli nasilja nad svojim razumom. Poznavaletci pravijo: Pascalovo življenje je v celoti pripadalo veri. V njegovi eksistenci skoraj ne bi mogli najti kateregakoli presledka, kjer bi bilo mogoče predpostavljati, da se mu je vera odtegnila. Pascalova vera je trdna, zgrajena na trdnih, umsko spoznanih predpostavkah (vera sama se seveda opere potem na božje pričevanje samo, ne da bi s tem prišla v nasprotje do

⁵ Prim. H. Bürklin, Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal, Herder, Freiburg 1976, 72 in večkrat.

⁶ Tako se je Unamuno izrazil l. 1923, ko je o tem pisal v francoski Revue de métaphysique et de morale, 348 sl. To navaja in odločno zavrača C. Constantin v sestavku Pascal Blaise, v: DThC XI (1932) 2074—2203, tu 2117.

razumskih spoznav), na razumskih razlogih. Dvomi ga ne napadajo; če bi pa ga, bi ostal zoper nje trden.⁷ Pascalova vera je celostno-življenjsko (kot fides quā) in spoznavno-vsebinsko (kot fides quae) z vso jasnostjo osredotočena na Kristusa in zakoreninjena v Kristusu, učlovečenem Logosu, in se ne zateka v nelogičnost. Malokje je mogoče najti tako izrazito kristocentričnost kakor pri Pascalu, O njem je bilo mogoče zapisati, da ga prevzema tako rekoč strastna ljubezen do Kristusa; to daje pečat njegovi celotni vernosti ter napravlja njegovo vero toliko bolj trdno in živo.⁸

3. Tragičnost iz predpotopnega 1912

V Tragičnem občutju življenja Unamuno mnogokrat z odobravanjem navaja zlasti Kierkegaarda. Vsekakor prav od njega Unamuno zajema svojo eksistencialistično miselnost. O Kierkegaardu pravi eden od najboljših njegovih poznavalcev, kakršen je znani konvertit in veliki mislec Th. Haecker, med drugim tole: »Iz njegove etične strastnosti je zrasla njegova veličina (kot sodnika svojega časa), toda tudi marsikatera njegovih velikih zmot.« Kierkegaard se je namreč v nasprotju do tedanje Heglove filozofije, ki je takrat začela vladati tudi v protestantski teologiji, postavil v radikalno nasprotje do velikega *objektivnega* sistema. Vendar je po Haeckerjevih besedah Kierkegaard sam postavil natančno *subjektivno* (in naravnost subjektivistično) nasprotje do tega sistema, katerega je predpostavljajal in ga napadal. Kierkegaard je bil kljub vsemu svojemu boju zoper vladajočo filozofijo vendarle zajet v to filozofijo in ni videl tiste dialektike Cerkve, ki je izražena v Jezusovi priliki o ljulki med pšenico, ter je v nasprotju z Jezusovo besedo hotel že sredi »tega veka« absolutno ločitev med dobrim in zlim. Kierkegaardova dela imajo sicer veliko literarno in filozofsko vrednost. Toda kljub vsem zahtevam po pristni religioznosti in kljub krščanskemu slovarju vsebujejo Kierkegaardovi spisi po Haeckerjevem izražanju »mite«. Tu ni postavljena pred nas »preprosta resnica, marveč sanjaško prenatézana,

⁷ Tako se izraža C. Constantin, v op. 6 n. m. K temu je treba dostaviti: Nekaj drugega so težave, ki jih more ob vsebini vere občutiti tudi globoko verujoči človek, ki nima dvomov. Tudi pri Pascalu je mogoče najti mnogo mest, ki se povsem skladajo s tistim, kar pravi J. H. Newmann: »Od časa, ko sem postal katoličan... nikoli več nisem občutil nikakršnega dvoma... Seveda ne tajim, da skriva vsak člen krščanske veroizpovedi v sebi intelektualne težave; in preprosto dejstvo je, da jaz sam ne morem odgovoriti nanje. Mnogo oseb trpi zaradi verskih težav; jaz sem prav tako občutljiv zanje kakor kdorkoli izmed njih. A nikdar nisem mogel razumeti, kakšna naj bi bila zveza med doživljanjem teh težav, čeprav bi se še tako množile, in dvomi zaradi naukov, na katere se težave navezujejo. Tisoč težav ne more povzročiti niti enega dvoma... težav in dvomov ni mogoče spraviti na isti imenovalec«, Apologia pro vita sua, Pleterje 1973, 291 sl.

⁸ Prim. C. Constantin, n. d., zlasti 2117; L. Lafuma, Pascal, v: LThK VIII, 125 sl.; H. U. von Balthasar, Herrlichkeit II (1962) 567, 579, 596; H. U. von Balthasar to obširno prikazuje v zbirki Pascalovih besedil, ki jih je sam nanovo prevedel in jim dodal uvode ter pojasnila: Blaise Pascal, Schriften zur Religion (Christliche Meister, Bd. 17), Johannes Verlag, Einsiedeln 1982.

dialektično priostrena«, zaradi tega more Kierkegaard »v mladih glavah povzročati zmedo« in so njegova dela dostikrat »hlastno priljubljena jed ateistov in malikovalcev umetnosti«. Prav zaradi tega se more »heroični nihilizem današnjih dni izrečno sklicevati na Kierkegaarda, čeprav vendarle ni šlo pri njem za kaj takega.«⁹

Pri Unamunu so tiste negativne strani, ki jih Haecker odkriva pri Kierkegaardu, seveda neprimerno izrazitejše. O Bogu in veri podaja avtor Tragičnega občutja življenja takšne nazore, ki bi jih Kierkegaard odločno odklonil in o katerih bi normalen človek pač mislil, da so istovetni z zame-tanjem sleherne religije, posebej še krščanstva. Medtem ko je pri Kierkegaardu dvomljivo, če je res mislil, da je v tem ali onem trenutku (za trajno gotovo ne) treba »verovati, ker je absurdno«, je to pri Unamunu drugače. Ta večkrat odločno zatrjuje: Treba je verovati, čeprav tega pred razumom sploh ni mogoče zagovarjati in čeprav gre v krščanstvu, razumsko gledano, res za nekaj absurdnega (prim. 120, 128, 101). »Krščanstvo,« pravi Unamuno, »je obupen izhod . . . Samo s pomočjo obupa v tem izhodu pridemo do tistega upanja, katerega poživljajoča poezija presega vse razumsko spoznanje« (208).¹⁰

Drugje spet govori Unamuno: »Nisem maral zamolčati, kar zamolčijo drugi; hotel sem povsem razgaliti, ne svojo dušo, temveč človeško dušo, ali tisto, kar naj bi bila, pa naj ji je usojeno, da izgine ali ne. In prišli smo do dna brezna, do nespravljivega spopada med razumom in življenjskim občutjem. In ko smo prispeli do sem, sem vam dejal, da je treba vzeti spopad kot tak in od njega živeti. Zdaj vam moram razložiti še to, kako je po mojem občutju in celo po moji misli ta obup temelj možatega življenja, učinkovitega delovanja, estetike in celo logike« (146) »Na koncu nameravam vse povzeti in zagovarjati misel, da je tisti religiozni obup, o katerem sem vam govoril in ki ni nič drugega kot tragično občutje življenja samo, bolj ali manj zastrt, samo jedro zavesti posameznikov in izomikanih ljudstev današnjih dni; to se pravi tistih posameznikov in tistih ljudstev, ki ne trpe ne za intelektualno in ne za čustveno behavostjo. In prav to občutje je vir herojskih dejanj« (147).

V svojih miselnih akrobacija zahaja Unamuno neprestano v protislovje s svojimi lastnimi mislimi. Logiko pobija, a jo sam v isti sapi naravnost pretirano uporablja. V enem pa je Unamunova misel vendarle dosledna in jasna, čeprav zgrešena: Vera nam pravi, da smo neumrljivi, in sicer zato neumrljivi, ker nam je to nujno potrebno. Neumrljivi smo, ker hočemo biti neumrljivi in ker brez te gotovosti ne bi mogli živeti. Čeprav nam razum o tem ne daje prav nikakršnih podatkov ali opor, marveč celo zatrjuje nekaj povsem

⁹ Th. Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1927, 74 sl.

¹⁰ Če bi rekli, da je krščanstvo »izhod iz obupa« (ne pa obupen izhod), bi to imelo v nekem pogledu dober smisel (na tega je pač mislil Kierkegaard, ko je dejal, da človek ob spoznanju svoje grešnosti in v obupu nad slehernim izhodom iz tega stanja izvrši na podlagi absolutno svobodne odločitve skok v temo, onkraj katere mu zasveti Kristusova luč. Prim. Verneaux, *Existentialisme*, v: *Catholicisme IV*, 919—932, tu 920 sl.

nasprotnega, se vendar odločimo za neumrljivost kot nekaj realnega: neumrljiv sem, ker hočem biti neumrljiv.¹¹

Po Unamunovem zatrjevanju visita takó upanje kakor vera v praznem in sta brez sleherne količkaj zanesljive spoznavne podlage in celo zoper razum. Pri veri odloča samo volja, ki sprejme »tragično« resničnost in krščanstvo kot »obupen izhod« — ne kot izhod iz obupa (kakor je to, zdi se, pri Kierkegaardu), marveč kot izhod, ki tudi sam ne vsebuje nikakršnega upanja. Unameno se tukaj — kljub navideznim podobnostim — glede pojma vere zelo razlikuje od Kierkegaardovega pojmovanja vere. Kierkegaard sicer govori o »skoku v absurd«, ki da je potreben, če naj človek začne verovati in se s tem reši nesmiselnosti bivanja. Vendar pa meni, da je tak skok izraz popolnega zaupanja v Boga, zaupanja, ki je »absolutno« v tem pomenu, da obstaja brez razumskih nagibov verovnosti, a ni zoper razum. In Bog je po Kierkegaardovem pojmovanju transcendenten, čisto drugače, kakor je to pri Unamunu. Pri Kierkegaardu »resnica nima sedeža v verujočem subjektu, marveč v razodetju, ki ga je treba oznanjati«,¹² spet popolnoma drugače, kakor pa o tem misli Unamuno.

Unamunovo pojmovanje vere je seveda popolnoma neskladno s tistim pojmovanjem, ki ga najdemo v evangeliju in npr. pri sv. Pavlu. Medtem ko npr. sv. Pavel vero označuje kot »poslušnost« oznanilu, Bogu, Kristusu, božji besedi (prim. Rim 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5.6), je po Unamunovo vera pravzaprav zahteva do Boga (če po Unamunovo Bog sam na sebi sploh biva), do neumrljivosti in do večnega življenja. Seveda pa takšna »vera« res ne more voditi drugam kakor le v tragiko, še več: v tragicizem, v ideologijo, ki ji je tragika bistvena in notranja vsebina.

Izredno zanimiv in bister pogled na Unamunove nazore podaja pisatelj Alojz Rebula v svoji Epistoli, naslovljeni na Unamuna ob izidu Tragičnega občutja življenja v slovenskem prevodu.¹³ Rebula pravi, da je ob branju te knjige kar naprej »izmenoma ploskal in žvižgal, včasih oboje v isti sapi«: ploskal zaradi nadvse aktualnih misli, ki jih Unamuno tu in tam izreka, žvižgal ob tolikernih popolnoma nesprejemljivih trditvah, ki se vse skupaj stekajo v »tragiko«, za kakršno se Unamuno zavzema in jo razlaga. Rebula ga nagovarja:

»Tvoja tragičnost je iz predpotopnega 1912, če ne zameriš: tragičnost izpred vsega, kar se je v naslednjem petdesetletju zgrnilo na naše meso in na naše zavesti: civilna kierkegaardovska-bergsonovska-habsburška-leninska tragičnost, ki je tako odklanjala življenje, da je celo terjala brezdokaznega Boga, brezrazredni paradiz na zemlji in v tvojem primeru kar osebno neumrljivost. — V čem je namreč ta tvoja tragičnost? V bistvu v nečem, kar

¹¹ Prim. Tragično občutje življenja, 39, 42, 50 sl, 115, 121, 125, 153, 214—216, 239, 256 sl., 290; 93, 101, 247, 254, 258, 297.

¹² Prim. H. Leclère, Kierkegaard (Sören), v: Catholicisme VI, 1429—1431; N. Camilleri, Kierkegaard Sören Aabye, v: Dizionario ecclesiastico II) 546 sl.

¹³ Alojz Rebula, Epistola Miguelu de Unamunu, v: Celovski Zvon II/2 (1984), 106—109.

je dejansko tvoje življenjsko gorivo: v razkolu med srcem, ki hoče nesmrtnost, in med razumom, ki jo zanika. Vse druge okrog tebe pa stoji neporušeno kot kiklopsko mesto. Še več, polje v sredozemski vitalnosti, začeni s tistim razumom, ki ga zanikaš (čeprav spet praviš, da brez njega ni nič: toda kako naj ti očitam protislovje, ki je tvoja Muza?)... Ni to malce zamejena, nadzorovana, po svoje hvaležna, skoraj strokovna, kar znosna tragičnost.

A saj ti nisi mogel slutiti, kakšni roji demonov so takrat pluli proti Evraziji... O, ko bi ti mogel okusiti to našo klimo v tem predpekelskem danjenju proti letu 2000! Ta nekaj, kar leze nad nas kot nov glacial. To črno sneženje, v katerem čedalje teže dihamo. Ta molk, ki čedalje bolj smrdi po sežganem. O, ko bi bil vsaj molk pred Gospodovim dnevom!«

Korenino za zgrešenost Unamunovih nazorov vidi Rebula zlasti v Unamunovem odnosu do razuma. In pravi: »Kaj pa, če minerji Razuma — ne samo ti, tudi Kierkegaard, tudi Kafka — živite od stare masti? Če niste nič drugega kot zajedalci v trebuhu starega osovraženega *verum — bonum — pulchrum?* — O tebi bi si celo upal reči, da v tisti dobri zahodnoevropski masti v globinskem pritrjevanju Smislu — tičiš do ušes... Oznanjaš primat srca, pa rožljaš od dialektike kakor hoplit. — Odgovoril mi boš, da živiš iz nasprotja, da iz njega živiš in delaš. — Jaz ti bom odvrnil, da se je po hitlerizmu in stalinizmu, po tem konvergentnem harmagedonskem naskoku na Boga, ki se je obenem izkazal za konvergenten harmagedonski naskok na Človeka — z nami nekaj zgodilo. Jate, ki so takrat plule proti nam, so zdaj na tleh pri nas, v kobilčjem gomazenju. Stara mast je izginila. Hrana nam je postala Nič. Pazi: ne polovični Becketov Nič. Becket zmore veselje, da se prevaja iz francoščine v angleščino: on še nekaj pričakuje: Godota.

Mi, dokler ostajamo na ravni imanence, ne pričakujemo nikogar. Smo Nepričakovanje ‚an sich‘. Še več: postajamo Samomor. Čuješ? Čisti Samomor. Zato v tvojem ‚živeti — iz nasprotja‘ ne vidim toliko vrednostno, kolikor estetsko izhodišče. — Kaj hočemo z estetiko, če umiramo od nesmisla?«¹⁴

»Je hrepeneti po nesmrtnosti zate estetika? me boš vprašal. — Odgovarjam: skoraj, če za nesmrtnost ne samo nimaš, ampak tudi nočeš imeti dokaza. Nasprotno, navajaš razumske dokaze proti neumrljivosti. Kakor, prepričan teist, rušiš vse razumske dokaze za obstoj Boga. Oprosti banalnosti primere: si kdaj videl, kaj začne počenjati tele, ko na poti v klavnico zavoha kri? Mar uboga žival noče prav tako živeti večno? Smo mi kozmolška izjema?«¹⁵

... Poglej: tudi če verjamemo v Boga, njegovega obstoja ne moremo tako mirno predpostavljati kakor ti (na Slovenskem ga je prav tako mirno predpostavljala tvoj milejši brat Edvard Kocbek)... Če ni resnice, je lepota to, v kar se Sfinga najbolj izkrohota... V nebesih si želiš večnega pomanj-

¹⁴ A. Rebula, n. d., 106 sl.

¹⁵ Pr. t., 107.

kanja in večne bolečine. Če bi te vzel dobessedno, bi moral reči: hvala za takšna nebesa! — Praviš, da bi morali krščanstvo civilizirati, to se pravi, ga razcerkveniti in s tem podržaviti. — Tu bom rekel naravnost: hvala za takšno plinsko napravo. — Nočeš verovati drugače kakor v negotovosti, tako da te neprestano grize črv dvoma. Oprosti vprašanju: Kaj si prišel tako po ceni do vere? — Bog pomagaj, literatska je ta tvoja vera. Ne ravno takšna, da bi te moral spomniti na to, kako se je Kristus zahvalil Očetu, da nečesa ni razodel nekaterim. Saj veš, katerim. A vendar — ko sem ob tvoji knjigi vzel v roke de Lubacovo *Meditation sur l'Eglise* — mi je bilo, ko da sem po okusnem alkaloidu skrknil mleko, polno božjih vitaminov.«¹⁶

»Res ti ne moremo dati prav, ko trdiš, da je zavest bolezen, sicer bi bila Prazavest Prabolezen, kar bi bila res pošastna šala. — Tudi ti ne moremo pritrditi, da je razum sovražnik življenja: mar strastni helenski bogovi ne geometrizirajo? — Kako naj gremo za tabo, ko na eni strani trdiš, da je religioznost več vredna kot kultura, na drugi strani pa predlagaš, naj bi za kakšno stoletje razkatoličani Evropo? — Se zavedaš, kaj pomeni ena sama sekunda Cerkve sredi človeštva — da je v tej sekundi ves misterij Križanja in Vstajenja?«¹⁷

Rebulova izvajanja k Unamunovim nazorom bi v kratkem mogli izraziti tudi z besedami, ki jih Pascal obrača zoper skeptika in fideista M. E. de Montaigna: »Govoriti neumnosti slučajno in iz slabosti je pač običajno zlo; toda govoriti jih namenoma — to pa nikakor ne gre, in to take, kakor je tale« (Misli št. 62). Le da bi se pri tem vzdržali sodbe o Unamunovi subjektivni krivdi.

Pravzaprav je razumljivo, če je vrhovno vodstvo Cerkve, ki mu je od Kristusa naložena odgovornost za »evangeljsko resnico« (prim. Gal 2,5.14), opozorilo na zmotnost in nevarnost Unamunovih nazorov s tem, da je — dobrih dvajset let po avtorjevi smrti — uvrstilo knjigo *Del sentimiento trágico de la vida* in *La agonía del Christianismo* v seznam prepovedanih knjig in v zadevnem odloku dostavilo pripombo, v kateri svari tudi pred drugimi Unamunovimi spisi.¹⁸

¹⁶ Pr. t., 108 sl.

¹⁷ Pr. t., 107. O Rebulu ugotavlja Diomira Fabjan Bajc v svojem članku Med mero in misterijem (Razmišljanja ob šestdesetletnici slovenskega pisatelja Alojza Rebule), v: Celovški Zvon II/4 (1984) 69—72, da je 1976 zapisal: »Ko bi bilo treba opredeliti smisel življenja, bi bil lahko rekel: smisel življenja je kultura« (69). A začeni z romanom *V sibilinem vetru* in naprej se je Rebula podal v krščansko avanturo, vkrcal se je na škripajočo Petrovo ladjo, ki pluje proti Novi Zemlji... Našel je dokončno Mero, v kateri se je umiril, ki mu je dala tisti odnos do življenja, do človeka in do stvari, ki ga je iskal. Kultura in literatura mu zdaj ne pomenita več najvišje dobrine. Ni ju pa zatajil... Ne naseda slepečemu blišču reklame in mode, saj skuša slediti Kristusu, »ki je čista antireklama« (Smer nova zemlja)... Z izbiro krščanstva se ni zasedal v varen pristan, odkoder bi zviška gledal na nehanje tega sveta. Nasprotno, z vso vnemo se podaja na visoko morje, kjer vanj butajo valovi in ga pretresajo nevihte« (71 sl.).

¹⁸ AAS 49 (1957) 77 sl.; prim. poročilo v: ThprQ 105 (1957) 129 sl.

Kakor je znano, je na podlagi predlogov 2. vatikanskega koncila papež Pavel VI. 14. 6. 1966 izdal izjavo (Notificatio), da indeks prepovedanih knjig za naprej nima nič več veljave cerkvene postave, a z dostavkom, da še naprej ohranja moralno obveznost toliko, kolikor je za vest vernikov opozorilo, naj se po zapovedi naravne postave oziroma vesti varujejo knjig, ki ogrožajo vero in nravnost.¹⁹

Če bi k resničnemu krščanstvu spadalo takšno »tragično občutje življenja«, kakršnega prikazuje Unamuno, bi bilo že zdavnaj zašlo v agonijo in bi bilo izginilo, ne da bi bilo zaradi tega treba količkaj žalovati. Seveda je v človeškem, zato pa tudi v krščanskem življenju marsikdaj in marsikje tudi veliko tragike.²⁰ Krščanstvo (ki ne obstaja kot nekaj abstraktnega) je navsezadnje Kristus. O njem pravi Bl. Pascal, na katerega se Unamuno zelo rad sklicuje, da »bo v smrtnem boju (v agoniji!) vse do konca sveta« (Misli št. 553). Vendar nima tukaj zadnje besede agonija in tragika, marveč zmaga nad vsemi agonijami in nad sleherno tragiko. To dobro ve tudi Bl. Pascal, ki ga zaradi njegove velike resnobe in strogosti nekateri uvrščajo kar med janzeniste. Zato zavestno izjavlja: »Nihče ni tako srečen kakor pravi kristjan, ne tako moder, svet in poln ljubezni« (Misli št. 541).

Ob koncu svojega življenja je Miguel de Unamuno doživljal tako tragične stvari, da je pač do globin začutil, kako zgrešeno je bilo njegovo nekdanje potegovanje za tragiko, ki se že sama prerada zgne na človeka. Strašna tragika se ge zgrnila na življenjsko usodo njega, ki je moral gledati, kako je s širjenjem svojih nazorov sam bistveno prispeval k uveljavitvi tega, kar ga je zdaj vrglo v neizrekljivo obupanost, in literarno, marveč strahotno realno.²¹

Tragično občutje življenja končuje Unamuno z voščilom bralcu: »In Bog naj ti ne da miru, marveč slavo!« Ali bi bil mogel brez pomislekov spodbuhati k teženju po slavi, pa naj nastopi še toliko tragike in trpljenja, če bi bil predvideval položaj, v kakršnem je danes celotno človeštvo? Ta položaj — in obenem zmote (tudi unamunovske!), ki so ga povzročile — omenja papež Janez Pavel II. v svojem apostolskem pismu o trpljenju: »Druga polo-

¹⁹ Prim. O. Heggelbacher, Bücherzensur, v: Sacramentum Mundi I (1968) 637—642, tu 641. Novi Zakonik cerkvenega prava govori o tem zlasti v kan. 823.

²⁰ Prim. H. U. von Balthasar, Theodramatik I (1976) 110, 398—402. V slovenščini je o tem A. Ušeničnik razpravljal zlasti v vse premalo upoštevani razpravi Tragika v verskem življenju, v: Revija Katoliške akcije 3 (1942) 53—84. Tu npr. pravi Ušeničnik: Ne le odpad od vere, tragična je že *slabost vere*, ki je zlasti dandanes tako splošen pojav. Zakaj tragična? Zato, ker bi morala biti vera radost in veselje. Saj nam vera oznanja rešenje iz sužnosti greha in svobodo božjih sinov, oznanja nam, da je to bedno in bežno življenje le vigilija blaženega večnega življenja. In vendar smo tako malo veseli! Na svetu je žalostno, naša vera v drugo, boljše življenje je slabotna, zato smo tudi mi žalostni. Bolj žalostni kakor otroci tega sveta. Ti, ki sploh nimajo vere, skušajo posrkati vsaj tisto sladkost, ki jo svet še nudi, nam pa tudi to zagreni strah, ker toliko vendarle verujemo, da se bojimo (59). Nato pokaže na vzroke za to tragiko, ki je seveda čisto drugačna kakor Unamunova.

²¹ Prim. Mirko Javornik, Smrt Miguela de Unamuna, v: isti, Pero in čas, Naša knjiga, Ljubljana 1944, 287—297; Enzo Navarra, Unamuno, Miguel de, v: Encicl. cattolica XII (1954) 761 sl.

vica našega stoletja prinaša s svoje strani — kakor v sorazmerju z zmotami in zablodami naše današnje civilizacije — tako strašno grožnjo z atomsko vojno, da moremo na to misliti samo kot na neprimerljivo nagrmdenje trpljenja, vse tja do možnega samouničenja človeštva. Zdi se, da se na ta način tisti svet trpljenja, katerega nosilec je končno vsak človek v našem času — morda bolj kakor v katerem koli času — spreminja v posebno 'trpljenje sveta': v trpljenje sveta, ki še nikoli ni bil tako preoblikovan na osnovi napredka človekovega delovanja in ki hkrati še nikoli ni bil zaradi človekovih zmot in človekove krivde v tolikšni nevarnosti.«²²

Ne hrepenenje po slavi, marveč po miru mora imeti prednost. Hrepenenje po slavi (razen če gre za božjo slavo, ki je po znani besedi sv. Ireneja »življenje človeka«) je eno od pglavitnih netil strahovitega zatiranja in uničevanja, ki je počne človek nad človekom. »Ne dajmo se prevarati od praznih upov. Če ne bodo ponehala nasprotja in sovraštva, če ne bodo za prihodnost sklenjene zanesljive in častne pogodbe glede svetovnega miru, utegne človeštvo, ki mu že sedaj grozi velika nevarnost, kljub svoji občudovanja vredni znanosti doživeti usodno uro, ko ne bo več uživalo drugega miru kakor grozoten mir smrti« (CS 82,4). »Mir ni nikoli za vedno pridobljen, marveč ga je treba neprestano graditi . . . Je tudi sad ljubezni, ki gre vse dalje od tega, kar zmore uresničiti pravičnost« (CS 78,1.2).

Te besede 2. vatikanskega koncila so danes, ko je minilo skoraj dvajset let, odkar so bile sprejete, in štirideset let od konca druge svetovne vojne, še veliko bolj žive kakor svoj čas. Unamunovi nazori v knjigi Tragično občutje življenja pa se nasprotno danes izkazujejo kot tisti, ki so pač bistveno prispevali h globoki, razkrajalni bolezenski krizi evropske kulture in evropske družbe, glede katere nikakor ne moremo s popolno ali tudi z navadno gotovostjo pričakovati, da bo kmalu ozdravela ali da bo sploh (vsaj za silo) ozdravela.

Bl. Pascal, katerega Unamuno večkrat označuje kot svojega somišljenika, misli o vseh tistih témah, ki smo se jih v tem sestavku vsaj dotaknili, zelo drugače. Tudi o želji po slavi in miru! Naj bo od mnogege navedena le malenkost.

Pascal polaga v usta božji Modrosti: »O ljudje, zaman iščete sami v sebi zdravila za svojo veliko bedo. Vsa vaša spoznanja vas ne morejo pripeljati dlje ko do tega, da uvidite, da v sebi ne boste našli ne resnice ne dobrine. Filozofi so vam to obljubljali, a niso zmogli tega izpolniti . . . Vaši glavni bolezní sta ošabnost, ki vas odvrača od Boga, in poželenje, ki vas priklepa na zemljo; oni pa niso napravili drugega kakor podpirali vsaj eno od teh bolezní« (Misli št. 430/144). To o slavi — Zdaj še o miru: »Stoiki pravijo: 'Pojdite sami vase, tam boste našli svoj mir.' A to ne drži. — Drugi pravijo: 'Pojdite ven; srečo iščete v zabavi.' tudi to ni res. Prikradejo se bolezní. — Sreče ni ne zunaj nas ne v nas; v Bogu je — potem pa tudi zunaj nas in v nas« (Misli št. 465).

²² Janez Pavel II., O odrešenjskem trpljenju št. 8,3: C. dokumenti 21 (1984) 11.

Za kakšno Cerkev?

10. simpozij doktorjev teologije v Zagrebu

Za teden po veliki noči, 10., 11. in 12. aprila letos, je oglas v Glasu koncila vabil profesorje teologije, doktorje teologije in druge zainteresirane na 10. simpozij s temo: **Vzga-jati za Cerkev, toda kakšno?**

Zvrstilo se je šest predavateljev. Pogovori so bili ves čas skupni. Prvi dan je opoldne vodil koncelebracijo kardinal Kuharič; v homiliji je analiziral Pavlovo vizijo Cerkve kot telesa, katerega glava je Kristus, kristjani pa udje z zelo različnimi, a potrebnimi funkcijami.

Temeljno predavanje je imel dr. *Nikola Dogan* o temi: **Modeli Cerkve v ekleziologiji**. Obravnaval jih je pet: Cerkev kot institucijo, Cerkev kot mistično občestvo, Cerkev kot zakrament, kerigmatski model Cerkve in sekularno dialoški model Cerkve. Pred podrobnejšim obravnavanjem modelov je spregovoril o kulturi in inkulturaciji veselega oznanila ter o pojmu Cerkve v zgodnjem krščanstvu.

Kulturo je definiral kot »proces, v katerem človek prihaja k sebi«. Prek kulture se torej človek učlovečuje, postaja bolj človek, ko išče lastno identiteto. Človekovo učlovečenje nastaja iz stika s svetom, pri katerem hkrati sebe uresničuje in spreminja svet.

Ob teh temeljnih mislih o kulturi sem močno pogršel še bolj temeljnih oziroma najbolj temeljnih. Saj sta bili v tej razlagi popolnoma odsotni tisti bistveni sestavini kulture, s katerima kultura stoji in pade. To sta svoboda in ljubezen. Ljubezen je »temeljna bitna kategorija kulturnega ustvarjanja«, kajti temeljni smisel vse kulture je prav

osvobajanje človeka« (Anton Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, Tinje 1975, 157). To današnje visoko pojmovanje kulture ima na Slovenskem korenine že pri Cankarju.

Narodna kultura je podoba naroda. Intelektualci imajo v njej misijonarsko vlogo.

Krščanstvo je transkulturno. Zato je potrebno, da Cerkev upošteva vse kulture. Proces, v katerem se Cerkev vključuje v kulturo posameznega naroda, se imenuje inkulturacija. Ta proces pomeni preraščanje zgodovinsko odsluženih oblik, torej dinamičen odnos lokalne Cerkve do svojega naroda. Cerkev mora dinamično spoznavati menjajočo se in razvijajočo se mentaliteto določenega naroda, da lahko z njim vzpostavlja stik. Pred očmi mora imeti narodno zgodovino in računati mora z njenim vplivom, čeprav mora Cerkev sama ostati nadzgodovinska. Nadzgodovinska Cerkev kristjanizira z določeno narodno zgodovino. Bistvo veselega oznanila je nespremenljivo in pomeni soteriološko vsebino Cerkve. Spremenljivo na Cerkvi pa je to, kako oznanja in posreduje svojo soteriološko vsebino vedno novim rodovom v najrazličnejših kulturah in na najrazličnejših razvojnih stopnjah teh kultur.

Pogovor pa je pokazal, kako je problem inkulturacije težko vprašanje. V Afriki velja poligamija za element afriške kulture. Ker ga Cerkev zavrača in vzgaja ljudi za monogamijo, to izkorišča islam, ki dovoljuje poligamijo in se zelo hitro širi. Zato se kardinal Mallula poteguje za to, da bi Cerkev tudi afriškimi katoličanom dovolila poligamijo. Naš pogovor je privedel do uvida, da inkulturacija Cerkve nikakor ne more pomeniti popolne prilagoditve različnim kulturam. Saj Kristus zahteva spreobrnjenje, spremembo

mišljenja in čisto jasno obsoja tudi prav poligamijo in zapoveduje monogamijo.

Kakšen je prvoten pojem Cerkve? V Sv. pismu Nove zaveze ne najdemo razvite teorije Cerkve, pač pa Cerkev samo, prvo Cerkev sredi življenja. Teorijo o Cerkvi razvije ekzeziologija; ta je v različnih časih dajala različne poudarke v svojem odgovoru na vprašanje, kaj je bistvo Cerkve. Cerkev nima smisla sama v sebi, ampak v svojem poslanstvu, ki je služba ljudem. Smisel njene službe ne prenese, da bi kaj ustvarjala mimo Boga. To bi bilo v luči njenega bistva nesmiselno. Torej samo njeno bistvo zahteva, da v vsem svojem delovanju participira na božjem delovanju. Tako gre naproti polnini božjega kraljestva, k sintezi med Bogom, človekom in naravo. Cerkev oznanja odrešenje, Bog pa ga v njej uresničuje.

Modeli. K današnji krizi vere spada tudi kriza simbolov za izražanja vere. Zato mora vsakokratna inkulturacija Cerkve nujno posegati tudi v prenavo simbolnega izražanja vere, zlasti v prenavo jezika. Vsak nov način izražanja nesprenemljive resnice imenujemo model.

Model institucija. Pri tem modelu je naglas na vidnem, na upravi, oblasti in moči. Vsebuje nevarnost za nastanek institucionalizma, ki pomeni samozadostnost institucije. Konstitucija o Cerkvi drugega vatikanskega koncila šele v tretjem poglavju govori o Cerkvi kot instituciji, na prvo mesto pa postavlja skrivnost Cerkve.

Model mistično občestvo. Emil Brunner meni za Cerkev, da je konstitutivna osebna skupnost verujočih. Congar imenuje Cerkev odrešenijsko občestvo. Drugi vatikanski koncil potrjuje izraz Kristusovo skrivnostno telo in ga hkrati dopolnjuje z izrazom božje ljudstvo.

Ob izrazu Kristusovo skrivnostno telo se je pogovor precej razvnel. Omenjali so, da v tem izrazu obstaja nevarnost diviniziranja Cerkve. Nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu danes doživlja popravke. Poudarjamo, da smo povezani z Glavo prek Sv. Duha. Pod tem pnevmatološkim vidikom nekateri izpuščajo besedo mistično in rečejo samo Kristusovo telo. Drugi pa so izražali prepričanje, da v izrazu Kristusovo mistično telo ni nevarnosti diviniziranja Cerkve, ker je pač Bog duh in nima telesa.

Model zakrament. Zakramenti so eminenten kraj dialoga med Bogom in človekom.

Kristus je zakramentalni temelj Cerkve. Zakrament ima v sebi dinamiko stvarnosti, ki jo pomeni.

Kerigmatski model. Pri njem je v središču pozornosti Sv. pismo. Cerkev je kraj, kjer se vera dogaja. Cerkev je v bistvu eshatološko občestvo odrešenih. Cerkev in božja beseda sta nerazdružljivi. V Cerkvi se božja beseda dogaja.

Sekularno dialoški model. Poklic Cerkve je služba ljudem. Teilhard de Chardin zato meni, da je nujno približanje teologije in znanosti, Cerkve in sveta. Cerkev mora postati središčna moč sveta, nositeljica razvoja družbe. Bonhöffer meni, da je Cerkev le tedaj Cerkev, kadar je za druge. Po zahtevi te naloge mora preoblikovati strukture.

Modele Cerkve je treba vrednotiti po naslednjih kriterijih: kako so utemeljeni v Sv. pismu, kako v tradiciji, kako v misijonskem poslanstvu Cerkve, kako temeljijo na veri, upanju in ljubezni, kako na religioznem izkustvu današnjega časa in koliko so teološko plodni. Model mora biti kreativen, ne le reproduktiven.

Dr. Vjekoslav Bajsic je predaval o **možnostih Cerkve znotraj človeške medsebojnosti**.

Zaradi današnjega velikega poudarka na sociologiji se pojavlja strah, da bo sociologija zatemnila teologijo. Vendar nam ta strah ne sme zatemniti pogleda na dejstvo, da je sociologija nujno potrebna. Človek je namreč strukturirano bitje. Strukturiranost mu je že vrojena, je pa tudi posledica socializacije.

Nepokristjanjena skupina je do sebe nekritična, navzven pa ostra. Če kdo v njej plava proti toku in postane kritik skupine od znotraj, ga skupina izvrže. Tej zakonitosti skupine je podvrženo tudi cerkveno občestvo. To mora posvetno raven skupine prerasti in se povzpeti na evangelijsko raven. V prvi Cerkvi so imeli vse skupno, prevalela jo je krščanska ljubezen. Vendar so se že od začetka dalje neprestano pojavljale še nepokristjanjene zakonitosti skupine. Niso se vpraševali, zakaj heretik ni zadovoljen. Ko se je izoblikovala krščanska družba, je vsak že z rojstvom postal njen član. Ko so celi narodi postali krščanski, je religija dobila etnično oznako. Po fevdalnem načelu je knezova odločitev odločila za ves narod. Ko se je dal krstiti knez, se je dal krstiti ves

narod. V monolitni krščanski družbi je prešel poudarek od ortopraksije k ortodoksiji.

Odnos med Cerkvijo in državo v fevdalizmu je bil odvisen od dogovora med škofom in cesarjem. Ko pa je prišlo do parlamentarizma, so nastale krščanske stranke kot instrument za vpliv na vlado. Ta vpliv pa je bil mnogo težje izvedljiv kot prejšnji. Vendar se je s tem uveljavila vloga laikov v Cerkvi. Nastajale so organizacije krščanskih laikov.

V zvezi z vlogo laikov v Cerkvi je pomembna vloga krščanske družine. Mormoni se v Ameriki zato tako hitro širijo, ker gojijo družinsko bogoslužje. Vsi mladi gredo za dve leti misijonarit: Mormone spodžiga družinska molitev in vsakdanje skupno sprševanje vesti. Tudi mi bi morali bolj razviti molitveno vlogo krščanske družine. Kakor je bil v prvi Cerkvi poudarek na odraslih, tako naj bi bil tudi danes. Učinkovit duhovni preboj uresničujejo danes gibanja.

V pogovoru smo ugotavljali, da se duhovniki ne smemo preveč zanašati na delo po modelih, ampak bolj na prijateljstvo. Učinkovita evangelizacija ni možna drugače kot prek skupin. Vendar je skupina tudi nevarna: posameznik hitreje dvomi, ali ima prav ali ne, skupina heretikov pa je zakrknjena. Proces personalizacije se ne more dogoditi brez socializacije. Brez skupine ni osebe. Vendar se mora skupina korigirati po evangeliju.

Dr. Josip Baloban je predaval o pastoralnem modelu danes v naši Cerkvi.

Štirje so modeli, ki jih je do nedavnega prakticirala naša Cerkev: Cerkev kot narodnocerkvena skupnost, Cerkev kot servis za verske usluge, Cerkev kot obrambnotrdnjavska skupnost ter Cerkev kot župnijska družina.

Cerkev kot narodnocerkvena skupnost obstaja v agrarno zaprtih okoljih. Tega modela v strogem pomenu besede pri nas ni več. Po delih pa ga je še veliko tam, kjer je vera kot del tradicije. Človek z rojstvom avtomatsko postane član cerkvene skupnosti. V njej ni nekrščenih in ne odraslih krščenec. Cerkvena skupnost se prekriva s komunalno skupnostjo.

Cerkev kot servis za verske usluge podpira distancirane kristjane, ki se nočejo vezati na redno življenje Cerkve, ampak se ji približajo le nekajkrat ob pomembnih dogodkih. Tak model je škodljiv, ker distancirane vernike zavaja v zavest, kakor da so

še vedno dobri kristjani, saj jim duhovnik nudi usluge ob najmanjših pogojih.

Vsi štirje omenjeni modeli so predkoncilsko usmerjeni, vezani na juridični vidik Cerkve, navzven netolerantni, triumfalistični, individualistični, zanemarjajo osvobajajočo energijo vere, zagovarjajo klerikalno podobo Cerkve, v kateri je ljudstvo čreda, pasivna masa in so laiki podaljšana roka klera. Tu je treba iskati razloge za distanciranje ljudi od Cerkve v starosti od 20 do 50 let.

Dvajsetletna pokoncilaska obnova se trudi za model Cerkev ljudstva. V njem se oblikujejo trije bolj specialni modeli: Cerkev kot kvas, Cerkev kot mala čreda in Cerkev kot narod. Vendar je Cerkev kot Cerkev velikega naroda obsojena na odmiranje. Majhna čreda pa mora premagovati zakonitost zaprtosti majhne skupine. Cerkev majhne črede mora biti komplementarna s Cerkvijo velikega naroda. Vedno moramo upoštevati tudi stopnjevito pripadnost Cerkvi, o kateri govori koncil.

Model Cerkev naroda je trenutno najprikladnejši, a ga je treba jemati dinamično. Pri zakramentih iniciacije poudarek na starših, botrih in občestvu privatni vidik razširi v cerkveni, razvija cerkvenost, prehod iz minimalne pripadnosti Cerkvi k intenzivni.

Današnji pastoralni model Cerkev naroda pa ima tudi šibke točke. Preveč ima pred očmi problem Cerkve in premalo problem sveta. Zanemarija evangelizacijo kulture in javnega mnenja. Na Hrvaškem ni koordinirane pastorale mladih. Po birmi odpade ogromno mladih. Primanjuje katehez za mlade. Razviti bi bilo treba katehizacijo odraslih. Slabo je razvita pastorala družine. Ni institucije katehumenata na širši ravni. Dela se stihijsko in površno. Potreben bi bil pastoralen načrt.

V pogovoru je bilo omenjeno, da obstaja tudi model Cerkev kot muzej. Ta je posebej všeč državi, ki izjavlja, da je tu področje najboljšega sodelovanja med Cerkvijo in državo.

Resno si je treba zastaviti vprašanje, kako se približati vikendašem. Dušni pastir mora biti z verniki v dialogu. Laike naj vključuje v oznanjevanje božje besede, v katehizacijo, v sodelovanje pri evharistični daritvi in zakramentih ter pri karitasu. Temeljna dejavnost laikov je v družini, v pripravi na zakramente, v sodelovanju z veroukom.

Ivan Grubušić je govoril o **povratni informaciji v Cerkvi danes.**

Človek je bitje odnosa. Odnos do bližnjega ga označuje bistveno. Človek doživi maksimalni razvoj svojih sposobnosti v komunikaciji. Imamo komunikacijo znotraj skupine in med skupinami. Sekte so podobne termo steklenici: razvito imajo samo notranjo komunikacijo, navzven pa so hladni. Podobna je avtoritarna ali despotska skupina. Zanj je posameznik objekt. V njej je enosmerna komunikacija, ki je izraz moči skupine, moči manjšine nad večino. Na tem bazirajo totalitarni sistemi. Pomembne informacije v njih poznajo le nekateri. Ti rešujejo probleme z resnico avtoritete in ne z avtoriteto resnice. Nasprotno pa demokratična skupina vsakomur omogoča, da lahko spregovori. Zato razvije horizontalno komunikacijo.

Dialog kot način življenja je utemeljen v Bogu, ki je hkrati ednina in množina. Govorimo o singularnopluralni bitnosti Boga. Zaradi dialoga s človekom se je Bog učlovečil. Jezus čudovito uresničuje božji dialog s človekom. Zato je tudi za Cerkev dialog temelj njenega delovanja. Tako goji dialog najprej s posameznikom, potem pa tudi z ateizmom, z družbenim sistemom, državo.

Bitnost krščanske družine je komunikacija. Pogovor je v družini najvažnejši. Konec pogovora je začetek obsojanja.

Cerkev mora stalno strokovno raziskovati, kaj mislijo verniki.

Dr. Marjan Valkovič je govoril o **Cerkvi pred tretjim tisočletjem.**

Misliti je treba globalno, a delati lokalno. Danes prvič res lahko govorimo o svetovni Cerkvi. V prvem tisočletju je Cerkev v znamenju Vzhoda, v drugem tisočletju v znamenju Zahoda, tretje tisočletje pa bo v znamenju svetovne Cerkve. Konec stoletja bo 70% vseh kristjanov na južni polobli.

Kljub svetovni Cerkvi pa smo katoličani majhna čreda v svetu, saj nas je danes le 18,5%. Tudi prizadevanje za razvoj ostaja pri manjšini, medtem ko rastejo muslimani, brezbrizni in ateisti.

Danes v Cerkvi živi prizadevanje, da bi na vsaki celini razvila posebno življenje, posebne strukture in posebno teologijo. V Evropi je glavni problem sekularizacija, v Latinski Ameriki teologija osvoboditve, v Afriki inkulturacija in v Aziji srečanje z velikimi drugimi religijami. Razvijajo se lokalne teologije. Latinskoameriška teologija osvoboditve

je že izdelala svojo metodologijo in izraža superiornost nad Evropo in tudi vpliva na Evropo. Afriška teologija se ravna po načelu: od prakse k teologiji. Inkulturacija v teologiji pomeni, da vsak narod iz svoje kulture gleda na evangelij.

V 21. stoletju bo moralo iti krščanstvo tudi v pogovor z drugimi religijami. V luči tega pogovora bo moralo znova preverjati, kaj je razodetje, kakšen odnos ima krščansko razodetje do občega razodetja, kaj pomeni izvoljeno ljudstvo, kakšna je vloga lokalnega razodetja v splošnem razodetju, kakšen delež pri odrešenju ima budizem, ali so svetniki možni tudi drugod, kako naj se preoblikuje cerkvena struktura, kako Petrova služba, kako rešiti vprašanje centralizacije in decentralizacije, kako naj se naprej preoblikuje liturgija, kako naj se izmenjuje personal, kaj in kako je treba v veri na novo izraziti, kako se je treba angažirati za svet.

Teolog Congar predlaga, da bi po zgledu petih patriarhatov v prvi Cerkvi danes postavili pet patriarhatov na petih celinah.

Glede odnosa Cerkve do sveta je Pij XII. učil, da je Cerkev življenjski princip družbe, drugi vatikanski koncil pa poudarja solidarnost Cerkve s svetom. Cerkev je učinkovito znamenje za ves svet, kaže na človekovo dostojanstvo in njegove pravice. Cerkev je integratorica družbe, ji lahko daje utemeljenost, je vest družbe, je znamenje edinosti in upanja za vse človeštvo.

Smo pred velikim odpiranjem v svetovni razsežnosti. Smo pred novim, pogumnim branjem Svetega pisma. Vsi narodi sveta so izvoljeni. Judovski narod je bil izvoljen samo kot znamenje za to, da so izvoljeni vsi narodi.

Zadnji je predaval *dr. Tomislav Šagi-Bunić* o **današnjih perspektivah modela sanctorum communio.**

Izraz sanctorum communio je iz konca 4. stoletja. Ni jasno, ali genitiv sanctorum izhaja od sancti (= svetniki = osebe) ali od sancta (= sveto = svete stvari). Gre za občestvo potujoče (zemlja), trpeče (vice) in povečane (nebesa) Cerkve. Izraz communio pomeni, da gre za edinstvo Cerkve. Drugi vatikanski koncil uporablja za Cerkev tudi star izraz communio hierarchica. Vendar ne moremo postavljati zgradbe Cerkve izključno na ta stari princip. Potrebna je nova teorija soteriologije na podlagi sanctorum communio.

Biblična podlaga za to teorijo je Jn 11, 50—52, kjer je rečeno, da je Jezus umrl za

to, da bi zbral vse božje otroke v eno, da bi osnoval *communio*. Iz tega sledi, da se mora tudi krščanska teologija razvijati v koinoniji, v občestvu teologov in v občestvu s hierarhijo. Teologija mora vsebino božjega razodetja prenašati v kontekst sodobne družbene situacije. Cerkev je na prvem mestu oznanjevalka in pričevalka.

Šagi-Bunić še vedno pristaja na model Cerkve velikega naroda, ki naj se razvije v Cerkev služabnico.

Kristus ni ustanovil Cerkve le z govorjenjem, ampak praktično s skrivnostjo svojega trpljenja in smrti. Cerkev je neposredno ustanovil Kristus. Ta ugotovitev je temeljnega pomena. Prvo krščansko občestvo je bilo brez sektaštva, ker se je zbiralo okrog Osebe in ne zakona. Krščansko občestvo mora biti takšno, da vsak, ki sprejema Kristusa, lahko živi v njem. Vendar je v naših današnjih župnijah težko v življenju uresničiti *communio*.

Pojem *sanctorum* ni moralen, ampak ontološki. Na njegovi liniji je Cerkev nosilka odrešilno svetega.

Določeno občestvo ni le komuniciranje vseh ljudi z župnikom, ampak hkrati krščansko komuniciranje vseh ljudi med seboj. O občestvu lahko govorimo, kadar je omogočeno, da dobra beseda posameznega kristjana lahko pride tudi do učinka. Vsi naj imajo možnost svetovati, čeprav odloča oblastnik. Avtor tega načela v življenju redovnikov je sv. Bazilij. Sv. Benedikt pa si je zamislil avtonomno delujočo oblast v redu.

Splitski nadškof Franić trdi, da je samoupravljanje ideal krščanstva. S tem spodbuja k razmišljanju, kako samoupravljanje razviti v Cerkvi. V pogovoru smo ugotovili, da je samoupravljanje dejansko krščanskega izvora. Pri nas ga je prvi razvil med obema vojnama Slovenec dr. Andrej Gosar, univerzitetni profesor prava in znamenit teoretik krščanskega socializma. *Communio* *sanctorum* je občestvo ljudi s slabostmi. Zato ne sme postati v takem smislu samoupravna, da bi v njej lahko odločale človeške slabosti. Kolikor pa bi samoupravljanje v družbi uspelo v dobrem smislu, pa Cerkev nikakor ne bi smela živeti v razkolu z uspelo samoupravno družbo, ampak bi jo celo morala navdihovati.

Za vzpostavitev modela *sanctorum communio* je prvenstveno treba vzgajati družine k prinstnosti in odprtosti navznoter in navzven.

Zaključni pogovor je privedel do spoznanja, da ne bi bilo pametno, če bi začeli poudarjati en sam model, ampak je treba pustiti, da žive vsi modeli, ki imajo kaj učinka. Cerkev mora odkrivati bogastvo v vsakem človeku in mu dajati možnost, da z njim obogati druge. Ljudem mora odkrivati pomembnost posameznega človeka. Množica kristjanov je vrednota, ljudske pobožnosti so duhovni kapital, vendar se je treba neprestano truditi, da se iz naših kristjanov oblikuje *sanctorum communio*.

Upadanje vernikov povzroča slaba nataliteta pri kristjanih, brodolomi krščanskih zakonov, ki se s tem oddaljijo od Cerkve. Upadanje vernikov pa povzroča tudi tista razbitost znotraj Cerkve, ki jo povzroča kritičnost brez ljubezni, ki ima veliko energije za razdiranje, prav zato pa nobene energije za graditev Cerkve.

Potrebno je torej, da Cerkev spodbuja rast natalitete. Seveda tako, da bodo starši rojevali otroke z ljubeznijo in ne z nejevoljo. Treba je vzgajati družine in jim pomagati prek viharjev. Treba je gojiti tudi kritičen notranji dialog v Cerkvi, vendar konstruktivno, z ljubeznijo.

Cerkev mora biti odprta svetu, ateistom, drugovercem, gojiti mora civilizacijo ljubezni in poudarjati posameznega človeka.

V prvi Cerkvi niso oblikovali življenja po načrtovanem modelu, ampak je življenje Cerkve samo proizvedlo model. Model je samo sredstvo. Kriterij vrednosti vsakega modela je, koliko je »za človeka«.

Ob sklepu simpozija so izbrali temo za prihodnje leto: DANAŠNJA KRIZA KULTURE IN ŽEJA PO TRANSCENDENCI.

Rudi Koncilija

Trije novi priročniki za študij liturgike

Dvajsetletnica koncilске konstitucije o bogoslužju bo ostala zaznamovana s svojevrstnim spominom: v italijanščini, francoščini in nemščini je prav zdaj v teku izhajanje treh različnih priročnikov za študij liturgike. Vsi trije so na voljo v naši fakultetni knjižnici, enega ali drugega pa si je oskrbel tudi kdo izmed naših teologov, zato ne bo odveč, če

jih kratko predstavim. Najbrž ni bilo kakega dogovarjanja, da so se skoraj hkrati odločili za izdajo teh priročnikov, verjetno pa so liturgiki teh treh narodov čutili, da mlajši teologi in tudi laiki potrebujejo pomoč pri temeljitem pouku o bogoslužju, kakor ga je naročila konstitucija, ker brez tega ne more biti tudi dobrega, po smernicah koncila oblikovane bogoslužja.

V letih pred koncilom in tudi še prvo desetletje po njem smo povsod zelo uporabljali Martimortovo liturgijo *Eglise en prière*, ki je prvič izšla 1961 in so jo prevedli tudi v številne druge jezike, tudi naš prof. Karel Jaš jo je za svoje slušatelje v Mariboru prevajal, vendar je ni bilo mogoče izdati v tisku ali kot razmnožena skripta.

Mednarodno sodelovanje liturgičnih znanstvenikov je kmalu po koncilu »rodilo« bolj pastoralnoliturgično usmerjen priročnik, ki je pod imenom p. Gelineauja izšel v številnih jezikih in je bil pri nas dostopen v hrvaškem jeziku: *Pastoralna teologija liturgijskih slavlja* (Zagreb 1973). Ker so pri Krščanski sadašnjosti prevajali italijansko izdajo, je tudi v hrvaški knjigi navedeno predvsem italijansko liturgično slovstvo oziroma italijanski prevodi del, ki so najprej izšla v drugih jezikih, lahko pa smo takrat dodali tudi nekaj naslovov slovenskih knjig in razprav.

Benediktinci, ki vodijo rimski papeški liturgični institut pri sv. Anzelmu, ustanovljen 1961, so se ob desetletnici koncilске konstitucije o bogoslužju odločili izdati priročnik v več zvezkih, napisali naj bi ga predvsem profesorji tega zavoda, ki že sam po sebi združuje liturgike različnih narodnosti. Odločili so se za skupen naslov *Anámnesis*, Spomin, pač zato, ker je osrednje bogoslužno opravilo — evharistijo — naročil Jezus opravljati v svoj spomin: »eis mían anámnesin« in ker ima vse bogoslužje tudi spominsko naravo. Zdaj že pokojni profesor Salvatore Marsili je 1972 napisal uvod k prvemu zvezku, ki je pri založbi Marietti izšel dve leti pozneje (1983 je bila ponatisnjena že druga izdaja tega zvezka). Na več kot 200 straneh prinaša uvodna poglavja liturgike, začenja se s pregledom liturgičnega gibanja v 19. in 20. stoletju (Neunheuser). Marsili sam je orisal zgodovinski razvoj gledanja na bogoslužje v Svetem pismu in poznejši zgodovini odrešenja pod teološkim vidikom, ki je na koncilu prevladal nad zgolj obredno, ponzunanjeno rubricistiko. Obravnava tudi »cer-

kvenostno« naravo bogoslužnih opravil, na koncu pa načelno spregovori tudi o neliurgičnih ljudskih pobožnostih. M. Augé razlaga sestavine bogoslužnih obredov od svetopisemskih beril in spevov do molitvenih besedil, R. Civie pa je prispeval poglavje o liturgični zakonodaji.

Drugi zvezek (izšel 1978, ponatisnjen 1983) je ves posvečen pregledu zgodovinskega razvoja bogoslužnih obredov na vzhodu in zahodu in so ga napisali različni avtorji. Vsebuje tudi predstavitev najstarejših liturgičnih knjig: latinskih (A. Nocent), galikanskih in španskih (J. Pinell), ambrozijanskih (A. M. Triacca) in vzhodnih (T. Federici). Sorazmerno kratko je B. Neunheuser prikazal še značilnosti liturgičnih reform od 4. stoletja do 2. vatikanskega koncila.

Izmed zvezkov, ki naj bi obravnavali posamezna bogoslužna opravila, je doslej izšel samo drugi del tretje knjige, v njej pa je na več kot 300 straneh prikazana evharistija pod teološkim in zgodovinskim vidikom. Tudi tu je imel S. Marsili pomemben delež, ker je obravnaval teološka, biblična in patristična vprašanja do vključno tridentinskega koncila, A. Nocent pa je prispeval podrobnejši pregled razvoja posameznih delov evharističnega opravila. M. Augé v dodatnem poglavju razpravlja o drugotnih vidikih evharistije: somaševanje, obhajilo pod obema podobama in izven maše, pogostnost maševanja in maše na domu. Filipinec A. J. Chupungco, sedanji vodja instituta, pa je povzel glavne točke glede prilagajanja mašnega obreda, kakor je možnosti za to nakazala konstitucija.

Prvi del tretje knjige še ni izšel in bo posvečen drugim zakramentom, za četrto knjigo pa ostane obravnavanje liturgične molitve in posvečenja časa v cerkvenem letu. Verjetno je prav Marsilijeva smrt upočasnila izhajanje tega priročnika.

V letu 1983 sta skoraj hkrati izšla prva zvezka francoske in nemške liturgike, ki oba obravnavata bogoslužje cerkvenega leta. Ker je francosko delo med tem že dokončano, si oglejmo najprej to.

Kanonik in profesor Aimé-Georges Martimort je novo delo zasnoval kot popolnoma prenovljeno izdajo prejšnjega priročnika, vendar je ohranil naslov *Eglise en prière* in založbo Desclée, namesto nekaterih umrlih sodelavcev pa je pritegnil nove, a spet iz kroga pariškega liturgičnega instituta. Delo

je v manj kot dveh letih že izšlo v štirih zvezkih na nekaj več kot 1200 straneh.

V prvem zvezku so sodelavci iz »prve ekipe« obdelali liturgična »načela«: uvod z definicijo liturgije (Martimort), zgodovinski razvoj vzhodnih (I. H. Dalmais) in zahodnih (P. M. Gy) liturgičnih družin ter razvoj zahodne liturgije pri tridentinskem koncilu (P. Jounel). V poglavju o zakonitostih bogoslužnih obredov je Martimort prikazal liturgično občestvo, dialog med Bogom in ljudmi ter znamenja, bolj teološka vprašanja obrednosti bogoslužja pa Dalmais.

Drugo knjigo, ki govori o evharistiji, je v celoti spisal profesor R. Cabié. V svoj prikaz je seveda lahko vključil vsa novjša dognanja o razvoju posameznih delov mašnega obreda, ki so bila prej zlasti za srednji vek premalo znana. Predstavil je tudi prenovljeni mašni obred in nekaj povedal tudi o češčenju evharistije in obhajilu izven maše.

Najobsežnejši, tretji zvezek, je posvečen vsem drugim zakramentom. Na začetku je Jounel predstavil razvoj škofovske in duhovniške obredne knjige pontifikala in rituala. Cabié je obdelal uvajanje v krščanstvo, Gy pokoro in spravo, Martimort obrede za bolnike, Jounel ordinacije in postavitve v liturgične službe, J. Evénu poročne obrede, A. Nocent posvetitev devic, D. Sicaud obrede ob krščanski smrti, Evénu ljudske pobožnosti, Jounel blagoslove, Nocent pa še redovniške obrede. Vsako poglavje obsega kratek zgodovinski pregled in prikaz sedanjih svetih opravil, čeprav se seveda avtorji ne spuščajo v podrobna obredna navodila, ker nočejo nadomestiti študija obrednih knjig.

Trije že večkrat imenovani avtorji, Dalmais, Jounel in Martimort, so napisali tudi četrto knjigo o liturgičnem posvečevanju časa: o nedelji in cerkvenem letu z različnimi prazniki in godovi, o molitvenem bogoslužju.

Posebna odlika francoskega priročnika so abecedna stvarna in imenska kazala v vsakem zvezku, česar ni v drugih dveh obravnavanih knjigah (morda bodo to naredili na koncu za vse zvezke skupaj). Bibliografski seznam pred vsakim poglavjem navaja predvsem francoske izdaje, pa tudi temeljne študije v drugih jezikih. Podoben sistem uporablja tudi italijanski priročnik, v obeh je marsikaj navedeno tudi v opombah, ki jih je v francoskem sorazmerno več kot v italijan-skem.

Nemški priročnik **Gottesdienst der Kirche**, ki ga izdaja znana založba Fr. Pustet v Regensburgu, že s podnaslovom pove, da namerava biti znanstveno natančen: Handbuch der Liturgiewissenschaft, na ovitku pa beremo, da hoče »prikazati sedanje stanje raziskovanja liturgične znanosti in nuditi potrebno osnovno informacijo za današnjo bogoslužno prakso«. Izdajanje vodijo profesorji različnih teoloških središč nemškega jezikovnega območja: Hans Bernhard Meyer (Innsbruck), Hansjörg Auf der Maur (letos nastopi službo na Dunaju), Balthasar Fischer (Trier), Angelus A. Häussling (Maria Laach) in Bruno Kleinheyder (Regensburg).

Kot že omenjeno, je najprej 1983 izšel 5. zvezek celote, v katerem Auf der Maur obravnava prvi del posvečevanja časa: Gospodove tedenske (= nedelja) in letne praznike. Za uvod govori o temeljnih vprašanjih bogoslužja v zvezi s tekom časa, nato o sobotnem oziroma nedeljskem krogu, posameznih liturgično pomembnih dnevih v tednu, najdalj pa se seveda mudi ob velikonočnem praznovanju, približno prav toliko prostora (ok. 100 strani) pa zavzema pregled božičnega prazničnega kroga in drugih praznikov med letom. Knjigo sklepa teološki pogled na celoto letnega praznovanja.

V letu 1984 je izšel tudi naslednji zvezek, osmi po vrsti, drugi del »drugih« zakramentov, v njem je Kleinheyder opisal ordinacijske obrede (s postavitvami v službe vred), p. Emmanuel v. Severus redovniške obrede, Reiner Kaczynski pa obrede ob smrti in pogrebu (brez bolniških), blagoslove in eksorcizme.

Uredniškega koncepta se morajo enotno držati vsi sodelavci, zato vsak oddelek uvaja lasten pregled vsebine, na začetku vsakega poglavja je obsežen seznam ustreznega slovnstva, v besedilu razprave so podrobna pojasnjevanja natisnjena z drobnejšim tiskom, kar seveda veča študijsko uporabnost priročnika — zavedati se moramo, da na nemških teoloških fakultetah študira ogromna množica laičkih teologov in teologinj, ki vsi ne potrebujejo enake liturgične izobrazbe.

Videti je, da celotnega priročnika še ne bomo imeli kmalu na voljo, nekaj zaradi natančnosti in zaposlenosti avtorjev, najbrž pa tudi založba ne zmore tako hitro izdati zahtevno in obsežno delo, saj imata že prva dva zvezka 520 strani, pa ni obdelana niti še četrtnina celote!

Kar je napisano v tem pregledu, naj ne bi bilo samo gola informacija, od katere ne more biti veliko koristi, ampak tudi spodbuda, da bi si, če je mogoče, eno ali drugo delo tudi še kdo nabavil za svojo knjižnico in študij ali pa bi si vsaj bolj izposojali, kar je vsem na voljo v knjižnici teološke fakultete.

Rad bi pa sklenil z morda utopičnim, a potrebnim vabilom in željo, da bi se tudi slovenski liturgiki kdaj lotili pisanja priročnika za našo rabo in potrebo, saj opisani trije

zgledi samo potrjujejo, da en sam pisec danes ne zmore več tako obsežnega gradiva. V času našega velikega učitelja Franceta Ušeničnika je bilo to še mogoče, zdaj pa bi morali delati tako, kot je splošno uveljavljeno v svetu, pa tudi pri nas v drugih strokah. Tudi pri tem načrtu pa bo seveda predstavljeno tuje gradivo lahko v veliko pomoč in spodbudo.

Marijan Smolik

Ocene in prikazi

David in Pat Alexander s sodelavci, Svetopisemski vodnik, Ognjišče, Koper 1984, 687 str.

Najbrž se bo komu zdelo odveč pisati recenzijo knjige eno leto po njenem izidu, vendar bi pomislek lahko veljal le za knjigo, ki nima trajne vrednosti in ji šele recenzija pripomore do uveljavitve. Svetopisemski vodnik, ki ga je l. 1984 izdalo Ognjišče v Kopru, pa ni knjiga, kateri bi šele recenzija pripomogla do uveljavitve, temveč se je uveljavil brez nje takoj, ko je izšel, zato ga recenzija nima namena priporočati, temveč le opozoriti na njegovo dejansko vrednost. Če kakšna knjiga izide večkrat in če povrh izide tudi v različnih prevodih, že to potrjuje njeno vrednost, čeprav to še ni potrdilo njene znanstvene vrednosti, ker je knjiga lahko tudi propagandistična ali tendenciozna; zato hoče recenzija Svetopisemskega vodnika pokazati njegovo pravo vrednost. Njena priporočila so toliko vredna, kolikor so vredni dokazi, ki jih gradi na knjigi. Recenzija ni reklama za Svetopisemski vodnik, temveč prikaz njegove dejanske vrednosti.

Svetopisemski vodnik je prevod angleškega *The Handbook to the Bible* (Priročnik k Bibliji), ki ga je izdala založba Lion v Tringu na Angleškem. Knjiga je po vsebini res priročnik za boljše razumevanje in kar najbolj široko poznavanje Svetega pisma in njegovega sveta. Pri njenem nastajanju je sodelovalo več strokovnjakov z različnih področij: orientalistov, jezikoslovcev, bibličistov Združenega kraljestva, zlasti iz Anglije; vse delo pa sta vodila glavna avtorja, David in Pat Alexander.

Tudi slovenski prevod je skupinsko delo. Knjigo je prevajalo več prevajalcev (Janez Zupet, Marko Čuk, Mirko Hribar in Lojze

Premrl), čeprav ni natančno povedano, kaj je kdo prevedel; pri končni redakciji pa so sodelovali še nekateri drugi. Pobudo za prevajanje je dal in delo vodil glavni urednik Ognjišča, Franc Bole.

Svetopisemski vodnik že zaradi svoje zunanosti zbuja pozornost. Tiskan je na lepem belem in trpežnem papirju z lahko berljivimi črkami, ki se spretno prilagajajo vsebini knjige, tako da že tisk nareja knjigo prikupno in po svoje razumljivo. Še bolj pa k temu pripomore slikovni del.

Knjiga je močno dokumentirana. Dokumentacijsko gradivo so dali na voljo ugledni muzeji, arhivi, samostani in različne verske skupnosti (prim. zahvalo navedenim ustanovam na str. 685). Knjiga ima 437 fotografij, od tega 363 barvnih, 68 zemljevidov, ki prikazujejo širši zemljepisni predel ali pa posamezne kraje in predmete v zvezi s svetopisemsko pripovedjo, 20 preglednic oziroma grafikonov, ki prikazujejo zgodovino obeh zavez, obdobje kraljev in prerokov, zgradbo in prevajanje Svetega pisma v različnih časih in različne jezike, civilizacije in kulture, religije, utežne, prostorninske in daljinske mere, denar, štetje časa, koledar in kar je še temu podobnega.

Pestro slikovno gradivo napravlja knjigo zelo privlačno in jo tudi vsebinsko bogati, najprej zato, ker je v njem dosežen vrhunec grafične tehnike, saj tudi v najbolj razvitem svetu ne izhajajo Sveta pisma in svetopisemski priročniki v bolj popolni slikovni opremi, in potem zato, ker s premišljenim izborom in ustreznim pojasnilom smiselno dopolnjuje vsebino Svetopisemskega vodnika. Z njim smo dobili Slovenci prvič tako kvaliteten in obsežen zbor svetopisemskih slik, kajti *Kratko Sveto pismo s slikami* (Ljubljana 1968) in *Jezusov evangelij* (Mohorjeva družba, Celje

1972) v tem pogledu precej zaostajata, čeprav smo bili tistih slik takrat nadvse veseli in sta prav zaradi barvnih slik obe knjigi doživeji tako visoko naklado.

Slike povedo včasih celo več kakor besede. Takšne so zlasti preglednice dolžinskih (105) ter starozaveznih in novozaveznih prostorskih mer (106—107), ki tako nazorno prikazujejo mere, da jih z besedo ni mogoče bralcu tako približati, za pravilno razumevanje Svetega pisma pa je izredno pomembno, če se jih znamo prav predstavljati in če vemo, koliko je bil vreden en talent (prim. Mt 25, 14—30).

Še bolj poučen je grafični prikaz svetovnih civilizacij (22—23), religij in ideologij (30 do 31), ki s časovno dimenzionalnostjo bralcu tako približata njih obdobja, da takoj ve, kako so si sledila in katere kulture in civilizacije so obstajale hkrati. Iz teh grafikonov je lepo razvidno, kako se je človeška misel gibala v zgodovini.

Ali je potem slikovni del pripomogel, da se je Svetopisemski vodnik tako hitro uveljavil? Komaj je izšel in že so ga vsi uporabljali in se z njim bogatili. Izšel je ravno, ko so slušatelji Svetega pisma oddajali pisne naloge iz eksegeze Nove zaveze in vendar skoraj ni bilo primera, da se ne bi nanj skliceval in ga navajal. Svetopisemski vodnik je takoj dobil svoje mesto v našem religioznem prostoru. Če pa knjiga na mah ljudi osvoji, mora imeti na sebi nekaj mikavnega in mikavnost Svetopisemskega vodnika je v tem, da v pestri sliki in v današnji govorici izraženem pojasnilu približuje bogastvo svetopisemskega sporočila.

Ugoden sprejem knjige pri ljudeh je zanesljivo znamenje njene vrednosti. Svetopisemski vodnik pa je bil od začetka ugodno sprejet, pa vendarle ni odveč, če pregledamo tudi njegovo vsebino, da mu ne bi mogel kdo očitati, češ da je samo zaradi bogatega slikovnega gradiva in lepe zunanosti zbudil tolikšno zanimanje.

Svetopisemski vodnik je res priročnik za Sveto pismo. Z besedo in sliko uvaja bralca v neskončno bogastvo svetopisemskega sporočila in njegove življenjske modrosti. Približuje mu okolje, v katerem je Sveto pismo nastajalo, seznanja ga z njegovim osrednjim sporočilom in mu razlaga najbolj neznane stvari in resnice. Svetopisemski vodnik spretno združuje tri veje biblične znanosti: biblične realije, uvod v Sveto pismo, kar je v bi-

stvu zgodovina svetopisemske književnosti in eksegeze.

Knjiga ima štiri dele. Prvi del (9—116) je izrazito uvodne narave. Seznanja nas s tem, kar mora vsak vedeti, če hoče kolikor toliko razumeti Sveto pismo, to se pravi knjigo, ki je nastala pred več tisočletij, in to v čisto drugačnem svetu, kakor pa živimo mi. Bralca najprej uvaja v časovno zgodovinsko okolje, v katerem je Sveto pismo nastajalo. Sveto pismo je rastle iz življenja, zato veje iz njega čisto konkretno življenje, in čim bolj bralec pozna te življenjske oblike, tem bolj mu je razumljivo svetopisemsko sporočilo. Zato zgoščen, pa vendar doživet prikaz navad naroda, pri katerem je Sveto pismo nastajalo, kakor tudi navad njihovih sosedov, ki so tako ali drugače posegali v njihovo zgodovino, zares veliko pripomore k boljšemu razumevanju Svetega pisma. Poznanje pristnih življenjskih oblik dobesedno oživlja Sveto pismo in premošča tisočletja, tako da nam govori kakor prvim naslovljencem.

Ta del je tudi ideološko obogaten. Med drugim vsebuje tudi razpravo o izvoru religije (24—25), o značilnostih svetovnih religij in posebnosti razodete religije. Razprava ni tendenciozna, ampak ob določenih primerih, posebno ob kultu, nevsiljivo dokazuje, da je razodeta svetopisemska religija luč sveta, zato ni čudno, da so narodi v preteklosti tako množično prevajali Sveto pismo in ga še vedno zavzeto prevajajo in da smo se po zaslugi naših protestantov, zlasti Trubarja in Dalmatina, tudi Slovenci uvrstili med redke narode, ki so imeli že pred štiristo leti prevedeno vse Sveto pismo v svoj materin jezik (79—80).

Razumljivo je, da je uvodni del zaradi obsežnih tem in zapletenih vprašanj glede nastajanja Svetega pisma večkrat premalo izčrpen, če ne kar usodno pomanjkljiv. Ko govori o razmerju Stare zaveze do Nove pravi, »da povzročajo veliko spotike tisti deli Stare zaveze, ki prikazujejo Boga kot Boga jeze, ki ukazuje svojim služabnikom, da delajo, kakor se njemu zljubi« (45); to res lahko razberemo iz besed Svetega pisma, vendar bi moral pojasniti, kaj pomeni »Bog jeze« in kako naj razumemo »hareme«, ki se današnjim ljudem tako upira, ker resnično težko razumejo, kako naj bi Bog Izraelcem naravnost ukazal, naj pobijejo ljudi zavojevanih mest. Tako dražeč primer bi moral pojasniti, saj uvodoma pravi, da bo »razlagal najbolj neznane stvari in resnice«, to pa

pravzaprav pomeni, da bo razlagal težko razumljive stvari v Svetem pismu.

Drugi in tretji del sta Sveto pismo samo. Drugi del (117—463) je Stara zaveza, tretji (465—656) pa Nova zaveza. Vselej je najprej predstavljena ustrežna svetopisemska knjiga, tako da na kratko pove vse, kar moramo vedeti o njeni naravi ali njeni književni vrsti (ali je knjiga zgodovinsko-pripovedna, preroška, pesniška...), njeni zgradbi, kdaj, kje in kako je nastala ter besedo o njenem pisatelju, ker se knjige po njih navadno tudi imenujejo. Tu se ne spušča v podrobnosti in ne načenja nerešljivih vprašanj, čeprav jih je v zvezi z nastankom posameznih svetopisemskih knjig največ. Svetopisemski vodnik postavlja o teh stvareh trditve, ki pa niso samovoljne, temveč izsledki poglobljenih specialnih študij ali tisočletnega prepričanja Cerkve. V tem pogledu ravna popolnoma pravilno, kajti nesmiselno je odpirati vprašanja, nato pa bralca puščati v negotovosti, ker tudi resna znanost večkrat nima boljšega odgovora. Svetopisemski vodnik ne načenja uvodne problematike, razen tam, kjer je takšna problematika sestavni del posamezne svetopisemske knjige, na primer odnos Drugega pisma Tesaloničanom do Prvega ali pristnost oziroma pavlinska narava pastoralnih pisem itd. Vendar se tudi tu ne spušča v podrobnosti, ker se mnenja današnjih strokovnjakov o teh vprašanih še vse preveč razlikujejo in ker to končno sploh ni njegov namen, ampak želi čimprej k vsebini Svetega pisma in njegovi neizčrpnosti življenjski modrosti. Svetopisemski vodnik noče biti samo vodnik v Sveto pismo, ampak ob Svetem pismu tudi vodnik v praktično krščansko življenje.

Svetopisemski vodnik osredotoča v osrednjem delu vso pozornost Svetemu pismu, vendar ga ne navaja zdržno od začetka do konca, temveč povzema iz njega osrednje teme in jih kratko pojasnjuje, tako da je v njem kar najbolj razumljivo in vabljivo vsebovana pestrost in življenjskost svetopisemskega sporočila. S tega vidika bi bilo odveč pričakovati od njega vso svetopisemsko vsebino. Tako nič ne pove, kakšne sanje je imel faraon, temveč samo, da jih je Jožef edini znal razložiti (149) in ne pove, čemu se je Mojzes nenadoma znašel pri Midjancih, ampak pripoveduje takoj za tem, kako ga je faraonova hči rešila iz vode, o tem, kako ga je Bog poklical iz gorečega grma (155—156), ne da bi povedal, kako je ubil Egipčana;

in ker se je stvar zvedela, se je zatekel k Midjancem. Takšno pripovedovanje bi lahko kdo imel za luknjičavo, vendar Svetopisemski vodnik ni »kratko Sveto pismo«, temveč odkrivanje in pojasnjevanje svetopisemskih resnic, ki bogatijo naš vsakdan in vodijo k Bogu.

Končno pa od Svetega pisma nič ne izpušča, čeprav ne navaja vsega neposredno. Sveto pismo je v njem vsebovano po svojem sporočilu, ne pa v snovni razsežnosti. Svetopisemske knjige so razdeljene na vsebinske enote, ki jih zelo izčrpno označujejo naslovi in podnaslovi. V njih ne navaja celovitega svetopisemskega besedila, temveč ga predpostavlja in z ustreznim svetopisemskim navedkom bralca nanj opozarja. V enotah niti s svojimi besedami ne povzema svetopisemskega besedila, temveč ga razlaga in išče njegovo versko sporočilo. Enote v Svetopisemskem vodniku so v razlago in sporočilo strnjena svetopisemska besedila. To je narejeno tako spretno, da čutimo v njem Sveto pismo, čeprav ni dobesedno navedeno, razlaga pa spet ni samo pojasnjevanje temnih mest, ampak je usmerjena k odkrivanju in aktualiziranju svetopisemskega sporočila.

Primer takšnega razlaganja, ali bolje rečeno, iskanja osnovnega sporočila, ki ga vsebuje svetopisemski odlomek, je dokazovanje Jezusovega božanstva v Janezovem evangeliju. Dokazovanje se nanaša na odlomek 5,19—47, katerega pa ne navaja, temveč predpostavlja. Dokazovanje je pravzaprav zbirka samih povzetrov iz Jezusovega govora, torej ne gre za umsko dokazovanje, temveč svetopisemsko. Takole pravi: »Judje so imeli prav. Jezus se je res delal enakega Boga (18) — čeprav svoje avtoritete ni uveljavljal neodvisno od Boga (19). V tem odlomku Jezus zatrjuje:

- da pozna božje načrte (20);
- da Bog stoji za vsem, kar govori in dela (19.30);
- da more podariti večno življenje (21.24.40);
- da ima pravico in oblast soditi vse ljudi, žive in mrtve (25-29).

Človek, ki o sebi trdi take stvari, je norec, pokvarjenec ali pa Bog! Na kaj lahko Jezus opira svoje trditve?

- na besedo, ki jo je Bog izrekel ob njegovem krstu (37);
- na pričevanje Janeza Krstnika (33—35);
- na lastne čudeže (36);

— na napovedi Stare zaveze (39).« (Prim. str. 538).

Takšno dokazovanje je hkrati tudi dober pregled svetopisemske vsebine. Ker je 3/4 razlage vsebovane v temeljitem poznanju svetopisemske vsebine, je preglednost besedila že dobršen del razlage. V Svetopisemskem vodniku pa je vsa snov podana zelo pregledno. Odlomki, četudi vsebinsko zelo bogati, so vedno kratki in navadno še naprej razčlenjeni na odstavke, ki so opremljeni z vmesnimi naslovi. Tako razčlenjena vsebina je pregledna in se veliko bolj vtisne v spomin kakor pa dolgi in zgoščeni sestavki, ki bralca preveč utrujajo. To je še posebno primerno pri bolj zahtevnih knjigah oziroma njihovih odlomkih. Samo skrbno razčlenjena vsebina Pisma Rimljanov (583) pripomore, da je njegov poglobitveni nauk, zlasti vprašanje človeške grešnosti in božjega usmiljenja, razumljiv in njegovo sporočilo učinkovito. Samo izčrpna in pregledno razčlenjena vsebina Prvega pisma Korinčanom (589) pripomore, da začitimo življenjskost njegovega sporočila in se povrh tudi laže zapomnimo, kaj je pravzaprav njegova vsebina, kajti Pavlova pisma so si vsebinsko tu in tam podobna, zato je zamenjava med njimi možna.

Razčlenjenost in preglednost svetopisemskih knjig ima posebno vrednost pri obnavljanju svetopisemskega znanja, zato je Svetopisemski vodnik lahko tudi odlični pripomoček pri študiju Svetega pisma. Snov je večinoma sestavljena tako, da je pravi »repetitorij« svetopisemskega znanja, zato je lahko koristen pripomoček vsakomur, ki mora na podlagi svetopisemskega besedila sestaviti spodbudni nagovor, homilijo, pouk ali katehezo. Svetopisemski vodnik je prav zaradi načina, kako je sestavljen, vsestransko uporabna knjiga: koristen je pri poglobljanju osebnega duhovnega življenja, pri širjenju in poglobljanju svetopisemskega znanja in pri poučevanju drugih.

Čeprav Svetopisemski vodnik ni komentar svetopisemskih knjig, vendar pri aktualiziranju svetopisemskega sporočila ne more mimo zahtevnih in težko rešljivih eksegetičnih vprašanj. Ker noče z njimi prekinjati pripovedovanje, jih obravnava sama zase. Ti dostavki so izjemno dragoceni, poučni in vsebinsko bogati. Naj omenim le nekatere, na primer: značilnost hebrejske poezije (571—573), evangeliji in moderna kritika (530—532), izvolitev (586) itd. Natisnjeni so na barvni podlagi, tako da tudi optično učinkujejo. To so prav-

zaprav povzetki temeljitih znanstvenih študij ustreznih vprašanj, zato vsebujejo poleg znanega tudi nekaj novega. Po vsebini so to kratki sestavki, ki v zgoščeni besedi povedo najprej to, kar je znano, pa je za boljše razumevanje Svetega pisma to znanje le treba obnoviti, po drugi strani pa bralca seznanja s tem, kar je na tem področju novega, tako da prav v teh delih posreduje Svetopisemski vodnik zadnja odkritja in spoznanja biblične znanosti in gre tako v korak s časom.

Sicer pa je visoka znanstvena raven temeljna značilnost Svetopisemskega vodnika, čeprav pripoveduje vseskozi preprosto, jasno in nazorno. Pravi znanstveni slog ni izumetničen in zamotan, ampak preprost, kakor je preprosta resnica, ki jo znanost odkriva. Kljub znanstveni zanesljivosti pa je v njem nekaj vsebinskih spodrseljavev bodisi zato, ker ima nekaj za dokončno, za dejstvo, kar v resnici ni in bo najbrž zmerom ostalo vprašljivo, bodisi zato, ker razlaga ne izraža dejanskega stanja. Odkod ve tako zanesljivo, da je bil Teofil, kateremu je Luka posvetil evangelij (prim. Lk 1,3) in Apostolska dela (prim. Apd 1,1) Rimljan? Celó o Luku ne vemo popolnoma zanesljivo, če je bil res pogan, temveč iz Kol 4,10—14 samo sklepamo, da ni bil »od tistih, ki so bili iz obreze« (Kol 4,11), vse izročilo do Evzebij, ki je prvi trdil (prim. Cerkvena zgod. III 4,6), da je bil Luka Grk, pa praktično sloni na tem Pavlovem poročilu; tako še manj zanesljivo vemo, kakšne narodnosti je bil Teofil. Nekateri ga sploh nimajo za zgodovinsko osebo, ampak razlagajo ime simbolično, to je »tisti, ki ljubi Boga« oziroma »katerega Bog ljubi«; vsekakor pa težko verjamemo, da bi imel Rimljan pravo grško ime!

Prav tako ne drži, da so Judje obsodili Jezusa na smrt, ker je v sodnem postopku priznal, da je Mesija, kakor pravi Svetopisemski vodnik: »Sodniki so Jezusa prisilili k izjavi, da je *Mesija*, kar je za kristjane resnica, za Jude pa *bogokletna trditev*, zaradi katere so ga *obsodili na smrt*« (473). Zgolj to, da se je nekdo izdajal za Mesijo, po judovskem mišljenju še ni bil zadosten razlog za smrtno obsodbo, saj jih je bilo takrat veliko, ki so se imeli za Mesija, in vendar niso Judje nikogar obsodili na smrt; pač pa je bila za bogokletje določena smrtna kazen. Sodobni judovski učenjak, Jožef Klausner, pravi: »Zaklinjanje je možno, toda vprašanje, če je Jezus Božji Sin, ki je v Lukovem evangeliju

že tako ločeno od vprašanja, če je Mesija (prim. Lk 22,66—70), sploh ni možno na ustnicah velikega duhovnika, zlasti saduceja,« zato je razvidno, da so Judje obsodili Jezusa na smrt, ker se je imel za Boga, pred Rimljani pa so ga tožili kot tistega, ki se je delal kralja in je ljudstvo ščuval zoper cesarja (prim. Lk 23,2; Jn 19,12), kar je bilo značilno za judovsko pojmovanje Mesija! V razčlenjevanju sodnega postopka bi moral bolj jasno ločiti, zakaj so Judje sodili Jezusa in zakaj Rimljani.

Tudi trditev, da je Jezus izgovoril posvetilne besede (493) nad »čašo blagoslova« (na str. 593 ji pravi »kelih zahvale«, ker gre za isto stvar, bi morali biti imeni usklajeni!), ne drži, kajti »Čaša blagoslova« je bila tretja obredna čaša pri judovski velikonočni večerji in od obredne čaše je moral najprej odpiti hišni gospodar, ki je predsedoval velikonočni večerji; in ker je bil pri zadnji večerji to Jezus, bi bilo čudno, če bi sam najprej pil iz čaše, ki jo je spremenil v svojo kri. Zato je veliko bolj verjetno, da je Jezus spremenil v svojo kri čašo, ki je bila zunaj velikonočne večerje in so iz nje pili po mili volji, ne da bi se ozirali na hišnega gospodarja. Ker pa so še vedno sedeli za mizo ter jedli in pili, se je to res zgodilo »medtem ko so jedli« (Mt 26,26a). Jezus je evharistijo navezal na judovsko velikonočno večerjo in s tem pokazal, da gre za nekaj novega; medtem ko je bila judovska velikonočna večerja spomin na rešitev telesne sužnosti, je evharistija spomin na rešitev duhovne sužnosti in pogubljenja. Pri zadnji večerji tudi niso pomakali »šop zelišč v slano vodo« (492), temveč v grenko omako »harozet« (prim. Mt 26,23).

Anahronistična je tudi trditev, da je »moral prozelen sprejeti obrezo in krst in obljubiti, da bo spolnjeval Mojzesovo postavo« (497); anahronistična najprej zato, ker v Stari zavezi še ni krsta, in končno zato, ker so s tem mišljeni pogani, ki so sprejemali starozavezno religijo, ne pa poganski spreobrnjenci h krščanstvu. Beseda »krst« je sicer v angleškem izvirniku, toda treba bi jo bilo drugače prevesti, ker ni mišljen krst, temveč obredna kopel, s katero so prozeleni sprejemali v judovsko religijo. Tudi stavek: »Sedem dni po veliki noči bo ljudstvo jedlo nekvašen (opresen) kruh« (160 in prav tako na str. 558!), ni prav preveden, kajti nekvašen (opresen) kruh je bil tako značilna jed velikonočnega praznika, pashe, da Marko in Luka imenujeta pas-

ho kar »praznik opresnikov« (Mr 14,1; Lk 22,1), zato so nekvašen kruh jedli med velikonočnimi prazniki, ki so trajali od 14. do 21. nizana, ne pa po praznikih!

Prevod je na splošno zelo dober. Pravzaprav je prevod jezikovno in stilistično tako popoln, da beremo Svetopisemski vodnik, kakor bi bil izvirno napisan v slovenščini. Prevajalcem gre vse priznanje, čeprav je tu in tam kak stavek, ki je do nerazumljivosti nerodno preveden. Tako pri najboljši volji ne vem, kaj hoče povedati besedišče, ki naj bo stavek: »Neokrjnena podoba o Božji pravičnosti, jezi spričo hudobije in sodbi ni prijetna, zlasti ne v času, ko je vse dovoljeno« (46)? Povečini pa so stavki samo stilistično nerodno oblikovani, medtem ko je njih pomen jasen, na primer: »Tudi judovski rabinski spisi nam opisujejo Jezusa, ki da je uporabljal magijo, zavajal ljudi...« (468, prim. še str. 569, 581, 593).

V prevodu je tudi nekaj nedoslednosti oziroma pomanjkljive usklajenosti izrazja: »satan« piše zdaj z malo (486), zdaj z veliko začetnico (517), tuja imena piše zdaj po naše, npr. Alepo, namesto Aleppo, zdaj po tuje, npr. Hassetche v Siriji; Negeb s končnim *b*, Tel Aviv pa z *v*, čeprav je v hebrejščini isti glas.

Vse te pomanjkljivosti, posebno vsebinske, prevodu niso v čast in bi se jim lahko izognili, če bi prevod prebral tudi kak bibliacist, saj sodi Svetopisemski vodnik najprej v njegovo področje.

Četrti del (657—687) je leksikalne narave. Najprej omenja središčne teme v Svetem pismu, npr. ljubezen, pri tem pa so navedena ustrezna mesta obeh zavez; nato sledi seznam pomembnejših oseb in krajev v Svetem pismu in končno seznam Jezusovih čudežev, prilik in molitev v Svetem pismu. Seznam pomembnejših oseb in krajev je gotovo zelo koristen, vendar za poglavljen študij Svetega pisma pomanjkljiv, ker ni celovit. Dobra stran tega seznama je tudi ta, da so imena že usklajena z novim prevodom Svetega pisma in bo tudi v tem pogledu Svetopisemski vodnik knjiga prihodnosti.

Svetopisemski vodnik je tako široko zasnovan, da spada v knjižnico vsakega izobraženca, ne glede na to, ali veruje ali ne. Sveto pismo je del starega sveta in kulture, na kateri sloni tudi kultura današnjega sveta, zato marsičesa v njej ne razumemo ali pra-

vilno ne vrednotimo, ker ne poznamo dovolj Svetega pisma in njegovega sveta. V Svetopisemskem vodniku je zbranega toliko narodopisja, da presega potrebe za boljše razumevanje Svetega pisma, čeprav je to njegov prvenstveni namen. Za takšno enciklopedijo znanja in duhovnega bogastva smo ne samo ustvarjalcem, temveč tudi prevajalcem res lahko hvaležni, posebno še, ker je vse podano v tako prikupni, poučni in nazorni obliki, da Založba, ki izdaja takšne knjige, povsem opravičuje svoj obstoj.

Francè Rozman

Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Grünewald, Mainz 1982, 406 str.

Včasih so klasični traktati delili snov iz nauka o Bogu na dvoje, namreč »o enem Bogu« in »o troedinem Bogu«. Po 2. vaticanskem koncilu pa je prišlo precej v navado, da jo povezujejo v enoto; to je veliko bolj skladno s Sv. pismom in cerkvenimi očeti. Tako je tudi v knjigi W. Kasperja (roj. 1933), enega od najuglednejših sedanjih nemških teologov. Celotno snov je razdelil na tri dele: I. Vprašanje o Bogu danes; II. Oznanilo (Botschaft) o Bogu Jezusa Kristusa (171—282); III. Trinitarična skrivnost Boga (285—383).

V prvem delu so postavljena izhodišča za današnje razpravljanje o Bogu. Ko avtor pokaže na »Boga kot problem« v izročilu in danes, preide na »Zanikanje Boga v modernem ateizmu«. Podlaga modernega ateizma je noveška avtonomija; najprej je ateizem nastopal v imenu avtonomnosti narave, nato pa v imenu človekove avtonomije, kakor to dobro vidimo pri L. Feuerbachu, K. Marxu in Fr. Nietzscheju. Končno avtor na kratko, a jedrnat prikazuje tri poglavitna stališča, kakršna je teologija zavzemala (ali pa dela to še danes), ko hoče odgovoriti na izziv ateizma: apologetično stališče; po 2. vat. koncilu predvsem dialoško izhodišče, ki je stvarno utemeljeno in ne le nekakšen oportunistem; pri protestantih, začenši s K. Barthom, v najnovejšem času neredki evangeličanski teologi zapuščajo izhodišče in spet začenjajo v rastočem številu upoštevati veljavnost prvin v naravni teologiji; ta je takšna, kakor jo naj-

demo še pri sv. Tomažu Akvinskem. W. Kasper tukaj med drugim navaja W. Pannenberg, ki med protestanti posebno izrazito poudarja pomembnost naravne teologije. Pannenberg očita radikalnemu stališču dialektične teologije K. Bartha, da je to le prazno zatrjevanje o obstajanju Boga in zapadanje skrajnemu primeru v zagovarjanju gole subjektivitete, zapadanje prav tistemu, zoper kar se bori. »K zglede pretiranega prilagajanja intelektualnim modam časa spada mišljenje dialektične teologije, da more sprejeti ateistično argumentacijo in jo premagati z radikalno vero v razodetje. Kar se tiče intelektualnega prizadevanja teh teologov, je to najcenejša oblika modernosti.« Takšno ravnanje pravzaprav paradokсно napravlja ateizem za naravno predpostavko verovanja in s tem za naravno teologijo. »Toda če nima vera nobene opore v vpraševanjski naravi človeškega bivanja, tedaj postane iracionalna in avtoritarna«. V nasprotju s tem — tako poudarja Pannenberg — morata teologija in Cerkev danes odložiti svojo avtoritarno podobo in se argumentativno spoprijeti z modernim ateizmom (87).

Četrti oddelek I. dela prinaša pod naslovom Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis (92 do 150) posebno veliko novega zlasti za tiste, ki so študirali teologijo pred kakimi tridesetimi leti. Seveda »izkustvo Boga«, za kakršno se poteguje avtor, ni isto kakor modernistično »doživetje Boga«. »Religiozno izkustvo ni neposredno, marveč posredno, ki ga napravimo skupaj s' svojim siceršnjim izkustvom, v' tem izkustvu in 'pod' njim. Religiozno izkustvo torej ni poljubno izkustvo poleg siceršnjega izkustva, marveč je to temeljno izkustvo [Grunderfahrung] v našem siceršnjem izkustvu, takšno izkustvo, ki vodi in prešinja sleherno drugo izkustvo« (113). »V religioznem izkustvu se nam v drugem izkustvu odpre tisto poslednje obzorje človeškega izkustva, ki zajema in varuje prav vse; v religioznem izkustvu se nam odpre razsežnost skrivnosti, iz katere prihaja in v katero kaže sleherno izkustvo« (114).

V zadnjem (5.) oddelku je nato še govor o »Spoznanju Boga v veri«. Tu se npr. srečamo z razpravljanjem o Bogu kot skrivnosti. »Stavek o skrivnosti in skritosti Boga... ni spoznavnoteoretičen, marveč teološki stavek, ni poslednja beseda človeškega samospoznanja, marveč prva beseda spoznanja vere, kakršno nam podarja Bog. Če biblija govori

o skrivnosti in skritosti Boga, misli zato na nekaj drugega, kakor pa če o tem govorita Platon in še bolj Plotin (da je namreč ideja o dobrem in enem onkraj sleherne biti in bistva), ali če Kant razumsko idejo [Vernunft-idee] označuje kot nedoločljivo in kot resnično ‚brezno človeškega razuma‘. Skrivnost Boga ni poslednje še dosegljivo in vedno se odtegujoče obzorje našega spoznanja, marveč celoto utemeljujoča vsebina razodetja Boga samega. To ni negativen, marveč pozitiven povedek, ni beseda, ki nas sili k molčanju, marveč nam omogoča govorjenje, natančnejše rečeno, hvaljenje, poveličevanje in adoracijo Boga« (165). »Razodetje skrivnosti Boga razveljavlja postavbo samoopravičenja z deli in razglaša evangelij o milosti, ki edina opraviči. Takó je razodetje skrivnosti Boga razodetje skrivnosti našega odrešenja in zveličanja; to je temeljna in središčna odrešenjsko-zveličavna resnica krščanske vere« (167).

Drugi del je s svojimi tremi oddelki nekakšen komentar nicejsko-carigradske verizpovedi (pa tudi »apostolske vere«), in sicer izredno zanimiv in prepričljiv komentar. Ta del je pač še posebno skrbno preiščljen in tako rekoč izklesan v celotni zgradbi in posameznostih. V njem Kasper nadaljuje in pogloblja svojo znano knjigo *Jesus der Christus*, ki je v prvi izdaji izšla l. 1974.

Ko v *prvem oddelku* govori o »Bogu, vse-mogočnem Očetu« in v zvezi s tem obravnava tudi današnji odpor že do same ideje »očeta«, pravi: »Ne smemo se varati in spregledati, da zadaj za filozofijo emancipacije in s tem podane izgube očeta navsezadnje stoji *nova oblika gnoze*... Ogrožitev za krščanstvo je postala gnoza predvsem v kulturnem razpadu helenističnega sveta v drugem krščanskem stoletju... Ne bomo se motili, če trdimo, da je krščanstvu danes naložena podobna preizkušnja. Moderna znanost in tehnika in z njima šele omogočena industrijska družba sta izvotlili urejeno metafizično mišljenje. Tehnika in znanost sta bili gigantski človekov poizkus, da bi do dna dojel in obvladal svet ter materialne, fizične, biološke, sociološke in ekonomske odvisnosti. Ob koncu tega razvoja stoji človek tukaj kakor čarovnikov učenec, ki se nič več ne more znebiti duhov, katere je preklical. Svet, ki ga je zamislil in skonstruiral on sam, je postal komaj pregleden sistem z neodpravljivimi prisilami; postal je usoda drugega reda. Spet se bohotno širi tesnoba [Angst]; ta se mnogokrat sprevrže v

ciničen prezir sveta. Fr. Nietzsche je predvideval in sprejel nihilistične posledice, ki jih ima smrt Boga: Nobenega zgoraj in nobenega spodaj ni več, na vse strani strmoglavljamo in blodimo kakor skozi neskončni nič. V tem, ko se ruši vse mišljenje metafizičnega reda, mora krščanstvo nanovo zastaviti vprašanje o temelju vse realnosti, o temelju, iz katerega vse prihaja, ki vse nosi in ki vsemu daje mero. Učiti mora ljudi, da bodo svet človekove naturalne vezanosti zoper radikalno sramotenje vsega tega znova sprejemali in potrjevali kot dobro božje stvarstvo, izhajajoče iz božje volje« (174 sl.). — Nato avtor razpravlja o Bogu kot očetu (Očetu) v zgodovini religij, v Stari in Novi zavezi ter v zgodovini teologije in dogme. Končno obravnava teološko določitev božjega bistva v obzorju zahodne metafizike in v obzorju filozofije svobode nekako od Kanta naprej. Tu npr. beremo: »Svojo dokončno izpolnitev more človeška oseba najti le, če se sreča z osebo, ki je neskončna ne le glede na svojo intencionalno zahtevo [Anspruch], marveč glede na realno bit, če se torej sreča z absolutno osebo. Ustrezen pojem osebe kot vselej enkratne prisotnosti biti [je einmaliges Da des Seins] torej vodi nujno do pojma absolutne, to je do božje osebe. Če osebo razumemo kot vselej enkratno udejevitv biti v celoti, potem kategorija osebe, če jo uporabimo glede Boga, ne pomeni nikakršnega popredmetenja Boga. Nasprotno, *kategorija osebe more na novo izraziti, da bit Boga subsistira enkratno, da je torej Bog ipsum esse subsistens*. — Določitev božjega bistva kot osebe se opira na klasično določitev bistva in to določitev hkrati preseže. Nič več si ne misli Boga v obzorju podstati [Substanz], ga torej ne določa kot absolutno podstat, marveč si ga misli v obzorju svobode in določa *Boga kot popolno svobodo*. Ta določitev božjega bistva ima prednost v tem, da učinkuje bolj konkretno in bolj živo kakor pa tisto abstraktno metafizično določanje bistva, ki je nastopalo v izročilu. S tem se tudi bolj približa biblični podobi Boga kot Očeta. To pa zlasti zaradi tega, ker *biti oseba nujno pomeni biti v odnosu* [weil Personalität notwendig Relationalität besagt]. Kajti oseba eksistira samo v samoudejanjanju. [Selbstvollzug] na temelju drugih oseb in v smeri k drugim osebam. Človeška oseba konkretno ni sposobna življenja drugače, kakor če jo sprejemajo in potrjujejo druge osebe, če od koga drugega

prejema ljubezen in ljubezen hkrati podarja; svojo izpolnitev najde, ko sama sebe daje v ljubezni drugemu. Ta teza je temeljnega pomena za pravilno razumevanje personalitete Boga. *Personaliteta Boga torej pomeni, da je Bog takšna subsistirajoča bit, ki je svoboda v ljubezni...* Seveda moremo kategorijo osebe glede Boga uporabiti le analogno. To ne pomeni, da je Bog manj oseba kakor mi, marveč da je neprimerno bolj oseba, kakor pa smo to mi« (195 sl.). »Ko Boga, tisto realnost, ki vse določa, določamo kot osebo, določimo tudi bit v celoti osebnostno. S tem nastopi *revolucija v razumevanju biti*. Ne podstat, marveč odnos [Relation] je tisto poslednje in najvišje. Po Aristotelovem gledanju spada odnos k pritikam, ki se pridružujejo substanci; odnos je veljal celo za tisto, kar je od vsega, kar jè, najslabotnejše. Če pa Bog sam sebe razodene kot Bog zaveze in dialoga, kot tisti, čigar ime pomeni ‚Biti za nas‘ in ‚Biti z nami‘ [Für-uns- und Mit-uns-Sein], potem je odnos nasproti podstati prvo. Potem šele svobodna sklonitev [Zuwendung] Boga k svetu in k nam utemeljuje znotraj-svetno podstatnost [Substantialität]. *Smisel biti torej ni v sebi stoječa podstat, marveč sama sebe priobčujoča ljubezen*. S tem ima biblična misel o Bogu ne le kritično, marveč tudi pozitivno pomembnost. Pomeni namreč, da je človeška oseba kot oseba absolutno sprejeta in ljubljena. Kjerkoli se torej dogaja ljubezen, tam se anticipatorično dogaja poslednji smisel sleherne resničnosti, tam je fragmentarično predhodno dospelo božje kraljestvo. Verovati v Boga, vsemogočnega Očeta, torej ne pomeni verovati v vsemogočnost ljubezni in v njeno eshatološko zmago nad sovraštvom, nasiljem, egoizmom, in pomeni obveznost živeti v smeri k temu« (197 sl.).

Drugi oddelek je pod naslovom Jezus Kristus — božji Sin spet razdeljen na tri oddelke: 1. Vprašanje o odrešenju kot izhodišče vprašanja o Bogu; 2. Oznanjevanje o Jezusu kot Kristusu, to je kot prinašalcu odrešenja; 3. Teološka razlaga božjega sinovstva Jezusa Kristusa. Če navajam le naslove, nikakor ni rečeno, da tu ni videti kaj posebno pomembnega.

Tretji oddelek govori o Svetem Duhu kot Gospodu in Oživiljevalcu (246—282). W. Kasper je eden od tistih današnjih teologov, ki zlasti močno poudarjajo, da je nujno močnejše razvijati »pnevmatično razsežnost« v zahodni katoliški teologiji. Sam je to praktično izvedel

že v svoji knjigi *Jesus der Christus*, zdaj pa še v knjigi o Bogu. Teologija naj bi nikoli ne hotela tega, da bi »Skrivnost Boga racionalistično razkrojila, marveč da bi to Skrivnost kot skrivnost globlje razumela«.

»Razumevajoče prodiranje v globine božanstva človeškemu duhu iz samega sebe ni mogoče, marveč je to le stvar božjega Duha (1 Kor 2,11). Zato je teologija sama duhovni proces, udejanjanje [Vollzug] v Svetem Duhu. Če bi namreč mogli mi skrivnost Boga dojeti [erfassen] s svojimi končnimi spoznavnimi močmi, bi depotenciali božjost Boga; ko bi ga hoteli spoznati, bi ga ne spoznali; ko bi ga hoteli doumeti [begreifen], bi se nad njim pregrešili [-uns an ihm vergreifen]. Če naj Bog v našem spoznavanju ostane Bog in naj ne postane malik, ki smo si ga sami stesali in po naših merilih zasnovali, potem nam mora Bog sam sebe ne le ‚objektivno‘ razodeti, marveč nam tudi subjektivno podariti zmožnost, da ga spoznamo; tedaj nam mora dati Svetega Duha kot *Duha vere* (2 Kor 4,13), ki razsvetli oči našega srca (Ef 1,18). To je Duh modrosti in uvida (Iz 11,2). Šele s Svetim Duhom nam je dana možnost nagovarjati Boga kot Očeta (Rim 8,15; Gal 4,6). Duh nam torej daje pravico in sposobnost, da spoznamo božjo ljubezen, ki nam v Jezusu Kristusu sama sebe priobčuje, spoznamo kot takšno in se je veselimo. V Svetem Duhu kot Bogu v nas moremo spoznati Boga nad nami, Očeta, kot tistega, ki je v Sinu Bog med nami. Duh nam daje spoznati božjo milost kot milost; po njem moremo dojeti božji Dar kot dar, njegovo ljubezen kot njegovo ljubezen; Duh je subjektivna možnost razodetja« (276). — »Sveti Duh razodeva in je... Ljubezen kot ljubezen. Duh torej izraža najbolj notranje bistvo Boga, se pravi Ljubezen, ki sama sebe priobčuje; in sicer izraža tako, da je ta najbolj notranja notranost hkrati nekaj najbolj zunanega [das Äusserste], namreč mogočnost [Möglichkeit] in realnost božjega ‚biti zunaj sebe‘. Duh je tako rekoč ‚Ekstasis‘ Boga; Duh je Bog kot čisto preobilje, Bog kot prekipavanje ljubezni in milosti. Tako pride v Svetem Duhu z ene strani imanentna božja ljubezen do svojega cilja. Medtem ko se Oče in Sin v Svetem Duhu tako rekoč dojemata in udejanjata kot ljubezen, pa kaže božja ljubezen v Duhu hkrati onkraj same sebe... ne po poti nujnega razlivanja samega sebe, marveč v osebnostnem prostovoljnem dajanju v delež in svobodnega, milostnega samopri-

občevanja... V Svetem Duhu je Bog od vekomaj tak, da se more podarjati. V tem smislu so cerkveni očetje Duha pogosto primerjali z izpuhtevajočim vonjem balzama ali ga pojmovali kot izžarevajočo lepoto, katere sled je mogoče spoznati v ustvarjeni lepoti, v bogastvu darov in preobilju stvarstva. Tako je Duh kot dovršitev v Bogu tudi eshatološka dovršitev sveta. — S to teologijo Svetega Duha napravimo *korekture tako pri marsikaterih tokovih vzhodne teologije kakor pri novosholastični usmerjeni zahodni teologiji*. Drugače kakor palamitska teologija razumemo milost ne kot neustvarjeno energijo, marveč kot realno samopriobčenje Boga v prebivanju in prek prebivanja hipostaze Svetega Duha. S prebivanjem nam podarjenega Svetega Duha postanemo deležni božje narave (2 Pt 1,4). Vendar pa — drugače kakor pri samopriobčevanju božjega Sina — postanemo po Duhu božji sinovi ne na osnovi roditve, tj. po bistvu, marveč božji sinovi in hčere po daru in milosti, tj. božji otroci po posinovljenju... Ko tako jemljemo novozavezne trditve o prebivanju Svetega Duha v polnosti zares in ne govorimo le o Svetem Duhu pripisovanem (apropriiranem) prebivanju Boga, pač pa o osebnem (hipostatičnem) prebivanju Duha, se ločujemo tudi od neosholastičnega razumevanja milosti kot od Boga različni, ustvarjeni realnosti. Milost je namreč prvenstveno neustvarjena milost, samopriobčenje Boga v Svetem Duhu. S tem ustvarjena milost ni izključena. Saj neustvarjena milost človeka notranje spremeni, ima torej ustvarjene učinke, in potrebuje s človekove strani takšnega sprejema, ki ga omogočuje le milost. Tako je treba reči: neustvarjena milost, namreč prebivanje Svetega Duha, potrebuje za svojo pripravo ustvarjeno milost, kakor ima to tudi za svoj učinek. Samopriobčevanja Boga v Svetem Duhu si torej ne smemo misliti brez mnogovrstnih, od Boga različnih in zato ustvarjenih darov Svetega Duha« (278 sl.).

Tretji del ima za svoj predmet prav posebej trinitarično skrivnost Boga (čeprav tudi v prejšnjih dveh od tega avtor seveda ni mogel nikoli docela odmislniti in govoriti v dveh oddelkih najprej o utemeljitvi [Grundlegung] nauka o sv. Trojici, nato o razvoju tega nauka.

Čisto ob koncu pa je *povzetek* celotne knjige pod naslovom »Das trinitarische Be-

kennnis — die Antwort auf den modernen Atheismus«.

Mnogim se danes zdi, da je nekaj prvenstvenega vprašanje o eksistenci Boga in da je treba odgovarjati na to vprašanje, ni pa tako pomembno vprašanje o notranji skrivnosti Boga. »Nauk o sv. Trojici se jim že tako in tako zdi mnogokrat kot radovedno vdiranje v skrivnost Boga samega. Tako se bolj ali manj zadovoljujejo s teistično izpovedjo [theistisches Bekenntnis].« Kasper je odločno drugačnega mnenja; zato poudarja: »Prav to teološko »skromnost« naj bi izvajanja v prejšnjih poglavjih izkazala za nekaj, kar je samo v sebi takšno, da pri tem ni mogoče vztrajati. Teizem je krščanska vera, ki sta jo razsvetljenstvo in ateizem že razkrojila; tak teizem se na osnovi stvari same nujno vedno znova preobrne v ateizem, pred katerim se hoče ubraniti, a se ne more ustavljati njegovim argumentom. *Spričo radikalnega postavljanja krščanske vere pod vprašaj nam slabotni, splošni in nejasni teizem nič več ne zadostuje; tu marveč pomaga naprej le odločno pričevanje za živega Boga zgodovine, kakršen se je konkretno razkril po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu*« (382).

Vendar pa W. Kasper ne misli tako, kakor danes menijo neredki protestantski teologi (npr. J. Moltmann), ki se jim v zadnjem času pridružujejo tudi nekateri katoličani. Ko ti teologi zametajo »teizem«, ga pravzaprav zamenjavajo z deizmom ali ga vsaj ne razlikujejo dovolj jasno od njega. Kakor že Barth, bi tudi oni hoteli doseči stališče, ki je onkraj teizma in ateizma, a v resnici zahajajo v takšen humanizem, ki je navsezadnje prav isto, kar je hotel napraviti iz teizma L. Feuerbach (84 sl.). Če se J. Moltmann temu nekako izogne, pa je njegov pojem o Bogu skoraj mitološki in tragičen (86).

W. Kasper zato poudarja: »Pred nevarnostmi, ki pretijo teizmu, se zaščitimo le tedaj, če ne iztresemo skupaj s plevami tudi pšenice: če torej na vprašanja, ki jih zastavlja ateizem, ne odgovarjamo tako, da bi kratko malo obšli probleme naravne teologije in bi neposredno skočili v domnevno radikalno vero, in če kritike teizma ne razširimo prehitro v pritiko monoteizma. Kajti monoteizem je odgovor na naravno vprašanje o enoti in smislu vse realnosti. Prav to nedoločeno odprto vprašanje dobi s trinitaričnim samorazodetjem Boga konkretno določitev, tako da je izpovedovanje Trojice konkreten mono-

teizem, ki je kot tak krščanski odgovor na človekovo vprašanje o Bogu. *Bog Jezusa Kristusa, torej Bog, ki se da spoznati po Jezusu v Svetem Duhu, je poslednja eshatološko-dokončna določitev nedoločene človekove odprtosti; Bog Jezusa Kristusa je potemtakem tudi krščanski odgovor na položaj modernega ateizma.* Tako pripada oznanjevanju troediniga Boga prav v sedanjem položaju najvišja pastoralna pomembnost.

Predmet oznanjevanja trinitarične skrivnosti Boga seveda neposredno niso komplicirana eksegetska, zgodovinska in spekulativna vprašanja, s katerimi se mora ukvarjati teološki nauk o Trojici. ... Te razlage so za oznanjevanje, čeprav le posredno, temeljnega pomena. Neposredno bo oznanjevanje začejalo — kakor to dela Cerkev v svojem izpovedovanju vere — s Trojico, kakršna se uveljavlja v odrešenjski zgodovini, in bo oznanjalo tistega Boga Jezusa Kristusa, ki nam v Svetem Duhu podarja življenje in svobodo, spravo in mir. Ustaviti se oznanjevanje seveda ne more pri tem. Kajti resnično življenje obstaja, kakor zatrjuje Gospod v svoji poslovilni molitvi, v tem, da Boga spoznavamo in poveličujemo. Soteriologija mora torej preseči sama sebe prav zaradi soteriologije in se preliti v dokso-logijo. Kajti v vsem spreminjanju in nestalnosti zgodovine obstaja človekovo odrešenje v tem, da ima občestvo z Bogom, ki je v vso večnost ljubezen. Prav antropološko orientirana teologija mora torej biti teološka teologija, ki daje obračun o tem, da je geslo ‚v večji človekov blagor in odrešenost‘ [ad maiorem hominis salutem] mogoče uresničevati le z ‚vse v večjo božjo slavo‘. Teologija more zaradi tega razvijati antropološko pomembnost svojih trditev le s tem, da ostane teologija in ne postane antropologija. Ravno priznanje božjosti Boga vodi k počlovečenju človeka... Ravno razglašanje smrti Boga je medtem privedlo do odkritega razglašanja smrti človeka. Če naj odgovor na to ne obtiči na pol poti in če naj pripomore do polne uveljavitve Boga Jezusa Kristusa, tedaj je to mogoče le v obliki izpovedovanja Trojice; saj takšno izpovedovanje resno jemlje božjost Boga, njegovo svobodo in ljubezni; in jemlje resno tisto svobodo in ljubezni in za ljubezen, ki nam jo podarja Bog po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu — in more tako rešiti človekovo človeškost v položaju njene največje ogroženosti« (382 sl.).

Kasper vprašanje o Bogu tesno povezuje z vprašanjem o odrešenju. Celoten nauk o Bogu, ki je res »Bog Jezusa Kristusa«, obdeluje v zvezi z odrešenjsko zgodovino. Obenem pa to vedno obravnava na ozadju obzorja moderne miselnosti. Izsledke današnjega mišljenja skuša vedno sprejeti, kolikor so sploh še sprejemljivi; kritično jih prerešeta, da bi pripomogel k posredovanju vere tistim ljudem, ki so prepojeni s tem mišljenjem. Ko podaja svoje rešitve raznih vprašanj, ponovno spodbuja k še nadaljnjim premislekom.

Razni recenzenti dajejo Kasperjevi knjigi visoko priznanje, čeprav v nekaterih stvareh opozarjajo na pomanjkljivosti. Tako R. Schulte npr. meni, da je premalo upoštevana starozavezna vera v Jahveta; da je avtor pri razpravljanju o spoznavanju Boga prezrl pomembnost Rim 1,18—23; Ps 8 in 9; 1 Kor 2,12 (v: Herder-Korrespondenz 1983, 174—178). L. Scheffczyk pogrša večjega razvitja nauka o božjih lastnostih; zelo pa odobrava Kasperjevo mnenje, da je nihilizem (Nietzsche in nekateri drugi!) v našem času ostrejši izziv krščanski veri kakor pa humanistični ateizem, saj se nihilizem pojavlja pravzaprav že v vsakem nepriznavanju in neupoštevanju metafizičnega sveta ter ima svoje poganjke v vsakem relativizmu resnice, kar je danes tako zelo razširjeno (v: Theol. Revue 1984, 136 sl.). Vsekakor je tudi res, da Kasper ni dovolj razvil svoje teze o razliki med »Substanzdenken« in »personales Denken«, kakor to meni R. Schwager (v: ZkTh 1984, 337—340). Vendar je to mogoče koristno dopolniti iz Kasperjeve knjige *Jesus der Christus* (Grünwald-V., Mainz 1974, 284 ss., 290 ss.).

Naj ob koncu še omenim, da Kasper kritizira klasično pojmovanje netrpeljivosti Boga (čeprav priznava pravilno stran tega pojmovanja). Če je Bog ljubezen, če se je Sin božji učlovečil in umrl na križu, tedaj ni mogoče reči, da Bog sploh ni in ne more biti prizadet od trpljenja, da ne more tako rekoč deliti z nami našega trpljenja. Seveda pa Bog, če trpi in kolikor trpi, stori to po božje: njegovo trpljenje je razodevanje njegove svobode in ljubezni; Trpljenje Boga ne zadene (proti njegovi volji), marveč iz ljubezni sam hoče, da ga prizadene (242—245; 236 ss.). Tako ni mogoče reči, da prihaja W. Kasper s temi premisleki v nasprotje s kako versko resnico ali v protislovje z naravno logiko (podobno kakor pri verski resnici o enem

Bogu v treh osebah ni mogoče odkriti protislovja, čeprav z naravnim umovanjem ni mogoče uvideti združljivosti med to enoto in trojstvom v Bogu). Če se človek zares poglablja v Kristusovo skrivnost, ki je najvišja in poslednja beseda (Beseda) božjega razodetja (in to po notranje, ne šele po nekakšni božji določitvi. gl. 157), bo pač težko ugovarjal Kasperjevimi zadevnimi premislekom. Takšna podoba Boga je tudi velikega pomena, kadar gre za vprašanje o človekovem trpljenju: v luči takšne podobe Boga človek ne more biti tako rekoč »nevoščljiv« Bogu za njegovo »nestrpnost« in »brezčutnost«; vsekakor se zdi, da teologija in oznanjevanje danes premalo zares jemlje Kristusovo trpljenje in se s tem oddaljuje od gledanja Sv. pisma in cerkvenih očetov iz prvih stoletij.

Vsega upoštevanja vredno je Kasperjevo naglašanje, da je »izpoved vere v troednost Boga povzetek celotne skrivnosti krščanskega odrešenja; s tem stoji in pade celota resničnosti krščanskega odrešenja«; to je »propriūm et specificūm« krščanstva (285). V našem oznanjevanju in v naši katehezi to vse premalo uresničujemo. — V nekem pogledu pa je še večje pozornosti vredna Kasperjeva trditev: »Odločilen ni ateizem drugih, marveč ateizem, ki gnezdi v lastnem srcu« (25). V srcu vsakogar! Zato pa je tam bolj potrebno, da se teologija — in v zvezi z njo oznanjevanje — ne vdaja neodgovorno vsakokratnim modnim muham enodnevnim, prav tako pa tudi ne brezbriznosti in neobčutljivosti za spremembe duhovnega ozračja v vsakokratnem času. Zdi se, da je W. Kasper prav v tej svoji knjigi zelo dober zgled za izogibanje obeh napak, ki sta po 2. vatikanskem koncilu — seveda skupaj z drugimi dejavniki — napravili in napravljata silno veliko škodo v Cerkvi in s tem v celotnem človeštvu. Ko je izšla njegova knjiga *Einführung in den Glauben* (Grünwald — V. 1972 in nato v več nakladah), pa tudi — vsaj delno — knjiga *Jesus der Christus*, so mogli nekateri kritizirati neredke pavšalne in preveč subjektivne sodbe, čeprav večkrat izražene v zanimivih formulacijah. V pričujoči knjigi pa W. Kasper očitno upošteva ono kritiko, čeprav v formulacijah in podobno ni manj »zanimiv«. Kdor hoče videti, kaj pomeni čut odgovornosti v teologiji (in oznanjevanju), naj preuči npr. poglavje *Gottesehrfahrung und Gotteserkenntnis* (92—150).

Anton Strlè

Adalbert Rebić, Prorok — čovjek Božji, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1982, 155 str.

Knjiga je uvod v preroke. Kakor sveto-pisemske knjige nasploh, tako so tudi preroki, časovno in miselno oddaljeni od nas, zato moramo to razdaljo premostiti, če jih hočemo pravilno razumeti. Pri prerokih je to še posebej pomembno, saj že ime prerok marsikoga zavede, da misli pri tem samo na človeka, ki napoveduje prihodnost. Zato Rebić takoj na začetku (7—13) pojasnjuje, kaj je prerok. Čeprav natančno razlaga pomen besed: prerok (nabi'), videc (ro'eh), gledalec (hozeh), vražar (qesem), vendar še bolj nazorno pojasnjuje bistvo preroka, ko razlaga način vedeževanja pri Grkih. Vedeževalec (mantis) se je zamaknil. Po splošnem prepričanju je v zamaknjenju občeval z božanstvom, in kar je v zamaknjenju govoril, so imeli za govornico iz onstranstva. Vendar ni te govornice nihče razumel, zato je bil vedno ob zamaknjencu nekdo, ki je iz njegovega obnašanja spoznal, kaj je zamaknjenc hotel povedati, in je njegove besede prevedel v razumljivo govornico. Temu so rekli prerok (profetes). Torej je prerok človek, ki govori namesto drugega. Svetopisemski prerok je človek, ki ga je Bog odbral in poklical, da v njegovem imenu govori ljudem. Prerok je torej človek, ki govori namesto Boga, zato se njegovo sporočilo navadno začenja z uvodno besedo: »Tako govori Gospod.« To je prvo in glavno prerokovo poslanstvo. Preroki so ljudem posredovali božje sporočilo. V božjem imenu so ljudi klicali k spreobrnjenju in doslednemu življenju po veri. Preroki niso bili ustanovitelji razodete religije, pač pa njeni čuvarji, buditelji in razširjevalci. Kolikor so ljudje sprejeli njihovo sporočilo in se spreobrnilo, so nastopili tudi novi časi in v tem smislu so bili preroki tudi napovedovalci drugačnih dni, vendar so bili v vsej svoji dejavnosti najprej »Gospodova usta«.

Ko pojasni bistvo preroka, opisuje v nadaljevanju začetke preroške dejavnosti, najprej pri Izraelovih sosedih: Egipčanih, Kanaancih in Babiloncih (15—20), nato pa pri Izraelcih. Izraelsko preroštvo deli v dve skupini: preroke-govornike, med katerimi opisuje tudi pojav skupinskega preroštva (21—43) in preroke-pisatelje (44—67). Ta del knjige pravzaprav na kratko podaja delovanje sveto-pisemskih prerokov oziroma na kratko predstavlja življenje in delovanje posameznih

izraelskih prerokov. Rebić se ne spušta v podrobnosti, ker knjiga ni razlaga prerokov, ampak prikaz bistva preroštva in prikaz posebnosti preroške dejavnosti. Vsakega preroka predstavlja samo v glavnih obrisih, vendar tako, da bralec dovolj dobro spozna njihove značilnosti in posebnost posameznega preroškega sporočila. Pri opisovanju prerokov-pisateljev je čudno, da niti z besedico ne omenja qumranskih odkritij, saj so, vsaj za nekatere preroke, na primer Izaija, Ezekiel, Habakuka, epohalnega pomena. Ker je za poznavanje prerokov najpomembnejši spis, ki so ga preroki zapustili, to se pravi prerokba, bi bilo prav, če bi bil pri opisovanju, kako so nastajale prerokbe, posebno najpomembnejše, na primer Jeremijeve, bolj izčrpen in povedal, da je prerokba dejansko dvakrat nastala. Ko je kralj Jojakim razsekal zvitek Jeremijeve prerokbe in ga vrgel na ogenj, je prišla Jeremiju Gospodova beseda: »Vzemi si drug zvitek in napiši vanj vse poprejšnje besede, ki so bile v prejšnjem zvitku, ki ga je sežgal Jojakim, Judov kralj« (Jer 36,28). Končno bi bilo prav, če bi povedal, kako so se prerokbe ohranile. Če je Jeremijeva prerokba v Septuaginti za 1/8 krajša od hebrejske različice v masoretskem besedilu, je to spriču tako pomembne prerokbe takšno vprašanje, da bi ga moral, vsaj v opombi, omeniti in nakazati njegovo rešitev.

Po pregledu izraelskega preroštva nadaljuje z opisovanjem preroških posebnosti. Najprej spregovori o izboru, poklicu in poslanstvu prerokov (68—76); pri tem je najpomembnejše dejstvo, da je prerok od Boga poklican in da se navadno popolnoma podarja Bogu, tako da božjega sporočila ne oznanja samo z besedo, temveč tudi s svojim življenjem in vedenjem. Vedenje prerokov in njihova usoda sta bila včasih močnejše pridiganje kakor njihovo govorjenje.

Ob pravih prerokih govori tudi o lažnih in samozvanih prerokih, ki so prerokovali po naročilu in za denar, zato so še posebno zanimiva razpoznavna znamenja, po katerih je bilo mogoče ločiti nepravne preroke od pravih. Četudi so razpoznavna znamenja načelno jasna, je bilo v življenju često težko ločiti prave preroke od nepravih, saj so se tako spretno vtihotapili v izraelsko religioznost, da so šli večkrat kar v korak s pravimi preroki. Danes natančno vemo, kateri so bili nepravni preroki, toda tedaj, ko so delovali, jih je bilo težko razpoznati, zato Rebić zelo

modro presoja pojav samozvanega preroštva in vidi njihovo zlaganost predvsem v tem, da se njihova prerokovanja niso spolnila in da jih čas ni potrdil.

V nadaljevanju razčlenjuje osrednje značilnosti preroške drže: trpljenje prerokov (77—83), zvestobo prerokov (84—92), molitev prerokov (93—98) ter odnos prerokov do Boga in božje besede (99—105) in do starozaveznih verskih ustanov (110—121). Drže so prikazane psihološko poglobljeno, doživeto, življenjsko. Notranje življenje prerokov je prikazano tako stvarno, da gledamo preroke oživljene pred seboj. To niso medle sence ali produkt abstraktnega razpravljanja, ampak na temelju preroškega besedila ustvarjene preroške podobe, ki učinkujejo tako živo, kakor bi bile stale pred nami. Preroške podobe so naslikane tako, da vabijo, zato ob branju Rebićevih preroških podob spontano pomislimo, kako vplivne so morale biti preroške osebnosti. Kerigmatični prikaz izraelskega preroštva zasluži resnično pohvalo.

V zadnjem, 13. poglavju, povzame bistveno sporočilo starozaveznih prerokov (130—141). Ta zaključena enota je pravzaprav povzetek knjige. V njej so zbrane temeljne resnice, ki so jih v tej ali oni obliki naglašali vsi preroki. »Čeprav je težko govoriti o nekakšnem posebnem preroškem sporočilu« (131), vendar Rebić pravilno izpostavlja troje: monoteizem, moralo in mesijanizem. Od vseh obravnava najbolj podrobno mesijanizem. Ker je mesijanizem največja judovska značilnost, je nadvse poučen prikaz, kako se je mesijanska misel prebijala skozi zgodovino in dobivala vedno novo vsebino in kako se je uresničila v Kristusu.

Na koncu (149—152) je dodana tudi obsežna ustrežna literatura, tuja in domača, ki bralca usmerja k nadaljnjemu poglobljanju posameznih vprašanj.

Knjiga je napisana zelo privlačno, poučno in duhovno spodbudno. Z razčlenjevanjem posameznih preroških dejavnosti, na primer njihove zvestobe Bogu, tudi v osebni krizi in preganjanju, njihove molitve, trpljenja..., postane knjiga klic in vabilo, naj jim v teh držav sledimo. Knjigo odlikuje obsežno znanje, natančnost in popolno obvladanje preroške problematike, tako, kakor da bi jo napisal iz sebe, čeprav je v resnici izbor in sestavek raznovrstnih študij, razprav in razlag. V njej zaslutimo veličino starozaveznega preroštva; in ker je starozavezno razodetje s pre-

roki doseglo vrh, uvidimo ob branju prerokov, kako siromašno je naše poznanje Nove zaveze, če ne poznamo prerokov. Rebićeva knjiga je izvrsten prispevek k omiljenju te siromašnosti.

Francè Rozman

Adalbert Rebić, Biblijske starine, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1983, 256 str.

Če pravi sv. Hieronim, največji poznavalec Svetega pisma, da brez vodnika in kažipota ni mogoče prav poznati Svetega pisma, potem so gotovo svetopisemske starožitnosti najboljši vodnik in kažipot v Sveto pismo. Sveto pismo ni zbirka abstraktnih resnic, ampak se razodete resnice v njem vežejo na čisto določene življenjske oblike; in ker se te z rodovi menjajo in so pri različnih narodih različne, moramo poznati prav tiste oblike, na katere se vežejo razodete resnice, če hočemo spoznati njegovo avtentično sporočilo. Svetopisemski svet je za cela tisočletja odmaknjen od nas, njegove resnice pa prav tako pomembne za nas, kot so bile za prve naslovljence. Človek tudi danes uporablja denar, vendar je današnji denar po obliki in vrednosti drugačen, kot je bil v svetopisemskih časih, čeprav je ob njem prav tako kot v svetopisemskih časih mogoče postati goljuf, tat in podkupovalec. Denar se torej menja, danes ga štejemo, v svetopisemskih časih so ga nekaj časa tehtali, vendar se človek ob njem enako vede. Zunanje oblike se menjajo, resnice pa, ki se v Svetem pismu nanje vežejo, ostajajo, zato moramo poznati natančno tiste oblike, na katere se vežejo. To nam omogoča starinoslovje, veda, ki oživlja vse razsežnosti pristnih svetopisemskih življenjskih oblik.

Rebićeve Biblijske starine so prav taka knjiga. Že naslov pove, da je knjiga več kot samo biblična arheologija. Ta preučuje predvsem izkopanine, izkopana naselja in posamezne predmete, medtem ko starinoslovje proučuje tudi družbeno, politično in versko življenje svetopisemskih ljudi. Rebić opisuje vse oblike javnega in zasebnega življenja svetopisemskih ljudi: od verskega življenja, obhajanje svetih časov — praznikov, načine verskega življenja (daritve, molitve, obredna

očiščevanja, zaobljube, nazirstvo, post), posvečene osebe in svete kraje, prek družbenega in političnega življenja, šeg in navad, tja do podrobne zemljepisne predstavitve Svete dežele, njenega gorovja, vodovja, obdelovalnih površin, živalstva, rastlinstva, skratka, vse, kar naredi, da svetopisemske sporočilo zaživi v čisto določenem prostoru in času; zaradi tega knjigo opravičeno imenujemo svetopisemske starožitnosti ali arheologija v širšem pomenu besede.

Poznanje teh stvari naš res najbolje uvaja v Sveto pismo. Svetopisemske starožitnosti oživijo Sveto pismo v tisti zgodovinski razsežnosti, ki je vplivala na njegov nastanek in je tako resnična, kot je resnična naša stvarnost, čeprav se nam zdi zaradi časovne oddaljenosti, kdaj pa kdaj celo izmišljena, zato morajo biti svetopisemske starožitnosti nujen sopotnik Svetega pisma. S tega vidika je knjiga najprej namenjena študentom teologije, da jih celovito uvede v svet knjige, katere sporočilo je »duša vse teologije« (BR, 24) in nato vsem, »ki si prizadevajo po globljem in bolj temeljitem poznavanju Svetega pisma, posebno vsakdanjega življenja, kulture, civilizacije in politike svetopisemskih ljudi,« kot pravi avtor v uvodu.

Po vsebini je knjiga leksikografske narave, vendar je po obliki več kot leksikon. Medtem ko leksikon našteva samo dejstva, je Rebić napisal knjigo tako, da jo odlikuje natančnost leksikona, dejstva sama pa opisuje tako živahno, zanimivo in privlačno, da knjige kar ni mogoče odložiti. Knjiga ni samo naštevanje dejstev, zbirka definicij in navedkov, ampak tako oživiljen svetopisemski svet, da privlačuje sam po sebi. Ob njegovi knjigi stopa bralec na trdna svetopisemska tla. Čeprav je snov zelo obsežna, saj bi se ob vsakem predmetu in vsaki obliki družbenega ali verskega življenja lahko razpisal v nedogled, se zna Rebić omejiti na najpomembnejše. Vselej najprej pove bistvo stvari, čeprav povedano ne učinkuje kot suhoparna definicija, ampak kot življenjsko predstavljena realnost. Ne zgublja se v podrobnostih, ampak po celotnem in privlačnem opisu predmeta brž pohiti naprej. V njegovi knjigi ni mašil in ne nadležnih ponavljanj.

Naravno je, da se taka knjiga, kot je Rebićeva, odlikuje po natančnosti. Bralec mora v njej dobiti natančne podatke o stvareh, ki ga zanimajo. Rebićeva natančnost se kaže posebno tam, kjer razčlenjuje sorodne stvari

in pojasnjuje predmete, ki so v zgodovini menjali svoj pomen oziroma so nam zaradi časovne oddaljenosti ali premajhne izpričanosti manj znani, tako da strokovnjaki še danes razpravljajo o njihovem prvotnem pomenu. Ko beremo Rebičovo razčlenjevanje gobavosti, se zdi, da beremo strokovno medicinsko razpravo o tej bolezni, ki je v svojem pojavu mnogo bolj kompleksna, kakor pa razberemo iz Svetega pisma. Rebič razlikuje tuberkulozno in anestezijsko gobavost (101). Ko pove njuno natančno medicinsko diagnozo in opozarja na strogo zakonodajo, ki se je nanašala na gobavce, tudi pri morebitnem ozdravljenju od gob, začutimo vso grozoto te bolezni, kateri so navadno rekli »udarec od Boga«.

Vendar ostaja pri opisovanju bolezni ponekod nedorečen. Pri opisovanju obsedenosti obtiči pri bibličnem pojmovanju te bolezni in pravi, »da so v Jezusovem času imeli duševno bolne za obsedene« (101), kar je sicer res, vendar bi moral zaradi tega, ker se ta bolezen omenja tako pogosto v Novi zavezi in ker je danes praktično ne poznamo, bolj jasno povedati, da obsedenost v resnici ni duševna bolezen v našem pomenu besede in da vsaka obsedenost v Novi zavezi še ni prava obsedenost; za pravo obsedenost gre namreč samo v primerih, kadar se Jezus pogovarja z demonom, ki je človeka obsedel, in ne z obsedenim človekom.

K bolj celotnemu in popolnemu poznanju posameznih predmetov in družbenih pojavov precej pripomore tudi to, da jih Rebič opisuje v njihovem zgodovinskem kontekstu. Navadno opozarja najprej na njihovo predzgodovino: kdaj in kje se kažejo prvi zametki stvari, ki so v Svetem pismu predmet božjega razodetja. Ko spoznavamo njihove predstopnje, bolj poznamo njih naravo samo in zato tudi bolj njihovo versko sporočilo. Pri opisovanju nastanka sobote, pashe, duhovništva... sega v predizraelski čas, čeprav se pozneje zadržuje pri razsežnostih, ki jih imajo te stvari v Svetem pismu.

Pri takem opisovanju pa obstaja nevarnost, da premalo natančno povemo, v čem se sveto-pisemski predmet razlikuje od poganskega oziroma, kaj je na njem novega, ko je postal predmet božjega razodetja. Če te ločnice ni, bralec kaj lahko podleže skušnjavi, da se razodetje kaj malo razlikuje od poganstva, da v razodetju ni nič bistveno novega, da so stvari obstajale že pred nastankom Svetega

pisma. Pasha ima res svoj začetek v poljedelski kulturi, vendar je dobila pri Izraelcih čisto nov pomen. Pasha je spomin na rešitev iz egiptovske sužnosti, in ker je bila to v vsej zgodovini največja narodna rešitev, in je postala pasha tudi spomin Kristusovega odrešenja, je s tem dobila čisto nov, odrešenjski pomen. Če je sobota znana v predizraelskem času, je vendarle treba jasno naglasiti, v čem je njeno bistvo v Svetem pismu. Njen pomen je nedvomno drugačen kot v neizraelski kulturi, kar spričuje že to, da se domala vsa starozavezna zakonodaja spleta okrog sobote! In če je »duhovništvo značilnost poganskih religij« (191), je treba jasno povedati, v čem se starozavezno duhovništvo razlikuje od poganskega po eni in novozaveznega po drugi strani. Te jasne razmejitve pa v knjigi ni, čeprav je bistvo in narava starozaveznega duhovništva stvarno in povsem avtentično prikazana.

Velika prednost knjige je tudi v tem, da vpleta sveto-pisemske starožitnosti v življenje vsega Bližnjega vzhoda. Svetopisemske starožitnosti so del življenja Bližnjega vzhoda in toliko bolj razumljive, kolikor bolj poznamo življenje Izraelovih sosedov, posebno zato, ker so nekateri od njih, na primer beduini, do danes ohranili nekaj življenjskih oblik, značilnih za izraelske rodove. Življenje izraelskih rodov je del življenja njihovih sosednih rodov, zato življenje Izraelovih sosedov potrjuje in pojasnjuje življenjske oblike naroda, po katerem je Bog govoril vsem ljudem. Škoda, da pri opisovanju Izraelovih sosedov ne omenja Arabcev in njihove kulture. Škoda najprej zato, ker jih Sveto pismo prišteva med izraelske sorodnike (prim. 1 Mz 25), in škoda zaradi današnjega judovsko-arabskega spora, ki mu ni videti konca, čeprav sta se naroda v zgodovini dobro razumela. Bolj logično bi bilo tudi, da bi Izraelove vzhodne sosedne opisoval po geografski zapovrstnosti (prim. Rudolf Mayer, *Einleitung in das Alte Testament I.* del, München 1965, 149—152), tako da omenja Edomce pred Moabci, čeprav so prebivali južneje od njih, kar lahko povzroča zmedo v predstavi v dejanski razmeščenosti Izraelovih sosedov.

Vsak predmet ali dogodek začenja opisovati tako, da najprej označi njegovo bistvo. Pri tem se navadno zateka k etimologiji, ker je v besednem pomenu vsebovana tudi narava stvari, na primer *šotorski praznik* (sukkoth) se zato tako imenuje, ker jih je spominjal na

bivanje pod šotori na poti iz Egipta v Obljubljeno deželo in so ga tudi obhajali tako, da so med praznikom (od 15. do 21. tišrija) bivali pod šotori. Kolikor je etimologija hebrejske besede navzoča tudi v drugih jezikih, se kaže tovrstni vpliv hebrejske kulture na druge narode, na primer: Izraelci so bili izvrstni pridelovalci vina; to potrjuje etimologija besede vino (hebr. vajin, gr. voinos oziroma oinos, lat. vinum, slov. vino). Vendar pa nekatere izraze premalo pojasnjuje. Tako nič ne pove, zakaj se del Palestine imenuje *Cisjordanija* in drugi del *Transjordanija*. Ko opisuje zgodovino Šumercev, brez naslova nadaljuje z zgodovino Asircev (51), kakor da so Asirci njihovi nasledniki. Pri izhodu Izraelcev iz Egipta bi bilo prav, če bi navedel tudi letnico, zlasti zato, ker obstajata dve teoriji o času njihovega odhoda iz Egipta (61/62); ko pojasnjuje klinopis, bi bilo prav, če bi povedal, čemu se ta pisava tako imenuje (128).

Čeprav je knjiga sama zase vsebinsko zelo bogata in poučna, zelo obsežna literatura dobro usmerja bralca k še bolj poglobljenemu proučevanju ustreznih predmetov in dogodkov. Knjiga torej ni samo prepotraben učbenik za pravilno razumevanje Svetega pisma, ampak je tudi dober kašipot k nadaljnjemu poglobljanju in širjenju tega, kar vsebuje sama, tako da hkrati pojasnjuje Sveto pismo in uvaja v še globlje spoznanje njegovega sporočila.

Francè Rozman

Franz Furger, Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie — Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1984, 116 str.

Franz Furger je profesor etike in moralne teologije na Teološki fakulteti v Luzernu v Švici, predsednik teološke komisije pri Švicarski škofovski konferenci in svetovalec narodne komisije Iustitia et Pax. Je avtor številnih razprav in v zadnjih letih je napisal kar šest knjig iz moralnoteološkega področja. V svojih razpravljanih se posveča predvsem aktualni moralno-teološki problematiki.

V svoji predzadnji knjigi, tukaj ocenjeni, se je lotil vprašanja, ki danes stoji v središču

moralnoteološkega zanimanja. Kajti v zadnjem času se moralna teologija precej zanima tudi za temeljne postavke moralnega življenja. Danes ni dovolj reči, da je kakšno dejanje dobro ali slabo, sodoben kritičen duh zahteva tudi odgovor na vprašanje, zakaj je dejanje dobro in zakaj slabo. Avtor skuša v svojem delu najti kompromis med deontološkim in teleološkim nastavkom človekove morale.

Delo je razdeljeno na dva dela. V prvem delu skuša teoretično utemeljiti nastavek moralne teologije v smislu deontološke teleologije. Že uvodoma nakazuje, da se je moralna teologija znašla na eni strani med trdnim normativnim sistemom moralnih načel, a na drugi med oportunistom in utilitarizmom življenja. Alternativa: deontologija ali teleologija je bila prisotna v zgodovini filozofije vse skozi od grških stoikov do najnovejšega časa.

V drugem poglavju predstavlja deontologijo kot dolžnostno etiko. Deontološka postavka lahko izvira iz dveh temeljev. Nekateri vidijo izvor moralne dolžnosti v zakonu, med tem ko kristjani izvajajo moralne obveznosti iz božjega zakona. Visoka kakor pozna sholastika vidi končni temelj moralnih obveznosti v Bogu, ki je v človeško naravo položil bistveni red. Novejša moralna teologija se veliko bolj obrača k osebi in osebnim potrebam. Teološka perspektiva človeške narave odpira etično deontologijo v smeri teološke teleologije.

V tretjem poglavju razpravlja avtor o evdajmonizmu in utilitarizmu. Etični teleogizem je v zgodovini često prehajal v individualni in družbeni utilitarizem, ki se je razvijal predvsem v anglosaškem prostoru. Vendar tudi utilitaristična etika naleti na ovire. Sreča, ki jo utemeljuje utilitaristična etika, ne more biti nekaj objektivnega in enoumnega za vse in v vseh razmerah. V nadaljevanju poglavja zavrača avtor blaginjo kot smisel etike. Odklanja filozofe, ki so videli smisel etike v odpravi vseh neenakosti in krivic v človeški družbi. Enakost ljudi ne more biti evidentna danost, ampak rezultat moralne opcije, ki se je odprla za vsakega človeka. Po mnenju pisca morejo diskusije med krščanskimi etiki prenesti marsikatero pojasnilo glede smisla moralnega odločanja. In v tem je tudi smisel pričujočega dela.

S sodobnimi moralnoteološkimi premiki glede utemeljevanja moralnosti se avtor ukvarja v četrtem poglavju. Krizi moralno-

teološke misli so botrovali še posebej nekateri dejavniki, kot so npr. grozote vojne, razvoj tehnike in pluralizem mišljenja. Sodobne razmere posebno zaostrujejo nekatera moralno-teološka vprašanja. Moralna teologija se ne more več ukvarjati samo z načeli, ampak hoče in mora pomagati človeku pri njegovem odločanju. Na situacijsko etiko avtor gleda kot na ponesrečen poskus približevanja človeku. Cerkev takšno etiko odklanja, ker v njej ne vidi rešitve iz krize, ampak le pot v moralni nered.

V želji, da bi moralno teologijo rešili iz krize, so mnogi moralisti začeli razpravljati o deontologiji in teleologiji. Izogibajo se moralnega utilitarizma, hkrati pa želijo poglobiti pojem moralne obveznosti. Moralni imperativ sloni na redu moralnih vrednot, ki se izraža v evangeljski zapovedi ljubezni. Deontološki vidik moralnega dejanja mora razodevati njegov smoter: razviti in pospešiti človečnost. Dostojanstvo človeka kot božje podobe pomeni hkrati njegov smisel in omejitve.

V sklepnem poglavju prvega dela skuša avtor prejšnje misli sintetizirati in govori o deontološki teleologiji. Cilj moralnega dejanja je uresničevanje človeške podobe, pojmovane zgodovinsko, konkretno in transcendentno. Teološka perspektiva za dejanje ne pomeni samo negacije, ampak tudi zgodovinski horizont človekove samouresničitve. Moralne sodbe so odvisne od smotra. Avtor sklene razmišljanje s trditvijo, da neontološka teleologija ne more biti brez trdno zastavljenega cilja, ki je odprt za končno stvarnost, ko bo v polnosti nastopilo božje kraljestvo.

V drugem delu knjige se Furger dotika nekaterih aktualnih tem, pod vidikom, ki ga je v prvem delu načelno osvetljeval. Tako v začetku opozarja, da v razpravljanju o deontologiji in teleologiji ne gre za novo kategorijo etike. Obe kategoriji sta bili v zgodovini prisotni. Krščansko oznanjevanje odrešenja se zaveda, da mora oznanjati dva vidika: osebno osvoboditev in osvoboditev od strukturne krivičnosti.

V drugem poglavju razgrinja problematiko cerkvenega oznanjevanja krščanske socialne etike v pluralistični družbi. Najprej opozarja na negativne posledice tesne povezave med Cerkvijo in državo. Prav tako pa ne odobrava takšne ločitve države in Cerkve, kjer je vse versko potisnjeno v zasebno sfero, saj takšno razmerje onemogoča uspešno oznanjevanje krščanskega socialnega nauka. Uspešno ozna-

njevanje krščanskega socialnega nauka je mogoče samo tam, kjer lahko verske skupnosti in verniki odločilno vplivajo na oblikovanje vesti. Avtor vidi eno izmed možnosti praktičnega oznanjevanja krščanskega socialnega nauka v skupnem raziskovanju sociologov in teologov. Za rešitev družbenih vprašanj naj ponudijo svoje rešitve tudi teologi in naj skušajo celotno stvarnost osvetljevati pod krščanskim vidikom. Ne gre za prepovedi ali zapovedi, ampak samo za boljše krščanske predloge in nagibe za odpravo krivičnega stanja v družbi. Nato govori o nekaterih kriterijih krščanskoetičnega oznanjevanja v pluralistični družbi. Tako oznanjevanje mora biti evangeljsko motivirano, to je, mora izvirati iz evangeljske ljubezni. Socialnoetična stališča kristjana morajo biti zmeraj predhodna, najboljša zdaj in tukaj in dinamična. Drugi kriterij je stvarna in konkretna pravičnost, do katere prihaja Cerkev s skupnim meddisciplinarnim raziskovanjem. Ves čas mora biti pripravljena na samokritiko in na razvoj svojega nauka. In končno, Cerkev, ki hoče oznanjati takšen nauk, mora pravičnost razodevati tudi v svojem praktičnem ravnanju. Kristjani morajo v svojem verskem pričevanju razodevati tisti smoter, ki ga je nakazal Kristus.

V tretjem poglavju razpravlja o zavarovanosti etosa, ki se lahko gradi z oblikovanjem vesti ali pa z državnimi zakoni. Podvomi, da je mogoče etos utrjevati z zakonskimi sankcijami, kakor se je pogosto dogajalo v zgodovini, ko se je Cerkev preveč povezovala z državo. Grožnje s pekлом so lahko zbujaale strah, s tem pa pozornost odvrčale od temeljnih moralnih vrednot. Cerkev bo danes več naredila s tem, da bo prav oblikovala vest. Dokler bosta Cerkev in država tako povezani, da bosta predstavljali enotne strukture, tako dolgo bo Cerkev težko oblikovala drugačen etos. Cerkev mora skrbeti za zavest o temeljnih moralnih vrednotah. Tako npr. **prebujanje** odgovornosti za varstvo okolja ne bo ostalo brez uspeha. Dalje pisec opozarja, da smotno oblikovana vest ne sme biti oportunistična, prilagodljiva času in prostoru, ampak mora biti naravnana na vrednote, na katerih slonijo deontološke norme in družbeni zakoni. Vest se sicer mora ozirati na določeno situacijo, vendar je zmeraj naravnana na brez-pogojen in zmeraj veljaven smoter.

O tem, kako so pomembna etična načela za znanstveno raziskovanje, govori avtor v četrtem poglavju. Najprej odklanja optimistično

pojmovanje človeka, ki je po naravi dober. Za pravilno presojanje znanstvenih dognanj je prav tako nevarno pojmovanje človeka, ki izvira iz trenutne situacije. Znanstvenik se mora najprej znebiti lažne podobe o človeku. Dalje je znanstveniku potrebna samokontrola. Odločilno vlogo ima tudi moralna avtoriteta strokovnjaka na svojem področju. Svoje delo mora usmerjati smotno in odgovorno. Odgovoren znanstvenik ne bo nikdar spreminjal človeka v sredstvo. Takšno raziskovanje ne more biti neodvisno od družbenega konteksta. Rast človeškega znanja je že samo po sebi moralno dobra. Po avtorjevem mnenju k oblikovanju znanstvenega etosa več prispevajo pravila poklicnih zvez kakor pa zunanja prisila, ki jo ustvarja kazenski zakonik.

V petem poglavju se ustavlja ob znanstvenih poskusih na živalih pod etičnim vidikom. Priznava, da na tem področju nastajajo nerešljivi problemi. Na eni strani stojijo zdravniki, ki poskušajo zdravila na živalih, na drugi strani pa se moramo zavedati, da je človek smotno postavljen v tesen življenjski odnos s svojim okoljem. Avtor se sklicuje na nekatere cerkvene učitelje, ki so opozarjali na krščansko odgovornost do stvarstva. Posebej še citira dokument Švicarske škofovske konference, ki zahteva posebno skrb in spoštovanje do živalskega sveta. Ugotavlja, da je premalo razvita in priznana etična norma, ki bi ščitila živalski svet. Ker se žival v današnjem tehniziranem svetu ne more zadosti braniti, si mora tem večjo odgovornost prisvojiti človek. In to bo naredil tem lažje, kolikor bolj bo na vse stvarstvo gledal pod krščansko-teološkim vidikom.

V sklepnih stavkih svojega dela poudarja prav to, v čemer sta vrednost in pomen njegovega dela, da je uspešnost oznanjevanja moralnega nauka odvisna od tega, kolikor bo oznanjevalec svoje trditve tudi teološko argumentiral.

Avtor je skušal v svojem delu biti aktualen, soočil se je z vprašanjem utemeljitve moralnih dolžnosti, kar je za današnje oznanjevanje moralnih resnic odločilnega pomena. V prvem delu je vprašanje prikazoval bolj pod zgodovinskimi vidikoma. Škoda, da nekaterih pogledov ni nekoliko poglobil. V drugem delu, kjer pa je bil konkreten, je zmanjkalo prostora za temeljitejšo obdelavo omenjenih tem. Čeprav je delo zasnovano precej teoretično in filozofsko, vendar more priti prav marsika-

teremu oznanjevalcu, ki hoče svoje oznanjevanje nekoliko poglobiti.

Karel Bedernjak

Alfons Weiser, Središnje teme Novoga zavjeta, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1981, 115 str.

Knjigo je prevedel dr. Adalbert Rebić, profesor Svetega pisma Stare zaveze na zagrebški katoliški teološki fakulteti. Izšla je v zbirki Biblioteka »riječ« 11 pri Krščanski sadašnjosti. Izvirno je bila napisana kot učbenik za šole in za izobraževanje odraslih. Obravnava osem osrednjih tem Nove zaveze: smisel evangeljske novice (7—15), prilike (16—23), čudeže in poročila o čudežih (24—39), poročilo o Jezusovem trpljenju (40—51), sporočilo vstajenja (52—71), sporočilo Jezusovega rojstva (72—90), kdo je Jezus Kristus (91—106) in svetopisemsko izražanje ali književne vrste (107—111). Na koncu vsake teme je navedena precej obsežna ustreza literatura, ki usmerja bralca h poglobljanju obrazloženih tem. Knjiga je torej po obliki in načinu pisanja učbenik, ki seznanja bralca z osrednjimi temami Nove zaveze. Že naslov pritegne pozornost. Ker vsebuje vsaka svetopisemska knjiga veliko problematike, se odpira proučevalcem Svetega pisma neskončno področje raziskovanja in proučevanja, zato je še posebno zanimivo vedeti, kateri so osrednji problemi posameznih knjig ali Nove zaveze kot celote. Ker obsežnih komentarjev svetopisemskih knjig, kakršni nastajajo danes, ne more vsak prebrati, največkrat tudi zaradi visoke strokovnosti ne, je poljuden, vendar izčrpen prikaz osrednjih tem še posebno dobrodošel. Weiser se tega dobro zaveda, zato previdno vodi bralca do srčike novozaveznih vprašanj. Kljub problematiki, ki je posebno ob osrednjih temah brezizhodna, pripoveduje jasno, zanimivo, privlačno. Čeprav ne pove v bistvu nič novega, to se pravi takega, kar ne bi sodobni novozavezni komentarji vsestransko in poglobljeno obravnavali, je vendar njegov način obravnavanja osrednjih tem izviren, nov in zanimiv. Knjiga je pisana kerigmatično. Vsako vprašanje je zastavljeno življenjsko. V njegovem načinu obravnavanja novozaveznega sporočila zaslutimo njegovo aktualnost, življenjskost, koristnost. Vprašanja obravnava tako, da vznemirijo vsakega. Pro-

blematika, ki jo rešuje, ni včerajšna, ni preživela, ni suhoparna knjižna modrost, temveč taka, da mora vsak nanjo odgovoriti danes, odgovoriti mora osebno, ker gre za njegovo življenjsko usmerjenost, ker gre preprosto za njega! Vprašanja zastavlja z izredno ostrino. Kako naj govorimo tistim, ki so brez vsega, notranje zlomljeni in na robu obupa, torej kako naj revnim, lačnim in žalostnim govorimo: »Veselite se in vriskajte . . ., Bog skrbi za vas!« Kako naj bo Jezus na križu rešitelj sveta, če je pa sam zlomljen, brez moči in od vseh zapuščen? Kako naj čudeži pričajo za Jezusovo božanstvo, če v novejših rokopisnih odkritjih, posebno z grško-rimskega sveta, najdemo toliko podobnih pripovedi in vendar njihovi tvorci niso bogovi?

Na vprašanja avtor odgovarja trezno in prepričljivo. Njegovi odgovori niso plod človeškega umovanja, temveč sad avtentičnega razumevanja novozaveznega odrešenjskega sporočila. Odgovori so zato prepričljivi, ker izhajajo iz pragmatike božjega razodetja. Starozavezna modrost je človeka vzgajala in usmerjala. Cilj njenega teženja je Kristus. Kristus je eden izmed nas, vendar je ob vsej sličnosti z nami različen od nas. Njegov nauk je ob vsej sličnosti s človeškim različen od njega, zato vsebuje vsaka sličnost z njim tudi različnost. Kristus nas usmerja v prihodnost. Kristus ni vstal samo zase, ampak tudi za nas; Kristus ni vstal samo v preteklosti, on je vstajenje tudi danes. V njem mi vstajamo v novo življenje. Vstajenje je tako ovrednotilo Jezusa, njegov nauk in njegova dela, da je naša sličnost z njim tudi različnost, da je vsako trpljenje osmišljeno in prihodnost spodbudna.

Kristusovo vstajenje ožarja vse teme Nove zaveze, tudi njegovo rojstvo. Zato ni čudno, da se Weiser najbolj posveča Kristusovemu vstajenju. Prav ob razpravljanju o Kristusovem vstajenju se pokaže druga odlika njegove knjige, namreč trezno presojanje novozaveznih poročil ali kritika novozaveznih virov. Čeprav je znanstvena kritika evangelijev že davno ugotovila, da evangelijska poročila niso protokoli, še vedno mnogi razumejo evangelijske pripovedi dobesedno in bi radi iz evangelijskih poročil kar najbolj natančno rekonstruirali evangelijski dogodek. Weiser zelo natančno razčlenjuje novozavezna vstajenjska poročila in z veliko prepričljivostjo pribija, da ta poročila niso protokoli, temveč doku-

menti določene vere. Samo tisti, ki tako razume Sveto pismo, ne bo prihajal navzkriž z znanostjo in zgodovino. Svetega pisma ne smemo meriti z merili današnje zgodovinske znanosti, ampak iskati v njem versko sporočilo. Če tako razumemo Novo zavezo, potem uvidimo, da pravzaprav vsaka stran Nove zaveze, tako ali drugače, govori o vstajenju in da je Nova zaveza nastala samo iz prepričanja resničnosti Jezusovega vstajenja. Mar ni v tem podan najgloblji razlog za resničnost tega, kar človek z razumom ne bo nikoli dojel, čeprav je izvor in smisel krščanstva?

Knjiga je prevedena lepo in tekoče, tako kakor bi bila izvorno napisana v hrvaščini. Ker obravnava po sodobni eksegetski metodi osrednje novozavezne teme, ki so tudi osrednje resnica našega verovanja, jo vsem priporočam.

Francé Rozman

Adalbert Rebić, Vodič po Svetoj zemlji, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1983, 126 str.

Knjižica žepne velikosti je v dvojnem pogledu vodič, najprej zato, ker vodi bralca iz kraja v kraj po Jezusovi domovini, in zato, ker ga s Svetim pismom v roki vodi do globljega doživljanja božjega sporočila, ki je vezano na posamezne kraje. V njej »govori kamenje« (prim. Lk 19,40), pričujejo ruševine in učijo ostaline. Napisana je po načelu: magna est vis admonitionis in loco. Ob vsakem kraju pove vse, kar vemo o njem iz Svetega pisma Stare in Nove zaveze, kar vemo iz njegove nadaljnje zgodovine in kar vemo o njem danes. Brez takšnega vodiča bi bil obisk Svete dežele malo ploden. Kamenje je namreč podobno kamenju, ruševina ruševini in kraj kraju, zato šele besede, ki pojasnjujejo ruševine, naredijo, da ruševine pred obiskovalci zaživijo in da se ločijo od podobnih ruševin, ker imajo pač drugačno zgodovino. Tako postanejo navidezno enake ruševine, drugačne, navidezno enaki kraji, drugačni, navidezno enaki predmeti, drugačni, pa ne samo drugačni, ampak tudi bolj zanimivi, spoštljivi in poučljivi. To je knjižica, ki na kraju samem oživlja Sveto pismo.

Knjižica ima predgovor in glavni del. Nastajala je kot podlistek družinske revije

Kana (april-oktober 1980). Zaradi izjemno doživetega načina opisovanja krajev so članki prebujali v ljudeh zanimanje za Sveto deželo in tako je nastala želja, da bi izšli v knjigi. Knjižica je torej vodič po Sveti deželi, zaradi zgoščenih zgodovinsko-arheoloških podatkov posameznih krajev pa tudi dober katehetski in pridigarški pripomoček. Zadnje predvsem zato, ker je knjižica napisana izjemno toplo, doživeto in privlačno. Knjižica ni hladen leksikalni opis krajev, ampak tak opis krajev, da ob njih poudarja življenjsko vrednost ustreznega svetopisemskega sporočila. Posamezni kraji so religiozno ovrednoteni in zato podatki o njih ne le informativni, ampak tudi kerigmatično uporabni.

Najprej opisuje Sveto deželo pod zemljepisnim-klimatskim vidikom, nato razgrinja njeno burno zgodovino. Čeprav so zgodovinska obdobja kratko in pregledno prikazana, bi bilo prav, če bi prelomna obdobja, kot je na primer čas, ko so muslimani zavzeli Palestino, označil tudi z letnico (7). To bi bilo potrebno že zato, ker ve danes vsak obiskovalec Svete dežele za napetost med Zidi in Arabci, in ker se oboji sklicujejo na zgodovino, bi bilo prav, če bi obiskovalec Svete dežele vedel, kdaj so prišli tja eni in kdaj drugi oziroma koliko časa so bili v njej gospodarji samo eni in samo drugi.

Kraji so opisani kratko, vendar dovolj natančno. Rebič se ne spušča v podrobnosti in knjižice ne obremenjuje z nepotrebnimi podatki. Najbolj pohvalno pa je to, da ob krajih opozarja na ustrezne odlomke Svetega pisma. Vodič po Sveti deželi ni arheološki učbenik, ampak knjiga, ki naj ob najpomembnejših arheološko-zgodovinskih podatkih pomaga na kraju samem globlje doživeti svetopisemsko sporočilo. Vodič in Sveto pismo se dopolnjujeta: Vodič je ogrodje, Sveto pismo pa vsebina; oboje pa stori, da postane Sveto pismo živa vsebina.

Ker ima knjiga tudi zemljevid, nekaj tlorisov in več slik, med njimi tudi nekaj barvnih, bo za obiskovalce Svete dežele tudi dragocen spomin na kraje, ki so jih obiskali, za tiste pa, ki bodo knjigo samo brali in krajev nikoli obiskali, pa prepotrebno ponazorilo njene vsebine. Knjiga torej ni samo vodič, ampak tudi priročnik do globljega in bolj doživetega razumevanja svetopisemskega sporočila.

Francè Rozman

Concilium 1984, 6 (196)

Concilium 196 je posvečen Bogoslovju Tretjega sveta, ki pride po novem načrtu na vrsto vsako drugo leto. Tokratni podnaslov: Božje ljudstvo sredi revežev. Zvezek ima uvodnik, tri poglavja: Božje ljudstvo sredi ubogih včeraj in danes, Zopetna opredelba cerkvenih vlog po notranjem izkustvu Cerkve z ubogimi, Načrtno razmišljanje božjega ljudstva sredi ubogih ter Sklepno besedo.

Uvodnik sta podpisala L. Boff in V. Elizondo. »To, čemur pravijo ljudska Cerkve,« tako začinjata, »je postalo v zadnjem času jabolko spora. Za mnoge je znamenje upanja, ker predstavlja Cerkve sredi ubogih, za druge je vzrok bojazni zaradi nevarnosti razdora v cerkveni skupnosti. Janez Pavel II. je, govoreč latinsko-ameriškim škofom v Puebli (28. januarja 79), odklonil nasprotje, ki bi naj bilo med 'službeno' ali 'uradno' in 'ljudsko' Cerkvijo, ki se poraja iz ljudstva in se uresničuje v ubogih.« No, ob drugi priložnosti je omenil, da bi ta izraz vseeno mogel imeti sprejemljiv pomen, če bi z njim označili »Cerkve, ki se poraja iz ljudstva« (7). Stališče revije: »Dejstvo, pri katerem smo nedvomno navzoči, je tole: mnogi škofje, duhovniki, redovniki, redovnice in svetne osebe, ki jih navdihujeta evangelij in obnovljena zavest o poslanstvu Cerkve, bolj in bolj prihajajo v ljudska okolja in se tako rekoč učlovečujejo v ljudsko omiko. S tem omogočajo Cerkvi, da se naredi ljudska. Hkrati omogoča to ljudstvu (ali družbeni skupini tistih, ki so zunaj oblasti in niso deležni kulturnega življenja), kolikor je deležno in opravlja cerkvene naloge, da se resnično počuti kot Cerkve in da se ima za takšno. Tak cerkveni položaj označuje ljudsko Cerkve v pravem pomenu tega izraza. Ne gre za razdor v osrčju iste in edine Cerkve, ki bi bila tukaj ustanova, tam pa verniki v svojih občestvih, marveč moramo videti v tem ustanovitev tega, kar narodni sestanek brazilskih škofov imenuje 'nova oblika, kako biti Cerkve'... Družbeno podlago Cerkve vedno bolj sestavljajo revne ljudske plasti« (8). Cerkve se bolj in bolj prilagaja običajem in miselnosti ljudstev, med katerimi deluje. — Sledi napoved in kratka oznaka prispevkov.

Prvi prispevek, ki je bolj poročilo kakor razprava, je napisal pater U. Molina, o. f. m., rojen v Nikaragui. Ima doktorat bogoslov-

ja, ki ga je dosegel v Rimu, bil je profesor bogoslovja na vseučilišču v Managui, nato župnik. Ustanovil je Ekumensko središče Antonio Valdivieso, namenjeno kristjanom, ki so bili povezani z odporiškim gibanjem. Najprej govori o svojem delu v Managui in o temeljnih občestvih, v katerih so se zbirali kristjani, o skupni molitvi, o branju Svetega pisma. V Svetem pismu so si iskali mest, ki bi se skladala z njihovim položajem. Tako je nekoč »župnijska kuharica, postarana ženska z imenom dona Julija, vzela Sveto pismo, ga odprla pri drugi knjigi Makabejcev in začela brati sedmo poglavje, kjer pripoveduje znano spodbujanje izraelske matere svojim sedmim sinovom, naj raje pretrpijo mučeništvo, kakor da izdajo vero svojih očetov. Branje se je spremenilo v pravcato navdušenje, v katerega sta se vključevala spodbujanje in petje: ‚Ljudstvo, združi se!‘ (19). Gre seveda za medsebojno hrabrenje, naj se pridružijo sandinističnemu osvobodilnemu boju proti Samozovemu samodržstvu. Krajevni škof je bil zelo zadržan glede sandinističnega gibanja. Tudi patru, ki vse to poroča, ni bilo lahko: »Vedno je bila največja težava privoliti v oboroženo nasilje kot pot v osvoboditev. A grozovitosti, ki jih je zagrešil Samoza, so dovedle po malem do prepričanja; če je res, da nasilje ni evangelijsko, nas pa Pavel VI. uči v Populorum progressio, da ni mogoče ‚zlorabiti potrpežljivosti kakega ljudstva‘. Druga težava je bila, kako uskladiti krščansko ljubezen z razrednim bojem. Prišli smo do sklepa, da moremo in moramo ljubiti sovražnika s tem, da ga napademo zato, da bi se spreobrnil. Enako težavno je bilo uskladiti tveganje z živo vero. Mi, kristjani, nismo bili vajeni kakor sandinisti, da bi kaj tvegali za svojo stvar. Morali smo se tudi naučiti, kako se osvoboditi čistunškega pojmovanja življenja in se naučiti umazati si roke. Morali smo se tudi naučiti osvoboditi se strahu, da nas bodo sandinisti kako zmanipulirali« (20). — Nato govori o mladeniču Davidu, ki so ga Somozovi ljudje nečloveško mučili, potem pa ubili. »Poklicali so me za pogreb. Mati je bila bolešno sklonjena nad svojim mrtvim sinom. Nisem zmozel poguma, da bi odgrnil truplo, a povabila me je, naj to storim, in mi glasno ponavljala: ‚Ponosna sem, da sem rodila sandinističnega sina‘« (21).

»Duhovnik tako izkuša nov način biti duhovnik. Čuti se duhovnika, ki se vsak hip

zaveda, da je na smrt povezan z ljudstvom, ki hoče braniti svoje življenje... Takšni in tako številni so izzivi, ki jih ta prevrat postavlja nikaragujski Cerkvi in ki jih ne bomo mogli razrešiti s togimi stališči. Treba je mnogo prožnosti: Odpreti vrata Duhu, ki veje povsod, ki mu pa še ni uspelo, da bi bil odprl, pa čeprav le špranje v škofovske palače, da bi pokazali več razumevanja za poslanstvo, ki nam ga hoče sporočiti govornica božjega navdiha, najvidnejša od vseh, kar jih je v Pismu.« Naj čimprej zaveje božji Duh, »da ne bodo več obsojali tega, kar zaničevalno imenujejo ‚ljudska Cerkev‘« (22).

P. Richard, rojen v Chiliju, je dosegel doktorat iz družboslovja na pariški Sorboni in licenciat iz bogoslovja na katoliškem vseučilišču v rodnem mestu; zdaj je profesor bogoslovja na vseučilišču v Costa Rici, je napisal razpravo: Cerkev ubogih in ljudskem gibanju. Takole začenja: »To naše delce skuša prikazati in opredeliti Cerkev ubogih v območju ljudskega gibanja v Latinski Ameriki. Naše izkustvo in naše razmišljanje se nanašata predvsem na teh šest zadnjih let v Latinski Ameriki, zlasti v Nikaragui. Z izrazom ‚ljudsko gibanje‘ razumemo kratko in malo ljudsko gibanje, to je skupnost ustrojev, gibanj in drugih izražanj revnih in zatiranih v boju za svojo osvoboditev. Ime ‚Cerkev ubogih‘ (kratica: IP = Iglesia de los pobres) moremo nadomestiti z ‚ljudska Cerkev‘, ‚Cerkev, ki se poraja iz ljudstva‘, ‚Cerkev v ljudstvu‘ itd. Ne gre za kako novo Cerkev, za vzporedno Cerkev, za skrivno ali spuntano; ali za proti-Cerkev, nasprotujočo službeni ali uradniški. Gre preprosto za obnovitveno cerkveno gibanje znotraj Cerkve, ki jo imamo danes, gibanje, ki vznika iz odgovora vere ljudskih plasti na osvobajajočo dejavnost Boga v zgodovini« (23—24). — Podnaslova: Prepoznavanje Cerkve ubogih in ljudskem gibanju, Narava in poslanstvo Cerkve ubogih in ljudskem gibanju. Vodilna misel: »Cerkev se mora truditi, da bi služila ljudstvu, ne pa združevati ljudstva, da bi služilo Cerkvi« (30).

»Božje ljudstvo« v svetopisemskem izročilu, tak je naslov razprave, ki jo je napisal J. Pixley, sin baptističnega misijonarja, rojen v Managvi. V Chicagu je študiral svetopisemsko bogoslovje in bil profesor za svetopisemske vede na več evangeličanskih učiliščih v Argentini in Mehiki. — Svetopisemski izraz »božje ljudstvo« pomeni predvsem Izraelce: »božje

ljudstvo' je izpoved, ki z njo Izrael označuje svojo naravo, svojo posebnost med narodi« (33). »Izrael se je pojavil kot posledica počasnega združevanja vrste kmečkih puntarjev . . . , ki so se dvignili proti nadvladi okoliških mest, ki so jim gospodovali vladarji« (34). V 13. stoletju je nastopila v Kanaanu železna doba, ki je omogočila, da so začeli z orodjem obdelovati tudi gorske predele, ki so jih dotlej preraščali gozdovi. »Nekatere skupine v osrednjem pogorju so se začele nazivati Izrael, ime, ki so ga potem uporabljali za vse te skupine . . .). Povezanost teh plemen se je krepila rod za rodom okrog Boga Jahveja, ki ga je okronalo to, da je osvobodil 'hebrejsko' skupnost položaja kmečkih delavcev v službi egiptovskega kralja. Deborina hvalnica, spev iz 2. stoletja, ki je morda najstarejše svetopisemsko besedilo, odseva pozno stanje tega dogajanja« (35—36). Avtor, kakor vidimo, precej po svoje razlaga svetopisemsko sporočilo, kako je nastalo izraelsko ljudstvo. Svoja izvajanja posname takole: »1. V svoji prvi dobi je Izrael Jahvejevo ljudstvo, ki se je izoblikovalo iz tistih, ki jih je Jahve rešil sužnosti v Egiptu in Kanaanu. 2. Začeni s kraljema Davidom in Salomonom, se je Izrael spremenil v narod, ki ga je Jahve blagoslovil, da bi ob njem oblagodaryl narode. 3. Elohistično izročilo v Peteroknjžju razmišlja o Jahveju kot Bogu kratko in malo, ki blagoslavlja predvsem Izrael, a ne pozablja ubogih pri drugih narodih, kakor na primer egiptovske sužnje Agare. 4. Preroki priznavajo Jahveja kot Gospoda vseh narodov, to pa zmanjšuje prednost Izraela, katerega odnos do Jahveja je treba meriti z njegovim izvrševanjem pravičnosti (Amos). 5. Kadar se človek z Jeremijem in Drugim Izaijem povsem zave, da je le en Bog in da bogovi drugih narodov niso drugega kot izmišljotine, tedaj izpoveduje, da je Bog izvolil izraelsko ljudstvo, da bi načelovalo narodom in bi ti prišli do spoznanja pravega Boga« (40).

Jezus pa je ustanovil novo božje ljudstvo, ker se je približalo božje kraljestvo. »Ne da bi bil upošteval bodisi enoten kmečki razred bodisi razrednega sovražnika, ki bi bil tako jasno označen, je povabil ljudi vseh razredov v Palestini, naj bi živeli v skupnosti in enakosti, zagotavljajoč, da moč Boga njihovih očetov izvršuje in bo izvrševala čudeže med njimi« (42).

Italijan J. Alberigo, profesor za cerkveno zgodovino na vseučilišču v Bologni, je obdelal predmet: Božje ljudstvo v verskem izkustvu. — V prvotni Cerkvi niso poznali današnje razlike med duhovniki in neduhovniki, vsi kristjani so bili božje ljudstvo, priznavali so eno samo razvrstitev po stopnjah (hierarhijo), razvrstitev po svetosti (44). Delitev božjega ljudstva na duhovnike in neduhovnike, ki so jo posneli po judovstvu, ni bila toga, načelna in zakramentalna, saj je mogel opravljati bogoslužna dejanja tudi »vladar, celo če je bila to ženska, in bogoslovje je učil kak laik, kakor Origen« (44—45). »V prvih stoletjih je bilo krščansko ljudstvo deležno cerkvenega upravljanja zakramentov, zlasti zakramenta pokore in evharistije. Šele v 4. stoletju so bili navadni kristjani izključeni iz tega udeleževanja, in to v istem trenutku, ko se je vzporedno tudi v stvarstvu uveljavila ločitev oltarnega prostora od trupa cerkvenega poslopja, ki je bil pridržan vernikom« (45). Svoje duhovne voditelje in predstojnike je sprva volilo vse božje ljudstvo. »Izraza izvolitev in posvetitev imata pogostoma isti pomen v krščanskem jeziku teh stoletij« (45). Prava razlika ni bila duhovnik-neduhovnik, marveč Cerkev — svet.

Ko se je pa po preganjanju krščanstvo izredno razširilo, se je poleg neduhovnikov in duhovnikov pojavila še »tretja vrsta«, redovništvo, ki ni izpolnjevalo samo zapovedi, marveč tudi evangeljske svete. Po preseljevanju narodov je postala razlika med duhovniki in neduhovniki toga, dokončna. Cerkve ni več predstavljala vodoravna razvrstitev sestrskih cerkvenih občestev, marveč navpična razvrstitev po stopnjah, piramida, s papežem na čelu. Znan je Gratianov rek: Duo sunt genera christianorum: ordo clericorum et ordo laicorum = Dve vrsti kristjanov sta: vrsta duhovništva in vrsta neduhovništva. Res so se v trinajstem stoletju pojavili prosjaški redovi, ki so jih ustanovili in vodili neduhovniki, a že v drugem rodu so tudi pri njih prevladali duhovniki. Kljub odporu in celo krivoverstvom neduhovnikov je prišlo tako daleč, da je izraz Cerkev začel pomeniti kratko in malo duhovniško piramido: ecclesial = cerkven, je pomenil isto kar ecclésiastique = duhovnik (50). Ko so po tridentinskem cerkvenem zboru, zlasti na pobudo jezuitov, začeli ustanavljati semenišča, je duhovništvo še bolj postalo razred zase, vera pa »stvar župnikov«.

Vatikan I predstavlja višek tega razvoja. Tudi Katoliška akcija je »ponovna potrditev popolne odvisnosti vsakega gibanja laikov od duhovniškega razreda« (53).

Po Vatikanu II se je marsikaj spremenilo. Prepad med duhovništvom in neduhovniki se je zmanjšal. Ali nismo vsi kristjani eno samo »kraljevsko duhovništvo«? Krščanska skupnost se je začela zavedati, da je »vsak kristjan s škofom in njegovimi pomočniki deležen edinega Kristusovega duhovništva, čeprav različno, in obe duhovništvu sta v stalni in rodoviti medsebojni napetosti« (58).

Naslednja razprava ima latinski naslov »Božje ljudstvo« v ljudstvu ubogih, in podnaslov Od Vatikana II do Medellina in Puebla. Napisal jo je Argentinec E. Dussel, doktor modroslovja in zgodovine, častni doktor bogoslovja, profesor zgodovine bogoslovja in latinsko ameriške Cerkve na Bogoslovnem inštitutu v Mehiki, predsednik Odbora za raziskavo cerkvene zgodovine Latinske Amerike. V začetku skuša določiti pomen izraza »ljudska Cerkev«. Tako izraz ljudstvo kakor izraz Cerkev je mogoče razumeti različno in mu dati tudi tak pomen, ki ga Vatikan zavrača. Nato opisuje, kako so na Vatikanu II razpravljali o pomenu izraza božje ljudstvo in se prepirali o tem, v katerem poglavju naj ga obravnavajo.

Najprej pa: ali res »božje ljudstvo« in ne »božji ljudje«? »Osnovno vprašanje, ki nas zanima zlasti zaradi našega nadaljnjega izvajanja, je naslednje: Ali Bog kliče ali poziva posameznike iz njihovih poganskih občestev oziroma iz izraelskega ljudstva, ali jih kliče kot skupnost? Koncil je jasen: Ne kliče jih posamezno ali tako, da bi med njimi ne bilo nobene povezave« (64).

Ne pozabimo, da smo v Latinski Ameriki. Tam »tudi ljudstvo kot družbena skupnost ni občestvo poganov, marveč »krščansko ljudstvo«. Zato more v njem zavladati napetost med ljudstvom, ki je že krščansko, ne pa dovolj poučeno in spreobrnjeno, ter ljudstvom, Cerkvijo, znova poučeno in spreobrnjeno« (67). To ljudstvo je revno, zato imajo izrazi »božje ljudstvo«, »ljudska Cerkev« in »Cerkev ubogih« približno isti pomen. »Ljudska Cerkev« pa seveda ni »neka druga Cerkev, ne nova ne vzporedna ne nasprotna »uradni« (67).

Poljski bogoslovec J. Tischner pravi, da so v njihovi Cerkvi izredno pomembni pojmi

domovina, narod, svoboda. »Nasprotno, v Latinski Ameriki gledamo drugače na stvari. Bolj kot domovina in narod je predmet naše sedanje zgodovine »ljudstvo«, in bolj kot po svobodi hrepeni to ljudstvo po »Pravičnosti«. Vprašanje ni, kako bi mogli kaj jesti v svobodi, marveč gre za to, da bi sploh imeli kaj jesti« (73). — »Treba je vsekakor poznati izkustvo določene Cerkve, kakor je latinsko-ameriška, in je ne presojati enostransko s stališča drugih meril, drugih omik, drugih narodov ali ljudstev. Naše »verno ljudstvo« zasluži, da ga upoštevajo in poslušajo, da ga včlenijo v »božje ljudstvo« kot zgodovinsko ljudstvo, ki ima svoje spomine, svoj jezik, svojo omiko, svoje junake, svoje mučenike in svoje svetnike. Msgr. Oscar Romero je umrl za to »ljudstvo« izrečno si svest, da je ud »ljudske Cerkve« (74).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal brazilski frančiškan A. Lorscheider, doktor bogoslovja, ki je postal kardinal in predsednik Narodnega združenja brazilskih škofov in predsednik Splošnega združenja latinsko-ameriških škofov. Naslov razprave: Ponovna opredelitev škofovskega lika v siromašnem in vernem ljudskem okolju. — »Namen tega prispevka je prikazati v pripovedni obliki osebno pot, kako se človek nečesa nauči in kako poučuje, kako ljudstvo spozna, da mu škof utrjuje vero, in kako si škof utrjuje svojo lastno vero z vero ljudstva« (77). »Vero sem predajal ljudstvu kakor nekdo, ki predaja že izdelano navodilo, ne da bi kaj pazljiveje pomislil na njegov pomen v tem posebnem okolju« (78). To se je kmalu spremenilo. Nehal se je čutiti predstojnik skupnosti, postal je njen enakopraven ud, vendar s posebnimi škofovskimi dolžnostmi. Verniki so to začutili. Zaželeli so si ga imeti v svoji sredini. »V njem čutijo velikansko pomoč, spodbudo, ki jih dela srečne, jim daje velik pogum in navdušenje« (80). Ni treba, da bi sploh odprl usta, samo da je med njimi. »Ta novi način biti škof v prav tesnem stiku z revnim in vernim ljudstvom dovede škofa do bolj preprostega življenja ... Škof postane brat med brati. Teh nekaj vidikov življenja občestev me uči, kako biti škof danes v Cerkvi Tretjega sveta in morda tudi Prvega« (81).

Duhovnik. Tak je naslov prispevka, ki ga je napisal Afričan J. Mutiso Mbinda, duhovnik v Keniji, nekaj let profesor za pastoralno antropologijo, danes glavni tajnik AMECEA

(združenje afriških katoličanov). — Spočetka je kot duhovnik delal, »kakor se je bil naučil v semenišču«: učil, krščeval, spovedoval, maševal — v nedeljo tudi po petkrat. »Vse te dejavnosti, vse župnijsko življenje se je sukalo okrog mene; sam sem vodil sveta opravila. Pri maši sem bil jaz — in kolikokrat! — ki sem sam opravljal vse bogoslužje božje besede, vsem ko so ljudje poslušali. Tudi petje sem vodil, saj sem čutil vse zmožnosti za to in bi ljudje tvegali, da ga polomijo ali ne začnejo o pravem času. Laikom sem pripisoval veliko neznanje — konec koncev imam vendar za seboj modroslovje in bogoslovje! Po petih mesecih izkušenj, ki sem si jih nabral kot župnik, sem postal 'izvedenec' v neki vrsti vprašanj ali skoraj! Moji kateheti, podobno izučeni za svojo službo, so bili tudi 'mali župniki' na svojih mestih. Imel sem le malo časa, ali bolje, sploh nobenega časa za redno branje ali študij, tako da sem bil na tem, da postanem popoln tujec, ali skoraj, za vse spremembe, ki so nastale po Vatikanu II. Do dneva, ko sem odšel za štiri leta na študij, nisem vedel ničesar o pokoncilskem slovstvu« (85).

Tako se je opisal kot kenijski duhovnik, dokler se ni seznanil z naukom drugega vatikanskega cerkvenega zbora. In kakšen duhovnik je postal, ko se je poučil o njem? Začel je ustvarjati temeljna občestva, izuril si je pomočnike, voditelje, svojo lastno preobrazbo pa takole opisuje: »En vidik moje spreobrnitve je bil prehod od duhovniške službe, ki je bila usmerjena k izvršitvi neke naloge, do duhovniške službe, ki je usmerjena k ljudem, ko so osebe in ne reči tisto, kar je najvažnejše. Vzgoja, ki sem je bil deležen v semenišču, je poudarjala upravljanje, ustanove itd. In sedaj sem se torej moral naučiti dajati prednost osebam in ne rečem; človeškim odnosom in ne upravljanju: razvoju počlovečevanja in ne učinkom... Obe smeri sta potrebni, zato je glavno vprašanje, kako jih uskladiti, da ohranimo med obema ravnotežje. Kadar se mi to posreči, mi postane zelo jasno, da osebe niso predmet, marveč osebek evangeljskega pouka« (91).

Naslednji prispevek ima naslov: Obris verskega življenja v ljudskih okoljih: dve pričevanji iz Brazilije. Poročilo pripoveduje o izkušnjah redovnic, ki so delovale med preprostim ljudstvom. »Ko so sestre živele uvrščene v cerkveno skupnost, so odkrile pravi

pomen ubožstva: popolno predanost v službi bratov, pogum, dejavno se vključiti v dejavnost Cerkve in se prenoviti s tem, da odložiš vse, kar nima več pomena za redovno življenje. Danes bi rekli: odločiti se za reveže. Kar je bilo najbolj spodbudno za ljudstvo, so obiski; sestre so obiskovale reveže iz čiste ga prijateljstva, iz želje, da bi jim pomagale; usluge, ki so jim jih delale v različnih okoliščinah, kakor ob smrtnih primerih, v družinskih težavah, v prizadevanju, da pokažejo spoštovanje do oseb s tem, da se udeležijo njihovih praznikov, da se spuščajo v pogovor z vsemi, jim pomagajo odkriti njihove vrednote in njihovo krščansko poslanstvo. Za ljudstvo je bila spodbudna predanost sester, ki so zapustile svoje družine, obilje Južne dežele, da bi prišle prebivat z njimi. V vsem tem so našle sestre pomen in smisel živeti po evangeljskih svetih v postopnem tveganju in vključevanju v svoje manj oblagodarjene brate a najljubše Bogu, in čutile so se srečne, da morejo služiti Cerkvi v Natalu« (94—95).

G. Gutiérrez je duhovnik in profesor bogoslovja ter družbenih ved na katoliškem vseučilišču v Limi v Peruju. Pripoveduje o avtorjih, ki jih je študiral, o svojem razvoju in izkušnjah. »Revež s svojimi pomanjkljivostmi in s svojim bogastvom je vdrl v moje življenje. Ljudstvo, ki trpi krivico in izkoriščanje, pa je hkrati globoko verno. Delo s tem, kar moremo na splošno imenovati temeljne cerkvene skupnosti, oznaka za ta vstop revnega ljudstva v Cerkev, me je spravilo v stik s svetom, v katerem, kljub ponovnemu odkritju mojih lastnih korenin čutim, da delam komaj prve korake« (102—3). Poklicni bogoslovec bo mogel biti kos svoji nalogi samo, »če bo povezan s krščanskim občestvom, katerega del je in v katerem si dnevno, vzajemno z drugimi, deli razloge za skupno upanje« (104). Cerkev je mati vsem, najbolj pa mora biti mati ubogim.

Služba usklajevalcev v krščanskih ljudskih občestvih, tak je naslov prispevkov, ki so jih napisali C. Zarco Mera, »pobudnik temeljnega cerkvenega občestva v mehiškem glavnem mestu«, L. Telleria, »usklajevalec temeljnega občestva v Managui«, C. Manuel Sanchez, »usklajevalec temeljnega občestva v Managui«. — Zarco Mera poroča, kako je postal pobudnik, kaj dela kot pobudnik: biti pobudnik je poklic, biti pobudnik je poslanstvo, biti pobudnik se pravi biti služabnik.

»Župnijski duhovnik nas ni podpiral, morali smo torej delati sami, brez njegove pomoči. Dejal nam je, da je menil, da nas je nadzirala kakšna komunistična celica, ker smo mnogo govorili o politiki... Danes poznamo duhovnike in škofe, ki korakajo z nami, in to nam daje veliko moč« (110). Tudi z župnikom so se nekoliko zblížali.

Leonor Tellería je usklajevalka. »Moje pričevanje kot usklajevalka ali pobudnica? No, mislim, da nisem kdove kaj pomagala. Moje navduševanje je bilo pomembno, kadar so me povabili, naj imam kako poljudno kramljanje, recimo tedaj, kadar sem imela poljudno predavanje o poroki in drugo o Cerkev. To, s čimer sem najbolj razgibala občestvo, je moja vztrajnost in moja želja, da bi bila zgolj kot ena več v občestvu, da bi se spoprijemala s težavami drugih in pozabila na svoje« (111).

C. Manuel Sanchez opisuje, kako so delovali pod nasilnikom Samozo in kako delujejo po prevratu. »Danes preživlja Nikaragua eno izmed najtrših obdobij, tako v gospodarskem kakor vojaškem pogledu, zaradi prenikanja protirevolucionarjev in zaradi zapor in groženj sovražnega vpada. Danes bi se mi mladi, zavzeti kristjani, če bi bilo potrebno, branili s puško v roki — z močjo in pogumom, ki nam ga daje Kristus — da bi nadaljevali graditev novega človeka« (115). Sledi slavospev na novo ureditev, ki jim je dala sicer skromen kruh, toda vsem, skromno streho, politično svobodo. »Kajne, za vse to, mi kristjani, mi branimo svojo Nikarago« (115).

Španec C. Floristán, duhovnik, doktor bogoslovja, profesor na papeškem vseučilišču v Salamanki, predsednik Španskega združenja bogoslovcev Janeza XXIII., je priobčil razpravo Vzorcji Cerkev kot podlago za pastoralno dejavnost. Pastoralno bogoslovje je prehodilo od dobe cesarice Marije Terezije, ko je nastalo, dolgo pot. Vedno pa je bilo odvisno do tega, kako so pojmovali Cerkev. »Za nekatere se vzorcji Cerkev zvedejo na tri: popolna in nespremenljiva Cerkev ali Cerkev-bunker, odprta ali posodobljena Cerkev in ljudska ali nepriključena Cerkev, ki jim ustreza toliko vrst pastore: običajna vrsta, običajna pa prenovljena vrsta, občestvena vrsta« (121). Na pastoralno bogoslovje vpliva tudi napetost med besednim poukom ali evangelizacijo in med liturgijo, zakramentalizacijo, pa še med pojmovanjem Cerkev kot usta-

nove in Cerkev kot sestave občestev. Nazadnje je govor o »ljudski pastoralizaciji«, a o pojmu »ljudstvo« bo natančneje razpravljaj naslednji prispevek.

Tretje poglavje. P. Ribeiro de Oliveira, profesor za družboslovje verstva na katoliškem vseučilišču v Rio de Janeiro, odgovarja na vprašanje: Kaj je pravi pomen izraza »ljudstvo«? Gre mu za tisti pomen, ki je uporaben v bogoslovju, in za pomen, ki ga pripisujemo izrazu, kadar govorimo o ljudskem gibanju v Južni Ameriki: »Tukaj živi ljudstvo, ki je potisnjeno na rob, ljudstvo, ki gradi naselja, pa nima dostojne hiše, da bi stanovalo v njej, ljudstvo, ki prideluje živila, pa nima kaj jesti, ljudstvo, ki izdeluje vozila, pa nima sredstev za vožnjo... Ljudstvo je skupnost revežev, prikrajšanih v obstoječi družbi« (135—36). Nasprotje tako pojmovanega ljudstva so »vodilni izbranci«. Biti »boga ljudska raja« velja za nekaj poniževalnega. Zavest biti ljudstvo pa more biti človeku tudi v ponos. »Biti ljudstvo, se vesti kot ljudstvo, imeti ljudski umetnostni čut, živeti po veri ljudstva, to ni nečast ali sramota; nasprotno, to je ljudstvu, ki se zave, da se razlikuje od izbrancev in odkrije svojo posebno vrednoto, razlog za ponos« (137). Treba je tudi razlikovati »populaire« in »populiste«. Izraz »populiste« označuje meščanstvo, ki ima v rokah državno oblast; »mouvement populaire« = ljudsko gibanje pa pomeni »prelom s kapitalističnim redom ter graditev nove družbe; ne vodi ga država, marveč ljudsko gibanje samo v območju svetne družbe« (138).

In »ljudska Cerkev?« Dovolj je, da si pri obredu temeljnega cerkvenega občestva, pa opaziš slog, ki ga ljudstvo vtisne Cerkev. Tu ne bomo našli spokorniškega, razumarskega sloga meščanskega katoličanstva, marveč hrupen, isker slog ljudskega katoličanstva... Namesto enoličnega ponavljanja molitev, ki se držijo vnaprej določenih obrazcev, najdemo tu izvirne molitve, ki jih spremljajo hvalnice, pesnitve in telesni gibi, pa spleteni z na novo odkritimi izročili ljudske vernosti, ki so jih prej preganjali kot »praznoverja«. Skratka, ljudstvo vnaša v Cerkev svoj način, kako se izražati in stopiti v odnos z Bogom in v medsebojni odnos« (140). »Uporaba izraza 'ljudska' Cerkev, ki označuje obliko, ki jo zavzame cerkvena ustanova, vključena v ljudsko gibanje, je, vsaj v latinsko-ameriškem primeru, upravičena« (141).

Kakšen je bogoslovni pomen izrazov »božje ljudstvo« in »Ljudska Cerkev«? Na to vprašanje odgovarja Brazilec L. Boff, profesor dogmatike v Petrópolisu in urednik brazilskega Conciliuma. Pri tem upošteva prispevek profesorja Ribeiro de Oliveira. Naj nekateri podnaslovi nakažejo vsebino razprave: Izrael kot božje ljudstvo; Cerkev v novi zavezi kot pravo in novo božje ljudstvo; Krščanstvo kot uresničenje političnega pojma božjega ljudstva; Božje ljudstvo: neduhovniki (»ki imajo dolžnost, da so pokorni klerikom, jih ubogajo, izvršujejo njihove ukaze in jim izkazujejo čast«, kakor pravi Gratianov dekret); Vsa Cerkev, kleriki, laiki, sestavljajo mesijansko božjo ljudstvo; Ljudska Cerkev, zgodovinsko uresničenje božjega ljudstva; Ljudska Cerkev je Cerkev ubogih; Cerkev v boju za osvoboditev; Cerkev v razvoju (od duhovniške do ljudske); Cerkev temeljnih občestev in začeni z njimi; Cerkev odprta za vse. — »Ljudska Cerkev, kakor vidimo, ne le uresničuje bogoslovni pojem 'božje ljudstvo', ki ga je posebej izdelal Vatikan II, marveč, kolikor vodi ljudstvo (če ga gledamo s stališča družboslovja, revno in krščansko ljudstvo), ga obogati, da prevzame vodstvo cerkvenega občestva; hierarhije ne zanikuje, marveč jo ljubi; Ko je vključena in preoblikovana v njen slog, tudi ona pripada ljudski Cerkvi« (155).

Razpravo Službe v Cerkvi ubogih je napisal znani belgijski bogoslovec E. Schillebeeckx, o. p., profesor dogmatike na vseučilišču v Nijmegenu na Nizozemskem. Sklicuje se na Congarjevo knjigo Smernice za bogoslovje laikata in opozarja, da je tudi po nauku Vatikana II vse božje ljudstvo »pre-roško, pastirsko in duhovniško«. Duhovniške službe so le stopnjevanje »tega, kar pripada skupno vsem vernikom« (158). S tem skušajo vsaj nekoliko premostiti jarek, ki ga je srednji vek izgrebel med laiki in kleriki. »Pravniki in enako bogoslovci tistega časa so razdelili cerkveno skupnost v dve vrsti: 'dva rodova' ali dva redova': red klerikov (ki so mu v neki meri priličili redovništvo) in red laikov« (158—59). Versko življenje naj vodijo kleriki, laiki naj lepo ubogajo. Takšno pojmovanje Cerkve je izviralo iz Psevdo-Dionizijevega novoplatonizma. »Tako se je naposled razvil tale obrazec, ki je bil še do nedavnega sploš-

no sprejet: a) učiti (kar dela cerkveno vodstvo); b) razlagati (kar delajo bogoslovci); c) ubogati in poslušati 'nauk Cerkve'; ki ga razlagajo bogoslovci (kar delajo verniki, imenovani 'laiki')« (164). Splošno duhovništvo, ki izvira iz krsta, se je ločilo od »služabniškega« duhovništva (»služabniški« ima v avtorjevih ustih isti pomen kakor v izrazu: duhovnik = božji služabnik).

Kako pa je s »služabniki« v Cerkvi ubogih, v »Ljudski Cerkvi«, v Iglesia popular, kakor rečejo v Latinski Ameriki? »Uradna Cerkev (in torej njeni 'služabniki') dejansko ni, čeprav bi morala biti, 'Cerkev ubogih'. Pogostoma je ne najdemo na njihovi strani, marveč na strani mogočnejšev, in tedaj je, morda nehote, proti revežem« (169). Tu pa tam se pa vendarle pojavlja tudi »Cerkev revežev«, ki ima že tudi svoje mučence. Avtor končuje z zanimivo mislijo, naj bi Cerkev revežev poleg dosedanjih služabnikov-duhovnikov uvedla še novo vrsto služabnikov. »Zato se osebno zavzemam za ustrezno posvetitev (ordination) — za nove dejanske 'pobudnike' teh cerkvenih občestev revežev« (171).

V. Elizondo in L. Boff pravita v sklepni besedi med drugim: »Ko smo sestavljali to številko in pregledovali različne članke, nam je postalo jasno; naj so ti članki še tako dobri in predočujejo stvarnost, kljub temu zaostajajo za sedanjimi razmerami... Kažejo le vrh ledene gore pri tem javljanju dejavnosti Duha, ki se redno kaže v mnogih krščanskih krogih Tretjega sveta. To je živo nasprotje nedavne evropske izkušnje, ko so bile mnoge delavce izgubljene za Cerkev. Tukaj so pa prav množice revežev in delavcev tiste, ki vzklikajo z iskrenim veseljem in globokim prepričanjem: Mi smo Cerkev!« (174). »Obžalujemo dejstvo... da si mnoge odgovorne osebnosti celo z najvišjega vrha rimske kurije močno prizadevajo, da bi vključevanje Cerkve v življenje in v boju revežev spravile na slab glas... Ista Cerkev, ki je (reveže) poklicala k življenju, se, kakor se zdi, na vse načine trudi, da bi jim priskutila njihovo novo življenje. To je hkrati boleče in sramotno« (174). Sklepna beseda pa se ne končuje s to žalostno ugotovitvijo, marveč upa, da nas bo kljub vsemu »Bog življenja varoval in nas dovedel do polnosti življenja« (175).

Janez Janžekovič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Teološki tečaj 1985 (Sessio theologica 1985)

- D. Ocvirk 229 Dialog Cerkve s kulturo
Dialogue between Church and Culture
- V. Grmič 244 Dialoška narava teologije
Dialogical Character of Theology
- I. Rojnik 256 Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja
Dialogical-Ecumenical Dimension of Preaching the Gospel
- S. Janežič 270 Pota in cilji ekumenizma pri nas
Ways and Aims of Ecumenism in Yugoslavia

Razprave (Studia)

- J.-M. Hollenstein 277 Askeza
Ascetism

Pregledi (Miscellanea)

- A. Strle 287 Nekaj pripomb k Unamunovemu Tragičnemu občutju življenja

Poročila (Notitiae)

- 299 Za kakšno Cerkev? (R. Koncilija)
- 303 Trije novi priročniki za študij liturgije (M. Smolik)

Ocene in prikazi (Recensiones)

- 307 *D. in P. Aleksander*, Svetopisemski vodnik (F. Rozman)
- 312 *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi (A. Strle)
- 317 *A. Rebič*, Prorok — čovjek Božji (F. Rozman)
- 319 *A. Rebič*, Biblijske starine (F. Rozman)
- 321 *F. Furger*, Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie (K. Bedernjak)
- 323 *A. Weiser*, Središnje teme Novoga zavjeta (F. Rozman)
- 324 *A. Rebič*, Vodič po Svetoj zemlji (F. Rozman)
- 325 Concilium 1984, 6 (196) (J. Janžekovič)

