

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA:
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXV
ZVEZEK I-II

LJUBLJANA 1965

VSEBINA
(Index)

RAZPRAVE (Disertationes):

Sv. pismo kot verska in zgodovinska knjiga (Sacra scriptura sub aspectu religioso et historico), Jakob Aleksič	4
Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov (Cardinalis J. H. Newman et unitas christianorum promovenda), Anton Strle	12
Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka (Aspectus theologicus in condicionem spiritualem hominis huius temporis), Vekoslav Grmič	39
Geneza greha na zemlji (Genesis peccati in terra), Vekoslav Grmič	51
Liturgija — neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede (Liturgia — perennis fons ad nuntiandum verbum Dei), Štefan Steiner	61
Uvajanje v skrivnost življenja ali osnovna vprašanja spolne vzgoje (De modo, quo iuvenes sint erudiendi de »mysteriis vitae« ut aiunt vel de quaestione educationis sexualis), Valter Dermota	68
De lege poenali in iure canonico, Vinko Močnik	99
Genialnost in psihopatija (Vis ingenii et psychopatia) dr. med. Fr. Debevec	108
Teološko-vsebinski pogled v zgradbo Metodijevega žitja (Aspectus theologicus super ratione Vitae Methodii), Perko Franc	124

OB NAŠIH GROBOVIH (In memoriam):

Ob treh častitljivih grobovih (Memoria trium Antistitum, A. Vovk, J. Ujčič, M. Toroš), Maks Miklavčič	133
V službi velikih idej (De vita ac opere Francisci Grivec), V. Fajdiga	139
Ob življenjskem delu Josipa Jeraja (De vita ac opere Josephi Jeraj), Anton Trstenjak	151

POROČILA IN OCENE (Relationes et recensione):

Poročilo o prvem mednarodnem kongresu za pastoralno teologijo, Štefan Steiner	163
Liturgija v prvih stoletjih (J. A. Jungmann, La liturgie des premières siècles), Marjan Smolik	179
Knjiga o liku škofijske duhovščine (Msgr. A. Renard, Prêtres diocésaines aojurd'hui), Marjan Smolik	182
Paul Schebesta, Uhrsprung dre Religion, Vilko Fajdiga	184
Bibliografska nota o ateizmu, Franci Rodé	185
Iz kronike teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965	187

Opomba uredništva:

Zadnja številka »Bogoslovnega vestnika« je izšla leta 1944. Teološka fakulteta v Ljubljani s tem nadaljuje delo, ki ga je v okviru te fakultete začela »Bogoslovna Akademija, ki je od leta 1921. do 1944. izdala 24. letnikov »Bogoslovnega vestnika«. »Bogoslovni vestnik« bo sedaj izhajal v štirih številkah, vsako leto dvakrat, spomladi in jeseni, po dve številki skupaj.

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA: TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

Handwritten signature
67

Leto XXV
Zvezek I-II

Ljubljana 1965

»Ephemerides theologicae« — Facultas theologica (catholica), Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.

Director responsabilis: D. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.

Tipographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Nota directionis:

Facultas theologica in Ljubljana (Jugoslavia) fasciculum ultimum (XXIV) »Bogoslovni vestnik« (Ephemerides theologicae) anno MCMXLIV edidit. Nunc redivivum bis in anno edet.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: Dr. Stanko Cajnkar Ljubljana, Resljeva 5. — Tisk: Tiskarna »Jože Moškrič« v Ljubljani.

Naročnino pošiljajte na: Teološka fakulteta v Ljubljani. — Uprava »Bogoslovnega vestnika« — Ljubljana, Poljanska 4.

Uvodna beseda velikega kanclerja teološke fakultete ljubljskega nadškofa dr. Jožefa Pogačnika

Leta 1921 je Bogoslovna Akademija začela izdajati Bogoslovni Vestnik. Namen je bil: osamosvojitev bogoslovne znanosti in ustvaritev samostojne bogoslovne književnosti. List je bil sad mlade ljubljanske teološke fakultete. Njeni profesorji so v njem priobčevali znanstvene razprave iz bogoslovnih ved, obširno pa zalagali tudi praktični del in zraven ocenjevali nove bogoslovne knjige. List je duhovščino seznanjal z napredkom bogoslovne znanosti in tudi usmerjal praktično dušno pastirstvo pri nas in tudi preko naših narodnih meja. V vojni vihri je list po letu 1944 zamrl.

Zdaj, po 20 letih, se spet prebuja. Danes nam je potreben bolj ko kdajkoli. Bogoslovna znanost se je po vojni silno razvila in napredovala. Pomislimo le na biblične vede, na liturgiko in pastoralno bogoslovje. Naš duhovnik, posebno starejši, je o vsem tem napredku slabo poučen, saj si sam ne more naročiti inozemskih teoloških revij. Zato je prva naloga prebujenega Bogoslovnega Vestnika, da premosti to pomanjkljivo poučenost naše duhovščine o novih spoznanjih in dognanjih teologije, »zakaj ustnice duhovnika naj ohranijo spoznanje in iz njegovih ust se pričakuje pouk« (Mal 2, 7).

Drugič: živimo v dobi koncila, ki pomeni v Cerkvi nov binkoštni vihar, ki bo marsikaj, kar je v Cerkvi človeškega, premaknil. Konstitucije drugega vatikanskega zbora so sicer le sinteza trdnega cerkvenega nauka, vprašanja pa, ki so med teologi še sporna, puščajo odprta. Vendar tako konstitucije kakor dekreti zbora odpirajo prostrana nova obzorja, ki jih mora bogoslovna znanost dodobra preiskati in njih pomen za življenje Cerkve jasno opredeliti in podčrtati. Koliko teološkega gradiva je nagradenega npr. v že sprejetih konstitucijah o liturgiji in Cerkvi in v dekretu o ekumenizmu! Koncilski odloki bodo nedvomno dali teologiji nov polet in novo mladostno svežino. Temu naj se pridruži tudi naš Bogoslovni Vestnik!

Namen Bogoslovne fakultete, ki list izdaja, je med drugim tudi ta, da goji poljudno znanost. Kakor je koncil pastoralen, tako naj nosi tudi ta list pastoralen značaj. Naj bo tudi danes vodnik praktičnemu dušnemu pastirju, naj v duhu Cerkve oblikuje in spopolnjuje njegovo teološko znanje, naj mu probleme pokaže in mu jih tudi rešuje, da bo mogel biti tudi v današnjem pluralističnem svetu Kristusova luč in sol zemlje.

Da Bogoslovni Vestnik to doseže, ni škoda nobene, še tako velike žrtve.

Naj sveti Ciril in Metod, začetnika slovanske bogoslovne znanosti, list varujeta. Spremlja naj ga božji blagoslov, da bo redivivus dolgo živel.

† Jožef Pogačnik
ljubljski nadškof

Sveto pismo kot verska in zgodovinska knjiga

Jakob Aleksič

Summarium: — Sacra Scriptura est divinae revelationis historia. Duplex exinde eius argumentum atque ingenium sequitur, religiosum scilicet et historicum. Sacra Scriptura revelationem divinam continet; quae revelatio revelatio prophetica est, distinguenda ab ea, quae nobis elucet, prout dicit apostolus Paulus, »e creatura mundi per ea quae facta sunt« (Ad Rom 1, 20), et hodie revelatio »cosmica« vocatur.

Utriusque revelationis hic breviter exquiritur notio, earumque vis et momentum ad cognoscendam Dei in mundo et historia actionem perpenditur. Ostenditur solam revelationem propheticam verum dialogum personalem inter Deum et hominem instituere, quod nullomodo dici potest de revelatione »cosmica«. Hoc autem maximi est momenti ad rectam comprehensionem historicitatis biblicae, quae essentialiter differt a conceptu historiae prout ex sola revelatione cosmica deducitur.

Človek si v našem času osvaja vedno večja in doslej nepoznana področja v svetu narave. Izredno nagli napredek naravoslovja in tehnike v naši dobi bi mogli imenovati **beg človeka v bodočnost**. Toda znanstveni duh našega časa prav tako z vso vnemo prodira v **preteklost**, v zgodovino zemlje in življenja na njej, v zgodovino človeka in s tem k začetkom in virom naše biti. V zadnjih petdesetih letih je naše poznavanje zgodovine prodrlo globlje v preteklost kakor poprej v tisočletjih.

To je treba samo pozdraviti, zakaj prodiranje v temine preteklosti je prav tako važno kakor napredek in polet v prihodnost. Razlog za to je na dlani. Kolikor globlje spoznamo in se ovemo, kaj smo včeraj delali in v čem smo pogrešili, toliko laže moremo koristno sklepati in planirati, kaj nam je treba danes storiti in kam se za jutri usmeriti. Brez tega spoznanja je naše ravnanje igra na slepo, nemodro in nevarno.

Najpomembnejša knjiga za proučevanje naše preteklosti pa je sv. pismo, zakaj to je knjiga, ki nam odpira najgloblji pogled v preteklost.

S tem ni rečeno, da je sv. pismo najstarejši doslej znani zgodovinski dokument. Znano je, da je orientalska arheologija v zadnjem stoletju s svojimi izkopavanji na ozemlju Bližnjega vzhoda odkrila stare kulture in njihova slovstva, ki so mnogo starejša od knjig sv. pisma stare zaveze. Med tem starim slovstvom so spisi, ki nas seznanjajo z zgodovino tja v četrto in peto tisočletje pred Kristusom, so spisi, ki govore o nastanku sveta in življenja na zemlji. Starobabilonski epos **Enuma eliš** na primer, ki podobno opisuje stvarjenje sveta in človeka kakor Geneza, to je prva knjiga sv. pisma stare zaveze, je za celo tisočletje starejši.

Vendar upamo reči, da se niti Enuma eliš niti kako drugo starobabilonsko ali staroegipčansko ali starogrško literarno delo podobne vrste, po

svojem pomenu za resnično spoznavanje naše človeške preteklosti, ne da primerjati s sv. pismom.

Kaj je sv. pismo? Njegova najkrajša pravilna definicija se glasi: **sv. pismo je zgodovina božjega razodetja**. Ta definicija vsebuje dva stavka, prvič, kot knjiga božjega razodetja je sv. pismo **verska** knjiga, drugič, kot zgodovina božjega razodetja je sv. pismo **zgodovinska** knjiga.

Oglejmo si jo na kratko s tega dvojnega vidika.

Sv. pismo kot verska knjiga

Vsebina prvega stavka, da je sv. pismo verska knjiga, ima svojo negativno in svojo pozitivno stran.

1. Najprej nas opozarja, da v sv. pismu ne smemo gledati učbenika svetnih znanosti. Še vedno je treba, da to naglasimo, preden začnemo razpravljati o sv. pismu. Zakaj še vedno nekateri mislijo, da so v sv. pismu od Boga razodete ne samo verske in moralne resnice, temveč tudi mnoge resnice s področja svetnih ved.

Prvi vzrok tega zmotnega mnenja je **neupoštevanje svetopisemskih literarnih oblik**. Sv. pismo govori o verskih in moralnih resnicah v jeziku svojega časa, v jeziku starega semitskega kulturnega kroga, in to pomeni, v literarnih oblikah, ki se zelo razlikujejo od klasičnih grško-rimskih in modernih načinov izražanja.

Dokler je bilo iz starosemitskega slovstva znano samo sv. pismo stare zaveze, so zgodovinarji in biblicisti mislili, da je treba svetopisemske literarne oblike jemati enako kot klasične antične in moderne vrste. Ko pa je arheologija spravila na dan stara semitska in druga vzhodna slovstva, so uvideli, da to ne gre. Leta 1948 je **papeška Biblična komisija** v pismu pariškemu kardinalu Suhardu glede Geneze uradno pribila: »Vprašanje slovstvenih oblik prvih enajst poglavij Geneze je temno in zamotano. Te slovstvene oblike ne ustrezajo nobeni naših klasičnih kategorij in jih ni mogoče presojati v luči grško-latinskih ali modernih literarnih vrst« (EB³ 577—581).

Ker ima vsaka literarna vrsta svoja pravila, po katerih jo je treba umevati in razlagati, je jasno, da določene literarne vrste ne moremo prav razumeti in razlagati, če njenih pravil ne poznamo. Vsaka literarna oblika ima svojo resnico. Prešernovih sonetov tudi ne moremo razlagati po pravilih, ki veljajo za zgodovinski roman ali novelo.

Drugi vzrok zmotnega naziranja je **nerazumevanje svetopisemskih predstav in izražanja o naravi**. Svetopisemski pisatelji so v svojih spisih uporabljali tiste predstave o fizičnem svetu in tista naziranja o rastlinskem in živalskem življenju, ki so v njihovi dobi veljala kot splošno priznana. Takratna kozmografija na primer je predpostavljala, da se sonce suče okoli zemlje. Tega naziranja so se morali držati tudi svetopisemski pisci. Če bi učili nasprotno, da se zemlja suče okoli sonca, bi njihovi sodobniki ne sprejeli niti tega nauka niti njihovih verskih in moralnih nauk, ker bi bili prepričani, da učijo stvari, ki so v nasprotju z njihovim vsakdanjim »izkustvenim« spoznanjem.

Tudi zemlja sama je bila takratnemu človeku malo znana. Zato takratna znanost ni prav nič ugovarjala svetopisemskemu poročilu o velikem potopu, češ da je »preminulo vse meso, ki se je gibalo na zemlji, ptice, živina, zveri, vsa laznina in vsi ljudje« (1 Mojz 7, 21).

Toda ko so dva tisoč let pozneje naravoslovne vede odkrile, da se v resnici zemlja vrti okoli sonca, ko so odkrile, da je zemlja okrogla in torej vesoljni potop ni pokrival vse zemlje, skratka, ko so dobile o vesoljstvu, o zemlji in o življenju na njej drugačne predstave, kakor odsevajo iz sv. pisma, tedaj so se začeli mnogi spotikati nad sv. pismom, češ da nasprotuje znanosti.

In to spotikanje je še danes razširjeno. Zategadelj je pri razlagi sv. pisma treba še vedno opozarjati na **obe osnovni načeli**: Najprej, da sv. pismo nima namena učiti svetnih znanosti, ampak pot k zveličanju duše, potem pa, da se je sv. pismo v prizadevanju, da bi ga ljudje razumeli, prilagojevalo običajem človeške govorice in se jih v navadnem, vsakdanjem govoru vsi drže. Zaradi tega se tudi o naravoslovnih pojavih izraža tako, kakor se ti kažejo našim čutom, torej ne po njihovem fizikalnem ustroju ali kakor se mora o njih izražati strokovni profesor za katedrom. Saj se najbrž tudi Albert Einstein, veliki fizik naše dobe, v navadnem govoru ni drugače izražal, ampak je govoril o sončnem vzhodu in sončnem zahodu, dasiravno vemo, da sonce niti ne vzhaja niti ne zahaja.

Vse to sledi iz prvega stavka, ki pravi, da je sv. pismo verska knjiga, ne učbenik naravoslovja. Dobro pa je v tej zvezi naglasiti, kar se navadno pozablja: Ravno s tem, da sv. pismo govori o naravoslovnih pojavih le tako, kakor se kažejo našim čutom, in ne postavlja o njih trditev ali miselnih ograj, daje naravoslovnim znanostim prosto pot in jim zagotavlja pravo svobodo.

2. Toda važnejša je pozitivna stran stavka, da je sv. pismo verska knjiga. Kot knjiga božjega razodetja je sv. pismo instrument božje besede. To je nadvse važna resnica. Kaj nam pove?

V Boga sicer veruje večina ljudi; veruje, da Bog biva. Malo pa je spoznanja o tem, **kakšen je Bog in kako v svetu in v zgodovini deluje**. Iz znanosti more človek sicer do neke meje spoznati ustroj in delovanje fizičnega sveta, more tudi spoznati, da Bog biva, ne more pa spoznati, kakšno je notranje božje življenje in po kakšnih načrtih Bog deluje navzven, »ad extra«. In ker tega ne ve, tudi ne more prav razumeti svoje lastne preteklosti in ne videti svoje poti v prihodnost: **čemu je vobče na svetu, odkod je prišel in kam gre, kam je namenjen?**

Na ta vprašanja daje odgovor samo sveto pismo. Prav to je njegov namen in njegova vsebina.

Božje razodetje je po svojem bistvu **dvogovor ali dialog** med Bogom in človekom. V svetem pismu se Bog osebno obrača k človeku, mu govori in od njega terja odgovor. To je dialog in živi stik **med osebo in osebo**. Zavedati se moramo ne samo, da je Bog oseba in človek oseba, temveč tudi, da je odkritje globlje in zadnje resnice možno samo v stiku med osebo in osebo. Samo oseba lahko osebi razodene svojo bit in svojo naravo, svoje misli in svoja čustva. Samo oseba more osebo tako ljubiti, da se pred njo ne zapre v molk, ampak se ji razodene. Zato se pravo razo-

detje poraja samo iz globoke ljubezni. Take ljubezni pa ni sposobna nobena brezosebna stvar v naravi.

V tem je bistvena razlika med razodetjem in znanostjo. Vsaka znanost je le **monolog ali samogovor** človeka. V znanosti govori človek s prirodo, ki ni oseba. Od narave zato ne more ničesar izvedeti, narava mu ne more izraziti svojih misli, ker ne misli, mu ne more odgovoriti na njegova osebna vprašanja. Iz narave človek dožene samo to, do česar se dokoplje s sklepanjem in ugibanjem. Zato v znanosti človek govori pravzaprav sam s seboj.

Res je sicer, da **Bog govori človeku tudi po silah narave**, po njenih fizikalnih pojavih. To je vedel že starozavezni psalmist (Ps 8, 1; 18, 2). Tovrstno božjo govorico novejši teologi imenujejo **kozmično razodetje**, za razliko od **preroškega razodetja** v sv. pismu. Tega kozmičnega razodetja je deležen vsak človek, ki ima zdrava čutila. Kozmično razodetje je podlaga poganških, tako imenovanih naravnih religij. Lahko rečemo, da je Bog poganom govoril po prirodi, Izraelu pa po prerokih.

Toda kozmično razodetje je nekaj drugega ko preroško razodetje. To se najbolje vidi, če primerjamo religijo stare zaveze s poganskimi naravnimi religijami. Vse poganske religije, ki se opirajo le na kozmično razodetje, so že samo idejo Boga pokvarile. Misel in resnico o enem Bogu, Stvarniku vesoljstva, so zmaličile bodisi v mnogoboštvo ali **politeizem** s tem, da so posamezne naravne sile proglasile za bogove, bodisi v vseboštvo ali **panteizem** tako, da jim je vsa priroda brezosebno in slepo božanstvo, bodisi v **dualizem**, to je v dva nasprotujoča si božanska principa.

Apostol **Pavel** uči, da »se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi«, kar je v Bogu nevidno (Rimlj 1, 20). Kljub temu mora priznati, da so ljudje »zamenili veličastvo neminljivega Boga s podobo, slično minljivemu človeku in pticam in četveronožcem in plazilcem« (Rimlj 1, 23). »Zamenili so božjo resnico z lažjo in so častili ter molili rajši stvari ko Stvarnika« (Rimlj 1, 25).

Gotovo, da je pri tem mnogo kriva človekova pokvarjenost in hudo-bija, kakor naglaša isti apostol. Vendar ni dvoma, da samo **kozmično razodetje človeku, kakršen je, ne zadostuje za pravo spoznanje Boga**. Zakaj kozmično razodetje je razodetje po mrtvi naravi. To razodetje pušča človeka osamljenega, ga prepušča samemu sebi, ker ni dialog, ni duhovna povezava med osebo in osebo. Tak dialog omogoča samo judovsko-krščansko razodetje. V tem razodetju, pravi apostol Pavel, je Bog »mnogokrat in na mnogotere načine nekdanj govornik očetom **po prerokih**« — to je bilo v stari zavezi — »slednjič, te dni« — to je v novi zavezi — »nam je govoril **po Sinu**, ki ga je postavil za dediča vsega« (Heb 1, 1).

O tem razodetju poroča sv. pismo. V svetem pismu je to razodetje ohranjeno. Sv. pismo je knjiga božjega razodetja.

Sv. pismo kot zgodovina

1. Preroško razodetje dela iz sv. pisma zgodovinsko knjigo v pravem in najglobljem pomenu.

Definicija sv. pisma kot »zgodovine božjega razodetja« nas sili, da razmislimo najprej, kaj pravzaprav beseda »zgodovina« tu pomeni.

Kakor znano, se je naše pojmovanje o zgodovinskem značaju božjega razodetja v novejši dobi močno spremenilo in poglobilo. **To je posledica poglobljenega študija o bistvu inspiracije.** Spekulativna poglobitev pojma inspiracije nam je odkrila novo podobo svetopisemske zgodovinske stvarnosti.

V čem je ta stvarnost? Holandski biblicist **H. Renckens** pravi: »Izrael je bil skozi stoletja pod nadnaravnim božjim vplivom, kar se je odražalo zlasti v razodetju in inspiraciji. Sv. pismo je usedlina tega. Sv. pismo je v celoti božjega, pa tudi v celoti izraelskega izvora, od najgloblje misli do najbolj nenavadne nadrobnosti. Mi ne razumemo Boga, če nismo poprej razumeli Izraela, kajti živi, zgodovinski Izrael je pod božjim delovanjem ostal ves svoj. Božje sporočilo človeštvu (t. j. razodetje) ima določeno zgodovinsko obliko, ki jo je moč vedno znova raziskovati. To je posebna, namreč prav izraelska oblika. Izraelski ni samo jezik in način izražanja, marveč vse, tudi in predvsem ves idejni svet, ne izvzemši ideje o religiji in morali.«¹

Inspiracija nam na eni strani pove, da je Sv. Duh »glavni avtor« (auctor principalis) sv. pisma, in da je zaradi tega v sv. pismu zapisano »vse to in samo to, kar je Bog zapovedal« (**Leon XIII**). Ista inspiracija pa nam na drugi strani pove, da so bili številni »orodni avtorji« (auctores instrumentales) sv. pisma ljudje, vsak s svojim značajem, vsak s svojimi značilnostmi in potezami, in da je zato pri vseh treba gledati »na to, ob kaki priliki je vsak pisal; treba skrbno paziti, kdo je, zaradi kogar je pisal, in kaj je, zaradi česar je pisal.«²

Vse to kajpada zahteva poglobitev v staro zgodovino, v tisočletno versko, kulturno, socialno in politično stvarnost starega Izraela. Nekateri sodobni biblicisti pravijo kratko: Sama zgodovina izvoljenega ljudstva je božje razodetje.

Najprej moramo preiskati »sam izraelski pojem zgodovinske resnice«, kakor pravi Biblična komisija v pismu francoskemu kardinalu Suhardu leta 1948 (EB 563). **Ozreti se moramo »v tista davna stoletja Vzhoda«** (Pij XII) in raziskati, kako so izraelski ljudje pojmovali zgodovinski proces vobče in kako so ga pojmovali njihovi sosedge.

2. **Sveto pismo** pojmuje zgodovino kot zapovrstje in medsebojno povezanost božjih odločitev in del, ki tečejo v določeni smeri, pri čemer vsako posamezno božje dejanje pomeni ali predstavlja novo etapo v uresničenju božjega načrta. Vsako božje dejanje obenem nanovo določa, usmerja ali preusmerja obstojnost človeka, to je razvoj človeškega mišljenja in delovanja. **Svoj začetek ima v samem aktu stvarjenja.** Stvariteljsko božje delovanje se nadaljuje v človeku in po človeku. Vidni izraz tega je zgodovina. Božje stvariteljsko dejanje in delovanje, ki je pozvalo v obstoj svetove vesoljstva in vse vrste živih bitij, se nadaljuje v človeški zgodovini. Bog je zgodovini imanenten. Bog se vključuje v zgodovinski proces in govori človeštvu po dogodkih in ljudeh. Že v 8. stoletju pr. Kr. je prerok **Izaija** poudaril, da je zgodovina realizacija božjega načrta.

Zato je človeška zgodovina napredovanje ali rast, razvoj in zorenje. Zgodovina je gibanje naprej, v določeno smer in z določenim ciljem. Ta

¹ Urgeschichte und Heilsgeschichte, Mainz 1959, str. 17.

² Pij XII, Divino afflante Spiritu, EB 556—557.

rast, razvoj in zorenje se ne odvija organsko, z isto kontinuiteto, kakor se razvija rast in zorenje v rastlinstvu in živalstvu, ampak v nasprotjih, bojih in bolečinah, torej dialektično. Vzrok temu je dejstvo, da sta v zgodovinskem gibanju na delu **dva činitelja, dve svobodni volji**, božja in človeška. Zato se v zgodovinskem procesu vršijo spremembe, nastajajo dinamični sunki, pa tudi zastajanja in prilagoditve. Cilj te dialektike pa je mir, svoboda, ljubezen, torej stanje, ki ga je prerok **Izaija** nakazal z znano parabolo o volku, ki bo prebival skupaj z jagnjetom (11, 6). Da, še več, cilj te rasti in zorenja je »vstajenje mesa in večno življenje«, kakor izpovedujemo kristjani v apostolski veroizpovedi.

To je svetopisemsko pojmovanje zgodovine. Drugačno, reči moramo, povsem nasprotno pa je bilo **starobabilonsko in starogrško gledanje na zgodovino**. Tudi to gledanje ima svoje izhodišče v **kozmozologiji**. Toda ne v kozmozologiji o stvarjenju sveta kakor sveto pismo, ampak v kozmozologiji o večni, neustvarjeni materiji.

Klasični opis te kozmozologije predstavlja starobabilonski epos **Enuma eliš**, ki pripoveduje, da je bil na začetku kaos vode. Po zgledu tega mitosa je tudi prvi grški filozof **Tales**, »oče grške filozofije«, učil, da je bila na začetku voda, torej prav tako večna neustvarjena materija. Na tej temeljni ali izhodiščni misli so Grki gradili svojo filozofijo. Samo literarno obliko so spremenili. Namesto sumersko-babilonske mitopoetske oblike in metode so ustrojili racionalni ali filozofski postopek, stvar pa je ostala ista. Šaj se niti ni mogla bistveno spremeniti, ker ima isto izhodišče.

Ta orientalsko-grški nazor o svetu temelji dejansko na istem kozmičnem razodetju kakor poganske narurne religije, z istim rizikom kakor te. To spoznamo takoj, ko se vprašamo in primerjamo, kdo stoji za svetopisemsko tezo o stvarjenju sveta, in kdo stoji za babilonsko-grško tezo o večni neustvarjeni materiji. Vemo, odkod so svetopisemski pisatelji zajeli nauk, da je Bog svet **ustvaril**. Judovska in krščanska vera pravita, da iz preroškega razodetja. Judje in kristjani priznavamo, da stoji za naukom o stvarjenju **teologija o Bogu Stvarniku**.

Odkod pa so starobabilonski in grški pisci vzeli nauk o večni neustvarjeni materiji? Tudi to danes vemo. Grki so ga prevzeli od Babiloncev, ti pa so ga posneli iz starejših sumersko-akadskih mitologij. Mitologija je skupek ali sistem pripovedk ali bajk o bogovih. Za sumersko-babilonsko kozmozologijo se skriva določen sistem teologije, ne teologije o edinem Bogu-Stvarniku, ampak **teologije o mnogih bogovih kot posebljenih fizičnih silah narave**. Bogovi so divinizirane oblike materije.

Moderni pristaši orientalsko-grške teze o večni neustvarjeni materiji sicer zatrjujejo, da je ta teza rezultat grškega in modernega umovanja, ne »slepega« verovanja. Toda bodimo iskreni in pošteni in dajmo stvarim imena, ki jim gredo. Nauk o stvarjenju sveta je po svojem izvoru nauk izraelske **monoteistične teologije**, nauk o večni neustvarjeni materiji pa je nauk orientalske **politeistične teologije ali mitologije**.

3. Poglejmo še, **kakšno pojmovanje zgodovine sledi iz orientalsko-grške teze o večni neustvarjeni materiji**.

Platon, najbistroumnejši grški filozof, je panteistično enoto sveta, kakor jo je formuliral najvplivnejši predsokratik **Heraklit**, razdelil v dualizem. Ločil je tvarni, čutni svet in svet idej. Svet idej mu je večni in

nespremenljiv, medtem ko se čutni svet, ki je deleženje ali senca idej, spreminja. V vidnem čutnem svetu vladajo večni nespremenljivi zakoni kot odsev večnih nespremenljivih idej. Tudi gibanje v tvrnem svetu je le odsev in posnetek nespremenljivega večnega svetá idej.

Na vprašanje, kako gre to skupaj: negiben, nespremenljiv in večni svet idej pa spreminljiv in gibljiv **čutni svet, ki je njegov odsev ali deleženje**, ostane samo en izhod: gibanje v čutnem svetu je krožno ali ciklično gibanje. Ves proces sprememb in dogajanj v **tvrnem svetu** se vrši v obliki večnega kroženja.

In tako je po tem pojmovanju tudi s človeško zgodovino. Zgodovina ni nič drugega ko stalna krožna izmena ali ponavljanje dogodkov. To pojmovanje zgodovine je izrazil **Heraklit** v znani krilatici »panta rei«, vse je v nenehnem toku. »V isto reko stopamo, pa spet ne stopamo: smo in nismo. Eno in isto biva v nas: živo in mrtvo, bedeče in speče, mlado in staro; zakaj to postane po premeni ono, ono po novi izmeni to. Vse dogajanje se vrši po nasprotjih. Boj je oče vsemu, je vsemu kralj: ene izkaže za bogove, druge za ljudi, iz enih naredi sužnje, iz drugih svobodne.«³

To panteistično podobo predsokratika Heraklita je Platon, kakor rečeno, sicer modificiral v dualizem čutnega svetá in svetá idej. **Toda v bistvu je ostala podoba ista.** To je podoba sveta, ki nima ne začetka ne konca, kakor ga nima večna neustvarjena materija babilonskega mitosa.

4. Nasproti si torej stoji v bistvu dvoje različnih, nasprotnih pojmovanj zgodovine, svetopisemsko-izraelsko ali razodetno in orientalsko-grško ali mitično. Ali obstaja zanesljiv, objektiven kriterij, ki bi nam pomagal do razumnega stališča v tej dilemi?

Poglejmo, **kaj je s kriterijem časa.** Kakšno je svetopisemsko pojmovanje časa, in kako pojmuje čas orientalsko-grški mitos o večni neustvarjeni materiji?

Že prej smo dali razumeti, da sveto pismo pojmuje čas **linearno**, to je **kot merilo razvojnega gibanja**, ki ima svoj začetek in svoj cilj. Po sv. pismu čas ni enostavno merilo sprememb, kakor je grškemu filozofu **Aristotelu**, ali samo zapovrstje trenutkov, kakor Francozu **Descartesu**. Po svetopisemskem pojmovanju **se je čas začel s stvarjenjem fizičnega sveta.** V tem ima prav **Bergson**, ko pravi: »Čas je merilo stvarjenja.«⁴ To pomeni najprej, da ni bilo vse naenkrat ustvarjeno, kakor se včasih napačno pojmuje in razlaga svetopisemsko poročilo o stvarjenju v Genezi. Stvarjenje se ni izvršilo v onih šestih »dneh« nekoč »v začetku«, potem pa je za Boga nastopil »sedmi dan«, ko ni več ustvarjal, ampak »počival«. Pripovedovanje sv. pisma o šestih dneh je literarna oblika, ki je ne smemo umeti po črki. Sveti pisatelj se je poslužil te oblike zato, da je opisal versko resnico o Bogu Stvarniku in utrdil zapoved sobotnega počitka.

Svetopisemski pojem stvarjenja je dinamičen pojem. Stvarjenje je nenehno nastajanje novega, česar prej ni bilo, nenehno klicanje novih stvari v bivanje. Stvarjenje ni ponavljanje, ampak rast, razvoj, napredek. In čas je merilo te rasti, razvoja, napredka. Vse to stvariteljsko gibanje gre v linearni smeri naprej, naproti določenemu cilju, naproti zorenju.

³ Sovič Anton, *Predsokratiki*, Ljubljana 1946, str. 74—75.

⁴ *La Pensée et le Mouvant*, 9; cit. po C. Tresmontant, *Essai sur la Pensée hébraïque*, 1953, str. 30.

Po sv. pismu je čas merilo gibanja, ki ima s stvarjenjem svoj začetek. Čas je »temporalen«, čas ni večnost, zakaj pred stvarjenjem ni bilo ne časa ne gibanja ne prostora. Vse to so svojstva materije.

Temu nasprotno je **orientalsko-grško pojmovanje časa**. Starim Babiloncem in Grkom je bilo pri srcu krožno ali ciklično gibanje, čigar simbol je reka, ki se izliva v morje, da se od tam z oblaki in dežjem vrača nazaj na kopno in nato v rekah zopet izteka v morje. Tako je tudi s kroženjem zvezd v prostoru astronomskega sistema in s kroženjem delcev v prostoru biološkega organizma. To je astronomski in biološki čas, ki se da meriti.

Ta čas se je po mišljenju Orientalcev in Grkov začel tedaj, ko so bogovi-demiurgi iz kaosa vesoljske gmote naredili kozmos, t. j. zvezde, zvezdne konstelacije in ciklično menjavanje letnih časov v naravi. Pred tem astronomskim in biološkim časom je bil čas teogonije ali nastanka bogov, ko so iz kaosa vode vstajali bogovski pari, se vrstili rodovi božanstev, ki so se med seboj bojevali za prednost in oblast. Učinek te božanske dialektike je končno bil nastanek kozmosa z njegovim astronomskim in biološkim ritmom.

Po tem pojmovanju je nastanek bogov sicer v zvezi z nastankom kozmosa, toda **čas je diviniziran**. Zato se v grškem panteonu roditelj Zevsa, »očeta bogov«, imenuje **Chronos**, to je čas. Čas je merilo sprememb v okviru večnega ponavljanja ali kroženja v naravi in obenem posebljenje ali personifikacija večnega kroženja fizičnega sveta. Čas je torej temporalen in večni, relativen in absoluten. Čas in večnost sta eno. Vse to sledi iz teze o večni neustvarjeni materiji.

To orientalsko mitično in starogrško pojmovanje časa, po katerem je temeljni zakon časa večno ponavljanje ali večni povratak, je v popolnem nasprotju s svetopisemskim pojmovanjem časa in zgodovine.

Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov

Strle Anton

CARDINALIS J. H. NEWMAN ET UNITAS CHRISTIANORUM PROMOVENDA

Conspectus. — Undecimo exeunte saeculo ab adventu ss. Cyrilli et Methodii in Magnam Moraviam et Oecumenico Concilio celebrato peropportunum videtur etiam de unitatis redintegratione inter universos christianos disserere. Qua in re sine dubio multum nobis dicere potest ille doctrina et virtutibus christianis celeberrimus Card. J. H. Newman, qui dimidiam partem vitae suae in coetu christiano acatholico et alterman in sinu Ecclesiae catholicae perpetravit et pro christianorum unitate instauranda sedulissime et sapientissime laboravit.

Proinde articulus iste in luce vitae, activitatis et doctrinae Cardinalis Newman et respectu habito ad hodiernum »oecumenismi« motum, etiam catholicum, tribus partibus procedit:

1. E vita et praesetim ex »itinerario« conversionis Newmani ab anglicanismo ad catholicam fidem discimur, ex. gr., vitam genuine christianam multorum membrorum in aliquo coetu christiano separato esse agnoscendam; pariter agnoscendam esse bonam fidem in adhaerendo illi coetui etiam apud viros theologicè eruditissimos et probitate excellentissimos. Non raro genus vitae et activitatis privatae necnon publicae catholicorum, qui potius spiritu mundi quam evangelii ducuntur, christianis separatis est magno impedimento, ne ad veritatis plenitudinem pervenire possint. At etiam inveterata praeiudicia, historice orta et per longa tempora tenaciter perdurantia, et alia huiusmodi obstare possunt, quominus vel sincerissime veritatem quaerentes homines Ecclesiam diu aut numquam introeant. Quorum ratio est habenda theologis et omnibus, qui in unitate christianorum promovenda cum emolumento laborare volunt.

2. In hac parte agitur primo de magno influxu Newmani, iam Ecclesiae catholicae adhaerentis, in anglicanos et ceteros christianos separatos, ad veritatem plenam amplexandam vel saltem ad praeiudicia adversus catholicismum omittenda. Secundo de Newmani activitate positiva in unione christianorum acceleranda. Tertio de methodo a Newman adhibita in hac activitate »unionistica«: est essentialiter eadem methodus, qua usus est Papa Ioannes XXIII. fel. m. et quam adhiberi vult ex. gr. Cardinalis Bea.

3. Ex vita, activitate et doctrina Newmani de unione christianorum conclusiones aliquae educuntur, quae valde aptae videntur ad finem »oecumenismi« hodierni etiam in nostra regione (Jugoslavia) obtinendum. Primatus interiroris renovationis vitae catholicorum; bona aestimatio, iustitia et evangelica caritas — sed sine falso »irenismo« — in relationibus cum christianis separatis; necessitas »dimensionis oecumenicae« in theologia docenda; quaestio de »dialogo oecumenico« inter theologos et fideles in genere; »dimensio oecumenica« etiam in cura animarum et in tota activitate evangelizandi — haec sunt aliqua themata huius partis potius practicae.

Uvod

V času 2. vaticanskega koncila in ob 1100-letnici prihoda sv. Cirila in Metoda med naše prednike je prav, da se naše misli usmerijo tudi na tisto zadevo, katero ima za svoj cilj Apostolstvo sv. Cirila in Metoda in k čemur teži tudi delo 2. vaticanskega koncila — namreč uresničenje Jezusove molitve pri zadnji večerji: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v

meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal» (Jan 17, 21). V tem pogledu pa nam more marsikaj povedati zlasti kardinal J. H. Newman, veliki kristjan in mislec, ki je po dolgotrajnem, v vseh globinah iskrenem iskanju polne resnice božjega razodetja »ex umbris et imaginibus« (= iz senc in podob) končno prišel »in veritatem« (= do resnice), kakor je sam dal zapisati na svoj grob, in ki je to resnico s silno močjo svojega razuma in srca in z vso spoštljivostjo do sleherne človeške duše in do njene od Boga ji podarjene svobode skušal posredovati drugim in jim kazati pot v pravo Kristusovo Cerkev. Za vsakogar, ki mu je pri srcu zedinjenje kristjanov, je Newman zanimiv ne le zato, ker se je preko velikanskega miselnega in moralnega napora iz prepričane pripadnosti anglikanski Cerkvi¹ dokopal do prepričanega članstva v katoliški Cerkvi, marveč tudi in še bolj zato, ker je Newman pri svojem prizadevanju za zedinjenje že pred sto leti izrazilo ravnal po tisti metodi, ki se danes v katoliški Cerkvi, zlasti po zaslugi papeža Janeza XXIII. in njegovega naslednika Pavla VI., vedno bolj splošno uveljavlja in ki je navsezadnje metoda Jezusovega evangelija in metoda vseh svetniških apostolskih delavcev, prežetih s Kristusovim Duhom.

Najprej si bomo v glavnih potezah ogledali **Newmanovo pot iz anglikanizma v katoliško Cerkev** in že pri tem prišli do marsikaterega spoznanja, ki ga je treba upoštevati pri delu za zedinjenje kristjanov v eni sami Kristusovi Cerkvi (I.) Dalje bomo na kratko omenili pomen, ki ga je imela in ki ga še danes ima pri delu za zedinjenje kristjanov že sama Newmanova konverzija, in se seznanili z **Newmanovim dejanskim prizadevanjem za zedinjenje** predvsem rojakov-anglikancev s katoliško Cerkvijo ter z metodo oziroma z vodilnimi mislimi in z duhom, ki je Newman prežemal pri tem delu (II.) Končno bomo navedli nekaj **sklepov**, ki iz Newmanovega življenja in dela ter nauka sledijo **za nas same z ozirom na sodelovanje pri tistem »ekumenskem gibanju«²**, ki bi v duhu vodilnih

¹ »Cerkev« pišem, ako pomeni družbo v nasprotju s stavbo, z veliko začetnico, tudi če gre za nekatoliška verska občestva. S tem nočem prezreti resnice, da je prava Kristusova Cerkev samo ena, medtem ko imajo od katoliške Cerkve ločena krščanska občestva le elemente prave Kristusove Cerkve, »vestigia Ecclesiae«, pravoslavni skoraj vse.

² Izraz »ekumensko« gibanje ali »ekumenizem« prihaja iz grške besede »oikoumene«, kar pomeni (z Grki) obljudeno zemljo. O ekumenizmu so začeli govoriti od l. 1910 dalje, in sicer najprej protestanti v Ameriki, ko so praktični delavci v misijonih začutili, kakšno velikansko škodo povzroča razcepljenost kristjanov posebno glede napredovanja krščanstva med pogani. L. 1948 je bil na konferenci v Amsterdamu osnovan »Svetovni svet Cerkva« (World Council of Churches), ki ima redno vsakih 6 let svoj občni zbor, na katerega pridejo zastopniki članic. Na občnem zboru l. 1961 v New Delhiju je »Svetovni svet Cerkva« dosegel število 198 članic, med njimi je zdaj tudi ruska, bolgarska in romunska Cerkev. Katoliška Cerkev je tudi z uradne strani nekoliko bolj na široko odprla vrata temu gibanju šele z instrukcijo Pija XII. »Ecclesia Catholica« z dne 20. 12. 1949, kjer je rečeno, da je »ekumensko gibanje« delo navdihovanja Sv. Duha (AAS 42, 1950, 142—147). Z Janezom XXIII. in z 2. vaticanskim koncilom pa se je začela doba, ko govorimo tudi o katoliškem ekumenizmu, tako da je bila na 2. zasedanju 2. vat. koncila predložena očetom tudi »shema o ekumenizmu«, tj. o delu katoliške Cerkve za zedinjenje kristjanov. idej 2. vaticanskega koncila in v duhu idej slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda moralo zajeti tudi nas. (III.).

Jasno je, da v kratki razpravi ni mogoče povedati vsega, kar bi se o temi dalo povedati. Toda že poznanje glavnih potez oziroma silnic dolgega življenja (1801—1890), ki ga je Newman preživel približno polovico v anglikanski (do 1845) Cerkvi in polovico v katoliški, bo moglo biti dragoceno, zlasti ker je bil Newman tako velik krščanski mislec, da o njem po pravici govore kot o kandidatu za bodočega cerkv. učitelja. O. Karrer, dober poznavavec Newmanovega življenja in dela, pravi, da je Newman »eden od najbolj vzvišenih religiozних duhov krščanstva«, in sicer mislec, ki je najprej sam živel tisto, kar je oznanjal drugim, tako intenzivno živel, da je bil leta 1955 pri sv. stolici uveden proces za razglasitev za blaženega. Tudi so njegovi govori in spisi enakomerno porazdeljeni na obe periodi, anglikansko in katoliško, tako da je tudi s te strani njegovo življenjsko delo postalo skupna last celotnega krščanskega sveta, najprej v njegovi domovini, potem v naraščajoči meri tudi v drugih deželah³⁾,

I. NEWMANOVA POT V KATOLIŠKO CERKEV

Francois Mauriac poroča v eseju, ki ga je priobčil v pariškem dnevniku »Figaro« in ki je vzbudil veliko pozornost, naslednji razgovor: »V Oxfordu mi je dejal neki profesor: Tu je Newmanov vpliv zapustil nekatere sledove; toda v Cambridgu se ukvarjajo z resnimi stvarmi, tam se namreč ukvarjajo z atomom.« Mauriac pripominja k temu razgovoru: »Ako bo tista resna stvar, to je atomska bomba, dosegla ‚resen rezultat‘, katerega pričakuje svet s trepetanjem, tedaj menimo, da se bo pod zrušenimi oboki zadnjih cerkva vendarle še našel človek, ki bo lomil kos kruha in bo pri tem govoril besede o večni ljubezni.«

Ob vprašanju, kaj je resna stvar, se ločijo duhovi, kakor so se vedno ločili. Ne smemo čakati, da bo šele razvoj stvari in tek dogodkov odgovoril na vprašanje, in sicer gotovo odgovoril zoper Cambridge in zoper atom, kakor po pravici naglašata tudi Mauriac. Pozabljanje na to, kaj je važna stvar, ali pa izkrivljanje odgovora na vprašanje o važni stvari je povzročilo smrtno resnobo našega današnjega položaja. In če ljudje ne pridejo do spametovanja, bi to moglo privedi docela do konca človeške kulture.⁴

Pri Newmanu gre za bolj resno in bolj osnovno stvar, kakor pa je atom. Gre za Boga in za človeka. In ker je Newman tako resno jemal to dvoje, ker je to imel za najvažnejšo stvar, zato je prišel iz anglikanizma v katoliško Cerkev.

1. Od religije biblije do religije Cerkve

Rojen je bil 21. 2. 1801 v Londonu. Oče mu je bil bankir in član londonske prostoizidarske lože, vendar versko strpen; pač pa je bila mati zelo pobožna, a bolj v individualistično-pietistični smeri. Vsestransko nadarjeni

³ O. Karrer, v: Newman-Studien, Erste Folge, Nürnberg 1948, 271. zato pa važno za ekumenska prizadevanja.

⁴ Glej H. Fries v predgovoru k Newman-Studien I, 2.

deček John Henry je svojo prvo vzgojo prejel v »**religiji biblije**«, to se pravi, vse njegovo versko in нравno življenje je bilo zgrajeno na sv. pismu brez Cerkve. Bil je najprej predvsem pod vplivom kalvinistično-puritanske smeri v anglikanizmu. V pismu iz leta 1820 pravi sam o sebi, da je bil do 15. leta starosti brez resnične pobožnosti, čeprav je rad imel sv. pismo in ga dobro poznal. Želel je sicer biti dober, a ne pobožen, ker je v tej predstavi bilo nekaj, kar ni imel rad; »tudi nisem videl smisla v ljubezni do Boga«⁵.

V tem času je tudi on, kakor tudi mnogi drugi mladi ljudje, začutil skušnjavo, znebiti se Boga in živeti »po svoje«, proti notranjemu glasu vesti kot oznanjevalki osebnega, vsevednega in svetega Boga, kateremu bomo morali dajati odgovor za svoja dejanja. V začetku svoje avtobiografije »Apologia pro vita sua«, napisane ravno pred 100 leti (1864), poroča, da je štirinajstleten naletel na neke francoske, najbrž Voltairove verze, vsebujoče tajitev neumrljive duše. Ob njih je vzkliknil: »Kako strašno, toda kako verjetno!«⁶

Toda kmalu za tem je Newman začel brati eseje Thomasa Scotta o presv. Trojici in je s 15. letom starosti imel odločilno versko doživetje, t. i. »**prvo spreobrnjenje**«, ki je dalo njegovemu življenju trdno, nikdar več ne zrušeno smer k Bogu, in ga notranje tako prepričalo o bivanju osebnega Boga, neprestane, neskončno svete in hkrati brezmejno ljubeče priče vseh človekovih dejanj, kakor je bil prepričan o tem, da ima roke in noge. »Bog in jaz!« ti dve ideji, neločljivi v njegovi zavesti⁷, sta ga poslej neprestano spremljali, kakor sam zatrjuje, in ga navdajali z veliko resnobo, čeprav s tem še daleč ni rečeno, da bi postal vase zaprt in nesocialen. Kar je namreč pozneje še kot anglikanski pridigar naglašal drugim, je sam izpolnjeval že od mladosti: »Spoštljivost do naših staršev je prvi korak do spoštljivosti nasproti Bogu; in ljubezen do bratov in sester po naravnih vezeh družine je prvi korak k temu, da bi na vse ljudi gledali kot na brate. Zato pravi naš Gospod, naj postanemo kakor otroci, ako hočemo doseči zveličanje«⁸.

V istem času je Newman ob branju obširne Milnerjeve »Cerkvene zgodovine« vzljubil cerkvene očete — in prav ta ljubezen do velikih pisateljev prvotne cerkve — in zato poznanje prvih časov krščanstva — je bila po Newmanovih lastnih trditvah edini intelektualni vzrok za poznejše spreobrnjenje h katolicizmu.

Od 1817—20 je študiral v Oxfordu, kjer je dobil sijajne učitelje. Kmalu potem je bil sprejet v Oriel-College kot pripravnik za akademskega učitelja v Oxfordu, kar je postal l. 1827, potem ko je sijajno dovršil študije. L. 1824 je bil ordiniran za anglikanskega duhovnika in je živel neporočen, za kar se je bil odločil že v 15. letu starosti, namreč ob svojem »prvem spreobrnjenju«, ker je že tedaj v takšnem načinu življenja videl sredstvo za nedeljeno službo Bogu in dušam. Kmalu po njegovem posvečenju za

⁵ H. J. Newman-O. Karrer, Die Kirche, I. Bd. Einsiedeln 1945, 37.

⁶ H. J. Newman, Apologia pro vita sua. Being a history of his religious opinions. New impression. Longmans, Green & Co. London-New York-Bombay 1904, 2.

⁷ Prim. Ap. 3; 30 sl.

⁸ Pridiga z dne 27. 12. 1831. v: K II, 113.

anglikanskega duhovnika mu je bilo dano **razumevanje verske resnice o vidni Cerkvi**.

Prišel je do živega prepričanja o njenem velikem pomenu za notranje versko življenje in za zveličanje ljudi, o pomenu vidnih zakramentov in sploh obredov ter o veliki važnosti »form« kot nujno potrebnem sredstvu za prešinjane človeštva z resnično krščanskim duhom. Živo je začutil, da skrbno upoštevanje »form« in »zunanosti« verskega in cerkvenega življenja še ne napravi kristjana nujno za »formalista« in za »pozunanjenega« izvrševalca postav. Jasno mu je postalo, da je **Cerkev v svoji vidnosti in v svojih zunanjih sredstvih, tudi v svoji versko-zakonodajni oblasti, nadaljevanje misterija učlovečenja**. Kakor je pri Kristusu samem sicer najvažnejša njegova božja narava, a ne postane s tem njegova človeška narava brez pomena, marveč orodje odrešilnega dela samega in stalni organ za podeljevanje vsega nadnaravnega življenja, podobno je s Cerkvijo, ki je »polnost« Kristusa in njegovo skrivnostno telo. Od tedaj naprej je za Newmana veljajo tisto, kar je o njem zapisal njegov brat Francis: »**Njemu je pomenila Cerkev vse, meni ni pomenila Cerkev nič.**«⁹

Navedimo nekatere značilne Newmanove misli, nanašajoče se na pomen in važnost vidne Cerkve, njenih zunanjih, vidnih sredstev in »form« ter njene božje-pravne oblasti.

V pridigi 29. 11. 1829 se Newman vprašuje: »In v kakšnem smislu je Cerkev forma, v katerem tudi molitev ne bi bila forma. Korist ni razvidna ne tu ne tam; eno kakor drugo je brezkoristno v očeh brezbožnih in lahkomišelnih, eno kakor drugo nam sveto pismo zapoveduje. Ako torej kdo reče, da je edinstvo Cerkve ‚forma‘, ne pomeni to ponižanja: forme so naravnost hrana verovanja... Pravijo: ‚Čemu nam forme, ako so vendar srca eno?‘ — Ne, tako ne gre, tako ne more biti; kajti pokorščina do Cerkve je bistveni del našega duha. Tisti, ki vzvišeno mislijo o podreditvi pod njeno avtoriteto, kakor to delamo mi, se očitno razlikuje v duhu od tistih, ki to omalovažujejo.«¹⁰

Podobno govori Newman npr. 1. 1. 1831: »V naših dneh bi posebno morali biti na straži pred tistimi, ki bi nas radi zapeljali, da bi pustili ob strani svoje forme; tako upajo, da bomo za trajno pustili sploh pasti naše krščansko upanje. Zato napadajo Cerkev samo, ker je živa forma, vidno občestvo religioznosti: zvitih ljudje vedo — ako je **nje** konec, bo tudi konec religije. Zato se norčujejo iz tako mnogih navad, kakor da bi bile praznoverne, ali pa predlagajo spremembe in menjave — ravnanje, ki je preračunano predvsem na to, da bi omajalo vero širokih množic. — Premislite torej, da postanejo samo po sebi indiferentne reči za nas pomembne, ako smo nanje navajeni. Bogoslužne uredbe Cerkve so zunanja oblika, v kateri se vera predstavlja že stoletja svetu in nam je bila vedno znana. Kraji, posvečeni božji službi, kler, skrbno odbran za sveto službo, pobožno obhajanje nedelje, oblike javne molitve, lepo urejeno bogoslužje — vse to, vzeto kot celota, je nekaj **svetega** za nas, celo tedaj, ako ne bi slonelo na božji uredbi, kakor je dejansko mnogokrat res. Verske navade, ki jih je določila Cerkev, in sicer s pravico določila — kajti oblast Cerkve

¹⁰ K I, 47 sl.

⁹ Navaja W. Becker, v: Newman-Studien I, 238.

izvira iz Kristusa —, se ne morejo, ker so dolgo v rabi, brez škode za naše duše pustiti iz rabe...¹¹ Nekoliko pozneje pravi Newman v pridigi 20. 11. 1831: »V verskih stvareh moramo začeti z nečim takim, kar se na zunaj zdi zgolj forma«¹².

V »Tract I«, pisanem v maju 1834, izraža iste misli in pravi med drugim: »Verska znamenja in navade so daleč od tega, da bi bile brez smisla, in imajo po svojem bistvu zmožnost, da vtisnejo našemu spoznanju in predstavljanju velike resnice razodetja. Daleč proč od tega, da bi bile praznoverne, nasprotno, sv. pismo jih izrečno odobrava, kar zadeva načelo...«¹³.

Navedimo še nekatere tozadevne Newmanove misli iz nekoliko poznejšega časa, namreč iz pridige 23. 9. 1839: »Ali je dal (Jezus) spoznati, da mu bomo tem bolj ugajali, čim manj se bomo zmenili za zunanje forme pobožnosti? Mnogi se napak sklicujejo na Jezusovo obsodbo farizejev (Mt 23, 23)... Ljudje, ki prezirajo dostojanstvenost in lepoto v bogočastju, da bi tem bolj duhovno molili, pozabljajo, da je Bog stvarnik vseh reči, vidnih in nevidnih; da je gospod tako našega telesa kakor naše duše, da mora biti česčen tako v javnosti kakor na skrivnem. Stvarnik tega sveta ni nihče drug kakor Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa; ni dveh bogov, eden bog snovi in eden duha, eden postave in eden evangelija. En Bog je in on je gospodar vsega, kar smo in kar imamo. In zato mora biti vse, kar delamo, pečateno z njegovim pečatom in znamenjem.

Začeti moramo seveda s srcem, kajti ‚iz srca‘ prihaja vse dobro in hudo (Mt 15, 10 ss.); a če s srcem začnemo, ne smemo pri tem ostati. Ne smemo pustiti ob strani tega vidnega sveta, kakor da bi izviral od hudiča. Naša naloga je, da ga spremenimo v nebeško kraljestvo; mi moramo napraviti nebeško kraljestvo vidno na zemlji. Luč resnice mora izhajati iz našega srca in prežarjati vse, kar smo in kar delamo... Kljub vsemu je urejena zunanost in urejeno vedenje krepost in blizu pobožnosti; in prav tako mora vladati lepota in spoštljivost pri božjem česčenju in je v ozki zvezi s pobožnostjo«¹⁴.

Na črti takšnih nazorov je seveda Newmanu postalo bolj in bolj jasno, da ne bi bilo mogoče dovolj resno jemati dogmo o učlovečenju božjega Sina in o božji skrbi za dejansko odrešenje človeškega rodu, če bi v verskih stvareh imelo sv. pismo prvo in zadnjo besedo in če bi ne bilo nikaškega živega, in sicer nezmotljivega učiteljstva Cerkve. To živo spoznanje resnice o Cerkvi imenujejo Newmanovo »**drugo religijo**«.

Prva njegova religija je bila religija biblije, zdaj je nastopila, in sicer na temelju sv. pisma samega, **religija Cerkve**. Srečanje s Cerkvijo prvih stoletij, s Cerkvijo, ki je v zgodovini postala telo — to je Newmana ob njegovem študiju cerkvenih očetov izpeljalo ven iz ožine individualistično-pietističnega krščanstva, kakršnega so v njem prebudila notranja izkustva njegove mladeniške dobe. Bog je postal človek in se prilagodil človeški naravi tudi v svoji ustanovi, v Cerkvi, v kateri On sam odrešuje človeške rodove — to načelo inkarnacije (= učlovečenja) je našel

¹¹ K II, 89.

¹² K II, 89.

¹³ K II, 73.

¹⁴ K II, 76.

Newman uresničeno v zgodovini zgodnjega krščanstva in je v tej luči začel motriti tudi poznejše krščanstvo. Sv. pismo samo je takorekoč sad in hkrati dota prve Cerkve in kaže preko sebe na Cerkev. Cerkvi je dan prav tisti Sveti Duh, ki je navdihnil sv. pismo. In ta Sv. Duh vodi Cerkev k vedno globljemu spoznavanju zaklada božjega razodetja, vsebovanega v sv. pismu.¹⁵

Vedel pa je Newman glede Cerkve že tedaj tudi to, kar je pozneje zapisal posebej glede katoliške Cerkve, katere član je l. 1845 postal: **Cerkev se ne postavlja »med dušo in njenega Stvarnika«**; človek stoji nasproti svojemu Bogu iz obličja v obličje, „solus cum solo“ (= sam s samim). On, Bog, edini je Stvarnik in Odrešenik; pred njegovimi vzvišenimi očmi gremo v smrt; in gledanje Njega je naša večna blaženost¹⁶.

Cerkev je namreč napolnjena s Kristusovim Duhom in je kot orodje učlovečenega božjega Sina le sredstvo za uresničevanje človekove osebne zveze z Bogom, nikdar pa ne more biti ovira za to zvezo. In to je za Newmana ostalo od »prvega spreobrnjena« dalje vedno nekaj temeljnega: zveza z Bogom.

Kakšna versko-nravna resnoba je Newmana navdajala kot mladega klerika in duhovnika anglikanske Cerkve, vidimo npr. iz pisma, ki ga je poslal svoji materi in s katerim je 16. 9. 1824 pospremil knjigo svojih prvih pridig, ki jih je bil pravkar objavil: »Pridige, ki Ti jih pošiljam . . ., vsebujejo resnice, o katerih sem si v svesti, da veliki množici ljudi ne diše. A nauk o Kristusu križanem je edini vir resnične kreposti in pobožnosti in edina podlaga miru in tolažbe . . . Pridigarji, ki napravljajo tolažbo za glavni predmet svojega oznanjevanja, se mi zdi, da zgreše namen svoje službe. **Svetost je veliki cilj!**«¹⁷ In ko je bil nekaj mesecev prej posvečen v diakona, si je zapisal v dnevnik: » . . . Dnevi in meseci teko mimo mene, in tako mi je, da bi rad segel po njih in jih zadržal pri njih begu. Tam leže, utopljeni v grob časa, z napakami in spotikljaji in dejanji vsake vrste, da se nikoli več ne prikažejo — do poslednjega donenja trobente. Obvaruj me, o Bog, pred tem, da bi zapravljal čas — ne da se več priklicati nazaj!«¹⁸.

2. Predsodki zoper katoliško Cerkev

Ko je petnajstletni Newman bral že omenjeno cerkveno zgodovino Josepha Milnerja, je v njej naletel na obširne tekste iz sv. Avgušтина in sv. Ambroža ter drugih cerkvenih očetov. Ob njih je začutil, da mora to biti vera prvih kristjanov. Toda prav tedaj je začel brati tudi knjigo anglikanskega teologa Newtona »O prerokbah« in je ob njej dobil »kar najbolj trdno prepričanje, da je **papež tisti antikrist**, ki ga napovedujejo prerok Daniel, sv. Pavel in sv. Janez«¹⁹. »Ko sem bil mlad«, pripoveduje Newman, »kakor sem že dejal, in potem, ko sem dorastel, sem mislil, da je papež antikrist«²⁰.

¹⁵ Prim. K II, 187—211.

¹⁶ Ap. 121.

¹⁷ K I, 41 sl.

¹⁸ K I, 41.

¹⁹ Ap. 4.

²⁰ Ap. 32.

O božiču 1824-5 je v tem smislu tudi pridigal v več govorih. Šele ob stiku s Hurrellom Froudeom, ki je v svoji knjigi »Krščansko leto« iz l. 1827 zapisal stavek: »Govóri vljudno o padcu svoje sestre!« (namreč rimske Cerkve), in je z njim presenetil Newmana, je Newman v tem pogledu začel misliti nekoliko bolj trezno. V pravkar omenjenih govorih je še s polnim prepričanjem trdil, da je **rimska Cerkev povezana »s stvarjo antikrista«**; nekoliko pozneje je dejal, da je prav ona eden od »mnogih antikristov«, napovedanih od sv. Janeza, da je **pod vplivom »antikristovega duha«**, da ima nekaj »zelo protikrščanskega« ali »nekrščanskega« na sebi. »Od svoje deške dobe in l. 1824 sem za protestantskimi avtoritetami menil, da je bil sv. Gregorij I. okoli l. 600 prvi papež, kateri je bil antikrist, čeprav je bil kljub temu velik in svet mož; toda l. 1832 sem mislil, da je rimsko Cerkev s stvarjo antikrista zvezal tridentinski koncil.«²¹.

L. 1828 je bil imenovan za dušnega pastirja pri cerkvi St. Mary v Oxfordu in 1831 za univerzitetnega pridigarja. Ko je začel s pridigami, mu je prisluhnil ves Oxford, vse je strmelo nad globino misli in prežetostjo z nadnaravnim duhom.

Visoko izobraženi in plemeniti prijatelj R. H. Froude je Newmanu l. 1833 omogočil potovanje v Italijo in na Sredozemlje. Na vsem potovanju se je Newman držal stran od katoličanov.²² Ko je videl v Italiji izraze čiščenja svetnikov in Matere božje, se mu je zdelo vse to kakor malikovanje, in stanje rimsko-katoliške Cerkve z ozirom na to »tako pokvarjeno, da bi se človek zjokal nad tem«²³. Da je katoliška Cerkev antikrist in da je obsedena od hudobnega duha, tega mnenja se je Newman kljub nekaterim omiljenjem trdno držal prav do l. 1843, ko je bilo samo še dve leti do prestopa v katoliško Cerkev²⁴.

Na svojem potovanju je mladi Newman na Siciliji smrtno zbolel, a nepričakovano ozdravel in to ozdravljenje razumel kot znamenje, da Bog hoče od njega nekaj doseči — nekaj temeljitega za zveličanje duš. Na poti domov je v tem razpoloženju med vožnjo preko Sredozemskega morja proti Marseillu spesnil svojo znamenito »Lead, kindly light!« (= vodi me, o blaga luč). Niti malo ni tedaj slutil, da ga bo ta »blaga luč« milosti vodila v tisto Cerkev, zoper katero je tik do svojega prestopa vanjo čutil tako močan odpor, dasi je bil ta odpor pomešan z bridkostjo, in sicer z bridkostjo zaradi »pokvarjenosti« te Cerkve.

3. »Srednja pot«

Ko se je Newman vrnil s potovanja, ga je v živo zadel siloviti govor njegovega starejšega prijatelja J. Keblea, globoko pobožnega oksfordskega profesorja za poezijo. Bil je to mogočni uvod v »**oksfordsko gibanje**«, ki se je še tisto leto, t. j. 1833, začelo z namenom, da odpravi »narodni odpad« od pristnega krščanstva, kakor je govoril Koble. To teološko-liturgično gibanje se imenuje tudi »**traktarianizem**«, po duhovnem voditelju E. B.

²¹ Ap. 33.

²² Ap. 20.

²³ Nav. v: Ap. 121.

²⁴ Glej W. Becker, v: Newman-Studien I, 239.

Puseyu pa tudi **puseyanizem**. Hotelo je doseči očiščenje »visoke«²⁵ anglikanske Cerkve od teološkega liberalizma, ki je tedaj postajal vedno močnejši, obenem pa od tistega sekularizma, ki je zlasti zaradi vezanosti na državno oblast grozil anglikanizmu sploh.

Naslanjajoč se na **načelo zakramentalnosti in apostolstva Cerkve** so Pusey, Keble, Froude, Oakly in drugi, po izobrazbi in nrvnosti visoko stoječi možje, začeli izdajati vrsto razprav z naslovom »Tracts for the Times« (= sodobne oziroma času primerne razprave), ki naj bi prinesle načelno jasnost glede vere in Cerkve in tako pripomogle k obnovitvi anglikanske Cerkve s povratkom h »katoliški« in apostolski tradiciji. »Katoliški« pa seveda tukaj ne smemo vzeti v smislu rimsko-katoliške Cerkve, marveč v smislu tistega, kar je bilo kot apostolsko izročilo nekoč last vsega krščanstva. Isti namen so imele pred očmi Newmanove pridige v St. Mary. Obenem se je oksfordsko gibanje prizadevalo za poživitev bogoslužja s kulturnimi elementi iz predreformatorske Cerkve.²⁶

Newman je že takoj drugo leto po nastanku tega gibanja izdal svoj traktat »Via media« (= Srednja pot). V njem je hotel temeljito obračunati z dogmatičnim liberalizmom kot docela nasprotujočim bistvu razodete religije, prav zato pa tudi zavrniti subjektivistična protestantska načela. Cerkev v Angliji, pravi Newman v tej knjigi, naj se spet poveže z izročili prve Cerkve in naj s tem ustvari **sredo** (via media!) **med »romanizmom«** rimsko-katoliške Cerkve, ki je »odpad od prvotne čistosti krščanstva«, in **»protestantizmom«**, ki ga s stališča razodetja tudi ni mogoče zagovarjati.

Hkrati je v vrsti predavanj Newman v tem času razvijal in z vso bistroumnostjo dokazoval isto tezo. Njegov traktat »Via media« je vseboval mnogo napadov zoper katoliško Cerkev, dasi tudi zoper subjektivistični protestantizem. V enem izmed svojih pisem tega časa pravi Newman: »Protestiram tako močno zoper Kalvina kakor zoper tridentinski koncil... Mi smo obnovljena (reformed) Cerkev, toda nikaka protestantska!... In kar zadeva Bucerja (Luthrovega prijatelja), bi želel, da bi nikdar ne bil potoval semkaj k nam«²⁷. V drugem pismu pa trdi Newman, da so teologi vedno zopet zapadali duhu časa: postali so puritanci ali pozneje metodisti, »mi pa smo otroci Cerkve; odkoderkoli že prihajamo k njej, bodisi po zgodnji vzgoji ali po razmišljanju, vedno imamo božji glas, tisti **edini** božji glas, ki ga je Cerkev imela od začetka«, od katerega pa je **rimska** Cerkev v Tridentu odpadla, pravi Newman, in je zdaj silno »pokvarjena«²⁸.

Svoje tedanje razpoloženje glede **anglikanske** Cerkve opisuje Newman v »Apologia pro vita sua« npr. takole: »Čutil sem vdanost do svoje lastne Cerkve, a ne nežnosti. Čutil sem strah za njeno bodočnost; jezo in zaničevanje nad njeno nedelavno zbežanostjo. Menil sem, da bo liberalizem gotov zmage v primeru, da dobi trden položaj v njej. Vedel sem, da so

²⁵ T. j. »High Church«, ki je, v nasprotju z bolj kalvinistično »Low Church« ter z izrazito liberalistično usmerjeno »Broad Church«, bolj zvesta dediščini, ki jo je anglikanizem prinesel iz svoje prvotne povezanosti s katoliško Cerkvijo.

²⁶ Prim. Becker, v: LThK VII², 1323 sl.

²⁷ Nav. Becker, v: Newman-St. I, 238.

²⁸ Nav. Becker, v: Newman-St. I, 239.

načela reformacije brez moči, da bi jo rešila. **Misel, da bi jo zapustil, ni nikoli križala moje domišljije**; še vedno sem imel v mislih, da obstoji nekaj višjega kakor državna Cerkev in da je to katoliška (a še ne v smislu rimsko-katoliške Cerkve) in apostolska Cerkev, ustanovljena od začetka; državna Cerkev je le krajevno ponavzočenje in organ te apostolske Cerkve. Če bi ne bila to, bi ne bila nič. Treba je krepko ravnati z njo, sicer bo izgubljena. Potrebna je druga reformacija²⁹.

V času do l. 1843 je Newman skušal sistematizirati anglikansko teologijo in si je zamislil nauk o **treh vejah prave Kristusove Cerkve**, t. i. »branch-theory«, ki trdi, da so pravoslavna, rimska in anglikanska Cerkev le tri veje ene same prave Cerkve. In **obnovljeni anglikanizem** je po tedanjih Newmanovih mislih **prava »katoliška Cerkev«**, »srednja pot« med protestantizmom in rimsko-katoliško Cerkvijo. Med protestantizmom, ki zameta tisto izročilo, katerega je prva Cerkev (mišljena je Cerkev do 7. stol.) s spoštovanjem sprejemala, in rimsko Cerkvijo, ki je »okužena z novotarstvom«, je po tedanjem Newmanovem naziranju treba najti sredino, ki edina ustreza Kristusovi volji in s tem razodeti resnici.

4. Razočaranje nad »srednjo potjo«. — »Moja duša naj bo s svetniki!«

Da bi anglikanizmu pripomogel do prave, od Kristusa hotene duhovne podobe, lastne prvi Cerkvi, se je Newman začel zdaj še s posebno vnemo ukvarjati s študijem cerkvenih očetov in jih bral kronološko v izvorniku vse od kraja ter si pridobil takšno poznanje patristike, da je npr. Döllinger večkrat izjavil in tudi še po svoji ločitvi od Cerkve vztrajal pri trditvi, da je Newman največja živeča svetovna avtoriteta v poznanju krščanskih pisateljev prvih treh stoletij.³⁰

Za »Library of the Fathers« (Knjižica cerkvenih očetov), ki so jo pod vodstvom Puseya začeli l. 1836 izdajati »traktarianci«, je Newman imel nalogo med drugim pripraviti prevod sv. Atanazija. Pri tem se je temeljito seznanil z zgodovino arijanizma in nato še monofizitizma. V dostavku ob koncu svoje knjige »Apologia pro vita sua« pripoveduje, kako je lepega dne, nekako leta 1836, ob študiju arijanizma in semiarjanizma, s katerim se je spoprijel sv. Atanazij, kar naenkrat živo začutil, da anglikanske Cerkve več ne more imeti za del katoliške Cerkve. Zaenkrat je bil to le vtis oziroma misel, ki pa Newmana nikoli več ni popolnoma zapustila in ki ga je polagoma privedla do prestopa v katoliško Cerkev.

O anglikanski Cerkvi pravi s pogledom nazaj na svojo življenjsko pot: »Sicer je znamenita ustanova z velikimi zgodovinskimi spomini, spomenik stare modrosti, važno orožje politične moči, veliko orodje naroda, vir bogatih koristi za ljudstvo in do neke točke pričevavka in učiteljica verske resnice... Toda, da bi bila nekaj svetega, organ razodetega nauka, da bi se mogla sklicevati na sv. Ignacija in na sv. Ciprijana (kot dva simbola stare Cerkve), da bi mogla stopiti ob stran Cerkvi sv. Petra, stopiti nasproti njenemu nauku, se postaviti njej na pot, da bi sama sebe mogla

²⁹ Ap. 20. Podčrtal jaz.

³⁰ Glej H. Fries, v: Newman-St. I, 33.

imenovati ‚Jagnjetova nevesta‘; — to naziranje je docela izginilo iz mojega duha pri mojem prestopu, in zopet obnoviti to naziranje, bi bilo skoraj čudež...³¹

Bolj in bolj jasno je Newman spoznaval, da je stališče »srednje poti« nevezdržno. Takšno »srednje stališče« so zavzemali polarijanci in **pozneje monofiziti — in oboji so nedvomno bili heretiki**. Veliki sveti možje tistega časa in vseh časov glede verskih resnic niso poznali srednjega stališča. Sprejemali so celotno razodeto resnico. O tem Newman ni mogel več dvomiti.

L. 1839 je prevzemalo njegovo dušo tisto občutje, ki ga opisuje v »Apologia« takole: »Težko je bilo razumeti, zakaj naj bi evtihijanci in monofiziti bili heretiki, ako niso tudi protestanti in anglikanci heretiki; težko je najti dokaze zoper tridentinske očete, ki niso ničesar storili ali govorili zoper kalcedonske očete; težko je obsoditi papeže 16. stoletja, ne da bi obsodili papežev petega stoletja. Drama vere in boj med zmoto in resnico sta bila obakrat ista. Načela in ravnanje Cerkve sedaj so bila načela in ravnanje Cerkve tedaj; načela in ravnanje tedanjih heretikov so bila ista načela kakor načela in ravnanje sedanjih protestantov. Dognal sem, da je bilo tako — skoraj z grozo; bila je strašna podobnost, še strašnejša zato, ker tako molčeča in brezrastna, podobnost med mrtvimi listinami preteklosti in vročično kroniko sedanjosti.«

Newman nadaljuje: »Senca petega stoletja je ležala na šestnajstem stoletju. Bila je kakor duh, ki vstaja iznad kalnih voda starega sveta, s postavo in potezami novega. Bilo je mogoče Cerkev tedaj kakor danes imenovati neobzirno in trdo, ukazovalno in gospodovalno ter neusmiljeno. In heretiki so bili premeteni, spremenljivi, zaprti vase; vedno so dvorili svetni oblasti in nikoli si niso bili edini med seboj razen z njeno pomočjo. In svetna oblast je vedno težila za sporazumi; in skušala je to, kar je nevidno, izriniti izpred oči ter je korist postavljala na mesto, ki ga ima vera. Kaj mi je pomagalo nadaljevanje kontroverze ali bramba svojega stališča, če pa sem navsezadnje koval dokaze za Arija in Evtiha in kot hudičev advokat nastopal zoper velikega trpina Atanazija ali dostojanstvenega Leona? **Moja duša naj bo s svetniki!** In ali naj svojo roko dvignem zoper nje? Naj mi prej desnica ohromi in se pri tej priči posuši na podoben način kakor tistemu, ki jo je nekoč dvignil zoper preroka Najvišjega!³²

To je bilo l. 1839. Tedaj je Newmanu prvič prišla misel, da bi rimsko-katoliška Cerkev utegnila imeti prav in da je morda ravno ona in samo ona prava Kristusova Cerkev. Bilo je to v velikih počitnicah, ko se je poglobil v temeljit študij zgodovine monofizitizma. **Prvič mu je prišel dvom, ali mu je še mogoče ostati anglikanec**. V zrcalu cerkvene zgodovine 4. stol. je bil monofizit — tako je čutil³³. Vendar se je še prepričeval: »Ako ima anglikanska Cerkev napak, ni še rečeno, da ima katoliška Cerkev prav. Očitek rimske Cerkve zoper anglikance je odbil s tem, da je spet pokazal na »**rimsko pokvarjenost**«.

³¹ Longmansova izdaja tega dostavka nima, zato navajam iz Kirche II, 289.

³² Ap. 71 sl.

³³ Ap. 71.

5. »Securus iudicat orbis terrarum«

Vtis, ki ga je na Newmana napravil študij monofizitizma, se je še povečal, ko mu je kmalu potem neki prijatelj, še protestant, pokazal »Dublin Review« in v njej članek dr. Wisemana, poznejšega škofa in kardinala, z naslovom »Anglikanske trditve«. Šlo je za donatizem, zoper katerega je nastopil sv. Avguštin — in to je bilo postavljeno v zvezo z anglikanizmom, ki da je v podobnem položaju kakor donatizem. Newmanu se to ni zdelo povsem prepričljivo in članek sprva ni napravil nanj nikaškega posebnega vtisa. A prijatelj ga je potem opozoril na besede sv. Avguština, ki jih je bil Newman prezrl in ki so bile v članku močno naglašene: »Securus iudicat orbis terrarum« (z varnostjo — oziroma gotovostjo — sodi zemljekrog). In prijatelj je te besede spet in spet ponovil. In ko je odšel, so kar naprej donele v Newmanovih ušesih. »Nikakor ni rečeno«, je razmišljal Newman, »da bi se množica v svoji sodbi ne mogla za nekaj časa motiti; ni rečeno, da niso v arijanskem viharju premnogi škofijski sedeži podlegli divji sili množice in odpadli od sv. Atanazija, ali da večina orientalskih škofov ni potrebovala glasu in oči sv. Leona, da je prestala boj. Rečeno je marveč to, da je tista premišljena sodba, v kateri pride končno vsa Cerkev do soglasja in se umiri v tem soglasju, nezmotna zapoved in končno veljavna sodba zoper takšne dele Cerkve, ki se upirajo in žive ločeno od nje«³⁴.

Ta »securus iudicat orbis terrarum« je bil za Newmana, kakor sam pravi, nekaj podobnega kakor za Avguština tiste besede: »Tolle, lege — tolle, lege«, ki jih je govoril neki otrok in ki so v zvezi z notranjim delovanjem božje milosti pomenile za Avguština popoln preobrat v življenju. »Securus iudicat orbis terrarum!« Ob teh velikih besedah starih očetov, ki so razlagale in povzemale dolgi in raznoliki tok cerkvene zgodovine, se je teorija o »via media« docela sesula v prah«, pravi Newman. Vendar je čutil, da bo treba še veliko razmišljati, preden bo storil kak važen korak: »Bilo je jasno, da se mi je glede vprašanja o Cerkvi treba še mnogo naučiti; morda je zame vzšla nova luč. Kdor je videl duha, ne more več ostati tak, kakor da bi ga ne bil videl. Nebesa so se odprla in se spet zaprla. Za trenutek mi je prišla misel: »Rimska Cerkev se bo končno izkazala za pravilno« in potem je spet izginila. Moja stara prepričanja so ostala ista kakor prej«³⁵.

6. Toda »obstoj praktičnih zlorab in prestopkov Rima...«

Nikakor to še ni pomenilo, da je Newman že začel pritrjevati rimskokatoliški Cerkvi. Kljub temu, da je za vedno utonila misel o »via media« kot nečem resnično veljavnem in o tisti »katoliški« Cerkvi, o kateri je govoril kot o nečem drugem, kakor pa je bila angleška uradna Cerkev, mu vendar še ni bilo mogoče zapustiti »srednje poti«. 26. 4. 1841 je pisal nekemu katoličanu: »Vse zmore so osnovane na tej ali oni resnici in iz nje črpajo življenje; in protestantizem, ki je tako zelo na široko raz-

³⁴ Ap. 72 sl.

³⁵ Ap. 73.

širjen in obstoji že toliko časa, mora imeti v sebi zelo veliko resnico oziroma mnogo resnic v sebi in pričuje zanje. Nočem se poganjati za protestantizem, a zaradi sedanjih nepopolnosti Rima moram izbirati ‚via media‘.« V nekem drugem pismu, pisanem nekaj dni za tem, spet prav tako odklanja Rim, obenem pa pristavlja: »**Odločen sem, da se dam voditi razumu in ne čustvom**«³⁶.

Še vedno ni mogel videti v katoliški Cerkvi čistosti nauka in skladnosti s »prvotno Cerkvijo«, »original Church«. V svojem slovitem »Tract 90« iz l. 1841 Newman z izrazom »prvotna Cerkev« izrečno označuje dobo prvih 700 let³⁷ in še vedno misli, da Rim zanemarja Cerkev očetov in postavlja svojo avtoriteto na mesto cerkvenih očetov ter ravna z njimi eklektično, kakor se ravno sklada z njegovim programom in namenom. Razen tega Newman tedaj pri rimsko-katoliški Cerkvi tudi pogreša skladnosti med njenim uradnim naukom in življenjskimi izrazi v ljudski vernosti ter v ravnanju katoliških cerkvenih ljudi.

Iz »Apologia pro vita sua« vidimo, da je Newman skozi več let »reformo« praktičnega življenja v katoliški Cerkvi, odpravo nasprotja med »molčečo« uradno Cerkvijo in »dejavno« ljudsko Cerkvijo, imel za pogoj svojega prestopa.³⁸ »Tudi zgodovina sv. Leona«, piše Newman, »in zgodovina monofizitov ni vsebovala ničesar, kar bi moglo zrušiti moje trdno verovanje v **obstoj praktičnih zlorab in prestopkov Rima**. V javnosti in zasebno sem se torej pri svojih nastopih zoper Rim zatekal k njegovim nedoslednostim, k njegovemu častihlepu in spletkarjenju, k njegovim domnevnim dlakoceptvom. To sem delal tako rekoč sebi v tolažbo«³⁹. V Traktatu 90 je o rimsko-katoliški Cerkvi zapisal: »Namesto, da bi pred dušo postavljala presv. Trojico, nebesa in pekel, se mi zdi, da rimska Cerkev ljudstvu sistematično pridiga o prebl. Devici, o svetnikih in o vicah«⁴⁰.

V Apologiji navaja tudi svoje pismo, ki ga je 12. 9. 1841 poslal kot odgovor vnetemu katoliškemu laiku in ki vsebuje bistveno iste ugovore: »Vse katoliško misleče med nami bi veselilo, bolj kakor morejo besede izraziti, če bi Vi mogli pregovoriti vse ude rimske Cerkve, naj zavzemajo politično smer, ki jo Vi tako vneto priporočate. **Sumničenje in nezaupanje** sta glavna vzroka naše ločitve in kar najtesnejše približevanje v nauku bo šele okrepiło sovražnost, ki, žal, prevzema naše ljudstvo proti vašemu, dokler obstajajo ti vzroki. Zanesite se na to, da ne morete računati z našimi katoliškimi nagnjenji, dokler ti vzroki ne bodo odstranjeni. Ne govorim o sebi ali o kakem svojem prijatelju, ampak popolnoma splošno o naši Cerkvi.

Kakršnokoli že more biti **naše** osebno občutje, kvečjemu bomo težili za tem, da ustvarjamo in razširjamo Cerkev, **tekmujočo** z vašo v vseh štirih delih sveta, če **vi** ne boste storili, česar **ne more** napraviti nihče razen vas. Simpatije za rimsko Cerkev, ki bi se same po sebi obračale k njej, če bi to sama dopustila, bodo sedaj služile samo za utrditev našega

³⁶ Ap. 117.

³⁷ Prim. Becker, v: Newman; St. I, 337.

³⁸ Prim. Becker, v: Newman-St. I, 239.

³⁹ Ap. 75.

⁴⁰ Ap. 76.

lastnega sistema, če bo ostala še naprej predmet našega nezaupanja in strahu. Seveda želim, da bi se naša lastna Cerkev krepila in se širila, a ne v škodo rimske Cerkve in ne v nasprotju do nje. Prepričan sem, da, če zaradi ločitve vi trpite, trpimo tudi mi zaradi nje. **Toda mi ne moremo odstraniti ovir, to morate storiti vi.** Vi se ne bojite nas, mi se bojimo vas. Dokler se vas ne nehajo bati, vas ne moremo ljubiti.

Dokler vztrajate na sedanjem stališču izpolnjujejo prijatelji katoliške edinosti v naši Cerkvi le napoved tistih v vašem občestvu, ki so jim nasprotni, tj. le okrepli bodo občestvo, ki z vašim tekmuje. Mnogi med vašimi pravijo, da smo **mi** njim največji sovražniki; to smo tudi že sami rekli. To smo in bomo, kakor stojijo sedaj razmere. Mi zadržujemo ljudi od vas, ko ustrezamo njihovim željam v naši lastni Cerkvi. Mi jih **dejansko** zadržujemo od vas: ali želite, da jih zadržujemo začasno ali za vedno? Od vas je odvisno, da to odločite. Ne bojim se tega, da boste pri nas uspeli; vi ne boste izpodrinili naše Cerkve iz srca angleškega ljudstva; le preko angleške Cerkve morete vplivati na angleško ljudstvo. Seveda želim, da se naša Cerkev utrdi z in po in v vašem občestvu, zaradi nje same, pa tudi zaradi vas in zaradi edinosti.

Ali se zavedate, da bolj resni misleci med nami, kolikor si upajo ustvariti neko mnenje, gledajo na duha liberalizma kot na značilnost bodočega antikrista. Zaman poskušate čistiti rimsko Cerkev znakov antikrista, ki jih ji očitajo protestanti, če pa rimska Cerkev odločno zavzema mesto ravno v tistih krogih, katerim smo mi te znake pripisovali, ko smo njo teh očitkov oproščali. Antikrist je opisan kot ‚anomos‘ (brezzakoniti), ki se dviga nad jarem religije in postave. Duh brezzakonja je prišel z reformacijo, in liberalizem je njen poganjek.«⁴¹

Kar zadeva liberalizem, omenjen v tem tekstu, je dobro vedeti tole: Newman se s tem obrača zoper politiko katoličanov, ki so si v tedanjem času s pomočjo liberalne stranke hoteli v Angliji priboriti — v nasprotju z anglikanci — cerkvene pravice. Newmanu se zdi vsako sodelovanje z liberalizmom obsojanja vredno⁴²; saj mu »liberalizem« pomeni »antidogmatično načelo«, t. j. verski subjektivizem, ki trdi, naj človek sam odloča, kaj in kako naj veruje, ne pa tista avtoriteta, ki jo je določil v svojem razodetju Bog sam. V tem pomenu pravi Newman o sebi, da je bil že kot protestant »antiliberalen«⁴³. In ena od ovir, zakaj Newman ni mogel prestopiti v rimsko-katoliško Cerkev, čeprav so cerkveni očetje tako močno govorili v njen prid, je bilo po tedanjem Newmanovem nazoru prav pajdašenje katoličanov — z odobravanjem ali vsaj dopuščanjem cerkvene oblasti — z liberalci, ki so s svojimi subjektivističnimi, antidogmatičnimi nazori prav tedaj vedno močneje ogrožali samo substanco razodete religije, s tem pa po trdnem Newmanovem prepričanju pripravljali tla popolnemu brezverstvu.

Nekemu drugemu katoličanu, prijatelju, kateri mu je poslal v dar svojo knjigo, je 22. 11. 1842 pisal Newman: »Samo želim, da bi vaša Cerkev s takimi spisi bila med nami bolj poznana. Pridobili pa nas zanjo ne boste

⁴¹ Ap. 118 sl.

⁴² Prim. opombo 25 k Apologia v nemškem prevodu M. Knoepfler; AW I, 335.

⁴³ Glej Newmanov »Dodatek A« ob koncu Apol.; nem. pr. AW I, 302 sl.

prej, dokler ne bomo videli, da ne uganja politike, marveč da izvršuje svoje resnične naloge opominjanja, učenja in vodstva. Želel bi imeti priliko, da bi vašim vodilnim možem dal razumeti to, kar za Vas verjetno ni nikaka nova misel: Srca anglikancev ne boste pridobili z učenimi razlagami ali z bistroumnimi dokazi ali s poročili o čudežih, ampak samo z možmi, ki se — kakor apostol — ,izkazujejo kot Kristusovi služabniki'«⁴⁴.

Ni dovoljeno postavljati resnico na isto raven z zmoto. —

7. »Preprosto vprašanje se glasi: Ali se morem jaz zveličati v angleški Cerkvi?«

Medtem je Newmana vedno bolj vznemirjalo vprašanje, ali še more z mirno vestjo pripadati anglikanski Cerkvi in ali so »zlorabe«, ki jih vidi v katoliški Cerkvi (med drugim zlasti »bohotno« češčenje Matere božje in svetnikov, zadosten razlog, da zameta rimsko Cerkev, ali ne. V začetku l. 1841 je objavil svoj že omenjeni »Tract 90«. Od vseh »Razprav«, ki jih je izdajal skupaj s svojimi somišljeniki, jih je tretjino napisal Newman. Ta je bila zadnja. V njej Newman podaja razlago 39 anglikanskih členov in dokazuje, da niso v nasprotju z rimsko Cerkvijo, poleg drugega tudi za to ne, ker so bili potrjeni dve leti prej kakor pa odloki tridentinskega koncila. S to razlago skuša Newman sebe in druge, za katerih nagibanje h katolicizmu je dobro vedel, prepričati, da je anglikanizem pravzaprav resnični katolicizem prvotne Cerkve, in s tem sebi in drugim omogočiti mirno vztrajanje v anglikanizmu⁴⁵.

Toda učinek te Newmanove razlage »anglikanskih členov« je bil docela drugačen, kakor pa ga je pričakoval. Nastalo je silno razburjenje med anglikanci, tudi med škofi, ki so drug za drugim obsodili to Newmanovo razlago. Tudi Oxford s Puseyem na čelu jo je obsodil. Začela so se zoper Newmana pojavljati vedno hujša sumničenja, češ da sploh ni več iskren vernik anglikanske Cerkve in da to že dalj časa ni bil, da ima kake zahrbtnne namene itd. Dejansko pa je Newman iskreno mislil, da bo s svojo razlago rešil anglikanizem sam zase in za druge ter dosegel, da ljudje ne bodo začeli uhajati v rimsko-katoliško Cerkev in bo tudi sam kljub vsem pomislekom, ki so se mu vsiljevali ob študiju cerkvenih očetov, mogel mirno vztrajati v Cerkvi svojih mladih let, v tisti Cerkvi, ki mu je — kakor je Newman tudi po svoji konverziji rad naglašal — posredovala veliko bogastvo božje resnice in milosti.

Pri vsem tem pa ne smemo pozabiti na dejstvo, da se Newmanu **niti za trenutek ni omajala vera v Kristusovo Cerkev**, vera v to, da je **Kristus ustanovil vidno Cerkev kot zakramentalno-realno nadaljevanje svojega učlovečenja** in odrešitvenega dela, vera v katoliško, tj. za vse narode in za vse čase in kulture namenjeno Cerkev, trajajočo od Kristusove smrti do konca časov. Za Newmana je tedaj obstajalo le vprašanje, ali je anglikanska Cerkev resnično veja in utelešenje prave katoliške Cerkve ali ne. In to vero — da je »očiščeni« anglikanizem utelešenje prave, vesoljne Kristusove Cerkve — bi bil vendar le rad rešil sebi in drugim.⁴⁶

⁴⁴ Ap. 120.

⁴⁵ Prim. Karrer, v: K I, 75 sl.

⁴⁶ Prim. Karrer, v: K I, 78.

Poleti 1841 je bral spise sv. Alfonza. O njem je do tedaj imel predstavo, da je to eden od sokrivcev za »mariolatrijo« (izkazovanje božjega češčenja Mariji), ki se je Newmanu zdela ena od najhujših »zlorab« v rimsko-katoliški Cerkvi. Toda ob končanem branju prevoda Alfonzovih pridig je dobil tale vtis: »Češčenje angelov in svetnikov torej prav tako malo prikrajšuje nepriobčljivo veličastvo večnega Boga, kakor tudi človeška ljubezen do naših prijateljev in sorodnikov ali naša človeška nagnjenja nič ne nasprotujejo nepojmljivi vdanosti srca nasproti Nevidnemu, kateri v resnici vse na zemlji posvečuje in povišuje in ničesar iz ljubosumnosti ne uničuje«. ⁴⁷ Tudi predsodki zoper katoliško češčenje Matere božje so torej pri Newmanu odpadli. Sedaj je jasno videl, da ne gre za nikako »mariolatrijo«, čeprav mu nekatere oblike tega češčenja tudi pozneje niso bile všeč. ⁴⁸

Istega leta je prišel za Newmana še en udarec. Z odobritvijo angleškega episkopata je bil v Jeruzalemu za nemške protestante in za nekaj anglikancev postavljen **skupni** škof. To je po Newmanovem prepričanju pomenilo zanikanje dogmatičnega načela sploh in ne le zanikanje rimsko-katoliških naukov. Ko so anglikanski škofje obsodili njegovo razlago »anglikanskih členov«, se je Newman uklonil, ker mu je bila individualistična tajitev cerkvene avtoritete nekaj tujega, saj je bil zanj njegov škof isto kakor pravemu katoličanu papež ^{48a}. Toda ob tej dogmatični breznačelnosti je šlo za nekaj drugega. To je v korenini oziroma v posledicah pomenilo postavljanje resnice na isto raven z zmoto. Newman je zato slovesno protestiral proti sklepu episkopata, in sicer z utemeljitvijo, da s takim ravnanjem anglikanska Cerkev zapravlja pravico, da bi se imenovala in da bi bila veja katoliške Cerkve ⁴⁹.

1842 se je preselil v vas Littlemore, ki je spadala k župniji St. Mary. Tam je z nekaterimi mladimi somišljeniki živel strogo asketično življenje, k čemur je spadalo tudi vsakdanje skupno recitiranje brevirja in sploh liturgija. Naslednje leto se je odpovedal vsem službam in se od St. Mary poslovil s čudovitim govorom. Živel je v Littlemoru kot laik in se ni nameraval priključiti Rimu. To je bil še posebno čas globokega verskega življenja in vnetega študija cerkvenih očetov in dogemske zgodovine sploh.

Še vedno je imel odpor zoper rimsko-katoliško Cerkev. 10 mesecev pred prestopom v katoliško Cerkev je, 8. 1. 1845, pisal neki dami, ki je pozneje postala salezijanska redovnica: »Stanje rimske Cerkve je v tem času tako nezadovoljivo! Trdno sem prepričan, da bi le preprost, neposreden klic dolžnosti mogel koga opravičiti, da zapusti našo Cerkev; nobena posebna nagnjenost do druge Cerkve, nobeno navdušenje nad njenim bogoslužjem, nobeno upanje na večji verski napredek v njej, nobena nejevolja, noben srd na osebe in stvari, med katerimi živimo v angleški Cerkvi. Preprosto vprašanje se glasi: Ali se morem **jaz** (ne kdo drug, ampak če se morem jaz) zveličati v angleški Cerkvi? Ali bi **jaz** bil

⁴⁷ Ap. 121 sl.

⁴⁸ Prim. Ap. 121.

⁴⁹ Prim. H. **Riesch** v predgovoru h knjigi »Die heilige Maria« von J. H. Kardinal Newman, Regensburg 1911, 12.

varen, če bi moral to noč umreti? Ali je za mene smrtni greh, če ne prestopim v drugo občestvo?»⁵⁰.

Že dalj časa je Newman imel za svoj sklep: »Hočem živeti bolj sveto, ne da bi kritično presojal Cerkev.« Pri tem je mislil še na anglikansko Cerkev.⁵¹ Hotel se je dati voditi samo svoji vesti, katerà mu je že od 15. leta starosti veljala vedno za glas osebnega Boga, ki je priča in sodnik naših tudi najbolj notranjih dejanj. Z drugimi besedami: hotel se je dajati voditi samo po veri razsvetljenemu razumu, ki se tudi za najtežje zahteve s strani spoznanih stvarnosti ne zapre sam vase. Tako ni čudno, če je padal predsodek za predsodkom v Newmanovi duši.

8. Vstop v katoliško Cerkev na temelju odločilnega dogemsko-zgodovinskega spoznanja

V prvi polovici leta 1845 Newman ni bil še v polni meri prepričan, da je rimsko-katoliška vera res tista vera, ki so jo oznanjevali apostoli. Še vedno ga je motilo »nezadovoljivo stanje« rimske Cerkve.

Da bi prišel do jasnosti glede tega stanja, se je znova vrgel na študij razvoja dogem in pri tem pisal »Essay on the Development of Christian Doctrine«. Obširno delo je končal tik pred svojim vstopom v katoliško Cerkev. To je bil Newmanov končni obračun z vsemi izsledki študija cerkvenih očetov in sploh cerkvene zgodovine. Našel je ključ, s katerim je mogel v dogemski zgodovini, odvijajoči se v Kristusovi Cerkvi, razlikovati to, kar je trajnega in kar spada k bogastvu vedno nove in žive dejavnosti Svetega Duha v Cerkvi, od pokvarjenosti, od napačnega razvoja na obrobni področjih⁵².

Jasno je spoznal, da se je razodeti nauk sicer razvijal (pravzaprav se je razvijalo spoznanje tega nauka v Cerkvi), a le **akcidentalno**; bistveno pa je ostal vedno isti. In vsa zgodovina tega razvoja je tako jasno govorila za pravilno stališče katoliške Cerkve, da Newman nič več ni mogel ponavljati svoje nekdanje trditve, da je papeštvo istovetno s pojmom antikrista. Ravno nasprotno! Newman je uvidel, da je satan sicer tudi sv. Petra oziroma njegove naslednike »hotel imeti«, da pa Jezusova molitev zanj in za njegove naslednike ni bila neučinkovita. Čisto ob koncu knjige »Essay on Development« povzema Newman svoje izsledke:

»Res je, da so bile dobe, ko je bila Cerkev po delovanju zunanjih ali notranjih vzrokov vržena v neko stanje, ki je bilo domala stanje ‚zatemitve‘ (deliquium); toda njene čudovite obnove, medtem ko je svet triumfiral nad njo, so nadaljnji dokazi, da ni bilo izprijenja v sistemu nauka in bogočastja, v katerega se je Cerkev razvila. Če je izprijenje začetek razkroja, si je nenadno in popolno vrnitev v prejšnje stanje življenjske moči po določenem času gotovo celo manj mogoče misliti kakor izprijenje, ki je trajno. In dejansko se je tako godilo s prerodi, o katerih govorim.

⁵⁰ Ap. 143. Podčrtal Newman sam in tudi v oklepaju je njegov tekst.

⁵¹ Letters and correspondence of J. H. Newman II, 389, 410; nav. v: Riesch, »Die hl. Maria«, 14.

⁵² Prim. Becker, Newman-St. I, 239.

Po silovitem naporu se ljudje izčrpajo in zaspijo, potem se zbudijo isti, kakor so bili prej: začasno prenehanje njihove dejavnosti jih je okre пило. In tak je bil spanec in taki so bili prerodi Cerkve. Počivala je v svojem teku in skoraj prenehala z opravljanjem svojih nalog. A spet je vstala in je bila ista kakor prej: vse je na svojem mestu in pripravljeno za delo. Nauk je tam, kjer je bil, in običaji in prednosti in načela in način nasto panja v javnosti; spremembe so mogoče, toda to so utrditve ali prilago ditve; vse je nedvomno in določeno, in to z istovetnostjo, katere nihče ne izpodbije! — Zares je ena od najbolj razširjenih obtožb proti katoliški Cerkvi tega časa ta, da je ‚nepopravljiva‘! Spremeniti se ne more, če poslu šamo sv. Atanazija ali sv. Leona; spremeniti se nikoli ne, če verjamemo kontroverzistu ali alarmistom naših dni.«

8. 10. istega leta, dva dni potem, ko je končal omenjeni esej, je New man pisal več prijateljem, da pričakuje pasijonista p. Dominika Barberija, kateri pa nič ne ve o Newmanovih namenih, »da ga mislim prositi za sprejem v eno Kristusovo čredo.« Še ena, v molitvi prečuta noč in ta sprejem je bil skupaj z dvema somišljenikoma, Stantonom in Bowlesom, izvršen z vso preprostostjo. Naslednji dan, 10. oktobra, so vsi trije konver titi iz rok svetniškega Dominika Barberija prejeli sv. obhajilo.

Eden od najboljših poznavalcev H. Newmana O. Karrer po pravici ugotavlja, da je za Newmanovo priključitev h katoliški Cerkvi bilo **od ločilno dogemsko-zgodovinsko spoznanje** bistva krščanstva kot nepresta nega zgodovinskega uresničevanja tistega misterija resnice in življenja, ki je nastopil s Kristusom. Newman je uvidel, da zgodovinskemu potekanju uresničevanja tega misterija ni mogoče postavljati meje v 5. stoletju, kakor to dela anglikanizem, pa tudi ni mogoče tega procesa omejiti na pisano »čisto božjo besedo«, na docela brezgodovinsko religijo črke, kakor to dela protestantizem. Kajti oznanjevanje apostolov, nasejano kakor »seme« na njivo človeške zgodovine, je prešlo kot rodovitno počelo božjega kraljestva v žive ljudi. In življenje pomeni rast. Pri tej rasti je Cerkvi obljubljena vedno trajajoča navzočnost in dejavnost Kristusovega božjega Duha za zarovanje in razlaganje resnice v teku duhovnega razvoja člo veštva. Tako so preko organizma Cerkve tudi posamezniki, kolikor živijo kot udje v celokupnosti, skozi vsa stoletja — prav tako v 20. stol. kakor v prvem — deležni obljubljenega Kristusovega Duha.⁵³

Katoliška vera 19. stol. — to je v kratkem misel Newmanovega Eseja o razvoju dogem — je bistveno ista kakor vera apostolov; samo da je zaradi stika z vedno novimi stvarnostmi, s katerimi se srečuje človeški duh, pomensko bolj določena tudi z ozirom na te nove stvarnosti, ki jih je verujoči človek odkril na poti svojega napredujočega naravnega spo znavanja. Newmanovo glavno spoznanje v tej knjigi z ozirom na razvoj dogem bi mogli preprosto ponazoriti z »razvojem« oziroma z »razvija njem«, kakršnega najdemo pri fotografiranju. Tukaj kemični proces ne more spraviti na fotografski plošči oziroma na fotografiji ničesar na dan, kar bi ne bilo že od sončnih žarkov oziroma od žarkov kake umetne luči prvotno vtisnjeno na fotografsko ploščo — samo da postanejo nazadnje obrisi jasno in razločno vidni. Newman pravi: »Stara načela se pojavijo

⁵³ Karrer, v: K I, 85.

v novih oblikah. Živa ideja se spreminja, da bi ostala ista. V višjem svetu je to sicer drugače; toda živeti tu doli pomeni spreminjati se; in če je nekaj popolno, pomeni, da se je pogosto spreminjalo.«^{54a}

Tako je Newman na poti v katoliško Cerkev na področju razvoja dogem ugotovil in bistveno pojasnil to, kar je nekaj časa potem Ch. Darwin ugotavljal na področju biologije. In to Newmanovo spoznanje, tako odločilno za njegovo konverzijo, je postalo tudi eno od najplodovitejših misli katoliške teologije v prvi polovici 20. stol., ko je bilo treba premagati krivi modernizem, ne da bi bilo treba zapasti krivemu in nemogočemu tradicionalizmu oziroma konservatizmu. Newman je olajšal važno spoznanje, da krščanstvo in Cerkev pri nenehnem duhovnem gibanju v sebi in v okolju ostane oziroma ostajata vedno istovetna s seboj in se ne oddaljita od tega, kar je bilo s Kristusom danega.

Newmanovo spreobrnjenje je bilo torej pravzaprav **intelektualna** drama, proces doslednega umskega razmišljanja. Vendar pa je treba upoštevati dejstvo, ki ga je Newman ob vsaki priliki naglašal, da je namreč spoznavanje v življenjsko važnih stvareh vedno stvar celotnega človeka in da človek le tedaj najde pot k polni Resnici, ako se da iskreno voditi vesti v njenem **pravem** pomenu, katerega Newman natančno razlikuje od »ponarejenega« pomena vesti. »Vest«, poudarja Newman, »ni ne daljnovidna sebičnost ne želja, da bi bil človek sam s seboj v soglasju (sebi dosleden), marveč je oznanilo o Njem, ki nam govori skozi zastor narave in milosti in nas poučuje in vodi po svojih zastopstvih. Vest je najprvotnejši Kristusov namestnik...« Toda ljudje, pristavlja Newman, navadno tedaj, »ko se sklicujejo na pravice ,vesti', sploh ne mislijo na pravice Stvarnika in ne na vezanost stvari nasproti Njemu glede mišljenja in delovanja, marveč mislijo na pravico, tako misliti, govoriti in pisati, kakor ugaja njihovi lastni sodbi ali samovolji, ne da bi sploh mislili na Boga... V mislih imajo ,pravico, da odločajo sami o sebi'...«⁵⁴

9. V pristanišču prave Kristusove Cerkve

a) »Nobene sredine ni med ateizmom in katolicizmom«

Dobro leto pred prestopom v katoliško Cerkev je 14. 7. 1844 Newman pisal nekemu prijatelju: »... Daleč bolj sem gotov, da so **naši** (moderni) nauki krivi, **kakor** pa da so **rimski** (moderni) nauki krivi... Dokaz za rimski (moderni) verski nauk je v starodavnosti tako močan (ali močnejši) kakor dokaz za določene nauke, v katere verujemo skupno mi in Rimljani: bolj je npr. razvidna v starodavnosti nujnost edinosti kakor apostolsko nasledstvo, bolj prednost rimske stolice kakor Zveličarjeva navzočnost v evharistiji, bolj priporočanje svetnikom kakor pa to, da določene knjige spadajo res k sv. pismu itd. itd.«⁵⁵

^{54a} Devel. I. del, 1. pogl., odd. 1, št. 7. O tem glej A. I. du **Coleman**, v: Encyclopedia of Religion and Ethics IX (Edinburg 1953) 358.

⁵⁴ Newman v decembru 1874 v svoji apologiji papeške nezmotljivosti zoper napade s strani Gladstonea; nav. v: K I, 412 sl.

⁵⁵ Ap. 122 sl. Podčrtal Newman; tudi v oklepajih je Newmanov tekst.

Tako je bil premagan Newmanov dolgotrajni pomislek zoper rimske »novotarije«, »mariolatrijo« itd. K omenjenemu pismu pristavlja Newman v svoji Apologiji: »In tako sem prišel do tega, da sem natančneje preiskoval, kar je bilo nedvomno že dolgo časa v mojih mislih; namreč verigo dokaza, po kateri se dviga duh od svoje prve do končne religiozne ideje; in prišel sem do sklepa, da v resnični filozofiji ni nobene sredine med ateizmom in katolicizmom in da popolnoma dosleden duh v okoliščinah, v katerih se nahaja tu na zemlji, mora sprejeti eno ali drugo. O tem sem še sedaj prepričan: **Sem katoličan, ker verujem v Boga**, in če me vprašajo, zakaj verujem v Boga, odgovorim, da zato, ker verujem v samega sebe, ker čutim, da je nemogoče verovati v svojo lastno eksistenco (in o tem dejstvu sem popolnoma gotov), ne da bi veroval tudi v eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče Bitje v moji vesti...«⁵⁶ »Rekel sem že, da sta bili le dve izbiri, pot v Rim in pot v ateizem: Anglikanizem je postaja na pol pota, in liberalizem je postaja na pol pota na drugi strani.«⁵⁷

Tudi še desetletja pozneje Newman ponovno poudarja, da je bila zanj samo izbira med ateizmom in anglikanizmom in da takšna alternativa obstoji objektivno za vsakogar, ki je res dosleden pri svojem spoznanju in ravnanju — čeprav za marsikoga ne subjektivno. »Nikake **srede** ni v pravi filozofiji — za popolnoma doslednega duha — med ateizmom in katolicizmom.«⁵⁸

Nekateri so to Newmanovo ostro postavljanje omenjene alternative (izbire) med ateizmom in katolicizmom napačno razlagali, kakor da Newman izhaja samo iz te alternative, ne da bi upošteval vsa nešteta možna vmesna stanja.

Newman pozneje kot katoličan na to odgovarja v opombi h »Grammer of assent: Pričujoča knjiga daje odgovor na to vprašanje. Od začetka do konca je polna dokazov, katerih cilj je resnica v katoliški Cerkvi; toda noben od njih ne začneja z alternativo med katolicizmom ali ateizmom ali da bi od te alternative zavisel; kako je torej mogoče reči, da je ta alternativa edina bramba, katero sem predložil za svoj ‚credo‘ (verovanje)? Esej se začne z zavračanjem sofizmov tistih, ki pravijo, da ne moremo verovati tega, česar ne moremo razumeti. Nikakega sklicevanja na dokaz iz ateizma ni tukaj.«⁵⁹

Potem Newman našteva na kratko dokaze, ki jih podaja v delu, in ugotavlja, da se pri tem sploh ne ozira na dokaz iz ateizma. In podobno je s celo vrsto del, ki jih je napisal v obrambo svojega verskega prepričanja. Dokazov za resničnost katoliše vere, pravi Newman, je cela vrsta in so takšni, da pametnega, resnično utemeljenega dvoma v tem pogledu sploh ne more biti. Težave sicer obstoje. Spričo nadnaravnega značaja božjega razodetja jih sploh ni mogoče tajiti, naglaša Newman.

⁵⁶ Ap. 123. Podčrtal jaz.

⁵⁷ »There are but two alternatives, the way to Rome, and the way to Atheism: Anglicanism is the halfway house on the one side, and Liberalism is the halfway house on the other.« Ap. 126.

⁵⁸ Note II h »Grammer of assent«, 2. izd. iz l. 1880. Uporabljam izdajo Doubleday Image Book, New York 1955, 386.

⁵⁹ Grammer, 383.

V »Apologiji« pravi: »Mnoge osebe zelo boleče čutijo težkoče v verovanju, in jaz sam jih prav tako čutim kakor one; a nikdar nisem mogel videti zveze med zaznanjem teh težkoč, naj bodo še tako velike in naj se še tako množe, in med dvomi glede nauk, na katere se te težkoče nanašajo. Deset tisoč težkoč, kakor jaz to stvar gledam, ne napravi niti **enega samega** dvoma; težkoč in dvomov ni mogoče spraviti na en imenovavec. Seveda so mogoče težkoče z ozirom na razvidnost; toda jaz govorim o težkočah, ki so naukom ali medsebojnim odnosom teh naukov notranje. Nekdo se more jeziti, ker ne more razrešiti matematičnega problema, katerega rešitev mu je dana ali ne, ne da bi dvomil, da problem dopušča odgovor ali da je neki določeni odgovor resničen. **Od vseh točk vere je po mojem spoznanju z največjimi težavami zvezano bivanje božje, in vendar se ta resnica našemu duhu nudi z največjo močjo.**^{59a} — Ljudje menijo, da je težko verovati v nauk o transsubstanciaciji. Jaz sam nisem veroval tega nauka, dokler nisem postal katoličan. **Kakor hitro pa sem veroval, da je rimsko-katoliška Cerkev oznanjevalka resnice in da je razglasila, da ta nauk spada k prvotnemu razodetju, mi ne dela nobene težave, verovati ga.** Težko je, dà, nemogoče je, predstavljati si ga, to priznam; — toda zakaj naj bi bilo težko, verovati ga?...«⁶⁰

V »Grammer of assent« navaja Newman v op. II mesto iz svojega govora o misterijih (Sermon on Mysteries): »Če moram svoj razum podrediti skrivnostim, potem ni zelo važno, ali je en misterij več ali en misterij manj; **največja težava je, sploh verovati; največja težava za iskavca je, trdno se držati tega, da obstoji živi Bog**^{60a}, in sicer držati se trdno tega kljub temi, ki obdaja Njega, Stvarnika, Pričo in Sodnika ljudi. Kakor hitro se duh odpre, kakor to mora biti, za vero v Moč nad seboj, kakor hitro razume, da ni sam merilo vseh reči v nebesih in na zemlji, bo imel prav malo težav, iti dalje. **Ne pravim, da bo šel ali da mora iti naprej k drugim resnicam brez prepričanja; ne pravim, da bi moral verovati v katoliško vero brez temeljev in nagibov;** pač pa pravim, da, ko enkrat veruje v Boga, tedaj je vélika ovira za vero bila že odstranjena, namreč napuh, duh samozadostnosti itd.«⁶¹

Ob študiju dogem je Newman glede papeštva imel najprej težave. A kmalu je odkril »zakon, ki se je uveljavljal v zaporednem razvoju, skozi katerega so šle razodete resnice.« »In tedaj sem sklepal, da zakon vključuje zakonodajavca in da **tako urejena in veličastna rast nauka v katoliški Cerkvi, postavljena v nasprotju z mrtvostjo in nebogljenostjo, ali pa z nejasnimi spremembami in protislovji v učenju drugih religioznih obče- stev, dokazuje navzočnost Sv. Duha v Rimu,** takšno navzočnost, kakršne ni nikjer drugje in ki ustvarja presumpcijo (domnevo), da ima Rim prav; če nauk o evharistiji ni iz nebes, zakaj naj bi bil iz nebes nauk o izvirnem

^{59a} Off all points of faith, the being of a God is, to my own apprehension, encompassed with most difficulty, and yet borne in upon our minds with most power.

⁶⁰ Ap. 147 sl.

^{60a} The main difficulty for an inquirer is firmly to hold that there is a living God.

⁶¹ »When once it believes in God, the great obstacle to faith has been taken away, a proud, self-sufficient spirit, etc.« Grammer, Note II, 385. Podčrtal Newman.

grehu? Če je Atanazijeva veroizpoved iz nebes, zakaj ne bi bila tudi veroizpoved papeža Pija? To je bila uporaba analogije... Ko sem spoznal njeno veljavo glede razvoja nauka, me je to privedlo, da sem to naobrnil na razvidnost vere, in v tem smislu sem prišel od tega, da sem v Apologiji rekel: Nikake **srede** ni v pravi filozofiji, za popolnoma doslednega duha med ateizmom in katolištvom.«⁶²

b) »Ne smemo misliti, da bi imel jaz kak strah pred dokazi razuma...«

Čisto jasna je Newmanova misel, ki se po l. 1845 ob vsaki priliki ponavlja, zdaj v tej zdaj v oni obliki: Če katoliška Cerkev, za katero govori na tako jasen način sv. pismo in vsa cerkvena in v nekem pogledu vsa svetovna zgodovina, ni prava Kristusova Cerkev, potem nas je Bog sam varal; potem bi morali tajiti Boga samega, potem se vsa zgodovina samo na krut način poigrava s človekom, potem je vse brezsmiselno in vse le prevara oziroma samoprevara. Toda to je nemogoče — o bivanju osebnega Boga je bil Newman od 15. leta svoje starosti tako prepričan kakor o tem, da ima roke in noge, in v nekem smislu še bolj.⁶³ Ta trdnost prepričanja o bivanju osebnega, živega Boga, razodevajočega se zlasti v vesti in na tako silen način tudi na zunaj v Kristusu, mu je osvetljevala z jasno lučjo tudi vse drugo in dajala polno trdnost vsemu drugemu.

Posameznosti npr. iz cerkvene zgodovine oziroma iz zgodovine razvoja dogem bi same zase sicer še ne mogle dati trdnega dokaza, podobno kakor iz nekaj kamenčkov na mozaiku še ne moremo spoznati smisla celotne slike. Toda celota daje docela prepričljiv in trden dokaz.

V svoji Apologiji govori Newman o gotovosti, do katere človek pride na temelju »kopičenja verjetnosti«. Ta trditev je neredko naletela na ugovore, kakor da v njej tiči skepticizem. Kaj misli s tem »kopičenjem verjetnostnih dokazov«, strinjajočih se v popolnoma trden in neovrgljiv razumski dokaz, to Newman nazorno pojasnjuje zlasti v svojem pismu kanoniku Walkerju, in sicer z dne 6. 7. 1864; »To, kar mislim, se da najboljše ponazoriti s kablom, ki je sestavljen iz števila posameznih žic, ki je vsaka izmed njih sama zase slabotna, skupaj pa so tako močne kakor železen drog. — Železni drog nam predstavlja matematično ali strogo dokazovanje; kabel nam predstavlja moralni dokaz, ki obstoji v kopičenju verjetnosti — te verjetnosti posamezno ne zadostujejo za to, da bi dale gotovost, vzete skupaj pa tvorijo neovrgljiv dokaz. Človek, ki bi rekel: 'Ne morem zaupati kablu, imeti moram železen drog', bi bil v **kakih določenih primerih** nespameten, neumen; prav tako je s človekom, ki pravi: potreben mi je strogi, ne pa moralni dokaz za religiozno resnico.«⁶⁴

Skepticizem ali subjektivizem oziroma imanentizem modernističnega kova je Newmanu nekaj docela tujega. Prav tako mu je tuj »pragmatizem«, ki meri resnico le po njeni neposredni koristnosti za življenje, čeprav je seveda končno resnica edino »koristna«. Pač pa je res, da zoper

⁶² Grammer, 386.

⁶³ Prim. Ap. 2 sl.

⁶⁴ Newman-Knoepfler, Briefe aus der Katholischen Zeit, A. W X, 13. Podčrtal Newman.

racionalistične in semiracionalistične nazore Newman močno naglašaja, da vera ni zgolj stvar razuma. Vera se namreč nujno obrača na vsega človeka, zadeva vse njegovo življenje. Zato pa Newman po pravici naglašaja: »Dokazi za religijo nikogar ne prisilijo, da bi veroval, kakor tudi argumenti za lepo življenje nikogar ne prisilijo, da bi jim bil poslušen... Naj tudi vidimo iz lastne moči, kaj je prav, tako v stvareh verovanja kakor poslušnosti — a ne moremo hoteti, kar je prav, brez milosti božje... Nikak dej vere ni potreben za to, da pritrdimo resnici, da je dvakrat dve enako štiri: ne moremo drugače kakor pritrditi; in torej ni nobenega zasluženja v tej pritrditvi. A je zasluženje v verovanju, da je Cerkev od Boga. Kajti čeprav je polno razlogov, da nam to dokažejo, vendar moremo brez absurdnosti godrnjati nad sklepanjem; moremo morda tožiti, da ni jasnejše; moremo svojo pritrditev odlašati; moremo v stvari imeti dvome, ako hočemo — in samo milost more zlo voljo spremeniti v dobro.«⁶⁵

Zato pa se je Newman v času, ko je resno zdvomil nad anglikansko Cerkvijo in čutil, kako ga vedno bolj priteguje katoliška Cerkev, posvečal ne le skrbnemu študiju dogemske zgodovine, marveč tudi poglobitvi svojega notranjega, molitvenega stika z Bogom, da bi se dajal voditi res samo »prijazni luči« božje resnice in milosti.

V »Tract V« je dne 21. 9. 1838 zapisal: »**Ne smemo misliti, da bi imel jaz kak strah pred dokazi razuma za stvar krščanskega verovanja, kakor da bi bila pamet za to nevarna, kakor da bi vera ne mogla obstati pred natančnim raziskovanjem.** Nič ni bolj neumestnega, čeprav je kar preveč v navadi, metati ta očitek na branivce cerkvenih naukov. Naj imajo s svojimi dokazi v posameznostih prav ali ne, toda dejansko postavljajo dokaze; pripravljani so dokazovati; prepričani so, da imajo razum na svoji strani — toda druge spominjajo in spominjajo tudi sebe na sledeče: čeprav je razumski dokaz v celoti stviri resnice samo v oporo, čeprav se ga (branivci cerkvenih naukov) tako malo boje, da je tako dokazovanje za njihovo zavest pomembno orožje v njihovih rokah — vendar pa po vsem tem moramo reči: ako človek hodi okrog samo z dokazi, ako ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi — s pokorščino, z vero pred razumskim dokazom —, tedaj ali resnice ne bo dosegel, ali pa bo dobil o njej samo votel, nestvaren nazor in bo imel v njej le slabotno oporo. Razum bo za sprejem resnice deloval pripravljajoče, bo širil njeno spoznanje in ji bo zagotavljal njeno zunanje priznavanje; a v vsem, kar delamo, moramo iskati duševne okrepitve, ne pa zgolj spoznanja...«⁶⁶

O svojem stanju iz l. 1843 z ozirom na razumsko gotovost glede resničnosti božjega izvora katoliške Cerkve poroča Newman: »Gotovost je seveda končna točka, a dvom je neki razvoj. Nisem še bil blizu gotovosti. Gotovost je refleksivno dejanje, gotovost pomeni vedeti, da vemo. Te gotovosti, kolikor vem, nisem imel do časa blizu mojega sprejema v katoliško Cerkev.«⁶⁷

Vstopil je v katoliško Cerkev zato, ker je po dolgotrajnem iskanju prišel do trdnega razumskega in življenjskega prepričanja, da je to prava Kristusova Cerkev. Hotel je biti poslušen vesti, tej glasnici božje volje;

⁶⁵ V pridigi po avgustu 1849; Mix. congr. 11; v: K I, 115.

⁶⁶ K I, 107.

⁶⁷ Ap. 134.

zato se je napotil tja, kamor mu je kazal razum in kjer je upal najti in je tudi dejansko našel umiritev človeškega teženja po resnici, po jasnosti, po smiselnosti in sreči življenja, čeprav mu seveda tudi kot katoličanu nikakor ni bilo prizaneseno z bridkostmi.

Nekako štiri leta po svojem prestopu v katoliško Cerkev govori v pridigi pretresljivo: »O, bratje moji, ako se hočete obrniti stran od katoliške Cerkve, h komu hočete iti? Ona je vaša edina nada na mir in varnost v tem zmedenem in menjajočem se svetu. **Nobene srede ni med njo in obupom nad resnico, ako človek svoj razum uporablja nepristransko.** Osebna religiozna mnenja morejo pač svoje dni slepiti množice in se prikazovati kot polne vtisa; nacionalne religije morejo kljub temu, da so brez ljubezni, pričarati silno veličino; tlačiti morejo zemeljska tla za stoletja in odvracati pozornost učenjaka ali spravljeni v zmedo njegovo sodbo. Toda za trajno se bo vendarle pokazalo, da je katoliška vera resnično prihod nevidnega sveta na ta svet. Ali pa, da ni nič pozitivnega, nič določenega, nič stvarnega v kateremkoli našem pojmu, npr. odkod prihajamo in kam gremo. Pusti katolištvo, in odpred pot, da postaneš protestant, unitarec, panteist, skeptik, v strašni, toda neizogibni zapovrstnosti. Izogniti se da tej zapovrstnosti le po kakem slučaju: bodisi da je to utemeljeno v tvojem položaju ali tvoji vzgoji ali v značaju tvojega duha; **izogniti se ji da le, če to, kar je verskega, sploh prepodiš iz svojega obzorja, če zatajiš svoj lastni razum, če posvetiš svoje mišljenje in težnje samo npravnim dolžnostim ali pa ga zapravljaš samo v poslih sveta.**

Torej pojdite in vršite svojo dolžnost z ozirom na sočloveka; bodite pravični, dobri, gostoljubni; dajajte dober zgled in imejte religijo v časteh, ker je ‚blagodejna za družbo‘; pojdite po svojih poslih, za svojim poklicem, za svojo zabavo; jejte in pijte, berite časopise ... skrbite za bodočnost svojih otrok, pojdite domov in umrite — toda, ako ne marate imeti vere, potem se nikar ne spuščajte v preiskovanje o veri; in ne sanjajte o tem, da bi mogli dobiti vero, ako odklanjate to, da bi se priključili Cerkvi!

Raziskovati na kakem drugem potu ni priporočljivo, to ponavljam: vodilo bi vas le tja, kjer ni ne luči ne miru ne upanja; vodilo bi vas v globoko jamo, kjer sonce in mesec in zvezde ne sijajo in kjer ni več lepote neba — le mraz, otrplost, večna puščoba!⁶⁸

c) »Po viharji vožnji sem dospel v pristanišče«

Tik pred prestopom v katoliško Cerkev je Newman, kakor je bilo že omenjeno, dovršil svoj obširni in z veliko erudicijo, obenem pa z genialno bistrino napisani »Essay on the Development of Christian Doctrine«. Zadnje besede v tem spisu so: »Čas je kratek, večnost je dolga.« In potem še Simeonov spev: »Nunc dimittis« (Lk 2, 29—32).

Res je samo z ozirom na večnost mogel Newman sprejeti nase tako velike žrtve, kakor jih je od njega zahteval prestop v katoliško Cerkev. Saj se je moral s tem odpovedati sijajnim in zelo donosnim službam, za katere je bil kakor ustvarjen in ki jih je vršil s takim veseljem; odtrgati se mu je bilo treba iz toplega kroga plemenitih in visoko izobraženih

⁶⁸ Mix. Congr. 13; v: K I, 138 sl.

prijateljev, izkoreniniti se takorekoč iz rodni tal svojega bitja in življenja.

L. 1846 je zapustil svoj tako ljubljeni Littlemore. Škof Wiseman, pozneje (1850) kardinal, mož temeljite izobrazbe in širokega srca, je čez nekaj časa nato poslal Newmana v Rim, da bi se tam izpopolnil v teologiji, v katero ga je uvajal tedaj najuglednejši teolog G. Perrone.

1847 je bil Newman posvečen v duhovnika. Po vrnitvi v Anglijo je v Maryvale ustanovil oratorij po zgledu sv. Filipa Nerija; potem še v Londonu in v Edgebastonu pri Birminghamu, kjer je prebil skoraj vse življenje, do svoje smrti 11. 8. 1890.

Kot katoličan je moral Newman v nekem oziru še več pretrpeti kakor kot anglikanec, kajti zdaj je bil premnogokrat tarča napadov in sumničenj z obeh strani, z anglikanske in s katoliške; s katoliške predvsem zaradi nesporazumljenj spričo globine njegovih spisov in spričo svojevrstnih stališč ob duhovnih pojavih tedanjega časa, stališč, ki jih zlasti irski katoličani nikakor niso mogli razumeti. Pa tudi zaradi popolne različnosti značajev med poznejšim kardinalom Manningom in njim samim je prišlo do mučnih nasprotij; in še zaradi spletkarjenj zoper Newmana deloma že zaradi tega, ker je bil Anglež, zoper Angleže pa so bili Irci že iz znanih zgodovinskih razlogov polni nezaupanja in se je to nezaupanje obračalo tudi zoper Newmana, dokler ga ni papež Leon XIII. l. 1879 imenoval za kardinala in s tem zadovoljil celo anglikance, ki so se še sami čutili s tem počlašene.

L. 1864 je Ch. Kingsley, profesor zgodovine in velik sovražnik katoličanov, v javnosti začel podtikati Newmanu neiskrenost in hinavščino glede verskega prepričanja. Newman se je čutil pred Bogom in pred svetom dolžnega, da ta napad temeljito zavrne. To je storil s knjigo »Apologia pro vita sua«, ki je postala najboljši vir za poznanje življenja tega genialnega in svetniškega moža.

V prvih štirih poglavjih te knjige opisuje, kako je polagoma iz anglikanizma prišel v katoliško Cerkev; potem pa v začetku zadnjega poglavja pravi:

»Odkar sem postal katoličan, seveda nimam več kaj pripovedovati o zgodovini svojih religiozних naziranj. S tem nočem reči, da je moj duh postal nedelaven in da sem nehal razmišljati o teoloških vprašanjih; pač pa da nimam zaznamovati nikakih sprememb in da nisem imel nikakih srčnih bridkosti. Živel sem v popolnem miru in zadovoljstvu, nikoli več nisem občutil kakega dvoma. Da je moj prestop povzročil v mojem duhu kako intelektualno ali moralno spremembo, tega ne morem reči. Tudi se nisem zavedal kake utrditve vere v temeljne resnice razodetja ali kakega večjega samoobvladovanja. Tudi nisem občutil večje gorečnosti kakor prej. **Bilo pa mi je, kakor da sem po vihrani morski vožnji dospel v pristanišče; in sreča, ki sem jo občutil nad tem pristanikom, ni nikoli prenehala.**«⁶⁹

V dnevniku z dne 30. 10. 1867 toži sicer bridko, kako ga predstojniki ne razumejo. Toda takoj pristavlja: »Kar se mi je zgodilo, to ne moti moje notranje sreče; nasprotno, čudovito se je pomnožila ob teh zunanjih stvareh...«⁷⁰

⁶⁹ Ap. 147.

⁷⁰ AW X, 146.

Svojemu prijatelju, ki je bil še vedno ostal anglikanec, Mr. G. T. Edwardsu, nekdanjemu tajniku »Evangeličanske družbe«, je Newman že v visoki starosti, 24. 2. 1887, pisal: »... Nočem najinega dopisivanja končati, ne da bi pričeval za svojo odkritosrčno ljubezen in vdanost do katoliške Cerkve, čeprav mislim, da o tem ne dvomite. Ako bi hotel utemeljiti to neomejeno in brezpogojno predanost, kaj morem drugega reči, kakor da je velike sijoče resnice, ki sem se jih kot otrok naučil iz evangeličanskega nauka, sveta rimska Cerkev mojemu srcu vtisnila z novim, vedno močnejšim poudarkom? Cerkev je dodajala preprostim evangeličanskim naukom mojih prvih učiteljev, a pri tem ni ničesar zmanjšala, oslabila ali razveljavila. Nasprotno, v Gospodovem božanstvu in v njegovem odrešilnem delu, v njegovi resnični pričujočnosti v sv. obhajilu, v njeni božji in človeški oblasti sem našel moč, pribežališče, veselje in tolažbo, kakor to velja za vse dobre katoličane; evangeličanski kristjani imajo to le v slabotni meri...«⁷¹

Vse življenje je bilo Newmanu pot »ex umbris et imaginibus in veritate«, kakor se glasi njegov nagrobni napis, katerega si je sam določil. »Iz senc in podob do resnice« je dopotoval 11. avgusta 1890. Tako zvesto in junaško je bil poslušen vodstvu »blage luči« božje milosti, da je bil l. 1955 pri sv. stolici v Rimu uveden proces za razglasitev za blaženega. (Se nadaljuje)

Viri in literatura

(Navajam le to, kar mi je bilo dejansko pri roki.)

- John Henry Cardinal **Newman**: Apologia pro vita sua. Being a history of his religious opinions. New impression. Longmans, London 1904. — Okrajšano: **Ap**.
- John Henry Cardinal **Newman**: Meditations and devotions.⁴ Longmans, London 1903.
- John Henry Cardinal **Newman**: Sermons preached on various occasions. New Edition. Longmans, London 1892.
- J. H. K. **Newman**-Maria **Knoepfler**: Apologia pro vita sua. J. H. Kardinal Newman, Ausgewählte Werke (hrsg. von dr. Matthias **Laros**) I. Band. M. Grünewald, Mainz 1922. — Okr. AW I.
- J. H. K. **Newman**-Dr. Max **Hofmann**: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. I. Teil. Ausgew. Werke (hrsg. dr. M. Laros) II. Bd. Grünewald, Mainz 1936. — Okr.: AW II.
- J. H. K. **Newman**-Dr. Max **Hofmann**: Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. II. Teil. Ausgew. W. (hrsg. Laros) III. Bd. Mainz 1940. — Okr.: AW III.
- J. H. K. **Newman**-Dr. Else **Gutermuth**: Kirche und Wissenschaft (Idea of University). Ausgew. W. (hrsg. Laros) IV. Bd. Mainz 1927. — Okr.: AW IV.
- JžH. K. **Newman**-M. Ignatia **Breme** O. S. U.: Predigten der anglikanischen Zeit. Ausgew. W. (hrsg. Laros) V. Bd. Mainz 1925. — Okr.: AW V.
- J. H. K. **Newman**-Franz **Zimmer**: Predigten der katholischen Zeit. Ausgew. W. (hrsg. Laros) VI. Bd. Mainz 1924. — Okr.: AW VI.
- J. H. K. **Newman**-Maria **Knoepfler**: Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens. I. Teil. Ausgew. W. (hrsg. Laros) IX. Bd. Mainz 1927. — Okr.: AW IX.
- J. H. K. **Newman**-Maria **Knoepfler**: Briefe aus der katholischen Zeit seines Lebens. II. Teil. Ausgew. W. (hrsg. Laros) X. Bd. Mainz 1931. — Okr.: AW X. 7. in 8. zvezka Larosove zbirke Newmanovih Izbranih spisov v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani nimamo.

⁷¹ AW X, 362 sl.

J. H. K. **Newman-G. M. Dreves**: Ausgewählte Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres und für die Feste des Herrn. Kempten und München 1907.
J. H. K. **Newman-H. Riesch**: Die hl. Maria. Eine Apologie und historische Begründung des Marienkults. Regensburg 1911.

J. H. **Newman**, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern. Eingeleitet u. hrsg. v. H. **Tristram**. Übertr.: Benediktiner von Weingarten. Stuttgart 1959. Original 1856.

Iz raznih Newmanovih del, obsegajočih v izvorniku 40 zajetnih zvezkov, imamo pod posebnimi vidiki izbrane in v nemščino prevedene važnejše tekste v tehle važnejših knjigah:

- a) J. H. Kardinal Newman: Christentum. Ein Aufbau. Aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet von Erich **Przywara** SJ. Übertr. von Otto **Karrer** SJ. I.—III. Bd. Freiburg i. Br. 1922 — IV. Bd.: »Einführung in Newmans Wesen und Werk« von E. Przywara. Fr. i. Br. 1922.
- b) Kardinal J. H. Newman: Die Kirche, übersetzt von O. **Karrer**, Einsiedeln Köln, I.—II. Bd. 1945/6. — Okrajšava: K I ter K II.
- c) J. H. Newman: Die Kirche und die Welt. Predigten, übersetzt von Th. **Haacker**; 2. Aufl. München 1940.
- d) J. H. Newman. Auswahl und Einleitung von Walter **Lippgens**. (Fischer-Bücherei) Frankfurt/M. — Hamburg 1958.

Izmed važnejše literature, uporabljene v razpravi, naj bo navedeno sledeče:

H. **Tristram** et F. **Bacchus**: J. H. Newman, v: DThC XI/I, 327—398.

A. I. du P. **Coleman**: J. H. Newman, v: J. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics IX (Edinburgh 1953) 355—359.

Dr. J. **Fabijan**: J. H. Newman. Ob stopetdesetletnici rojstva, v: Zbornik teol. fakultete v Ljubljani 1 (1951, tipkano) 181—192.

Isti: Sv. Tomaž Akvinski in J. H. Newman, v: ZTF v Ljubljani 8 (1958, tipkano) 12—26.

Uporabljene so bile tudi študije raznih poznavavcev Newmana, priobčene v »Newman-Studien«, I. Folge (Veröffentlichungen des Cardinal Newman Kuratorium. Hrsg. H. Fries und W. Becker). Nürnberg etc. 1948. — Okr.: Newman — St. I.

Prof. dr. J. Fabijan mi je dal na razpolago tudi svoj prevod Newmanove Apologije in Eseja o razvoju dogem, ki ju ima v rokopisu. Tu se mu za to lepo zahvaljujem. Apologija bo, če mogoče, izšla, vsaj stilografirana. Želeti bi bilo, da bi izšla v tisku, vsaj izbor; morda skupaj z izborom iz drugih Newmanovih del.

Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka

Vekoslav Grmič

(Predavanje na proslavi sv. Tomaža)

Summarium. Homo etiam proxime sentiebat progressum in scientia empirica tanto solum possibilem esse quanto ille Deum et religionem reliquerit. Et progressus vere magnus adeptus est.

Sub influxu tanti progressus homo magnitudinis suae sibi conscius factus est. Quo ex facto atheismus postulatorius paulatim ortum duxit.

Sed nunc etiam sensus insecuritatis, timoris et desperationis hominem vexare incepit.

Quaestio magni momenti igitur est quomodo homo exitum ex condicione illa infirma reperturus sit, quia hoc modo vitam longius peragere sibi impossibile sit. Quam ob rem theologia homini huius saeculi multa dicere potest. Sane hoc in terminis eiusdem temporis faciendum est.

Uvod

Teologija mora pospeševati rast in širjenje božjega kraljestva na zemlji, saj že sv. Tomaž pravi, da je »scientia practica et speculativa« (S. Th. 1 q1 a4). Zato jo mora do neke mere določevati tako v izraznem kakor celo v vsebinskem pogledu tudi duhovno ozračje časa, ki ga predstavljajo specifičnost kulturnega razvoja ter problemi in stiske, ki vplivajo na človeka, odmevajo v njegovi duši, oziroma usmerjajo njegovo mišljenje in čutenje v določeni zgodovinski dobi. Čim bolj se teologija tega zaveda, tem bolj čuti potrebo po konfrontaciji s časom, v katerem opravlja svoje poslanstvo. Če bi namreč to konfrontacijo opustila, bi se utegnilo zgoditi, da bi bila le teoretična veda, ki bi se zanjo zanimali samo poklicni teologi, in bi ne našla nobenega stika s praktičnim krščanskim življenjem, kaj šele, da bi ga usmerjala.

Drugič je gotovo, da človeka kot božjo stvar, ki je vrhu tega povzdignjena v nadnaravni red, določuje nekje v globini odnos do Boga. Ta odnos prihaja do izraza direktno ali indirektno, zavestno ali podzavestno tudi v njegovem razmerju do narave, sveta in zemeljskega življenja, pa naj gre za zavestno pozitiven ali negativen odnos do Stvarnika, kar zadeva človekovo svobodno odločitev. Tako je tudi v tem pogledu potrebno, da se teologija vpraša, kateri duhovni tokovi vplivajo na človeka, katera dejstva v njem odmevajo in zakaj, ker le potem lahko govori o večnih resnicah sodobno in bo njena govorica učinkovita. Le tako potem teologija pomaga uspešno zdraviti rane, ki jih morda prizadevajo človekovi duši ti vplivi, oziroma varuje človeka pred njimi, na drugi strani pa pravilno uporablja vse tisto, kar je v teh vplivih pozitivnega za njeno poslanstvo ali lahko pozitivno postane.

Teologija sv. Tomaža je bila nekoč v tem oziru kar najsodobnejša, tako glede izražanja kakor glede vprašanja, ki jih je obravnavala z vidika večnih resnic, ter načina, kako jih je obravnavala. Prav ta ozir na človeka

in njegove časovne specifičnosti ji je v precejšnji meri pripomogel do trajne veljave. Zato tudi danes nikakor ne moremo reči, da je tomistično obravnavanje teoloških vprašanj, njegovo izrazoslovje in njegovo osvetljevanje razodetega nauka za sedanjega človeka popolnoma neprimerno, nerazumljivo, nesodobno. Nesodobnost v današnjem času bi sholastičnemu obravnavanju teoloških vprašanj lahko očitali samo takrat, če bi teologi danes ne upoštevali najgloblje težnje svojega velikega učitelja po sodobnosti in ne bi v skladu z njo naprej gradili in razvijali, kar je sv. Tomaž začel. Pravilno pravi K. Rahner: »Da so naši šolski učbeniki malo živi, da malo služijo oznanjevanju in pričevanju, to ne prihaja od tod, ker podajajo preveč sholastične in znanstvene teologije, marveč, da tega premalo nudijo, in sicer zato, ker ti učbeniki danes ostajajo včerajšnji učbeniki in zaradi tega tudi tistega, kar je včerajšnjega, ne morejo več ohraniti čistega.«¹

Zanimivo je na primer, kar ugotavlja Daniélou glede sorodnosti kljub na videz diametralnemu nasprotju med tomizmom in miselnostjo P. T. de Chardina. Takole pravi: »Če motrimo miselne procese, ki se skrivajo pri T. de Chardinu za njegovimi formulacijami, uvidimo njihovo čudovito sorodnost s tistimi miselnimi procesi, ki prevladujejo v aristotelsko-tomistični filozofiji. Tudi tam je na začetku fizikalno biološka analiza. Tudi ona dojema (razume) metafizične stvarnosti v nadaljevanju teh analiz, in sicer s pomočjo analogije. Teilhard torej po mojem mnenju ohrani osnovno usmerjenost 'cerkvene filozofije'. Osvobodi jo samo jezika, ki si ga je sposodila od preživele znanosti, da jo izrazi v novem jeziku, v jeziku nove znanosti.«²

Primerno je torej, da si prav na praznik sv. Tomaža postavimo vprašanje, kakšna je duhovna situacija sedanjega človeka s teološkega vidika.

Kratko se bomo ozrli na tista dejstva, ki danes takorekoč usmerjajo človekovo mišljenje in čutenje. Premislili bomo, kakšne so teološke osnove teh dejstev in njihovih vplivov, kakšne so potem tudi v tem pogledu perspektive za vero ter naloge za teologijo.

Seveda ne more biti ta razprava v okviru enega predavanja izčrpna. Omejiti se hočem le na tri dejstva, ki se mi zdijo najznačilnejša za duhovno situacijo sedanjega človeka. Ta dejstva so:

1. napredek eksperimentalne znanosti in človekovo gospostvo nad naravo,
2. težnja po popolni avtonomiji človeka,
3. občutek negotovosti.

Napredek eksperimentalne znanosti in človekovo gospostvo nad naravo

Huizinga pravi v svoji knjigi, ki jo je napisal že l. 1935 in ima v nemščini naslov »Im Schatten von morgen«, naslednje: »Učeni Epimenides, ki bi se okr. l. 1879 umaknil v svojo votlino in bi tam prespal osemkrat po sedem let, bi danes ob prebujenju komaj še razumel celo znanstveni jezik na enem samem področju. Pojmi iz fizike, kemije, filozofije,

¹ K. Rahner, n. d., *Schriften zur Theologie I*, 16.

² J. Daniélou, n. d. 519.

psihologije, jezikoslovja, da naštejemo le nekatere, bi mu bili sami neznan glasovi. Vsakdo, ki si predoči pregled terminologije svoje stroke, takoj spozna: besede in predstave, ki jih sedaj dnevno uporablja, še pred štiridesetimi leti niso bile znane... Če v miselni podobi postavimo današnje stanje vse znanosti nasproti tistemu, kakršno je bilo pred pol stoletja, potem ne more biti niti trenutek dvoma o tem, ali je njena sprememba pomenila napredek, stopnjevanje, obogatitev. Znanost je glede obsega postala bogatejša in glede vsebine globlja. Vrednostna sodba v njej je lahko samo pozitivna. Tako pa se pokaže naenkrat nenavadna konsekvence: od resničnega, pozitivnega napredka ne more priti duh več nazaj ali hoteti nazaj priti.«³

Tako je zapisal svoje misli o napredku znanosti ta kulturni filozof l. 1935. Danes bi svojo sodbo napredku znanosti v prid gotovo podal še izraziteje.

Človek si v zadnjem času zmagovito utira pot v veselje in prodira v skrivnosti najmanjših delcev snovi ter sprošča na tak način prej komaj sluteno energijo. Vsak dan smo priče novih uspehov človeškega raziskovanja narave. Polet znanstvenega razvoja gre daleč preko trenutnih potreb in zahtev praktičnega življenja.

Človek postaja torej vedno bolj gospodar nad naravo, ki ga je nekoč navdajala z občutki neznanskosti in numinoznosti.

Guardini pravi v knjigi »Freiheit-Gnade-Schicksal«: »Kolikor je spoznanje prodrlo do zakonitosti naravnega dogajanja, toliko je razpadla mitološka podoba sveta. Z njo je propadlo nekaj velikega, izginil pa je tudi mučen strah, ki je moril življenje v njegovih globinah, kar pa seveda občudovalci mita radi prezrejo. Spoznanje bitnih zakonitosti je človeka streznilo, dalo pa mu je tudi novo svobodo in dostojanstvo.«⁴

Z razvojem znanosti v 20. stoletju seveda ni izginila samo vsaka senca mitološke podobe sveta, ampak tudi sleherni sled srednjeveškega odnosa do narave in v pretežni meri celo karakteristične poteze pogleda na naravo v novem veku.

Človeku dvajsetega stoletja je tuj simboličen značaj stvarstva, ki bi v primeri z absolutno stvarnostjo Boga in obljubljenim večnim življenjem ne imelo nobenega samostojnega pomena in samostojne vrednosti, kakor je to veljalo prav v srednjem veku. Tuja pa mu je postala tudi predstava o naravi kot o nečem absolutnem, v svojih globinah skrivnostnem, materinskem, božanskem in zato nedotakljivem.

Danes gleda človek na naravo »brez vseh pridržkov, stvarno, kot na torišče in snov za dejavnost, v katero vrže prav vse, brez ozira na to, kakšen bo izid, za dejavnost prometejskega značaja, pri kateri gre za biti in ne biti.«⁵ Narava je dana človeku v roke, da mu služi, oziroma, da on nad njo gospoduje in se pri tem prav nič ne ozira na neke nedotakljivosti, ki jih je poznala nekdanja predstava o naravi. V takšnem odnosu do narave so pač dane vse možnosti za razvoj naravoslovnih ved in za človekovo gospodstvo nad naravnimi silami.

³ N. d. 46/47.

⁴ N. d. 176.

⁵ Guardini, Das Ende der Neuzeit, 65.

Tako vidimo, da je razvoj človekovega odnosa do narave in njenega obvladanja šel v zgodovini v tej smeri, da se človek vedno bolj zave, da je gospodar na zemlji. Težnja po tem gospostvu je pravzaprav osnovno gibalno vsega njegovega prizadevanja v tem pogledu.

Biti gospodar je pač njegova naloga, njegovo poslanstvo, ki mu ga je dal sam Bog. Ne gre tukaj samo za neko zapoved ali naročilo, ampak obenem za karakteristično lastnost njegove bogopodobnosti. Zato lahko rečemo, da bi človek nehal biti človek, če bi te težnje sploh ne imel in če bi se na ta ali oni način ne odražala v njegovem življenju.

V 1. poglavju Geneze beremo v 6. vrstici: »Bog je rekel: ‚Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!«

Že na tem mestu je čisto jasno izražena zveza med človeško bogopodobnostjo in gospostvom na zemlji.

Kljub temu pa je Bog dal človeku še posebno naročilo, ko je govoril Adamu in Evi: »Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!« (1 Mojz 1, 28)

Schmaus pravi dobro: »Posledica človekove ontološke bogopodobnosti je po poročilu o stvarjenju njegov položaj gospodarja na zemlji... Ta tekst vključuje dejstvo, da Bog ni dal svetu dovršene podobe. Izročil je marveč svoje delo človeku, da ga nadaljuje. Nadaljuje naj, kar je Bog začel. Bog je človeku izkazal veliko zaupanje, ko mu je dal nalogo, da sopolnjuje svet. Človeku pripada težka odgovornost za stanje sveta.«⁶

Ne velja pa to samo, kolikor je človek naravno Bogu podoben, ampak tudi, kolikor je povzdignjen v nadnaravni red in je nadnaravno podoben Bogu. Bog je Gospod in kolikor je človek deležen božjega življenja, ima delež pri božjem gospostvu, prihaja po njem na zemljo božje kraljestvo, se uveljavlja v njegovem življenju tisti tok zgodovine, ki vodi v smer povečanja božjih otrok in »novemu nebu in novi zemlji« naproti.

Popolno gospostvo je dosegel v tem pogledu nad naravo Kristus s svojim povečanjem, človek pa se bliža temu cilju po zvezi s povečanim Gospodom.

To nadnaravno gospostvo ne zanika in ne uničuje naravnega gospostva, ampak ga dopolnjuje in dviga na višjo stopnjo ter mu daje zadnji smisel. To uvidimo takoj, če se nekoliko poglobimo v pojem gospostva.

Gospostvo vključuje tako dejanja razuma kakor volje. Kdor namreč hoče res gospodovati nad neko stvarjo, mora to stvar poznati, drugič pa tudi imeti v sebi dovolj moči, da to stvar in njeno delovanje tako usmerja in uporablja, da doseže zaželjeni namen, ki je neka dobrina. Če torej hoče biti človek res gospodar na zemlji, se mora potruditi, da čim bolj spozna naravo in čim globlje prodre v njene zakonitosti. Obenem pa mora iskreno hoteti uporabo pridobljenega znanja tako uravnati, da mu bo prinesla resnično srečo, kajti to je tisto, kar človek končno vedno išče. Tako pa se nam naenkrat razkrije ambivalenca napredka eksperimentalne znanosti in razvoja v smeri vedno večjega gospostva človeka nad naravo. Človek namreč lahko uporabi svoja spoznanja sebi v srečo ali v nesrečo.

⁶ Schmaus, n. d. 372/373.

V knjigi »Das Ende der Neuzeit« pravi Guardini: »Narava je izgubila značaj nečesa tujega in nevarnega ter postala torišče neizčrpnega bogastva dobrin, neprestanega delovanja obnovitvene sile in čiste izvirstnosti, vsega tega, kar je novi vek gledal v njej. Potem pa se je razmerje zopet obrnilo. V toku zgodovine je prišel človek ponovno do nevarnega področja. Pojavila pa se je ta nevarnost prav zaradi njegovih prizadevanj in oblikovanj, ki so prvo nevarnost premagale, zaradi kulture namreč... Gospodovati se pravi neko danost obvladati. Ta zmožnost pomeni, da človek onesposobi neposredne učinke določene bitnosti, ki so naravnani proti našemu življenju, oziroma, da jih usmeri v skladu z zahtevami tega življenja. To se je v odločilni meri zgodilo. Človek ima neposredne učinke narave pretežno v rokah. Nima pa v rokah posrednih: gospostva samega nad njimi. Ima oblast nad stvarmi, ne pa, da rečemo bolj odkrito, nima še gospostva nad svojo oblastjo.«⁷

Kako človek uporabi svoje gospostvo nad naravo je končno odvisno od tega, kako gleda nanj: ali ga pojmuje kot nekaj podarjenega od Boga, za kar je Bogu odgovoren, kar ga tudi naj k Bogu vodi, ali kot nekaj, kar je popolnoma njegovo, o čemer odloča pravzaprav le samovolja posameznika ali skupine ljudi.

Človek mora znati tudi sebe obvladati, mora imeti dovolj moralne moči, da se pri uporabi dosežkov znanosti ne ozira samo na trenutne koristi, ne samo na potrebe in zahteve svojega jaza. Nikdar ne sme pozabiti, da nosi tudi ta dar v »prsteni posodi« in da je zato potrebna precejšnja mera popolnosti, če hoče v sreči uživati njegove sadove. Takšna popolnost pa ima svojo končno utemeljitev edinole v veri, moč pa ji daje milost.

Vera razen tega daje resnično vrednost vsemu človekovemu prizadevanju pri osvajanju narave, saj človek potem vse to vrši v zavesti, da na tak način posluša božjo govorico, ki prihaja iz stvarstva, občuduje lepoto in dobroto tistega, ki ga je ustvaril, izvršuje božje naročilo in daje Bogu čast. Takšno gospostvo pa vodi človeka h končnemu namenu in zato tudi k deležu pri popolnem gospostvu nad naravo, saj vsa narava »željno pričakuje razodetja božjih sinov«, ko »se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva in pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok«.

Nadnaravno gospostvo torej kar najpopolneje dopolnjuje naravno gospostvo nad naravo in v sedanjem redu, v katerem ima človek nadnaravni smoter in je vse stvarstvo eshatološko usmerjeno, mora biti naravno gospostvo povzeto v nadnaravno. Čim bolj pa se uveljavlja naravno gospostvo, tem bolj postaja tudi jasno, kako je ta dopolnitev primerna in celo za človekovo časno srečo potrebna. V visoko razviti civilizaciji se ob vprašanju morale in nemorale, zato končno ob vprašanju vere ali nevere odloča vprašanje biti ali nebiti v polnem pomenu besede.

Tako je dodeljena krščanstvu in obenem teologiji zahtevna in kar najodločilnejša vloga, da s svojo lučjo, ki kaže človeku večne perspektive in utemeljuje nedotakljive življenjske norme, razsvetljuje temo, ki obdaja človekovo eksistenco v dobi še pred nedavnim nesluteneга gospostva nad naravo. Že z odkrivanjem transcendentnih osnov in ciljev tega gospostva lahko teologija uspešno pripravlja Kristusu pot tudi v dušo človeka, ki

⁷ N. d. 95/96.

je očaran od uspehov znanosti in tehnike in zato zaverovan samo v ta svet. Prav ta pijanost od uspehov znanosti in zaverovanost samo v ta svet pa sta karakteristični za sedanjega človeka, osvajačca vesolja, Prometeja 20. stoletja.

Težnja po popolni avtonomiji

Vzporedno s pravkar opisanim razvojem je šel še drug razvoj, ki pa v resnici pomeni odkrito zlorabo človekovih gospodstvenih pravic na zemlji.

Čim bolj je namreč človek obvladal naravo, tem bolj se je zavedel svojih sposobnosti, posebno še svobode in zbudila se je v njem želja po popolni, neustvarjeni svobodi, po avtonomiji, kar zadeva Boga.

Odločitev »ne bom služil« in želja »biti-brez Boga-kakor Bog« sta se sicer v zgodovini vedno ponavljali, v obliki nekega splošnega razpoloženja pa sta prišli do izraza šele v času, ko se je človeka polastilo prepričanje, da »Bog ne sme eksistirati in naj ne eksistira zaradi človekove odgovornosti, zaradi njegove svobode in njegove naloge, zaradi smisla njegove eksistence«, kakor je o tem prepričanju zapisal M. Scheler.⁸

Tako je nastal postulatorični ateizem, katerega miselnost bi lahko izrazili s sledečim silogizmom: Če naj bom jaz, potem Bog ne more biti. Jaz pa moram biti. Torej Bog ne more in ne sme biti.

Nietzsche je v skladu s tem prepričanjem naravnost strastno oznanjal, da je Bog mrtev.

Miselnost postulatoričnega ateizma danes močno odmeva v duhovnem ozračju in vpliva na duševnost sedanjega človeka. Najizrazitejšo obliko pa je dobila ta miselnost v ateističnem eksistencializmu.

Camus pravi v svojem delu »Le mythe de Sisyphe«: »Vprašanje svobode nima samo na sebi nobenega smisla. Je namreč na popolnoma drug način povezano z vprašanjem Boga. Rešitev vprašanja, ali je človek svoboden, zahteva, da vemo, ali sploh lahko ima nad seboj gospodarja. Posebna absurdnost tega vprašanja je v tem, da pojem sam, ki omogoča vprašanje svobode, istočasno temu vprašanju vzame vsak smisel. Pred Bogom je namreč vprašanje svobode manj aktualno kakor vprašanje zla. Zato poznamo le alternativo: Ali nismo svobodni in vsemogočni Bog je odgovoren za zlo, ali pa smo svobodni in odgovorni, Bog pa potem ni vsemogočen. Ne morem razumeti, kaj naj bi svoboda še pomenila, če bi mi bila podarjena od nekega višjega bitja.«⁹ Svoboda in odgovornost torej izključujeta možnost eksistence objektivnega, transcendentnega Boga.

V Sartrovi drami »Les Mouches« izjavlja Orest: »Nisem niti gospod niti suženj. Sem svoja lastna svoboda. Komaj si me ustvaril, že sem nehal biti tvoj. Svoboden sem, onstran strahu in preteklosti. Svoboda sem in popolnoma edin s seboj . . . Sebi sem tujec, izven vsakega kozmičnega reda, brez odpuščanja, brez kakršnegakoli drugega zatočišča kakor samega sebe. Ne vrnem se več pod oblast tvojega zakona, ker sem obsojen, da ne smem poznati drugega zakona kakor le svojega. Jupiter, jaz sem namreč človek in vsak človek mora iznajti svojo lastno pot.«¹⁰ Resnična človekova svo-

⁸ Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 44.

⁹ Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 78.

¹⁰ Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 106.

boda se začne tam, kjer preneha božja eksistenca. Ta ugotovitev za Sartra ni nič nenavadnega, saj je tako strasten borec za popolno svobodo, da prihaja do zaključka: »Izvirni greh je, da sem se pojavil v svetu, v katerem biva še nekdo drug.«¹¹

Na vprašanje globljega vzroka, zakaj je človek prišel do zaključka, da ne sme biti Boga, če naj bo on sam kot svobodno bitje, odgovarja Guardini takole: »Pred čim se pravzaprav brani ta človek, ko ne mara, da bi ga Bog gledal? Brani se pred popolnoma drugim (der Andere), pred nekom, ki je heteros. Noče biti heteronomen in zato ima enako prav, kakor nima prav, če hoče postati avtonomen. V odnosu do Boga je heteronomija prav tako napačna kakor avtonomija. Moj jaz ne more biti pod (nasilno) oblastjo nekoga drugega, pa čeprav je ta drugi Bog. Da, v tem zadnjem primeru že celo ne more biti pod oblastjo. Ni pa res, da bi zato ne mogel biti pod njegovo oblastjo, ker je moja oseba popolna, ampak zato ne, ker ni takšna. Prav zato, ker moj jaz ni resnično in trdno zasidran v sebi, mu postane navzočnost drugega nevarna. To dejstvo se lahko odraža kot negotovost, strah, prekletstvo, pa tudi kot nasprotje tega, kot upor... Glede na takšen položaj ima človek svoj prav. Ne more namreč živeti, če ga gleda nekdo drug, ki je stalno navzoč. V tem pogledu pomeni upor naravnost silobran. V ozadju pa je še nekaj globljega. Misel in občutje, ki gledata v Bogu mogočnega drugega, pomenita najprej zmoto mišljenja in napačnost čutenja, za njima pa se je skrivaj tako preoblekel resničen upor proti Bogu, da bi potem mogel nastopati kot upravičen silobran. Na tak način, da je človek Bogu prisodil vlogo popolnoma drugega, se je izvršil upor. Bog pa ni popolnoma drug, ampak Bog. Od tega spoznanja zavisi spoznanje stvarstva in samospoznanje človeka. Bog je edino bitje, o katerem ne morem reči, da sem jaz to, do česar končno vodi vsaka težnja po avtonomiji, o katerem pa tudi ne morem reči, da je v odnosu do mene drug, v čemer je bistvo heteronomije... Kot Bog je stvari tako blizu, da zanj ne moremo uporabiti kategorije, ki jo izražamo z »biti drug« (des Anderer-Seins), kakor ne kategorije »biti enak (isti)« (des Gleicher-Seins). Če Bog ustvari končno bitje, ne postavi s tem popolnoma drugega poleg sebe... Stvariteljska energija njegovega dejanja me napravi za mene samega. S tem, da se on sklanja k meni z močjo svoje ljubezni, postanem jaz »jaz« in sem v sebi. Moja posebnost je zakoreninjena v njem, ne v meni. Če me Bog gleda, ni tako, kakor če človek gleda drugega človeka, dovršeno bitje drugo dovršeno bitje, temveč me božje gledanje ustvarja... Pojem Stvarnika, ki izraža odnos Boga do človeka, pove dvoje: prvič, da ima človek res svojo lastno bit, drugič pa in obenem, da Bog ni drug, poleg njega, ampak je brezpogojen izvir njegove biti in mu je bliže, kakor si je človek sam sebi.«¹²

Novější teologi poudarjajo, da je med človekom in Bogom kakor sploh med vsako stvarjo in Bogom naravnost transcendentalna relacija, to se pravi, da pomeni za ustvarjeno bitje eksistirati isto kakor biti v celoti odvisen od Boga, kar prihaja potem do izraza v nauku o božjem ohranjanju sveta in njegovem sodelovanju z delovanjem stvari kakor tudi

¹¹ Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 125.

¹² Welt und Person, 38—41.

v nauku o božji previdnosti. Torej je Bog res stvarstvu ne samo blizu, ampak je kar najbolj neposredno v njem navzoč, nekako imanenten, kakor je to močno poudarjeno že v sv. pismu SZ, in ni z ozirom na stvar nekdo drug, temveč tisti, po čigar navzočnosti ali delovanju stvar sploh eksistira. Kolikor je človek povzdignjen v nadnaravni red, dobi ta navzočnost še posebno obliko.

Da je Bog lahko postal nekdo drug, da je bil tako rekoč izrinjen iz stvarstva, to je omogočil do neke mere razvoj znanosti in odnos, ki ga je človek zavzel do narave v novem veku. Svet je namreč na prvi pogled dovolj popoln, da more zbuditi vtis, da si zadošča in da je zato Bog nepotreben. »Če bi bil svet delo nepopolnega bitja, bi povsod čutili, da je šušmarsko delo, prav zato pa bi potem tudi jasno spoznali, da je narejen,« pravi Guardini.¹³

Pot v ateizem te ali one vrste je seveda vodila preko deizma v najrazličnejših oblikah. Počasi, pa zanesljivo si je Bogu odtujeno srce gradilo razumsko opravičilo svojega odpada.

Kakor se je prvi človek po grehu skušal skriti pred Bogom, ker mu je greh spremenil božjo bližino v odtujenost od Boga in iz Boga naredil nekoga nezaželenega in tujega, tako moramo končno reči, da se tudi danes v postulatoričnem ateizmu javlja na ta ali oni način misterij greha, ne da bi s tem hoteli reči, da gre povsod za subjektivno krivdo.

Kljub temu pa moramo reči, da tudi v tem pogledu ni duhovna situacija sedanjega človeka tako brezupna, kar zadeva vero, kakor se na prvi pogled zdi. Prav zagovorniki postulatoričnega ateizma odkrivajo namreč globoko prigradnost in nezadoščenost vse bitnosti. To je tisti »nič«, ki razjeda bitje, kakor to pravi Sartre. Podoba sveta, kakršna se odraža iz dosežkov eksperimentalne znanosti, je vse prej kakor nasprotna pojmu stvarjenja in Boga sploh. O evoluciji pravi Chardin, da nujno in v celoti zahteva svojo točko Omega-Boga. Tako se danes človeku pravzaprav že zelo ruši »ohišje« (Gehäuse), ki si ga je zgradil, da utemelji in opraviči svoj upor proti Bogu. Na drugi strani pa mu bo gotovo prav pravilen pogled na Boga Stvarnika odprl tudi srce zanj, tako da bo Bog zopet zaželen. »Če naj postane vera v Boga Stvarnika in Odrešenika živa, potem ga morajo ljudje spoznati po njegovem pravem bistvu in v njegovi skrivnosti; morajo pa tudi sebe razumeti po svojem resničnem odnosu do njega in dojeti, da imajo od njega svojo svobodo in svoje dostojanstvo,«¹⁴ da so svobodne osebe, da so gospodarji zemlje, ker in kolikor Bog tako hoče, ker je njegova ljubezen do njih osebna, ker se bogopodobnost odraža v njihovem življenju.

Občutek negotovosti

Občutek negotovosti je tretje karakteristično dejstvo za duhovno situacijo sedanjega človeka, saj lahko opravičeno rečemo, da napolnjuje bolj ali manj vse duhovno ozračje in dobiva često obliko pravega strahu.

Nastane ta občutek tedaj, če se človek kakorkoli zaveda, da živi v okolju, ki je nenaklonjeno ali utegne postati nenaklonjeno njegovim tež-

¹³ Welt und Person, 34.

¹⁴ Guardini, n. d. 44.

njam in sploh njegovi eksistenci, ali pa se zaveda delovanja takšnih sil v sebi.

Mi si hočemo na tem mestu kratko ogledati glede na občutek negotovosti dejstva, ki smo jih doslej obravnavali. Gre torej za občutek negotovosti, kolikor se pojavlja kot posledica razvoja znanosti in človekovega gospostva nad naravo kakor tudi kot posledica človekove težnje po popolni avtonomiji ali odpada od Boga.

1. Že razvoj sam zbuja negotovost in postavlja vprašanja: Do kod in kam, kaj bo prinesel razvoj, kakšen je njegov smisel? Zato pravi Chardin: »Če se hoče naš duh prilagoditi smernicam in obzorjem, ki so zrasla v neizmernost, se mora odpovedati prijetnosti zaupne ožine. Vse stvari, ki jih je s toliko preudarnostjo uredil na dnu svojega majhnega notranjega sveta, mora spraviti v novo ravnotežje. Ker zapušča temno kamro, je kakor oslepljen od svetlobe. Naenkrat stopi na vrh stolpa in strah se ga polasti. Omotica in zmedenost. Vsa psihologija modernega nemira se da razložiti iz njene nenadne konfrontacije s prostorom-časom... Najgloblja korenina nemira v modernem svetu, lahko sedaj dodamo, je v tem, da človek ni gotov in niti ne vidi, kako bi naj bil gotov, da je končni smoter, zadovoljiv končni smoter tega razvoja.«¹⁵

2. Ob prodiranju razuma v tajne narave in ob razčlenjevanju njenih sestavnih delov in zakonitosti se množi tudi tisto, kar je še neodkritega in skrivnostnega. Z zakonitostmi se obenem pojavljajo tudi številne možnosti.

3. Človek mora pri praktični uporabi odkritih zakonitosti in sil vedno znova priznati svojo neboglenost. Odkritja ga često preraščajo in postavljajo pred najtežje probleme.

4. Današnjega človeka razvoj znanosti in tehnike naravnost opaja, zato ne najde več časa zase in za oblikovanje svoje osebnosti, čeprav razvoj znanosti in razvoj človekovega gospostva nad naravo zahtevata od človeka visoko stopnjo moralne zrelosti, ker sicer lahko dobi njegovo gospostvo nad naravo podobo satanskega »ne bom služil« ne Bogu in ne sočloveku, ampak samo svojemu popačenemu »jazu«. Prav sodi Guardini, ko pravi: »Nevarnost je bistven element prihodnje podobe sveta in če jo pravilno pojmuje, daje tej novo resnost. V bodoče ne bo nikdar več mogoča človeška eksistenca, ki bi ne bila docela v nevarnosti.«¹⁶ — »Znanost in tehnika sta dali na razpolago naravne energije in tudi človeške v toliki meri, da lahko pride do popolnih uničenj, z neizmernim obsegom, tako akutnih kakor kroničnih. S polno pravico lahko rečemo, da se sedaj začne novo obdobje zgodovine. Odslej in za vedno bo človek živel ob robu stalno naraščajoče nevarnosti, ki tiče njegovo eksistenco v celoti.«¹⁷

5. Ker je človek tega velikega časa v precejšnji meri zavrgel vero v Boga in sredstva, ki bi mu pomagala, da bi bil kos svoji nalogi, je nevarnost še večja in občutje negotovosti še silnejše. Seveda je mogoče, da bo prav to dejstvo pripomoglo, da se bo človek prej v pravem pomenu besede zresnil in povrnil na pravo pot, ki jo utemeljuje in omogoča samo živa vera.

¹⁵ P. T. de Chardin, n. d. 217—220.

¹⁶ Die Macht, 94.

¹⁷ Das Ende der Neuzeit, 96/97.

V resnici je namreč najgloblji vzrok naravnost kozmične negotovosti to, da je človek zavrgel Boga in se tako znašel v praznem prostoru, v temi, ki skriva v sebi najrazličnejše nevarnosti. Tam, kjer bi moral biti Bog, je »nič«, a tragično je to, da ni prazen nič. Condrau pravi v svoji knjigi »Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie«, da se občutek negotovosti, oziroma strahu pojavi, če ima človek zavest, da situacija, ki ga obdaja, ne predstavlja nobene varnosti ali zavetja. Če govorimo o varnosti ali zavetju, pa ne smemo misliti samo na prijazno zunanje okolje, temveč je to plod zavesti reda, ki človeka obdaja, je plod usmerjenosti k višjim smotrom in perspektivam, ki pa si jih človek ni sam določil, je torej kratko plod vere.¹⁸ Psalmist je zapisal o izprijenih ljudeh, ki »Boga ne kličejo«: »Trepetalı bodo od strahu tam, kjer ni vzroka za strah« (Ps 52, 6).

Zato končno ne bodo človeku pomagali nobeni zasilni izhodi in navidezna zavetja, oziroma poskusi, kako bi se znebil odgovornosti in občutka negotovosti ter nevarnosti. Takšnih poskusov je danes veliko: od uživanja mamil preko izživljanja v najrazličnejših strasteh do naravnost religiozne predanosti raznim svetovnim nazorom in izgubljanja v masi. Prav število teh poskusov, beganje iz ene skrajnosti v drugo in združevanje največjih kontrastov v tem pogledu pa dokazuje, da so vsi ti izhodi nezadostni in da človeka samo trenutno pomirijo. Razumljivo, človek je ontološko Bogu podoben, zato se ne more odpovedati temu, da živi kot oseba, ki je za svoja dejanja odgovorna. Vsaj popolnoma in za stalno se mu to ne posreči. Ker je ontološko Bogu podoben, je tudi miren, zadovoljen in se počuti varen samo takrat, kadar se njegovo življenje odvija v skladu z božjo voljo in tudi v njegovem življenju prihaja do izraza bogopodobnost. V nasprotnem primeru je ogrožen.

Tako vidimo, kako postaja duhovna situacija sedanjega človeka prav zaradi občutka negotovosti končno odprta za Boga, ki sveta ni samo ustvaril, ampak ga tudi ohranja in vlada, ki je človeku dal zmožnosti in naročilo, da gospoduje stvarjem na zemlji in si zemljo podvrže, ki je zato tudi porok, da bo to gospodstvo človeku »pripomoglo k dobremu«, če ga bo izvajal v skladu z njegovo voljo.

Občutek eksistenčne negotovosti ali strahu pripravlja vsaj indirektno v sedanjem človeku prostor za Boga, kolikor ga disponira za resen premislek in razgovor, tudi o verskih stvareh in ga odvrta od pretiranega zaupanja vase in napuha. Sv. Tomaž dobro pravi v S. Th. 1 2 q44 a2: »Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter; uno modo a voluntate, seu sollicitudine consiliandi; et sic timor consiliativos facit (homines) . . .« V 2 2 q19 a9 pa odgovarja na 4. objekcijo: »Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur Eccli. X, 14, Initium superbiae hominis apostatare a Deo, hoc est, nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur; et sic timor excludit principium superbiae, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius . . .«

Prej ali slej se bo človek moral iskreno odločiti za Boga, če bo sploh hotel še uspešno nadaljevati s svojim gospodvom nad naravo in ne v

¹⁸ Prim. J. Rudin, n. d. 268.

obupu končati. To je dilema, do katere vodi razvoj. Občutek negotovosti, oziroma strahu pa človeka pripravlja, da bo vedno bolj razumel to dilemo in se končno le oklenil njega, o katerem pravi psalmist: »Iskal sem Gospoda in me je uslišal ter me otel vseh mojih strahov« (Ps 33, 5).

Naloga teologije je, da postavi v središče svojega učenja ali oznanjevanja verskih resnic vedno med nami navzočega Kristusa, kakor govori o njem sv. Pavel posebno v listu Kološanom: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, najsi bodo prestoli ali gospostva ali vladarstva ali oblasti: vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj in on je glava telesu, Cerkvi; on je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto. Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (1, 15 sl.).

V takšnem pogledu na Kristusa so kakor v žarišču strnjene vse ostale resnice, ki smo jih omenili in so za sedanjega človeka še v prav posebnem pomenu odredilne.

ZAKLJUČEK

Kakor se je nekoč človek začel oddaljevati od Boga in pozabljati na njegovo vsepričujočnost ter odvisnost vsega od njega, da bi si tem hitreje in nemoteno podvrgel zemljo in ji zagospodoval, tako ga sedaj uspehi v tem prizadevanju naravnost **silijo**, da se povrne nazaj k Bogu.

Deloma se seveda ta povratak dogaja zaenkrat še bolj indirektno kakor direktno, če odmislimo mnoge resne znanstvenike, ki jim prav znanost kaže pot k Bogu. Tako človek na primer skuša v medsebojnih odnosih uresničiti tiste ideale, ki bi mu res zagotavljali uspešen in srečen razvoj njegovega gospostva nad naravo, ki pa jih more objektivno utemeljiti samo vera, kakor smo rekli. Ker prav napredek znanosti in tehnike postavlja v ospredje človeško skupnost, družbo, je omenjeno dejstvo tem važnejše. Resnični humanizem, čeprav ga mnogi želijo uresničiti brez Boga, je problem našega časa. V Camus-jevem delu »La Peste« izjavlja Tarrou: »Brez Boga biti svetnik je edini resnični problem, ki ga danes poznam.«¹⁹ Vprašanje smisla ali nesmisla vsega, kar je in se dogaja, se vedno bolj spaja z vprašanjem vere ali nevere, zato ni čudno, če ateistični eksistencializem tako poudarja absurdnost v globini vsega.

Ne smemo se ustavljati pri zunanjem videzu različnih pojavov »konverzije«, ampak jih moramo teološko analizirati, ker le potem lahko spoznamo njihov globlji smisel, damo teološki odgovor na vprašanja, ki nam jih ti pojavi postavljajo, in podajemo versko resnico današnjemu človeku tako, da se ji bo res odprl. Isto velja glede posameznih dosežkov znanosti samih. V tem pogledu ima gotovo velike zasluge P. T. de Chardin, ki smo ga že omenjali. Sicer pa je papež Janez XXIII. sam v govoru ob začetku II. vaticanskega koncila jasno poudaril, da je treba nespremenljivo versko resnico tako podajati, da jo bodo tudi ljudje sedanjega časa radi sprejeli.

¹⁹ Nav. A. E. de la Maestre, n. d. 62.

II. vatikanski koncil bi lahko imenovali naravnost globoko konfrontacijo Cerkve s časom.

Morda bo kdo rekel, da je v podanih mislih preveč optimizma, da še obrat nazaj k Bogu ni nastopil. Vsekakor drži, da je na vidiku in da bo do njega prišlo po kakršnikoli ovinkih ali nemara celo pretresih. **Na sedanji stopnji razvoja »noosfere«, ki pa povrh še naglo napreduje, človek enostavno ne vzdrži ali vsaj ne bo dolgo vzdržal v prepričanju, da je prepuščen sam sebi. Svoje gospostvo nad naravo bo prej ali slej želel zavestno položiti v božje roke.**

Teologija ima torej dovolj povedati današnjemu človeku. Njena beseda ne bo padla na skalo, če bo uporabila primeren način, ki bo res prikazal krščanske resnice v tisti luči in s tistimi perspektivami, da bo tudi sedanji človek začutil, da se mu tukaj ponuja edina rešitev, življenje iz njega in v njem, ki je rekel: »Prišel sem, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju. Jaz sem pot in resnica in življenje.« Zato bo morala govoriti tudi v jeziku »nove znanosti« in za osvetljevanje večnih resnic uporabljati kategorije, v katerih se odraža sedanja stopnja razvoja »noosfere«. Prav to pa pomeni obenem resnično zvestobo velikemu učitelju sv. Tomažu Akvinskemu.

Literatura

1. Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München (Beck) 1959.
2. Jean Daniélou, *Gottes Wiederentdeckung-Die Bedeutung Teilhard de Chardins für die Gegenwart*, Wort und Wahrheit 8 (9, XVIII/1952) 517—528.
3. Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg (Werkbund) 1950.
4. Romano Guardini, *Welt und Person*, Würzburg (Werkbund) 1955.
5. Romano Guardini, *Freiheit-Gnade-Schicksal*, München (Kösel) 1956.
6. Romano Guardini, *Die Macht*, Würzburg (Werkbund) 1957.
7. J. Huizinga, *Im Schatten von Morgen*, Zürich-Leipzig (Gothelf) 1936.
8. André Espiau de la Maëstre, *Der Sinn und das Absurde*, Salzburg (Müller) 1961.
9. K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1961, 9—48.
10. K. Rahner, *Theologie der Macht*, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1960, 485—508.
11. J. Rudin, *Grundprobleme der Psychotherapie*, Orientierung 23/24, XXVI (1962), 266—270.
12. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik II/1*, München (Hueber) 1962.
13. Ludvik Svoboda, *Zur Frage nach dem Sinn der Kultur*, Atti del XII Congresso internazionale die filosofia, Venezia 12—18 settembre 1958, vol VIII, 247—254.
14. S. Thomas Aq., *Summa Theologiae*, Taurini-Romae (Marietti) 1942.

Geneza greha na zemlji

Vekoslav Grmič

Teološko razmišljanje ob svetopisemskem poročilu o padcu prvega človeka

Sumarium. Finis articuli »Genesis peccati in terra« est secundum prima capita libri Genesis tam possibilitatem quam factum et consequentias peccati protoparentium ostendere vel theologice illustrare.

Tres sunt praesertim conclusiones quae ex disputatione ista procedunt:

1. Status protoparentum ante peccatum **empirice** a statu post peccatum essentialiter non est differrens. In libro Genesis ante peccatum fruitio vicinia Dei tantum imprimis praedicatur.

2. Protoparentes speciali influxu ab extra peccaverunt. Influxus ille concupiscentiae vice aliquomodo functus est.

3. Peccatum protoparentum ita mundum universum percussit, ut etiam de positionibus polygenismi peccatum hereditarium aliquomodo confirmari posset.

Vsak greh je končno skrivnost tako po svojem nastanku kakor po svojem bistvu in svojih posledicah. Seveda, če človek gleda stvari površno, tega ne opazi. Vse se mu zdi precej preprost pojav. Tukaj je božja volja, ki jo človek spozna, čeprav indirektno kot glas vesti ali objektivno razodetje. Potem pa se človek upre, ker ima pač svobodno voljo, in tako uveljavi svojo voljo proti božji volji. S tem si nakoplje sankcionirano kazen. Takšno je zunanje, površno gledanje na grešno dejanje.

Mislečemu človeku pa se ob tem na videz preprostem pojavu odpira nešteto vprašanj, tudi glede možnosti greha. Bog, ki je neskončno dober, ustvari človeka in mu da svobodno voljo, ki jo more ta zlorabiti v svojo zemeljsko in večno nesrečo. Bog, ki je vseveden, ve naprej, da bo človek svobodno voljo dejansko zlorabil, in vendar mu jo da. Bog celo »omogoči« grešno dejanje ali bolje rečeno, človek more tudi grešiti samo »z božjo pomočjo«. Človek, ki je po svoji bitnosti in dejavnosti popolnoma odvisen od Boga, navezan nanj in naravnani k njemu v naravnem in nadnaravnem pogledu, zanika tako sebe, čeprav hoče zanikati le Boga, in hoče Boga, čeprav izrečno išče le sebe, vsaj kar zadeva konkretno grešno dejanje. Čudna so ta nasprotja in samoprevare. Grešnik tudi ve za posledice greha, ki segajo v večnost, a se kljub temu zanj odloči. Tako bi lahko še in še naštevali dejstva, ob katerih si nujno postavljamo vprašanje: Kako je vse to mogoče? Vsestransko zadovoljivega odgovora ne najdemo. Čutimo pa, kako smo slabotni in kako hitro se zgodi, da grešimo. »Veselim se namreč božje postave po notranjem človeku, vidim pa v svojih udih drugo postavo, ki nasprotuje postavi mojega duha in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih. Jaz nesrečni človek, kdo me bo rešil telesa te smrti!« (Rimlj 7, 23. 24).

Če pa premišljujemo o grehu prvih staršev, ki pomeni začetek greha na zemlji, genezo greha, pa se nam pojavi še posebno vprašanje, kako je glede na posebne darove prvih staršev bilo mogoče, da sta grešila, kako je bilo mogoče, da sta se Bogu uprla, ko jima je bil Bog vendar na izreden način blizu. Gotovo je možnost greha dana že z dejstvom človekove konč-

nosti v nasprotju do božje neskončnosti. Tako človeka namreč v globini njegove bitnosti sicer vedno določuje neskončni Bog, a človek ni eno z njim in tudi nima absolutne gotovosti o njem. Ta diferenca med neskončnim bitnim počelom in človekovo eksistenco se seveda odraža tudi v volji. Vendar pa neposreden nagib h grehu izvira iz posledic podedovanega greha, predvsem iz poželjivosti. O njej pravi Tridentinski cerkveni zbor: »Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinatur« (D 792). Prva človeka v raju pa nista poznala poželjivosti in sta razen tega imela še posebne darove, tako da sta na izreden način mogla doživljati božjo bližino, neskončno dobro. Ker se človek vedno odloča »sub ratione boni«, je vprašanje utemeljeno, kako je bilo kljub vsemu temu mogoče, da sta grešila. Prav na to vprašanje si bomo skušali odgovoriti v pričujočem razmišljanju.

Najprej se hočemo ozreti na stanje prvega človeka pred grehom, potem bomo nakazali možnost greha, končno pa si bomo predočili sam padec in njegove posledice.

Stanje prvega človeka pred grehom

V 1. poglavju 1. Mojzesove knjige beremo: »Bog je rekel: ‚Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti; naj gospoduje ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!‘ In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: ‚Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!‘ In Bog je rekel: ‚Glejta, dal sem vama vse bilje s semenom na vsej zemlji in vse drevje, na katerem je sad s semenom: naj vama bo v živež; vse zeleno zelišče pa v živež vsem zverem zemlje in vsem pticam neba in vsemu, kar se giblje na zemlji in ima življenje v sebi. Zgodilo se je tako. Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je prav dobro« (26—31).

Dve stvari sta v tem poročilu posebej poudarjeni, in sicer človekova bogopodobnost in z njo v zvezi gospodstvo nad vsemi stvarmi na zemlji. Tako je izražena globoka resnica, da je ontološka podlaga gospodstva nad stvarmi bogopodobnost, tako naravna kakor nadnaravna bogopodobnost, z drugimi besedami bližina Bogu, ki je edini popolni gospodar vsega, kar je ustvaril. In če je to gospodstvo nad stvarmi tako močno poudarjeno, je s tem naznačena tudi posebna bližina Bogu, katere je bil deležen prvi človek. Iz tega dejstva moramo prvenstveno razlagati tudi »raj«, vrt Eden in božjo navzočnost v njem.

Drugo poglavje 1. Mojzesove knjige govori namreč o prvem človeku v Edenu, potem ko ga je Bog ustvaril, da bi obdeloval polje, oziroma da bi obdeloval in varoval vrt, kakor je rečeno nekoliko pozneje: »Potem je Gospod Bog zasadil vrt v Edenu proti vzhodu in postavil tja človeka, katerega je bil naredil. In Gospod Bog je dal zrasti iz zemlje vsakovrstno drevo, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja sredi vrta

ter drevo spoznanja dobrega in hudega ... Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (8—15). V podobi lepega in rodovitnega vrta nam svetopisemski pisatelj tako slika posebno bližino med človekom in Bogom. »Jahvist je imel gotovo pred očmi božanski vrt starih mitologij ali enostavno zeleno oazo sredi stepe, kjer rastejo drevesa in jo obilno namaka voda. Za vzhodnjaka je to simbol sreče. Za to podobo pa se skriva katehitični namen, da namreč nazorno pokaže preprostemu človeku, kako je Gospod Bog povzdignil prarstarše v nadnaravno stanje milosti. Jahvist pokaže, da mu gre pri človeku v raju predvsem za prijateljski odnos, za zaupno razmerje med človekom in Bogom. Ta vzvišeni smisel ima preprosta, a teološko globoka podoba Gospoda Boga, ki se ob dnevnem vetriču sprehaja po vrtu.«¹

Upravičeno smemo reči, da bi ljubezen do Boga, ki je slonela na doživljanju posebne božje bližine, bila prvenstveno tista sila, ki bi vplivala na prva človeka, da bi ne občutila neprijetnosti pri obdelovanju vrta. Seveda bi z druge strani skoraj gotovo Bog tudi objektivno za to poskrbel. Kakšen smisel bi sicer naj imele besede Gospoda Boga po grehu: »Bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila ...« (1 Mojz 3, 17 sl.). Končno pa moramo upoštevati še dejstvo, da je stanje prvotne pravičnosti trajalo morda samo trenutek, tako da na zunaj sploh ni prišlo prav do izraza, kakor pravi K. Rahner.²

Stvarjenje prve žene (1 Mojz 2, 18 sl.) je za nas toliko zanimivo, ker v zvezi z njim opisuje svetopisemski pisatelj, kako je Adam spoznal, da med stvarmi, ki si jih je ogledal, ni bilo njemu primerne pomočnice. Prav tako je v tem poročilu v podobi nazorno pokazano, da je bila Eva bitje, ki je bilo Adamu popolnoma enakovredno. Saj pravi Adam: »To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa ...« (1 Mojz 2, 23 sl.). Tukaj še ni nobenih sledov poznejših premikov v pojmovanju odnosa med možem in ženo, kakor jih omenja Kristus, ko pravi: »Mojzes vam je zaradi vaše trdosrčnosti dovolil ločiti se od svojih žena, od začetka pa ni bilo tako« (Mt 19, 8).

Za nas je važnejše tisto, kar je rečeno v zvezi z zapovedjo, ki jo je Bog dal prvemu človeku. Tako beremo glede te zapovedi: »In Gospod Bog je dal človeku tole zapoved: ,Od vseh dreves v raju smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti« (1 Mojz 2, 16. 17).

Drevo spoznanja dobrega in hudega je omenjeno že v 9. vrstici istega poglavja, in to v zvezi z drevesom življenja. Tako je obakrat simbolično nakazana najtesnejša zveza med vztrajanjem v povezanosti z Bogom in neumrljivostjo ali med oddaljnitvijo od Boga, nepokorščino, prekinitvijo zveze z virom življenja in smrtjo. Neumrljivost je torej sad posebne povezanosti z Bogom, ki je Življenje samo, je sad posvečujoče milosti božje, ki je prišla v polnem obsegu do izraza, tako da je v določenem obsegu zajela tudi telo. Zato smrti, ki jo je Bog zagrozil prvemu človeku, ne

¹ Robert Koch, Die biblische Urgeschichte (Gn 1—11), Theologie der Gegenwart, 5 (1962), 13—14.

² P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Quaestiones disputatae 12/13, Freiburg in Br. 1961, 85 sl.

smemo vzeti ozko samo v pomenu telesne smrti, ampak tudi v pomenu smrti duše, izgube nadnaravnih in mimonaravnih darov. Smemo celo reči, da bi prva človeka tudi v primeru, da bi ne grešila, vendarle enkrat na neki način doživela preobrazbo, ki bi bila na zunaj podobna smrti, preden bi prišla v stanje blaženosti. Zaradi posebne božje bližine pa bi ne doživela obenem negotovosti, zaskrbljenosti pred odgovornostjo, groze in odpora, sploh vseh negativnih občutkov, ki so karakteristični za smrt po grehu.

Na koncu 2. poglavja najdemo še besede, ki so izredno pomenljive za dokaz posebne božje bližine in iz nje izvirajoče notranje harmonije v človeku pred grehom. Takole se glasijo: »Bila sta pa oba naga, Adam in njegova žena, a ju ni bilo sram« (1 Mojz 2, 25). Adam in Eva sta imela popolno oblast nad seboj, tako da se jima ni bilo treba bati, da bi se spontani teživni dejji lahko uveljavili proti spoznanju razuma in sodbi volje, proti enoti, ki sta jo tvorila po božji zamisli, proti Bogu in bi tako uničili božjo bližino, na kateri je temeljila ta čudovita harmonija. Tudi ta dar integritete je pomenil, da je prišla posvečujoča milost do izraza, kolikor je sploh bilo mogoče v življenju na zemlji. V duši prvega človeka se torej brez pobude od zunaj ni moglo nič uveljaviti, kar bi dejansko nasprotovalo povezanosti z Bogom ali udejstvovanju vseh zmožnosti po božji volji, čeprav zaradi tega ni treba in tudi ne smemo tajiti vseh spontanih teživnih dejev v duševnosti prvih staršev pred grehom. Dar integritete ne pomeni toliko prostosti od nečesa kakor prostost, svobodo za nekaj, suvereno oblast nad duševnimi zmožnostmi in dejji. Prav zato se prvima človekoma ni zbuval čut sramu, četudi sta bila naga. V vsem sta zaznavala božjo bližino, tudi ob pogledu na telo drug drugega. Nobene notranje negotovosti nista čutila in si je drug v drugem nista mogla misliti.

Doživljanje izredne božje bližine je torej temeljna karakteristika raja. Zato je potrebno sedaj na kratko nakazati možnost greha, do katerega je prišlo kljub navidezni nemožnosti.

Možnost greha v raji

Čeprav je za ustvarjenega duha značilno, da se neprestano odloča, da njegova dejavnost prehaja iz možnosti v dej, vendar v duševnosti prvega človeka ni bilo nobenih teženj, ki bi vztrajale proti njegovi preiščeni odločitvi, za katero sta bila smernik Bog in ljubezen do Boga. Prvi človek je bil tako naravnani k Bogu, da mu je bilo samo po sebi razumljivo, kar je bilo s tem v zvezi, in da o možnosti nekega nasprotja sploh ni razmišljal. Iz tega pa sledi, da bi se zavestno v polnem pomenu besede odločil za Boga šele, ko bi v preizkusni situaciji izbral tisto odločitev, ki bi jo Bog zahteval, in zavrgel nasprotno. Takšna situacija je nastala zanj s prepovedjo, ki mu jo je Bog dal: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti« (1 Mojz 1, 16. 17).

S prepovedjo je bila za prvega človeka ustvarjena situacija, v kateri se je zavedel, da se je mogoče odločiti tudi proti božji volji. Vendar sta

mu pamet in srce nemoteno kazala smer, v katero se je treba odločiti, to tem bolj, ker mu je Bog tudi jasno razodel, kaj bo sledilo, če bo ravnal nasprotno od tega, kar mu je zapovedal. Da je torej ta možnost greha za prvega človeka postala res nevarna, še ni zadostovala samo refleksna zavest o njej. Iz istega razloga ni zadostovala ta zavest za globoko segajočo odločitev v polnem pomenu za Boga ali proti Bogu. V ta namen je bil potreben vpliv od zunaj, da je vznemiril jeziček na tehtnici človekove duševnosti. Priti je moral nekdo, ki je s prigovarjanjem h grehu začel vznemirjati človeka in mu prikazovati posledice greha v drugačni luči, kakor je to storil Bog. Nekdo je moral izzvati človeka k razmišljanju, kdo ima prav. To vlogo je odigral hudobni duh s svojim zapeljevanjem.

Hudobni duh je svoje prigovarjanje nameril v nasprotno smer od Boga, a potrebna je bila skrajna preračunanost in pretkanost. Moral je upoštevati človekovo naravnost k Bogu in jo zlorabiti, če je hotel, da bo prigovarjanje učinkovito. Moral je vplivati na zbujanje spontanij dejev teživne zmožnosti, in to na videz v smeri najvišje dobrine — Boga. V ta namen je obenem bilo treba prikazati božjo zapoved kot zlonamerno in popolnoma nasprotno temu, za kar je bila dana. Le tako je bilo mogoče človekovo pozornost obrniti stran od Boga, kolikor se je ta oglašal po vesti v svoji pristni podobi. Tako je človek privolil najprej v dvom, potem se odločil za upor in končno dejansko prelomil božjo zapoved. Bog mu je postal najprej tuj, potem pa sovražnik, kateremu se je treba upreti in tako zasesti njegovo mesto, kjer bo človek sam svoj gospod, sam svoj Bog, kjer bo njegova svoboda absolutna, kjer bo popolnoma neodvisen in mu ne bo treba odgovarjati nekomu izven človeka samega.

Padec prvega človeka

Preizkušnja je za prvega človeka dosegla svoj višek, ko se mu je približal hudobni duh in ga začel zapeljavati v greh. Že prve besede, ki jih je izgovoril hudobni angel, so vsebovale laž. Hotel je pač v čim slabši luči prikazati božjo zapoved in tako čimprej doseči svoj namen. Zato je rekel: »Ali je res Bog rekel, da ne jejta od nobenega drevesa v vrtu?« (1 Mojz 3, 1). Eva je zavrnila laž hudobnega duha rekoč: »Od sadu dreves v vrtu jeva. Le o sadu drevesa, ki je v sredi vrta, je rekel Bog: ‚Od tega ne jejta, tudi ne dotikajta se ga, da ne umrjeta!‘« (1 Mojz 3, 2. 3). Sedaj pa je skušnjavec zavrnil božjo grožnjo in prikazal posledico prelomitve zapovedi v popolnoma nasprotni luči. Ne samo, da prva človeka ne bosta umrla, ampak bosta postala kakor Bog, ker se jima bodo oči odprle in bosta spoznala dobro in hudo (1 Mojz 3, 4 sl.). Če upoštevamo običajni pomen svetopisemskega izrazoslovja, moramo reči, da hudobni duh ne obeta navadnega spoznanja, ampak naravnost stvariteljsko spoznanje, ki določuje predmet spoznanja. To se pravi, da je hudobni duh obljubil res enakost z Bogom, tako da bo človek sam odločal, kaj je dobro in kaj hudo, da bo človek absolutno merilo npravnosti, sam svoj Gospod, samo sebi odgovoren, absolutno svoboden. »Prastarša sta stremela kot človeka, ki sta se zavedala svoje odgovornosti, po božjem, nadčloveškem spoznanju (3, 5. 22). Nista se hotela podvreči npravnim normam, ampak sta hotela sama odločati, kaj

je нравno dobro ali slabo. Hotela sta doseči нравno avtonomijo, samostojno, na lastno pest, po svojem okusu (Iz 5, 20; Am 5, 14 sl., Sir 17, Je to pravzaprav stalna skušnjava vsake ustvarjene svobode, zato ni čudno, 1—7).³

da ta problem tako močno stopa v ospredje tudi v brezbožnem eksistencializmu. Biti gospodar sam sebe, svobodno razpolagati s svojimi silami in vendar biti nekemu pokoren, odločati se po normah nekoga drugega, četudi te norme niso »tuje« v pravem pomenu, v tem je stalna napetost.

Obljuba hudobnega duha je vsekakor vrgla senco na Boga in njegovo zapoved, saj bi Bog naj človeku branil, da bi postal njemu enak. Človek je prisluhnil, obrnil je pozornost na to obljubo in zbujala se je tako pod vplivom prigovarjanja spontana težnja po tej dobrini. Prigovarjanje hudobnega duha je nadomestilo poželjivost, kolikor ta pomeni, da spontani deji teživne zmožnosti vztrajajo proti spoznanju razuma in sodbi volje. Končno je torej človek privolil in se odločil za upor proti Bogu, čeprav je imel še takšno gospostvo nad seboj. Tako je bil greh v notranjosti dovršen. V tem trenutku pa se je pojavila prava poželjivost po sadu in njegovih učinkih: »Tedad je žena videla, da je drevo dobro za jed, očem prijetno za pogled in da je to drevo želeti, ker daje spoznanje« (1 Mojz 3, 6). Seveda so si posamezni deji sledili z bliskovito naglico in jih ne moremo strogo ločiti enega od drugega. Vsekakor pa se napuh najbolj odraža v tem dogajanju: biti neodvisen od Boga, biti kakor Bog. Notranjemu dejanju je sledilo zunanje, kolikor pač ne gre samo za zunanjo podobo notranjega dejanja, kar je tudi mogoče.

Posledice greha so prinesle največje razočaranje za človeka. V popolnoma drugačnem pomenu so se Adamu in Evi odprle oči, kakor sta pričakovala. Bog se je oddaljil. Prepuščena sama sebi pa sta začutila nekaj, česar prej ni bilo v njuni notranjosti—nered, poželjivost v pravem pomenu besede. Gospostvo svobode je v tisti popolni obliki izginilo, kakor sta ga imela pred grehom.

Prva človeka sta kmalu spoznala novo situacijo. Sv. pismo navaja naslednje pojave nerada: spoznala sta, da sta naga, bala sta se Boga in se mu skrila, postala sta neiskrena.

Vsak v sebi sta čutila nered in predvidevala sta nered tudi drug v drugem, zato jima je postala nagota nadležna, sramovala sta se je in si napravila obleke (1 Mojz 3, 7). Njuni pogledi niso več prenesli nagote drug drugega, ker se jima je stemnila notranja luč zaradi greha in sta zato videla na svojih telesih le slabostnost kakor tudi izzivalno moč za svojo notranjo nemoč. Z obleko sta skušala nadomestiti, kar sta izgubila z grehom notranji mir ob pogledu drug na drugega, gotovost in zavarovanost od strani Boga.

Vest jima ni dala miru. Dogajanje v naravi, ki jima je bilo prej prijetno, saj sta v njem gledala božje snovanje, jima je sedaj postalo nadležno. V njem nista več čutila bližine nad vse ljubljenega Boga, ampak bližino Boga Maščevalca. Zato sta se bala, ko sta slišala glas Gospoda Boga, ki je hodil po vrtu ob dnevnem vetriču (1 Mojz 3, 8). Strah pa se je pojavil

³ R. Koch, n. d. 17.

tudi zaradi praznine in tujosti »neznanskega« prostora, ki sta v njem prej zaznavala ljubečega Boga.

Da se je njuna notranja luč stemnila, nam jasno dokazuje dejstvo, da sta se Adam in Eva skrila pred obličjem Gospoda Boga (1 Mojz 3, 8). Kakor bi se bilo mogoče skriti pred Bogom! Bog jima je postal res tuj, oddaljen, da sta lahko tako ravnala. Sicer nam pa tudi Adamov odgovor Bogu izraža to odtujenost od Boga in notranjo temo: »Zbal sem se, ker sem nag, in sem se skrila« (1 Mojz 3, 10).

Z omenjenimi besedami je nakazano, da ima nagota širši pomen, kakor večkrat mislimo. »Stari Hebrejec je pojmoval nagoto v precej širšem pomenu kakor mi. Starozavezni pomen sega daleč preko spolnosti. Če je rečeno: ‚Bila sta pa oba naga, Adam in njegova žena, a ju ni bilo sram‘ (2, 25), misli jahvist s tem predvsem stanje popolne preprostosti, zaupne odkritosti otroka nasproti Bogu in človeku. Po grehu sta gledala prararša nagoto z drugimi očmi. Jahvist ne gleda v tem toliko povoda za spolno stisko kakor mnogo bolj znak sramote in brezčastnosti, nemoči in zapuščenosti... V tej luči moramo nagoto v raju tudi razumeti: kot podobo za odkrito in zaupno razmerje med človekom in Bogom kakor tudi podobo za odkritosrčen in spoštljiv odnos do sočloveka. Po grehu pa je zavest krivde povzročila občutek razgaljenosti. Človek se je znašel zaradi greha kakor oropan vsega, to se pravi, da je izgubil božje prijateljstvo, neskalsen odnos do sočloveka, gospostvo nad lastnimi slabimi nagnjenji. Spolni čut sramu je samo značilen odraz te zapuščenosti.«⁴

Adam in Eva nista postala kakor Bog, pač pa se jima je stemnila podoba Boga, tako da sta si ga predstavljala sebi enakega, pred katerim se sramujeta svoje nagote in se skrivata.

Značilno za notranje stanje Adama in Eve je dalje njuno opravičevanje pred Bogom. Vest si skušata pomiriti, ko zavračata odgovornost za dejanje, ki sta ga zagrešila. Adam se izgovarja na Evo, Eva pa na kačo. Gotovo sta to storila v svoji notranjosti že pred razgovorom z Bogom, kolikor je sploh potrebno, da poleg dogajanja v njunih dušah zagovarjamo poseben, zunanji razgovor z Bogom. Mogoče je namreč, da je svetopisemski pisatelj podal v podobi razgovora z Bogom notranje dogajanje v dušah Adama in Eve. Vse to končno bistva stvari v zvezi z grehom prvih staršev prav nič ne spremeni. Omenjeno opravičevanje pa ne dokazuje samo neiskrenosti Adama in Eve do sebe in do Boga, ampak obenem pomanjkanje medsebojne ljubezni, ki se je zrušila istočasno z ljubeznijo do Boga. Ko Adam zvrta krivdo na Evo, pač ne izraža več tiste ljubezni do nje, ki jo je imel pred grehom in jo izpovedujejo njegove besede: »Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se bo držal svoje žene in bosta eno telo« (1 Mojz 2, 24).

Na pravilnem odnosu do Boga sloni pravilen odnos do sebe, do sočloveka, do ostalega stvarstva in obratno. Vse to je med seboj povezano v vsakem človekovem dejanju, čeprav ne direktno in izrečno, pa indirektno in vključno.

Človek je od Boga, zato vedno deluje v skladu s to resnico ali v nasprotju z njo. Ker pa je v celoti od Boga, se red in nered glede odnosa do

⁴ R. Koch, n. d. 22.

Boga odražata v vseh smereh njegovega življenja in je odnos do Boga vedno osrednje vprašanje njegove dejavnosti. Vse dela pred Bogom, v odnosu do njega.

Po človeku je vse stvarstvo formalno usmerjeno k Bogu in postane po njem tudi formalno odvrnjeno od Boga.

Za prva človeka veljajo omenjene resnice še v posebni meri tako z ozirom na njuno vlogo v zgodovini človeštva kakor z ozirom na njuno možnost kar najgloblje segajoče odločitve. Zato ni čudno, da se je nered, ki je zavladal v duši Adama in Eve, pokazal na neki način takoj tudi v ostalem stvarstvu. Tako pravi Bog naravnost: »Bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat te bo rodila...« (1 Mojz 3, 17. 18). Sv. Pavel pa je zapisal: »Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah...« (Rimlj 8, 19 sl.). Iz obeh navedenih mest sv. pisma je jasno razvidno tako dejstvo nekega nereda v vsem stvarstvu kakor tudi izrečna božja volja, da je do njega prišlo zaradi nepokorščine prvih staršev.

Vsekakor bi torej lahko razumeli dejstvo podedovanega greha že na podlagi metafizične zveze vsakega človeka kot človeka z dvojico Adama in Eve, po božji volji zastopnikov vsega človeštva in celo vsega stvarstva, ter obenem fizične zveze po telesu s stvarstvom sploh, ki je nanj v celoti padla senca Adamovega greha in ga je zaradi tega zadelo božje prekletstvo. Kljub poligenizmu, kar zadeva vsaj poadamite v pravem pomenu, bi bil podedovani greh še vedno »origine unum et propagatione, non imitatione transfusum« (D 790). Zaradi greha prvega človeka in z njim v zvezi božjega prekletstva nad zemljo »zahteva« namreč vsak organizem, ki se razvije po tem usodnem dogodku v človeški zgodovini do stopnje, ko more sprejeti vase razumno dušo, da mu Bog »vdihne« to dušo brez posvečujoče milosti, čeprav ne gre za fizično potomstvo Adama in Eve. Takšno gledanje opravičuje povezanost vsega stvarstva v etiološkem in eshatološkem pogledu, ki prihaja do izraza posebno v listih apostola Pavla.

Nikakor nočem s tem braniti poligenizma ali ga postavljati v isto vrsto s teološkim monogenizmom, ampak hočem samo pokazati, da človeku, ki bi bil prepričan o pravilnosti poligenizma, zaradi tega ni treba zdvomiti o možnosti podedovanega greha. Tak človek končno tudi ni heretik. Papež Pij XII. pravi v okrožnici »*Humani generis*«, da »**nequaquam appareat, quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo**« (D 2328). Seveda moramo omejiti poligenizem tako, da priznamo druge hominizacije časovno šele po padcu Adama in Eve. Adam in Eva sta torej res prva človeka izmed vseh, ki so po njenem padcu živeli na našem planetu in niso njuni potomci. Takšna omejitev pa nikakor ni nezdružljiva s še tako veliko vnmemo in doslednostjo v znanosti, kar zadeva raziskovanje začetkov človeškega rodu na zemlji.

Ker govorimo o genezi greha na zemlji, moramo omeniti še napoved kazni, ki jo svetopisemski pisatelj polaga v usta Boga po grehu prvih staršev. Ta napoved pomeni predvsem začetek izpolnjevanja sankcije, s katero je Bog podprl svojo prepoved. Temeljijo pa kazni na notranji oddaljitvi od Boga.

Vendar Bog takoj pove tudi, da ne bo umolknil in pustil človeka v nesreči. »Tedaj je rekel Gospod Bog kači: ... Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom; ta ti bo glavo strl...« (1 Mojz 3, 14 sl.). Tako se z grehom začenja obenem že novo poglavje človeške zgodovine v njenem pozitivnem odnosu do Boga. Bog odpre človeku nove možnosti, da doseže svoj končni namen. Ne obup, ampak upanje mora biti karakteristična in odločilna poteza vsega človekovega bitja in prizadevanja. Bog resno hoče nekaj drugega, kakor je to, kar je povzročil človek z grehom. Bog je ljubezen.

*

Med probleme, ki danes zanimajo v posebni meri vernega človeka, ki je pod vplivom najrazličnejših znanstvenih hipotez, katere pa večkrat le na videz popolnoma nasprotujejo razodetemu nauku, spada gotovo vprašanje raja, padca prvega človeka in posledic tega padca. Vseh teh vprašanj se na podlagi prvih poglavij Geneze in ob njih tudi kratko dotakne pričujoča razprava. Ne gre za neko vsestransko osvetlitev teh mest iz sv. pisma, ampak le za nekatera teološka spoznanja v zvezi z njimi, katera se mi pač zdijo za današnjega človeka in njegovo vernost važna.

Kakor smo videli, moramo paziti, da ne pretiravamo empirično znanjavne razlike med situacijo, v kateri je živel prvi človek pred grehom, in situacijo, ki je nastala po grehu.

V Genezi je poudarjena predvsem izredna božja bližina, ki sta jo doživljala prva človeka pred grehom.

Kljub temu pa je pod vplivom od zunaj človek odrekel Bogu zvestobo. Ta vpliv je v določenem pogledu odigral vlogo poželjivosti v teološkem pomenu besede.

Posledice globoko segajočega upora prvih staršev, zastopnikov vsega človeštva in v neki meri vsega nižjega stvarstva so tako močno odjeknila v stvarstvu, da je tudi s stališča poligenizma možno utemeljiti dejstvo podedovanega greha.

Literatura

1. Bonné Eduard L., Zeit un Raum des vorgeschichtlichen Menschen, Orientierung, 26 (1962), 242—245.
2. Borus Ladislaus, »Paradies« im Lichte der Entwicklungslehre, Orientierung, 28 (1964), 109—111.
3. Daniélou Jean, Au commencement-Genèse 1—11, Paris (Éditions du Seuil) 1963.
4. Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum.
5. Koch Robert. Die biblische Urgeschichte (Gn 1—11), Theologie der Gegenwart, 5 (1962), 1—30.
6. Liennart A., Le chrétien devant les progrès de la science, Études, 255 (1947), 289—300.

7. Overhage P.-Rahner K., Das Problem der Hominisation, Quaestiones disputate 12/13, Freiburg in Br. 1961, 85 sl.
8. Rahner Karl, Theologisches zum Monogenismus, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1961, 253 sl.
9. Rahner Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, Schriften zur Theologie I, 377 sl.
10. Rahner Karl, Zur Theologie des Todes, Zeitschrift für katholische Theologie, 79 (1947), 1—14.
11. Remy G., Od stvaranja do atomskog doma («De la création à l'ère atomique» autour de la Bible), Split (Samostan oo. dominikanaca) 1961.
12. Stöckle Bernhard, Fragen der Seelsorge um die Konkupiszenz, Anima, 1963, 254—262.
13. Urs Hans von Balthasar, Der Christ und die Angst, Einsiedeln (Johannes) 1953.

Liturgija - neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede

Štefan Steiner

LITURGIA — PERENNIS FONDS AD NUNTIANDUM VERBUM DEI

Sumarium. Opinio ac res pastoralis comprobant nuntiationem verbi Dei in ancipiti versari. Nuntiatio verbi Dei refici debet ante omnia ope Sacrae Scripturae et Liturgiae. In quo est Liturgia fons salutaris ad nuntiandum verbum Dei?

1. Primum in hoc, quod offert amplam et salubrem materiam ad explanationem: Libri liturgici, tempora, res, signa, finis, spiritus, hitroria etc. petunt interpretationem. Conveniens interpretatio Liturgiae detegit fidelibus eorum supernaturalem essentiam, sine vi adducit ad explenda officia christiana. Ex Liturgia potest fidelibus explanari tota necessaria doctrina dogmatica, moralis et ascetica. Rerum experientia confirmat fideles gaudere liturgica explanatione.

2. Impendendo liturgica elementa, singulas orationes, actiones, symbolos, locutiones etc. in contionibus dogmaticis, apologeticis, moralibus et aliis possumus materiam definitam facere, in Christum ordinare, ei tribuere maiorem auctoritatem maioremque gratiae propagationem. Propterea paene necesse est non sit contio sine liturgicis insertis, praesertim si loquimur de mysterio alicuius diei festi.

3. Liturgia abundat copia cogitationum, incitationum, intuituum, praeceptorum, ideo potest contionator in ea invenire illum primum afflatum, quem debet habere, ante quam incipit componere contionem, in quo est iam germen totius contionis.

4. Liturgia est etiam fons convenientis modi dicendi pro sacra contione. Si praeco verbi Dei suum facit liturgicum genus dicendi, eius locutio erit simplex, sed etiam generosa, prudens, at etiam sincera.

5. Supernaturalis spiritualitas rituum liturgicorum tribuit nuntiationi verbi Dei praecipuam vim instaurationis. Propterea sacra oratio habenda est inter missam, non ante eam, quam ob rem verbum Dei nuntiandum est etiam inter alios ritus, praesertim inter ritum baptismatis, nuptiarum et funeris. Ex quo locus rituum liturgice instruendus est ipsique ritus pie sunt perficiendi.

Renovatio Liturgiae, maxima auctoritate legibus sancita a concilio Vaticano II., illud est qua re in firmam spem adducimur nuntiationis verbi Dei discrimen sublatum iri.

Sele takrat se bomo upravičeno nadejali nove pomladi verskega življenja, ko bo odpravljena težka kriza oznanjevanja božje besede. Da je oznanjevanje božje besede osnovni problem sodobnega dušnega pastirstva, ni potrebno tukaj na široko dokazovati. Pastoralna praksa¹ in pastoralna teorija² nas na ta problem že dolgo in vedno znova opozarjata.

¹ Če smo dovolj kritični, vidimo pri sebi in drugih dušnih pastirjih, kar ugotavlja eden najboljših strokovnjakov za teologijo božje besede D. Grasso: »Pridiganje je postalo formalnost« (La pastorale oggi, akti I. mednarodnega kongresa za pastoralno teologijo l. 1961., Milano 1962, str. 113). Temu primeren je tudi odziv vernikov: dosledno opuščanje, pogosto zanemarjanje, zamujanje in formalno poslušanje pridig, neprizadetost po pridigi, neučinkovitost pridige v njihovem življenju.

² Knjigo, ki je odločno opozorila na krizo oznanjevanja božje besede in izzvala številne diskusije o tej temi, je napisal J. A. Jungmann: Die Frohbotenschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936. Kritična bibliografija o vsem, kar se je pisalo od Jugmannove knjige naprej o oznanjevanju božje

Oznanjevanje božje besede moramo torej obnoviti, dati mu nove življenjske moči, da bo privlačevalo, osvajalo in prenavljalo. Poglavitna mezga te zdravilne transfuzije mora biti sveto pismo in liturgija. Drugi vatikanski cerkveni zbor je v svoji prvi konstituciji to terapijo predpisal kot obvezno: »Oznanjevanje božje besede naj se vrši čim zvesteje in pravilno. Zajema naj predvsem iz vrele svetega pisma in liturgije. Le-ta je nekakšna oznanjevalka čudovitih božjih del v zgodovini odrešenja oziroma v misteriju Kristusovem, misteriju, ki je v nas vedno navzoč in dejaven posebno po liturgičnih opravilih.«³

V čem je liturgija vir za oznanjevanje božje besede? Na to vprašanje bomo težko našli izčrpniji odgovor tudi v novejših učbenikih za cerkveno govorništvo. Odgovor pa nam je potreben, in to čim konkretnjši, če naj začnemo zdraviti svoje oznanjevanje božje besede. Iščimo ga s sledečim razmišljanjem.

1. Bogat vir za oznanjevanje božje besede je liturgija predvsem zato, ker nudi pridigarju obsežno in prvovrstno **snov za razlago**. Ta snov pa dušnemu pastirju ni dana samo v svobodno izbiro, pač pa je od Cerkve naročena. V encikliki Mediator Dei Pij XII. pravi: »Da si bo pa krščansko ljudstvo moglo v vedno večji meri prisvojiti te nadnaravne darove, ga je treba o zakladu pobožnosti, ki ga vsebuje liturgija, vneto poučevati z gorečimi pridigami.«⁴ Podobno naroča tudi tridentinski katekizem.⁵

Liturgične knjige — posebno misal in Zbirka svetih obredov —, liturgični časi, predmeti in simboli, zgodovina obredov in sploh liturgija kot božje-človeška stvaritev in opravilo, s svojim duhom in namenom, bi morala biti pridigarju »predmet prirčne človeške razlage in vir vsakovrstne božje-kraljevstvene modrosti.«⁶ Najbrž bi dobili precej negativen rezultat, če bi napravili med slovenskimi duhovniki anketo z vprašanjem: Si že kdaj vzel za osnovo svojih govorov kakšno liturgično knjigo, denimo Zbirko svetih obredov, ter vsaj njene najvažnejše obrede vernikom ob nedeljah⁷ ali pri najbolj obiskanih delavniških mašah razložil? Medtem ko ostaja klena in prepotrebna liturgična snov neizkoriščena, pa se v svojem oznanjevanju božje besede mučno ponavljamo, moraliziramo, navajamo cenene zglede, smo v zadregi za snov itd., naša farna družina pa trpi duhovno žejo ob živih vrelih, iz katerih njihovi duhovni očetje ne znajo zajemati. Za marsikaterega kristjana, da, za marsikatero župnijo so sveti obredi, tudi mašni in krstni, ki bi morali biti vernikom najbolj razloženi, nekakšna 'disciplina arcani'. In ker ljudje ne razumejo obredov, tudi ne vedo, kakšen smisel ima njihovo udeleževanje in sodelovanje pri

besede, je v reviji gregorijanske univerze 'Gregorianum', Rim 1959, s. 671 sl., pod naslovom Il problema teologico della predicazione. — Prim. tudi razpravo A. Strle-ta Dogmatična teologija v službi človeka, ki je izšla v Zborniku teološke fakultete v Ljubljani l. 1962., posebno od 102. do 130. str.

³ Constitutio de sacra Liturgia, člen 35, 2; izšla v L'Osservatore Romano 5. dec. 1963, s. 4.

⁴ A. A. S., 1947, s. 592.

⁵ Prim. p. II, c. I, 1 in tudi p. II, c. IV, 81.

⁶ Prim. S. Cajnkar, Esej o cerkvenem govorništvu, Ljubljana 1958, s. 41.

⁷ To je mogoče storiti zaradi obveznega pridiganja po načrtu v slovenskih škofijah tam, kjer je toliko nedeljskih maš, da ne kaže govoriti pri vseh o snovi načrta.

teh obredih, kakšne milosti jim liturgija posreduje, v kakšno plemenitost izvoljenega rodu, kraljevega duhovstva, božjega ljudstva, ki naj oznanja slavna dela Kristusova (prim. 1 Pet 2, 9—10), jih povzdiguje in kakšne dolžnosti jim nalaga.

Ni se treba bati, da bi zaradi razlage liturgije zanemarili dogmatični, moralni in ascetični pouk vernikov, če le znamo liturgijo prav razlagati. R. Guardini trdi: »Liturgija obsega ves nauk Cerkve. Liturgija je dogma v obliki molitve.«⁸ Sv. Tomaž pa uči, da morajo verniki izrecno poznati in verovati samo tiste verske resnice, ki jim jih Cerkev posreduje v liturgiji.⁹

Prednost verskega pouka na podlagi liturgije lepo poudarja Jungmann: »Liturgija nas postavlja v pravilen odnos z verskimi resnicami in resničnostmi. Ona ne razvija filozofskih razmišljanj o Bogu, ampak Boga moli, ne analizira idej vere, upanja in ljubezni, pač pa jih prakticira... Čeprav ni namen liturgije, da bi nas vzgajala, temveč da bi nas združila z Bogom, vendar nas na ta način spravi v pravilen odnos z vsemi realnostmi, ki obstajajo poleg Boga in zaradi Njega... Urejenost vlada tako v naših dušah, v njej pa duh liturgične pobožnosti priganja v razcvet ponižnost, strah božji, veselje do vseh vzvišenih in svetih reči. Komur se posreči, da vključi v katehezo vsebino liturgije, ta je odprl vrelec, ki bo dajal kristjanu hrano ves čas njegovega življenja.«¹⁰

Poleg tega, da ima oznanjevalec božje besede v liturgiji ogromno in izvrstno snov za obdelavo, lahko tudi ugotovimo, da verniki sprejemajo razlago liturgije, če je le dobro izvedena, željno in s hvaležnostjo. Razlaga maše v okviru majniške pobožnosti v mariborski škofiji l. 1957 je bila npr. proti pričakovanju dobro sprejeta. Odzivu vernikov na razlago liturgije se ni čuditi. Po teh razlagah se razgrinja pred verniki življenje božjega očka v svoji pravi lepoti, dobroti in resničnosti, v svoji božanski nakazljivosti in človeški izvršitvi, v prepričljivi povezanosti naravnega in nadnaravnega. Vse to pa se nudi človeku brez zahteve po posebnem naprežanju razuma in v čaru tistega osvajajočega realizma, osvetljenega s privlačnimi ideali, ki ga poleg svetega pisma more izžarevati samo še liturgija. Še več. Vernik, ki smo ga s primerno razlago privedli v duhovni svet liturgije, dobi novo zavest pripadnosti Bogu in zavest svojih krščanskih nalog. Ne čuti se več osamljenega in brezciljnega, čuti se marveč živega, odgovornega, potrebnega, zmožnega in ljubljenega uda velike družine, ki ji je glava Kristus.

Z gornjimi mislimi naj ne bo rečeno, da bi moral oznanjevalec božje besede v svojih govorih vedno razlagati liturgijo. Tudi pretiravanje v tej smeri ne bi bilo zdravo za posredovanje božjega nauka. Vsekakor pa hočeje te misli poudariti, da je za pravilno oblikovanje kristjanov razlaga liturgije nujna, da s to razlago dobi naše pridiganje plemenitih življenjskih moči in da postane privlačnejše. Naj bi torej dušni pastir vsako leto ob primerni priložnosti obravnaval to ali ono snov iz liturgije. Najbolj primerna priložnost za to je pri nas postni in majniški čas. V postu npr. se dajo zelo primerno obdelati maša, krst, obredi velikega tedna, namen in

⁸ Cit. J. A. Jungman, *Katechetik*, Freiburg 1953, it. prevod str. 83.

⁹ *De veritate*, q. 14, a. 11.

¹⁰ o. c., str. 83—84.

duh liturgije itd., v okviru majniške pobožnosti pa obredi birme, zakonskega posvečenja, mašniškega posvečenja, zakramenta bolnikov ter obredi raznih blagoslovov in posvetitev.

2. Liturgija mora biti vir naših pridig tudi takrat, ko njihov argument ni v osnovi liturgičen ampak dogmatičen, ascetičen, zgodovinski, apologetičen, ali če obravnamo krščanske zapovedi.

S pomočjo **liturgičnih simbolov, molitev, posameznih izrazov z navedbo liturgičnih dejanj** itd. bomo snov pridige konkretizirali. Kje se vendar nahaja ves nauk Cerkve v dojemljivejši obliki, če ne v liturgiji? Ta nauk bo še bolj razumljiv potem, ko bodo po naročilu II. vatikanskega cerkvenega zbora liturgični obredi poenostavljeni, nekatere nejasnosti in arhaizmi odpravljeni, dodani obredom novi elementi, ki bodo ljudem olajšali sodelovanje in jim pojasnjevali notranje liturgično dejanje.¹¹ »Liturgija ni umetnost poučevanja kogar koli, marveč je umetnost poučevanja Cerkve same,« je izjavil Pij XI.¹²

Poleg nazornosti pa dobi naša pridiga z liturgičnimi vložki še druge prednosti. Imela bo večjo avtoriteto, saj stoji za liturgijo avtoriteta Kristusove Cerkve. Njena milostna ekspanzija bo večja, saj je delovanje verskega nauka preko liturgije dejstvo, ki je preizkušeno v imenu starodavnega aksioma *lex orandi-lex credendi*. Z liturgičnimi pomagali se nam snov pridige tudi neprisiljeno razvrsti okoli Kristusove osebe, ki je liturgija nikoli ne izgubi z vida in je tudi cerkveni govornik nikoli ne bi smel izgubiti. In po čem ima današnji človek večjo potrebo kakor po Kristusu? In k čemu nas sodobno kerigmatično za učinkovitost pridige bolj sili kakor h kristocentризmu?¹³

Posebej moramo paziti, da bo pridiga prepojena z liturgičnim duhom, ko govorimo o skrivnosti kakega praznika. Večkrat bomo v pridigi kar komentirali liturgijo praznika. Redno pa to ni mogoče. Prav pa je, da si za govor, ki ni v osnovi liturgičen, izposodimo liturgične elemente praznika. Tako bomo vernike intimneje povezali z življenjem Cerkve, jih združili v vesoljno krščansko družino, dali našemu govoru posebno toplino in aktualnost.

Uporaba liturgičnih elementov v govoru se more zgoditi na najrazličnejše načine. Recimo tako, da uporabimo liturgičen element za nekakšen *'introit'* pridige, kateri poveže snov pridige z liturgičnim časom ali praznikom; če bi npr. govorili na praznik Marijinega vnebovzeta o večnem življenju, bi lahko za *introit* pridige uporabili stavek iz hvalospěva pri maši za pokojne: »Tvojim vernikom, Gospod, se življenje spremeni, ne pa uniči in ko jim razpade dom bivanja na zemlji, se jim pripravi večno bivališče v nebesih.« Liturgični elementi nam morejo pogosto služiti za ponazorilo dogmatičnega nauka; npr. nauka, da postanemo pri krstu božji otroci z navedbo obreda pokajenja vernikov pri slovesni maši. Moremo jih uporabiti kot akord, ki naj čustveno in miselno uglaši vso pridigo; govor o češčenju Najsvetejšega more tako uglasiti molitev »svet, svet, svet...«. Lahko nam podkrepijo poziv h krščanski kreposti; to stori npr.

¹¹ Prim. Const. de sacra Liturgia, člen 34, 38 in 39.

¹² Cit. P. Vernhet, Dimensions nouvelles du catéchisme, Toulouse 1957, str. 173.

¹³ Prim. že citirano Strletovo razpravo, posebno str. 108—112.

za krepost ponižnosti krstni obred, ki smo se z njim odpovedali hudemu duhu. Za zaključno frazo, molitev, poziv, naročilo govora nam nudi liturgija veliko možnosti; govor o pokori bi mogli npr. zaključiti z besedami iz blagoslova pepela: »Dajmo, popravimo, kar smo v nevednosti zagrešili, da nas ne iznenadi dan smrti in bi iskali časa za pokoro, pa ga ne bi mogli najti.« V koliki meri naj liturgične elemente uporabljamo in katere naj izberemo, nam bodo povedale okoliščine, v katerih govorimo, značaj govora, pridigarski čut in seveda dobro poznavanje liturgije ter božjega nauka.

Kakor mora oznanjevalec božje besede redno obogatiti in ponadnaraviti pridigo z direktno besedo svetega pisma, tako bi jih moral zelo pogosto tudi z liturgijo. Zaradi pozitivnosti vsebine, ki jo bo nudila liturgija, bo njegov govor postal dovtetnejši za preproste vernike, zaradi poezije in vzvišenosti misli liturgije pa za izobražene, zaradi božje bližine, ki po liturgiji privlačuje srca, pa za vse poslušalce.

3. Pomembna za oznanjevalca božje besede je liturgija tudi kot vir **navdiha**.

Pred sestavo vsake pridige, naj je še tako kratka in preprosta, bi moral imeti govornik nekak navdih. »Ta navdih ni toliko tista prva ideja, iz katere izvirajo ali se morejo z njo dobro povezati ostale ideje govora, kolikor je v tisti trenutni intuiciji, ki v bistvu vsebuje vso pridigo.«¹⁴ Cerkevni govorniki vemo, kako naporno in dolgotrajno je včasih iskanje navdiha za pridigo. Noben prizadeven pridigar se namreč ne bo rad ponavljal ali enostavno posnemal to, kar so drugi že povedali ali zapisali. Še važnejše za božjo besedo pa je, da jo posredujemo, če smo imeli na začetku inspiracijo, 'ex abundantia cordis'; to pomeni, da dajemo iz svojega najboljšega, iz prepričanja, s prizadetostjo. Ta 'abundantia cordis' pa je poleg milosti, ki po vsakem pristnem oznanjevanju božje besede deluje 'ex opere operato' in ki si je še več izprosimo z molitvijo in žrtvijo, ter poleg odrešitvenosti argumenta, o katerem govorimo, najvažnejše, kar naredi pridigo nadnaravno učinkovito. In zakaj ne bi iskali inspiracije s pomočjo misala, obrednika ali brevirja? V liturgiji, kjer je vse sveto, čudovito plodovito z idejami, spodbudami, napotki, z intuicijami, bomo hitro dobili navdih in z njim zametek vsega govora, če le imamo dober posluš za njeno govornico. Če moramo pridigati npr. o človekovi potrebi po Bogu, bomo pazljivo prebrali v brevirju t. i. O-antifone; če naj govorimo o Cerkvi, bomo iskali navdiha v mašnih obrazcih binškošne osmine; če bi radi pridigali o edinosti kristjanov ali o edinosti v družini, se bomo posvetovali z mašnim obrazcem za odstranitev razkola itd.

Res je, da smo po najdbi inspiracije še dolžni oblikovati svojo pridigo. To oblikovanje pa gre hitreje izpod rok in se rado spremeni v veselo zadoščenje, saj razvijamo to, kar smo s pomočjo liturgije sami spočeli. Nismo več samo sestavljalci-obrtniki ampak sestavljalci-umetniki.

4. Čeprav je govornica oznanjevalca božje besede vprašanje oblike, ne sme biti zanemarjena. K **primernemu izražanju** na prižnici nam lahko liturgija mnogo pomaga. Tudi kot taka pomočnica, je vir pridiganja.

¹⁴ G. Tenzi, Sacra eloquenza, Rim 1960, str. 29.

Večkrat čujemo in beremo, da se govornica na prižnici ne sme razlikovati od navadne govornice. Ta trditev je lahko v istem mahu pravilna in napačna. Pravilna je, če hoče povedati, da mora biti pridigarjevo govorenje lahko razumljivo. Napačna pa je, če se z njo hoče reči, da sme oznanjevalec božje besede govoriti kakor kmet, delavec ali uradnik pri svojem delu, da bi se tako približal poslušalcem. Prižnica obvezuje k posebni digniteti, k primerni vzvišenosti tona, k izbrani govornici. Te zahteve pa same po sebi ne napravijo pridigarjevega izražanja bolj kompliciranega ali odmaknjenega od poslušalstva. Mogoče je govoriti izbrano, pa vendar preprosto. Pomislimo samo na Slomškove pridige! Po razumljivosti se cerkven govornik ne sme ločiti od navadne govornice, po svoji besedni izbrani pa se nujno mora. To pa predvsem zaradi vzvišenega nauka, ki ga posreduje, in zato, da bi vplival na življenje in mu dajal tisto plemenitost izražanja misli, ki ga le-to tako pogosto pogreša.

Nikjer pa ne more najti pridigar dostojnejšo govornico kakor v liturgiji. Nikjer ni ta govornica razumljivejša — kljub nekaterim arhaičnim izrazom —, pristranejša, vzvišenejša kakor v liturgiji. Pomislimo npr. na obrazec za podeljevanje bolniškega zakramenta ali na obrazec za blagoslov otrok! Vsak oznanjevalec božje besede bi moral zato preučevati govornico liturgije vsaj tako, da pogosto in pazljivo prebira liturgične knjige. Če si prisvoji liturgičen slog govornice, ne bo v nevarnosti, da bi postal nerazumljiv, izumetničen, vsakdanji ali celo vulgaren, pač pa bo ostal v tisti pravilni govorni obliki, ki more mnogo prispevati, da oznanjevanje resnice ničesar ne zgube od svojega božanskega počela in od svoje človeške bližine, ampak to obliko izrabijo za čim uspešnejše pronicanje v poslušalce.

5. Ni vseeno kdaj in kje se oznanja božji nauk. Časovna pogojenost in prostorninska inscenacija ter nadnih dogajanja more dajati pridigi posebno moč prepričljivosti in privlačnosti. Nikdar pa ni pridiga tako povezana z nadnaravno bitnostjo, ki jo sama oznanja, kakor takrat, ko se uokvirja v atmosfero, ki jo ustvarja liturgija. Tako je liturgija tudi s svojo **nadnaravno duhovnostjo** vir za oznanjevanje božje besede.

Da bi bil ta vir liturgije čim izčrpnější, bi morali zelo skrbeti za „liturgičnost“ liturgičnih obredov. To pomeni, da bi morali opravljati obrede z največjim spoštovanjem, z iskrenim doživetjem in zbranostjo, z umerjenimi kretnjami in glasom, ne prehitro, ne požirajoč besede in zares avtentično, torej tako, kakor je Cerkev njihovo spravljanje predpisala. »Vsa maša oznanja božjo besedo«, trdi Roguet.¹⁵ Isto bi lahko rekli tudi za druge liturgične obrede, posebno še za krstni obred.

Božjo besedo bi morali zaradi posebne milostne atmosfere oznanjati redno po mašnem evangeliju. Tako bi naredili iz pridige integralen del mašne liturgije, skupaj z mašo eno samo veliko liturgijo besede in daritve.¹⁶

¹⁵ Parole de Dieu et Liturgie (akti III. francoskega nacionalnega kongresa za pastoralno liturgijo), Paris 1958, s. 126.

¹⁶ Ib. na str. 129. Roguet pravi: »Sedanja liturgična reforma je odločno proti tej delitvi (oznanjevanja b. besede in maše, op. pis.), ki naredi liturgijo evangelizacije za nekakšen preludij, nekakšno lekcijo verouka pred mašo, nekakšno spodbudno pripravo za najbolj goreče vernike... Liturgija evangelizacije je zares liturgija, je zares celebracija, je z mašo eno homogeno dejanje. Moramo zato skrbeti, da napravimo to edinost trdno.«

Duhovniki bi ne smeli oznanjati božjo besedo samo v zvezi z mašnim obredom, pač pa tudi v zvezi z drugimi obredi, če je le mogoče, posebno še ob krstu, poroki in pogrebu. To ni važno samo zaradi duhovne pomoči, ki jo daje liturgija božji besedi, ampak tudi zato, ker so navzoči prav ob teh treh obredih notranje zelo prizadeti in tako psihološko dobro pripravljeni za sprejemanje božje besede. Seveda bi moral biti argument oznanjevanja ob teh priložnostih tesno povezan z vsebino obredov.

Liturgična ureditev in okrasitev cerkva prav tako prispeva, da je razpoloženje za oznanjevanje in poslušanje božje besede ugodnejše. Oltar in prižnica bi morala zato biti čim bližje skupaj in čim bližje ljudstvu, krašenje cerkve pa bi moralo biti primerno liturgičnemu času oziroma prazniku.

*

»Čeprav je sveta liturgija predvsem kult božjega veličastva, vendar je tudi bogat vir za poučevanje vernega ljudstva. V liturgiji namreč Bog govori svojemu ljudstvu in Kristus še vedno oznanja svoj evangelij.« uči II. vatikanski cerkveni zbor.¹⁷ Zaradi te božje aktivnosti v liturgiji nam lahko le-ta tako zelo pomaga obnoviti oznanjevanje božje besede z življenjsko močjo iz svojega peternega vira: daje nam snov za razlago, s svojimi elementi vsebino naših pridig naravno in nadnaravno bogati, daje nam začetni navdih za pridigo, oblikuje pridigarski zraz in s svojo duhovnostjo z nami pridiga.

Liturgična obnova, ki napreduje kljub nerazumevanju mnogih dušnih pastirjev in ki je dobila s prvo konstitucijo sedanjega cerkvenega zbora najvišjo cerkveno zakonitev ter s tem velik pospešek, nas na ta vir ne-prestano opominja in nam ga približuje. Prav zato pa je ena najtrdnejših osnov našega upanja, da bo kriza oznanjevanja božje besede premagana.

¹⁷ Const. de sacra Liturgia, čl. 33.

Uvajanje v skrivnost življenja ali osnovna vprašanja spolne vzgoje

Valter Dermota

De modo, quo iuvenes sint erudiendi de »mysteriis vitae« ut aiunt vel de quaestione educationis sexualis

(Compendium articuli, qui inscribitur »Uvajanje v skrivnost življenja ali osnovna vprašanja spolne vzgoje«.)

Summarium: In introductione ab auctore demonstratur fere omnem educationem moralem, religiosam, humanam, in specie evolutionem propriae personalitatis, defecisse eo, quod instructio de propria origine vel de propria existentia defecerit vel falsa via ac ratione sit facta. Quare oportet ad obtinendam meliorem educationem et explicationem personalitatis alia via progrediamur in erudiendis et instruendis iuvenibus de »mysterio vitae«.

Adhuc doctores, speciatim temporibus humanismi, rationalistarum, positivismi, qui tantum id studebant, ut iuvenes haberent claras ideas biologicas, physiologicas, psychicas de facultate generandi eiusque consequentiis socialibus, se suum fecisse existimabant.

Tales doctores, doctrinae scholaeque neglegebant omnino educationem affectuum animi et voluntatis. Minoris adhuc momenti eis videbatur aspectus existentialis, quamvis quaestio ageretur de origine propriae existentiae humanae.

Dein monstratur omnem educationem veri nominis, etiam christianam, uti debere propria existentia personali, personalitatem esse explicantem in sua ipsius existentia fundamentum invenire oportere, semel cognita propria existentia relationem reperendam et evolvendam esse ad »verum esse« i. e. ad Deum. Aliis verbis: Quaevis educatio debet esse »existentialiter«, ut ita dicam, fundata et explicata.

Personalitas iuvenum speciatim affectibus animi (Gefühle, stati affettivi, sentiments), qui principales sunt vires personalitatis efformandae, efficienda est, eo, quod non nisi e nobilibus et humanis et generosis affectibus firma fiat voluntas humana. (Hic aliquot inseruntur exempla).

Cognitiones biologicae et physiologicae fundamentum educationis sexualis esse nequeunt. Neglegunt enim id, quod principale est, relationem nempe ad propriam existentiam et ad ens principale cuiusvis existentiae i. e. ad Deum.

Grundfragen im Bereiche der sexuellen Erziehung der Jugend: Wie soll die »Aufklärung geschehen?

(Inhaltsangabe des Artikels von Dr. Walter Dermota.)

In der Einleitung wird vom Autor gezeigt, daß fast jede sittliche, religiöse, überhaupt menschliche Erziehung, besonders die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, deshalb versagt habe, weil die Art der Aufklärung über den eigenen Ursprung versagte oder falsch gehandhabt wurde. Daher muss in der Art der Aufklärung über die Geheimnisse des Lebens eine andere Methode, ein anderer Weg gefunden werden.

Bislang haben die Lehrer in diesem Bereiche, besonders in den Zeiten des Humanismus, der Aufklärung und des Positivismus, deren einziges Streben dahin ging, der Jugend klare Begriffe biologischer, physiologischer und psychischer Art von der menschlichen Zeugungskraft und ihren sozialen Folgen zu geben, geglaubt, damit genug getan zu haben.

Solche Lehrmeinungen übersahen ganz die Wichtigkeit der recheten Formung der Gefühlswelt und des Willens. Noch weniger wichtig erschien ihnen der existentielle Aspekt dieser Frage, obwohl es sich doch um die Frage des Ursprunges der menschlichen Existenz handelte.

Im folgenden wird gezeigt, daß jede echte Erziehungslehre, auch die christliche, sich stützen müsse auf die persönliche Existenz, daß die sich entwickelnde Persönlichkeit ihren Ausgang finden müsse in der eigenen Existenz, daß die einmal erkannte eigene Daseinsart die Beziehung finden und entwickeln müsse zum eigentlichen Sein, nämlich zu Gott. Mit anderen Worten: Jede Erziehung muß existentiell begründet und entwickelt sein.

Die Formung der jugendlichen Persönlichkeit muß durch die Pflege der Gefühlswelt geschehen, sind doch die Gefühlsmomente ganz wichtige Kräfte in der Fromung des Menschen. Nur durch die Bildung und Pflege edler, großmütiger, echt menschlicher Gefühlsmomente wird auch der menschliche Wille stark werden. (Hier werden einige Beispiele aus dem Leben angeführt).

Biologische und physiologische Kenntnisse sind in der sexuellen Erziehung unzureichend. Sie lassen nämlich ein Hauptmoment außer acht, die Beziehung zur eigenen Existenz und zum Ursprung jeder Existenz, zu Gott.

U V O D

K vzgojnim nalogam, pri katerih — vsaj 80 odstotkov — vzgojiteljev odpove in svoje vzgojne naloge ne izvrši, spada uvajanje v skrivnost življenja. Otrok je s starši tudi pred doživetjem svojega izvora biološko in eksistencialno povezan, ob doživetju spoznanja svojega izvora pa se spletejo med otrokom in starši nove vezi, ki odločilno vplivajo na razvoj osebnosti v dobi doraščanja in zorenja. Ker katoliška vera ta problem prikazuje pod posebnim eksistencialno-religioznim vidikom, ki sega preko razmerja otroka do staršev tudi v odnos otroka do njegovega Stvarnika, do večnosti in do zadnjega cilja, je način, kako otroku prikažemo njegov izvor, nadvse pomemben za rast in oblikovanje njegove krščanske osebnosti. Če danes toliko težimo zaradi nepremagljivih težav pri izoblikovanju značaja in osebnosti, moramo iskati vzroke za to predvsem v načinu, kako otrok ali mladostnik doživi spoznanje svojega izvora. Ker spada to vprašanje k najvažnejšim problemom vzgojeslovja na sploh, bo koristno, da se ob njem nekoliko zadržimo. Ker katoliškega vzgojitelja posebno danes moti toliko različnih ter nasprotujočih si mnenj in teoretskih rešitev tega problema, je nujno potrebno, da ta problem času in okoliščinam primerno objasnimo.

Uvajanje v skrivnost življenja z vsemi posledicami za nadaljnji razvoj mladostnika označujejo nekateri vzgojitelji z izrazom »spolna vzgoja«. Ta izraz je navadno zelo nejasen in neopredeljen. Označeval naj bi sledeče:

1. Uvajanje v skrivnost življenja z razlago vloge matere in očeta pri nastajanju novega življenja;
2. Spoznanje telesnih in duševnih posebnosti glede na razliko med osebami obeh spolov;
3. Priprava na izvrševanje dolžnosti, ki jih ima človek zaradi pripadnosti k enemu izmed obeh spolov;
4. Izoblikovanje odnosov do soljudi istega spola in drugega spola.
»Spolna vzgoja« v navadnem pomenu:
 - a) Zastopa mnenje, da je spolnost ena izmed fizioloških danosti človeškega življenja, kot so npr. prebava, dihanje, krvni obtok, delovanje

mišic, dogajanje v živčnem sistemu itd. Kakor dihanje, prebava, krvni obtok, ipd. anatomsko in fiziološko razložimo, tako je treba tudi spolnost anatomsko in fiziološko razložiti. S tem da bo otrok vedel, kako je s spolnostjo, bo do spolnosti tudi imel pravilen odnos.

b) Kljub temu, da izraz govori o »spolni vzgoji«, vzgojo iz spolnosti izključuje. Kakor ni mogoče človeka vzgajati k dihanju, prebavi, h krvnemu obtoku, k delovanju živcev itd., tako tudi s samim dejstvom, da otrokom razložimo, kako je s spolnostjo, otroka spolno še nismo vzgojili. Dihanje, prebava, krvni obtok, delovanje mišic in živcev so poleg tega samo individualne funkcije in nimajo vpliva na soljudi, spolnost pa je mogoča samo v sodelovanju partnerja ter vključuje dalekosežne medčloveške odnose, ki se kažejo v socialnih razmerjih do oseb, ki so povezane v sorodstvu.

c) Obični pri spoznavni fazi spolnosti, na čustvene posledice in učinke na voljo ter na delovanje s pomočjo instinktov ter navad se pa ne ozira. Pri spolnosti pa je spoznanje najmanj važno, važna je uporaba spolnosti, ta pa ni odvisna od spoznanja, temveč od instinktov, nagonov, čustev, dostojanstva, spoštovanja, volje, navad, socialnih ozirov in tradicije.

d) Reducira spolnost na spoznanje in izključuje čustvenost in doživetje bitne zavisnosti od soljudi. Skrivnost življenja je prav v eksistencialni odvisnosti človeka od prednikov, bodisi staršev, starih staršev in pradedov ter celega rodu, obenem pa intimna povezanost s celo vrsto ljudi, ki so s kom v sorodu kot sestre, bratje, bratrance, tete, strici itd. Pri spolnih dejstvih je predvsem važno čustveno obeležje, ki izvira iz spoznanja medsebojnih odnosov.

e) Izključuje vpliv obvezne morale, ki na osnovi naravnega zakona — ki je natančno opredeljen v božjih zapovedih — določa, kaj je dovoljeno, dobro in prav, ter kaže, kaj je nedovoljeno, slabo in hudo. Za taka mnenja je spolnost samo ena izmed različnih vrst uživanja in se ravna po hedonističnem načelu pametne uporabe, ki zagotovi dolgotrajnejše in bolj intenzivno izrabljanje tega vira ugodja. Če je pa dejanje samo po sebi dobro in zato dovoljeno, ali slabo in zato nedovoljeno, jim je pa malo ali nič mar.

Ker iz spolnosti izključujejo moralnost, je tudi »vzgoja k spolnosti« vsota higienskih in zdravniških navodil, ne pa oblikovanje volje in klesanje značaja.

Čeprav se nam zdi, da je govor o »uvajanju v skrivnost življenja« mnogo lepši in predvsem mnogo bolj krščanski, je vendar tudi izraz »spolna vzgoja« — če ga pravilno razumemo —, uporabljen in znanstveno dopusten. Če pa pomislimo, da govore sodobni vzgojitelji skoraj izključno le o »spolni vzgoji«, potem se pač moramo tudi mi prilagoditi temu načinu izražanja. Da pa ne bomo tavalili v nejasnosti in si tako obteževali znanstvenega raziskovanja, bomo na osnovi že podane analize »spolno vzgojo« natančneje opredelili.

Spolna vzgoja je vzgojni postopek, s pomočjo katerega otrok doživi dejstvo svojega izvora, se eksistencialno ukorenini v svoj rod in se pripravi, da zavestno in kompetentno prevzame nase dolžnost posredovanja življenja.

V naslednjih izvajanjih bomo to opredelbo razložili in zgodovinsko pojasnili.

I. VZGOJNI POSTOPEK

a) Vzgoja

Izraz »vzgoja« je poslovenjena beseda latinskega »educatio«. »Educatio« je pa izhodni izraz za vse moderne jezike: za francoski »education«, za italijanski »educazione«, za španski »educati3n«, za angleški »education«, za nemški »Erziehung« ipd.

Latinski »educatio« prihaja od glagola »educere«, ki je sestavljenka iz »ducere ex aliquo aliquid«, to se pravi »potegniti nekaj iz nekoga« (tudi nemški Erziehen ima isti pomen). Tisto, kar naj potegnemo iz nekoga, je potencialno ali virtualno že v njem. Tu ne gre za ustvarjanje ali nado-meščanje ali izpodbijanje ali za vstavljanje. Treba je samo izvabiti, pravilno obrniti, primerno ogreti in ustvariti ustrezne pogoje, zasukati, pa bo samo od sebe prišlo ven. Educatio, education, Erziehung, ipd. je zato vsota postopkov, s katerimi vplivamo na že prisotna, vrojena razpoloženja v gojencu in jih privedemo k popolni zrelosti.

Slovenski izraz »vzgoja« prihaja od »iz-gojiti« ali »v vsem gojiti«. Tukaj prevladuje vidik gojitve ali ugodnega vplivanja na razvijajoče se bitje in njegova prirojena razpoloženja. Vzgoja bi bila torej vsota vplivov na razvijajoče se človeško bitje in na njegova prirojena razpoloženja ali zmožnosti z namenom, da jih privede k popolnemu razvoju.

b) Spolna vzgoja

»Spol« je skrajšan orodnik od »pol« in pomeni toliko kot »na-pol«. Ta izraz lepo kaže na sedanje stanje človeka: človek kot moški ali ženska je samo polovica človeka, je »na pol« ali samo s polovično dovršenostjo ali polnostjo. Če hoče biti kdo človek, mora v sebi uresničiti tako moške kakor tudi ženske lastnosti. (Samo mimogrede naj v tej zvezi omenimo izraz »ženin«. Ženin je oseba, ki se želi poročiti ali se je pravkar poročil. Ker je s pomočjo zakonske pogodbe stopil v življenjsko zvezo z ženo ali nevesto, ni več samosvoj, temveč »od žene« ali »ženin«. Svojljni pridevnik besede »žena« se je osamosvojil in postal samostalnik, ki pomeni moško osebo, ki je last ali delež žene. To kaže na osnovno misel zakona, da sta edino mož in žena popoln rodni princip, to se pravi človek v polnem pomenu besede). Ta posebnost moškega in ženske se kaže posebno jasno na tistih organih, ki kažejo njuno spolno posebnost. Seveda označuje oba spola tudi cela vrsta duševnih lastnosti.

Iz vzgojnega pogleda sledijo iz teh dejstev naslednje posledice:

a) Resna spolna vzgoja mora razviti specifične lastnosti tistega spola, h kateremu posameznik pripada;

b) Vsak se mora zavesti tistih lastnosti, ki jih kot pripadnik svojega spola nima in ki so lastne drugemu spolu.

Vsekakor ne gre tu toliko za telesne razlike, ampak mnogo bolj za duševne posebnosti.

Spolna vzgoja mora zato imeti za svoj namen sistematično vzbujanje in razvoj tistih lastnosti, ki so lastne človeku kot pripadniku svojega spola.

Ker pride do fiziološkega delovanja spolnih organov z razvojem in z leti samo po sebi, vzgojitelju ni treba skrbeti za to. Skrbeti pa mora za

pravilen odnos do spolnosti v moralnem in socialnem pogledu. Prav moralni in socialni vidik sta pri spolnosti izredno važna.

Katoliška morala gleda v spolnosti sodelovanje človeka pri posredovanju eksistence še nerojenih ljudi. Temu sodelovanju je kot plačilo navrženo ugodje bodisi kot priprava na zakonsko zvezo — vse to, kar označujemo navadno z besedo ljubezen —, bodisi kot sožitje zakoncev, bodisi kot ugodje ob zakonskem združenju, ali končno kot veselje nad otroki. Vsekakor je pa ugodje samo posledica ali plačilo za usluge, ki jih je kdo storil v sodelovanju za rojstvo otrok ali iz skrbi za otroka samega. Kot je sodelovanje pri rojstvu otrok eno izmed največjih dejanj krščanske ljubezni (kaj bi moglo biti večje in plemenitejše kot posredovanje eksistence) in zato samo po sebi dobro in plemenito, prav tako je tudi vsako ugodje, ki je s tem v zvezi, dobro in sveto. Kakor hitro pa kdo išče samo ugodje, ne da bi prej izpolnil svoje dolžnosti, ki jim je plačilo ugodje, je iskanje in povzročanje ugodja (ljubimkanje, kakršnokoli zadovoljevanje spolne sle izven zakona in ne v službi rojstva otrok, golo naslajanje) slabo in zato nedovoljeno. Katoliška vzgoja mora ta vidik spolnosti jasno predočiti in mladino za pravilno uporabo spolnosti temeljito pripraviti. Kako, bomo še pokazali.

Socialni vidik spolne vzgoje obsega posebno odnose do staršev, starih staršev in do pradedov na eni strani ter razmerje do bratov, sester in bratrancev na drugi strani. Starše in vse tiste, s katerimi je človek v rodni zvezi, mora spoštovati, jim biti hvaležen ter to hvaležnost tudi kazati, brate in sestre ter ostale člane družine pa mora, kot ljudi, ki mu jih je Bog sam postavil ob stran, ljubiti.

c) Pravice staršev

Starši nimajo samo dolžnosti, imajo tudi pravice. Prva dolžnost in pravica staršev je njihova dolžnost in pravica do vzgoje svojih otrok. Vzgoja usposobi človeka za samostojno življenje in delovanje. Za samostojno življenje in delovanje more človeka usposobiti samo tisti, ki je človeku posredoval eksistenco. To so starši. Zato imajo samo starši osnovno dolžnost do vzgoje svojih otrok.

Pravica do vzgoje svojih otrok vključuje tudi možnost, da si starši poiščejo sodelavce in pomočnike za vzgojo svojih otrok. V naši, skoraj do vseh potankosti organizirani in specializirani družbi, je posebno pomoč države zelo koristna. Vsekakor država ne sme pozabiti na svojo dopolnilno, pomožno in olajševalno službo. Nikdar se ne sme sprevreči v organizacijo, ki bi bodisi družino ali posameznika dušila. Prav v vzgoji ima država lepo priliko, da delo, ki so ga starši v družini začeli, dovrši, to se pravi, posameznika usposobi za samostojno življenje v družbi.

d) Posebne težave

Po katoliški morali je vsaka zloraba človeške stvariteljske zmožnosti pri posredovanju eksistence še nerojenih greh, to se pravi, prestopek od Stvarnika postavljenega reda. Vsako vzbujanje spolnega ugodja izven zakona in v zakonu samem izven zakonskega dejanja, ki ima za smoter rojstvo otrok, je slabo in zato nedovoljeno.

Toda spolno ugodje in spolna sla se ne pojavita v človeku šele potem, ko je vstopil v zakon, ampak je v njem v latentnem stanju vse od rojstva, se v normalnih okoliščinah vzbudi v času pubertete (okoli 13. leta) ter v času doraščanja (16—18. leto) posebno pri moškem spolu doseže silen razmah. Vsaj deset let — od pubertete do dobe, ko moški navadno sklepajo zakon okoli 23. leta — je mladi človek izpostavljen silnim težavam, ko ga z ene strani vabi želja po spolnem užitku, z druge strani pa mu moralni in verski predpisi ta užitek branijo. Moč sle je tako velika, da večina mladostnikov skušnjavi podleže in se vdaja grehu (prim. Kinsey: *Das sexuelle Verhalten der Frau* 1954 in Kinsey: *Das sexuelle Verhalten des Mannes* 1955). Tako trpi zorenje in rast v popolno krščansko osebnost. Istočasno se pa tudi Bog žali.

Spolno slo je mogoče premagati samo z vsemi silami osebnosti. Nikakor ni zadosti, da rečemo, da je to ali ono dejanje grdo, slabo ali nedostojno. Ko se razplamti domišljija, ko se vzbudijo čustva, ko poseže vmes nagon in se pridruži še navada ter spomin na doživeto ugodje, je samo poznanje prepovedi mnogo premalo, da bi se mladi, v notranjih bojih neizkušeni mladostnik mogel upreti plazu duševnega dogajanja, ki ga pehá v greh. Posledica je padec, sramota pred samim seboj, občutje slabosti, zavest manjvrednosti, obup nad svojimi lastnimi močmi in resignacija. Konstruktivnih sil pa v mladem človeku še ni.

Ni volje, vsaj za dejavnost in boj izurjene volje ni. Kajti volja se je pričela izoblikovati šele v puberteti. In prav v puberteti — v mnogih primerih še celo prej — se je pojavila spolna sla. To spolno slo bi moralâ voditi volja, ki pa je komaj sedaj začela samostojno delovati in je za take boje še preslaba. Verjetno bo volja prav zaradi doživetih porazov še slabša in ne bo imela nikdar prilike, da bi se okrepila. Tako bo »zrasla« osebnost brez izoblikovane volje. Seveda nastane tu vprašanje, ali more biti človek brez volje sploh osebnost.

Pri današnji družinski vzgoji, ki otrok ne pripravlja na odpoved, zatajevanje in premagovanje, temveč samo preži, da bi sinčku edinčku ali oboževani hčerkici izpolnili vsako še tako nespametno željico, tudi prilike za odpoved ni več. Ker se otrok ni nikdar naučil odpovedi — saj mu niso dali za to priložnosti — bo po prvi izkušnji spolnega ugodja postal suženj svojega telesa. Kako bo taka vzgoja mogla peljati k razvoju harmonične osebnosti, ko bo v tem človeku telo vladalo nad duhom?

K temu pridenimo še kino, televizijo, gledališče, reklamne slike v revijah in časopisih. Ker so odraslim spolne reči udomačene in so skoraj vsi zelo dobro v vseh stvareh poučeni, morajo predstave nuditi res pretirano spolnost, da more v njih še vzbuditi zanimanje. In to, za odrasle prirejeno spolnost, potem servira otrokom kino, kamor starši otroke dostikrat sami pošiljajo — da se jih tako za nekaj ur otresejo — ali pa televizija, saj starši večkrat nimajo moči, da bi otroka poslali spat. Naslovne slike v revijah in oglasni deli časopisov so pa tako vedno polni nagote, ki na odrasle ne naredi nobenega vtisa več, mladino pa peha v spolnost.

Poljubna literatura uporablja navadno ljubezenske in spolne motive, ker ti posebno vlečejo in so zato komercialno ugodni. Ker so take knjige pisane za odrasle, so navadno pretirano spolno zapletene, da bolj vlečejo. To literaturo dobijo potem v roke otroci in mladostniki, ki znanje ter

izkušnje iz televizije in kina na ta način lahko še izpopolnijo. Tako se spolnost predčasno zbudi, vzbujena pa do skrajnosti razplamti.

Tudi zgled odraslih, morda celo staršev, je v mnogih primerih bolj podoben sistematičnemu zvodništvu kot pa spodbudnemu vodenju.

Kako je v takih primerih z osebnostjo, ki jo dandanes vsi postavljajo za cilj vzgoje, si lahko vsakdo sam predstavi:

1. V takem človeku ne prevladuje duh nad telesom, temveč telo nad duhom. Kako more biti človek brez suverenega zadržanja duha osebnost, ko je duh suženj telesa?

2. Za osebnost je značilno, da nosi v sebi zavest nadmoči, samostojnosti in neodvisnosti od zunanjih in notranjih činiteljev. Človek pa, ki je predan spolnosti, ni samostojen, temveč odvisen bodisi od zunanjih okoliščin, ki mu vzbude spolno slo (ob pogledu na osebo, ki jo slučajno sreča, ob pogledu na reklamo, ki se poslužuje spolnosti zato, da vzbuja pozornost občinstva), bodisi od notranjih fizioloških pojavov lastnega telesa ali zaradi delovanja fantazije. Človek, ki je predan spolnosti, čuti in izkuša na vsakem koraku, kako je glede spolnosti brez moči, vedno in vedno se vdaja sli. Toliko opevana neodvisnost človeka, ki jo je francoska revolucija zanesla v svet pod krilatico »liberté« (neodvisnost), se je spremenila v sužnost nagonom. Ti so slepi in iracionalni. Tako mora prav v dobi znanosti in razuma vladati človeku iracionalnost slepih nagonov.

3. Za osebnost je nadalje značilno, da čuti v sebi zanos življenja ter silo moči. Človek, ki se je predal spolnosti, pa čuti, da je vkovan v verige spolne sle in prepleten z nitkami ljubimkarstva, ki ga ovirajo pri vsakem poizkusu, da bi se iztrgal iz nebogljenosti. Kar tak človek okusi, je sila nagona, ne pa nadvlada volje in razuma nad tem, kar se v njem dogaja. Tak človek ve, da to, kar dela, ni prav, saj ga je sram pred samim seboj zaradi svoje slabosti in neodločnosti. To njegov položaj samo še slabi in ga tira v prepričanje, da vse otepanje in nasprotovanje tem notranjim pojavom tako nič ne pomaga: je suženj svojih strasti in zato je najbolje, da se s tem suženjstvom sprijazni in ga vzame nase kot neizogibno zlo.

Če k vsemu temu dodamo še notranji položaj takega človeka kot kristjana, je slika še bolj žalostna:

a) Iz otroka božjega, ki naj bi zorel za nebesa in za večno srečo, je nastal spaček, ki se kakor črv plazi po zemlji, žre, kar je zemeljskega, in se hoče v zemljo in materialnost svojega telesa še bolj zariti.

b) Tak kristjan izgubi smisel za milost božjo, ki človeku pomaga, da svoje instinkte kroti in vodi. Ker noče storiti najmanjšega napora, niti toliko ne, da bi z milostjo božjo sodeloval, začne dvomiti o učinkovitosti verskih sredstev in molitve. Opusti spoved, obhajilo in molitev. Vendar to ne dokazuje, da so milost, zakramenti in molitev neučinkoviti, temveč, da je on tako slab, da jih ne more več uporabljati.

c) Svojo nemoč na področju spolnosti prenese potem na ostala polja verskega življenja: ne zna več odpustiti tistim, ki so mu storili krivico, ne more premagati naravne antipatije do določenih tovarišev, ne more se upreti nagnjenju, da bi o svojem bližnjem ne govoril slabo. Tako zamre poleg čistosti v takem kristjanu tudi ljubezen do bližnjega. Tudi spoštovanja do tuje lastnine ne pozna več. Kakor misli, da je dopustno, da z ozirom na spolnost sledi vsakemu notranjemu nagnjenju, tako si misli,

da je nespametno, če si ne bi prilastil tudi tuje lastnine, s katero more kupiti stvari, ki mu morejo utešiti to ali ono potrebo. Ker se ne zna odpovedati telesni slasti, se ne zna premagati tudi v stvareh, ki mu prinašajo druge vrste zadoščenja.

d) Da obiskovanje cerkve in službe božje takemu človeku ne more biti več posebno prijetno, je samo po sebi umevno. Kako naj gre na obisk k svojemu nebeškemu Očetu v cerkev, ko je pa tega očeta s prestopanjem njegovih zapovedi smrtno razžalil? Njegova navzočnost v cerkvi bo položaj samo še poslabšala. Zato opusti obisk božje službe.

e) Če tak kristjan vstopi v zakon, bo tudi zakon zlorabil za svojo pohoto. Otrok bo kaj kmalu zadosti, njegovi sli pa zato še ne bo zadoščeno. Zato bo zakon tako zlorabljal, kakor je pred zakonom zlorabljal svoje telo.

f) Ker sam ni več prepričan o nujnosti molitve, o potrebi, da bi hodil k božji službi, o upravičenosti božjih zapovedi, bo tudi svoji ženi in otrokom prepovedal obisk cerkve, ne bo več molil in ne bo več pošiljal otrok h krščanskemu nauku. Vera v takem človeku ne bo opešala zato, ker ne more verovati, temveč zato, ker ne zna, ne more ali noče po veri živeti. Vzrok nevere v takih ljudeh niso verske težave, temveč težave, ki jih imajo z verskimi predpisi v praktičnem, vsakdanjem življenju.

Vse to pa je smrt za krščansko osebnost.

II. DOŽIVETJE SVOJEGA IZVORA

A. Malo zgodovine

Pri uvajanju otrok v skrivnost življenja, s katero se začne spolna vzgoja, moramo razlikovati način, kako se vpeljavanje vrši, ter starost, pri kateri naj bodo otroci vpeljeni v skrivnost življenja in s tem trenutek, kdaj naj se s spolno vzgojo prične.

Pri načinu, kako vpeljujemo otroke v skrivnost življenja, je treba razlikovati svetovnonazorni vidik, kateri človeški zmožnosti ali funkciji se daje prednost in kdo naj otroke vpelje v skrivnost življenja. Glede na trenutek, kdaj naj bodo otroci poučeni o početkih svojega življenja, menijo nekateri, da je treba otroke poučiti neodvisno od njihovega duševnega razvoja, drugi pa so zopet prepričani, da se je treba strogo držati »pravega trenutka«, ki je popolnoma odvisen od individualnega razvoja otroka in zato ni podvržen nobenemu pravilu. Nekateri mislijo, da je treba otroku vse naenkrat povedati, drugim pa se zdi bolj primerno, da otrok glede na svojo zmožnost razumevanja dobi svojemu razvoju primerno pojasnilo. Vsi ti različni vidiki so se v zgodovini vzgoje med seboj kombinirali in nam kažejo različne načine, kako so v različnih dobah otroke uvajali v skrivnost življenja.

1. Krščanski srednji vek

Krščanski srednji vek se odlikuje po svojem nadnaravnem gledanju na svet. Vse, kar je na svetu, je bilo ustvarjeno od Boga in sicer tako,

kakor je. Švedski prirodopisec Karl Linnée (1707—1778), ki je že v novem veku sistematično uredil v svojem »Systema naturae« rastline in živali, je zapisal: »Toliko vrst živali in rastlin poznamo, kolikor jih je v začetku ustvarilo neskončno bitje.« Vse, kar se na svetu dogaja, je vodeno ali pripuščeno od božje previdnosti. Bog sam posega v dogajanje in ga vodi. Spoznanje naravnih, fizičnih, kemičnih, bioloških ali astronomskih zakonov se vsaj širokim masam ljudstva ni zdelo potrebno. Saj je Bog vse prav vodil, saj so ljudje neposredno čutili božjo voljo, izraženo v njegovih zapovedih. Zdelo se jim je, da Bog za vsak prestopok neposredno poseže v dogajanje na svetu in hudobne kaznuje, pravične pa plačuje. Ljudje so bili prepričani, da bo Bog izpričal pravičnost in resničnost dane izjave tudi s čudežem. Zato je prišlo do takoimenovanih »preizkušenj z vodo in ognjem«, kjer so ljudje pričakovali in v nekem pogledu celo zahtevali, da Bog s čudežem izpriča nedolžnost čarovnice. Saj je celo sv. devica Orleanska morala umreti na grmadi, ker Bog ni »hotel« s čudežem zavrniti obtožb, katerih so jo dolžili.

V tej atmosferi nadnaravnosti so starši na vprašanja o svojem izvoru odgovarjali otrokom z besedami, ki jih srečujemo v sv. evangelijih in v cerkveni liturgiji:

a) Z besedami sv. Elizabete Mariji: »Blagoslovljen je sad tvojega telesa.« Kakor je Jezus sad Marijinega telesa, tako je vsak otrok sad telesa svoje matere.

b) Praznik Marijinega oznanjenja spominja kristjane na trenutek, ko se je božji sin Jezus Kristus naselil v Marijinem telesu: spočetje.

c) Praznik Marijinega obiskovanja pri teti Elizabeti kaže, kako sta obe noseči ženi nosili otroka v telesih. Ko sta otroka začutila njuno prisotnost, sta se pozdravila s tem, da je Janez Kristnik od veselja poskočil v telesu svoje matere: nosečnost.

d) Točno devet mesecev po Marijinem oznanjenju slavi Cerkev praznik Jezusovega rojstva: 25. marec in 25. december: nosečnost matere traja devet mesecev.

e) Kristjani molimo vsak dan trikrat Angel Gospodov. V tej molitvi se prikazuje na dramatičen način pozdrav nadangela Gabriela Mariji ter se ponavljajo besede, ki sta jih izpregovorila: Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi. In Beseda je meso postala in je med nami prebivala. V tem dvogovoru je jasno povedano, kaj se je v Mariji zgodilo, kako je za spočetje potreben še nekdo drugi in kako je bila Marija, takrat verjetno 16-letno dekle, v vprašanjih o početku življenja natančno poučena.

f) Vedno in povsod se v cerkvenem nauku ponavlja, da sv. Jožef ni bil pravi, temveč samo krušni oče Jezusov. Ob tem primeru se da vloga očeta pri rojstvu otroka prav lepo razložiti.

g) Trinitarna formula »V imenu Boga Očeta, in Sina, in Svetega Duha« ter »Čast bodi Očetu in Sinu in Svetemu Duhu spominja kristjane na dejstvo, da je v nebesih presv. Trojica, pravzor vsake človeške družine na svetu.

V družinah je vladalo tako krščansko gledanje na rojstvo otrok, kakor ga je imela Marija, ko je angelu odgovorila: »Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi!« Tako oče kakor mati sta se imela za služab-

nika in sodelavca božja. Združevala sta se z namenom, da izvršita božjo voljo. Otroke sta v družino sprejemala kot poslance božje in jih varovala kot zaklad, o katerem bosta morala nekoč dati obračun. Ljudje so bili prepričani, da so otroci najpreje božji otroci in šele potem njihovi. Zato so tudi zvrčali vso skrb za otroke predvsem na Boga. Prepričanje, »da prinese vsak otrok pod pazduho na svet svoj kolač kruha,« je bilo takrat splošno razširjeno. Tako ni bilo preračunavanja o življenskem standardu, temveč je povsod vladalo zaupanje v Božjo previdnost.

2. Humanizem: XV. in XVI. stoletje

Kakor pove že samo ime, je bilo humanistom zelo pri srcu, da bi izoblikovali svetovni nazor in zgolj človečanskih (humanus-človeški) danosti. Šli so iskat svoje vzore k poganom, bodisi Grkom bodisi Rimljanom. Ker posebno grška kultura ni bila izrazito religiozna (mitologija je samo nadomestek za religijo) in so tudi Rimljani, po naravni sicer bolj religiozni, prevzeli grško mitologijo, je bil svetovni nazor humanistov zmes nekakšnih krščanskih nravnih resnic in poganskih mitov. Načelno so izključevali krščansko pojmovanje božjega otroštva in vsako delovanje milosti. Tudi poseganja božje previdnosti v potek svetovnega dogajanja so se izogibali.

Rojstvo otrok so razlagali zgolj naturalistično, kot nujno dogajanje kozmičnega procesa. Spolno ugodje so smatrali kot nekaj povsem naravnega in so ga postavljali v isto vrsto kot ugodje, ki ga čuti človek pri zauživanju jedi, poslušanju glasbe ali gledanju pestrega dogajanja v gledališču. Spolnost so sicer pojmovali kot nekaj, kar spada v privatno sfero človeškega življenja, vendar zadovoljevanja spolne sle izven zakonskega dejanja z namenom spočetja otrok niso imeli za nekaj slabega in prepovedanega.

Humanisti so prevzeli od Grkov in Rimljanov bajko o štorclji, ki prinaša otroke iz daljih, nepoznanih krajev. V tem času se je v nekaterih deželah izoblikovala tudi pravljica o mački, ki kakor svoje lastne mlade, prinese iz zelnika včasih tudi človeške otroke.

Vzvišenost zakonskega dejanja kot sodelovanja človeka pri podeljevanju eksistence od strani Boga se je tako izgubila. Svetost zakona — kot povezava drugotnega ali instrumentalnega vzroka z glavnim činiteljem — je prišla v pozabo. Ugodje pri zakonski zvezi ni bilo več nagrada za eksistencialno dejanje, temveč od spočetja in rojstva ločena zvrst telesnega naslajanja.

Vsekakor so bila potrebna stoletja, preden se je to pojmovanje razširilo. Po katoliških deželah je staro prepričanje obveljalo še dolgo časa in to ne samo med preprostim ljudstvom, temveč tudi med višjimi sloji (saj je avstrijska cesarica Marija Terezija 1740—1780 imela 18 otrok) ter je še v mnogih deželah še danes ukoreninjeno.

Mladina naj bi dejstvo dveh spolov sprejela kot nekaj danega, kar spada v človeško življenje. Kakor se življenje končava s smrtjo, tako se začenja z rojstvom. Kakor smrt ni nič izrednega, tako naj tudi spočetje in rojstvo ne bo nekaj v skrivnost odetega. Kakor razpad človeškega bitja spremlja trpljenje in žalost, tako je spočetje ali začetek človeka zvezan

z ugodjem. Tako eno kakor drugo je dar iste narave. Zato se lahko brez skrbi uporablja.

3. Razsvetljenstvo

Razsvetljenstvo zanika vse, česar ne more človek sam doumeti in izkusiti: vero v verske skrivnosti in izročilo, ki je sad običajev preteklih časov. V nadomestilo za vero in izročilo postavlja osebno izkušnjo ter moč človeške pameti. Človeški razum je merilo resnice: kar more razum dojeti, je resnično, česar ne more razumeti (posebno verske skrivnosti), je zmeta. Človeški razum je tako močan, da bo sam iz sebe, brez kakršnekoli pomoči, dojel vse, kar je resnično.

Z novim spoznanjem in s porastom vede bo človeštvo doseglo vedno večji napredek in ta napredek bo človeka osrečil. Človeštvo bo toliko bolj srečno, kolikor bolj bodo ljudje poučeni in kolikor bolj bo napredovala znanost.

Razsvetljenstvo je s temi načeli zavrglo z ene strani krščanstvo (ki je vsota nerazumljivih resnic ali skrivnosti), z druge strani se je pa obrnilo proti humanizmu, ki je svojo modrost črpal iz stare klasične, grške in latinske kulture.

Posledice so se pokazale tudi na polju spolne vzgoje in uvajanja v skrivnost življenja. Ker je spoznanje glavna funkcija človeškega bitja in ker je razum glavna zmožnost človeka, bo človek srečen in popoln, če bo na vseh poljih dosegel čimbolj izčrpno znanje. Tisti, ki dobroto pozna, je že dober, in kdor ve, kako mora živeti, bo že s spoznanjem pravilno živel. Človek vendar ne more želeti slabega in delati, kar ni prav in njemu samemu v korist.

Razsvetljenstvo je človeka spremenilo v razum, da, v posebljen razum, (nemški idealisti, ki predstavljajo skrajno obliko tega razumarstva, so si človeka predstavljali kot misleč razum, ki s svojim mišljenjem ustvarja svet), ki je zmožen neskončnega in popolnega razvoja.

Kakor človeka na vseh poljih udejstvovanja rešuje spoznanje, ki vodi k popolnosti in sreči, tako bo človek tudi v spolnih vprašanjih pravilno ravnal ter spolnost prav uporabljal, če bo o vseh spolnih rečeh natančno poučen. Čim bolj natančno pozna mladi človek vse, kar je v zvezi s spolnostjo, tem bolj pravilno bo mogel spolnost uporabljati.

Razsvetljenci so ponavljali: resnica vas bo osvobodila. Mladina naj do zadnjih potankosti zve, kako je z izvorom življenja, pa bo za vedno rešena in osvobodjena vseh zablod. Zato so se razsvetljenci navduševali za zelo natančen pouk o spolnih vprašanjih. Kako so razsvetljenci to tudi prakticirali in kakšne reakcije je tak pouk povzročal posebno pri starših, vemo iz življenja angleškega razsvetljenca in vzgojitelja plemenitašev, angleškega grofa Anthonyja Shaftesburyja (1671—1713) ter njegovega tovariša Johna Locka (1632—1704).

4. Pozitivizem, materializem in scientizem

Razsvetljenstvo je z vsemi silami branilo duhovnost človeka, saj je bil razum nositelj znanosti in zato začetek vsega napredka. Novo obliko

je razsvetljenje dobilo v Francozu Augustu Comteju (1798—1857), ki je proti nemškim pretiravanjem čistega in neodvisnega razuma postavil »pozitivizem« kot vodilno načelo, ki postavlja pred človeški razum dejstva realnosti, ki naj jih raziskuje. Tak, pozitivna dejstva raziskujoč razum, je postavil na oltar svetišča ter ga pokazal svojim privržencem kot predmet češčenja. Razum se je tako spremenil v novo božanstvo pozitivne znanosti.

Istočasno s poveličevanjem duha in razuma je nastopila vzporedna struja, ki je dajala prednost materiji. Duh je bil po mnenju materialistov samo epifenomen ali stranski pojav telesnih dogajanj. Saj je eden izmed vodilnih materialistov prišel do skrajne formulacije mišljenja, ko je rekel: »Kakor je urin produkt izločanja ledvic, tako je mišljenje produkt izločanja možganov.« Vso dotedanjo razlago duševnega življenja kot izraz delavnosti od materije neodvisnega duha so hoteli nadomestiti z izključno materialnimi činitelji. Mišljenje npr. bi se odlično razložilo s fiziološkim delovanjem možganov, brez sodelovanja kakršnegakoli duhovnega, od materije neodvisnega principa.

Scientizem je nadaljeval stari poizkus razsvetljenstva, da bi s pomočjo znanosti pripeljal človeka in človeštvo do napredka in sreče. Medtem ko so razsvetljenci znanost samo poveličevali, so moderni scientisti (od latinskega izraza »scientia« — znanost) kazali, da se more vse človeško življenje razložiti z biologijo, fiziologijo, kemijo, fiziko in astronomijo. Toda kolikor bolj so vse te znanosti svet približale človeku, toliko bolj se je človek oddaljeval od znanosti. Ko danes poslušamo, kako hočejo ljudje »znanstveno« razložiti človeka brez religije in brez filozofije, samo s pomočjo nekaj naravnoznanskih principov, se nam zdi, da poslušamo razlage jonskih modrecev iz 6. stoletja pred Kristusom, ki so skušali človeka in vse, kar je na svetu, razložiti s štirimi elementi: z vodo, ognjem, zemljo in zrakom. Primitivnost takih razlag in patos, s katerimi jih razglašajo v svet, je mogoče primerjati samo še z brezčutjem za globoko človeško problematiko, ki jo hočejo obiti z nekaj obrabljenimi in preperelimi frazami.

Primitivnost, ki jo kažejo v vsem, kar zadeva človeka, pride do izraza tudi pri obravnavanju izvora življenja in spolnosti. Človek je za take scientiste degradiran na raven brezčutne rastline, ki se s pomočjo praškov in pestičev ter cvetnega prahu množi kakor trava na travniku ali pšenica na polju. Drugim pa je spočetje človeka dejstvo, ki ga lahko postavijo v isti okvir z združitvijo dveh brezumnih živali, ki sploh ne vesta, kaj pravzaprav delata, ki sledita samo nagonu, to se pravi notranjemu mehanizmu, brez vsakega sodelovanja zavesti, dostojanstva, socialne odgovornosti in spoznanja. Zgodovina človeštva nam ne more pokazati nobenega bolj grobega poniževanja človeštva, kot so prav te psevdoznanstvene razlage nastanka človeškega življenja. Kaj je višje od vrednosti človeškega življenja? Kaj je vzvišenejše kot človeško dostojanstvo? Kaj je bolj vredno upoštevanja kot človeška usoda? In kdo more in sme razlikovati med vrednostjo, dostojanstvom in usodo nerojenega ali že rojenega človeka? Nihče! Človek ostane vedno človek, še preden se je rodil, če že eksistira ali če je že umrl. In ta rod scientistov je človeka in njegovo dostojanstvo poteptal prav v najgloblje blato. Spočetje človeškega bitja, njegovo rojstvo in

usoda so samo biološka in fiziološka dejstva, ki jih moremo razložiti s cvetnim prahom, pesticidi in prašniki, z gameti in kromozomi, kariokinezo. Kje je pa spoštovanje do človeške eksistence, kje je pravilno ocenjevanje njegove usode, kje je zavest, da je človek člen v verigi človeške zgodovine, kje je spoštovanje, da mora vsak človek prispevati h graditvi boljše prihodnosti vsega človeštva, kje toliko in toliko drugih nerastlinskih ali neživalskih dejstev, katere pozna in dojema samo človek, ker ima samo on razum in zavest svoje eksistence in usode: zavest dostojanstva, občutje sramu, vera v boljšo prihodnost človeštva, dolžnost sodelovanja pri izgraditvi boljših pogojev za življenje, odgovornost pred svojimi pradedi in svojimi otroki, doživljanje razvoja k popolnejšim oblikam človeškega sožitja? Vse to in še mnogo več je zajeto v eksistenci človeka, pa čeprav ta človek še ni rojen.

Taka »znanstvena« ali bolje rečeno — »prirodopisna« razlaga človeka, ki nima ne čustev ne dostojanstva ne zavesti ne usode ne razumevanja za svoj izvor ali poznanja svojega smotra, nikakor ne more stati na osnovi, na kateri se lahko s pametnim upanjem gradi boljše človeško življenje. Tisti otrok, ki v tej luči spozna izvor svojega bitja in nalogo, ki jo ima v procesu nastanka novih ljudi, nikdar ne bo imel spoštovanja do samega sebe, pa tudi ne do svojih staršev in sorodnikov, najmanj pa do tistih, ki so mu problem življenja razložili na ta »znanstveni« način.

B. Odkrivanje izvora človeškega življenja mora obseči celega človeka

Razsvetljenstvo in moderni scientizem je v prepričanju, da je razum človekova glavna zmožnost in spoznanje njegova vodilna dejavnost, osredotočila svoje prizadevanje v vzgoji na posredovanje spoznanj in znanosti. Toda moderna psihologija nam govori o treh osnovnih dejih človeške duševnosti: čustvovanju, teženju in delovanju, ki jim je v pomoč dodeljeno spoznanje. Spoznanje samo na sebi nima nobenega smisla, če potem človek ničesar ne občuti, za ničemer ne teži in se za nič ne trudi. Današnja psihologija je prevrgla staro prepričanje o prvenstvu spoznanja in sodobno vzgojeslovje noče nič več vedeti o oblikovanju razuma, ki je bil našim prednikom še tako ljubo. Raje govori o oblikovanju celotne osebnosti ali človeka in misli pri tem najprej na njegovo zmožnost za doseg ciljev ali delovanja in na razvijanje dveh sil: čustvovanja in teženja, ki omogočata delovanje. Nazadnje govori tudi o spoznanju, ki mora te tri deje človeške duše voditi. Pri osebnosti gre predvsem za delovanje, ki ga gonita dve duševni sili — čustvovanje in teženje — in končno tudi za spoznanje.

Dosedanja, na razsvetljskih dogmah zgrajena vzgoja, je pripisovala glavno vlogo predvsem tistemu delu človekove osebnosti, ki se je sedaj izkazal za zadnjega v skali pomembnosti. Tako tudi vzgoja, ki hoče človeka pravilno voditi pri uporabi spolnosti in se pri tem naslanja samo na spoznanje, povzroča v vzgojnem pogledu več škode kot pa koristi.

Pri vzgoji, in posebno še pri spolni vzgoji, je treba v mladem človeku vzbuditi in nagrmaditi sile, da bo spolnost znal pravilno uporabljati. Ta sila je predvsem čustvovanje. Kdor hoče vzbuditi v človeku močno in vztrajno voljo, mu mora dati predvsem močna in učinkovita čustva.

1. Čustva, ki jih vzbudi v otroku spoznanje svojega izvora

a) Občudovanje

Občudovanje je ponovno spoznanje istega predmeta, ki se mu pridružuje občutje vzvišenosti. Če mati v enostavni govorici pove otroku, da ga je devet mesecev nosila pod srcem, da sta bila z otrokom tako tesno združena, da sta bila eno, da je mati otroka hranila z lastno krvjo, da ga je nosila vedno s seboj, bo otrok bolj občutil kot spoznal kaj mu je bila in kaj mu je mati. Mati ga je zato nosila v svojem telesu, ker ga je hotela imeti, ker ga je potem, ko ga je dobila, imela rada, tako rada, da se ni mogla od njega ločiti. Če si sedaj še predstavljamo, kako drži mati otroka v naročju, ko mu te stvari pripoveduje, kako se otrok oklepa matere, kako ga mati ljubkuje in boža, kako se otrok materi ovije okoli vratu, kako mogoče otroku in materi od ginjenosti privrejo solze v oči, potem vidimo v takem odkrivanju res pravo napolnjevanje otroka s čustvi, ki bodo potem mogla dajati zadosten odpor za boj proti nečistosti, to se pravi proti zlorabi te najlepše skrivnosti med otrokom in materjo.

b) Povezanost z materjo

Otrok, ki je na tak način zvedel za skrivnost svojega izvora, bo ne- ločljivo zvezan s svojo materjo. Življenje bo mogoče porezalo ali potrgalo vse vezi z drugimi ljudmi, toda vez s čustvom povedane življenjske skrivnosti med materjo in otrokom ne bo mogla pretrgati še tako težka sila usode. Tak otrok bo čutil v sebi oporo, na kateri bo njegovo življenje mirno počivalo. Življenjsko bo gotov, kajti dejstvo njegove eksistence mu je jasno in svetlo bleščeče na morju življenja. Moderni poznavalci mladine pravijo, da otrokom manjka občutje varnosti. Varnosti pa nimajo zato, ker niso eksistencialno povezani s starši, predvsem z materjo.

c) Svetost človeškega življenja

Tako otrok kakor tudi mati ne bosta ostala pri dejstvu, da se je otrok kar naenkrat pojavil pod materinim srcem, ker ga je ona hotela. Tega niti otrok ne bi verjel in tega tudi mati ne more trditi. Materina želja po otroku je bila res velika in učinkovita. Toda otroka je v materinem telesu, pod njenim srcem izoblikovala neka druga sila, mnogo večja kot je materina moč, kot je materina iznajdljivost. Ta sila je Bog. Bog se je poslužil materinega telesa, da je tam vzbudil k življenju otroka. Človek, ki je ob materi, ob njenem telesu in objemu, pri skrivnostnem prišepetovanju materinih ustnic zvedel, kdo je Bog, za tega človeka Bog ne bo nikdar tujec, temu Bogu človek nikdar ne bo upal odreči najmanjše želje in ga žaliti s kakršnimkoli prestopkom.

d) Povezanost z brati in sestrami

Otrok bo mogoče vpraševal še naprej, mogoče ga bo pa spoznanje in čustveno doživetje svojega izvora tako prevzelo, da bo ob materi molče doživljal lepoto skrivnosti. Mogoče bo ob drugi priliki zopet hotel zvedeti od matere »kaj lepega«. In tedaj mu bo mati govorila o drugih otrocih,

njegovih bratih in sestrah. Tudi te je na ta način dobila od Boga, tudi nje je nosila tako dolgo s seboj v telesu in tudi z njimi je bila tako tesno povezana kot z njim. Tako se zavest in potreba povezanosti, ki je bila dosedaj omejena samo nanj, razpletla tudi na bratce in sestrice. Z materjo bo v sveti skrivnosti ljubil tudi nje, saj ga veže nanje ista vez ljubezni.

e) Navezanost na očeta

Prej ali slej bo otrok prišel z vprašanjem, kaj pa ima pri vsem tem opraviti oče in kako je to, da tudi on spada k družini. To je mogoče za mater najtežja naloga: ohraniti mora sveto občudovanje, ki ga otrok že nosi v sebi in v katero so pritegnjeni ona in bratje in sestre. Sedaj mora stopiti v krog svete skrivnosti še oče. Tudi očetovo pričujočnost v družini mora opravičiti ljubezen. Tudi njegova pričujočnost v življenju otroka mora razložiti ljubezen. Ljubezen je vzbudila otroka k življenju pod materinim srcem, tisti, ki ga je vzbudil, je bil oče. Zato, ker je otroka ljubil. Seveda bi bilo najlepše, če bi ob taki priliki prišel še oče, objel mater in bi oba v naročju držala otroka. Tako bi otrok doživel res pravo napatost čustev, radosti nad samim seboj, zadovoljstva, da ima očeta in mater, ki ga ljubita, ki se ljubita med seboj in sta v tej skladni ljubezni hotela imeti njega za otroka. Če je kdo doživel v svojem življenju tako odkrivanje skrivnosti življenja, ko je v objemu matere in očeta sam bil vklenjen v to trojico, ki se ji pravi oče, mati in otrok, ter je v tihem, skrivnostnem objemu slišal bolj utripanje svojega, od razburjenosti bjočega srca ter utripanje srca svoje matere in očeta kot pa šepetanje ljubezni polnih besedi, ta ne bo nikoli znal izpregovoriti grde besede o ljubezni, ta se bo čutil vedno sveto vznemirjenega že ob sami misli na to lepoto ljubezni na zemlji, ki je odsev božje ljubezni v nebesih.

Ko bo otrok doraščal in bo sam mnogo videl ali slišal, mu bo mati ob prvi priložnosti vse še bolj natančno razložila (ko bo otrok videl obnašanje živali med seboj ali na pomlad, ko bo cvetelo drevje).

Otroci, ki doživljajo te svete, vzvišene in otrokovemu življenju tako dostopne skrivnosti in dejstva, se napolnijo za celo življenje z lučjo, toploto in ljubeznijo. Taki otroci ne bodo hlatali za dragimi igračkami, za slaščicami, ne bo jih mikalo razsajanje. Saj bodo nosili v sebi mir, gotovost, da so ljubljene in dokaz te ljubezni nosijo prav v dejstvu svojega lastnega življenja. Rasli bodo v vzdušju te ljubezni, razvijali se bodo ob neomajnem prepričanju, da so dobrodošli svojim staršem, ki brez njih niso mogli živeti, ko jih še ni bilo, in ki brez njih tudi sedaj ne morejo živeti. Kaj more nesti človek lepšega v življenje kot prav to doživeto prepričanje o vrednosti svoje eksistence.

f) Izkušnja ljubezni božje

Ko tak otrok sliši, da je Bog ljubezen, si bo podoba te ljubezni oblikoval po izkušnji, ki jo doživlja v svoji družini. Iz take krščanske ljubezni, iz katere je bil otrok rojen, se bo potem tudi lahko oblikovalo spoznanje in doživetje ljubezni do Boga in do bližnjega. Tak otrok je okusil sladkost ljubezni in bo za vse življenje v taki ljubezni hotel ostati srečen ter tudi drugje s tako ljubeznijo osrečiti.

g) Priprave za kritična leta pubertete

S puberteto se otrok odtrga od staršev in se osamosvoji. Išče svojo življenjsko pot ter hoče zaživeti svoje življenje. Na življenjsko pot se poda brez izkušnje, brez poznanja življenja. Prijatelji, h katerim se obrača, so prav tako neizkušeni kot on. Staršev, ki so ga dosedaj vodili, pa noče in se od njih odvrča. To je nuja življenja, to je nagon.

Samo otroci, ki so jih starši z vezjo velike ljubezni in odkritosrčne zaupljivosti znali privezati nase, bodo tudi v teh letih iskali zavetja in vodstva pri njih.

Otroci, ki jih je mati znala eksistencialno, s pravilnim uvajanjem v skrivnost življenja navezati nase, bodo tudi v teh najbolj kritičnih in odločilnih letih iskali vodstvo in uteho pri svoji materi. In kdo bi mogel otroku bolje pomagati v tem najtežjem trenutku življenja kot prav mati?

Na vsak način mora mati najti pot do svojega otroka in ga prav z uvajanjem v skrivnost življenja navezati nase in na očeta. Znati mora premagati naravno sramežljivost, ki jo bo čutila pri pogovoru z otroki. Najti mora čas, da bo vedno na razpolago za otrokovo radovednost, ki bo pripeljala tudi do tega, da bo otrok vprašal mater o svojem izvoru. Tiste matere, ki otrok ne znajo v teh osnovnih vprašanjih življenja navezati nase, bodo otroke izgubile in jim ne bodo mogle toliko koristiti, kot če bi jih poučile o teh življenjskih vprašanjih.

h) Kje izve otrok o svojem izvoru, če ga mati zanemari?

Rekli smo, da je uvajanje v skrivnost življenja predvsem stvar oblike in načina, kako otroku povemo resnico, ne da bi ga pri tem razžalili, ponižali, pohujšali ali celo nahujskali proti staršem, češ »da so ga na ta način imeli«. Tu gre predvsem za čustveno vzdušje in ne za odkrivanje resnice. Če mati ni dorasla tej nalogi, ki zahteva od nje veliko samoobvladovanja, modrosti, spretnosti in prisrčnosti, in zato otroku »resnice o njegovem početku« ne more povedati, bo zvedel otrok vso stvar iz ust tovarišev ali od drugih nepoklicanih ljudi.

Končni rezultat bo isti: otrok bo izvedel, kako je prišel na svet, znanje bo tu, fiziologijo in biologijo mu bodo servirali v umazanem žargonu njegovi tovariši. Toda čustveno dožemanje in doživetje bo čisto drugačno, kot noč in dan. Namesto čistega veselja nad svojim početkom in rojstvom iz ljubezni, namesto globokih vezi otroka s svojim Stvarnikom po materi in očetu, namesto doživetja notranje povezanosti z materjo, očetom in brati ter sestrami, bo otrok doživel začetek svojega bitja kot sad strasti, posledica nepremagane poltenosti, kot spodrseljaj svoje matere in nerodnost svojega očeta. Na svoj začetek si ne bo upal gledati in misliti s ponosom, temveč s sramoto. Imel se bo za neogljenega vrinjenca v brezskrbno ljubimkanje očeta in matere, čutil bo, da jima je v napoto, tolerirata ga, prenašata ga, ker pač ne gre drugače in ker niso hoteli, da bi s škandalom preprečili njegovo rojstvo. Namesto da bi zaradi nosečnosti svojo mater občudoval in jo nežneje ljubil, jo bo zaničeval, mislil vse grdo o njej, si želel, da ne bi prišel na ta način v družino. Koliko žalostnih primerov bi lahko navedli, ko so otroci dan in noč jokali, ko so od svojih

tovarišev zvedeli, kako so prišli na svet. V njih se je zrušil ves lepi otroški svet in na njegovo mesto je prišel cinizem, prezir do staršev, obup nad dostojanstvom odraslih, prepričanje, da je vse na svetu samo hlinjenje ter da so ljudje konec koncev vsi umazani in gnili. Kako naj potem tak človek z veseljem, optimizmom, z upanjem in zaupanjem gleda na svet in so-človeka? In to vse zaradi tega, ker mati ni imela časa, da bi otroka o vsem tem poučila, ali je bila za zakon nezrela, ker je bila sama še otrok, ko bi morala otroke kot močna žena uvajati v največje in najlepše skrivnosti človeškega življenja.

Kaj pa v tistih redkih primerih, ko otroci pridejo do pubertete in jim ne starši ne sorodniki in ne tovariši še niso »odprli oči«. Takih primerov je sicer zelo malo, vendar so možni.

Nekaj bo mogoče storila šola. Vprašanje je samo, če so učitelji za to delo pripravljeni. Ali sploh razumejo, da otrok nosi v sebi poleg razuma in glave tudi čustvo in srce in da je v tem primeru važen samo način, kako bo otrok izvedel za skrivnost življenja, ne pa biološka in fiziološka eksaktnost razlage. Važno je, s kakšnim čustvenim doživetjem bo otrok to spoznanje vzel na znanje in če bo to doživetje za otroka vir življenjske vedrosti in energije ali pa bo morda začetek njegovega moralnega propadanja. Mnogim učiteljem, ki niso vzgojitelji, temveč zgolj lomilci kruha znanosti, je prav zelo malo mar, kako je z otrokovim čustvenim življenjem, ker jim nihče ni povedal, da človek ni toliko vreden, kolikor tehta njegova z vsemi mogočimi znanstvenimi podatki natrpana glava, temveč to, če ima res zlato, s plemenitimi čustvi napolnjeno srce. In merilo za njegovo plemenitost je prav to, s kakšnimi čustvi dojema svoj odnos do matere, očeta, bratov in sestra. Prav ta biološka in eksistencialna dejstva, ki tvorijo nekakšno ogrodje človeške notranjosti, so izpolnjena z zlatimi stenami plemenitega, pozitivnega, človečansko toplega optimizma, ali pa z blatno žlobudro počestnega žargona iz smrdelih ust pijancev in cestnih razgrajačev.

i) Katehetova naloga

Pokazali smo že, da je pri vpeljevanju v skrivnost življenja važno čustveno okolje in način, kako otroku odgrnemo zaveso, ki se je do sedaj razprostirala nad začetkom njegove eksistence. Naštevaje dejstev spočetja, nosečnosti in rojstva je kaj enostavno in zato ni treba nobene posebne spretnosti in znanja. Vzgojna kakovost in kompetenca se meri v načinu podajanja in razkrivanja teh dejstev.

Teoretično je skoraj nemogoče, da otrok pri današnji socialni povezanosti ljudi in pri modernih komunikacijskih sredstvih ne bi zvedel, kako je z začetki njegovega življenja. Mislimo seveda na normalno, otrokovemu duševnemu razvoju primerno odkrivanje skrivnosti življenja. To spoznanje je skoraj vedno preuranjeno. Psihologi, ki se ukvarjajo z duševnim življenjem otroka, pojmujejo za normalno sledečo radovednost in ukaželjnost v spolnih stvareh: okoli 5. leta postavi otrok vprašanje, od kod je prišel. Če mu odrasli odgovorijo, da je od mame, bo navadno s tem pojasnilom zadovoljen. Če imajo pri hiši domače živali — kokoši, psa, mačko, krave, prašiče, golobe, konje, ovce, koze — vidi otrok, kako se parijo,

kako postajajo samice bolj obilne in kako se po določenem času pokaže prirastek. Otrok to vidi in seveda povprašuje, zakaj in kako se je to zgodilo. Kako naj se otroku na ta vprašanja odgovori, je odvisno od okoliščin, predvsem pa od njegovega razvoja. Lahko se mu odgovori, da se živali igrajo, da mora tako biti, da je tako prav, ker drugače ne bo mladih itd. S časom bo otrok iz pogovora odraslih razbral, da so živali breje, da bodo kaj kmalu skotile in da bodo prišli mladiči. Otroku se zdi to popolnoma naravno. Če je že 7 ali 8 let star, bo verjetno vprašal, če je tudi on prišel tako na svet. V tem primeru mora mati jasno govoriti in se držati več ali manj razlage, kot smo jo podali. Če pa otrok nima prilike, da bi opazoval živali, potem bo pa okoli 9. leta postavil vprašanje, kako je prišel na svet. Sedaj mora mati odločno poseči vmes in otroku stvarno razložiti. Vendar tako, da bo njegovo spoštovanje, strah pred sveto skrivnostjo, ostalo še bolj potrjeno. Kot tretjo fazo normalnega razvoja so potem dogajanja v telesu pubertetnika: poraščanje določenih delov telesa, sprememba glasu pri fantih in nastavljanje prsi pri dekletih; obenem se prikažejo fiziološki pojavi polucije pri fantih in menstruacije pri dekletih. To je treba razložiti stvarno, spoštljivo, v luči krščanskega nauka o previdnosti in modrosti božji. S tem je tesno zvezan tudi natančen pouk o uporabi spolnosti in moralnih obveznosti, ki so s tem zvezane. Obenem je pa v normalnih primerih, posebno pri dekletih, važno, da jim vzgojitelji povedo, da naj se v vseh vprašanjih obračajo na mater.

Izven te normalne sheme uvajanja v skrivnost življenja pa je vsak otrok primer zase, ki glede na okoliščine, v katerih živi, pride do spoznanja spolnosti pri sebi in pri drugih. Načela, ki se jih moramo pri tem držati, so naslednja:

1. Dolžnost pouka in vzgoje v vseh stvareh imajo starši. Če starši iz kateregakoli vzroka te dolžnosti ne opravijo sami, morajo poiskati nekoga, ki v njihovem imenu, namesto njih to izvrši. Najsi bodo to sorodniki, učitelji ali katehetje, vsi imajo samo delegirano ali poverjeno nalogo, nikakor si pa te pravice ne morejo jemati sami ali celo proti volji staršev.

2. V normalnih okoliščinah in pri normalnem razvoju, ki smo ga nakazali zgoraj, bo otrok sam vprašal in pokazal, kaj in koliko rabi v določeni stopnji razvoja. Starši ali njihovi, za to nalogo pooblašteni namestniki, naj posredujejo otroku samo toliko znanja, kolikor ga more otrok nesti.

3. Anormalnih okoliščin je danes toliko, da lahko govorimo, da je anormalnih primerov spoznanja skrivnosti življenja mnogo več kot normalnih in so zato anormalni, preuranjeni, iz ust nepoklicanih razlagalcev dobljeni vpogled v skrivnost življenja mnogo bolj pogosti kot normalni. Vendar jih zato še ne smemo imenovati normalne. Zaradi veliko načinov, kako pridejo otroci na anormalen način do spoznanja, bi bilo zelo težko podati kak tipičen način uvajanja v skrivnost življenja.

Za te primere naj veljajo sledeča pravila:

a) V anormalnih primerih pojasnjevanja skrivnosti življenja je treba uporabljati načelo manjšega zla: če starši vidijo, da bo otrok iz nepoklicanih ust (tovariši, ljudje na cesti, ljudje, ki jih starši niso pooblastili), in na nepravilen, nekrščanski način zvedel za skrivnost življenja, morajo starši otroka na pravilen način predčasno poučiti.

b) Če so starši zaupali pouk o spolnih vprašanjih katehetu, naj ta na najbolj primeren način poskrbi, da bodo otroci zvedeli najprej od njega in ne od drugih, na krščanski osnovi podano vpeljevanje v skrivnost življenja.

c) Ker spolno življenje spada k intimni sferi človeškega življenja in ker zadeva najgloblje jedro osebnosti vsakega človeka, je treba to intimnost in strogo individualnost do skrajnosti spoštovati in braniti.

Zato naj se pouk o spolnih vprašanjih nikdar ne vrši javno. To je osebna, intimna zadeva vsakega človeka in ima zato vsak naravno pravico, da ga v teh osnovnih čustvih nihče ne želi. Zato je na vsak način treba iz verskega pouka izključiti masovni, skupni in javni pouk o skrivnosti življenja. Če pa katehet ne more posamično poučiti vsakega učenca in bi otroci iz nepoklicanih ust na nekrščanski način morali zvedeti za ta dejstva, potem naj se ravna zopet po načelu manjšega zla. Pouči naj fante posebej in deklice posebej. Če pa tudi to ni mogoče, potem pa naj na previden in dostojen način pouči oboje. Verjetno bo kljub temu zlo manjše, kot pa če bi popolnoma nepripravljeni morali poslušati razlago iz nepoklicanih ust.

2. Teženja, ki jih zbudi spoznanje izvora življenja v otroku

a) Ugodje kot osnovno gonilo človeške dejavnosti

Težnje bo stremelo za tistim predmetom, ki more dati človeku srečo, zadovoljstvo in stalno ugodje: Na svetu se vse dogaja zaradi ugodja. Saj tudi po nebesih zato hrepenimo, da bomo tam večno srečni. Ugodje pa obstoji v čisto določenem stanju bitja, ki mu je najbolj koristno. Ugodje in koristnost sta med seboj združeni pa tudi med seboj sorazmerni. Čim večja je koristnost kakega stanja za človeka ali za vrsto, tem večje je tudi ugodje.

b) Kaj je ugodje?

Če hočemo končno določiti, kaj je pravzaprav ugodje, se bomo morali najbrž ustaviti pri misli ali dejstvu, da ugodje v zadnji analizi predstavlja neko nihanje. To spoznanje nam je posredovala atomska fizika, ki govori o za človeško fantazijo nedoumljivih hitrostih in nihanjih. Vemo, da je glas nihanje zraka, da je luč nihanje električnih valov, prav tako so neka vrsta nihanja tudi Röntgenovi žarki, x-žarki, radarjevi valovi, itd. Tudi energija sama, ki naj bi končno sestavljala materijo, bi naj bila nihanje. Pri energiji pa bomo verjetno morali iskati prehod iz materialnega sveta v duhovni svet. Zdi se, da bo tudi v duhovnem svetu prevladovalo nihanje (sicer verjetno samo duhovno nihanje), ki bo kazalo samo periodičen povratek bitja v osnovno stanje.

c) Vrste ugodja

Za človeka je važno, da se ne omeji samo na svoje telo, temveč posveti posebno pozornost svoji duševnosti (kjer sodelujeta — kot na neki vmesni coni — telo in duh) in posebno še na duha (ali kot navadno pra-

vimo »dušo«). Večina ljudi, posebno tisti, ki izpovedujejo materialistični svetovni nazor ali pa vsaj pretežno telesno in materialistično živijo, samovoljno omejuje obseg ugodja samo na telesno območje (zauživanje hrane, doživetje telesne moči ob naporu, spolno ugodje, spanje itd.), ali pa kljub svojemu materialističnemu svetovnemu nazoru priznajo — ker pač tega ne morejo zanikati — ugodja, ki jih človek občuti ob duhovno-telesnem udejstvovanju, npr. pri prijateljstvu, družinskem življenju, umetnosti, verskih obredih itd. Tukaj pride človeku na misel možnost čisto duhovnega uživanja in ugodja, ki je samo duhovno, ne telesno-duhovno, podobno kakor imamo samo telesno, čisto telesno ugodje. Tega čisto duhovnega uživanja še noben človek ni okusil, ker je vsak človek vezan na telo in se zato svojega telesa ne more rešiti in samo duhovno uživati. Vendar nam o tem uživanju in zadovoljstvu govori vera, ki tistim, ki bodo živeli po božjih postavah, obljublja večno, neizmerno, nedopovedljivo srečo in ugodje.

d) Doživetje ugodja in osebnost

Kako važno je zatorej za pravilno oblikovanje človeške osebnosti doživetje čimbolj duhovnega ugodja. Rekli smo, da je ugodje povezano in sorazmerno s koristnostjo. Tako je tudi duhovno ugodje prav zato tako zelo močno, ker zaposli in aktivira najpopolnejše viške človeškega bitja.

Človek, ki kot otrok ni doživel drugega ugodja kot samo to, da je bil sit, da je bil dobro oblečen, živel v dostojnem stanovanju in da se je spolno udejeval, je omejil možnost svojega obzorja na najbolj elementarne oblike ugodja. Vzemimo otroka-siroto, ki je moral že v najnežnejših letih v sirotišnico za otroke brez staršev. Tu so mu dali jesti, oblačili so ga, mogoče se je igral s svojimi tovariši, verjetno se je tudi sam spolno udejeval, skrbeli so za to, da se je naučil brati in pisati. In to je bilo tudi vse. Sedaj pa si predstavimo otroka iz dobre krščanske družine. Tudi on je, skrbijo, da je oblečen, se igra itd. Toda poleg vsega tega doživlja in izkuša vsak dan materino in očetovo ljubezen, občuti, kako ga imajo bratje in sestre radi, kako z vero in družino živi v nadnaravnem verskem okolju, kjer je po Bogu povezan z vsem svetom, z nebesi in z dogajanjem v svetu duhá. Če je potem v tej družini doma tudi skrb za lepo slovensko besedo, za umetnost, petje, glasbo, slikarstvo itd., potem tak otrok sploh pozabi na zgolj telesne potrebe in ves živi v tem duhovnem, umetniškem, verskem in nadnaravnem svetu. Vsa ta duhovna doživetja so tako močna — vzemimo samo doživetja Božiča, Miklavža, rojstnega dne matere, svojega rojstnega dne, Velike noči, župnijskega patrona — da zgolj telesne potrebe in ugodja popolnoma izginejo in se otroku po njih sploh ne toži.

e) Doživetje višjih vrednot

Ko otrok res intenzivno doživi tako duhovno ugodje, potem ima smisel tudi za obljube, ki mu jih kaže vera: nebesa. V nebesih čaka kristjana večno, neizmerno, neskončno veselje in zadovoljstvo. Če je že veselje v družini, v pravi krščanski družini tako veliko, kakšno bo šele veselje v nebesih, ko bo človek Boga samega, začetnika vsega dobrega, dobil v delež.

Za krščansko spolno vzgojo je predvsem potrebno, da otrok tako čisto, pravo, duhovno srečo v družini doživi. Potem bo sam po sebi hotel doseči to, kar je doživel kot otrok. Vzemimo za primer izkustvo molitve z materjo. Preden gre otrok spat, ga mati vzame v naročje ali stisne tesno k sebi, tako da otrok čuti bližino materine ljubezni. Polmrak je. Iz daljave se sliši večerni zvon. Otrok se je navečerjal. Oblečen je v toplo nočno haljico. Veseli se že, da bo šel spat. In v tem trenutku mu mati govori o Bogu, molita skupaj k nebeški materi, k angelu varuhu. V tem duševnem, čustvenem razpoloženju bo potem zaspal in verjetno bodo njegove sanje nadaljevanje molitve in verskega občutja, ki mu ga je znala mati vzbuditi v duši. Če taka vzgoja traja deset ali še več let, mora zapustiti v otrokovi duši sledove sreče, zadovoljstva, notranjega optimizma, ki jih bo ta človek nosil vedno v sebi in se bo v vseh odločilnih trenutkih po njih ravnal.

Tak človek bo nujno težil za vsemi temi dobrinami in jih bo skušal v svojem življenju uresničiti. Tukaj ne bo šlo toliko za spoznanje življenjskih ciljev, temveč mnogo bolj za doživetja in izkušnjo teh dobrin.

Ko se bo potem v letih zorenja vsem tem preizkušenim vrednotam pridružila še teoretična utemeljitev potom razumskega razglabljanja, bo temu človeku to, kar je dosedaj samo doživljal, postalo tudi razumsko jasno. Saj bo teoretična lestvica vrednot, kazala isto sliko, ki jo je dosedaj že živel.

f) Razumski motivi brez izkustva

Kjer pa takega doživetega izkustva krščanskega življenja ni, tam je treba iti težko in strmo pot zgolj teoretičnega utemeljevanja. V tem primeru se bo volja, ki sta ji vera in razum pokazala prave vrednote, gotovo odločila za te dobrine, čeprav ji izkustva in doživetja teh dobrin ne bosta mogla dati. To doživetje je namreč čustveno okolje, v katerem se gibljejo ta spoznanja in jih delajo človeku prijetne in zato sprejemljive. Ne samo, da tega čustvenega okolja ni, v človekovi duševnosti so prisotni drugi doživljaji, ki so verjetno tudi prijetni in ki z življenjsko silo in neposrednostjo skušajo uveljaviti svoje pravice do upoštevanja in prisotnosti. Tako se mora volja boriti prav s tistimi faktorji, ki jih sama po sebi najtežje napada, namreč s čustvi. Volja ni čustvo, volja je samo teženje za čustvenim doživetjem in stanjem. To teženje je tem močnejše, čim močnejše je spoznanje. Spoznanje pa je odvisno od bližine bitnega jedra. Razumski motivi so samo duhovni motivi, čustva pa so vibracija telesnosti, ki nujno potegnejo za seboj tudi duha. Zato je boj motivov za utemeljevanje verskih razlogov zelo težaven.

g) Premalo čustvenega doživetja in preveč tradicije

Naše, po večini samo tradicionalno utemeljeno in živeto krščanstvo, brez globokih doživetij verskih skrivnosti — prvo sv. obhajilo je samo zunanja ceremonija, kjer je važna predvsem obleka, darilo, boter, kosilo itd., ne pa doživeto snidenje duše z Bogom; božič, kjer je v središču drevesce, božična darila, dobro kosilo, zimske obleke in obuvalo itd., ne pa

daljna priprava na prihod božjega deteta Jezusa v dušo, brez jaslic, brez polnočnice, brez slovesnega razpoloženja v tednu do novega leta — ne nudi otroku globokih doživetij in čustvenih izkustev. Res je, da naša, po razsvetljenstvu in racionalizmu razkrojena doba zelo malo upošteva čustveno življenje, toda nove struje, ki se bore za popolno človeško osebnost, pripisujejo prav čustvom najvažnejšo vlogo.

Pomislimo samo na skozi stoletja trajajočo prakso navzočnosti pri sv. maši. Verniki, posebno še otroci, niso čisto nič sodelovali ne peli ne molili, nič niso razumeli, saj se je vse dogajalo v njim nerazumljivem jeziku. Bili so prisotni. Bili naj bi »pobožno prisotni«, toda pobožno prisotni niso mogli biti, ker maše sploh niso razumeli. Kaj šele, da bi jo ljubili, da bi jo doživeli, sodarovali in potem nesli mašo s seboj v vsakdanje življenje. Tako se je izoblikovala vest in tradicija, da se gre v cerkev, ker je pač tako navada, četudi od tega nič nimajo. Ko je potem take ljudi zaneslo življenje iz domače fare, so med prvimi stvarmi opustili obisk nedeljske maše, ker jim ta maša ni bila drugo kot običaj, nedoživeta navlaka, h kateri so hodili zato, da med ljudmi ne bi vzbujali zgledevanja. Sedaj pa, ko teh ljudi ni več, tudi k maši ne gredo več. Izginila je gonilna sila: človeški ozir, in tako je tudi z mašo konec. Sedaj, ko hočemo po zaslugi II. vatikanskega koncila dati sv. maši njen prvotni pomen, je prav take ljudi, ki so hodili skozi dolga leta samo iz navade in človeškega ozira k maši ter so jo potem za nekaj časa opustili, nadvse težko privabiti v cerkev. Imajo že slabe izkušnje in ne bi radi, da bi se jim spet zgodilo kaj podobnega kot v mladosti.

h) Učinkovitost spolnosti v sklopu drugih doživetij

Če sedaj povedano navežemo na spolno vzgojo, bomo ugotovili sledeča dejstva:

1. Pri ljudeh, ki v svoji mladosti niso imeli prilike doživeti drugega kot samo telesna čustva in občutke: glad-žeja-sitost z občutkom ugodnosti, ki ga človek ima, ko si te potrebe teši, mraz-mokrota-toplina-suhota, nezavarovanost zaradi pomanjkanja obleke in stanovanja ter občutje pokritosti in zavarovanosti z obleko in stanovanjem, potreba po gibanju in telesnem naporu ter zadovoljitev teh potreb, zaspanost-spanec-nespanost, utrujenost-počitek-občut svežosti, radovednost-pouk-znanje, želja po igri-igra itd., bo doživetje spolnega ugodja zavzelo po stopnji učinkovitosti kaj hitro prvo mesto. Kmalu bo postala spolnost prva vrednota, kateri bo poredil vsa svoja prizadevanja.

2. Pri ljudeh, ki so imeli priliko, da so doživeli tudi občutke duhovnega obeležja: pravo materino ljubezen, občutje eksistencialne povezanosti svojega bitja z materjo, z očetom, brati in sestrami ter s svojim Stvarnikom, globoko občutje božjega otroštva ob primerni in doživeti razlagi matere, pristno pohvalo, občutek zmožnosti za vodstvo drugih, uspeh pri delu, ugled pri svojih tovariših, upoštevanje pri uglednih ljudeh, lepoto glasbe, čar javnih nastopov, sodelovanje pri skupnih podjetjih itd., stopa spolnost na dokaj nevažno mesto. Tudi osebna izkušnja spolnosti iz že katerekakoli vzroka takega človeka ne bo nikoli popolnoma zajela.

3. Pri tistih pa, ki so živeli v zelo duhovnem okolju, kjer so prevladovali najvišji interesi, kot so globoka in doživeta vernost, zanimanje za pravo umetnost, krščansko sočustvovanje in karitativna delavnost, aktivno sodelovanje pri verskih obredih, občutena molitev, pobožnost itd., spolnost ne bo našla ugodnih tal za svoj razvoj. Tako vzdušje je vladalo pri Martinovih, kjer je dozorela sv. Terezija Deteta Jezusa, ali pri Boskovich, kjer se je mali Janezek ob materi razvil v velikega pobornika za krščansko življenje med mladino.

i) Novi vidiki vzgoje k čistosti

Rekli smo že, da nam izraz »spolna vzgoja« ni prav nič všeč in ga uporabljamo samo zato, ker ga danes na splošno skoraj povsod uporabljajo. Če hočemo koga k čemu vzgajati mora imeti vsaj medlo sliko tega, kar hoče doseči. Kakor hitro pa otrok ali mladostnik spozna, kaj je spolnost, smo ga pahnili prav v nevarnost, proti kateri bi se moral boriti. Zato je mnogo boljše govoriti o vzgoji k čistosti. In zares je nemalo knjig, ki govorijo o tem predmetu. Vendar so preveč racionalistično in voluntaristično pisane: vse preveč dajejo poudarek volji, ki se bo potom pravilne vaje znala boriti za čistost ali proti spolnosti. To so za pisalno mizo pisane knjige, ki imajo kaj malo stika z življenjem. Mladostnik ne živi niti iz spoznanja niti iz sklepov, temveč iz tega, kar je v svoji mladosti doživel in iz tega, kar mu lahko podamo kot pravo, globoko doživetje. Vendar pa knjiga o čistosti še ne bo doživetje čistosti, temveč bolj zadovoljevanje bolesteradovednosti v teh stvareh. Doživetje čistosti bo mladostnik dobil ob branju lepega Weisserjevega romana Luč z gora, ki brez tendenčnosti piše o življenju čistega človeka.

j) Rešimo, kar se rešiti da.

Če pa vzamemo kot izhodiščno točko dejstvo, da je danes zelo malo družin, kjer bi otroci mogli doživljati duhovne vrednote, in da je mnogo takih družin, kjer prevladuje telesnost in doživetje zgolj telesnih dobrin, potem moramo reči, da take okoliščine spolnost vzbujajo in postavljajo v vrsto tistih dobrin, ki se jih mladostnik lahko poslužuje. V tem primeru pa ne gre več za vzgojo k čistosti in za spolno vzgojo v navadnem pomenu besede, temveč za reševanje tega, kar se še rešiti da. Kadar pride do brodoloma, nihče ne more predpisovati, kako naj se izvede reševanje brodolomcev, kajti če bi ljudje vedeli, da bo do brodoloma prišlo, bi brodolom gotovo preprečili. Tako pa se je ladja potopila zato, ker niso bili na to pripravljani. Nekaj podobnega je tudi pri knjigah, ki pišejo o »spolni vzgoji«: hočejo reševati, kar se potaplja. V takem primeru je vsaka deska dobra, tudi knjiga o »spolni vzgoji«. Hujše, kot je, tako ne more biti, mogoče bo pa le komu kaj dobrega storila. Na tem polju je najbolje malo govoriti in veliko delati. Vzgojno delo naj se osredotoči na to, da bo vzbujalo doživetja čistosti in navduševanje za čednost. Pisatelj teh vrstic se že več kot dvajset let ukvarja z duhovnim vodstvom mladih ljudi, pa še nikdar ni doživel, da bi sam pouk, branje ali razlaganje spolnega dogajanja koga rešilo iz okovov in suženjstva spolne sle. Edino doživetje važnega, plemenitega, vzvišenega dogodka, odločitev za vzvišen cilj, ki je

mladostnika čustveno popolnoma prevzel, ali tragično doživetje, ki je mladostnika pretreslo v najglobljih plasteh njegovega bitja, ki mu je posredoval močno doživetje, more povzročiti tako čudežno preobrazbo.

3. Dejstvovanje

a) Nagon in močno ugodje

S spolnim dejanjem združeno delovanje spada k osnovnim nagonom človeškega življenja kot so hoja, sprejemanje jedi, pitje, govorica, socialni gon združenja itd. Človeku so vrojene dispozicije za izvršitev dejanja in se po nekajkratni izvršitvi spremenijo v navado. Kakor vsa nagonska dejanja, je tudi spolni akt povezan z močnim ugodjem.

Iz povedanega sledijo za vzgojo zelo težke posledice:

— Že samo nekajkratna izvršitev spolnega deja vodi k navadi; ker je to dejanje izven zakona slabo in grešno, je tudi navada slaba in jo zato imenujemo nečednost ali slaba navada;

— Ker je s spolnim dejanjem povezano močno ugodje, je zelo verjetno, da bo tisti, ki je enkrat to ugodje okušal, hotel dejanje ponoviti in si tako ugodje pripraviti; s tem pa je že ustvaril slabo navado.

— Tisti, ki je podlegel spolnemu izkustvu, se mora istočasno boriti proti slabi navadi — ki je, kakor pravi pregovor, »železna srajca« — in proti skušnjavi intenzivnega ugodja.

V vzgoji je to edini primer, kjer bi s samo enkratnim dejanjem nastopila že navada in kjer bi bilo dejanje povezano z močnim ugodjem. Če mislimo, da je to dejanje povrh še slabo, je to gotovo največja in najtežja vzgojna naloga, pred katero je vzgojitelj postavljen. Prav zato, ker je ta naloga tako težka, je le malo vzgojiteljev, ki bi ji bili kos.

b) Praktična navodila

Positivna vzgoja k pravilni uporabi spolnosti vodi k zlorabi spolnosti. Kajti mladostnik, naj bo že katerekoli starosti, bo hotel to, kar je o spolnosti zvedel, tudi praktično preizkusiti. In s tem je že sprostil nagon, doživel ugodje in ustvaril slabo navado. To, česar se moramo pri spolnosti posebno bati, se je zgodilo.

Ostane nam negativna vzgoja k spolnosti in pozitivna vzgoja k čistosti. Kaj pod tem razumemo, smo že zgoraj obširno obrazložili. Veliki vzgojitelj mladine sv. Janez Bosko je v zvezi s tem vedno ponavljal: »Pokažite mladini lepoto čednosti in vzbudite v njej odpor do greha!«

Mladim ljudem je treba zabičevati in ponavljati spoštovanje do svojega telesa, sramežljivost in čistost. Vendar ne tako, da bi vzbudili v njih radovednost, poželjivost in obračali njihovo pozornost na ta vprašanja. Če česa ne razumejo, naj se obrnejo do staršev. Če starši niso zmožni govoriti o teh stvareh, naj izberejo koga drugega, ki bo otroke poučil o tem.

Preprečiti je treba vse, kar bi spolnost predčasno vzbujalo: slaba tovarišija, neprimerne knjige, predstave, kino, televizija, ilustrirane časopise; treba je zelo paziti, da odrasli vpričo otrok ne govorijo o stvareh, ki spadajo v intimnost zakonskega življenja.

Če zaradi okoliščin tega ni mogoče izvesti, naj starši in katehet natančno preštudirajo položaj in ukrenejo vse, da bodo preteče zlo kolikor

mogoče omilili. Vsekakor pa se morajo zavedati, da to ni normalna vzgoja k čistosti, temveč samo izhod v sili, ki omogoči čim manjšo škodo. Škoda pa ni nikdar normalen konec česa. Tudi vzgoje ne.

3. Eksistencialno vkoreninjenje v družbo

a) Kaj pomeni »eksistencialno«?

Težko je danes dobiti izraz, ki bi ga bolj široko uporabljali kot besedo »eksistencialen«. Kdorkoli hoče poudariti, da je kaj izredno važno, reče »to je pa življenjske važnosti« in če kdo hoče najti superlativ za »življenjsko važen«, reče »eksistencialen«. In reči moramo, da je v takem pojmovanju precej življenjske logike. Živo je vse tisto, kar se samo od sebe, iz notranje moči in iniciative giblje, razvija in zori. Kar napreduje, kar dobiva v moči notranje sile nove oblike, kar se zna prilagoditi okoliščinam, ne da bi se pri tem odpovedalo svoji resničnosti in identičnosti, to je živo. »Življenjsko važno« je pa tisto, kar živemu bitju omogoči lasten notranji lik, lastno iniciativo, svojsko silo in moč, zmožnost, da medtem ko se prilagaja zunanjim okoliščinam, ostane to, kar je. Življenje je bistveno delovanje iz notranjega lika, iz notranje sile in energije, zato, da svoj lik uresniči na zunaj. Kdor pa deluje in živi, more delovati in živeti samo zato, ker sam je, ker sam biva, ker sam eksistira. Eksistira pa čisto na svoj, svojski, od drugih bitij neodvisen in točno opredeljen način. To se pravi, da ima svoj eksistencialni lik ali bistvo ter dejstvo tega eksistencialnega lika ali eksistenco, je bitje, ki eksistira. Kakor je za življenje potrebna cela vrsta pogojev in okoliščin, ki življenje omogočajo, tako je za eksistenco ali za bivanje potrebno mnogo pogojev in okoliščin, ki to eksistenco omogočajo in jo delajo realno. Pogoji in okoliščine, ki omogočajo eksistenco in jo delajo realno, se imenujejo eksistencialne okoliščine in pogoji. Eksistencialno je pa vse tisto, kar eksistenco omogoča in jo dela realno.

b) Nekoliko zgodovine »eksistencialnosti«

Izrazi »eksistenca«, bitje, bistvo, bit in podobno, so vzeti iz filozofije. Ti izrazi označujejo najtežje in najvažnejše filozofske probleme. Pravimo »filozofske«, ker jih moremo reševati zgolj z racionalnimi in logičnimi pripomočki, ne da bi pri tem uporabljali eksperiment ali statistiko. Filozofija se sicer opira na dognanja pozitivnih in eksperimentalnih znanosti, vendar so ti podatki in rezultati samo izhodišče za filozofijo. Filozofija pričinja svoje delo, ko so naravne znanosti svojo nalogo že dokončale. Prav problem »eksistence« nazorno kaže to razliko med filozofijo in drugimi znanostmi: ne fizika ne kemija ne atomska fizika ne biologija se ne ukvarjajo z eksistenco. To pa zato, ker eksistence s svojimi metodami ne morejo doseči. Filozofija pa ima tako metodo (namreč razumevanje ali sklepanje), ki s pomočjo občeveljavnih principov razloži dognanosti in dejstva v njihovih zadnjih vzrokih, počelih in razlogih. In eksistenca, dejstvo, da nekaj ni samo možno in ni samo v domišljiji, temveč resnično je in biva, je prav taka realnost, ki filozofijo posebno zanima in zaposluje.

O problemu eksistence so začeli razmišljati že prvi grški modreci v 7. stoletju pred Kristusom. Če primerjamo njihove izsledke z dognanji poznejših filozofov Demokrita, Heraklita in posebno še Platona in Aristotela, potem moramo reči, da so njihove ugotovitve pravo jecljanje v primeri z jasnostjo, utemeljenostjo in razlago Platona in Aristotela. Aristotel je postavil eksistenco pod imenom substanca kot samostojno, neodvisno in popolnoma bivajočo kategorijo (način bivanja: Aristotel jih je naštel deset; zadnja med kategorijami je eksistenca-substanca) ter določil vzroke, ki morejo biti ali eksistenco povzročiti. Navedel je štiri vzroke, ki vplivajo na eksistenco nekega bitja: materialni, formalni, tvorni in vzorni vzrok. Aristotelova filozofija je biti in eksistenci pripisovala zelo važno in odlično mesto, reči moramo, da je bila pod določenim vidikom res eksistencialna. Pod vplivom Platona in Plotina, se je s problemom eksistence mnogo ukvarjal sv. Avguštin. Avguštin je ubral take eksistencialne strune, da njegova eksistencialna problematika sodi med spise sodobnih eksistencialistov. V Aristotelovem stilu je o eksistenci pisal tudi sv. Tomaž Akvinski. Brez dvoma je Akvinec glede eksistence same po sebi najgloblje prodril, saj jo je približal Eksistenci sami, Bogu. Po smrti Tomaža Akvinskega pa se je razglabljanje o eksistenci vedno bolj izgubljalo v pozabo. Resnične probleme eksistence so sicer nekateri filozofi skušali zopet vreči na tapeto, med drugimi Franc Suarez, Janez Krstnik Vico, toda njihovi poizkusi so ostali neuspešni, posebno ker se je moderna filozofija začeniši z Descartom (1596—1650), preko angleških empiristov, nemških racionalistov in idealistov mnogo bolj ukvarjala s problemi spoznanja kot pa z eksistenco. Pod vplivom psihološke znanosti in posebno še zaradi moderne problematike o mogočem uničenju človeštva so sodobni misleci obrnili svoj pogled v najgloblje plasti človeške biti do njegove eksistence, in skušajo s tem problemom razjasniti prisotnost človeka v svetu (kljub temu, da štejejo Sorena Kierkegaarda (1813—1835) za začetnika eksistencialne filozofije, je vendar eksistencializem karakteristični pojav XX. stoletja).

Eksistencializem ni več filozofija v pravem smislu besede, to se pravi, gola znanost in teorija o človeški eksistenci. Sodobni eksistencializem je mnogo več; je poezija, včasih v obliki tragedije, pa zopet v obliki romana; je psihologija, in sicer psihologija globin s primeski najbolj radikalne eksperimentalne psihologije; je zgodovina, in sicer zgodovina človeške pravadnine, pomešana z nekontroliranimi izjavami o sodobnem dogajanju. Če bi hoteli v preteklosti iskati podoben literarni žanr, bi morali seči po Avguštinovih »Izpovedih«.

c) Eksistencializem zajema celotnega človeka

Eksistencializem postavlja človeka, v našem primeru mladostnika, pred dejstvo njegovega bivanja. Gotovo se mladostnik najprej zave svoje eksistence, in sicer v začetku pubertete. Okrog 13. leta je razvoj otroka prišel tako daleč, da je poleg umovanja (spoznavanje s pomočjo pojmov ali idej), razumevanja (dojemanja odnosov vzročnosti, smotrnosti, odvisnosti) in sklepanja (primerjanje dveh pojmov s tretjim zato, da bi ugotovil odnose med pojmom, ki jih primerja s tretjim pojmom) zmožen še

refleksije ali samoopazovanje svoje notranjosti. Med drugimi dejstvi, kot so notranji, duševni svet, imenovan mikrokozmos (v nasprotju z velikim svetom ali makrokozmosom izven njega) se izrecno zave, da je, da biva, da eksistira. In sicer eksistira popolnoma neodvisno od kogarkoli, npr. od staršev, od tovarišev, od sveta itd. Pomisliti je treba samo, da se je isti 13-letnik pred nekaj leti še istovetil s svetom, mislil je, da živali znajo govoriti, da ga drevesa razumejo, če jih ogovori, da je vodil dvogovore z žuborečim potokom, itd. Sedaj ta otroški in deški svet čez noč izgine, 13-letnik se zave, da je človek, s svojim smotrom, ciljem, s svojo bodočnostjo, s svojo usodo, s svojim lastnim življenjem, ki ga mora on sam, brez matere, očeta, bratov in sestra živeti. Mora si priboriti svoj prostor na svetu, postati mora nekaj več, kot so bili ljudje do sedaj, svoje življenje hoče vse drugače izpolniti in izkoristiti kot drugi ljudje. Zapleten v te probleme in poglobljen v te misli, se oddalji od kričeče družbe svojih sovrstnikov in išče razumevajočega tovarištva kogarkoli, ki bi mogel umeti njegov položaj. Francoski filozof Bergson je dejal, da se je tisti dan, ko je človek začel premišljevat, začela filozofija. Mi lahko rečemo, da se je tisti dan, ko je mladostnik začel razmišljati o svoji eksistenci, začela duhovna puberteta, to se pravi — rojstvo za človeka, kolikor je duh in gospodar nad svojo usodo. Kdor duhovne pubertete ni preživel in se ni skozi njo pretolkel, ta se ni rodil v svoje duhovno življenje. Tako eksistencialno doživetje svojega bivanja in bitja ni samo spoznanje, pa najsi bo tudi najpopolnejše spoznanje v obliki refleksije. To je bistveno doživetje. V doživetju pa so glavno čustvo, emocija, sentiment, ki spoznanje spremljajo ali, ki jih spoznanje povzroča. Čustvovanje pa ni statično. Je dogajanje. Spremeni se v stremljenje, teženje in napon iz neugodja, v katerem se nahaja zaradi občutja. Pri doživetju eksistencialnega neugodja ne moremo govoriti ne o nagonih ne o težnjih ne o volji. Po psihologiji globin moremo reči, da gre tukaj za elementarni ali osnovni beg od neugodja, človek se obrne od tega, kar mu povzroča nevšečnost, obrne hrbet nevšečnosti sami in se odvrne od teh negativnih oblik svoje eksistence ter z osnovnim, prvotnim in globokim elanom svojega bitja zastremi za toploto, dobroto, lučjo in srečo. Kakor človek, ki se je rešil izpod ruševin podirajoče se hiše in je zato napel zadnje sile svojih mišic in se uprl z zadnjo zmogljivostjo svojega napona téži tramov, kamenja in opeke, ki je padlo nanj, ter sedaj sope in z zadnjo zmogljivostjo grabi po zraku ter si z rokavom briše prah, pesek in ruševine z glave in obraza, tako se mladostnik v krčevitem naponu sprosti zavzetja, začudenja, teže spoznanja svoje bitnosti in si napravi pot do odločitve za svojo neodvisno, samostojno oblikovanje usode. Naš, v razsvetljenstvu rojeni jezik, še nima izrazov za taka doživetja. Saj gre tu predvsem za doživetje, občutje in dokopanje do svoje individualnosti in osebne usode. Doživetje je pa samo po sebi enkratno in neizrazno. Mogoče se da z metaforami opisati, mogoče tudi v sliki izraziti. Kdor hoče to izraziti, mora biti umetnik. In prav za neke vrste umetniško doživetje gre tukaj. Saj prav v teh letih vsi študentje pesnikujejo, ker čutijo bolj kot kdaj koli v življenju polnost doživetja svoje usode. Najlepše je ta doživetja opisal Eduard Spranger v svoji knjigi »Die Psychologie des Jugendalters«, ki je izšla v večmilijonski nakladi. Spranger je dejansko več kot psiholog; je poet mladostne dobe.

Ponavljamo, da je doživetje svojega lastnega bitja in usode v začetku pubertete — mislimo seveda na duhovno puberteto — mnogo več kot spoznanje. Je odkritje novega sveta, v katerem je cilj strašno oddaljen; pot, ki vodi k njemu, je obdana s skoraj nepremagljivimi težavami. In on sam je tako nebogljen in majhen. Ali bo zmogel tako veliko in težavno nalogo?

Kljub temu začne mladostnik analizirati. Pri analizi pa prevladuje racionalni-razumski element. Instinktivno se posluži vzročnosti in jo naveže na svoj položaj: odkod sem in zakaj sem tukaj? Kako bom zmogel opraviti svojo nalogo? Kdo mi bo pomagal?

Sedaj rabi nekoga, ki mu z razumevanjem, na plemenit, vzvišen, človeški ali humani način razkrije skrivnost njegovega življenja. Če je posredovanje znanja res plemenito, vzvišeno, obdano s čarom svetosti, nežno, obenem pa realno, je to balzam, ki se nalahno zlije na boleče rane odprtega spoznanja usode ter jih s svojo hladilno in krepilno silo pomiri. Če se mu približa nekdo z znanstvenim aparatom biologije in fiziologije spolnosti, potem so ta spoznanja kakor kislina, jesih in krop, ki notranjo razbolelost pritira do nezmogljivosti in v tem stanju mladostnik lahko napravi največje neumnosti, ki so odločilne za vse njegovo življenje. Tisti, ki odkriva mladostniku ta osnovna dejstva človeškega življenja, mora biti plemenit, močan, rahločuten človek. Imeti mora ljubezen do človeka in spoštovanje do svojega izvora ter občudovanje do začetka življenja vseh ljudi. Kdor ne zna ljubiti, kdor ne zna spoštovati in s srcem dojemati osnovne življenjske skrivnosti človeškega življenja, naj se ne spravlja k temu poslu, ki je rojstvo človeške osebnosti.

Če mladostnik najde takega človeka, in to bi morali biti vsi vzgojitelji, potem bo začel delati red v svoji notranjosti. Organiziral bo posamezne faktorje, povezal bo tisto, kar spada skupaj, dvignil se bo, si zavihal rokave in šel z veseljem na delo. Če pa mladostnik ne najde pravega človeka, temveč samo znanstveno razlago ali celo še umazana usta, potem bo obležal pod podrtinami svojega otroškega sveta in verjetno prekel dan, ko je bil rojen, ter se sramoval svojih staršev, ki so mu posredovali življenje in eksistenco. To je verjetno za vsakega človeka najtežji udarec, ki ga je v življenju sploh mogel doseči. Saj je s tem uničil notranjo, organizatorsko silo, ki bi človeka mogla popeljati do njegove osebnosti.

d) Mladostnik organizira svojo notranjost

Ko je mladostnik od začudenja nad svojo eksistenco prišel k sebi, skuša izpod ruševin svojega deškega sveta in s pomočjo sredstev, ki mu jih postavlja na razpolago njegov duševni razvoj, sestaviti novo sliko sveta. To sliko, ki z nekaterimi spremembami in izpopolnitvami predstavlja »njegov pogled na svet« — in torej tudi lik svoje popolnosti in človeške veljavnosti — ustvarja pri 14, 15, 16 in 17 letih. Vendar je tako. Iz tega sledi za vzgojitelja tako važno dejstvo, da ima pri izgradnji prihodnosti svojega naroda tako odločujočo vlogo, in če gre za starše, da oni v teh letih, ko so mogoče že mislili, da so svoje delo končali, pravzaprav kujejo prihodnost svojega otroka.

Ne glede na način, kako je mladostnik zvedel za skrivnost življenja, in brez vprašanja, v koliko stopnjah se je vpeljevanje izvršilo, stojimo

pred dejstvom, da mladostnik ve, kako je s to stvarjo. Sedaj se začinja novo življenje. Spoznal je, kdo mu je po svoji eksistenci najbliže, od koga je prejel to, kar je, kdo mu je pomagal, da je prišel tako daleč, kjer je sedaj. Vidi, da so njegovi bratje in sestre v istem položaju kot on. Ne ostane samo pri spoznanju. Sedaj bo mladostnik, glede na to, v kakšni luči je spoznal skrivnost življenja, navezal stike z vsemi temi ljudmi: z materjo, z očetom; staro materjo in starim očetom; z brati in sestrami, tetami in strici; z vsemi sorodniki. Ali bo to razmerje pozitivno, ali mu bo razmerje nudilo optimizem, energijo, moč in silo za življenje? Ali pa je mogoče kot pomladno jutro, ko je slana vse »rožce« pomorila in mora zato vrtnar vse na novo saditi? Na koga naj se mladostnik nasloni, če je zvedel iz umazanih ust »kako grda je bila mati, da ga je na ta način imela« in da je oče pravzaprav nasilnik in slabotnež, ki ni znal obvladati svoje sle, in da je on sad te nepremagane sle? Prav razmerje do očeta in matere (kot do nositeljev življenja in socialne gotovosti) je za mladostnika tako važno. Verjetno se vsi zavedajo, kaj se pravi iti z optimizmom, prepričanjem v dobroto, svetost in plemenitost ljudi v življenje in kaj pomeni, da človek ob prvem zavestnem kontaktu življenjske odvisnosti doživi razočaranje, gnus in odpor do tistih, ki so mu bili v življenju vse.

Samo v primeru, da je mladostnik prejel pozitiven, ugoden in vzpodbuden pouk o početku svojega življenja, se bo znal pravilno navezati na svoje starše: spoštovanje, občudovanje, hvaležnost, priznanje, podvrženost, pripravljenost, da se da voditi, varovati in usmerjati še v bodoče itd. Po starših se mladostnik poveže z družbo in z ljudmi ga vežejo iste vezi kot s starši. Če pa mladostnik nima pravega odnosa do svojih staršev, mu manjka mostu, da bi prišel do drugih ljudi. Če se na svoje starše ni mogel navezati s pozitivnimi odnosi, kako in s kakšnimi odnosi se bo navezal na druge? Na ta način se mladostnik ne bo mogel organsko vtrasti v družbo in zato tudi ne bo nikdar njen konstruktivni član. Vedno bo samo opazovalec, parazit, izkoriščevalec, človek, ki ga bo tok življenja in razvoj družbe valil s seboj. Nikdar pa se ne bo popolnoma angažiral, vključil v tok napredka in stal z vso osebnostjo za interesi družbe.

Tudi svojih bratov in sestra ne bo spoštoval, ljubil in čislal. Kvečjemu jih bo pomiloval, rekoč »zgodilo se jim je isto kot meni«, »tudi nje so izdali in prevarali«. Pomilovanje pa ni povezanost ne sodelovanje ne interes, temveč samo prazno sočutje, ki od drugega pričakuje več, kot pa je sam pripravljen dati.

Če takemu mladostniku vsaj nekoliko uspe preboleti to osnovno krizo svojih odnosov do soljudi, bo mogoče dodatno našel tudi pot do Boga. To so res izredni primeri. Navadno pa se bo naselil v njem skepticizem, indiferentnost ali celo malomarnost in omalovaževanje vsega, kar presega telesnost, materialne interese in to, kar se da otipati. Tak človek ni pognal korenin niti v družbo, kaj šele, da bi preko družbe našel pot do Boga, do transcendentnosti in v onostranstvo. Če je v svoji mladosti našel zadovoljstvo in srečo ob doživljanju cerkvenih obredov, potem mu bo mogoče ostal svetel in ljubek spomin na tista lepa leta, vendar pa ti spomini ne bodo nikoli imeli toliko moči, da bi ga zopet mogli spraviti na noge in mu dati temelje eksistence. Verjetno bo za vedno ostal izkoreninjenec ne samo za človeško družbo, temveč tudi za onostranstvo.

Kaj se zgodi z izkoreninjenim drevesom ali z rastlino, ki mu je mrčes odglodal korenine? Mogoče po srečnem naključju še životari, toda življenjske polnosti in zrelosti ne bo nikdar doseglo. Tako je tudi s človekom, ki so mu v letih pubertete porezali korenine do družbe in do Boga: životaril bo, vlekel bo naprej, kakor bo pač vedel in znal, toda svetle poti in veselja nad življenjem ne bo našel. In to je zelo žalostna eksistenca.

4. Zavestno in kompetentno prevzemanje dolžnosti posredovanja življenja

Zdi se, da je evangelist Luka osebno zvedel poročilo o spočetju in rojstvu Jezusa Kristusa iz ust njegove Matere Marije. Zato tako natančno kot nobeden drug posreduje okolnosti teh prvih trenutkov Odrešenika. Kako resno, pa vendar izčrpno izjavi Marija: »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne poznam?« potem ko ji je angel naznanil materinstvo božjega Sina.

Dasi je bila Marija verjetno 15 ali 16 let stara, je bila, kar se tiče rojstva otrok, zadostno poučena in je znala na pristojnem mestu in v pravi obliki o tem tudi govoriti. To je pravi zgled za vsakega katoliškega fanta in dekleta: biti zadostno poučen o skrivnosti življenja in na pristojnem mestu na pravilen način o tem govoriti.

Nikakor ni pametno in tudi ne formativno, da bi želeli, da mladostnik ne izve iz poklicanih ust o vseh teh svetih in skrivnosti polnih stvarih. Gotovo bi jih prikrajšali za globoka, človeška, plemenita in pristno humana doživetja, če bi jim vse to skrivali. Tudi človek, ki o pravem času ni spoznal skrivnosti življenja, je utrpel veliko škodo za razvoj svoje osebnosti. Mogoče ne tako velike kot tisti, ki je bil vpeljan v skrivnost življenja na nepravilen način. Zvodništvo ima za posledico izkoreninjenje iz družbe in iz Boga, neumesten molk iz sramu ali nepremagane sramežljivosti pa ima za posledico ubožanje človeške osebnosti prav za tiste elemente, ki morajo biti v doraščajočemu mladostniku, da najde eksistencialno povezanost s starši, z družbo in Bogom. Zgled prečiste Device bi moral biti v opomin vsem staršem, ki v tem pogledu čutijo težave, da bi iz ljubezni odprli usta ter povedali svojemu otroku resnico o početku.

Eden izmed vzrokov, da kdo nepravilno uporablja kakšno stvar, je prav to, da je ni dobil in ni mogel z njo razpolagati takrat, ko je bil primeren čas za to. Po poročilih misionarjev so divjaki vsi iz sebe, ko dobijo v roke ogledala in se morejo v njih ogledovati. Tudi dorasli možje in žene nosijo potem dolgo časa ogledala s seboj in zdi se, da hočejo z neprestanim kukanjem v ogledalo nadomestiti to, kar so bili zamudili. Tako je tudi eden izmed vzrokov, da kdo nepravilno uporablja spolnost, prav ta nevednost, zaradi katere mladostnik sploh ni vedel, kakšen namen imajo organi, ki jih ima.

Ko mladostnik v pravem krščanskem okolju, z globokim doživetjem svoje povezanosti s starši in Bogom, v okolju in vzdušju prave krščanske ljubezni in družinske zavarovanosti izve za svoj izvor, bo v moči tega okolja tudi pripravljen sprejeti na sebe vse obveznosti o pravilni uporabi spolnosti. Niti na misel mu ne bo prišlo, da bi svoje telo zlorabil proti volji Stvarnika in proti redu, ki skrbi za nadaljevanje družbe. Rad se bo

dal poučiti — tako od staršev kakor tudi od dušnega pastirja, o vsem, kar zadeva spolnost.

Veselil se bo trenutka, ko bo tudi on mogel po zakonski zvezi posredovati življenje in eksistenco tistim bitjem, ki jim ga je Previdnost izbrala za očeta ali mater. Skrbel bo, da se bo za vlogo posrednika življenja in posebno še za vzgojo njemu izročeni ljudi primerno pripravil, bodisi moralno bodisi gospodarsko. Da bo res dober oče ali dobra mati svojim otrokom. Da bo ekonomska stran družine zadostno zagotovljena in da bo mogla mati res živeti samo za družino, za moža in otroke.

Dejstvo, da spolno zrele matere in očetje, ki pa niso moralno in socialno zreli za življenje v zakonu, rodijo otroke, ki jih potem ne znajo vzgajati, je eno izmed najbolj žalostnih pojavov naše družbe. Koliko mladih žena si je pred zakonom postavilo vprašanje: kako bom jaz takrat, ko bo moj otrok zahteval pojasnilo o svojem izvoru, odgovorila na njegovo poizvedovanje? In kdor si odkritosrčno in dosledno ne more odgovoriti na to vprašanje, ni zrel za zakon.

ZAKLJUČEK

Nadeli smo si nalogo, da bi s sodobnega krščanskega stališča osvetlili problem uvajanja v skrivnost življenja in bi s tem posredovali tudi vodilne principe za uvod v spolno vzgojo.

Skušali smo pokazati, da uvajanje v skrivnost življenja in uporaba spolnosti nikakor niso vprašanja spoznanja, temveč mnogo več in predvsem eksistencialni problemi, ki zajemajo človeka v vseh plasteh njegove eksistence in sežejo v najgloblje korenine njegovega bitja, s katerimi je povezan z družino, družbo in svojim Stvarnikom.

Samo biološko in fiziološko poznanje spolnosti naredi več škode kot koristi. Spoznanje dejstev o skrivnosti življenja iz nekompetentnih in umazanih ust pa more mladostnika ali celo že otroka popolnoma vreči s tira normalnega duševnega razvoja in napraviti iz njega izkoreninjenca tako v družbi, kakor tudi nasproti Bogu in s tem v religiji.

Naloga uvajanja v skrivnost življenja je izključna pravica in dolžnost staršev, posebno še matere. Samo ona zna dati pouku neobhodno potrebno čustveno okolje plemenitosti in vzvišenosti, ki je za tak pouk potrebno. Če mati tega ne zna ali zaradi kakršnihkoli vzrokov tega ne more storiti, bo otrok imel veliko škodo v svojem duševnem razvoju. Tudi katehet ne more materinega vpeljevanja v skrivnost življenja nadomestiti, ker pač nima istega biološkega odnosa do otroka kot ga ima mati. Če mati misli, da bi katehet mogel to storiti, potem naj s svetim strahom to nalogo izvede. Vendar samo individualno in ob pravem trenutku.

Vsako drugo razlaganje je nekompetentno. Mogoče bo kdo rekel, da danes v večini primerov otroci na drug način zvedo za ta dejstva. V tem primeru moramo reči, da bomo navedli načelo manjšega zla. Toda tako pojasnjevanje ostane vedno zlo, četudi je manjše. Če kdo misli, da bo z manjšim zlom odrešil svet, bo to sicer res neke vrste odrešenje, toda vedno le odrešenje od zla, ne pa graditev zares lepše prihodnosti.

De lege poenali in iure canonico

Vinko Močnik

I. Generalia — Fons novi iuris poenalis Ecclesiae catholicae est CIC et quidem eiusdem liber V., qui repraesentat in forma moderna satis completum et perfectum codicem poenalem, cum ex professo referat totum fere ius poenale¹; qui liber dividitur in 3 partes, quarum prima agit de delictis, secunda de poenis tam in genere quam in specie, tertia de poenis in singula delicta. Istae 3 partes videntur, primo aspectu, esse aequales, pares, parallelae, nihilosecius duae priores constituunt quandam unitatem in comparatione cum 3. parte eique contraponuntur, nam 1. et 2. pars referunt ius poenale generale, 3. pars vero continet ius poenale speciale². Ius poenale generale constituunt leges, quae tradunt notiones criminales et poenales atque definiunt instituta poenalia communia omnibus delictis et poenis; ius poenale speciale autem continet leges, quae describunt singula delicta et statuunt sanctiones pro iisdem delictis. Aliis verbis: duae priores partes libri V. CIC praeseferunt characterem generalem, tertia pars vero characterem specialem. Quae res est alicuius momenti pro praxi; nam in iudicando delinquente eique irroganda poena respiciendae sunt plures leges poenales generales in complexu, ex iure poenali speciali contra ordinarie deque regula sumenda est tantum una lex, rarius et per exceptionem plures.

Maxima autem differitas est in materia, in qua tractanda versantur leges poenales partis generalis et partis specialis et a qua determinatur intima structura earundem legum; nam leges partis generalis, excepto forsitan can 2222 § 1 primo membro, de quo in fine huius dissertatiunculae redibit sermo, continent solam dispositionem seu, ut etiam aiunt, praeceptum legis, leges poenales partis specialis autem continent et dispositionem et sanctionem canonicam. Dispositio harum legum describit ipsum delictum seu corpus delicti tamquam praesuppositum poenae canonicae, sanctio vero statuit ipsam poenam sive in genere sive in specie, determinatam vel indeterminatam. Unde dispositio et sanctio canonica sunt duae necessariae et constitutivae partes legum poenaliu[m] partis specilis. Quod tamen valet de legibus partis specialis perfectis, non de imperfectis, quae nempe constant sola dispositione, absque sanctione canonica, ut e. gr. can 2314 § 2, can 2316, can 2319 § 2, can 2336 § 2, can 2340 § 1. Eiusmodi leges partis specialis imperfectae induunt propterea characterem generalem; idem valet de can 2330, qui est totus quantus remissivus.

Leges poenales perfectae, quae omnes constant dispositione et sanctione, formaliter et explicitae nec praecipiant nec prohibent quidquam, cum formaliter contineant solam legislatoris declarationem, quaenam legum violationes sint delicta et quaenam poena maneat violatores; verum cum legislator minatur poenam pro commission vel omiissione, qua perpe-

¹ Nonnulli canones poenales sunt dispersi in CIC libris II., III., IV.

² Michiels, De delictis et poenis, vol. I., editio altera (1961), p. 23 et 41 s ius poenale generale vocat fundamentale, speciale vero materiale seu substantiale.

tratur delictum, eo ipso prohibet actionem delictuosam, positivam vel negativam, et fortius legislator humanus eam prohibere non potest. Unde leges poenales, de quibus est sermo, implicite et directe continent vetitum³, rarius iussum⁴, quod tamen saepius cum vetito indirecte connectitur⁵.

II. Dispositio legis poenalis perfectae — Haec potest esse 1. generica aut specifica, 2. communis, 3. descriptiva, 4. alternativa et 5. remissiva. De singulis breviter.

1. Dispositio generica complectitur plures species corporis delicti affines indistincte, quae habent aliquid commune, ob quod possint reduci ad quamdam superiorem unitatem, ad aliquod genus. Criminalistis eiusmodi dispositiones minus probantur, cum ex ipsorum sententia plus minusve offendant in principium legalitatis; nihilosecius CIC continet nonnullas, e. gr. in can 2315⁶, 2325, 2358, 2389, 2404, in quibus casibus tota dispositio est generica, ast dantur etiam partiales, ut in can 2337 (aliaque similia), 2355 (alia quavis ratione), 2406 § 2 (alio quovis modo). Dispositioni genericae contraponitur dispositio specifica, quae determinat delictum in sua specie; longe maior pars legum poenaliu[m] perfectarum continet in iure canonico dispositionem specificam.

2. Dispositio communis ea est, quae corpus delicti non per notas eiusdem determinat, sed designat simpliciter per nomen aut per actionem corpus delicti constituentem⁷. Nomen ipsum potest esse concretum⁸ vel abstractum⁹. Eiusmodi nomina vel ipse legislator explanavit sive in aliis CIC libris (apostata, haeticus, schismaticus: can 1325; simonia: can 727; religiosus apostata, fugitivus: can 644) sive in 3, parte libri V. (bigami, idest etc: can 2356) vel explananda relinquit theoriae et praxi; immo ab aliis scientiis saepe notio est mutuanda, praesertim a theologia morali. Quae dispositio communis in CIC rarius occurrit.

3. Dispositio descriptiva enumerat elementa delicti eiusdemque notas constitutivas. Exemplo sint can 2317, 2318, 2372. Haec plurimum odhibetur non solum in nostro iure poenali, sed etiam in iure poenali variarum nationum. Ipsa elementa delicti eiusdemque notae summi sunt momenti pro theoria et praxi, nam ante omnia respici et considerari debent ita, quemadmodum sunt statuta in lege.

4. Dispositio alternativa seu etiam disiunctiva proponit plures actiones, quarum unaquaeque per se constituit delictum¹⁰ vel proponit plures figuras seu formas unius eiusdemque delicti¹¹; multo rarius, immo rarissime

³ Can 2314: noli fieri apostata, haeticus, schismaticus; can 2317: noli pertinaciter docere vel defendere certam doctrinam; can 2320: noli species consecratas abicere, ad malum finem abducere aut retinere.

⁴ Can 2315: remove causam suspicionis; can 2402: recipe benedictionem.

⁵ Can 2376, 2377, 2378, 2381 etc.

⁶ Cfr. can 2316, 2319 § 2, 2320 etc, in quibus causae suspicionis specificantur.

⁷ Cfr. can 2323: qui blasphemaverit.

⁸ Cfr. can 2314: apostatae, haetici, schismatici; can 2318: auctores et editores; can 2385: religiosus apostata; can 2386: religiosus fugitivus etc.

⁹ Cfr. can 2357: stuprum, sodomia, incestus, lenocinium, adulterium, concubinatus.

¹⁰ Cfr. can 2319, 2337, 2338 § 2, 3, 4, 2412.

¹¹ Cfr. can 2342 (violatio clausurae), can 2414 (coarctatio libertatis conscientiae).

est copulativa, quod obtinet, quando plures eaeque diversae actiones ad delictum constituendum requiruntur. Noster CIC praebet unum exemplum, in can 2395, in quo interpretando canonis tae satis conveniunt, discordant vero in exponendo can 2346, cum uni illud »et« (in proprios usus convertere et usurpare) censeant esse copulativum, alii esse alternativum seu disiunctivum.

5. Dispositio remissiva non ipsa describit corpus delicti, sed quod ad hoc, immo quandoque quod ad nonem provocat ad alios canones sive eiusdem libri V. CIC, sive aliorum librorum sive ad leges in Documentis. Eiusmodi dispositiones remissivae exstant in nostro iure non paucae¹².

Dispositio generica et alternativa est simul et semper composita; idem valet etiam de remissiva. Compositae contra ponitur simplex.

Dispositio optimam meretur laudem, si est absoluta, accurata, brevis, clara, perfecta ac succineta, ne nutet theoria in interpretanda praxis in applicanda lege poenali; diversitas interpretationum et applicationum non inservit unitati administrandae iustitiae vindicativae, diversitas ista potius attenuat et diminuit vigorem ordinis iuridici. Verum facultatibus humanis praestituti sunt certi fines, quos excedere nequeunt legislatores humani, quapropter postulata supra proposita numquam summum perfectionis gradum attingent. Nihilominus affirmandum nostrum legislatorem non solum plurimam operam dedisse dispositionibus singulorum canonum accurate, breviter, clare, succincte formandis, sed etiam opus suum adduxisse in convenientissimam absolutionem atque perfectionem.

III. Sanctio canonica — Modus statuendi sanctionem pro delicto in dispositione descripto potest esse varius et dependet a systemate adoptato pro admetiendis poenis. Tria sunt systemata principaliora et quidem 1. systema absolute determinatarum, 2. systema absolute indeterminatarum et 3. systema relative determinatarum poenarum.

1. Systema absolute determinatarum poenarum nullam relinquit iudici libertatem in expendendis, aestimandis et regulandis poenis, cum lex ipsa in antecessum statuerit non solum speciem, sed et quantitatem ac durationem poenae. In quo systemate iudicis officium solum in hoc consistit, ut edicat in casu constare vel non constare de delicto commisso et, si constat, mechanicè applicet poenam pro delicto in lege statutam. Variæ circumstantiae aggravantes vel minuentes culpam, quae in lege non commemorantur, non influunt in gravitatem poenae. Iudex in hoc systemate est simplex executor, simplex machina.

2. Systema absolute indeterminatarum poenarum nullos ponit limites expendendis, aestimandis ac regulandis poenis, sed pro quolibet casu concreto iudex libere eligit speciem atque libere determinat eiusdem quantitatem et durationem. Ad summum lex dat generalem normam procedendi, quin ullo modo determinet ipsam speciem poenae.

3. Systema relative determinatarum poenarum consistit in hoc, quod lex statuit speciem poenae itemque limites quantitatis vel durationis, intra quos iudex potest, habita ratione variarum casus concreti circumstantiarum, congruam poenam eligere eamque applicare. Ordinarie in hoc systemate lex partis generalis determinat summum vel infimum limitem

¹² Cfr. can 2324, 2329, 2330, 2349, 2358, 2414.

cuisque poenae in specie, lex partis specialis autem summum et infimum litem poenae statuatur pro certo delicto; in primo casu agitur de limite generali, infimo et summo, in altero de limite speciali, pariter infimo et summo. Fieri etiam potest, ut lex specialis statuatur solum infimum vel solum summum litem poenae aut solam quoque speciem poenae; in primo casu summus, in altero infimus, in tertio uterque limes sumendus est ex parte generali. Dantur etiam in hoc systemate poenae alternativae, quando lex statuit duas vel plures poenas remittendo iudicis arbitrio, ut eligat eam, quae magis respondeat casui concreto. In postremis duobus casibus systema hoc appropinquat systemati absolute indeterminatarum poenarum 12^a.

Quodnam systema sequitur ius poenale canonicum?

Remur CIC adoptasse systema mixtum, idest compositum ex duobus prioribus seu duo systemata priora, nam 1. neque in parte generali neque in parte speciali statuatur ullus limes infimus vel summus alicuius poenae, quamvis can 2291 expresse loquatur de poenis etiam temporariis. Multa pecuniaria est una ex poenis certe maxime divisibilis et nihikominus eiusdem limes summus vel infimus nullibi statuatur; solummodo in can 2347 n. 2 aliquatenus, sed non per litem determinatur haec poena, cum dicitur: solvant duplum favore ecclesiae vel piaee causae leasae. Ergo alienum est a CIC systema relative indeterminatarum poenarum.

2. Saepe saepius ius canonicum descripto corpore delicti poenam determinandam remittit absolute prudenti Ordinarii arbitrio¹³ vel legitimi Superioris¹⁴ verbis facultativis aut praeceptivis; pluries dat etiam normam omnino generalem puniendi et quidem hisce verbis: pro gravitate vel modo culpae¹⁵, pro gravitate delicti (can 2362), congrua poena vel congruis poenis¹⁶, gravibus poenis secundum rerum adiuncta (can 2374) etc. Quandoque lex statuit poenam determinatam pro certo delicto, alias poenas insuper infligendas vero remittit iudici vel Ordinario¹⁷ vel enumerat diversas poenas, a leviori ad graviorem, inter quas iudex eligere potest eam, quae magis congruit casui (can 2354 § 2) vel ad poenam indeterminatam adiungit graviorem, quae non excluditur, si res ferat (can 2324, 2337 § 1). Quae omnia abunde testantur a CIC fuisse adoptatum systema absolute indeterminatarum poenarum. Sed praeterea.

3. Ius canonicum suum fecit etiam systema absolute indeterminatarum poenarum, ast in suo sensu pro ratione et fine poenarum ecclesiasticarum, nec omnia posuit in arbitrio Ordinariorum vel Superiorum. Et hoc systema suum facere debuit, nam Ecclesia adhibet praeter poenas ferendae sententiae saepe saepius poenas latae sententiae, hae autem debent esse determinatae, ut possint incurri. Eiusmodi poenae latae sententiae sat multae sunt statutae in parte speciali pro certis delictis; sis unt medicinales seu

^{12a} Cfr. de structura legis poenalis et de systemate sanctionum dr. Ljubo Bavcon, *Osnove kazenskega prava*, Ljubljana 1962, str. 60—3; Nikola Srzentić i dr. Aleks. Stajić, *Krivično pravo FLRJ*, opšti deo, Beograd 1961, str. 77—80; dr. Janko Dj. Tahić, *Krivično pravo*, opšti deo, Beograd 1961, str. 140—2.

¹³ Cfr. can 2323, 2349, 2377.

¹⁴ Can 2404.

¹⁵ Cfr. can 2322, n. 2, 2325, 2361, 2363, 2390 § 1, 2404.

¹⁶ Cfr. can 2347 n. 1, 2376, 2407.

¹⁷ Cfr. can 2317, 2322 n. 1, 2353.

cenſurae, tempus durationis non poteſt a priori ſtabiliri, cum emendatio ſeu recessus a contumacia pendeat a bona voluntate delinquentis, ſi ſunt autem vindicativae latae ſententiae, vel ſunt de ſe perpetuae¹⁸ vel expreſſe dicuntur perpetuae¹⁹ vel ſunt indefinitae durationis²⁰. In quibus caſibus neceſſe eſt et ſufficit, ut poena ſit determinatae in ſua ſpecie, maiore vel minore, quod ſane fit abſque ulla exceptione. Sunt etiam temporariae latae ſententiae, ſed in hoc caſu tempus ſtatuitur in ipſa lege; quod locum obtinet bis, nempe in can 2373 (ſuſpenſio per annum ob ordinum collatione) et in can 2410 (ſuſpenſio per mensem a miſſae celebratione); quae duae poenae ſunt determinatae non ſolum quoad ſpeciem, ſed etiam quoad quantitatem et durationem et hac de cauſa ſunt vindicativae.

Idem congrua congruis referendo valet etiam de poenis ferendae ſententiae, quae ſunt pariter medicinales aut vindicativae.

Quibus omnibus ſatis probatum eſſe cenſemus CIC adoptaſſe ſystema poenarum mixtum, excluſo omnino ſystemate relative determinatarum poenarum.

Viſ can 2195 § 1 — Lex poenalis perfecta ſeu ſpecialis conſtat, uti vidimus, duabus partibus, diſpoſitione ſcilicet ſeu praecepto et ſanctione poenali. Quem in modum formati ſunt canones partis 3. libri V. CIC, in quantum continent legem poenalem perfectam; quod apprime et perfecte concordat definitioni delicti in can 2195 § 1 traditae, ſecundum quem canonem nomine delicti, iure eccleſiaſtico, intellegitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita ſit ſanctio canonica ſaltem indeterminata. Duo proinde ex canone citato ad delictum iure eccleſiaſtico habendum requiruntur, legis violatio, utique externa et moraliter imputabilis, et ſanctio canonica ſaltem indeterminata. Eiuſmodi legum violationes proponuntur inde a can 2314 uſque ad can 2414; apoſtaſia, haereſis, ſchiſma (can 2314) denotant violationem relativae legis, item non removere cauſam ſuſpicionis (can 2315), pertinaciter docere vel defendere certas doctrinas (can 2317), edere certos libros eoſdemque defendere, legere, retinere (can 2318 § 1), curare impreſſionem librorum SS Scripturae vel eorum adnotationes aut commentarios (can 2318 § 2), ſpecies conſecratas abicere vel ad malum finem abducere aut retinere (can 2320) et ita porro. Quilibet iſtorum canonum habet etiam adnexam ſanctionem poenalem, determinatam vel ſaltem indeterminatam. Hinc concludimus ad delictum in ſenſu can 2195 § 1 habendum requiri legem poenalem perfectam, quae conſtet diſpoſitione ſeu praecepto et ſanctione ſeu ſanctionem canonicam debere eſſe adnexam ipſi legi, cuius violatio eſt delictum.

Huic noſtrae conſuſioni eſt contrarius unus, quod ſciamus, cl. Michiels, qui ſcribit: Imprimis ſedulo notetur, ad *punibilitatem actus* canon 2195 § 1 non requirit ut norma iuridica, quae violatur, ſanctionem poenalem appoſitam habeat, ſed ut ipſi *violationi* addita ſit ſanctio canonica²¹. Ex ipſius ſententia ergo dativus pronominis relativi »cui« refertur ad ſub-

¹⁸ Ut e. g. infamia iuris (can 2295: 2320, 2328 etc), inhabilitas (can 2390 § 2, 2394 n. 1, 2395), privatio (can 2396, 2398).

¹⁹ Cfr. can 2397 (privatio cardinalitiae dignitatis), can 2385 (carentia vocis activae et paſſivae).

²⁰ Can 2394 n. 3: ſuſpenſio a iure eligendi etc ad beneplacitum SA.

²¹ O. c., p. 82.

stantivum violatio et non ad genetivum »legis«; »quod non est idem«, ut ait²². Incunctanter assentimur sententiae cl. auctoris, nam tenemus eam esse iustam ac rectam. Attamen synonyma verbi addo sunt appono, adicio, adiungo, affingo, consarcino, ingero, superpono²³; unde in sententia cl. Michiels sanctio canonica esset apposita, adiecta, adiuncta, afficta, consarcinata, ingesta, superposita ipsi violationi, ex quo sequeretur CIC nosse tantummodo poenas latae sententiae et hinc determinatas; quod verum non est, cum obstet tota 3. pars libri V. et praeter can 2217 ipse can 2195 § 1. Quam ob rem illa phrasis debet aliter explicari, ita nempe, ut valeat idem ac minari, comminari, minitari vel etiam minitare sanctionem canonicam²⁴. Ubinam terrarum? Absque dubio minatio debet contineri in ipsa lege seu debet esse ipsi legi apposita, adiecta, adiuncta, quod saltem suadent fontes, ex quibus elicita est § 1 can 2195²⁵, demonstrant 20 canones²⁶ et ipsa can 2222 § 1, quae expresse loquitur de lege nullam sanctionem appositam habente; confirmant omnes canones partis specialis inde a can 2314—2414. Idem docent plures auctores interpretantes can 2195 § 1²⁷. Ex quibus deducimus modo citatum canonem delictum ecclesiasticum definisse per violationem legis poenalis perfectae seu constantis dispositione et sanctione poenali.

V. Relatio ad can 2222 § 1 — Ex modo dictis sequi videretur CIC adoptasse illud adagium: nullum delictum, nulla poena sine lege poenali²⁸. Et plures iique graves auctores docent principium can 2195 § 1 esse absolute servatum, etiam in can 2222 § 1 membro primo, nam hoc membrum statuit poenam indeterminatam in transgressionibus legis non poenalis scandalosas aut specialiter graves »vel omne *scandalum specialisque gravitas* in transgressione cuiuscumque legis manifestata, *qua talia* et per sipsa vera *constituunt delicta*, vi can 2222 § 1 poena indeterminata facultativa munita, ideoque ad normam can 2223 § 2 punienda«²⁹. Ergo dicendum »duplicem casum in primo membro canonis 2222 § 1 consideratum nullam constituere exceptionem principio generali in can 2195 § 1, collato altero membro can 2222 § 1, contento et supra exposito«³⁰. Eamdem sententiam amplectuntur et alii auctores, quos citat idem cl. Michiels in nota 4 pag. 85. Hinc nulla datur oppositio inter can 2195 § 1 et can 2222 § 1; unum unicum est argumentum omnium, scilicet sufficere sanctionem indeterminatam

²² L. c.

²³ Cfr. Thesaurus linguae latinae, s. v. addo in fine.

²⁴ Cfr. ex Thesaurio: iubet abire... addito metu mortis; idest comminata morte. Ita etiam Eichmann, Mörsdorf, Jone.

²⁵ Sunt duo: c 11 D 32 (maioristae excludendi a suorum graduum dignitate, si continentes esse noluerint) et c 20 C II qu 5 (infanticidium, poena indeterminata).

²⁶ Canones sunt: 2195 § 2, 2209 § 7, 2217 n. 1—3, 2220, 2221, 2223 § 2, 3, 2226 § 1—3, 2227 § 2, 2228, 2229 § 1, 3 n. 1, 2230, 2231, 2235, 2236 § 2, 2237 § 2, 2242 § 2, 2245 § 4, 2293 § 2, 2303 § 3, 2305 § 2, qui omnes tradunt sanctionem poenalem esse adnexam ipsi legi vel praecepto (can 2195 § 2).

²⁷ Blat, Beruti, Cappello, Chelodi, Cornata, Jone, Mörsdorf, Salucci, Sole, Vermeersch-Creusen, Jombart, Pellé.

²⁸ Abstrahimus a praecepto poenali et a monitione cum comminatione poenae, quia hic nostra non intersunt.

²⁹ Michiels, o. c., p. 86 s. — Litterae cursivae sunt ipsius cl. Michiels.

³⁰ Michiels, o. c., p. 86.

praeviam nec eam sive ex iure positivo sive ex iure naturali debere esse necessario adnexam ipsi legi, quae violatur. Alii vero aliter interpretantur can 2222 § 1 et inpretatio non est concors³¹.

Quid ergo dicemus?

Non tenemus quidem duos citatos canones esse inter se contrarios, oppositos, non cohaerentes, bene vero censemus can 2222 § 1 continere aliquam ampliationem, extensionem, suppletionem potestatis punitivae. Quilibet istorum canonum suam tractat materiam unus independer ab alio; hinc magnae dantur differitates inter utrumque canonem, quae summum habent momentum pro diiudicanda relatione unius ad alterum. Et sane:

1. Can 2195 § 1 dat notionem delicti eiusdemque tradit definitionem, scientificam vel practicam, parum refert, est ergo omnino theoreticus et propterea per se absolute et immediate nequit practice applicari, sed applicabilis fit demum per illos canones, qui describunt corpus delicti et statuunt sanctionem poenalem, saltem indeterminatam, seu qui continent legem poenalem perfectam; quod obtinet locum in 3. parte libri V., ubi agitur de singulis delictis ac relativis poenis, quae pars est absolute necessarium complementum, practica evolutio, explicatio, specificatio definitionis delicti. Contra can 2222 § 1 membrum primum nullam tradit notionem vel definitionem, hinc est omnino practicum et immediate per se practice applicabile; quapropter manet can 2222 § 1 solus in CIC absque ulla aliqua ulteriore evolutione, explicatione, specificatione, absque ullo complemento. Sub hoc respectu distinctio inter utrumque canonem est magna.

Notandum etiam can 2195 § 1 continere definitionem delicti, prout intellegitur iure ecclesiastico, idest iure positivo, cui opponitur ius naturale et divinum pariterque civile.

2. Can 2195 § 1 loquitur solummodo de legis violatione et sanctione comminatione seu de conceptu delicti ecclesiastici, non autem proprie et formaliter de punibilitate et punitione delicti, de his enim traduntur normae demum in parte 3., in can 2222 § 1 primo membro fit expresse et formaliter sermo de punitione transgressionis legis nullam sanctionem appositam habentis in casu scandali aut specialis gravitatis ipsius transgressionis et concedit facultatem puniendi legitimo Superiori. Agitur igitur in can 2222 § 1

3. Delictum ecclesiasticum est vi can 2195 § 1 violatio legis poenalis perfectae, haec autem constat dispositione, quae describit corpus delicti saltem generice, et adnexa sanctione poenali, can 2222 § 1 caret omnino descriptione seu determinatione corporis delicti nam illa verba: transgressio legis nullam sanctionem appositam habentis est vaga, immo quam maxime vaga descriptio corporis delicti, ita ut non possit comparari cum descriptionibus delicti in canoi partis specialis. Descriptio corporis delicti pubus in can 2222 § 1 esset generalissima, complectens omnia transgressionum genera et non solum unum, unde totus CIC esset poenalis. Praeterea sanctio poenalis in casu can 2222 § 1 non est, ut omnes admittunt,

³¹ Michiels, c. o., p. 84—6.

immediate adnexa legi violandae; quapropter ex duplici capite in casu can 2222 § 1 non agitur de delicto in sensu can 2195 § 1.

4. Insuper sedes iuridica can 2222 § 1 idem omnino suadet, nam ponitur sub titulo V., qui agit de Superiore potestatem coactivam habente et determinat, in quam mensura haec potestas eidem Superiori competat; iamvero can 2220 concedit omnibus plena iurisdictione pollentibus potestatem edendi leges poenales vel imponendi praecepta poenalia, can 2221 legem ecclesiasticam carentem sanctione poenali, propriam vel non propriam, immo et legem divinam muniendi aliqua congrua poena aut poenam lege statutam aggravandi et consequenter, cum iidem Superiores sint simul iudices, poenam ita in utroque casu statutam etiam infligendi per modum sive latae sive ferendae sententiae; can 2222 § 1 membrum primum ulterius progreditur et concedit potestatem persequendi in duobus casibus transgressiones legum etiam non poenaliu seu legum, quae nullam habent appositam sanctionem poenalem. Ergo agitur in can 2222 § 1 de ampliatione, extensione potestatis coactivae ultra duos canones praecedentes; contra can 2195 § 1 nullam concedit facultatem, nullam dat potestatem Superioribus iurisdictione perfecta pollentibus, sed — uti diximus et vidimus — tradit tantum notionem seu definitionem delicti ecclesiastici per se et immediate minime applicabilem.

5. Totus can 2222 non est omnino novus, sed praeformatus fuit iam in iure vetere, prout demonstrant fontes ad canonem citati; ex Decreto Gratiani et ex Decretalibus Gregorii IX. desumpti referunt nonnullas actiones ut scandalosas aut specialiter graves ac proinde dignas poenis, quo iure vigente iam poterant puniri transgressiones legum non poenaliu. Quod demonstrat altera pars fontium citatorum, scilicet Conc. Trident., sess. 14. de ref. c. 1, prop. 49, 50 Synodi Pistorien. damnatae a Pio VI., S. C. C. Vercellen. de die 21. mart. 1643 et S. C. de Prop. Fide instr. de die 20. oct. 1884. Qui fontes non transmutarunt omnes infractiones omnium legum in delicta formalia, nam iure vetere vigente sufficiebat, iuxta communiorem et sanioerem doctorum sententiam, ad poenam infligendam sola actio prava ordinem Ecclesiae sociale perturbans absque ulla praevia poenae comminatione³². Sed ita etiam can 2222 § 1 transgressiones legum nullam sanctionem appositam habentium non reddidit delicta formalia in sensu can 2195 § 1, nulla enim datur cogens ratio afirmandi contrarium et fontes citati hoc omnino non suadent, sed potius oppositum. Postremo

6. decisiva omnino est, remur, § 2. can 2312, quae sonat: Ob delictum aut transgressionem occultam numquam poenitentia publica imponatur. Legislato ergo distinguit delictum a transgressionem, unde delictum non est idem ac transgressio, sed unum excludit alterum. Cum autem legislato definierit delictum in can 2195 § 1 et insuper tamquam violationem legis poenalis perfectae, ceterae omnes infractiones legum, immo et violationes praecepti poenalis, debent adnumerari transgressionibus; quapropter in can 2222 § 1. non agitur de delicto formali seu in sensu can 2195 § 1, sed de delicto in sensu latiore, de transgressionem.

Finem facientes huic nostrae dissertatiunculae ex dictis et pramissis concludimus can 2195 § 1 toto coelo differre a can 2222 § 1 et hunc con-

³² Cfr. Michiels, o. c., p. 78—80; Roberti, De delictis et poenis, I/1, p. 70.

tinere solam dispositionem concedentem legitimis Superioribus potestatem puniendi transgressiones etiam earum legum, quae nullam habent appositam sanctionem poenalem, non vero continere legem poenalem perfectam, continentem corpus delicti et poenam adnexam. Can 2222 § 1 est poenalis generalis, non vero specialis³³; hinc recte ponitur in parte generali iuris poenalis seu criminalis. Aliis verbis: in can 2222 § 1 non salvatur principium consecratum in can 2195 § 1; hic continet regulam, ille exceptionem³⁴. Eadem exceptionalem potestatem habebant Ordinari iam iure vetere vigente, sed expresse relate ad clericos tantum; hodie potestas concessa a can 2222 § 1 valet etiam quoad laicos, cum textus legis non sit restrictus ad solos clericos.

³³ Cfr. Cance, *Le Code de droit canonique*, tome 3. (1952), p. 332, nota 3.

³⁴ Cfr. etiam Mörsdorf, *Lehrbuch d. KR*, 3. Band, ed. 9. (1960), p. 300. nato 1: Es ist vergebens, die Unbedingtheit des Grundsatzes dadurch retten zu wollen, daß man in c. 2222 § 1 eine allgemeine Strafdrohung für irgendwelche Gesetzesverletzungen sehen will, deren Schwere eine Bestrafung erforderlich mache.

Genialnost in psihopatija

Dr. med. Fr. Debevec

Resume: Geniale Persönlichkeiten beeinflussen die Welt. Man hört aber ziemlich oft, daß es unter ihnen nicht selten Psychopathen gibt. Wie steht es also mit dieser Angelegenheit?

Worin besteht eigentlich die Genialität? Als ihre wichtigste Eigenschaft betonen wir die plastische Phantasie und die Fähigkeit sich innerlich zu konzentrieren und zu vertiefen, wenigstens auf einem bestimmten Gebiet.

Bereits in der Antike hat man viel darüber gesprochen und geschrieben. Namentlich die alten Griechen betonten psychopathische Elemente in genialen Persönlichkeiten (Euripides, Demokrites, Platon, Sokrates, Aristoteles; der letzte äusserte sich: *Nullum ingenium sine mixtura dementiae fuit*). Cicero und teilweise Horatius waren als praktische Römer nicht dieser Meinung. — Später im 16. Jahrhundert schrieb Shakespeare: Wahnsinn und großer Geist sind nur durch eine dünne Wand geschieden. — Bekannt ist aus diesem Zeitalter auch der Ausspruch von Pascal: *L'extreme esprit est voisin de l'extreme folie*. — Im 18. Jahrhundert stellte der vorzügliche Arzt Boerhave fest: *Est aliquid delirii in omni magno ingenio*. — Ähnlicher Ansicht waren Diderot, Schiller, Schopenhauer.

Noch näher befasste sich mit diesem Problem die Psychiatrie; dieses medizinische Fach hat sich erst im vorigen Jahrhundert gut entwickelt. Eine ganze Reihe Fachmänner der Psychiatrie suchte den ursächlichen Hintergrund häufiger Paarung der Genialität mit Psychopathie aufzuklären. — Alle ethiologischen Faktoren aber richten sich nach dem Gesetze des psychophysischen Parallelismus, das heisst: bis zum Tode vermittelt das Gehirn (psychophysische Zentren in ihm) fast alle psychischen Erscheinungen mit der einzigen Ausnahme des freien Willens.

In der Abhandlung folgen darauf Psychographien bekannter geschichtlicher Personen, denen man psychopathische Eigenschaften zuschreibt. Natürlich erfassen diese nicht die Psyche im Ganzen, sondern nur einzelne ihrer Fähigkeiten. Es hat den Anschein, als ob die höhere Differenzierung bestimmter Gehirngebiete die restlichen sozusagen einschränke. Daraus resultiert nicht selten eine innere Disharmonie, die sich desto mehr offenbart, je mehr eine solche Persönlichkeit in der Welt hervortritt. Wenn sie dazu die regulierenden ethischen Gesetze geringschätzt, äussern sich psychopathische Züge im größeren Ausmaß.

Psychische Störungen entstehen bei Genialen manchmal infolge von Überanstrengungen, besonders in höheren Alter. Bei angeborener Veranlagung kann dadurch auch die Schizophrenie beschleunigt werden. Unhygienischer Lebenswandel, Ausschweifungen in Baccho et in Venere sind weitere Ursachen geistiger Erkrankungen genialer Personen.

Abschliessend können wir sagen: geniale Menschen sind nach ihrer angeborenen Konstitution oft Psychopathen, besonders Neurotiker. Viel seltener erkranken sie an einer echten Psychose. Aufregende Erlebnisse, Übertreten allgemein gültiger hygienischer und ethischer Normen kann ihren Nervenzustand noch stärker gefährden und zu Psychosen führen. Ein Leben nach moralischen oder sogar tiefreligiösen Prinzipien, wenn möglich seit der Jugend her, schützt auch solche Leute vor ernstern Psychopathien.

Uvod

Med svetom so zelo vplivni genialni, duševno izredno usposobljeni ljudje, vsaj na določenem delovnem področju: nanje se zemljani radi sklicujejo, jih posnemajo kot vzornike, včasih kar malikujejo, za njihove ideje

se marsikdaj vneto bore. Nevarni so takšni idoli zlasti tedaj, kadar imajo v njih izvor važni življenjski nauki, nazori, načela, smernice. Tudi brezboštvo in vse, kar je njemu sorodno, često opira svoje trditve in početke na »velike duhove«, ki so v svojem življenju zagovarjali takšno miselnost.

Dušni pastir naj kritično motri razne ideologije in ustvarjanja v svetu ter jim odreja edino pravo mesto in nravni pomen. To velja tudi za presojanje »velikih«, »genialnih« duhov in njihovih del. Ima naj vedno pred očmi, da duševno velik ali skromen človek je in ostane vedno le človek, z vsemi zanj bistvenimi lastnostmi in težnjami, z naravo, ki je po izvirnem grehu nagnjena k slabemu, stalno ogrožen po grehu in nevarnosti večne pogube. Pred Bogom je velika le sveta duša, ki vztrajno in vneto išče le ono, kar je božjega. Zato tudi pravega duhovnika nikdar ne bo prevzela veličina »genialnosti«, kakor jo svet pripisuje raznim osebam z izrednimi duševnimi sposobnostmi, in deli. Bog deli duševne darove po svoje, a vsakemu da toliko, kolikor je po božji modrosti, ljubezni in pravičnosti primerno, a najmanj toliko, da se vsakdo lahko zveliča. Od duš z manjšo darovitostjo bo zahteval manj zaslužnosti, od onih z obilnimi in izrednimi talenti več, upoštevajoč celotno naravo z vsemi njenimi težnjami in nagnjenji.

Nenavadna usposobljenost duha je torej združena z večjo življenjsko odgovornostjo. Združena pa je tudi z neko nevarnostjo za telesno in duševno naravo, ki izrednega, zlasti enostranskega razvoja in življenjske vprege psihofizičnih posredovalnic ne prenaša vselej brez škode za harmonično duševnost in celotni telesni organizem. Genialnost je zato večkrat združena s psihopatijo.

Upravičeno torej uvrstimo to poglavje v vsebino pastoralnega zdravstva; in to tem bolj ker nekateri psihiatri, ki nimajo pravih odnosov do Boga in vere, tudi velike verske osebnosti, celo svetnike, da tu in tam samega Kristusa vpletajo med osebnosti s psihopatskimi potezami.

Na prvi pogled je trditev, da je med genialnimi, torej duševno visoko usposobljenimi osebami znatno, po mnenju nekkih strokovnjakov celo pretežno število psihopatov. Seveda pa je glavni činitelj njihovih izrednih sposobnosti **zdravi del duševnosti**, psihopatični element le na nek način sodeluje pri njihovem duševnem doživljanju in ustvarjanju. Tudi ne smemo pod psihopatijo umevati izključno negativno stanje in ji hkrati morda podtikati neko etično manjvrednost; tudi psihopati so lahko nravno visoko vredni, to velja npr. za nekatere nevrotike. Celo svetniki utegnejo trpeti za kako duševno hibo, toda ta jih ne stare, marveč ob njej postajajo v duhovni borbi veliki, v vedno večji ljubezni do Boga. Nad pomanjkljivo naravo prevlada pri njih duhovna, nravna veličina in moč.

Bolezensko prizadetih duševnosti je med nami precej, morda kakih 10 0/0, po drugi svetovni vojni še znatno več; toda svet, okolica manjše psihopatije včasih niti ne spozna, ker se takšna duševna narava odkriva morda le ob določenih okoliščinah. Končno pa nas vse bremeni zla dediščina izvirnega greha s posledičnimi telesnimi in duševnimi okvarami človeškega rodovnika. Zdravi in manjvredni dedni elementi se v potomcih zlivajo, mešajo, prevladujejo, podlegajo, se često šele pod določnimi pogoji javljajo itd.

Bistvo genialnosti

V čem je pravzaprav genialnost? Njeno bistvo je izredna duševna sposobnost, ki more nekako neposredno, intuitivno spoznavati ter človeštvu odkrivati pomembne vrednote. Genij je bil antičnemu svetu duh zaščitnik posameznika od rojstva dalje; kot nekakšen polbog je pozneje postal simbol duševnih vrednot in sposobnosti, kar izraz za posebjeno duševno tvornost. Na splošno pa pojem in definicija genialnosti še nista prav ostro in soglasno opredeljena: po Platonu, Shakespeareju, Lamartinu, Schillerju je genij nekakšna obsedenost, začasna svojevrstna blaznost. Po Leibnizu in Kantu je zanjo bistveno »nezavedno«, »nesvestno«, das Unbewusste. Voltaire govori o pridnosti, potrpežljivosti, vztrajnosti pri njem; za nekatere je genij sploh pol pridnosti, razume se poleg primerne nadarjenosti.

Duševno sposobnost presojamo zlasti po obsegu umovanja, hkrati z izdatno spominsko in sveže-zaznavno delavnostjo. Govorimo o večji ali manjši umski nadarjenosti za splošno duševno ali ožje individualno, zlasti poklicno udejstvovanje. Vendar pa visoka razumska nadarjenost, **inteligenca**, še ni istovetna z genialnostjo, dasi jo do neke meje olajšuje. Po običajni skali inteligenčnega testiranja velja vsakdo z inteligenčnim kvocientom nad 140 kot razumsko izredno bitje. Takšen je povprečno vsak stoti med nami. Kulturen narod s 50 milijoni prebivalci bi torej imel nekako pol minijona takih ljudi. Toda koliko je med njimi genijev? Vrh tega je ugotovljeno, da inteligenčni kvocienti mnogih genijev niso posebno visoki, nizkih pa med njimi ni (tako je dognala Dr. K. Cox s svojimi sodelavci na Standfordski univerzi).

Virtuoznost (tako beremo v jan. št. revije »Das Beste a. R. D.«, iz leta 1958, v razpravi v. R. Heilbronerja: »Kaj je genij?«) na nekem področju še ni genij; tudi marsikateri delno nadarjeni slaboumni brez predizobrazbe lahko vrše s svojimi možgani umetnije, ki nas osupnejo. Toda takim osebam manjka sposobnost ustvarjanja. Lahko so občudovanja vredni računarji, toda ne ustvarjajo novih idej. Tudi razni **čudežni otroci** v poznejšem življenju često odpovedo. Otroški genij se največkrat nagiba k tehničnosti, a ne k ustvarjalnosti. Zato so čudežni otroci lahko dobri šahisti, računarji itd., toda na gledališkem odru bi odpovedali.

Tehnična spretnost torej ni bistvena za genialnost. Albertu Einsteinu je npr. višja matematika delala težave, zato je dal svoje račune izdelati bolj nadarjenim matematikom. Darwin pa je v svojem življenju često tožil nad slabim spominom.

Tudi **čustvovanje** ni bistveni element genialnosti, saj so bile take osebe čustveno prav različno razgibane in usmerjene. — Podobno **volja** ni genijem bistveni činitelj; poleg odločnih in vztrajnih oseb so med njimi tudi takšne brez trdne volje. — **Zaznavna in predstavna sposobnost** pa itak tvori le gradivo za vse ostalo duševno delo in doživljanje.

Genij se že kot tak **ne poraja**, marveč le znatna in svojstvena duševna usposobljenost. Seveda pa laže postane genij visoko nadarjena oseba, zlasti če se razvija v povoljnih življenjskih okoliščinah. Zgodovina nam svedoči, da so genialne včasih tudi zmerno nadarjene osebe, to velja npr. za neke iznajditelje. Po Forelu je vir genialnosti v **plastični fantaziji**,

torej v duševni lastnosti, ki ni istovetna s talentom. Seveda pa morajo imeti genialni srednji talenti na sebi nekaj, kar jih dviga nad druge, jim daje vsaj na določenem področju ustvarjalno prednost, jim tako pripomore do ugleda, delovne odličnosti. Takšna postane duševnost — na primerni podedovani osnovi — šele v teku življenja ter v povoljnih okoliščinah: vzgojnih, izobraževalnih, gospodarsko-socialnih idr.

Ze genije sta značilni **dve lastnosti**: silno se morejo **osredotočiti** in **poglobiti** v svoje delo. Zato je dejal Edison, da ne drži teorija: genij je inspiracija, marveč se opira na transpiracijo, na neprestano delo. — Seveda pa je za to potrebna duševna enotnost, ki vse zavestne in podzavestne sile podreja vodilni ideji. V tem je tajna genialnega duševnega ustroja.

Druga bistvenost genialnosti je v sposobnosti spoznati **zakonite povezave** ali kakor je dejal Schopenhauer: V poedinem vedno videti splošno. — Znani angleški psihiater Dr. E. Jones domneva, da je izvor te odlične sposobnosti v tem, da brž verjame (eine grosse Glaubensbereitschaft). Večina genijev se zato ne predaja raznim vprašanjem ter ne motri problemov z načelno skepso, marveč so marsikdaj kar lahkoverni. Geniji gledajo v svet prej s strmečim pogledom otroka ko s trudnimi očmi odraslega, — Goethe je zapisal v »Dichtung und Wahrheit«: »Če bi otroci rastle tako, kakor se javljajo in odzivajo (wie sie sich andeuten = kakor se pokazujejo), bi imeli zgolj genije.« — Dr. Arnold Gesell pa je dejal: »Njihova (= otroška) izredna sposobnost za izvirno dejavnost, iznajdljivost in sposobnost za odkrivanje nas vedno znova osupnejo«; s temi besedami je hkrati praktično opredelil pojem genija.

Zakaj se otroška genialnost ne razvija dalje? Morda ni dovolj inteligence v njih. Drugim manjka duševna smotrnost za genialno koncentracijo. Pri mnogih pa otopi notranja opazovalna in ustvarjalna sila ob naraščajočih življenjskih izkustvih ter ob potrebnem vzgojnem redu. Tako le malokateri izmed nas ohrani smisel za novo, razgibavajoče; postajamo starejši in »pametni«, končno se duh in srce gibljeta le še v lagodno izvoženih kolesnicah.

Pojem genialnosti se tudi spreminja po času in razmerah. Glede na to je odločilen zlasti pogled na svet, smisel življenja. Dandanes so npr. najbolj v ospredju zanimanja in proslavljanja veličine na področju politike, tehnike, športa in slično. Vsekakor pa mora genij ustvariti neke pomembne vrednote, ki jih potem vsaj znaten del sveta ceni kot nenavadne, izredne, »božanstvene«. Kriterij za takšne vrednote se precej ravna po osebi, ki te vrednote uživa: za slovstvenike so najbolj pomembni pesniki, za glasbeno nadarjene osebe muziki, skladatelji, za tehnike veličine na tem področju itd. Vernim predstavljajo višek duhovne popolnosti pač svetniki, ki so uspeli doseči nadzemeljsko veličino šele z vztrajnim bojem za нравni red sredi mnogih grešnih nevarnosti. Navadno je z genialnostjo združena **slava**, trajen glas o pomembnih delih in vrednotah, izvirajočih od takih oseb. Slava vzbuja ugled, spoštovanje, oboževanje. Seveda pa je takšno vrednotenje in proslavljanje marsikdaj precej subjektivno, utegne doseči priznanje šele po stoletjih, more zatoniti v pozabo ali se sčasoma znatno zmanjšati. Slava ni nujna in stalna lastnost genijev; genialnost je možna tudi brez nje, mnogo genijev sploh ostane širokemu svetu nepoznanih, morda vobče niso bili kot taki odkriti in priznani.

Pogled v zgodovino

Kaj nam pove o duševnosti genialnih oseb zgodovina? Pričnimo z Grki od 5. stoletja dalje!

Eviprid je opozarjal na tesno zvezo med umetniškim zanešenjaštvom ter omamo ali celo blodnostjo.

Sokratu blaznost ni bila vedno zlo, saj se bila — po njegovih besedah — Helada na ta način deležena največjih dobrin.

Demokritu je bil — po besedah Horacijevih — bolni genij v umetnosti uspešnejši (= ko zdravi); pesniki da niso duševno zdravi. Po Ciceronu je isti Demokrit povedal, da brez blodnosti ni velikega pesnika.

Platon je med drugim dejal, da pesnik, ko sedi na muzinem trinožniku, ni pri razumu. — Isti Platon nam v »Ion-u« (prevod A. Sovrëta) poroča, da se je Sokrat v razgovoru z mladim prijateljem Ionom takole izrazil: ... Zakaj vsi dobri poetje, epski kakor lirski, ustvarjajo vsa ta prelepa dela ne iz preišljene umetnosti temveč v stanju navdiha in zamika. Kakor koribantje niso pri pravi pameti, kadar plešejo, tako se tudi liriki ne zavedajo sebe, ko zlagajo svoje čudovite speve: ne, kadar se prepuste harmoniji in ritmu, jih prevzame bakhovski zanos in obsedenost; in kakor bakhantkam, ki zajemajo med in mleko iz rek le, kadar so pod vplivom Dioniza, tako se godi tudi dušam lirikov, kot sami pričajo ... Zakaj pesnik je lahkotna stvar, urna in okretna, in ne more pesniti, dokler ga ne obsenči boštvo, da izgubi pamet in ni več preudarka v njem; dokler to dobrino še ima, ne utegne noben človek peti in prerokovati. Ni torej umetnostni čut tisto, s čimer pesniki pesnijo in lepo govorijo o stvareh kakor ti o Homerju, marveč božje navdihnjenje. Zategadelj je sleherni pesnik zmožen učinkovito peti samo to, kar mu narekuje Muza ... Itd.

Aristotel je — po Ciceronu — ugotovil naslednje: »Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit (= noben genij ni bil brez primesi blodnosti).« Dalje je dejal Aristotel, da je dar slutnje često vezan na ljudi, »qui valetudinis vitio fuerint et melancholici dicerentur (= ki so bili pomanjkljivega zdravja ter bi jih imenovali melanholike). Tudi je Aristotel trdil, ... da mnogi ljudje zaradi hudega dotoka krvi v glavo postanejo pesniki, preroki, Sibile, kakor Markus iz Sirakuz, ki je v napadih blodnosti zložil lepe verze, v duševnem miru pa je bil brez pesniške žilice.

Na nekem drugem mestu pa je Aristotel zapisal, da so bili odlični pesniki, državniki, umetniki neredko melanholični in blodni, kakor Ajaks, ali plašni pred ljudmi, kakor Belerofon. »V nedavni preteklosti smo videli Sokrata, Empedokla, Platona in druge, zlasti pesnike, ki so vsi po naravi imeli tako duševnost.«

Cicero in deloma Horac sta se tem nazorom upirala; bila sta pač praktično misleča Rimljana. Cicero je med drugim dejal: »Ne pritiče dar božanske slutnje telesno in duševno bolnim, marveč vzvišenim in izbranim duhovom.«

Obratno pa je Seneka gledal psihološko globlje ter je med drugim ugotovil: »Frustra poeticas fores compos sui pepulit (= zaman je trkal na vrata poezije kdor je povsem priseben).« Nadalje je isti avtor zapisal:

»Non potest grande aliquid et super ceteros loqui nisi mota mens... Non potest sublime quicquam et in arduo positum contingere, quamdiu apud se est« itd. Prevedeno na kratko: Le razgiban duh, ki ni priseben, ustvarja kaj izrednega.

Zapustimo sedaj stari vek ter pogledjmo v zadnja stoletja, ko so takšna vprašanja spet prišla v ospredje zanimanja!

Pri **Shakespearu** — iz začetka 17. stoletja — beremo npr.: »Blodnost in velik duh sta ločena s tanko steno.«

Znan je **Pascalov** izrek: »L'extreme esprit est voisin de l'extreme folie.« — Torej izredna duhovitost je sosed izredni blodnosti.

Odlični zdravnik **Boerhave** († 1738) pa je ugotovil: »Est aliquid delirii in omni magno ingenio (= je nekaj blodnosti v vsakem geniju).«

Diderot je leta 1751 trdil: »Narave z nagnjenjem k tuhtanju in melanholiji se imajo zahvaliti za čudovito globino, ki se jim včasih odkrije... v motenem ravnovesju v njihovi avtomaciji (= duševnem ustroju).«

Schiller († 1805) govori o »prehodni blodnosti (Wahnwitz)«, ki se najde pri vseh svojskih (eigen) ustvarjalcih.

Schopenhauerju so bili geniji biološka zvrst med ljudmi; takšni so baje često podvrženi hudim afektom in nespametnim strastem. Sploh morejo imeti mnoge slabosti, ki se resnično približajo duševni bolezni. Genialnost in blodnost imata stran, kjer mejita ena na drugo, ena v drugo prehajata. Vsako pojačanje intelekta nad navadno mero disponira kot abnormnost k blaznosti.

Kakšno stališče pa je zavzela k temu vprašanju **psihiatrija**?

Ta zdravstvena stroka se je razmahnila šele v 19. stoletju, zato imamo od te dobe dalje obilo obravnav o tem problemu.

Po **Moreauju** (pred letom 1859) je genij nekakšna nevroza, na pol bolezensko stanje možgan. Povečana vzdražljivost živčevja je lahko vir ali za znatnejšo duševno energijo (genialnost) ali pa za duševno bolezen. V inspiraciji se obe smeri dotikata. Popolnoma normalno stanje organizma se nikoli ne zлага z višjo nadarjenostjo duha; skoro vsi pomembni ljudje so bili prirojeno nervozni. V nervozni podlagi genija tiči tudi bližnja nevarnost za pojav psihoze. — Tem nazorom se je močno uprl **Flourens**. Po njem naj bi bil genij posebno popolni izraz razuma, psihopatska primes vzbujala le nered.

Lombroso pa je pisal med drugim: Genij je nevroza. Izravnava narave med močjo duha in propadanja. Mnogi dokazi govore za izrod mnogih genijev. — Genialno ustvarjanje je izraz degenerativne oblike psihoze, pripadajoče v skupino božjasti. (Ta trditev se je izkazala kot zmeta.) Inspiracija se javlja kot psihični, epileptični ekvivalent. — Genialna osnova je nekaj enotnega. Dednost, življenjsko ozračje so zanjo važen činitelj, toda sami zase nam genija ne pojasnijo. Važni činitelji so pri tem politična svoboda, ljubezen in spolnost, globoki vtisi v mladosti, ugodna naključja. — Na lobanji in v možganih se pri genialnih često najdejo degenerativni znaki. — Lombrosu pritiče velika zasluga, da je močno pokrenil vprašanje genialnosti in psihopatije. Med psihiatri se je razvnel živ boj za in proti njegovim trditvam in domnevam. Tretji pa so zavzeli nekako srednje stališče. Omenimo samo mnenje nekaterih med njimi!

Galton (1869) se je izrazil: »... bil sem presenečen, kako često se javljata umobolnost in idiotija med bližnjimi sorodniki izredno usposobljenih ljudi.«

Po **Forelu** (1900) pride pri geniju v poštev le dedna konstitucionalna psihopatija. Mnogo je dedno degeneriranih rodbin, v katerih se često menjavajo genialnost, talent, duševna motnja, psihopatija, celo idiotizem. Geniji duševno lahko obole zaradi genialnega udejstvovanja samega (prenaporno delo, vznemirjanje itd.). Genij je plastična fantazija, različen od talenta. Ni vse genij, kar je slavno. Mnogo genijev ostane nepoznanih.

Mingazziniju je genij posledica višjega rajvoja in namnožitve možganskih gub.

Morselli je poudarjal nevropatično dednost pri mnogih genijih. Psihopatija jih rada spremlja, toda sama ni zanje bistvena. Geniji so osebno različni, tudi njihova duševna obolenja so različna. Genij ni epileptična nevroza. Pozneje se je isti avtor izrazil: Anomalija genija je v višji diferenciaciji, popolnejšem izoblikovanju tipa človeka, ne pa v zmanjšanju ali izgubi posebnih znakov tipa človeka.

Po **Loewenfeldu** (1903) ni v genialnosti psihološko ničesar specifičnega. Ni ostre meje med talentom in genijem. Genij korenini v zdravem. Zdravi geniji pa so redki; pogoste so patološke primesi, a pretežno le kot psihopatija, ne kot psihoza.

Po **Antheaumeju** je geniju in nevrozi skupen temperament. Genij po svojem bistvu ni bolan, razvije pa se pod istimi pogoji kot (duševna) bolezen. Slednja sama ustvarja malo ali nič. Problem: Genij in umobolnost se torej ne da razložiti en bloc. Bolezen mora pospeševati fantazijo in afektivnost, okvarjati intelekt.; zato ne velja: ali bolan ali zdrav; često je to mešano.

Po **Krăpelinu** (1909) imajo geniji pogosto neumevne lastnosti. Bolezenska nagnjenja duševnosti in najvišjo nadarjenost najdemo v istih družinah. Enostranost okrnjuje. Prav široko oplemenitenje (notranjost) slabi življenjsko sposobnost (= potrebna je neka ubranost v izživljanju).

Bleulerju (1920) je definicija bolezni v duševnosti nemogoča. Psihopatija je odklon, stranpot, aberacija. Tudi genij je nekaka aberacija, v svojih lastnostih posebno visoko razvit. Nagnjenje k odklonu, aberaciji, zadene navadno celotni organizem. Pri genialnih aberacijah že zato primeroma često najdemo še druge abnormne lastnosti, ki pa jih moramo pretežno negativno vrednotiti (občutljivost, nervoznost itd.). Zaradi povezanosti med genijem in duševno abnormnostjo se psihopat težje prilagodi okolici, rad bi jo spremenil, tako laže najde kaj novega. V njem je često notranja razcepljenost. Zunanjo zadovoljitev najde npr. kot pesnik ali sploh umetnik. Takšni morajo rahleje, nežneje občutiti ko drugi, zato so ovirani pri vsakdanji dejavnosti in vse to dobi v življenju često kar pomen bolezni.

H. Hoffmann pravi (v svoji študiji: »O problemu ustroja značaja«), da so bližnji odnosi med psihopatično in genialno osebnostjo ter da genialni često izvirajo iz zakonov raznorodnih staršev, katerih dedne osnove se v potomstvu ne oblikujejo v enotno celoto, temveč celo življenje težje v razne smeri.

Möbius († 1907) je napisal pomembne **patografije** (= opise bolezenskih duševnosti) pri raznih zgodovinskih, genialnih osebnostih. Po njegovem mnenju je talent prirojen, genij pa je najvišja stopnja talenta. Genij je baje patološki le zaradi enostranosti talenta; disharmonija nastaja prav zaradi takšne enostranosti velike nadarjenosti. Na ta način se izraža »degeneracija od zgoraj«, torej zaradi pretirane, predalekosežne odn. preenostranske delovne vprege možgan in duševnosti.

K. Jaspers ugotavlja (v razpravi: Strindberg und van Gogh, 1926), da je histerija v prejšnjih dobah, npr. v srednjem veku, imela in vršila velik kulturni vpliv, na sedanost pa vplivajo shizofreniki, npr. Strindberg in van Gogh.

Psihoanalitična metoda razčlenitve duševnosti v pravcu patografije je preveč enostranska za zanesljivo presojo te vrste, saj pripisuje poglavitno, marsikdaj izključno važnost in pomen seksualnim vplivom v njej. Pač pa more na ta način s svojega stališča dopolniti splošno presojo duševnosti v zdravju in boleznih.

Kakor vidimo, skoro vsi omenjeni in številni drugi proučevalci našega problema ugotavljajo pogoste ter bolj ali manj tesne odnose med genialnostjo in bolezensko duševnostjo. Navadno gre v takih primerih za psihopatije (v ožjem smislu), torej za milejša bolezenska stanja duševnosti ali celo le za mejna stanja med duševnim zdravjem in boleznijo. Redkejša so prave psihoze, izrazite blodnosti, bodisi v samostojni obliki, bodisi kot psihotični izbruhi pri psihopatih. Pri slednjih namreč morejo — na osnovi njihove bolezenske konstitucije — različni duševni dražljaji (strah, skrb, žalost, hudo vznemirjenje sploh, nesreče) sprožiti krajše psihoze v obliki zamračenosti, zmešanosti, hudega vznemirjenja, depresije, paranoidnih pojavov, ekstatičnosti in podobno.

Izmed pravih psihoz opazujemo pri raznih genijih zlasti naslednje: manična in melanholična stanja, paranojo, shizofrenijo, epilepsijo, progresivno paralizo (navadno zaradi sifilitične okužbe v teku življenja), potem demantia arteria-sclerotica, dementia senilis (pospeševana po naporem duševnem delu), nadalje psihoze zaradi zastrupljenja z mamili: z alkoholom, etrom, opijem, morfijem, kokainom, hašišem, meskalinom i. dr. Abnormna duševnost čezmerno uživanja mamil lahko s svoje strani pospešuje.

Razlage in domneve o vzrokih

Ali si torej na temelju dosedanjih ugotovitev in mnenj moremo ustvariti neko smiselno razlago za primeroma tako pogoste psihopatije pri genialnih osebah? Največkrat so takšne hibe **prirojene**, torej podedovane ali med fetalnim razvojem nastale. Pozneje **med življenjem** se pojavljajo na osnovi neke prirojene dispozicije ali pa več ali manj kar na novo, v vzročni zvezi z naporom in morda bolj enostranskim duševnim delom ali pa zaradi življenjskih nerednosti: uživanja mamil, spolne okužbe itd.

V obeh etioloških primerih morejo psihopatološki činitelji vplivati na duševnost zlasti na naslednje načine: a) duševno doživljanje in ustvarjanje kakorkoli pospešujejo, spreminjajo, preusmerjajo; b) dajejo jim na ta način pečat svojstvenosti, presenetljivosti, bajnosti, morda kar slave;

c) bolezenski element more duševno delo tudi ovirati, rušiti, onemogočati. Napredujoča demenca (pri shizofreniji, progresivni paralizi, starostni ali kakoli drugi demenci) razkrajajo celotno duševnost ter preprečujejo smiselno doživljanje, zlasti miselno delo. č) Genialna duševnost, zlasti pri umetnikih, je navadno nežnočutna, občutljiva, krhka, za bolezenske duševne odzive bolj dovzetna, saj je prav visoko diferencirano možgansko tkivo, ki služi posredovanju najglobljih duševnih doživljanj, posebno ranljivo.

Psihofizične posredovalnice so sploh najpopolnejši fiziološki umotvor v našem telesu. Ker so zgrajene silno zapleteno ter se odzivajo na neštivilne dražljaje, duševne in tvarne, je umljivo, da so podvržene različnim okvaram in delovnim motnjam, če so prehudo razdraževane ali nezadostno negovane in hranjene. Čuli smo že, da izostanek rednega dotoka krvi v lobanjski mozeg za par minut navadno povzroči trajne okvare v njem in seveda potem tudi v duševnosti. Ob dejstvu, da je pretežna večina psihopatij pri genialnih osebah prirojena, se nam porodi domneva, da iz enega ali drugega vzroka popolnejša oskrba fetusa s krvjo v določenih predelih možgan pospešuje njih odličnejši razvoj, manj izdaten dotok krvi v druga njihova področja pa vpliva, da se ondotno živčno tkivo ne razvije tako popolno. Kri ne vsebuje le hraniva, marveč tudi hormone in vse druge za smotrni razvoj telesnih organov potrebne snovi. Morda je že v genih neko nesorazmerje za harmoničen razvoj lobanjskega mozga, zlasti velikih možgan, pa se potem preskrba s krvjo obilneje usmeri v določne njihove predele. Zategadelj utegne biti tudi ostali telesni organizem prizadet, saj je lobanjski mozeg zlasti s svojimi vegetativnimi centri ter vrhovno železo notranjico, hipofizo, pglavitni obratovodja za celotni organizem. Upravičeno je torej dejal Kraepelin: »Enostranost okrnjuje.« Bleuler pa je izjavil, da je psihopatija odklon, aberacija, stranpot; tudi genij je nekaka aberacija, v svojih lastnostih posebno visoko razvit. Nag-njenje k odklonu, aberaciji, zadene navadno celotni organizem. Pri genialnih aberacijah zato često najdemo še druge abnormne lastnosti, ki jih moramo pretežno negativno oceniti (zlasti nervoznost).

Poglejmo sedaj, kako vplivajo na duševno delavnost **posamezne temeljne lastnosti duše!**

Živa čustva jo navadno vzpodbujajo v določeni smeri: jeza njej značilno, veselo razpoloženje na splošno razgibano, žalost, malodušnost tlaččeče, le v pravcu vzročne vsebine morda pobudno itd. Kadar je duševnost bujno razvita, se efekt čustvene živosti tem prej in tem bolj pokaže, pri genialnih osebah torej prav zlahka. Rahločutna duševna odzivnost, čustveno primerno razgibana, tudi pospešuje **inspirativno poglobljenost**, vze-mimo pri umetniških naravah. Ustrezna jaka čustva so sprejemljivim, duševno globljim naravam vzpodbudne ostroge, porajajo vedno nove predstave in misli. Če je pri tem razumske brzda včasih prevladana, nastajajo potem novi svojstveni doživljaji, ki se utegnejo odražati tudi v značilnem ravnanju in delih, kakršnih pri urejenih, treznejših duševnostih ne opazamo, zato vzbujajo začudenje.

Tudi kolebava, a včasih prav **kreпка volja** poraja psihopatom nemir, večja notranjo napetost ter neti težnjo k sprostitvi, npr. umetniški. Pri genialnih osebah je volja v svojih visokih zvalovanjih lahko izredna,

morda še v širokih mejah naravnega reda ali pa že deloma izven njega, zato z bolj ali manj izrazitim videzom abnormnosti. Saj razmejitve duševnega reda in nereda že v okviru zdrave duševnosti ni ostra, tem bolj to velja za genialne narave z vsemi njenimi bujnimi razrastmi, posebnostmi in hibami.

Za genialno duševnost je značilna ne le visoka splošna usposobljenost, marveč tudi **pestra in smotrna delovna povezava osnovnih duševnih sposobnosti**: zaznavanja in predstavljanja, umovanja, čustvovanja, volje. Sploh so po svojih duševnih sposobnostih bogate duševnosti za takšno asociativno doživljanje ter zato izredno življenjsko ustvarjanje bolj usposobljenje, zlasti če jim dajejo oporo, vzpodbudo, smer živa čustva. Ali ni potem razumljivo, da take osebnosti v svojem življenjskem delu marsikdaj vzbujajo vtis nenavadnosti, posebnosti, včasih kar abnormnosti? In vendar gre v takih primerih le za bogato, morebiti kar genialno duševnost, ki vsaj v svojih inspirativnih trenutkih doživlja in ustvarja izven širšega okvira svoje običajne zmogljivosti. Takšna izredna doživljanja in ustvarjanja često vzbujajo vtis nenavadnosti, tu in tam kar abnormnosti.

V »genialnih« duševnostih utegne biti znaten del možganskega tkiva bolj vprežen, pa se zato bolj troši, saj so prav vrhunsko izoblikovani predeli lobanjskega mozga posebno rahločutni in ranljivi. Tudi na ta način morejo nastati manjše duševne nerednosti, tem bolj v primerih, kadar so določna področja psihofizičnih posredovalnic že od rojstva za svoje življenjsko delo slabše usposobljena. Genialnost je torej izraz izredno nadarjene duševnosti, na katero pa more bolezenski element po svoje vplivati, kar utegne najti odmev tudi v duševnem delu, npr. umetniškem. Po večji нравni višini težočim duševnostim pa je morebitni psihopatski činitelj lahko vir spoznanja lastne slabosti ter zato važen budnik k duhovni rasti po poti premagovanja samega sebe.

Prava psihotična stanja so pri genialnih osebah znatno redkejša ter so posledica resnih možganskih okvar. Nastajajo v teku življenja ali na temelju neke prirojene dispozicije (vzemimo shizofrenijo) ali povsem na novo (vzemimo progresivno paralizo zaradi sifilitične infekcije), včasih tudi zavoljo trajnega napornega duševnega dela (npr. starostna demenca). Takšna psihotična stanja se sprva, ko še niso prehuda, lahko odražajo v duševnem ustvarjanju, ki mu dajejo svojstvene poteze.

Zakon o življenjskem dvotirju duše in telesa velja torej tudi za obzračitve čestih psihopatij pri genialnih osebnostih. Le okvare možganskega tkiva, prirojene ali pozneje nastale, marsikdaj na prirojeni manj vrednosti nekih področij možganske sivine, povzročajo abnormne pojave v duševnosti tudi pri znatnem številu genialnih oseb. Prav njihova vrhunska duševna usposobljenost je pri svojem kakovostnem delu ogrožena zaradi visoke diferenciacije posredujočega živčnega tkiva, ki je rahlo odzivno, občutljivo, krhko in ranljivo, sprejemljivo za različne bolezenske vplive. Goethe je zato zapisal: »Izredno, kar taki ljudje (npr. umetniki) ustvarjajo, predpostavlja zelo nežno organizacijo, da so usposobljeni za redkejša občutja (Empfindungen) in da morejo čuti glas nebeškega (des Himmlischen). Toda takšna organizacija je v navzkrižju s svetom in elementi, lahko moti in rani.«

Redno življenje po splošnih higienskih načelih, trajen нравni red v duševnosti sledečih si pokolenj pozitivno vplivajo na razvoj in popolnejše izoblikovanje psihofizičnih posredovalnic v lobanjskem mozgu. Obratno velja za neredno telesno in duševno izživljanje. Pridobljene dobre ali slabe lastnosti se morejo kolikor toliko dedovati na potomstvo. Zaradi pogostih dednih hib se diferenciacija navzgor vrši neenakomerno, torej le v določenih predelih možganske sivine, pa je zato celotna duševnost, tudi genialna, po svoje neuravnovešena.

Ne pozabimo nadalje, da morejo v teku življenja neizogibne **tegobe, mučna doživetja**, ki spremljajo razne psihopatije, **pospeševati zdrav notranji odpor**, krepiti ustvarjalno moč, dati pobude za iskanje vzvišene rešitve (primer: Beethoven, zlasti v 5. in 9. simfoniji). Tudi **melanholično razpoloženje** včasih poživlja duševno telo in ustvarjanje; če v odnosu do Boga izziva boj s samim seboj ter z okolico, se utegnejo zbuditi dotlej speče sile, ki so lahko povod in pobuda za daljnosežne duhovne preobrate (razni verski reformatorji!). Seveda v takih primerih navadno sodelujejo tudi nadnaravne sile, pozitivne in negativne. Če se melanholijska družba s skromnostjo, milosrčnostjo, askezo, se porajajo blagi prepoveditelji (mnogi svetniki, izmed nekristjanov zlasti Buda). Izmed pravih duševnih bolezni rada vpliva v pravcu verskega razpoloženja npr. božjast. Če gre pri tem za genialne narave, se to odraža tudi v življenjskem delu in ustvarjanju (primer: Dostojevski). Itd.

Še nekaj imejmo vedno pred očmi! Nikoli ne bomo doumeli človeške duševnosti in njenega poslanstva na zemlji, če ne bomo priznali dejstva in posledic **izvirnega greha** v nas. Zato imamo v svoji notranjosti dejansko dve duhovni naravi: angelsko, k dobremu, tja v nebeštvo težečo, ter demonsko, ki nas nagiba k zlu. Čim širša in globlja je duševnost in njeno ustvarjalno delo, tem bolj se to pokaže. Poglejmo le ustvaritve raznih umetnikov: ista osebnost lahko proizvaja zdaj božanske, zdaj kar demonske stvaritve. Morda se tega niti ne zaveda, ker ni npravno, versko dovolj izbrušena. Geniju je znatna delovna svoboda nujna potreba; a prav v tem tiči nevarnost zablode, saj je naša narava po izvirnem grehu nagnjena k zlu, grešnosti. Čim več ima svobode, tem več je skušnjav in priložnosti za grešenje. Če se k temu pridruži še čustveno-težilna napetost (zlasti pri umetnikih!), so odmiki od duhovnega reda tem lažji. Tak človek je morda ko vročičen, v izrednem duševnem stanju, v nekakšni duševni bolezni. Zato je Fr. Hebel dejal sam o sebi: Jaz sem vedno tak, kakor so drugi ljudje v vročici. — Sploh opazujemo psihopatije in sorodna stanja primeroma največkrat pri duševnosti z znatnimi naravnimi sposobnostmi, ki mnogo in živo čustvujejo, torej zlasti pri umetnikih visokih kvalitet.

V dopolnilo in ilustracijo naših razglabljanj in zaključkov navedimo sedaj nekaj psihopatografij, to je orisov bolezenskih duševnosti pri zgodovinsko znanih genialnih osebnostih. Iz slovstva te vrste smo povzeli za karakterizacijo le najvažnejše ugotovitve. Kar bi bilo za omenjene osebe manj primerno ter zgolj domnevano, smo raje izpustili. Tudi ne navajamo oseb iz dobe pred 17. stoletjem razen Aleksandra Velikega*.

Glede **Shakespeara** beremo med drugim: Vse (= v njegovih delih, življenjski zgodovini) govori za to, da je bil psihopat. V letu 1601, ko je izgubil očeta, je imel težko depresijo. Na svojega očeta je bil namreč zelo

navezan. Očetovski kompleks je zato poudarjen v Hamletu, J. Cezarju, Macbethu. V vseh navedenih delih se konflikt s to vsebino poostri v nevrotični obliki. Nadalje opazamo pri njem odmik od ženâ, sovražno stališče do njih, kar je vsaj deloma v zvezi z razočaranji z materjo ter z ženo v lastnem zakonu. Nekateri avtorji vidijo v tem celo homoseksualno nagnjenje (Op.: po mnenju avtorja »Past. zdravstva« so nekatere trditve in domneve zlasti glede seksualnih nagnjenj raznih genialnih psihotikov, navedenih v njih psihografijah, prehitro izrečene).

Voltaire je bil razdražljiv hipohonder in nevrastenik, ki je neprestano mislil na svoje zdravje. Izredno delaven, po svoje plemenit, na splošno pa njegov značaj ni bil prav vzoren. Bil je nečimrn, do nasprotnikov maščevalen, močno seksualen in notranje zelo nemiren. Dasi je sovražil Cerkev, vendar ni bil ateist. Nekemu prijatelju je pisal: »Vedno sem smatral ateiste za nesramne sofiste«. Svojemu zaščitniku Frideriku Vel. pa je pisal, da veruje v Boga bolj ko v vse drugo. V 39. zvezku njegovih del beremo: »Priznam, da se vse ljudske kreposti morejo najti tudi pri poganih, toda božje kreposti se najdejo samo pri svetnikih katoliške cerkve.« Zelo globoko se nadalje izraža o duhovni veličini francoskega kralja sv. Ludovika IX., npr. »Katera vera bi se mogla pohvaliti s kraljem, ki je preziral svojo veličino in svojo nežnost ter je s kraljevskimi rokami prijemal zaničevane gobavce in jim nudil, kar jim najbližji niso hoteli nuditi? Sveti Ludovik je bil kralj, toda hkrati je bil služabnik revežev. Tega stara poganska etika ni mogla zamisliti . . . Prava vera more duše prežeti in jim dati moč in krepost, ki je daleč višja in bolj vzvišena od vsake ljudske kreposti . . .«

Žal je pri tej nedoločni veri Voltaire obtičal. V njem je bilo vse preveč cinizma in različnih predsodkov. Zato mu je bil Kristus zdaj »neizobražen Jud«, drugič »galilejski Sokrat«. — Bistva in silnega pomena Cerkev tak človek seveda ni mogel oziroma hotel doumeti. Primerneje se mu je zdelo, da jo sramoti. Navzlic temu pa je pošiljal svoje posle v cerkev! Za Voltaira bolj ko za koga drugega veljajo stih:

... izhoda ni iz zmote ledenice,
če zmrzli noče se ob ognju greti;

če duh je slep ter kvišku se ne vzpenja,
jasnin ne išče, zdravja, z nebom spoja,
ne speši z voljo istine gorenja.

Byron piše v pismu prijatelju o sebi: »Trpim za dedno otožnostjo, ki jo seveda v družbi dušim, ki pa proti moji volji ponovno pride do izraza v mojih spisih in kadar sem sam. Rečem 'dedno', ker imam ves vzrok to domnevati. Znano Vam je ali pa morebiti še ne veste, da si je moj stari oče po materini strani (zelo umen in ljubezniv mož, kakor so mi ga opisovali, baje vzel življenje). Našli so ga v Avonu utopljenega. Neki drug bližnji sorodnik, tudi po materi, se je zastupil ter so ga le s težavo rešili. Smem torej pač domnevati, da se moja otožnost oslanja na dednost. Tudi so mi vedno dejali, da nisem nikomur drugemu podobnejši ko svojemu

dedu po materi . . . zlasti glede melanholičnega razpoloženja, ki mu je bilo lastno.«

Iz psihografij o Byronu pa povzamemo: Bil je nemiren psihopat, nagnjen k otožnosti, razdražljiv do napadov besnosti. Mnogo je pil, kadil, večkrat se je predal razuzdanosti. V mladosti je imel živčne, bržčas histerične napade. Mati mu je bila ekscentrična, histerične narave; prvotna ljubezen do sina se ji je sčasoma preokrenila v sovraštvo do njega, zato je slednji bežal iz Anglije po svetu.

Strindberg: Bil je jak duh, krepak značaj, a v njem so tičala številna protislovja. Šel je iz ekstrema v ekstrem. Že med pubertetnim razvojem so se pojavila psihopatološka stanja. Osnovna smer v njegovi osebnosti je bila shizoidna. Prekomerna občutljivost samozavesti. Menjavala so se obdobja z depresijami. Imel je tudi veličinske ideje. Sledilo je več shizoidnih sunkov. V odnosu do ženskega spola opazamo sprva idealiziranje in oboževanje, pozneje bolezensko ljubosumnost ter sovraštvo. Izrazita psihoza se je pojavila v letu 1893, mogoče je bila bolj parafrenija (= kombinacija paranoje in shizofrenije). Strindberg je imel tudi versko-nravno svetle trenutke ali obdobja, saj je npr. pisal neki osebi: »Ljubiti se pravi priti Bogu tako blizu, da se angeli naselijo v nas.« — Nadalje je pisal v »Modrih knjigah«: »Verske resnice se upirajo razumu šele tedaj, če je skaljen po zli volji.«

Nazoren primer, kako navzlic težki psihopatiji ter rahločutni problematični naravi genialna duševnost lahko ustvarja velika, tudi v moralnem pogledu neoporečna dela ter hkrati avtor sam ostane etično neomajen, vidimo v ruskem pisatelju **Dostojevskem**. Desetletja je trpel za hudo božjastjo. Bil je — ob vsej telesni slabotnosti — kaznjenec v Sibiriji. Tudi pozneje je dokaj bedno živel. Svoje romane je pisal često v bolezenskih tegobah. Skratka, bil je vedno aktivni trpeči igralec v tragediji svojega življenja. In vendar ni tožil nad zlo usodo! Bil je namreč globoko veren, redno je vršil svoje verske dolžnosti in prebiral sv. pismo nove zaveze. Rad je odpuščal ter povračal dobro za zlo. Tudi v zunanje bednem in preziranem človeku je gledal po božji podobi ustvarjeno bitje. Tak človek je pač mogel na svoji smrtni postelji reči svoji ženi: »Ne pozabi, Anja, da sem te vedno pristrčno ljubil in da te nisem nikoli, tudi ne v mislih, varal.«

Psihopatski vplivi se dajo v spisih D. ugotoviti zlasti v dušeslovno odličnih oznakah opisanih junakov-psihopatov in iz njihove abnormne duševnosti izvirajočih življenjskih nastopov (Idiot, Bratje Karamazovi, Besi itd.). Bržčas je huda epilepsija do neke meje tudi pospeševala religiozno teženje avtorja samega. Psihopatski pojavi izven božjastnih napadov (valujoče razpoloženje, razdražljivost, jezljivost, ljubosumnost idr.) so bili verjetno v etiološki zvezi z osnovno boleznijo.

Človek mora živeti po božji volji z naravo, ki mu je bila dana, dopuščena od Boga. Dostojevski se je vztrajno v dobrem pravcu prizadeval ter zato ni duhovno propadel, marveč ustvaril velika dela.

L. N. Tolstoj je bil svetu odmaknjen sanjač, ki je neprestano tuhtal ter mučno vrtal po svoji duševnosti. Dalje je bil disharmoničen, nestalen v razpoloženju, ascetičen, trmoglav, nagnjen k prepirljivosti, hkrati indolent in slabič. V mladosti je trpel za prisilno neurozo (= s pojavi prisilnega doživljanja). Že od mladih let je imel tudi skušnjave k samomoru.

Sam se je imel za duševno ne prav zdravega. Njegov ded je bil težek psihopat. V poznejših letih je bil L. N. Tolstoj tanatofob in melanholik, tipičen depresiven shizoid s histeričnimi potezami.

L. Turgenjev je bil po duševnosti blizu stanju, ki se imenuje pseudologia phantastica. Proti koncu je bil psihotičen. (V »Besih« nastopajočem Trofimoviču je Dostojevski opisal Turgenjeva).

R. Wagner, znani skladatelj, je o sebi pisal: »Vidim le, da je normalno stanje moje narave eksaltacija, vtem ko je obči mir njeno abnormalno stanje. Dejansko se dobro počutim le, če sem »iz sebe«: potem sem docela priseben... Živeti morem le v ekstremih.« — Strokovna mnenja o njem pa so: Psihopat histeričnega kova. Spremenljiv, nemiren, mnogostranski duh. Umska delavnost nelogična, nenormalna. Razbrzdanost njegovih strasti... Blodne ideje. Nedosleden značaj, poln protislovij in nasprotij. Moralno manjvreden: proslavlja zakonolomstvo (Tristan), krvoskrunstvo (Walküre).

Wilhelm Nietzsche. Oče mu je umrl 36 let star zaradi možganske bolezni, brat pa za živčnim obolenjem, ko je bil Viljem v 6. letu starosti. Slednji je bil že rano hipersenzibilen, imel napade »more«. Po značaju je bil mil, sočuten, dobrotljiv. Mnogo je trpel zavoljo glavobolov. Leta 1869 je postal profesor klasične filologije. Od tedaj se prično duševne spremembe: ljubi samoto, postane po značaju nestanovit, boli ga glava. — Značilne poteze njegovega značaja so bile: zelo inteligenten, močna, strastna, nagonska narava, prežeta s častihlepjem.

Duševne motnje se javljajo v letih 1882—1885, v polnem obsegu pa izbruhnejo leta 1890: znaki megalomanije, progonstva, vmesnih delirijev. Poglavitno njegovo delo: »Also sprach Zarathustra« je bilo napisano med letom 1883—1885. Dobo od leta 1885—1888 nekateri avtorji imenujejo periodo fanatizma. »Antikrista« je Nietzsche napisal leta 1888. (Povzeto po Dr. Moussa: La pazzia di Nietzsche, cit. po knjigi: H. Bon: Medicina in religija.)

Nietzsche je zadnja svoja leta preživel v skoro idiotskem stanju ter umrl kot paralizik leta 1890 v starosti 56. let.

Iz knjige I. Klug: »Die Tiefen der Seele« pa povzamemo o Nietzscheju: Bil je bolen človek, iz enega vročičnega stanja svojih razdraženih živcev je prehajal v drugo; njegovi dnevi niso bili mnoga leta nič drugega ko muka in noči zgolj žalost. S kloralom in veronalom si je pribojeval po nekaj ur spanja, da je nato pustil privreti v vseh vročičnih barvah se peneci hudournik svojih aforizmov, vizij, govornih simfonij, dokler je še mogel misliti in pisati; večni samotar, ki je izgubil prijatelja za prijateljem.«

Zamislimo si, da je takšna hudourniška sila našla svoje varne bregove v trdnih etičnih, krščanskih pravcih! Gotovo se ne bi tako rušeče izbruhala, še manj pa zapadla v neozdravno duševno bolezen!

Psihopatska narava se po psihiatrim pripisuje še vrsti znanih umetnikov, filozofov (Michelangelu, Rousseauju, Schopenhauerju itd.). Naj že navedeni primeri zadoščajo.

Zanimiva bi tudi bila psihografija domačih slavnih oseb, zlasti umetnikov. Njihova dela moremo dobro umevati le z globljim vpogledom v svojstveni ustroj njihove duševnosti. Pri nekaterih izmed njih je imel svoje

vplive alkohol. V vsebini nekaterih njihovih del se precej jasno očituje psihotični element.

Psihopatov ne najdemo le med slavnimi umetniki, med raznimi filozofi, ideologi, preporoditelji, ki so našli mesta v zgodovini, marveč tudi med drugimi, bolj praktičnimi poklici: med vojskovodji, državniki, iznajditelji i. sl. Vzemimo **Aleksandra Velikega!** Iz zgodovinskih podatkov se da razvideti, da je njegova mati živela razbrzdano, oče pa je bil tiranski in nasilen, od lastnega sina osovražen. Zadnje dobo svojega življenja je bil Aleksander Veliki kar naprej opit. Spolnostno je bil sprva bolj frigiden, nato pa baje nagnjen k homoseksualnosti. Njegov brat je bil idiot.

Vzemimo nadalje **Napoleona!** Bil je egocentričen, brezobziren in nasilen; jake fantazije, hkrati razdražljiv in nagnjen k srditim izbruhom. Čustveno primerno razgiban je često jokal. V jezi mu je krč stresal posamezne telesne predele. Nagnjen je bil k praznoverju. Na moralo se ni dosti oziral, niti v najbližjem sorodstvu ne. Bližnja okolica ga je težko prenašala. Oče mu je bil etično šibek alkoholik, a častihlepen in zvit. Mati resna, nravna, trezna oseba, nagnjena k boječnosti in negotovosti. Psihopatske poteze so ugotovljene tudi pri ostalih članih družine.

Kot najbolj genialni Nemci se navajajo **Kant, Goethe in Bismarck.** O vseh teh ima psihiatrija kaj pripomniti. **Goethe** npr. je imel očeta shizoidnega psihopata, pesnikova sestra Kornelija je bila manično-depresivne duševnosti, njegov sin psihopat. — **Bismarck** je bil po mnenju tedanjih berlinskih psihiatrov že zdavnaj njihove nege potreben. Podobno so se o njem izražali razni njegovi poznavalci v Nemčiji in drugih državah. Govorili so o njem, da ima manijo z veličinsko blodnostjo. Že v mladosti je bil ekscentričen. V 16. letu starosti je izvršil poskus samomora iz ljubezenskih razlogov. Kot učenec je bil podpoprečen. Bil je občutljiv, razdražljiv, disharmoničen, brez trajnega zadovoljstva, nagnjen pozneje k depresijam, kar je dušil z alkoholom, kasneje tudi z morfijem in opijem. Po svojih prednikih je podedoval precej slovanske krvi.

O **Hitlerju** še nimamo izčrpne psihografije. Bil je nedvomno psihično abnormalen, često je klical v posvet psihiatra B. Bodočnost nam bo prinesla natančnejše orise njegove duševnosti.

Iz strokovnega slovstva bi mogli naštet še vrsto opisov psihopatij med genialnimi osebami. Naša naloga pa je le poudariti ta problem ter ga obrazložiti v okviru pastoralnega zdravstva. Dušni pastir bo potem laže mogel svetovati na tem področju, saj bo življenjskemu delu, naukom, nastopom slavnih genialnih oseb prisojal oni pomen in vrednost, ki jim dejansko pritiče.

Z a k l j u č k i

Duševnost slehernega človeka se vedno razvija in raste **na prirojenem psihofizičnem temelju.** Ta je marsikdaj neubran, abnormen, včasih kar s prevlado določnih duševnih sposobnosti nad drugimi, ki pa so potem preveč podrejene, celo manjvredne. Še posebej to velja za **genialne duševnosti.** Genialnost navadno ne zajame harmonično celotne duševnosti, marveč se bujneje razbohoti le v nekaterih njenih predelih, vtem ko je ostalina marsikdaj prikrajšana, dušena, okrnjena, manjvredna. Potem kaj

lahko nastaja znatna **notranja disharmonija**, ki se v okolju tem bolj izraža, čim manj je tako potrebne **nravstvene uravnave**. Etični, božji zakoni vežejo vse ljudi. Razne genialne osebe pa jih rade po svoje razlagajo, sebi prilagojujejo. Posledice so za njihovo duševnost, delo, nastope tem hujše.

Duševne bolezni in hibe se morejo pri genialnih osebah pojaviti tudi v njihovem **poznejšem življenju**, morda kar **posledično** zaradi naporenega duševnega dela in starostnega hiranja možgan (N. Kopernik, Faraday, Linne, Kant idr.). Do neke meje bi smeli kot posledično navajati shizofrenijo (Tasso, Newton, Strindberg, van Gogh). Zaradi paralize so umrli med drugimi Baudelaire, Lenau, Maupassant, Nietzsche, Lenin. Progressivna paraliza je posledica sifilitične okužbe, ki se primeroma največkrat zaneti zaradi nerednega spolnega izživljanja. — Že samo intenzivno duševno doživljanje »genialnih« oseb z vsem neizogibnim vznemirjanjem in utrujanjem možgan pospešuje nastanek vsaj milejših psihopatij. Še bolj to velja za primere, ko se hkrati vrši zastrupljanje živčevja z alkoholom in drugimi mamili ter je s tem v zvezi življenje neredno, nehigiensko, brez pravega nravnega pravca. V takih primerih tudi spolne okužbe niso izjemne.

Na splošno smemo trditi: **Genialni ljudje so po svoji prirojeni naravi često psihopati, zlasti nevrotiki, le tu in tam pravi psihotiki, torej huje duševno bolni. Vznemirljivo življenje, nezadostno upoštevanje zdravstvenih in nravnih norm, uživanje narkotikov, spolnostni nered itd. že itak psihopatično, zlasti nevrotično stanje lahko privede do hujših, začasnih ali trajnih duševnih motenj. Morebitna izrazita psihoza pa pri genialnih osebah ni prav pogosta ter pretežno ni v posledični zvezi z duševnim ustvarjanjem.**

Teološko-vsebinski pregled v zgradbo Metodijevega žitja

Perko Franc

Summarium: Praesens articulus »Aspectus theologicus super ratione Vitae Methodii«, complet dissertationem prof. J. Pogačnik »Zgradba in slog Metodijevega žitja« (Compositio et stilus Vitae Methodii), ubi compositio tripartita in Vita Methodii affirmatur.

In prima parte de compositione tripartita primi et ultimi capituli Vitae Methodii (VM) agitur. Auctor VM materiam primi capituli, sumptam de doctrina catechetica ss. Cyrilli et Methodii, ita disponit, ut in prima parte actionem Dei creantis, in secunda actionem contrariam diaboli in peccato originali, in tertia autem parte novam actionem Dei victricem in opere redemptionis generis humani ostendat. Caput ultimum agit de resonantia, quam huiusmodi actio divina in vitam Methodii exercuit.

Secunda pars huius articuli tripartitam compositionem nuclei VM ostendit. Nucleus VM quindecim capita continet, divisa in quinque partes pariter tripartitas. Culmen compositionis tripartitae sistit in capite octavo, nono et decimo. In capite octavo VM auctor actionem providentiae divinae pro regno Dei inter gentes slavicas ostendit; in capite nono diabolus, volens hanc actionem Dei disperdere, intervolutat; caput decimum victoriam Dei hac in re ostendit. Duae partes tripartitae (cap. II.—VII. VM) agunt de vita Methodii usque ad mortem Constantini fratris; aliae duae partes tripartitae (cap. XI.—XVI. VM) personam Methodii eiusque opus in Moravia illustrant. In dispositione horum capitum, respectu culminis compositionis tripartitae, in capite octavo, nono et decimo, mirabilis quaedam symmetria animadvertitur.

In tertia praesentis articuli parte coniunctio compositionis tripartitae VM cum proposito auctoris VM ostenditur. Propositum auctoris VM erat, ut lectores auditoresque exemplo s. Methodii in proelio cum diabolo ad fortitudinem excitaret. Quapropter auctor VM materiam ita disponit, ut in ultima parte compositionis tripartitae semper victoriam actionis Dei ostendat. Talis compositio VM etiam cum principali theologiae ss. Cyrilli et Methodii de salutifera imitatione sanctorum idea strenue coniuncta est.

In ultima huius articuli parte, de origine compositionis tripartitae VM, breviter tractatur. Sententia dr. Pogačnik de origine compositionis tripartitae in antiquis litteris graecis admitenda esse videtur. Influxum proximum autem accipere auctor VM potuit in opere s. Gregorii Naz.: »Oratio in honorem s. Athanasii«, de qua aliqua sententiae in VM ad verbum transumptae sunt.

Mnogostranskemu proučevanju stesl. virov o sv. Cirilu in Metodu se je priključila zanimiva razprava slavista dr. J. Pogačnika »Zgradba in slog Metodijevega žitja«, ki je izšla v zbirki njegovih študij o slovenski književnosti »Čas v besedi«. ¹ Avtor obravnava vprašanja estetskih značilnosti Metodijevega žitja in sicer predvsem njegovo zgradbo in stilne posebnosti. Tako dopolnjuje delo znanega slavista N. van Wijka, ki je v razpravi »Zur sprachlichen und stilistischen Würdigung der altkirchenslavischen Vita Constantini« z estetskega vidika proučil Žitje Konstantina. ²

Dognanja dr. Pogačnika so pomembna in znanstveno utemeljena. Mimo njih ne bo mogel noben raziskovalec Metodovega žitja. Dr. Pogač-

¹ Založba »Obzorja«, Maribor 1963.

² Südostdeutsche Forschungen 6 (1941), 74—102.

nik je namreč tu postavil in dobro utemeljil teorijo o triadični zgradbi tega žitja. Tu bi želel njegove ugotovitve o zgradbi Metodijevega žitja osvetliti nekoliko tudi s teološko-vsebinske strani. Zdi se mi namreč, da bi tak pogled prinesel novo podporo teoriji triadične zgradbe Metodovega žitja, hkrati pa globlji vpogled v vsebinsko funkcionalnost te zgradbe in morda manjše popravke Pogačnikovih izvajanj v tej zvezi.

I. Zgradba uvodnega in sklepnega poglavja Metodijevega žitja

1. Glede prvega poglavja Metodijevega žitja (ŽM), dr. J. Pogačnik ugotavlja, da sestoji iz treh delov: teoretične osnove krščanstva (1); stvarjenje sveta in človeka, pojav »starega vraga«, ki je sinonim za človekovo nagnjenost k etično slabemu; človeku je določen smoter v onostranstvu (2); cerkveni voditelji in učitelji, »sol ljudstva«, ki uravnavajo človekova pota k temu cilju (3). Zadnje, 17. pogl., (ŽM) je po Pogačnikovi razdelitvi prav tako sestavljeno iz treh delov: pešanje telesnih moči opomni Metoda na določitev naslednika (1); Metodova smrt in pokop (2); pridružitve voditeljem in učiteljem iz 1. pogl. (3). Sredi med tem uvodom in zaključkom. je sredina, jedro žitja, sestavljeno iz petih triad po tri poglavja. Višek tvori osrednja triada (8. do 10. pogl.); prvih šest poglavij je usmerjeno na zunanje dogajanje, skupina zadnjih šestih poglavij (11. do 16. pogl.) pa je osredotočena bolj v Metodovo osebnost samo.³

O 1. pogl. ŽM so slavisti in teologi že veliko razpravljali. Dejstvo je, da je to najobširnejše poglavje na prvi pogled vsebinsko le rahlo povezano z ostalim žitjem. Dr. F. Grivec je dokazoval, da je to poglavje pravzaprav odlomek kateheze sv. bratov Cirila in Metoda, ki jo je pisatelj ŽM povzel in porabil za uvod.⁴ V tem poglavju je videl dve sestavini: biblične zgodbe in njim priključeni seznam šestih vesoljnih zborov. F. Gnidovec deli 1. pogl. ŽM na tri dele: Prvi del obsega po njegovi razdelitvi splošno dogmatično vsebino o Bogu, Bogu Stvarniku, človeku, vzroku in nasledkih njegovega padca. Drugi del pripoveduje, kako je Bog padlo človeštvo reševal s tem, da mu je v zgled in posnemanje pošiljal svetnike, in navaja nato pravične stare zaveze. Tretji del pa po njegovi razdelitvi predstavlja kratko zgodovino Cerkve v prvih šestih vesoljnih zborih.⁵ Navidezna nenotnost priča za to, da je pisatelj za prvo poglavje rabil že pisane vire, najverjetneje res odlomke Cirilove kateheze. Toda pisatelj ŽM je s svojo umetniško močjo uspel čudovito vskladiti te elemente. Prav pogled z vidika triadične zgradbe 1. pogl. nam pokaže notranjo harmonijo in povezanost tega poglavja s celotno vsebino ter namenom ŽM.

Pri tem pa moramo nekoliko popraviti razdelitev, kakršno ima dr. Pogačnik, ker s teološko-vsebinskega vidika ni povsem opravičljiva. Razpravljanje o Bogu v začetku poglavja označi Pogačnik kot »teoretične osnove krščanstva«. Toda, če rabimo ta pojem, potem moramo prišteti k temu tudi vse sestavine drugega dela triade, namreč stvarjenje sveta in

³ N. d., 11—13.

⁴ Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda, Bog. vestnik 15 (1935), 1—32.

⁵ F. Gnidovec, Vpliv sv. Gregorija Nazianskega na sv. Cirila in Metodija ter na njuni žitji, Ljubljana 1942, 40.

človeka, nastop satana in omembo človekovega smotra. Vse to dejansko spada pod teoretične osnove krščanstva. Tako nam izgine triada. Dr. Pogacnik skuša sicer vsebinsko utemeljiti svojo razdelitev in pravi, da se 1. pogl. »iz vertikalnih višin transcendence in abstraktnosti spušča v horizontalo človekovega življenja na zemlji«. Kompozicijska črta zadnjega poglavja pa je obratna: »iz tuzemeljskih sfer gre v metafiziko in onostranstvo«. Nadalje pravi: »Središče obeh poglavij ima tudi svoje ravnovesje: I. poglavje prehod iz nebitja v bitje (I, 2), XVII. iz bitja v nebitje (XVII, 2). Tako je dejanski začetek zemeljske, to se pravi stvarne življenjske zgodbe, šele v drugem smiselnem odstavku I. poglavja, zaključek pa že v predzadnjem smiselnem odstavku zadnjega poglavja. I, 1 in XVII, 3 sta uvodni in zaključni akord. Potrebna sta zaradi tako imenovane univerzalne zasnove žitja; imata pa tudi samostojno vlogo v zgradbi. Ker je po krščanskem nazoru onostranski svet izvir in konec življenja, se ta miselnost odraža v kompoziciji, in sicer v navzdol usmerjeni polkrožni krivulji vsebinske razdelitve. Ta lok se spušča iz I, 1 v življenjski krogotok realnosti in ponikne pri XVII, 3 spet v irealnost.«⁶

Tak pogled ima svoj smisel v okvirni strukturi žitja. Seveda, v smrti krščanski pisatelj ni mogel gledati »prehod iz bitja v nebitje«, ampak le afirmacijo človekovega življenja v onostranstvu. Lok gre torej od božje stvariteljske dejavnosti preko zemeljske realnosti k nadnaravnemu večnemu življenju svetnika Metodija. Toda ta pogled nam predstavi le okvirno strukturo žitja. V triadični zgradbi ŽM moremo odkriti še drugo pisateljevo zamisel, ki je idejno nakazana v 1. pogl. in nato opisana v konkretnem primeru Metodovega življenja in delovanja.

2. Teološko-vsebinski pogled na 1. pogl. ŽM nam namreč odkrije drugačno, v krščanskem pojmovanju sveta in življenja dobro osnovano **triadno** zgradbo. Krščanstvo gleda v vesoljnem dogajanju v stvarstvu božjo oblikovalno moč, ki se prebija k končnemu cilju v dialektičnem nasprotju z zlom, katerega začetnik in nosilec je satan, »stari vrag«. Po krščanskem pojmovanju zlo ni samostojna bitnost, kakor so ga pojmovalle stare perzijske religije in tudi maniheizem, ampak je le pomanjkanje dolžne bitnosti in usmerjenosti, torej čista negacija božjega stvariteljskega delovanja. Satan sam, kot bitje, je tudi božja stvar in kot tak se ne more enačiti z zlom. Je pa začetnik zla, ker se je izneveril Bogu ter tako izgubil dolžno polnost svoje bitnosti in dolžno usmerjenost k Bogu, začetniku in cilju vsega stvarstva. Tako je postal satan — hudič veliki igralec v drami vesoljnega dogajanja. »Stari vrag« je igral v bizantinskih hagiografijah iz 8. in 9. st. zelo važno vlogo. V tem duhu je zasnovano tudi prvo poglavje ŽM. Božji ustvarjalni zamisli se kot antiteza oziroma nasprotje v dialektični triadi zoperstavi hudič, začetnik zla. Bog pa po drugi poti pride do končnega namena — sinteze — svojega dela, do izpolnitve svojih načrtov. Različne sestavine kateheze sv. bratov je avtor žitja z umetniško iznajdljivostjo spravil v to dialektično triado. Prvi del govori o Bogu, o njegovem troedinem življenju (1), o stvarjenju sveta (2) in o stvarjenju človeka (3). Teza dialektične triade 1. pogl. je torej tudi sestavljena po triadnem kompozicijskem principu. Antiteza, ki je po obsegu majhna, predstavlja

⁶ N. d., n. m.

preobrat oziroma nasprotovanje božjemu delovanju: Hudič zapelje človeka v greh (1), Bog ga izžene iz raja in obsodi na smrt (2), hudobni duh z zvijačami zapeljuje človeški rod (3). Tu v kratkih stavkih zopet lahko opazimo triadni sistem antiteze. Sinteza predstavlja novo božjo dejavnost, ki vodi do končnega cilja in pomeni zmago nad zlom: Bog ne zapusti ljudi, ampak jih po svetih možeh dviga in spodbuja k dobremu. To avtor zopet prikaže v triadi: na zgledu starozaveznih očakov in prerokov (1), na zgledu novozaveznih apostolov in mučencev (2) in v delovanju vesoljnih cerkvenih zborov (3).

3. Zadnje poglavje predstavlja odsev te velike triade v Metodovem življenju. Najprej poda povzetek Metodovega zemeljskega dela (1), nato pripoveduje o smrti, ki je zadnja posledica hudičevega zapeljevanja (2), potem pa se obrne s prošnjo na poveljčanega Metoda — svetnika (3). Posamezni deli triadne zgradbe celotnega zadnjega poglavja niso sestavljeni po triadnem principu kakor v obsežnejšem 1. pogl. Toda v posameznih odstavkih, zlasti v Metodovih besedah, je razvidna podrobna triadična zgradba.⁷

II. Zgradba jedra Metodijevega žitja

1. Ta pogled na prvo in zadnje poglavje ŽM nam osvetli notranjo povezanost teh dveh poglavij z osrednjo vsebino tega žitja. Jedro ŽM sestavlja 15 poglavij, razdeljenih v pet triad, kakor je ugotovil dr. Pogačnik. Vrh tega triadičnega sestava predstavlja triada od 8. do 10. pogl. Osmo poglavje obsega: Kocljevo prošnjo za Metoda (1), papežovo poslanico »Slava v višnjih Bogu«, s katero je Metoda na Kocljevo prošnjo postavil za apostolskega delegata za slovanske dežele (2), in poročilo o Metodovi posvetitvi za škofa v Panoniji (3). Podobno kakor v prvem delu prvega poglavja postavlja tu pisatelj iz treh delov sestavljeno tezo o božjem previdnostnem delovanju za božje kraljestvo med Slovani. V naslednjem 9. pogl., ki resnično predstavlja kompozicijsko konico,⁸ nastopi »stari vrag, zavisten dobremu in protivnik resnici« (gr.: misókalos daímon). Tako predstavlja to poglavje antitezo, kakor srednji del prvega poglavja. »Stari vrag« hoče uničiti začeto božje delo med Slovani. Sestavljeno je prav tako po triadnem principu: vsebuje tri očitke Metodovih nasprotnikov in njihove tri odgovore. Deseto poglavje opiše rešitev nasprotja prejšnjih dveh in ustreza tretjemu delu prvega poglavja. Delovanje starega vraga je premagano, božje kraljestvo se širi med Moravani. Papež doseže Metodovo osvoboditev (1), Moravani prosijo papeža za Metoda (2), Metod začne uspešno delovati med Moravani (3). Iz tega vidimo tesno notranjo vsebinsko in strukturno povezanost obširnega prvega poglavja z jedrom ŽM.

Avtor ŽM je tako ne le našel zvezo »med metafizičnim uvodom in stvarnimi dogodki iz Metodovega življenja«, kakor pravi Pogačnik, ampak je očitvidno hotel poudariti, kako se je v Metodovem delovanju med Slovani odigral starodavni boj božjega udejstvovanja v zgodovini človeštva z nasprotnimi silami »starega vraga«. Ta boj se vedno nujno konča z božjo

⁷ Pogačnik, n. d., 14.

⁸ Pogačnik, n. d., 13.

zmago. Metod je tako postal eden izmed tistih slavnih mož, ki jih pisatelj omenja v prvem poglavju, o katerih pravi, da jih je »Bog izbral in javil ljudstvom njih dela in podvig, da bi se s posnemanjem teh vsi k dobremu spodbujali«.

2. Ob tej srednji triadi so razporejene še druge štiri. Prvi dve (od 2. do 7. pogl.) obravnavata Metodovo življenje do Konstantinove smrti in opisujeta bolj zunanje dogajanje; zadnji dve triadi (od 11. do 16. pogl.) pa osvetljujeata predvsem Metodovo osebnost in njegovo delo na Moravskem. V podrobni obdelavi zapazimo simetrično zasnovano zgradbo teh poglavij. Triada od 5. do 7. pogl. ustreza triadi od 11. do 13. pogl. V srednjem delu teh dveh triad, v 6. in 12. pogl. nastopa zopet »stari vrag« in sicer v »trijezični« in »hiopatorski hereziji«. ⁹ V 6. poglavju »stari vrag« ni imenovan, vendar je jasno navzoč v tistih, ki so nasprotovali slovanskemu bogoslužju in jih pisatelj imenuje pilatnike in trijezičnike. V 12. pogl. pa je izrečno omenjeno delovanje starega vraga v tistih, »ki bolehalo za iopatorsko herezijo«. Osrednjemu brutalnemu nasprotovanju Metodovemu delu od strani nemških škofov postavi pisatelj ŽM v spremeljujočih triadah ob stran dvoje herezij, to je dvoje idejnih nasprotij naperjenih proti misijonskemu delu sv. bratov: »herezijo trijezičnikov«, ki je nasprotovala uvedbi slovanskega bogoslužja, in »hiopatorsko herezijo«, to je očitek krivoverstva, zaradi Metodovega nauka in izražanja o izhajanju Sv. Duha. ¹⁰

Tako v eni kakor v drugi triadi lahko opazimo podobno notranjo razgibanost kot v 1. pogl. in v srednji triadi: tezo, antitezo in sintezo, le da je tu notranja dinamika nekoliko manj jasna, ker se je pač pisatelj moral ozirati na zgodovinsko danost Metodovega življenja in delovanja.

V 5. poglavju govori pisatelj o Rastislavovi prošnji za slovansko bogoslužje (1), o cesarjevi odločitvi za sv. brata, ki sta večša slovanskega jezika (2) in še kratko o ustanovitvi slovanskega pismenstva ter o delu sv. bratov na Moravskem (3). Teza tega poglavja je: upostavitve slovanskega bogoslužja. V 6. pogl. se tej tezi postavi nasproti antiteza: naspro-

⁹ ŽM v 6. pogl. omenja tiste, ki so v Rimu nasprotovali slovanskemu bogoslužju in jih imenuje pilatnike ali trijezičnike. Žitje Konstantina pa v 16. pogl. pripoveduje, da so v Benetkah, kjer sta se sv. brata ustavila na poti v Rim, latinski škofje in duhovniki vzdignili »trijezično herezijo«, ker so trdili, da se spodobi Boga v knjigah slaviti le v treh jezikih, v hebrejskem, grškem in latinskem. — Izraz »iopator'skaja jeres'« je prirejen po grški besedi »hiopatoria«; prvotno je ta izraz veljal za sabelijansko zmoto, ki je učila, da je Bog Sin istoveten z Bogom Očetom tako, da sta oba le ena oseba. Fotij ga je naobrnil na zahodni nauk, ki pravi, da Sv. Duh izhaja iz Očeta in Sina. Po Fotijevem mnenju naj bi na ta način bil Sin tudi Oče Sv. Duha.

¹⁰ Iz celotnih podatkov v virih teologije sv. bratov moremo sklepati, da je Metod obsojal dostavek »Filioque« v nicejsko-carigradski veroizpovedi in je pri maši uporabljal to veroizpoved brez tega dodatka. Zato so ga frankovski duhovniki osumili krivoverstva. Vendar iz papeževih izjav o Metodovi pravovernosti v tej zadevi lahko z gotovostjo sklepamo, da je Metod odklanjal Fotijev nauk, da Sv. Duh izhaja samo iz Očeta, ter je verjetno nauk o izhajanju sv. Duha razlagal v smislu grške formule, da Sv. Duh izhaja iz Očeta po Sinu — *ék tou Patròs dià tou Hioù*. (Prim. papeževo pismo knezu Svetopolku, Monumenta Germaniae, Ep. VII, 222—224.) Izraz »hiopatorska herezija« v ŽM izhaja najbrž iz poznejšega bizantinskega vpliva na Metodove učence v Bolgariji.

tovanje slovanskemu bogoslužju. Najprej omenja papežev poziv, naj prideta v Rim (1), nato nasprotovanje trijezičnikov (2) ter posvetitev slovanskih duhovnikov (3). Antiteza je tu izražena le v srednjem delu poglavja. Podobno, kakor bomo videli pozneje v 12. pogl., je tudi tu sinteza, oziroma zmaga nad nasprotniki omenjena že v tem poglavju. Vedeti moramo, da je bilo ŽM na poglavja razdeljeno šele pozneje, da se torej pisatelj v triadični zgradbi ni moral ozirati na meje poglavij, ki jih je poznejši redaktor postavil po smiselni celotah Metodovega življenja. Kratko 7. pogl. poroča o Cirilovem slovesu in njegovi smrti. Na videz ne moremo tega poglavja spraviti v neposredno zvezo s prejšnjima dvema. Toda Cirilova oporoča je pravzaprav poslednja želja za nadaljevanje misijonskega dela med Slovani, torej za ohranitev slovanskega bogoslužja; Cirilova smrt pa je, kakor poroča Žitje Konstantina in Italska legenda, v resnici pomenila dokončno afirmacijo slovanskega bogoslužja pri apostolskem sedežu. Cirila je rimsko ljudstvo s papežem na čelu takoj začelo častiti kot svetnika. S tem so bili nasprotniki slovanskega bogoslužja, ki ga je osnoval slavljeni svetnik, prisiljeni k molku. Tudi v notranji strukturi vseh teh treh poglavij lahko opazimo triadično zgradbo.¹¹

3. Podobno notranjo napetost najdemo v paralelni triadi od 11. do 13. pogl. V 11. pogl. govori avtor žitja o Metodovem preroškem daru v treh kratkih primerih. S tem je postavil tezo o Metodovi osebni svetosti in pravovernosti. Antiteza in sinteza, po sedanji razdelitvi na poglavja, tu nista jasno oddeljeni druga od druge po ločenih poglavjih, vendar ju v glavnih obrisih v 12. in 13. pogl. lahko opazimo. Zdi se, da redaktor Metodijevega žitja, ki je pozneje razdelil to delo na poglavja, tu ni najbolje zadel pisateljeve zgradbe. Smiselno bi se namreč 13. pogl. moralo začeti že pri stavku: »Ko pa so izkazali spoštovanje apostolikovemu pismu, so našli pisanje: Naš brat Metodij je svet in pravoveren...« V tem primeru bi bila antiteza po poglavju jasno ločena od sinteze.

V začetku 12. pogl. nastopi nasprotnik Metodove svetosti »stari vrag« v tistih, »ki bolehajo na hiopatorski hereziji« in hočejo Metoda odstraniti (1). Ti zberejo Moravsko ljudstvo k Metodovi obsodbi (2), ljudstvo pa žaluje za Metodom (3). Temu nasprotovanju sledi v sintetičnem delu triadne zgradbe (del 12. in vse 13. pogl.) priznanje Metodove svetosti in pravovernosti. Najprej navaja avtor priznanje s strani papeža (1), nato ponovne očitke zamere pri cesarju (2) in končno cesarjevo potrditev Metodove svetosti in pravovernosti (3). Vsako izmed teh treh poglavij, če upoštevamo popravek pri razdelitvi 12. in 13. pogl., zopet kaže v notranji strukturi triadično kompozicijo.

4. Prva in zadnja triada (2. do 4. pogl. ter 14. do 16. pogl.) se po notranji dinamiki ločita od osrednjih treh, med seboj pa sta paralelni in tako še bolj poudarita simetrično zgradbo celotnega žitja. Prva triada govori o Metodovem življenju do Rastislavovega poziva. V 2. pogl. pisatelj nakaže prehod od splošnega prvega poglavja na Metodov življenjepis in kratko oriše Metodovo življenje med svetom. Kot antitezo temu življenju med svetom opiše v 3. pogl. njegovo odločitev za samostansko življenje.

¹¹ O triadični zgradbi 7. pogl. ŽM, oziroma o Cirilovi oporoči, razpravlja dr. Pogačnik, n. d., 14, in 18—19.

4. pogl. je bolj potrditev antiteze in prikazuje zunanje plodove samostanskega življenja: Metodovo delo med Hazari in njegovo postavitvev za igumena v samostanu Polihron.

Zadnja triada skuša orisati lik Metodove osebnosti. 14. pogl. omenja njegove preizkušnje na misijonskih potih; 15. pogl. pa podobno kakor 4. pogl., ki govori o odločitvi svetnih bremen, da je »odvrgel ves hrup in svojo skrb na Boga preložil«, nato pa omenja njegovo prevajalsko delo. V 16. poglavju prikaže pisatelj kot plod te njegove odločitve častno snidenje z ogrskim kraljem. V poglavjih teh dveh triad ne moremo zaslediti notranje triadične zgradbe kakor v srednjih treh triadah. Med seboj sta si prva in zadnja triada zelo podobni po notranji zgradbi in tako zaključeta simetrijo jedra Metodovega žitja ter tvorita prehod od prvega poglavja k jedru ter od jedra k zadnjemu poglavju.

5. Prvo poglavje nam v jedrnatih vsebini najvažnejših krščanskih resnic, svetopisemskih zgodb in šestih vesoljnih zborov poda v notranjem nasprotju triadične zgradbe smisel dinamike Metodovega življenja in delovanja med Slovani. Jedro Metodovega žitja pa nam v lepi simetrični zgradbi oriše, na eni strani z opisom zunanjega dogajanja Metodovega življenja in na drugi strani z vpogledom v njegov duhovni lik, grandiozno borbo — dobri čin — tega velikega učitelja Slovanov s starim vragom, za rešitev slovanskega naroda izpod oblasti suženjstva greha v luč prvotnega človekovega dostojanstva. Zadnje poglavje povzame v kratkih besedah vse njegovo delo in nas preko njegove smrti, ki je negacija vsega zemeljskega, povede do njegovega poveličanja.

Pravilni teološko-vsebinski pogled na zgradbo Metodijevega žitja odgrne res čudovito, z veliko umetniško intuicijo izdelano, triadično kompozicijo tega stesl. spomenika, pokaže nam povezanost prvega in zadnjega poglavja z jedrom žitja, simetrično zgradbo tega jedra ter notranjo triadično zgradbo posameznih poglavij.

III. Povezanost triadične zgradbe z namenom Metodijevega žitja

1. Opisani pogled na zgradbo ŽM je utemeljen tudi v namenu, ki ga je imel pisatelj. Žitje je bilo namenjeno za branje pri božji službi s ciljem, ljudi spodbujati k dobremu s posnemanjem velikega učitelja. V ŽM je to omenjeno le posredno v 1. pogl., ki pravi, da Bog, potem ko je človek po hudičevi zvižaji padel, vendarle ni »popolnoma zapustil ljudi, marveč je vsako leto in čas izbral može in javil ljudstvom njih dela in podvig, da bi se s posnemanjem teh vsi k dobremu spodbujali«. Nato našteva svetopisemske junake in tem primerja v 2. pogl. Metoda. Popolnoma jasno je ta namen opisan v 1. pogl. Žitja Konstantina: »Milostljivi in usmiljeni Bog . . . ne pusti človeškega rodu pasti v slabosti in v hudičevo skušnjavo zaiti in poginiti, ampak v vseh letih in časih nam ne neha deliti mnogo dobrot, kakor izprva, tako tudi sedaj, najprej po patriarhih in očetih in za temi po prerokih, za temi pa po apostolih in mučencih, po pravičnih možeh in učiteljih, odbirajoč jih iz mnogih zmešnjav tega življenja.« Nadalje pravi: »In to je storil tudi našemu rodu in nam obudil tega učitelja, da je razsvetlil naš rod, ki je po slabosti omračil svoj um,

še bolj pa po hudičevi zvijači, in ni hotel v luči božjih zapovedi hoditi. Njegovo življenje tudi na kratko pripovedovano kaže, kakšen je bil, da ga posnema, kdor hoče in to sliši, vnemo sprejme, lenost pa odvrže, kakor je rekel apostol: Posnemalci moji bodite, kakor jaz Kristusov.« Neposredni namen žitja je torej človeka spodbujati, da se po zgledu slavljenega svetnika upre hudičevi zvijači — staremu vragu —, ki izrablja človekovo malomarnost in ga »z mnogimi zvijačami zapeljuje«, ter da tako doseže zmago nad silami zla in svoje poveličanje. V ta namen je pisatelj spretno izrabil opisano triadično dinamiko in je, umetniško izdelano, v Metodovem življenju prikazal njegovo borbo in njegovo zmago nad zlom, nad »starim vragom«.

Nauk o zveličavnem češčenju in posnemanju svetnikov je ena izmed značilnosti teologije in askeze sv. bratov. Pod vplivom cerkvenih očetov, zlasti sv. Gregorija Nacianskega in sv. Janeza Zlatousto, sta sv. brata v posnemanju svetnikov videla posebno božjo pomoč v boju zoper sata-nove zvijače, zdravilo proti grešni lenobnosti in malomarnosti, moč, ki človeka spodbuja in krepi k vnemi in prizadevanju za končno zmago, ali — da se izrazimo v duhu terminologije sv. bratov — za ponovno pridobitev pradednih časti, ki jih je človek izgubil po hudičevi zvijači. Tako vidimo, da je opisana zgradba Metodovega žitja posredno vsebinsko povezana tudi z vodilnimi teološkimi idejami sv. bratov, z idejo pradednih časti in z idejo o zveličavnem posnemanju svetnikov.

2. V celotni zgradbi ŽM moremo zaslutiti še drugi bolj skriti pisateljev namen. Po Metodovi smrti se je na Moravskem kmalu začelo preganjanje njegovih učencev in po nekaj mesecih so bili prisiljeni to deželo zapustiti. Zavetje so našli v tedanji Bolgariji. V teh težkih časih, ko je grozila nevarnost, da popolnoma propade delo velikih učiteljev sv. Cirila in Metoda, je pisatelj hotel vlitii pogum in upanje vsem prizadetim. Z umetniško prirejeno zgradbo Metodovega življenja je hotel pokazati, da delo »starega vraga« ne bo imelo uspeha in da bo končno vendarle zmagalo veliko delo škofa Metodija. Omenjena zasnova zgradbe ŽM nam tudi pojasni, zakaj pisatelj ni neposredno omenil izгона Metodovih učencev iz Moravske, čeprav je bilo najbrž žitje, kakor menijo nekateri slavisti in kar narekuje tudi dejstvo umetniške zgradbe tega žitja, spisano šele po izgonu iz Moravske v Bolgarijo.¹² Poročilo o izgonu Metodovih učencev ob koncu žitja bi zmedlo harmoničnost in smiselnost zgradbe tega dela in izbrisalo optimistično noto, ki jo je pisatelj namenoma vtisnil žitju.

IV. Izvor triadične zgradbe Metodijevega žitja

1. Kratko se ustavimo še pri vprašanju, kje naj iščemo izvor triadične zgradbe in kje je pisatelj ŽM neposredno dobil pobudo za tako zgradbo. Zelo verjetno bo pravilna misel dr. Pogačnika, da moramo iskati izvor triadične zgradbe v antični grški literaturi, oziroma v Apolonovem kultu, ki je vplival na grško glasbo in literaturo. Pogačnik opozarja zlasti na Terpandrov kitarodični nomos, katerega osnovna in prvotna oblika je bila tridelna. Imel je kompozicijsko samostojen uvod — proemij; njegov glavni

¹² Pogačnik, n. d., 27.

del je bil omfal — središče z ustrezno zgodbo, na koncu je bil eksodij — zaključek, ki se je končal z molitvijo Apolonu.¹³ Taka razdelitev v resnici ustreza osnovni kompoziciji Metodovega žitja.

2. Ostanje pa še vprašanje, kje je pisatelj neposredno dobil pubudo za tako zgradbo. Po mnenju večine slavistov je bil pisatelj ŽM sicer Slovan, a izobražen v grški literaturi. Pravila grške antike so bila vsaj deloma ohranjena tudi v bizantinski literaturi, zlasti pa v delih nekaterih, v grški antični literaturi izobraženih cerkvenih očetov. Med temi je bil tudi sv. Gregorij Nacianski. F. Gnidovec je dognal, da je v nekem oziru ŽM prirejeno po govoru sv. Gregorija Nac. v čast sv. Atanaziju.¹⁴ Po tem govoru so skoraj dobesedno povzeti nekateri stavki v ŽM. Zanimivo je, da je največ podobnosti prav v uvodu in v II. pogl. ŽM, ki tvori prehod od uvoda k jedru, ter v zaključku v zadnjem pogl. torej v delih, ki so važni za okvirno zasnovano zgradbo žitja. Tudi Gregorijev govor ima uvod, ki obsega prva tri poglavja, nadalje ima jedro ali središče, ki obsega 33 poglavij, ter zaključno poglavje, ki se prav tako končuje z molitvijo. Iz tega lahko z veliko verjetnostjo sklepamo, da je pisatelj ŽM dobil neposredno pobudo za osnovno triadično kompozicijo (uvod — središče — zaključek) prav v tem govoru Gregorija Nac. Na njega pa je gotovo vplivala antična grška literatura, ki jo je iz svojih mladostnih študij na atenski visoki šoli dobro poznal. Tako je tudi s te strani potrjeno mnenje F. Gnidovca, da je zasnovano in zgradbo ŽM povzel pisatelj po omenjenem govoru Gregorija Nac. v čast sv. Atanaziju, toda z omejitvijo, da je Gregorijev govor vplival le na okvirno zasnovano ŽM. Notranja zgradba jedra ŽM se namreč razlikuje od Gregorijeve. V jedru Gregorijevega govora bi mogli sicer zaslediti neko triadično kompozicijo (11 × 3). Kakor pisatelj ŽM tako tudi Gregorij popisuje boje sv. Atanazija z nasprotniki, s herezijami in njegovo zmago. Nasprotovanja prav tako pripisuje delovanju hudega duha. Toda posamezne triade ne tvorijo tako zaključenih celot s tako notranjo dinamiko, kakršno vidimo v ŽM. Ali je taka notranja zgradba ŽM plod pisateljeve umetniške moči, ali pa je morda iskal vzora kje drugod, je vprašanje.

3. Glede na veliko umetniško moč, ki jo kaže ŽM tudi v stilnih posebnostih, lahko z veliko verjetnostjo sklepamo, da je podrobna zamisel zgradbe ŽM ideja pisatelja samega. Tej svoji zamisli je pisatelj znal tako prikrojiti vsebino Metodovega življenja, da je vendarle ostal zvest zgodovinski resnici. Kljub temu, da je jedro žitja, ki opisuje Metodovo življenje, sestavljeno simetrično po triadnem sistemu, sistem ne prevladuje nad vsebino, ki razodeva trezno zgodovinsko poročilo. Zato se notranja sistematika ŽM bistveno loči od shematičnosti bizantinskih legend 9. st. Zgodovinski resnici na ljubo je pisatelj rajši zabrisal dosledni shematični načrt notranje triadične dinamike, zlasti v 6. in 7. pogl. ter v 12. in 13. pogl. Tako ugotovitev triadičnega principa v zgradbi ŽM ne zmanjšuje zgodovinske verodostojnosti tega žitja, ampak jo na svoj način potrjuje, hkrati pa dviga umetniško oceno tega stesl. spomenika.

¹³ Pogačnik, n. d., 15—18.

¹⁴ Gnidovec, n. d., 40—61; PG 35, 1091—1128. — vpliv tega govora Gregorija Nac. na ŽM obravnava tudi Vladimir Vavřinek v reviji Listy filologické 85, Praga 1962, 96—122.

Ob treh častljivih grobovih

Maks Miklavčič

Govor ob spominski svečanosti v čast nadškofu A. Vovku, nadškofu J. Ujčiču in prelatu M. Torošu na lj. Teološki fakulteti dne 15. junija 1964.

(Memoria trium Antistitum anno praeterito pie defunctorum in Facultate Theologica Labaci reverenter celebratur.)

Teološka fakulteta se danes klanja spominu nadškofa Antona Vovka, prvega svojega slušatelja, ki je za tremi profesorji dosegel škofovsko dostojanstvo, svojega prvega velikega kanclerja in svojega edinega častnega doktorja. Umrlih članov profesorskega zbora se fakulteta vedno spominja sproti, nadškof Vovk pa nas je za vedno zapustil ob začetku lanskim počitnic — na dan 7. julija — (na isti datum pada krst njegove matere Marije Debeljak v l. 1858) in zato so člani naše fakultete posamič in v skupinah počastili njegov spomin s pieteto, vredno velikega pokojnika, skupno počastitev pa je fakulteta pripravljala minulo jesen, toda nepredvidene zapreke so jo preprečile. Kar doslej ni bilo mogoče, želimo opraviti danes, blizu njegovega godu, ki ga je letos prvič praznoval »pred obličjem Najvišjega, Kralja, kateremu vse živi«.

Od lanskega 7. julija do danes obžalujemo smrt še dveh drugih cerkvenih dostojanstvenikov, ki sta tudi bila tesno povezana z našo fakulteto, t. j. prelata dr. Mihaela Toroša, ki se je z zemlje poslovil 29. dec. 1963, in beograjskega nadškofa dr. Josipa Ujčiča, ki je svojo dušo izdihnil letos 24. marca in so ga v grob položili prav na veliki petek. Tudi tokrat — prvič in drugič — fakulteta ni bila zbrana, da bi se jima skupno primerno oddolžila in počastila njun spomin. Zato je prav, da smo se pred novim razhodom k potrebnemu oddihu danes zbrali in da ob počastitvi rajnega nadškofa Vovka osvežimo tudi spomin, ki sta ga za seboj zasluženo zapustila ta dva vzvišena pokojnika.

Vsi, ki smo danes tu navzočni, dobro vemo, da bi vsak imenovanih velikih pokojnikov zaslužil posebno žalno komemoracijo, vemo tudi, da je vse tri družil visok hierarhični položaj in da je vsak zavzemał važno mesto v verskem in cerkvenem življenju našega ljudstva. Naj torej današnja žalna svečanost poudari predvsem tisto, kar je vse tri združevalo, posebej pa še tisto, kar je vsak izmed njih iz božjih rok prejel in nato delil v obliki duhovnih dobrin za naš čas. Tokrat nam ne gre za izdelan življenjepis kateregakoli, ampak bolj za okoliščine njihovega javnega dela, za katero so prejeli posebne darove ne toliko zase kolikor za nas vse. Za vse tri velja: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, ut fructus afferatis et fructus vestri maneant. Bilo bi za nas, prejemnike teh sadov, nepravilno,

če ne bi pozorni sledili vidnim tirom, ki jih je utrla pot božje Previdnosti, ko je vsem trem dodelila važna poslanstva na zemlji; in bilo bi nehvaležno, če bi prezrli darove, ki smo jih po teh pokojnikih prejeli iz božjih dobrotnih rok. Omejiti se moramo žal le na tista važna velika dejstva, ki jih nihče od nas ne sme prezreti, ako hoče biti pravičen njihovemu spominu.

Svojo prvo pozornost naj posvetimo nadškofu Ujčiču, ki ga najmlajši med nami niso nikoli osebno srečali in so ga le nekateri slušatelji bežno videli in slišali pa upravičeno občudovali, ko je v oktobru 1960 blesteče nastopil kot iz Rima pooblaščen promotor pri častnem doktoratu rajnega škofa Vovka. Že takrat je gotovo marsikdo želel kaj več izvedeti o njem, ki je štel onih 16 let, ki jih je prebil kot profesor na naši fakulteti, za naj srečnejši čas svojega življenja. Le pičlo je število takih, ki so to srečo z njim delili, saj je preteklo že 28 let, odkar je kot profesor moralke, skoraj 57 let star, odšel iz Ljubljane in prevzel izredno odgovorno mesto beograjskega nadškofa. Ko je odhajal, je tu zapustil občudovanja vredno število hvaležnih učencev in gotovo še večje število zvestih prijateljev med vodilnimi slovenskimi izobraženci najrazličnejših nazorov. Nedvomno je veljal prof. Ujčić za najbolj priljubljenega tolmača verskih in teoloških vprašanj v krogih, ki so se sicer pred glasniki krščanskega nazora radi zapirali, njemu edinemu pa so vrata radi na stežaj odpirali. Prof. Ujčiću se je to posrečilo, ker je bil poln osvežujočega življenjskega optimizma, nasrkanega iz božjega razodetja, ker je bil nekam preprost in bister v umovanju, morda še bolj prisrčen do vsakega, ki je bil Cerkvi odtujen kakor do verskih somišljenikov, do katerih je bil zahteven v isti meri kakor do sam sebe pri iskanju resnice in čiste krščanske morale. Vse to priča, da je svoje poslanstvo v srcu Slovenije opravil kar najbolje, saj je bil za mnoge res kakor »luč, ki sveti v temi«. Kdor prebira letnike Bogoslovnega vestnika onih let ali druge (bolj redke) revije, kjer je prof. Ujčić sodeloval, se bo zavzel že ob naslovih, še bolj pa ob vsebini njegovih sproščenih obravnav najtežjih problemov telesnega in dušnega življenja tedanjih in sedanjih ljudi. Povsod, tudi ob najkočljivejših in zapletenih problemih je znal poiskati varno rešno pot, razbrano iz razodete resnice. Bil je tako občečloveški, da ni bil nikomur tuj, tako prisrčen in veder, da mu je vsakdo rad zaupal, in ob vsej prisrčni vezanosti na svoj verski nazor tako svobodoumen, da je znal spoštovati vest in znanje vsakega sobesednika. Ker se je dosledno držal gesla: spoštuj človekovo svobodo, je mogel bolj kakor drugi tedanji teologi okušati veselo doživetje: *Verbum Dei non est alligatum*.

In ko se tu spomnimo, da je bil med prvimi slušatelji prof. Ujčića na naši fakulteti Anton Vovk, ves pozoren in vesten kakor vedno, ves željan prodreti čim globlje v odrešilnost razodetih resnic, se ne bomo čudili marsikateri sproščeni potezi v značaju našega prvega slavljenca. Bila je res sreča za bodočega nadškofa Vovka, da je imel v usodnih dneh svojega bogoslovnega oblikovanja takega profesorja. Razumemo pa tudi veselje pokojnega nadškofa Ujčića, da je imel tako sprejemljivega učenca. Lahko sta si bila v letih visoke cerkvene službe pozneje resnična prijatelja.

Skušajmo zdaj iz zaznavnih tirov življenjske poti nadškofa Ujčića razbrati, kako je dozorel v svojo prisrčno človečnost in bogoslovno razgled-

danost. (Bistva človeške osebnosti človeku ni mogoče odgonetati s polno izvestnostjo, zakaj najpomembnejše delo opravlja skrivnostni vpliv milosti na dano podlago človeških sposobnosti, ki so spet delo Boga-Stvarnika.) Podlago za njegovo človečnost smemo iskati že v njegovi ugledni družini v Starem Pazinu. V njej je bil 10 otrok, ki so se imeli zares radi. Še kot nadškof se je Josip Ujčić, rojen 10. febr. 1880, najbolje počutil pri svojcih in se pri njih najbolje odpočil. Ni mu bilo dano, da bi kdaj služil v domačem kraju, zato pa je široko po svetu oznanjal radosti lepega družinskega življenja. Otroka zavednih hrvatskih staršev ni doletela sreča, da bi mogel hoditi v šolo z domačim učnim jezikom (pazinska šola je bila italijanska!), zato je imel pozneje toliko sočutja do vseh, ki so bili oropani teh naravnih pravic. Le malo bolje se je počutil v Trstu, kjer je obiskoval gimnazijo, pač pa je tu vase pohlepno srkal znanje vseh vrst, zlasti znanje jezikov, ki se je po njih lahko uživil v duševnost in kulturo drugih ljudi. Gladko je govoril 5 jezikov in še v petih drugih je odkrival duhovne vrednote. Tako se je tedaj in še pozneje razvijal v »svetovljana« take vrste, ki rad priznava nove vrednote povsod, kjer se mu razkrivajo. Sčasoma je postal odkrit nasprotnik vsake omejenosti in ozkosti, vsake pristranske strankarije in vsakršnih nepotrebnih, ljubezni nasprotujočih predsodkov. Obzorja te vrste so se mu širila v vsem poznejšem življenju. V goriškem bogoslovju je vzljubil Slovence in se je pri njih počutil odslej kakor med svojci. V letu njegove nove maše (1902) je nastopil v Trstu škofovsko službo Franc Nagl (tu škof 1902—10). Iskal je med bogoslovci primerneга tajnika, ki bi mu bil obenem svetovalec pri stiku z različnimi narodnostmi svoje škofije, kamor je prišel kot Nемеc. Izbral si je Ujčića, ta pa se je pri njem učil objektivnega ravnanja z ljudmi, kakor je to potrebno zlasti v pastirstvu, prav tako pa tudi izurjenosti v kanonskem pravu in ljubezni do svetega pisma, kar je Ujčića vodilo k stalnemu in neskaljenemu viru razodetja. Iz razodete resnice je odslej črpal prav do smrti in sicer tako, da je te resnice bistroumno vezal s sodobnimi življenjskimi problemi. K razodetju se je povračal neprestano tudi pri ostalih teoloških disciplinah. Da te globlje preuči, ga je škof Nagl 1904 poslal na dunajsko univerzo, kjer je dosegel 1908 teološki doktorat. Vmes je že 1906 moral učiti moraliko v goriškem semenišču. Vrh tega je vodil do 1912 slovensko Alojzijevišče in tako dobil stik z mladino. Užival je tak ugled kot vzgojitelj, da ga je Nagl, od 1910 dunajski nadškof, pozval med ravnatelje v Avguštineju, kar je bilo spet vezano s službo dvornega kaplana. Tu je ostal do 1918 in od blizu poznal ministre in vladarja, ki je doživel polom avstroogrške monarhije. Blišč cesarske hiše ga ni mogel premotiti, opozarjal ga je le na večna moralna načela, ki so mogla povzročiti razpad države, ki ni bila pravična svojim narodom. Tako se je raje poglabljal v teološko znanost in prevzel častno nalogo, da skupaj z I. Seiplom (poznejšim kanclerjem) pripravi novo izdajo učbenika Müllerjeve moralke, ki je uživala evropski sloves. Ljubša kakor dvorna služba mu je bila družba slovenskih visokošolcev, ki je obračala svoje poglede proti snujoči se narodni državi na slovanskem jugu. Tako so se pota Previdnosti, ki so vodila njegovo življenje, strnila z njegovo ljubeznijo do rodne grude. Josip Ujčić je dozorel v značajnega moža, ki je z istim plamenom gorel za Boga kakor za svoj narod.

Drugo se je odslej razvijalo kakor samo do sebe. Ko so 1919 iskali teologa, ki naj bi na novi ljublj. teološki fakulteti zastopal Trst in Hrvate, izbor ni mogel zadeti drugega kakor njega. Takoj se je odzval prijatelju škofu Jegliču in prevzel profesuro moralne teologije v Ljubljani. Ko se je nekako izčrpal, je z novim mladeniškim ognjem prevzel delo za rešitev zadreg na sedežu beograjske nadškofije. Dorastel je še za nove naloge v novi Jugoslaviji, znal blažiti odnose do države z novim, socialističnim družbenim redom in ob smrti zapustil za seboj blagoslovljen spomin. Genialnost mu je nadomeščala prisrčna človečnost in božja beseda, zato se je mogel močno zasidrati v vsakem času. Dobremu Bogu bodi hvala, da ga je tako vodil in nam poslal!

Mnogo preprostejši je lik in enovitejša življenjska naloga prelata dr. Mihaela Toroša, apost. administratorja za jugoslovanski del goriške nadškofije, nekaj časa (1947—50) administratorja porečko-puljske škofije in od 1955 tudi administratorja za jugoslovanski del tržaško-koprske škofije. Ob spominu nanj skoraj moramo soditi, da je bil poklican za varuha božjih in človeških pravic na zahodni slovenski meji. Vedno je bil notranje zbran in pozoren stražnik, ki je vsakokrat vedel enak odgovor na vprašanje: Custos, quid de nocte? Vedel je prav tako za trdno: Ako Gospod ne varuje doma, se zastonj trudijo varuhi. Neomajno vero si je enkrat za vselej vzel za varno vodilo na poti, ki jo je moral opraviti, še raje pa se je držal na usojenem položaju kakor mornar, ki ima zaupanje v varno sidro — v pravičnega in dobrega Boga. Probleme je prepustil poklicanim vodnikom, kakor je bil nadškof Sedej, njemu se ni zdelo potrebno kaj spreminjati. Kjer ni bil poklican k odločevanju, ni nikoli posegal v delo odgovornih ljudi bodi v cerkvenih bodi v javnih zadevah. Ko se je 1947 njegova ožja domovina dokončno pridružila novi Jugoslaviji, je zapustil Gorico, ki še ni dosegla zaželene svobode, ker je na jugoslovanskih tleh goriške nadškofije kot edini doktor teologije v cerkveni službi moral slutiti, da ga čakajo zanj primerne naloge. In kot izrazit veščak v svetnem in kanonskem pravu ter do zadnjega vlakna zraščeen z narodno usodo, je prevzel tu naloge, ki jih res nihče drug ni bil v toliki meri in ob toliki osebni zvestobi do dolžnosti sposoben opravljati. Bog, gospodar osebne in narodne usode, ga je vodil iz zavedne slovenske kmečke hiše v Medani, kjer se je rodil 12. avg. 1884, v goriško bogoslovje. Leta 1909 je dosegel mašniško posvečenje, pozneje opravljal kaplansko službo v Dornberku in Braniku, nato je odšel na Dunaj študirat civilno pravo. V cesarski prestolnici se je družil z dr. Ujčićem in z njim doživljal prevratne dni. Nato je po l. 1918 odšel na rimsko Gregoriano in tam 1921 dosegel doktorat s posebno papeško odliko. V naslednjih 26 letih je v goriškem bogoslovju učil naravno, božje in kanonsko pravo v precizno postavljenih normah — tako, kakor je bilo v tistih nevarnih časih za goriške teologe najbolj primerno in potrebno. Nanj se je obračala z zaupanjem slovenska duhovščina v stiskah in tako je mogel s pravnimi nasveti rešiti marsikaj, kar je bilo že skoraj izgubljeno. Ni se plašil pred fašističnimi grožnjami, gledal pa je, da mu je cerkvena oblast lahko mirno zaupala. Ta ga je 1935 odlikovala z naslovom hišnega prelata in ga pozvala celo za sodnika višjega sodišča v Benetke. Po l. 1947 se je dobro znašel v novem družbenem redu, dosegel tako zaupanje državne oblasti in z zdravim pravnim čutom postavil

temelje za nov razmah verskega življenja, čeprav je bil osebno navd vse skromen in ni imel niti lastne pisarne. Vernikom je poleg urejenega pastirstva nudil verski list Družina, dijakom malo semenišče v Vipavi, bogoslovce pa je izročil v odgoj ljublj. semenišču in v izobrazbo na naši fakulteti. Ni si lastil večjih nalog, kakor so bile njegove trdno postavljene dolžnosti in zmožnosti. Velik je bil kot varuh čredé, ki mu je bila zaupana, zato je lani ob koncu leta mirno legel k počitku vrh Svete Gore, kjer skupno z nadškofom Sedejem in Marijo varujeta božje otroke goriške dežele, da ne bodo zgrešili srečne večnosti. Kakor se je prelat dr. Toroš rad pomudil pri nas, tudi mi ne bomo pozabili — njegove zgledne zvestobe v poklicu in težavni službi!

S spominom na nadškofa in velikega kanclerja naše fakultete Antona Vovka smo svoja razmišljanja nad grobovi rajnih cerkvenih dostojanstvenikov začeli, ob njem se ustavimo spet na koncu! Bil nam je tako blizu in tako povezan z nami, da nam ni potrebno klicati v spomin podatkov o zunanjem poteku njegovega življenja. Ob svoji instalaciji za nadškofa l. 1962 je sam obrnil v pravo smer naše misli, ko je (po Jn 3, 27) izjavil: Ne more si človek nič vzeti, če mu ni dano iz nebes. — Ravnamo torej tudi pri njem v polnem soglasju z njegovim osebnim prepričanjem, ko s šibko človeško možnostjo sledimo spominom vidne steze, ki je po njih božja Modrost vodila njegove korake iz Ribičevega doma v Vrbi, kjer se je rodil 19. maja 1900 tja do njegovega častitega groba na ljubljanskih Žalah, kjer domuje od lanskega praznika sv. Cirila in Metoda, ki si ju je on izprosil za glavna zavetnika svoji škofiji.

Za rast njegove osebnosti in možat, dostojanstven in moder nastop že njegov častitljiv dom ni brez velikega pomena. Ta hiša nima zastoj v Vrbi poleg cerkvice sv. Marka, ki je sama umetnostni spomenik, prve številke. Tako daleč ni v Sloveniji znana nobena druga hiša, tako preučen ni noben drug rod. Danes je hiša muzej in narodna last. In po pravici jo častimo tudi mi, saj nam ni dala samo največjega slovenskega pesnika Franca Prešerna, ki je bil nadškofu stari stric in se je rodil v isti sobi kakor on, ampak poleg svetnih veljakov in pesnice Vide Jerajeve v 150 letih tudi kar 15 duhovnikov. Mlademu Antonu Vovku je ta hiša nedvomno dvigalo duha in upravičen je bil njegov ponos, da je iz istega rodu, čeprav ne iz iste hiše izšel »učeni Kranjec« dr. Janez Prešeren, ljubljanski prošt in prvi predsednik Akademije operozov v Ljubljani. Njegova zgodnja smrt v 48. letu 1704 je dramila rod, da se je zgodaj prebujal na delo, saj je doletela tudi pesnika Prešerna enaka smrtna usoda. Videti pa je, da Bog ni hotel, da Antona Vovka dramu slava hiše in rodu, da ga v življenju dviga zgolj človeški ponos, ampak da bolj občuti človeško nebogljenost, ki se okrepi le ob pomoči z nebes. Oče Jožef mu je umrl že 29. jan. 1904, ko je Anton najmlajši med 9 otroki, spolnil šele tri leta in pol; očetu je bilo šele 59 let. Ko je umrla mati Marija r. Debeljak (17. nov. 1917), je imel Anton dobrih 17 let. Oče in mati sta umrla za rakom, zato je sin vedno računal s tako in z zgodnjo smrtjo. Moral je zgodaj razvijati lastno značajnost, bojevati se za obstoj, zraven pa imeti oči oprte v večnost. Preboleti je moral tudi to preskušnjo, da mu je lastni brat, gospodar na domu, umrl mnogo prezgodaj in zapustil nedoletne sirote. Videl je tudi, da nekateri najbližji sorodniki zapuščajo zvezo s Cerkvijo, ki se je sam

oklenil z vso srčno vdanostjo. Dokler je imel mater in še pozneje, je zato v pogosti stiski hodil peš k Mariji Pomagaj na Brezje iskat sveta in pomoči, zraven tega pa uporabljal lastne sile uma in srca, da bi priklenil svorce na Boga. Ko je tako prišel 1917 v Zavod sv. Stanislava, da tam dokonča gimnazijo, se je nam zdel ne le telesno velik, ampak tudi že duševno dozorel mož. Na mah je postal duhovni vodja sošolcev in občudovani svetovalec mlajšim. Kar je zavod njemu mogel nuditi vzgojne koristi, jo je sprejemal nekam mimogrede in vendar z večjo širino duhovnega obzorja. Nikjer se ni poznalo, da so imeli kolegi šest let prednosti internatske vzgoje pred njim. In ko mu je naša fakulteta napolnila lačno dušo v l. 1919—23, prav ob svojem začetku, z obilno hrano teološkega znanja, je šel v pastirstvo »sicut gigas ad currendam viam«.

Postojanke njegovih služb tudi mi lahko kar z njim preletimo. Tri leta kaplanovanja v Metliki (1923—26) so ga duhovno povezale s škofom Frid. Baragom, njegovim slavnim prednikom na istem mestu. Njegova tržiška leta (1926—40, od tega le 2 kaplanski leti, nato je bil tu že župnik, najmlajši v škofiji) so mu razkrila probleme kapitala in delavstva, mu naložila težke vzgojne probleme in hude skrbi za sirote in prvič zrahljalo njegovo zdravje. Komaj se je nato (1940) uživel kot kanonik v ljubljansko mestno življenje, je prišla druga svetovna vojska in težka skrb za duhovniške begunce, 1944 pa ga je čakala dolžnost, da kot semeniški vodja obnovi enotnost duhovno zbeganih bogoslovcev, ki so se že 1945 večinoma brez potrebe razbežali. Komaj jih je začel vnovič nabirati, je 14. junija 1945 že moral poleg semenišča na svoje rame prevzeti vodstvo vse škofije. Za geslo si je vzel besede: Zaupam v Gospoda. Et spes eum non fefellit. Z občudovanja vredno praktično modrostjo, daljnosežno previdnostjo in čutom za pravo mero je reševal najtežje probleme svoje škofije in povsem novih razmer. Sam je začel kmalu telesno odmirati, ko pa je umiral, je mogel reči, da je z božjo pomočjo premagal težave, ki bi jih po človeških računih ne zmozel niti največji hrust. Te naloge je mogel opraviti, ker je srečno zdrževal troje: zvesto vdanost škofovski službi, ljubezen do slovenstva in povezanost z ljudstvom. Zgodilo se je prav nasprotno kakor v njegovih otroških letih. Takrat je Anton Vovk, od 22. dec. 1961 prvi nadškof obnovljene ljubljanske nadškofije, videl očeta in mater kot otrok umirati, sam pa se je ob božji roki rešil za velike življenjske naloge; zdaj je gledal sam sebe, kako počasi zaradi bolezni odмира, njegova škofija pa se mladostno oživlja. Tedaj se je odločil: Kakor in dokler Bog hoče! Sprejel je nase trpljenje, da bi se njegova nadškofija duhovno okrepila. In ko je bila mera dopolnjena, je Gospodar življenja odpoklical njegovo dušo, da prejme plačilo. Bog je opravil veliko delo, za katero si je privzel človeške moči Antona Vovka, po svoji skrivnostni moči oblikovane in uporabljene za večnostne naloge. Modrost božja je neskončno velika in za nas očetovsko dobra. Ob misli nanjo nam je spomin na nadškofa Vovka, tako tesno povezanega z dvigom ljubljanske škofije in razvalino po vojni in enako z našo teološko fakulteto, ljub in svet obenem. Ob velikih delih božjih smo pretreseni, obenem pa tudi srečni, da smo jih smeli gledati in spoznati...

V službi velikih idej

Vilko Fajdiga

(O znanstvenem delu prof. dr. F. Grivca)

Summarium: De vita ac opere scientifico D. Francisci **Grivec** agitur, viri egregii ac maxime meriti de quaestionibus ecclesiologicis, cyrillomethodianis et orientalibus. Protonotarius apostolicus Grivec, natus die 19. Octobris 1878 et mortuus die 28. Junii 1963 theologiam fundamentalem et orientalem docebat in Seminario et Facultate catholica Labacensi (Ljubljana-Jugoslavija) In ecclesiology eminebat suis investigationibus de primatu Romani Pontificis, de Mysterio et de facto catholico Ecclesiae. Praecipuum opus suum erat »Cerkev« (De Ecclesia), annis 1924 et 1942 editum. Valde meritus erat de omnibus quae facta sunt in regionibus slavice catholicis pro idea cyrillomethodiana propaganda. Ipse autem multa scripsit etiam de fontibus ac theologia ss. Cyrilli et Methodii et de eorum probitate ac sanctitate. Spiritu Sanctorum horum ardentem suos alumnos imbuebat, quorum investigationes scientificas volenter dirigebat. Multa scripsit etiam de quaestionibus historicis et philologicis ss. Cyrillum et Methodium spectantibus. Omne autem opus ejus scientificum cum theologia orientali connexum erat desiderium egregii professoris manifestans ut ad unionem pro qua Dominus noster Patrem suum suppliciter exorabat, pervenire possimus. Spiritus oecumenicus Concilii Vaticani II pulcherrima confirmatio idearum ac laboris professoris Grivec esse videtur.

Življenje pokojnega prelata Grivca je bilo predvsem življenje znanstvenika, saj je izmed 85 kar 60 let svojega življenja posvetil znanosti. Zato je prav, da osvetlimo prav to stran njegovega življenja, saj ga ni proslavila le doma, ampak tudi daleč preko meja ožje domovine. Storit pa je treba to pietetno, na način, kakor ga je sam predlagal. Frančiškan p. dr. Stanko Drljič, zgodovinar in slavist, je nameraval v reviji »Dobri pastir« napisati članek v spomin njegove osemdesetletnice. Vprašal ga je, če to sme. Prelat Grivec mu je odgovoril: »Zaradi zgodovinske resničnosti smete nekoliko pisati, ali brez hvalisanja. Facta loquuntur«. (Osamdesetletnica profesora, prelata i učenjaka dr. Fr. Ks. Grivca. Dobri Pastir 1959, 300). Teh dejstev pa je v znanstvenem življenju prof. Grivca toliko, da tudi njihov skromen opis ne more biti kratek.

Fr. Grivec se je rodil dne 19. oktobra 1878 v Velikem Lipovsu župnije Ajdovec pri Žužemberku na Dolenjskem. V tej župniji se je rodilo več odličnih duhovnikov (poznejši škof dr. Ivan Gnidovec in njegov brat poznejši dekan Karl Gnidovec, znani duhovniki Jarc idr.). Ni čudno, da so tudi nadarjenega Grivca namenili za duhovnika ter ga v ta namen poslali na gimnazijo v Novo mesto, ki jo je obiskoval v letih 1890—1898. Nato je res odšel v duhovsko semenišče v Ljubljani za dobo štirih let (1898—1902), vendar se tam njegov študij ni ustavil. Poslan je bil zaradi nadaljevanja bogoslovnih študij v Innsbruck, kjer je po 3 letih (1902—1905) promoviral za doktorja teologije.

Po vrnitvi v domovino je bil samo eno leto (1906) kaplan v Dobu pri Domžalah. Škof dr. A. B. Jeglič ga je kot človeka temeljite izobrazbe in zglednega življenja, kakor se izraža v nastavitvenem dekretu, postavil za študijskega prefekta v semenišču za l. 1907, naslednje leto pa že tudi

kot predavatelja-namestnika v bogoslovju, ker je njegov prednik Janez Evangelist Krek postal narodni poslanec. Na tem mestu je ostal do končane prve svetovne vojne. L. 1919 je bil imenovan za rednega profesorja za vzhodno bogoslovje na Teološki fakulteti v Zagrebu, naslednje leto pa je že imenovan za rednega profesorja za osnovno in vzhodno bogoslovje na novoustanovljeni Teološki fakulteti v Ljubljani, kjer dela takorekoč do 28. junija 1963, ko mu šele smrt vzame iz rok knjigo in pero. Malo je bilo na Slovenskem duhovnikov, ki bi tako kratek čas posvetili dušnemu pastirstvu in tako dolgo dobo sami znanosti. Taka je bila pač Božja zamisel za življenje dr. Franca Grivca. Pregled njegovega znanstvenega dela bo pokazal, da ji je skušal biti do zadnjega diha svojega življenja zvest.

Otto Menghin, prof. za prazgodovino na univerzi na Dunaju in kasneje v Ameriki, pravi v *Historia mundi* (I, 1952, 232), da je znanost »**zagona polno iskanje resnice s sondo kritike in sistematično urejanje dognanega**«. Za znanstveno delo prof. Grivca ta definicija drži bolj kot katera koli druga. Področje, na katerem se je uresničevala, pa je bilo predvsem trojno. Najprej je bilo to področje fundamentalne teologije obenem s filozofijo, ki pa se mu je kmalu zožilo na samo ekleziologijo oziroma taktat o Cerkvi. Potem je bilo področje vzhodne teologije in še posebej zgodovinskega raziskovanja življenja sv. Cirila in Metoda, vse pa v službi cirilmetodijske ideje. Končno pa področje nekaterih slavističnih problemov, ki so bili povezani z znanstvenim obravnavanjem prvega in drugega.

I.

V dobi, ko je prof. Grivec začel svojo znanstveno pot, so bila **teoretična apologetična vprašanja** bolj aktualna kakor so danes. Vendar se Grivec za ta vprašanja niti takrat ni posebno zanimal, najbrž zato, ker je bil že od začetka bolj ekleziološko in vzhodno usmerjen. Res napiše za *Alamanah slovenskih bogoslovcev* l. 1901, ki ga je sam uredil, dva apologetska članka, Kristusu slava in *Iz naturalizma v misticizem*; v *Alamanah »Za resnico«*, ki je izšel l. 1904, razpravo *Kristus pred sodnim stolom moderne kritike*, med vojno pa l. 1916 za »Čas« razpravo *Apologetični pomen konverzij* (str. 138—147), vendar je to malo spričo njegovega izrazito ekleziološkega dela. Še največ apologetike je v srednješolskem učbeniku *Krščanstvo in Cerkev* (Ljubljana 1941, str. 110), kjer skuša sistematično urediti, kar je bilo o teh poglavjih dognanega.

Prof. Grivec vleče bolj in bolj **obravnavanje Cerkve, tako iz apologetičnega kakor iz dogmatičnega vidika**. Ko je na Teološki fakulteti ustanovljena posebna stolica za krščansko in primerjalno veroslovje, dasi se takrat še ne imenuje tako, se Grivec s celim srcem posveča svoji ožji stroki. Mejna vprašanja, ki so predvsem vprašanja apologetične metode, ga seveda še vedno zanimajo. O tem napiše tri krajše razprave l. 1940 v »Vzajemnost« (*Empirično-apologetična metoda, Katoliško dejstvo in Totalna oziroma integralna apologetika*), v tipkanem Zborniku Teološke fakultete, ki ga je sam urejal deset let, napiše razpravo *Signa certissima et omnium intelligentiae accomodata* (IX, 1959), v »*Antoniano*« v Rim pa pošlje razpravo *Adnotationes ad theologiam fundamentalem* (1960, 83

do 87). Vse te razprave skušajo bolj pojasnjevati nekatere sporne točke kakor pa izčrpno obravnavati apologetične probleme. Pa tudi v njih je močno vidna Grivčeva ekleziološka usmerjenost.

Ta se je dejansko pokazala že zelo zgodaj. Po končani prvi vojni piše v »Času« o čeških cerkvenih razmerah (1919, 149), o srbskih cerkvenih problemih (1920, 85—93). V Bogoslovnem vestniku (BV 1923, 95—96) poroča o ruski cerkvi, v Novi Evropi (1923, 241—247) pa o kat. verskih problemih Jugoslavije. Od l. 1922—1942 v BV s sondo kritike preiskuje novo literaturo o osnovnem in vzhodnem bogoslovju. Največ urejenega in dognanega iz področja ekleziologije je objavil v učbeniku »Cerkev«, katerega prva izdaja je izšla 1942, druga 1943, v tipkanem Zborniku fakultete pa je l. 1953 objavil »Dopolnila k 2. izd. knjige »Cerkev«. Knjiga je bila izredno toplo sprejeta pri domačih slušateljih, pa tudi na jugu, saj je pomenila veliko in dragoceno novost na polju sicer tako revne domače bogoslovne literature.

Za tako knjigo je avtor res imel pred seboj že mnogo vzorcev, vendar je tvarino obdelal zelo samostojno in se pri določenih vprašanjih ustavil na izviren način. Posebno izvirna pa je bila pritegnitev vzhodnega osnovnega bogoslovja (Homjakov, Lebedev in dr.) k sicer tradicionalni tvarini. Grivčeva »Cerkev« je bila res učna knjiga za osnovno in vzhodno bogoslovje in je bila kot taka deležna številnih priznanj tudi izven meja domovine. Ni bil to suhoparen papir, ampak se je na mnogih straneh čutilo zagona polno iskanje resnice, seveda s sondo kritike.

Izmed številnih eklezioloških vprašanj pa so prof. Grivca nekatera zanimala še prav posebej. Razume se, da je bilo to najprej **vprašanje primata**, ki je vedno v ospredju, kadar gre za dialog z ločenimi cerkvami, ki se ga Grivec ni ogibal. V mariborskem »Voditelju v bogoslovnih vedah« (V BV 1911, 193—211) je že 1911 objavil razpravo »Tu es Petrus«, v BV (1922, 57 sl) objavlja Scholia veteroslavica de primatu, v Acta Academiae Velehradensis (AAV 1947, 46—52) raziskuje vprašanje »De nexu primatus cum Sede Romana«. Izredno hvaležno snov za vprašanje primata mu je nudilo odkritje fresk v cerkvi sv. Klimenta v Ohridu. Na eni izmed njih je apostol Peter, ki na svojih plečih nosi stavbo Cerkve. V reviji »Slovo«, ki jo izdaja Staroslovenski inštitut v Zagrebu, je napisal o tem razpravo »Na semz Petre« (1954, 24—26), podobni razpravi je objavil tudi v Orientalia christiana (1954, 139—144) in v tipkanem Zborniku fakultete (1956/57). V razpravi »De mysterio Ecclesiae«, ki jo je priobčilo glasilo salezijanskih teologov »Salesianum« (1957, 635—657) med vprašanji, s katerimi se je posebej bavil, navaja še vprašanja o Cerkvi kot mističnem telesu Kristusovem, o odnosu misterija Cerkve do njene hierarhične ureditve, o problemu datuma ustanovitve Cerkve in o čudežu Cerkve.

Bivšim slušateljem prof. Grivca nam je še dobro v spominu, s kakim veseljem smo poslušali njegova zagona polna izvajanja **o Cerkvi kot skrivnostnem Kristusovem Telesu**. Kakor iz srca nam je jemat, ko je govoril obenem z vzhodnimi teologi, da Cerkev ni samo juridična hierarhična ustanova, ki je v stalni nevarnosti zaradi juridizma in birokracije, ampak da je njena vsebina skrivnostno globoka, ki ji še tako bistroumno raziskovanje ne more do dna, saj je Cerkev skrivnost — skrivnostno Telo Jezusa Kristusa. S tem seveda prof. Grivec ni odkril nič novega, saj je

resnica zelo jasno razodeta predvsem pri sv. Pavlu. Priznati pa je treba, da je Grivec močno pripomogel, da so to resnico začeli tudi drugi teološki učbeniki in pisci poudarjati in da so vse bolj pogosto kakor doslej izvajali iz tega važne zaključke za življenje Cerkve in za življenje vernikov. O resnici o mističnem Telesu Kristusovem je Grivec najprej pisal v svoji »Cerkvi«, potem pa v Bogoslovnem vestniku: Mistično Telo Kristusovo (BV 1928, 193—209), Mistično Telo Kristusovo — primera (BV 1929, 87 do 89), Cerkev — Telo Kristusovo (BV 1941, 1—34), Pij XII. o mističnem Telesu Kristusovem (BV 1943, 233—238). V Acta Academiae Velehradensis je objavil tri podobne razprave: De Corpore Christi mystico (AAV 1936, 122—132), Christus in Ecclesia (AAVI 1936, 132—144) in Controversia de Corpore Christi mystico (AAV 1940, 152—154). Tudi na VI. velehradskem kongresu za vzhodno teologijo je o tem predaval [Ecclesia-Corpus Christi et idea conciliorum (sobornost), Acta Convetus Velehradensis Olomouc 1933, 124—133]. V tipkanem Zborniku Teološke fakultete je l. 1958 končno zopet spregovoril o Skrivnosti sv. Cerkve.

Ne smemo pa pozabiti, da se je vmes zgodilo nekaj zelo važnega, kar je na eni strani potrdilo Grivčevo zavzetost in razpravljanje o tej resnici, na drugi strani pa nudilo nadaljnemu razpravljanju mnogo novega gradiva. L. 1943 je namreč izdal papež Pij XII. znamenito okrožnico »Mystici Corporis«, h kateri je obenem z drugimi teologi, posebno S. Trompom pripomogel tudi Grivec s svojimi razpravami in knjigo »Kristus v Cerkvi« (Ljubljana 1936, str. 270). Razumljivo je zato, da je prav kmalu potem izdal novo knjigo »Skrivnostno Telo Jezusa Kristusa« (Ljubljana 1944, str. 196), v kateri objavlja prevod okrožnice »Mystici Corporis« in svoj obširen komentar. Četudi je na vseh straneh teh spisov čutili zagon pri iskanju resnice, pa je treba priznati, da sonda kritike ni bila topa, saj se je dobro spoznal v sv. pismu in ustnem izročilu pa tudi za potrebe časa ni bil slep. Kot velikega ljubitelja vzhodnega vprašanja ga je mikalo vse, kar bi moglo pravoslavne zblížiti s kat. Cerkvijo, in resnica o mističnem Telesu Kristusovem je bila v ta namen kaj pripravna.

Vprašanju o **točnem datumu ustanovitve Cerkve** je posvečal prof. Grivec mnogo pozornosti in sta si v tej zadevi izmenjala s p. Zapelenom SJ, ekleziologom na Gregoriani v Rimu, mnogo pripomb v skupnem vnetem iskanju resnice (prim. Salesianum 1957, 639 sl. in 1959, 575—603). Vendar posebnih Grivčevih razprav o tem vprašanju nimamo. Vprašanje rešuje mimogrede v zvezi z drugimi problemi o Cerkvi. Ne more pa biti dvoma, da je njegovo stališče, da je bila Cerkev ustanovljena na križu in razglašena svetu na prve binkošti, utemeljeno in pravilno.

Pač pa je prelat Grivec posebno zadnje čase posvetil več razprav apologetičnemu dokazovanju prave Cerkve. Dočim mu je bila v prvih dobah znanstvenega dela v ta namen primerjalna metoda (»via primatus« in »via notarum«) bolj uporabna, se je pozneje bolj in bolj oprijemal stališča, ki ga je močno poudaril I. vatikanski cerkveni zbor, da je namreč **Cerkev sama na sebi velik čudež** in da njena svetost, edinost, nepremagljiva stanovitnost in plodovitost v vsem dobrem niso samo znaki prave Cerkve ampak velika zgodovinska dejstva, ki jih je storil Bog, da z njimi neizpodbitno izpriča svojo ustanovo, oziroma, če gledamo dogmatično, da je Kristus v Cerkvi notranji vzrok njene svetosti, nepremagljivosti in ve-

soljne edinosti. O tem vprašanju je pisal dr. Grivec v Bogoslovni vestnik (Svetost Cerkve BV, 1923, 267—274), v tipkani Zbornik Teološke fakultete v Ljubljani (Kristus v Cerkvi — nepremagljiv (1954), Čudež Cerkve na Vatikanskem cerkvenem zboru (1955) in mimogrede v revijah »Salesianum« (1957, 635 sl), »Antonianum« (gl. zg.) in »v Zeitschrift für katholische Theologie« (Innsbruck 1955, 338). Po pravici je mislil, da se v tem lahko sklicuje na sv. Avgušтина, ki je tako močno poudarjal Cerkev kot katoliško dejstvo, ki nas vodi do Kristusa in prave vere (prim. O apologetiki sv. Avgušтина, Zbornik Teol. fak. 1958).

Mnogo premalo pa bi poznali Grivčevo ekleziologijo, če ne bi z njim vred imeli neprestano pred očmi vzhodnih kristjanov, ki bi jih tako rad videl zedinjene v eni, sveti, katoliški in apostolski rimski Cerkvi. Res je v VBVI 1914 še splošno pisal o misijonski misli med Slovenci (85—111), toda poslej je edino misijonsko gibanje, ki ga pozna, cirilmetodijsko. Na tozadevno posebno poslanstvo ni opozarjal le slovanske katoliške inteligente na Češkem in Moravskem, ampak še posebej svoje slušatelje, saj je posebno poslanstvo Teološke fakultete v Ljubljani po njegovem mnenju prav v tem, da v duhu cirilmetodijske ideje posreduje med vzhodom in zapadom, najprej na področju bogoslovnih ved, potem pa preko svojih študentov oziroma bodočih duhovnikov tudi še na druge načine. Edinost Cerkve mu je bila resnično pri srcu, o njej predava na Velehradu (Doctrina hodierna Orientis separati de Ecclesiae constitutione, Acta IV. Conventus Velehradensis, Olomouc 1925, 50—63; De methodo agendi pro unitate in confinibus Orientis, Acta V. Conventus Velehradensis, Olomouc 1927, 174—179), o njej piše v Bogoslovnem vestniku (De unitate Ecclesiae, BV 1926, 29—42). V idealnem zagonu mu je šlo vedno za krščanstvo in Cerkev (prim. Revijo KA, Ljubljana 1940, 255—266), in ta zagon je treba spoštovati in posnemati. To je zapoved časa!

II.

Jubilejni zvezek revije »Slovo« je posvečen 1100-letnici prihoda sv. bratov Cirila in Metoda na Moravsko. V tem zvezku piše dr. Marija Petlič o 85-letnici prof. Grivca pod naslovom »Život posvečen čirilmetodijskoj problematiki«. Naslov precej dobro zadene glavno vsebino znanstvenega dela in duhovne razgibanosti prof. Grivca. Njegovih spisov o cirilmetodijski problematiki je mnogo več kakor njegovih spisov o Cerkvi. Naravnost težko bi se bilo gibati v tem labirintu, če ne bi prišel na pomoč prelat Grivec sam s člankom, ki ga je napisal za prvi tiskani Zbornik Teološke fakultete v Ljubljani z naslovom Cirilmetodijska ideja (Zbornik I, Ljubljana 1962, 47—58). V njem razpravlja o svojem delu za to idejo in kronološko razporeja posamezne dobe te svoje dejavnosti.

Prva **zanimanja za vzhodne narode** je dr. Grivec kazal že v gimnaziji, ko se je učil ruščine, srbohrvaščine in staroslovenščine. Kot bogoslovec je že pisal v Katoliški obzornik članke o slovanski književnosti in o poskusih zedinjenja med anglikanizmom in razkolom (1902). Tedaj se začno tudi stiki s češkimi in moravskimi bogoslovci, ki so rodili toliko koristnih obojestranskih sadov. Grivec začne s svojimi potovanji k sever-

nim slovanskim bratom. L. 1903 je prvič na grobu sv. Metoda na Velehradu in med katoliškimi izobraženci, ki se navdušujejo za cirilmetodijsko idejo, vendar bolj v hrepenenju po domačem slovanskem bogoslužju kakor pa v globljem smislu načrtov in miselnosti sv. Cirila in Metoda. Na to jih je moral opozoriti šele prof. Grivec, češ da sta sv. brata hotela predvsem enakopravnost Slovanov z drugimi kulturnimi narodi, ker le kot taki bodo mogli posredovati med Vzhodom in Zapadom. Delo v duhu sv. Cirila in Metoda pomeni delo za spravo in edinost med katoliškimi Slovani na zapadu in med slovanskimi kristjani na vzhodu. Zato naj se tudi bogoslovna znanost med Slovani na zapadu preusmeri v tem smislu, da se močno upošteva tudi vzhodno bogoslovje.

Na Češkem je našla ideja plodna tla, toda tisti, ki je najbolj plodno in najdalje v tem smislu deloval, je bil pa Slovenec prof. Grivec. Ko odide na doktorske študije v Innsbruck, se pri p. Nillèsu z disertacijo **specializira za vzhodno bogoslovje**. Da bi vzhodne cerkve še bolje spoznal, gre za nekaj časa na Jagelonsko univerzo v Krakowu na Poljskem. Odločno in odlično sodeluje pri Velehradskih kongresih za študij bogoslovskih problemov, ki tičejo odnos med vzhodnimi in zapadnimi kristjani. Prvi izmed njih se je vršil l. 1907. Zanimanje za cirilmetodijsko idejo narašča in že čez dve leti ustanovijo Velehradsko akademijo, ki izdaja posebne publikacije in stalne Acta Academiae Velehradensis. Oboje je moralo žal l. 1948 prenehati. Prof. Grivec stopa v vrsto velikih mož kakor so bili škof Strossmayer, škof Prečan, fra Ivan Markovič in drugi, ki jih boli razkol in se trudijo, da bi prenehal. Poslej je njegova posebna ljubezen namenjena cirilmetodijski ideji v najlepšem smislu besede. Med Slovenci postane takorekoč uradni poročevalec o vzhodnih cerkvah in o vseh knjigah, ki izhajajo o cirilmetodijski ideji. Najprej v mariborskem »Voditelju v bogoslovnih vedah«, od 1922—1942 pa v »Bogoslovnem vestniku«. »Voditelj v bogoslovnih vedah« prinese l. 1909 obširno študijo o vzhodnem cerkvenem vprašanju (211—2600), »Čas« pa 1907 razpravo o vzhodnem cerkvenem vprašanju v luči moderne historiografije, 1917 študijo o vzhodu, 1919 članek o slovanskem bogoslužju. »Katoliški list v Zagrebu pa objavlja l. 1919 njegove pripombe o vzhodnem cerkvenem vprašanju in cerkvenem zedinjenju. L. 1918 izide v Ljubljani njegova knjiga Pravoslovje (str. 117) in Apostolski molitvenik (str. 267), ki naj pridobi širše množice vernikov za delo v duhu sv. Cirila in Metoda.

Prav posebno pa se dr. Grivec poslužuje »Bogoslovnega vestnika«, ki ga kmalu po svoji ustanovitvi začne izdajati Bogoslovna Akademija oziroma Teološka fakulteta v Ljubljani. V tej reviji, ki je uživala velik ugled doma in na tujem, priobčuje vrsto razprav v istem smislu, za katerega je navduševal vsakogar, ki ga je hotel poslušati. L. 1924 piše v slovanskem bogoslužju in delu za zedinjenje (91—95), l. 1929 ima njegova razprava naslov Rerum orientalium (1—23), 1930 pa na široko poroča o vzhodni cerkvi in vzhodnih obredih (1—50). Tudi I. marjanski kongres v Ljubljani izkoristi za svoje ideale. »Knjiga o Mariji« prinaša dva njegova referata: Marija in vzhod (169—177) in Marija in cerkvena edinost (178—183).

Toda še vedno ni mogoče reči, da bi bilo vzhodno bogoslovje tisto področje, na katerem bi se najbolj uveljavljalo njegovo zagona polno iskanje resnice s sondo kritike. Dejansko je bilo Grivčevo najbolj neposredno

znanstveno področje tisto, ki ga v naslovu omenja Petličeva, namreč »**cirilmetodijska problematika**«. Problem pa je bil v sledečem. Sv. brata Ciril in Metod moreta biti posredovalca med Vzhodom in Zapadom v smislu zbližanja in zedinjenja preko Slovanov le v primeru, da je nujno delo in življenje zares kritično preiskano oziroma da opisu tega življenja in dela, kakor ga prinašajo Žitja Konstantina in Žitja Metodija, odgovarja tudi zgodovinska resničnost. Prav glede tega pa so bila na začetkih tega stoletja mnenja med učenjaki zelo deljena. Nekateri, posebno Fr. Brückner v Nemčiji in Fr. Snopek na Češkem, so bili mnenja, da gre v teh Žitjih le za učeno zgodovinsko legendo, ki ni zadostno zgodovinsko podprta, preveč zavzeta za češčenje svetih bratov in pisana celo v pristranskem, bizantinsko-fotijanskem duhu, ki zato zbuja celo dvome o pravovernosti Cirila in Metoda. Prof. Grivec, ki je že l. 1910 izdal knjižico Sv. Ciril in Metod, apostola cerkvene edinosti (Ljubljana str. 31) in knjigo A. M. Slomšek o sv. Cirilu in Metodu (Ljubljana str. 103) in l. 1927 zopet knjigo Slovanska apostola sv. Ciril in Metod (Ljubljana str. 320), — to so kmalu prevedli v češki, nemški, poljski in slovaški jezik — je sodil, da je problem tako resen in obenem tako nevaren za čast slovanskih bratov in celotno cirilmetodijsko idejo, da ga je treba čimprej temeljito raziskati in rešiti.

Kot profesor za vzhodno teologijo na Teološki fakulteti v Zagrebu je prvi odgovor pripravil že v Zagrebu in ga objavil v I. letniku »Bogoslovnega vestnika« pod naslovom »**Pravovernost sv. Cirila in Metoda** (1920/21, 1—43). V tej razpravi dokazuje, da sta Žitji Konstantina in Metoda nastali izven frankovskih in bizantinskih vplivov in da se o pravovernosti slovanskih bratov ne more dvomiti, slovansko bogoslužje pa da je izraz slovanske narodne samobitnosti. Razprava je zbudila veliko pozornost doma in na Češkem, kjer sta se na isto stališče postavila odlična zgodovinarja in slavista dr. J. Vajs v Pragi in dr. J. Vašica v Olomucu. Zagona polno raziskovanje resnice ni prenehalo. L. 1923 objavi »Slavia« (str. 44 do 60) Grivčevo razpravo o virih Cirilmetodove teologije. V »Narodni enciklopediji« SHS I izide njegov članek Ciril i Metodije (447—449), v »Bogoslovnem vestniku 1933 pa še razprava De ss. Cyrilli et Methodii ad Photium relatione (245—252). Podobno v Orientalia christiana. Constantinus philosophus-amicus Photii (1957). Borba se je nadaljevala, nasprotniki niso povsem utihnili, ali Grivčev zagon, ki ga je spremljala sonda bogato podprte kritike, je počasi zmagoval. Posebno ko je učeni profesor poleg obdelave staroslovenskih virov za Žitji obdeloval tudi druge, grške in latinske, o katerih imamo od njega tudi več razprav. Tako npr. piše v »Jugoslovanskem istorijskem časopisu« O avtentičnosti poslanice Hadriana II. l. 869 (1938, 191—201), v »Glasniku muzejskega društva« o dveh pismih papeža Hadriana knezu Koclju in Hadrianovem slogu (1940, 65—680). Posebej še razpravlja o posmrtnem govoru v čast sv. Cirilu in Metodu v »Acta Academiae Velehradensis« (Sermo panegyricus in honorem ss. Cyrilli et Methodii, Olomouc 1947, 1—25), enako v »Razpravah« Filozofske fakultete ljubljanske univerze (Pohvala sv. Cirila in Metodija, Ljubljana 1950, 27—58) in v »Bogoslovnem vestniku« (Pohvala sv. Cirila 1942, 43—51).

Četudi prof. Grivec v zagonu polnem iskanju resnice glede cirilmetodijske problematike nekoliko popusti in se predaja **ljubezni in navdu-**

šenju za slovanske apostole, za njuno češčenje in posnemanje njihovih idej — prim. o tem ne le njegove monografije o sv. Cirilu in Metodu, njegov spis o Apostolatu sv. Cirila in krščanskem istoku (Zagreb 1928, str. 32), razpravo o Poslanstvu kongresov slov. kat. izobražencev in cirilmetodijski ideji v publikaciji o III. njihovem kongresu v Bratislavi 1931 podobno l. 1937 ob priliki euskega kongresa v Ljubljani (Vzajemnost kat. Slovanov). Češkimi bogoslovcem piše *De Methodo practica laborum pro idea Cyrillo-Methodiana inter slavicos s. Theologiae candidatos* (Museum 1932/33, 1—5), organizira poseben kongres za vzhodne in cirilmetodijske študije l. 1925 v Ljubljani, potuje v službi cirilmetodijske ideje po Jugoslaviji in na Češko in Moravsko, sprejema domače in tuje obiske, organizira Apostolat sv. Cirila in Metoda, piše članke v domače liste »Slovenec«, »Domoljub«, posebno pa v »Kraljestvo Božje«, »Božje Vrelce« in »Oznanilo«. Vendar mu cirilmetodijska problematika ne dà miru, ker tudi nasprotniki njegovega gledanja niso utihnil.

L. 1934 objavi v »Bogoslovnem vestniku« razpravo Iz teologije sv. Cirila in Metoda (181—189), v kateri proti Fr. Dvorniku in M. Weingartu dokazuje, da je Uvod v Žitje Metodija eno izmed temeljnih poglavij njune kateheze, ne pa tipična bizantinska svetniška legenda. Naslednje leto objavlja pravtam daljšo razpravo Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (BV 1935, 1—35), v kateri trdi, da daje pregled biblične zgodovine sv. Cirila in Metoda ključ za reševanje odločilnih vprašanj iz te problematike in dokaz za pravovernost sv. bratov ter verodostojnost njihovih Žitij. V tej razpravi se dotakne misli, ki mu je poslej vedno ljubša, da je namreč sv. Ciril dedič duhovnih zakladov sv. Gregorija Nacianskega. V razpravi Zaroka sv. Cirila s Sofijo (BV 1935, 1—32) prvič pokaže na »**pradedne časti**«, h katerim je po zgledu velikega Nacianca sv. Ciril težil od svoje mladosti dalje, da se namreč vrne h tisti duhovni lepoti, ki jo je imel praded Adam pred grehom. Tudi v naslednjih razpravah Iz teologije Cirila Solunskega (BV 1935, 211—216). Originalnost sv. Cirila in Metoda (Jug. istor. časiopis 1935, 52—75), *De fontibus theologiae ss. Cyrilli et Methodii* (Acta VII. Conventus Velehradensis, Olomouc 1937, 33—37) v dveh izdajah Žitij Konstantina in Metodija (prva Celje 1936, str. 150; druga Ljubljana 1951, str. 180), ki ga je pripravil s prof. F. Tomšičem, in v delu *Constantinus et Methodius Thessalonicenses* (Zagreb 1960, str.), se vrača k tem vprašanjem, vedno pa tudi k vprašanju zanesljivosti virov za njuno zgodovino. To posebno točno izraža naslov latinske izdaje Žitij v *Acta Academiae Velehradensis*, ki se glasi: *Vitae Constantini et Methodii. Versio latina, notis dissertationibusque de fontibus ac de theologia ss. Cyrilli et Methodii illustrata* (1940, 1—127, 161—277). Pravtako o obojnem obširno govori v novi nemški izdaji življenjepisa ljubljenskih mu svtenikov Konstantin und Method, *Lehrer der Slawen* (Wiesbaden 1960, str. 270) in v podobni knjigi *Sv. Ciril in Metod, slovanska blagovestnika* (Celje 1963, str. 246), ki jo je ob 1100-letnici njunega prihoda na Moravsko izdala Mohorjeva družba. Več podobnih razprav objavlja tudi v češkem glasilu *Apostolstva sv. Cirila in Metoda v Olomucu*, vedno **zagnan za dognanje resnice o slovanskih apostolih in za prikaz njune globoko zasnovane svetniške podobe**. Šlo mu je torej za to, kar je zapisal v naslov ene novejših svojih razprav? *De probitate ac sanctitate ss. Cyrilli et*

Methodii in fontibus palaeoslavice et in documentis Ecclesiae (AAV 1948, 19—25). Seveda je dognanj o zanesljivosti virov in posebno o vzvišeni teologiji sv. bratov Grivec zelo vesel. Pred sto leti, pravi, so vse to imeli še za sanje. Danes je stvar pojasnjena. Gre za zamisel genialnega človeka, ki je na njej utemeljil prizadevanje za enakopravnost Slovanov z drugimi narodi, gre za osnovne človečanske pravice Slovanov, ki jih nihče nima pravice osporavati (prim. Cirilmetodijska ideja, Zbornik Teološke fakultete I, Ljubljana 1962, 54).

Na spomeniku, ki stoji na svežem grobu prof. Grivca na Žalah v Ljubljani stoji med drugim tudi zapisano, da je bil »**zgodovinar sv. Cirila in Metoda**«. Četudi ni bil poklicni zgodovinar, ga je vendar raziskovanje problematike okrog sv. bratov privedlo v stik z marsikaterim zgodovinskim problemom iz njunega življenja, ki ga v svojem zagonu ni hotel pustiti nerazčiščenega in se je v boju za svojo rešitev problema hotel spoprijeti tudi s poklicnimi zgodovinarji, med katerimi sam imenuje le L. Hauptmana. V takih primerih ni šlo več toliko za sv. Cirila, ki je umrl v Rimu že l. 869, ampak za njegovega brata, ki je kot nadškof deloval na Moravskem in v Panoniji še do l. 885 in v zgodovinsko zelo zapletenih prilikah. Tako so nam kaj razumljivi naslovi Grivčevih zgodovinskih krajših in daljših razprav kakor Sv. Metod, panonsko-moravski nadškof (BV 1935, 181—185), Slovenski knez Kocelj, učenec in pokrovitelj sv. Cirila in Metoda (»Kovačičev zbornik«, Maribor 1937, 46—52), knez Kocelj in oglejski patriarhat (»Glasnik muzejskega društva«, 1937, 33—37). Reversi sunt ex Moravia (»Jug. ist. časopis« 1937, 62—91). L. 1938 izide Grivčevo večje delo Slovenski knez Kocelj (Ljubljana 1938, str. 301), v katerem piše o zaslugah tega slovenskega kneza za apostolsko delovanje sv. Cirila in Metoda. Prav to delo so nekateri zgodovinarji posebej osporavali. Deloma v odgovor in zagovor dr. Grivec objavlja nove razprave o podobnih temah v »Apoštolat sv. Cyrila a Metoděje« v Olomucu v letih 1938—1948. Tudi v slovenski »Zgodovinski časopis« po vojni piše o zgodovinskih temah iz cirilmetodijske problematike, predvsem o vprašanju odnosa med nadškofom Metodom in nemškimi škofi (Prepir o Metodovih ječah, 1952/53, 165—170; Še o Metodovih ječah 1954, 139—140; Metodova ječa — Ellwangen 1956/57).

III.

Veličino prelata dr. Grivca kot znanstvenika poveča tudi njegova posebna **ljubezen do slovanskih jezikov in do slovanske literature**, tako da bi mu poleg naslova teologa in zgodovinarja pristojal skoro še naslov slavista. Tudi za to smer svoje znanstvene dejavnosti se je že zgodaj zanimal. Že v abiturinskem zborniku »Na razstanku« je l. 1898 objavil članek o ruskem realizmu in njegovih zastopnikih. Kot bogoslovec poroča v »Katoliškem obzorniku« l. 1898 o novejši ruski književnosti, v »Dom in svet« l. 1901 piše o češki »katoliški moderni«, 1903 pa o davnosti in pomenu poljskega jezika, v bogoslovskem »Almanahu« se l. 1903 povzpne celo do zanesene razprave Umetnost — apologija (118—145). V omenjenih slovenskih revijah poroča o velikih slovanskih literatih in duhovnih velikanih kakor o J. N. Potapenku (DS 1901), o. A. P. Čehovu (DS 1901),

o O. Brezini (»Kat. Obzornik« 1901), o Gogolju (KO 1902), o Marianu Morawskem (KO 1902), o A. P. Lopuchinu (»Časopis katolickeho duhovstva« (Praga 1905), o J. G. Masaryku (»Čas« 1917), o L. Rydelu (»Čas« 1919), o L. N. Tolstoju (»Čas« 1921/22).

Seveda se je dr. Grivec zanimal za literarna in slavistična vprašanja vedno v zvezi z glavno smerjo svojega znanstvenega delovanja, z osnovno in z vzhodno teologijo in cirilmetodijsko idejo.

Zato je tako razumljivo, da mu je bil med Slovani posebno drag **Vladimir Sergejevič Solovjev**, ki je bil velik pisatelj in še večji duhovni velikan, ki bi tako neskončno rad doživel edinost slovanskega vzhoda s katoliško Cerkvijo, da bi bil Kristus vse v vsem. Prof. Grivec Solovjevu posveča kar 17 razprav in člankov kakor Strossmarjer i Solovjev (»Kat. list 1909); Vl. Solovjev (»Čas« 1917, 249—263), Vl. Solovjev — katoličan (»Kat. list«, Zagreb 1918); Vl. Solovjev i biskup Strossmajer (»Kat. list« 1925); Pesnik Vl. Solovjev (DS 1926, 116—123); Samobytnost Vl. Solovjeva (rusko) v »Ex Oriente« Mainz 1927, 287—295); L'indépendance et l'originalité de Wladimir Solovjev, prav tam 298—305); Dostojewski in Vl. Solovjev (BV 1931, 97—142); Vl. Solovjev in cerkveno edinstvo (»Slovenec« 5. jul. 1933); Slowjev Vladimir (Lexikon für Theologie und Kirche« IX, Freiburg in Br. 1937, 659 sl), Vl. Serg. Solovjev in njegovo delo (tipkani »Zbornik Teološke fakultete«, Ljubljana 1959); Od sv. Tomaža do Vl. Solovjeva (prav tam 1960). Gotovo je Grivec velikega Rusa med Slovenci najboljše poznal in tudi najbolj cenil in nam zapustili naročilo, naj se še od Solovjeva učimo in ob njem ogrevamo.

Najbolj pa se je dr. Grivec srečal s **slavističnimi problemi ob cirilmetodijskimi problematiki**. Ta ga je na več načinov vodila k prastarim staroslovenskim književnim spomenikom — V AAV napiše kar ganljivo razpravo De lingua paleoslavica — Meditatio (1947, 75—84)! — ali celo, kakor je mislil sam, k »zarji slovenske književnosti« sploh. Ko se bori za pristnost staroslovenskih virov za biografijo sv. bratov, se v njem budi tudi slavist in slovanski filolog, zato se ustavlja pri posameznih staroslovenskih besedah in stika za zvezo s slovenskim jezikom. V Bogoslovnem vestniku razpravlja o staroslovenskih vzorcih za govorniško porabo sv. pisma (BV 1935, 70 sl). V »Dom in Svetu« (1936, 59—71) se peča s slogom staroslovenskih Žitij sv. Cirila in Metoda. Za »Beličev zbornik« napiše Prvo poglavje Žitja Metodija (Beograd 1937, 135—140), v reviji »Slavia« govori o svobodnih prevodih v staroslovenskih evangelijih (1956, 194—197), v »Razpravah« filozofske fakultete Univerze v Ljubljani razčiščuje ideje in izraze Žitij Konstantina in Metodija (1944, 169—193), v »Linguistica Slovaca« pa Težka mesta v Žitjih Konstantina in Metodija (1944, 73—83). V »Slovo« (1953) piše o dikcijah Assemanijevega glagolskega evangelistarija. Po njegovem mnenju bi večje upoštevanje staroslovenskih prevodov svetih knjig mnogo pripomoglo k njihovi pravilni razlagi (prim. De exegesi s. Cyrilli Thessalonicensis, Orientalia christiana, Roma 1954, 137—150). Pripričan je, da ga je idejno in fiziološko raziskovanje cirilmetodijske problematike privedlo do odkritja, da je neznan avtor homilije v Clozovem glagolitu sam sv. Metod, s čemer da je še boljše osvetljeno njegovo delovanje v Panoniji (prim. Clozov-Kopitarjev glagolit

v slovenski književnosti in zgodovini »Razprave« fil. fak. Ljubljana 1944, 169—193).

Prav posebej pa se je zagon znanstvenega raziskovanja s sondo kritike razvnel ob vprašanju, ali ne hranijo morda prastari spomeniki slovenske književnosti, frižinski spomeniki, posebno II., toliko idejnih in jezikovnih drobcev cirilmetodijskega književnega sveta iz dobe 870—873, da je treba prav v tem svetu iskati njihov izvor. Že l. 1932 piše zato v »Dom in svetu« o virih slovenske književnosti, v »Jug. istor. časopis« obširno ocenjuje F. Ramovš-M. Kosove Brižinske spomenike (1938, 101—116) v »Glasniku muzejskega društva« piše o »drugem frižinskem spomeniku in Cirilovi književni šoli« (106—115), tudi »Dom in svet« objavlja l. 1942 njegov članek Drugi frižinski spomenik (122—129). »Slavia« je l. 1948 objavila razpravo Nove vysledky cirilmetodejskih studii a Frisinske pamatky, »Slavistična revija« pa celo vrsto člankov pod skupnim naslovom Frisingensia (Ljubljana 1950, 170—124; 1951, 71—76; 1955, 169—182). Tudi v »Slovo« (1960) piše o Cirilovi književni šoli. Vse to je z zagonom ponavljal tudi v svojih najnovejših knjigah o sv. Cirilu in Metodu, l. 1942 pa je o tem že spisal manjše delo Zarja slovenske književnosti s podnaslovom Frižinski spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda (Ljubljana 1942, str. 64). Seveda se je Grivčeva sonda kritike v tem vprašanju močno spoprijela s sondo kritike slovenskih slavistov, ki so na jubilejnih slavističnih kongresih ob 1100-letnici sv. Cirila in Metoda v Ohridu in Zofiji o teh zaključkih izrazili resne pomisleke. Tamen est laudanda voluntas.

IV.

Skoro vse naštetu znanstveno delo prof. dr. F. Grivca — in vse še ni bilo naštetu — bi mogli smatrati za njegovo izredno znanstveno dejavnost. Redna znanstvena dejavnost se je razvijala v okviru predavanj in znanstveno-pedagoškega dela sploh, ki ga je 55 let vršil kot profesor v ljubljanskem semenišču, na zagrebški, posebno pa na ljubljanski Teološki fakulteti. Teološko fakulteto v Ljubljani je kljub vsemu močno ljubil. Mnogo zaslug ima pri premagovanju njenih začetnih težav, pri nadaljnem razvoju in pri njenem ugledu, ki ga uživa tudi v inozemstvu. Njeni Pravilniki nosijo sledove marsikaterega pozitivnega nasveta, ki ga je dal prof. Grivec, saj je bil kar naprej član raznih komisij, ki so skrbele po I, pred II. in po II. svetovni vojni za njeno pravo podobo pred Bogom in ljudmi. Do zadnjega je hodil v predavalnice, in ko mu to ni bilo več mogoče, je slušatelje klical na svoj dom, da jim še in še posreduje svojo znanost.

Posebno viden izraz pa je dobilo to pedagoško delo prof. Grivca v doktorskih disertacijah, ki so jih izbrani slušatelji izdelali pod njegovim vodstvom. Izmed 60 doktorskih disertacij Teol. fakultete v Ljubljani jih je skoro ena šestina iz stroke prof. Grivca. Navedimo vsaj nekatere: P. Tomaž Kurent O. Cist, je imel za predmet disertacije Nauk sv. Cirila in Metodija o cerkvenem prvenstvu (1936) Janez Oražem je spisal disertacijo Nauk Apostolskih del o Cerkvi (1942). Franc Gnidovec, Grivčev ožji rojak, je izdelal disertacijo Vpliv sv. Gregorija Nacianškega na sv. Cirila in

Metoda (1942); Janez Vodopivec je promoviral na podlagi disertacije Krščanstvo in Cerkev pri Nikolaju Berdjajevu (1942); Stanko Perčič je branil disertacijo Dejstvo Cerkve — Katoliško dejstvo (1954); P. Vitomir Slugič je sestavil disertacijo Znaci Crkve i njihova primjena na istočne odijelene kršćane (1956); Fr. Perko pa je pod vodstvom prof. Grivca izdelal disertacijo Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda (1963). Že iz naslovov disertacij je vidno, kako prof. Grivec zagona polnega iskanja resnice s sondo kritike ni hranil le za sebe, ampak je za njega in za ista področja znal navdušiti tudi svoje slušatelje, ki naj obenem s celo fakulteto nadaljujejo njegovo delo.

Božja Previdnost je prof. in apost. protonotarju dr. F. Grivcu izpolnila mnogo želja. Ena izmed njih, in kako razumljiva, je bila, da bi bilo njegovo znanstveno delo znano in priznано. Omogočila mu je, da je v dobrih materialnih pogojih in zdravju dočakal skoro 85 let. Dočakal pa je predvsem to, da je mogel vse to, kar je dognal, tudi sistematično urediti in v končnih oblikah predstaviti doma in na tujem. Bilo mu je dano, da so popravki v življenjepisu svetih bratov prišli celo v duhovniški brevir (nove lekcije II. nočna za praznik sv. Cirila in Metoda so njegovo delo!) in tako do vseh tistih krogov, ki so ga dolžni moliti. Mednarodni javnosti je mogel v nemški knjigi o sv. Cirilu in Metodu posredovati njun svetniški lik v znanstvenem okviru, ki naj ga utemelji in mu ohrani veljavo in moč. Isto je za svoje ožje rojake storil prav tako v knjigi o sv. Cirilu in Metodu, ki je izšla za njun jubilej. Jugoslovanski katoliški javnosti je mogel posredovati sistematično urejena dognanja v »Pastirskemu pismu katoliških škofov za leto 1963 o slovanskih blagovestnikih sv. Cirila in Metodu«, ki ga je sestavil sam. Dobrim preprostim vernikom, pa je svoja spoznanja in dognanja, svoje prošnje in vabila predložil v šmarnicah za jubilejno leto 1963, ki imajo naslov »Sv. Ciril in Metod, Marijina častilca.« Le kdo je tako do konca in s tolikim zadoščenjem prehodil svojo znanstveno pot kakor prof. dr. Grivec?

V prav posebno uteho pa je moralo biti prof. Grivcu dejstvo, da je idejo zedinjenja z ločenimi vzhodnimi brati na posebno slovesen način vzela za svoj program cela Cerkev, ki se je prav v zadnjih letih Grivčevega življenja pripravljala na II. vatikanski cerkveni zbor, ki se je 11. okt. 1962 tudi v resnici začel. Ta zbor naj bi bil po besedah Janeza XXIII. »povabilo ločenim bratom, ki se dičijo s krščanskim imenom, naj se vrnejo k vesoljni čredi, katere vodstvo in varstvo je z jasnim sklepom svoje volje Kristus izročil blaženemu Petru« (AAS LI, 300 sl). Kako mu je moralo biti pri srcu, ko je bral o ekumenskih ciljnih cerkvenega zbora, o zastopnikih ločenih cerkva, ki na njem sodelujejo, o slovanskih bogoslužjih na koncilu in o rastočem češčenju, ki sta ga bila deležna sv. Ciril in Metod. Ali ni bilo vse to kakor vzvišeno potrjeno njegovih idealov in prizadevanj zanje, kakor vzvišeno zadoščenje za vse, kar je moral v borbi zanje kdaj prestat?

Ob življenskem delu Josipa Jeraja

Anton Trstenjak

Naslednje vrste pišem s posebnim spoštovanjem do moža, ki je svojo prvo knjigo naslovil: »Vzor — človek ali osebnost kot ideal«, kakršnega je v vsem svojem neutrudnem delu in asketskem življenju dosledno uresničeval; ki je znal na sredi ulice tavajočega študenta na mah pobrati in dvigniti, da je zablestel; ki je v prvem desetletju po prvi svetovni vojni razgibal malone vso, zlasti dijaško mladino v Sloveniji; ki je s svojim prosvetno vzgojnim prizadevanjem in idejnim zanosom vse sloje ljudstva kmalu tako navdušil, da bi bil pred kakšnimi tridesetimi leti nedvomno oklican za škofa, če bi bil živel v časih Svetega Ambrozija; ki pa je s svojimi članki in razpravami samostojno posegal v takrat aktualna ljudsko in državljansko vzgojna, kulturna in sociološka vprašanja tako, da je poleg A. Ušeničnika in A. Gosarja zavzemal mesto enega naših najvidnejših sociologov med obema vojnama in da so ga zlasti Hrvati in Srbi prištevali med najsamostojnejše pedagoške pisce v stari Jugoslaviji.

Kdor danes po več ko štiridesetih ali vsaj petindvajsetih letih, odkar so izšle Jerajeve knjige, prebira njihovo vsebino, dobi sicer vtis, kakršnega dobimo po toliki časovni razdalji redno tudi pri drugih avtorjih, da je marsikaj že docela neaktualno in sodi samo še v polpreteklo zgodovino, kar velja zlasti za njegove sociološke razprave, vendar pa lahko obenem ugotovi vsaj dve ali tri zanimive poteze na vsem njegovem literarnem delu.

Predvsem je zanimivo ugotoviti, da je J. Jeraj citiral le malo avtorjev in še tiste redkokdaj. Poznavalci njegovega dela, ki so z njim ožje sodelovali, izrecno naglašajo, da je malo bral. Morda je bilo to malce v zvezi z njegovo akademsko in znanstveno formacijo.¹ Vendar pravi razlog ni v tem, kajti Jeraj je bil kulturno zgodovinsko in filozofsko sociološko zelo dobro razgledan, ker je stalno bral prav tiste revije, kakor npr. Hochland, ki so nudile naj sodobnejšo razgledanost, in tiste mislece, ki so bili v ospredju takratnega zanimanja (M. Scheler, Tönnies, Vierkandt, O. Spann, Hohoff, Orel, Schilling, Sombart, Spranger, med moralisti pa zlasti Pesch, Cathrein idr.). Pravi razlog, zakaj je malo bral in še manj citiral, je potemtakem iskati v njegovi osebnosti in usmerjenosti. V njem je bilo veliko stvariteljske sile. Vsaka ideja, ki jo je srečal v knjigi ali v osebnem

¹ Josip (ali tudi Jože) Jeraj se je rodil 16. februarja 1892 v Rečici ob Savinji (oče Matija, mati rojena Petrin), gimnazijo je končal v Celju (1903—11), bogoslovje v Mariboru (1915), nadaljeval študije na teološki fakulteti v Gradcu, kjer je promoviral za doktorja teologije l. 1917 na podlagi disertacije »Ist das Deuteronomium zur Zeit des Königs Josias und der Priesterkodex in nach-exilischer Zeit verfasst?« Po kaplanovanju v Celju in Žalcu je bil l. 1919 (l. 10.) imenovan za profesorja moralne teologije v Mariboru, kar je ostal do nacističnega izgnanstva l. 1941, ki ga je preživel (po zaporu v Mariboru in Brestanici) v Slav. Požegi in Zemunu; leta 1946 (7. IX.) pa je dobil imenovanje za rednega univerzitetnega profesorja na Teološki fakulteti (na stolici za moraliko) v Ljubljani, kjer je predaval (tudi po upokojitvi 1952) do svoje smrti 19. januarja 1964.

razgovoru, se je v njem plodno razživila, dobila nove oblike in izzvala samostojne pobude, bila mu je tako rekoč samo asociacijski sprožilec za lastno razmišljanje in nove zamisli, ki jih ni bilo nikjer zapisanih.

V njem je bila tipična miselnost ideologa, zlasti če pri tem upoštevamo še eno značilno potezo njegovega načina mišljenja, to je sintetičnost. Jeraj je bil izrazit sintetični, nikakor analitični mislec. Kdor bi ocenjeval njegovo delo s stališča analitične miselnosti, bi hočeš nočeš videl v njem »površnost«, kakor se je nekoč neki njegov kolega izrazil, in bi mu s tem delal krivico, kajti sintetična miselnost se ravno v tem razlikuje od analitične, da se ne ustavlja pri podrobni analizi posameznih mislecev in misli, marveč ji gre prvenstveno za sintezo idej, da spozna miselne tokove in njihove smeri, da ustvari nekako filozofijo kulture in zgodovine, ker le tako si dobi potrebno osnovo za ideološko usmerjanje. Zato je vsak ideolog, in to je bil Jeraj v prvi vrsti, šele potem strokovnjak v šolskem pomenu besede, predstavnik sintetične miselnosti.

Pri vsem tem je bil Jeraj dokaj samonikel, izviren, kar mora biti vsak ideolog, če hoče pritegovati množice nase in jim usmerjati misli. Prav v tem je bila njegova posebna moč. Čeprav ni bil »govornik«, je vendar že po nekaj stavkih vsako še tako vsakdanjo temo tako po svoje zaobrnil, polagal vanjo novo vsebino in odkrival v njej do tedaj nepoznani svet, da je mlade poslušavce na mah pritegnil v svoj miselni magnetni krog. Z lahkoto je kombiniral čisto filozofske misli s sociološkimi, moralno pedagoškimi in teološkimi ter jih postavljaj v konkretno situacijo družine, šole, vaške, narodne in državne skupnosti, vse pa je hkrati osvetljeval v luči zgodovine. Čeprav ni bil sistematik, bi se morda kljub temu dalo ob skrbni analizi prikazati kar čedno stavbo njegovih lastnih zamisli, zlasti tistih, ki jih je razgrnil v svoji Državljski vzgoji in v Naši vasi kot posebni »vedi o vasi«.²

Končno pa ob splošnem pregledu na njegovo delo ne smemo prezreti še ene zanimive poteze: čeprav se je v svojih razpravah in člankih spuščal na številna, na videz kar dispartatna področja, pa je ob natančnejšem branju povsod lahko prepoznati skupni votek in skupno gonilno silo, ki je bila v moralni filozofiji in teologiji; iz vseh njegovih spisov govori moralist. Jeraj se v vsem svojem delu ni nikoli prav oddaljil od svoje stroke, ki jo je zastopal kot profesor, čeprav na prvi pogled napravi prav nasprotni vtis, kakor da se je z vsem pečal, samo z moralno teologijo ne. Kdor bi mu kaj takega očital, bi s tem nehote pokazal, da vidi bistvo moralne teologije v kazuistiki, kar pa naš Jeraj res ni bil.³ In ravno to mu moramo šteti v dobro, kajti kazuistika je za moralno teologijo tako rekoč samo skelet, da se izražamo v prisposodbi stoikov, medtem ko mora živa krščanska moralka iti preko golih meja dovoljenosti in nedovolje-

² V tej zvezi se spomnim, kako mi je pred približno 25-imi leti prof. Amato Masnovi, tedaj glavni predstavnik krščanske filozofije na Katoliški univerzi v Milanu, pripovedoval, da je pri njem delala o Alešu Ušeničniku doktorsko disertacijo neka Slovenka-redovnica, a ni uspela, po njegovem mnenju zato ne, ker da »v Ušeničniku ni našla dovolj izvirmih misli, o katerih bi se dalo napisati celo razpravo«.

³ Čeprav je zanimivo, da je Jeraj prav v zadnjih letih, ko je zdravstveno že hudo pešal, najraje imel s svojimi slušatelji prav ure kazuistike, kjer je reševal z njimi »kazuse«.

nosti dejanj in kazati ljudem vzore, s čimer nehote prehaja že v območje vzgoje in njene vede — pedagogike v najširšem smislu besede; in to je delal Jeraj ves in povsod, v pisani in govornjeni besedi.

Posamezna področja, na katera se je razprostiralo Jerajevo udejstvovanje, pa bi mogli nakazati predvsem v petih smereh: mladinsko gibanje, ljudska prosveta, narodna vzgoja, socialno vprašanje in etično filozofska vprašanja.

Ob razsulu stare Avstrije je bil Jeraj ravnokar »narejen« človek, sveže nastavljen profesor, zato ga je val povojnega katoliškega mladinskega gibanja, ki je v Nemčiji nastalo kot odpor proti porazu v prvi svetovni vojni, zajel že med »voditelji«, medtem ko so se le nekaj let mlajši univerzitetni študentje in gimnazijci višješolci znašli še med »mladinci«. To časovno zgodovinsko mesto, ko se je med takratnimi mladimi znašel kot biološko za pol generacije starejši, mu je nehote določalo kar edinstveno posredovalno vlogo med mladimi in starimi. Bil je nedvomno med prvimi, ki so ideje nemškega Guardinijevega mladinskega gibanja prenašali na slovenska tla in jim vdihovali slovenskega duha. Zato je veljal prva leta kar za voditelja slovenskega mladinstva, vendar pa je bil to samo prvi čas kot pobudnik, ker se je že v letih 1924 do 1926 njegovo delo in zanimanje obračalo stran od dijaštva k kmečki in delavski mladini. Sam mi je še v zadnjih letih ponovno zatrjeval, da mu je nekako žal za ta korak, ko je tako rekoč prostovoljno prenehal z vlogo ideologa in voditelja mladinske struje v takratnem slovenskem dijaštvu, ki odslej ni imelo med starejšimi nikogar, da bi bil zavzemal vsaj približno vlogo, kakor jo je predstavljal in ohranil vse do danes Romano Guardini pri nemških mladincih.

Zanimiva je pri tem okoliščina, da Jeraj v svojih člankih, ki jih je priobčil v Socialni misli (1926): Naše mladinsko gibanje in Nova mladina (1927), nikjer ne omenja R. Guardinija, čeprav se dobro spominjam, da ga je v svojih predavanjih ponovno omenjal. V tej zvezi je prav tako zanimivo, kako se razlikuje Jerajev slog, ko piše o mladinstvu, od sloga mladincev samih, ki se l. 1925 tudi v Socialni misli izražajo o sebi in mladinstvu (B. Vodusek, Dora Pegam-Vodnikova, Franjo Čibej, Vilko Fajdiga, Aleš Stanovnik, Tomaž Furlan, Edvard Kocbek in M. Miklavčič). Vsi ti govore o mladinskem gibanju v prvi osebi, Jeraj pa v tretji, čeprav ga prav tako vneto zagovarja.

Jeraj je dal mladinskemu gibanju docela slovensko nacionalno vsebino. V nemškem mladinskem gibanju je bila poudarjena nacionalna smer bolj izraz resentimenta po izgubljeni vojni, pri Slovencih pa je po razpadu Avstrije in ustanovitvi nacionalne države pomenilo spontan, povsem pozitiven odziv; bilo je treba samo nekoga, ki je mladino v tistih letih opozoril, naj se zave svojega slovenskega bistva, naj začne živeti iz lastne zgodovine in izročila, naj najde svoj slovenski značaj, naj prisluhne ljudski duši, kakor se izraža v ljudski pesmi, šegah in običajih. To navdušenje za romantiko je Jeraj koristno povzel po nemškem mladinskem gibanju, ki pa ji je znal vdahniti pristno slovensko življenje. To romantično razpoloženje s klicem »nazaj k naravi« in njeni pristnosti in neposrednosti z bojem »proti okostenelosti in formalizmu« je znal Jeraj spremeniti v pravi val navdušenja, pri čemer je zlasti poudarjal kmečki izvor

slovenskega ljudstva, naravno nepokvarjenost in lepoto kmečkega dela in življenja, zdravje kmečke družine in vrednote vaškega občestva v nasprotju do izkoreninjenega, od ljudstva in narave odtujenega načina življenja meščana, zlasti pa industrijskega delavstva. Zanimivo je, da Jeraj ni polagal važnosti na tisto stran mladinskega gibanja, ki je bila pri Guardiniju najmočnejša in ki je rodila tam trajne sadove, namreč liturgična miselnost. Prav to pa so močno gojili ljubljanski mladinci: J. Pogачnik, Vital Vodušek, M. Dokler idr., ki so se neposredno oplajali ob Guardinijevih delih. »Romantična usmerjenost« sama pa je zlasti v Mariboru po nekaj letih naletela na močno kritiko, ko so prav Jerajevi levo usmerjeni učenci začeli ugovarjati, da z romantiko ne moremo reševati socialnega vprašanja, še manj pa zanikati železobetonske resničnosti industrializacije in njenega vpliva na način človeškega življenja in mišljenja. Ta kritika je imela za posledico, da je Jeraj čutil potrebo, da se je še intenzivneje spoprijel s sociološkimi vprašanji, kot se je bil tako že poprej.

Mladinci so bili proti »formam« in zato proti organizacijam, kar je bilo najbolj razumljivo pri Nemcih, medtem ko je bilo pri nas manj utemeljeno in zato pri takratni mladini morda bolj »afektirano«, »uvoženo« iz tujine, kakor pa resnično iz potrebe rojeno in doživeto, kajti slovenski, v osnovi in vsem razvoju pretežno kmečki živelj za tak nastop ni dajal dovolj podlage. In zanimivo je, da prav v tej potezi Jeraj mladinstvu ni sledil: bil je preveč pristno slovensko usmerjen, predobro je čutil, da samostojno »mlad« slovenski narod nima preveč form, ampak kvečjemu premalo organizatorne opore; razen tega je bil tudi sam osebno izrazito organizatorska narava, čeprav se v nobeni organizaciji ni nikoli postavljaj na vidna mesta, vedno je bil kot ideolog nekako v ozadju. Vendar pa moram pripomniti, da ni imel nikoli smisla za politično delo, zato tudi ni imel s političnimi osebnostmi ožjih osebnih stikov.

S tem smo že nakazali, kako se je naše mladinsko gibanje v Ljubljani v smeri liturgične, v Mariboru pa socialistične miselnosti Jerajevim prvotnim pobudam nekako odtegnilo in da se je sam po lastnem nag-njenju »ob skrivnih virih«, ki jih je odkril v kmečkem življu, njegovem izročilu in še nepokvarjenih fizičnih in moralnih silah obrnil k delu za ljudsko prosveto, kjer se je z vso svojo erudicijo, osebnim idealizmom in romantičnim optimizmom trudil za celokupni »narodni prerod« ne le kmečke, marveč na enakih osnovah tudi delavske mladine. To so bila leta mladinskih (1924), delavskih (1925) in kmečkih (1926) dnevov v Mariboru, katerih ideološki, nikakor pa ne organizatorni pobudnik in nosilec je bil predvsem Jeraj sam s svojo bogato idejno iniciativnostjo. To so bili časi posebnih »dekliških« in »fantovskih« dnevov in dijaških tečajev na gori Oljki in v Stični (1926), kjer je Jeraj sodeloval še vedno kot eden glavnih idejnih usmerjevalcev. V širokem razdobju se je v tej smeri razpisal kot avtor »dekliške knjige« Kadar rožice cveto (1926) in »Vzorov slovenskih fantov« (1937), vmes pa je plejada člankov in razprav o »versko nravnem preporodu«, »o obnovitvi delavske stanovske kulture«, »vprašanju moderne stanovske kulture« (Socialna misel), dalje o »fantovski samovzgoji«, »kmetškem stanu kot jedru narodne omike« (Naš dom), o »prerodu človeštva in Slovanstvu« (Čas), da omenim vsaj nekaj primerov, vmes pa

cele knjige o »Državlanski vzgoji«, Duševni podobi mladosti«, »Socialnem vprašanju«, »Sociologiji« in, morda njegovo najboljšo delo, »Naša vas«, ki jo je zasnoval kot posebni »oris vede o vasi«.

V vsem tem svojem delu se razodeva Jeraj kot izrazit »ljudski prosvetar«, ki je postavil vse svoje prosvetno, ljudsko izobraževalno prizadevanje na podlago »stanovske kulture«. **Stanovska kultura** je pri Jeraju tako rekoč **ključni pojem** vse njegove ljudsko izobraževalne zamisli in prizadevanja. Pri tem skuša tudi vse druge stanove, in to z vseh strani (znanosti, umetnosti, pesmi, zgodovine, ljudskih šeg in navad, gospodarskih in organizatorskih enot itd.), opozoriti in pritegniti k skupnim »skrivnim virom« blagostanja in srečnega sožitja, ki jih po njegovem čuva predvsem kmečka družina v sredi vaškega občestva. »Življenjske skupnosti, ki jo ima naša kmečka vas in naše še nepokvarjene kmečke družine, pogrešamo tako zelo v mestih in industrijskih centrih, kjer so zavladali v najnovejšem času čisto drugačni življenjski nazori, kot jih ima naša vas. Namesto iskrenosti in ljubezni vidimo na vsej črti razsajati nenasitno sebičnost in pohlep po denarju in uživanju. Drug drugemu škodovati, izkoristiti delavca, to je mišljenje mest. Izraža se v kapitalizmu in njegovih nečloveških metodah. Zato življenje ni več prijetno... V mestu ne velja načelo medsebojne pomoči, temveč divje konkurence. V mestih ne držijo ljudje skupaj, temveč živi vsak za sebe. Nimajo več skupnih praznikov, ne skupnih običajev, vse je pokvarjeno po konvencionalnosti... Družina je postala namesto organske zajednice čisto navadno društvo, kjer ni več medsebojnega zaupanja, temveč samo začasna skupnost interesov.«⁴

Čeprav je taka črna bela kontrapozicija možna samo na podlagi enostranskega idealiziranja vasi in kmečke družine, vendar vsebuje globoko in zdravo jedro resnice in prav v tem resničnem jedru je iskati vzroka, zakaj je s tako miselnostjo uspel navdušiti široke množice in posamezne izobražence. Pri tem je še posebej opozarjal na poglobitev kmečke zavesti in tradicije posameznih družin, ki naj bi si oskrbele rodovnike in družinske kronike, ki naj bi segale s svojimi podatki čim dalje v zgodovinsko preteklost. Tako je hotel v ljudeh vzbuditi pristen, zgodovinsko in osebno utemeljen kmečko rodbinski ponos, nekako »aristokratsko« kmečko mišljenje v najčistejšem, nekonvencionalnem pomenu besede. Spominjam se še dobro, da so dijaki prihajali na svoje domove in v počitnicah pisali »družinske kronike«, za katere jih je navdušil prof. J. Jeraj.⁵ Kako važen za uspešno vzgojo in razvoj osebnosti je ravno zdrav, nekako »aristokratski« duh, ki naj bi ga gojil v sebi vsak človek, tudi če izvira iz še tako preprostih in skromnih gospodarsko socialnih razmer, ni treba vzgojitelju in psihologu še posebej dokazovati, saj ima vsak vzgojitelj ravno v tem glavno težo vzgojnega dela: kako mladega človeka »dvigati« iz prostaštva do zavesti osebne časti in dostojanstva, ki mu ne dovoljuje neplemenitih, sramotnih in nenravnih dejanj in mišljenja.

⁴ Ob skrivnih virih, Maribor 1924, 70.

⁵ Pri Kanadčanih francoskega porekla sem (v provinci Quebec) povsod naletel na družinske rodovnike, ki jih imajo kot svoj ponos uokvirjene na steni v svojih stanovanjih, da tako dokažejo, da so »pravi« Francozi, izvirajoči po svojih prednikih iz skupne domovine — Francije.

Z opozarjanjem na družinski rodovnik in kroniko pa je hotel obenem poglobiti v ljudeh slovensko narodno zavest in ponos. Jeraj je izhajal iz tiste generacije, ki se je šolala v zadnjem desetletju stare Avstrije in je kot tak — podobno kakor večina njegovih sovrstnikov — bil močno nacionalno slovensko in preko slovenstva tudi jugoslovansko usmerjen. Njegova ljudsko prosvetna ideologija je izrazito nacionalno slovensko in jugoslovansko usmerjena. Tega sodobna mladina ne čuti več tako močno, ker se ji dozdeva slovenska in jugoslovanska stvarnost kot nekaj samo ob sebi umevnega. Borci iz prve in posebej še iz druge svetovne vojne pa so se vedno zavedali, da jim svoboda ni bila »podarjena«, marveč priborjena in da zato prosveta in kultura nista nekaj splošnega in abstraktnega, marveč živ izraz in sestavina lastnega naroda, sad in dar njegove svobode.

Jeraj pa ni bil samo ljudski prosvetar, marveč obenem tudi ljudski vzgojitelj. Ljudska prosveta ali omika mu je služila za podlago ljudske vzgoje. Pravzaprav ni bil toliko vzgojitelj, kolikor je bil ljudski vzgojeslovec. Dobro se je zavedal, da je ljudska vzgoja tem uspešnejša, čim višja je omika širših ljudskih množic. To misel je postopno vedno bolj razvijal in teoretično utemeljeval ter poglobljal. Tako je Jeraj-moralist prav kot vzgojeslovec dosegel največje uspehe in ustvaril svoja najboljša dela. Kakor mu je bil pri ljudski vzgoji »ključni pojem« stanovska kultura, tako mu je pri ljudsko pedagoškem prizadevanju **ključni pojem občestvo**.

Sam pravi, da je pojem občestva povzel po Ferdinandu Tönniesu in Alfredu Vierkandtu.⁶ Sicer pa je to razlikovanje med družbo in občestvo sistematično uvajal tudi Othmar Spann. Zanimivo pa je, da je bil pojem občestva prav tako zelo domač pri Romanu Guardiniju; in zopet je zanimivo, da Jeraj v zvezi s pojmom občestva nikjer ne omenja Guardinija, čeprav je bil ta pojem v krogih mladinskega gibanja postal že kar obrabljena krilatca.

Razlika med družbo in občestvom je po tem pojmovanju v tem, da je prva nekako zgolj zunanja, recimo mehanska združitev večjega števila posameznikov, medtem ko je občestvo naravna, zato nekako organska povezava ljudi med seboj; prve družbi bolj racionalna uvidevnost, druge pa naravna nagnjenja medsebojne privlačnosti, ljubezni in sočutja; zato prva slej ko prej teži v individualistični razkroj, ali pa v skrajni kolektivism, medtem ko pomeni občestvo naravno ravnovesje med obema; prva je utemeljena predvsem na individuu, druga pa na osebnosti, ki kot taka že sama v sebi vključuje in v harmonično celoto združuje individualno in socialno prvino človeške narave.

Jeraj je pojem občestva, njegov obseg in vsebino, razširil na celotno območje ljudskega vzgojeslovja; kar celo »hierarhijo občestev« razlikuje. Osnovno občestvo je družina kot nesporno naravna družba, ki jo ustvarja in veže najmočnejše čustvo — ljubezen. Ta pojem družinskega občestva vključuje tudi posle, ki so bili nekoč člani družine in so kmečkega gospodarja in gospodinjo redno imenovali »oče« in »mati«. Etos občestva pa obsega tudi ljudi, ki so trajno zaposleni pri istem delu in so tako v službi istega skupnega cilja, v tem smislu govorimo o posebnem delovnem ob-

⁶ Gl. Sociologija, Maribor 1932, 81; in Naša vas, Ljubljana 1933, 65—75.

čestvu. Na deželi, kjer žive ljudje skupno v večjem naselju, govorimo prav tako o vaškem občestvu, ki ima pri nas in drugod že svoje posebne, stoletne patriarhalne tradicije, šege in navade. Vsi trije vidiki pa lahko zopet v širšem ali ožjem krogu združujejo ljudi v občestvo medsebojne pomoči.⁷ Ko gre za izobrazbo in šolo, naj bi se tudi ta razvijala v pravo občestveno šolo, kjer naj bi otrok ob učiteljevem očetovskem in učiteljičinem materinskem odnosu vdihaval družinsko ozračje in doživljal družinsko domačnost, ki mu daje veselje do šole in ljubezen do domovine. Preko tega naj bi med ljudmi rasla vedno bolj tudi širša zavest socialnega občestva, v katerem ljudje čutijo skupno usodno povezavo, ki jih družijo v večje enote. Zato naj bi se gojila preko družinske, delovne, šolske in socialne občestvene zavesti tudi občinska občestvena skupnost, ki je nekaka predstopnja državljanske zavesti z narodnim (nacionalnim) občestvom in domovinskim občestvenim etosom.

Pri tem je vzgoja notranje povezana tudi z ljudsko prosvetno osnovo — s stanovsko kulturo; šola in vzgoja mora otroku vcepljati veselje do stanu, iz katerega otrok izhaja: kmečkemu do kmečkega, obrtniškega do obrtniškega, delavskemu do delavskega. Stanovski etos mora biti hkrati vzgojni, le tako je dana prava podlaga, na kateri je mogoče vzgajati iz občestva za občestvo.

Jeraj je prvi med Slovenci, in menda sploh v stari Jugoslaviji, v svojih pedagoških spisih, zlasti v knjigah »Državljska vzgoja« in »Narodni prerod« sistematično opozarjal na pomen državljanske vzgoje, kako naj se preko vseh osnovnih naravnih občestev v otroku pogloblja domovinski čut in ljubezen do »očetnjave«. Pri tem ni govoril samo na splošno, ampak je konkretno, zlasti z zgodovinskimi razlogi, navajal k slovenski in jugoslovanski narodni in državni zavesti.

S temi svojimi mislimi je oral ledino na pedagoškem področju, kamor do tedaj poklicni pedagogi strokovnjaki niso sistematično posegali, zato pa je tudi nehote obrnil nase pozornost poklicnih vzgojeslovcev po vsej državi; njegove knjige so citirali in upoštevali povsod. Kako so ga cenili, sem videl ob priložnosti 1. sestanka jugoslovanskih psihologov v Zagrebu l. 1953, ko so me razni starejši tovariši iz Zagreba in Beograda spraševali za profesorjem Jerajem in njegovim zdravstvenim stanjem in »če še kaj dela«; pri tem so bili polni priznanj za njegovo delo na področju socialne in nacionalne vzgoje med obema vojnama.

Posebno pozornost je vzbudila poleg že omenjene »Državljske vzgoje« njegova knjiga »Naša vas«, ki jo upravičeno imenuje »oris vede o vasi«, kajti v tem delu je prvi med Jugoslovani sistematično razvil vaško »kulturo, sociologijo, psihologijo in pedagogiko«. Do tedaj so se pedagogi pečali izključno s »šolsko pedagogiko« v ožjem pomenu, razen tega z mladinsko in pedagoško psihologijo, niso pa posegali v konkretne družbene kroge, kakor je vas, preko nje pa narod in država. Pomen tega dela se je videl tudi iz dveh zgolj zunanjih okoliščin: izdala ga je Slovenska šolska matica, ki si je tako prisvojila tudi to problematiko kot svojo obligatorno področje, predgovor pa mu je napisal profesor dr. Karl Ozvald, ki je bil takrat redni profesor pedagogike na ljubljanskem vseučilišču.

⁷ Državljska vzgoja, Maribor 1926, 57 sl.

Prof. Ozvald je postal pozoren na Jeraja že ob njegovem delu »Duševna podoba mladosti«, v katerem je videl nekaj podobnega, kakor je bila njegova knjiga »Duševna rast otroka in mladostnika«. Tudi s to psihologijo, ki pa bolj spominja na L. Boppa, Das Jugenalter und sein Sinn, čeprav je tu dejansko pod vplivom Sprangerja, si je Jeraj pridobil simpatije med pedagoškimi delavci. To Jerajevo delo je obenem sad njegovega zanimanja za mladinsko gibanje.

Izrazito nacionalna, in še posebej slovenska in jugoslovanska usmerjenost njegove pedagoške dejavnosti je vedno bolj silila, da je nacionalno zavest utrjeval tudi z zgodovinskimi razlogi, v luči zgodovine. Ponovno je poudarjal, da so žal vse naše dotedanje zgodovine pisane sicer v slovenskem jeziku, a v nemškem duhu, in če že ne v nemškem duhu, pa vsaj v nemški perspektivi, kajti vsi naši starejši zgodovinarji so bili šolani na nemških vseučiliščih. Zato se je lotil cerkvene zgodovine, ki jo je na učiteljišču pri šolskih sestrah v Mariboru predaval skozi dve desetletji, da bi jo prikazal »z domorodnega vidika«. Izrecno pravi, da s tem ni hotel postati »zgodovinar«, marveč da je to storil zgolj kot pedagog, da bi pokazal, kako naj bi tudi cerkvenozgodovinski pouk pomagal pri uspešni narodni in državljanjski vzgoji. Čeprav je bilo to podjetje gotovo najbolj tvegano, kar je kdaj podvzel, ker mu je s strani poklicnih zgodovinarjev naprtilo očitke nestrokovnosti, vendar je celo s tem delom imel kar nepričakovan uspeh: prof. dr. Kniewald v Zagrebu je bil nad delom tako navdušen, da je oskrbel hrvatski prevod; ne morem pa ugotoviti, ali je ta prevod izšel tudi v tisku ali ne.

Vsekakor je bilo potrebno, da smo Jerajevo »Cerkveno zgodovino« omenili v zvezi z njegovo pedagoško dejavnostjo in pedagoškimi spisi, ne pa morda kot samostojno panogo udejstvovanja, kajti le tako smo jo mogli pravično oceniti in jo prikazati kot harmonični, sestavni del Jerajevega moralno pedagoškega prizadevanja.⁸ To je tem bolj prepričljivo, ker je tudi njegova knjižica »Slovenci in Jugoslavija« s podnaslovom »ljudska državljanska vzgoja«, pisana z istim namenom in podobno s pretežno zgodovinsko snovjo, tako da človek, ki pozna samo naslov knjige, pričakuje v njej nekaj povsem drugega, kot pa na svoje nemajhno začudenje v njej dejansko najde.

Že dosedanja tri glavna področja Jerajevega zanimanja in usmerjenosti v delu jasno kažejo, da v ves ta kulturno in nacionalno prosvetni in pedagoški okvir nujno sodi kot integralna sestavina tudi zanimanje za socialno vprašanje in obravnavanje socioloških problemov, ki so po razsulu stare Avstrije in ob nastanku Jugoslavije postajali vse bolj pereči tudi v naši ožji domovini.

Jeraj je bil že tudi čisto osebno po svojem zanimanju in čutenju socialno usmerjen in so ga zato socialni problemi od vsega početka zanimali, zlasti tisti, ki so ožje zadevali prav naše slovensko ljudstvo, kakor je vprašanje alkoholizma, ki mu je kot »socialno kulturnemu« vprašanju posvetil celo razpravo v Socialni misli že leta 1923. Že prve pedagoške razprave, ki so izšle v času »Vzor-človeka« leta 1922, so se nanašale na

⁸ Prav trdo delo na cerkveni zgodovini mu je, kakor se je sam izrazil, za vedno skrhalo zdravje, tako da je bil celih 30 let stalno nevarno bolan na ledvicah, z visokim krvnim pritiskom.

»socialno vzgojo individua«; njegova pedagogika ni bila nikoli »individualistična«. Celo Cerkev je obravnaval »kot etično socialni problem«, vse v Socialni misli.

Zanimivo je, da je Jeraj svojo prvo razpravo, ki jo je objavil v Času že leta 1918, torej leto prej, preden je postal profesor, posvetil pravno moralnemu vprašanju: »Mednarodno pravo in moderna pravna veda«; kmalu nato pa pravtam razpravo »Morala in politika«; tako da se je habitiral za profesorja pravzaprav s pravno etičnimi razpravami. Kdor pozna moralno teologijo, se tudi ne bu čudil, kajti traktat De septimo praecepto nima samo poglavja de contractibus, marveč je že v svojem temelju pravnega značaja, ker govori o pravicah in pravičnosti, o lastnini in posesti, o prestopkih zoper pravičnost itd. V zvezi s tem traktatom so neposredno tudi osnove, pravno etični temelji gospodarskega reda, ki pa je kot tak že sestavni del tega, kar imenujemo socialni red, okrog katerega se suče socialno vprašanje. Zato mora biti vsak moralist ne le tudi jurist, vsaj v okvirnem, načelnem znanju, marveč obenem sociolog. Sodobni moralist, ki bi ne bil vsaj delno tudi zavzet za socialno vprašanje in sociološke temelje moralke, bi bil na eno oko slep.

Kot sociolog je Jeraj odločno odklanjal kapitalizem v vseh svojih delih, kakor smo delno že omenili. Celo šolo kritizira kot proizvod kapitalizma: »Naša šola je proizvod kapitalizma, neke vrste duševna delavska fabrika, od osnovne šole do vseučilišča.«⁹ Zagovarja stanovsko državo, krščanski solidarizem, pri čemer se opira na Pija XI. Quadragesimo anno, odklanja marksizem, a tudi korporacijski fašistični sistem.¹⁰ Danes bi bil moral biti pod vplivom Janeza XXIII. in Pavla VI. že za nekaj pozicij »naprednejši«. Zanimivo je, da se ni pridružil niti tisti Marxovi tezi, da je delo edini vir vrednosti, ki so jo zagovarjali med drugimi tudi nekateri prominentni katoliški učenjaki, tomisti, kakor Orel, Hrovath O. P., Ude, dalje Hohoff, pri nas pa A. Tominec O. F. M.¹¹). Prav glede te teze je imel s svojimi marksistično usmerjenimi učenci v Mariboru (J. Lampret, Fr. Smon, J. Brilej idr.) več let vztrajne diskusije; in njegovi glavni deli s tega področja, »Socialno vprašanje« in zlasti »Sociologija«, sta nemalo plod tega intenzivnega kontakta s takratno, socialno izredno razgibano generacijo bogoslovcev, potem pa tudi že samo bivših slušateljev. Ti njegovi slušatelji — »nasprotniki« pa so svojega profesorja, »odklonjenega ideologa«, osebno prav radi imeli, raje kot marsikaterega drugega, ki se za socialna vprašanja morda »iz previdnosti« ni zanimal in tako sploh ni mogel postati njihov »nasprotnik«; spoštovali so namreč pri tem njegovo iskreno ter neumorno prizadevanje, ki ga je v svoji osebni skromnosti združeval obenem s prepričevalno nesebičnostjo. Tako še danes priznavajo njegovo naprednost, ki je bila v tem, da je z vso zavzetostjo odpiral in skušal reševati probleme, za katere so bili drugi povsem gluhi.

Njegovo »Socialno vprašanje« odpira že marsikako vprašanje, ki jih še starejše podobne knjige pri nas niso videle, npr. stanovanjska kriza, viničarsko in izseljeniško vprašanje, vendar pa se ob tej knjigi čudim predvsem nemu: kako je mogel celotno delavsko vprašanje, kjer gre

⁹ Državljska vzgoja, o. m. 45; gl. tudi Socialno vprašanje, o. m. 45.

¹⁰ Sociologija, o. m. 184.

¹¹ Pravtam, 109.

prvenstveno za industrijsko delavstvo, zgrniti pod naslov »obrtniškega delavskega vprašanja«. Tu je namreč ponovno pokazal, da je v svoji težnji za dvig stanovske izobrazbe in vzgoje, z njo pa za uresničitev stanovske države, ki da je imela svojo enkratno relativno vzorno uresničitev že v srednjem veku, v svojem romantičnem navdušenju le vse preveč svaril pred nevarnostjo in posledicami industrializacije ter vprašanj, ki so z njo vezane, premalo pa upošteval, da je treba dejstvo industrializacije kratko in malo »vzeti na znanje« in na tej osnovi gledati v prihodnost, ne v preteklost, ter se spoprijeti z reševanjem socialnega vprašanja na najnovejši ravni, ki je pa seveda neprimerno zahtevnejša.

Po osvoboditvi se je Jeraj na ljubljanski teološki fakulteti pečal izključno z etično filozofskimi vprašanji; tudi tu je najraje posegal v zgodovino. Sicer je pa vse svoje življenje razodeval »filozofsko žilico«, čeprav je bila filozofska (akademska) formacija morda njegova najmanj močna stran. Prejšnja leta se je posebno zanimal za M. Schelerja, ki je bil v prvem desetletju po prvi svetovni vojni na višku svojega vpliva na sodobnike. Izsledak tega zanimanja je bila razprava o Schelerjevi vrednostni filozofiji v Spomenici, ki jo je mariborsko bogoslovje izdalo ob svoji 70-letnici 1929.

Kot profesor na ljubljanski teološki fakulteti pa se je pretežno pečal z raziskovanjem in analiziranjem etičnih nazorov pri starih Grkih. Tako je Jeraj, moralni teolog, zadnjih 18 let pretežno delal kot etični ali moralni filozof. Zanimivo je, da se je tudi tu poglobljal zopet v zgodovino; zgodovinske perspektive so mu bile pri vseh vprašanjih najljubše, nekako najbližje, čeprav so povprečnemu človeku navadno najbolj oddaljene. Razen tega je ravno v teh letih, ko so mu zaradi bolezni fizične sile že močno opešale, in ko mu je zmanjkalo socialno kulturno pozorišče, na katerem je delal pred drugo svetovno vojno, razvil še tisto lastnost, ki smo jo v vseh prejšnjih delih predvsem pogrešali: analitično silo in natančnost. Ko mu je polet duha opešal in usahnil mladostni vrecel smelih sintez in zanesenih miselnih kombinacij z vedno novimi načrti in pobudami, je ostal pred nami zamišljen in potrpežljiv analitik, ki se je ob grških tekstih sklanjal nad vekovitimi misleci, in pri vsakem posebej iskal ideam perennem etične dobrine in etičnega vzora.

Mož, ki je v ljudsko prosvetnem in vzgojnem prizadevanju zavestno usmerjal ljudi v prihodnost, se je vedno znova nekako podzavestno obračal obenem nazaj v preteklost, v kateri je odkrival pobudnike in vzornike za svoje zamisli, hkrati pa nehote tudi mejnike, ki so zakoličili daljave in smeri njegovemu idejnemu vzponu in zaupanju v prihodnost.

Seznam Jerajevih del

I. Knjige in brošure:

1. Vzor-človek ali osebnost kot ideal. Maribor (Tiskarna sv. Cirila), 1922, 78 strani;
2. Ob skrivnih virih, Maribor (pravtam) 1924, 103 strani;
3. Narodni prerod, Maribor (Prosvetna knjižnica 1. zv.) 1925, 84 strani;
4. Delu slava delu čast (skupno s Šedivjem, Resmanom in drugimi), Maribor (Prosvetna knjižnica, 2. zv.) 1926, 84 strani;

5. Državljska vzgoja. Vzgojiteljem mladine. Maribor (samozaložba) 1926, 88 strani.
6. Kadar rožice cveto. Dekliška knjiga. Maribor (Cirilova knjižnica), 18. zv.) 1926, 66 strani;
7. Socialno vprašanje, Maribor (Tiskarna sv. Cirila) 1928, 212 strani;
8. Duševna podoba mladosti, Ljubljana (Slov. šolska matica), 1930, 235 strani;
9. Sociologija, Maribor (samozaložba) 1932, 188 strani;
10. Naša vas. Oris vede o vasi. Ljubljana (Slovenska šolska matica: priročna pedagoška knjižnica, zv. IX) 1933, 207 strani;
11. Cerkevna zgodovina. Oris z domorodnega vidika. Maribor (samozaložba) 1935, 288 strani;
12. Vzori slovenskih fantov, Ljubljana 1937, 68 strani; knjiga je brez letnice.
13. Slovenci in Jugoslavija — ljudska državljanska vzgoja. Maribor (Tiskarna sv. Cirila) 1940, 75 strani; knjiga je brez letnice;
14. Korporacijski red in družabna reforma Jugoslavije, Maribor (pravtam) 1941, 80 strani;
15. Koroški Slovenci (Prosvetna knjižnica, 1. in 2. izdaja) Maribor 1930, 16 strani (pod psevdonimom dr. J. Praznik);
16. Zadruge, temelj narodnega blagostanja, Maribor (Prosvetna knjižnica 5. zv. 1930, 16 strani, pod istim psevdonimom);
17. Slomšek in mladina, Maribor (Prosvetna knjižnica, 12. zv.) 1932, 16 strani (pod istim psevdonimom);

Neobjavljena dela v rokopisu:

18. Zgodovina grške in rimske etike; 343 tipkanih strani. (Ponudil jo je Slovenski Akademiji znanosti in umetnosti, leta 1955.)
19. Platon, Pirovanje ali pogovori o bistvu ljubezni (prevod z uvodno razpravo), 49 tipkanih strani.
20. Aristotel, 190 tipkanih strani.
21. Življenjski nauki blagovesti nove zaveze, neobjavljena razprava v tipkanem rokopisu, 165 strani.

II. Razprave in članki:

1. Mednarodno pravo in moderna pravna veda, Čas, 12 (1918), 167—173;
2. Morala in politika, Čas, 12 (1918), 209—216 in 269—277;
3. Socialna vzgoja individua, Socialna misel, 1 (1922), 269—273;
4. Socialno načelo in državna vzgoja, Socialna misel, 2 (1923), 16—20;
5. Alkoholno vprašanje s socialno kulturnega vidika, Socialna misel, 2 (1923), 33—39;
6. Ustavni problemi naše države, Socialna misel, 2 (1923), 129—136;
7. Problemi našega orlovstva, Socialna misel, 2 (1923), 208—210;
8. Misli o jugoslovanskem nacionalizmu, Socialna misel, 3 (1924), 57—62;
9. Štajerski značaj, Socialna misel, 3 (1924), 139—144;
10. Anketa o versko nravnem prepovedu, Socialna misel, 3 (1924), 188—192;
11. Prerod človeštva in Slovanstvo, Čas, 18 (1923—24), 165—275;
12. Kulturne naloge jugoslovanstva, Socialna misel, 4 (1925), 52—57; 86—88, 158—164;
13. O obnovitvi delavske stanovske kulture, Socialna misel, 4 (1925), 115 sl.;
14. Reforma naše šole, Slovenski učitelj, 26 (1925), 138—142;
15. Vprašanja moderne stanovske kulture, Socialna misel, 5 (1926), 37—40;
16. Naše mladinsko gibanje, Socialna misel, 5 (1926), 101—104;
17. Nova mladina, Socialna misel, 6 (1927), 31—35;
18. Kriza Slovanstva, Socialna misel, 6 (1927), 155—160;

19. Delovno občestvo in državljanska vzgoja, Slovenski učitelj, 28 (1927), 113—117;
20. Reforma osnovne šole na stanovskem temelju, Slov. učitelj, 28 (1927), 1—7;
21. Državlanski značaj, Slovenski učitelj, 29 (1928), 4—8;
22. Maks Scheler in sholastična filozofija, Spomenica ob 70-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru, Maribor 1929, 49—64;
23. Konkretne osnove korporacijskega družabnega reda, Čas, 28 (1933—34), 169—176;
24. Psihologija kmečkega otroka, Čas, 28 (1933—34), 18—27;
25. Verski in npravni razvoj kmečkega otroka, Čas, 28 (1933—34), 87—91;
26. Aristotelov nauk o etični normi, Zbornik teološke fakultete, 1 (1951), 40—58;
27. Krščanska ljubezen in pravo, Zbornik teol. fakultete, 4 (1954), 48—55;
28. Platon, Poslednji dnevi Sokrata, Zbornik teol. fak., 6—7 (1956—57), 220—230.
29. Avguštinaova kritika nazorov antične filozofije o človekovem cilju ter blaženosti, Zbornik teol. fakultete, 9 (1959), 87.
30. Novejše metodične spremembe v obravnavanju moralne teologije, Zbornik razprav teol. fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 241—250;
31. Kristusov učenec, neobjavljena razprava v tipkanem rokopisu, 27 strani.

III. Poročila in ocene:

1. Kniewald, Katoličkom djevojkama, Bogoslovni vestnik, 4 (1924), 182 sl.;
2. Mladinska dneva v Mariboru, Čas, 19 (1924—25), 62—64;
3. Dijaški tečaj na gori Oljki in v Stični, Čas, 20 (1926), 68 sl.;
4. Delavska dneva v Mariboru, Čas, 20 (1926), 73 sl.;
5. Popović Sl., i saradnici, Psihologija za zanatlijske mladeži, Popotnik, 57 (1935—36), 191.

Razen tega je prof. J. Jeraj priobčil nešteto člankov v Vzajemnosti, v Našem domu, v Mladosti, Straži, Slovenskem gospodarju, Nedelji in še kje. Tu smo navedli samo tiste, ki jih je priobčil v strokovnih in znanstvenih glasilih.

IV. Poročila o Jerajevih delih:

Vzor-človek ali osebnost kot ideal, ocenjuje Fr. Terseglav v Socialni misli, 1 (1922), 236—37; Državljsko vzgojo ocenjuje P. Flere, Popotnik, 48 (1926—27), 114; in nepodpisani v Slov. učitelju, 27 (1926), 180; Našo vas ocenjuje A. Ušeničnik, Čas, 28 (1933—34), 279; Cerkevno zgodovino ocenjuje J. Turk, Čas, 29 (1934—35), 249; Pataki-Tkalčić-Defrančeski, Pedagogijski leksikon (priručnik za teorijo in prakso vzgoje, Zagreb (Minerva), posveča J. Jeraju posebni članek; prav tako Slovenski biografski leksikon, Ljubljana 1928.

Poročilo o I. mednarodnem kongresu za pastoralno teologijo

V zadnjem času je vedno več znakov, da teologija stopa v službo dušnega pastirstva. O dušnem pastirstvu je vedno več izrazito teoloških razprav, »aggiornamento pastore« papeža Janeza XXIII. je neprestano navzoč pri teoloških razpravah na II. vatikanskem cerkvenem zboru, v okviru teoloških fakultet se ustanovljajo pastoralne stolice, v okviru cerkvenih univerz pa na teoloških principih delujoči pastoralni inštituti, najbolj uvidevni profesorji so začeli povezovati pouk spekulativne teologije s pastoralnimi aplikacijami, pastoralka je v očeh teoloških znanstvenikov vedno manj samo nekakšna veda o delovni tehniki navadnega dušnega pastirja, pač pa je vedno bolj prava teološka veda s formalnim in materialnim objektom, s teološkimi principi, z znanstveno metodo, s problemi, ki zahtevajo teološko rešitev. Eno najlepših znamenj, da se teologija vedno bolj zaveda svojega pastoralnega poslanstva, so tudi kongresi raznih narodov za pastoralno teologijo, posebno pa prvi tovrstni mednarodni kongres, ki je bil od 10. do 12. okt. 1961. v Freiburgu v Švici.

Kongres sta organizirala freiburška katoliška univerza in C. O. C. P. (Centrum Orientationis et Coordinationis Pastoralis), ki ga je ustanovil Pij XII. Na kongresu so predavali sami mednarodno priznani strokovnjaki za pastoralne vede, ki so skoraj vsi člani komisij cerkvenega zbora. Kongres je pokazal današnje stanje pastoralne teologije, v marsičem pa tudi stanje dušnega pastirstva, prikazal je njune probleme, jima odprl mnoge perspektive za prihodnost. Brez dvoma bo močno vplival na razvoj pastoralne teologije in tudi na sklepe o pastoralnih dejavnostih sedanjega cerkvenega zbora¹; s tem pa na prihodnje dušno pastirstvo. Zato je potrebno, da se tudi slovenski dušni pastirji vsaj nekoliko seznanimo z njegovimi predavanji in sklepi.²

I. Povzetki predavanj

1. Rektor freiburške univerze **F. Hornstein** je v pozdravnem govoru napovedal, da bodo predavatelji v smislu t. i. »pastorale d' ensemble«³

¹ Vpliv je močno opazen že v prvi konstituciji cerkvenega zbora »De sacra liturgia«.

² To poročilo je narejeno po italijanski izdaji aktov kongresa, ki ima naslov »La pastorale oggi« (Milano 1962). Akti kongresa so izšli tudi v francoskem, nemškem in angleškem jeziku.

³ Slovensko bi lahko rekli »celostno dušno pastirstvo«. Le-to bi naj dalo vsem cerkvenim ustanovam pastoralno usmerjenost. V okviru škofije bi naj združilo duhovnike, redovnike in laike v enotno pastoralno akcijo. Povezalo bi naj čim bolj vse dušnopastirske dejavnosti, liturgično, katehetsko, karitativno itd. Zajelo naj bi vso kompleksnost modernega življenja. — Več o celostnem dušnem pastirstvu je v poročilu o predavanju F. Boularda.

analizirali sedanje stanje pastoralne teologije in pokazali na zahteve, na katere mora odgovoriti današnje dušno pastirstvo.

Vpričo znanstvenega, tehničnega, socialnega in duhovnega razvoja v zadnjih desetletjih, ki je večji kot prej v enem tisočletju, so naloge sedanjega dušnega pastirstva težke in kompleksne. Nasproti materialistični civilizaciji, ki nagiblje človeštvo vedno bolj k iskanju zadovoljstva v mejah tostranstva, mora dušno pastirstvo postaviti pričevanja evangelija. »Dušno pastirstvo je drama našega kesanja in drama našega upanja«, je zaključil Hornstein svoj govor, »drama našega kesanja zato, ker je preveč res, da naš apostolat tudi zaradi naših pomanjkljivosti ni uresničil vse tisto, kar so verniki od njega upravičeno pričakovali; dušno pastirstvo pa je tudi naše upanje, ker verujemo v njegovo uspešnost.

2. Uvodno predavanje je imel kardinal **P. Marella**, odposlanec Janeza XXIII. Poudaril je, da »se mora v Cerkvi vse vršiti relate ad finem, torej v dušnopastirskem smislu in duhu.« Moderno dušno pastirstvo ne sme pozabiti na svoje osnovne faktorje, ki pa so v vseh časih isti: dušni pastir po zgledu Dobrega pastirja in živi stik dušnega pastirja s čredo in posameznimi ovcami. Dušni pastir mora uporabljati moderna sredstva in nove metode, pri tem pa ne sme zanemarjati — po načelu »profert de thesauro suo nova et vetera — preizkušenih starih sredstev.

Poglavitni vzrok sedanjega razkristjanjenja je verska nevednost. Naše dušno pastirstvo mora torej začeti z verskim poukom, ki naj modernemu človeku odgovori na življenjska vprašanja. Današnji dušni pastir ne more uspešno delovati brez pomoči laikov že zato, ker ne more biti navzoč na vseh sektorjih življenja kakor laik. Laike sodelavce si bo duhovnik pripravil predvsem z liturgično vzgojo in temeljitim verskim poukom.

3 a. Predsednik C. O. C. P. in podravnatelj papeškega pastoralnega instituta v Rimu **G. Ceriani** je imel predavanje »**Sedanje stanje pastoralnega pouka**«. Naslov je upravičen le, če mislimo z njim tudi na tri koreferate k Cerianijevemu predavanju. Ceriani sam je namreč govoril predvsem o naravi pastoralne teologije.

Pouk pastoralne teologije se je začel l. 1752. — presenetljivo! — z dekretom cesarice Marije Terezije, ki je hotela, da bi se s tem predmetom v semeniščih avstrijske monarhije oblikovali duhovniki, ki bi vzgajali poštene državljane. Znameniti regensburški škof G. M. Sailer je l. 1788. prvi izdal učno knjigo za pastoralno teologijo. S svojo teološko mislijo so potem pomagali širiti pastoralno zavest, Möhler, Neumann, Scheeben, Pesaglia idr.

Motivi, ki danes silijo pastoralno teologijo kot znanost o reševanju duš k dozoritvi so predvsem sledeči: spekulativna teologija ne more dati učinkovitih smernic za dušnopastirsko delo v sedanjih pogojih, dušno pastirstvo potrebuje znanstvene gotovosti in modrosti; pomožne vede dušnega pastirstva, sociologija, psihologija, medicina itd. pomagajo graditi pastoralni teologiji znanstveno strukturo; papeži in škofje so v zadnjih desetletjih dali mnogo navodil za učinkovito pastirovanje, teološki znanstveniki pa so napisali veliko razprav o odrešitveni dejavnosti Cerkve, kar nudi bogat vir za ustvaritev znanstvene pastoralne teologije.

Ceriani bistroumno dokazuje, da je med teologijo kot znanostjo in med dušnim pastirstvom »plodna harmonija«, kar potrjuje sledeče: teologija polaga dušnemu pastirstvu s traktatom o Cerkvi temelje, le-to pa Cerkev zida; teologija je odvisna tudi od vere Cerkve, vero pa ohranja pri življenju dušno pastirstvo; vsaka prava teologija je kerigmatična, to je, usmerjena v dušno pastirstvo.

Pastoralna teologija je »znanost in umetnost zidanja Cerkve, katera v času in prostoru izvaja skrivnost oziroma ekonomijo odreševanja ljudi.« Pastoralna teologija je znanost zato, ker govori o principih, po katerih Cerkev odrešuje ljudi, in je umetnost zato, ker mora te principe primerno izvesti v praksi. Materialni objekt pastoralne teologije je dejavnost dušnih pastirjev, določena po božjem načrtu odrešenja. Njen formalni objekt pa je v Cerkvi živeči Kristus.

Viri pastoralne teologije so predvsem: sv. pismo, tradicija, liturgija, teologija o Cerkvi in odrešitvena zgodovina Cerkve.

Tri pglavitne veje pastoralne teologije so: kateheza, liturgija in karitativno delo. Pastoralna teologija bi morala predvsem ta tri področja urediti, če naj bo dušno pastirstvo uspešno. Za to ureditev ima ogromno pobud iz prakse.

Pomožni vedi pastoralne teologije sta v prvi vrsti verska sociologija in verska psihologija. Njune znanstvene izsledke more pastoralna teologija z velikim pridom uporabiti, pri tem pa se mora ravnati najprej po principih razodeže vere. Pastoralna teologija mora namreč računati tudi z nadnaravnimi bitnostmi, npr. z milostjo, s katerimi psihologija in sociologija, ki sta empirični vedi, ne računata.

»Nujno je premisliti metodo poučevanja teoloških disciplin.« Obnovljena metoda mora vsebino vseh teoloških disciplin aplicirati na dušno pastirstvo.⁴

3b. **A. Canal** je kot koreferent poročal o poučevanju pastoralne teologije v nekaterih evropskih državah. Splošna ugotovitev je, da se pastorka poučuje »bolj kot nekakšna tehnologija kakor teologija«. Ta problem bo rešen, ko bo pastoralna teologija dobila solidne teološko-znanstvene temelje.

3c. **A. Müller** je v drugem koreferatu statistično pokazal, kakšna zmedenost vlada na teoloških fakultetah glede pouka pastoralne teologije. Na neki fakulteti imajo npr. 10 ur za hodegetiko, na drugi pa nobene. Koreferent je poudaril, da pastoralna teologija mora biti univerzitetna disciplina že zaradi kanona 1365., pa tudi zaradi svojih znanstvenih dognanj. Pastoralna teologija je Cerkvi nujno potrebna, ker vodi praktične dušne pastirje, pa tudi zato, ker uradnemu cerkvenemu učiteljstvu pomaga pri pastoralnih odločitvah s svojimi dognanji.

3d. **R. G. Bendas**, pisec mnogih cenjenih katehetskih knjig in profesor na lateranski univerzi v Rimu, je posvetil tretji koreferat pastoralnemu oblikovanju v semeniščih. Na nekaj primerih je pokazal, kako bi morali profesorji v semeniščih pri tradiranju »vseh predmetov, čeprav

⁴ Cerianijevo predavanje je povzetek njegove knjige »Introduzione alla teologia pastorale« (Rim 1961). Knjiga je zelo važna za pastoralno teologijo, saj opravlja pionirsko delo, ko vešče določa današnji pastoralni teologiji strukturo.

sledijo metodi, ki je njihovi teološki disciplini lastna, imeti pred očmi bodočega dušnega pastirja«. Po teološkem študiju bi morali imeti mladi duhovniki za vodnika izkušenega dušnega pastirja in priložnost, da izpopolnijo znanje na pastoralnih tečajih.

4. **F. Boulard**, profesor na katoliškem institutu v Parizu in najboljši strokovnjak za t. i. »pastorale d' ensemble« je govoril o temi »**Pobude in sedanje stanje celostnega dušnega pastirstva**«. Najprej je povedal, kako je prišlo v treh etapah do celostnega dušnega pastirstva, nato pa je govoril o strukturi tega pastirstva.

Prva etapa nastanka celostnega dušnega pastirstva je bila pogojena z odkritjem, da je med Cerkvijo in svetom nastal prelom. To je očitno dokazovala oddaljitev delavstva od Cerkve, dalje t. i. dvojni sektor življenja (v cerkvi je kristjan vernik, izven nje pa materialist), nove življenske cone, npr. turistična, industrijska, ki so brez navzočnosti Cerkve itd. S pomočjo socioloških raziskovanj so ugotovili, da župnija s svojimi akcijami ne more posredovati krščanstva vsem sektorjem življenja in da standardno dušno pastirstvo, ki ne upošteva spremenjenih socialnih pogojev, ne koristi veliko. Potreben je torej »celosten napor za krščansko obnovo družbe« (Pij XII.) vseh razpoložljivih sil na vseh sektorjih življenja.

Prvi poskusi celostnega dušnega pastirstva so bili izvedeni v okviru dekanatov. Pozneje so poiskali primernejši, t. i. »človeški okoliš«, ki je bil močno povezan s socialnimi vezmi, npr. nek rudarski okoliš ali neko mesto. V dušnopastirski akciji, npr. pri oblikovanju krščanskega pojmovanja zakona, so sodelovale vse sile Cerkve: duhovniki, redovniki, laiki, šole, časopisi, društva itd.

V drugi etapi so odkrili notranjo strukturo celostnega dušnega pastirstva. Komisija duhovnikov prostovoljcev je v nekem »človeškem okolišu« pod pastoralnim vidikom opazovala življenje in pridobivala lokalno duhovščino, da dela isto. Na osnovi ugotovitev temeljitega opazovanja je sledila sledeča dušnopastirska akcija: na najboljši možni način so opravljali liturgično, katehetsko in karitativno pastorizacijo, obiske družin itd., izbrali so primerne laike in jih vzgajali v duhu krščanskega apostolata, trudili so se za čim popolnejšo duhovniško svetost.

V tretji etapi so odkrili, da je škofovo poslanstvo in celostno dušno pastirstvo pravzaprav ista stvar. To pa zato, ker celostno dušno pastirstvo hoče zajeti vse odrešitveno poslanstvo Cerkve, ker potrebuje pri tem duhovnike, redovnike in laike, vse cerkvene institucije, ker deluje istočasno z vsemi pastoralnimi področji (liturgija, kateheza itd.) in ker je pri njenem delu potrebna vzajemna akcija in avtoritativno vodstvo. Praksa je pokazala, da je moral biti vpliv škofa neprestan in prepričljiv, da so duhovniki lotili tega načina dušnega pastirstva in v njem vztrajali. Treba je bilo uporabiti vsa škofijska sredstva, duhovne vaje, škofijski list, pastoralne konference, škofove obiske itd. Da je mogel škof celostno dušno pastirstvo uspešno voditi, je bila potrebna določena revolucija v škofijski administraciji: potrebnih je bilo več generalnih vikarjev z izrazito pastoralno funkcijo, razdeljenih po okoliših; delovanje škofijske kurije je moralo biti izrazito pastoralno; apostolat redovnikov, redovnic in laikov je bilo treba tesno povezati s škofom.

S celostnim dušnim pastirstvom so začeli skoraj v vseh francoskih pa tudi v mnogih izvenevropskih škofijah. O kakšnih posebnih uspehih še ne more biti govora, ker je to dušno pastirstvo šele nekaj let. Prvi uspehi so predvsem tile: škofija je postala v sebi bolj povezana; duhovniki zgubljajo pastoralni individualizem in dobijo smisel za vzajemno delo, čutijo večjo potrebo po osebnem notranjem življenju, imajo večje veselje do dela in bolj odprte oči za pastoralne probleme; nastaja nov tip generalnega vikarja, pastoralni tip.

Boulardova definicija celostnega dušnega pastirstva je sledeča: progresivno združenje vseh apostolskih sil škofije v vzajemni akciji za reševanje ljudi pod vodstvom škofa.

Celostno dušno pastirstvo mora računati z različnimi kulturnimi krogi, političnimi ideologijami, socialnimi strukturami itd., zato morajo biti mnoge njegove praktične oblike v različnih deželah različne. Naslednji, osnovni elementi pa bi morali biti za zdaj povsod isti: komisija duhovnikov za opazovanje nekega okoliša; svet okoliša, sestavljen iz dekanov in voditeljev cerkvenih ustanov, ki ima za poglavarja generalnega vikarja in odgovarja za celostno dušno pastirstvo v okolišu; škofijski pastoralni svet, ki ima za poglavarja škofa in je najvišji vodstveni organ škofije in ki združuje generalne vikarje vseh pastoralnih okolišev, zastopnike kurije in škofijskih komisij za liturgijo, kateheze itd., zastopnike laičnega apostolata, redovnikov, redovnic, semenišč itd.

Boulard vztraja na tem, da mora biti priprava na celostno dušno pastirstvo temeljita. Najprej mora biti v škofiji nekaj ljudi, predvsem škof in nekaj škofovih najtesnejših sodelavcev, ki imajo široke pastoralne perspektive, čut za vzajemno delo in jih duhovniki cenijo. Prvo delo te skupine je v tem, da vplivajo na duhovnike, da pridejo iz svojega individualizma. Pri tem jim bodo pomagale sociološke raziskave, ki odpirajo oči, dalje dobro organizirani misijoni po vsej škofiji, načrt za celotno dušnopastirsko delo v škofiji itd.

5. »**Oznanjevanje božje besede danes**« je bil naslov predavanja, ki ga je imel **D. Grasso**, profesor na Gregorijani in na Papežkem pastoralnem institutu v Rimu.

»Problem oznanjevanja božje besede skupaj s problemom laikata je najtežji v sodobnem pastoralnem gibanju... Cerkev se vedno bolj zaveda, da je prav toliko ‚Cerkev besede‘, kakor je ‚Cerkev zakramentov‘.« Zato uživa problematika posredovanja božje besede v teološkem svetu veliko aktualnost.

Kerigmatično gibanje je doseglo, da danes ne polagamo osnovne važnosti na to, kako je treba, marveč na to, kaj je treba pridigati. Isto gibanje tudi zahteva, da je treba temeljiteje določiti naravo oznanjevanja božje besede in njegovo problematiko. To določevanje je predavatelj skušal opraviti v naslednjih točkah: oznanjevanje božje besede a) v zgodovini odrešenja, b) v samem sebi in c) v svojem dinamizmu oziroma v življenju Cerkve.

a) Študij zgodovine odrešenja po svetem pismu razkriva, da objekt, oznanjevanja božje besede ni nek sistem idej ali kompleks dogodkov, ampak oseba, oseba Kristusova. Druga važna ugotovitev tega študija pa

je, da je tudi subjekt oznanjevanja Kristus (sv. Avguštin: *Christus praedicat Christum*). Božja beseda ima namen, da izzove odgovor človeka, ki mu je ime: vera. Oznanjevanje božje besede je za zveličanje absolutno nujno, tako nujno kakor vera sama. Izvršuje se po oznanjevalcu oziroma Cerkvi, zato je tudi človeška beseda. V oznanjevanju torej Bog govori v človeški besedi, z njo in pod njo. V luči zgodovine odrešenja je torej oznanjevanje božje besede sredstvo za oznanjevanje in posredovanje vere.

b) Oznanjevanje božje besede gledano samo v sebi je po učenju sv. pisma učinkovita beseda: Bog po njej stori, kar uči. Prav ob tem dejstvu pa nastaja analogija božje besede z zakramenti. Mišljenje teologov o božji besedi kot vzroku milosti je precej različno. Nekateri menijo, da je oznanjevanje božje besede samo priložnost za milost, drugi trde, da le-to deluje *ex opere operato*. Grasso meni, da pravi problem pri določanju narave oznanjevanja ne izhaja iz njegove učinkovitosti, pač pa iz razmerja med to učinkovitostjo in pridigarjem. Koliko torej zavisi učinkovitost pridige od pridigarja? Lastnosti, ki o tem odločajo, so: potrebno teološko znanje, primeren način podajanja in svetost življenja. Za prvi dve je jasno, da ju pridigar mora imeti. Problem nastaja pri tretji. Grasso s sv. pisma dokazuje, da je za učinkovitost oznanjevanja odločilnejša svetost Cerkve, saj govori oznanjevalec v njenem imenu.

Razlogi za precedence svetosti Cerkve so štirje. Prvi je ta, da mora imeti oznanjevanje otipljivo znamenje božjega izvora. To znamenje je Cerkev — *signum credibilitatis*. Drugi razlog je ta, da morajo poslušalci videti vrednote, ki jih božja beseda oznanja, utelešene v človeškem življenju, predvsem vrednoto rešitve pred našo človeško nebogljenostjo. Te vrednote so utelešene v življenju otrok Cerkve, ki živijo po božji besedi. Oznanjevalec kaže (ne dokazuje) te vrednote in je torej predvsem priča odrešitvenosti božje besede. Tretji razlog je v tem, da do srečanja s Kristusom, to je do vere, ne more priti brez ljubezni. Ljubezen, ki jo ima Cerkev do Boga in poslušalcev, je most med Bogom in poslušalci, je predstavnicca božje ljubezni, ki zbuja vero. Četrty razlog je nezadostnost besede. Človek ne more dojeti nekega oznanila samo preko racionalnih pojmov, ampak ga resnično dojame le tedaj, če je oznanilo izraz celotne osebnosti, vsega življenja. Ta izraz nudi poslušalcu preko oznanjevalca Cerkev.

Da bi bila božja beseda res veselo oznanilo, mora najti v človeku t. i. »*pierres d'attente*«, to je, izkoristiti mora človekovo pričakovanje dobrega; kar pa pričakuje vsak človek. Mora se torej človeku prilagoditi. Upoštevati mora človekove psihološke, sociološke in ontološke pogoje.⁵ Problem adaptacije je žal še premalo preštudiran s teološkega vidika.

c) Problem oznanjevanja božje besede v njenem dinamizmu oziroma v življenju Cerkve zajema oblike, v katerih oznanjevanje uresničuje svoj smoter, ki je verovanje. Grasso meni, da so oblike oznanjevanja tri: evangelizacija, kateheza in homilija. Prva verovanje zbuja, druga razsvetljuje razum, tretja pridobiva voljo za življenje po veri. Vendar ima vsaka teh oblik tudi karakteristike ostalih dveh.

⁵ Le-ti poslednji so v tem, da je človek vernik, heretik, grešnik ali vernik v stanju milosti.

Svoje vzorno izdelano predavanje je Grasso zaključil s pozivom teologom, naj izdelajo teologijo božje besede, s čimer bodo mnogo prispevali k obnovi dušnega pastirstva.

6. **G. Delcuve**, direktor instituta »Lumen vitae« v Bruslju in velika avtoriteta katehetske znanosti je svoje predavanje »**Oblike, metode in nekatera gibanja katehetske pastoralne dejavnosti**« obdelal pod trojnimi vidikoma: a) nastanek, b) struktura, c) slabosti in zahteve današnje kateheze.

a) Največ so prispevale k nastanku današnje kateheze Nemčija z Avstrijo in Francijo. V prvi fazi tega nastanka so Nemci posvetili poglavitno skrb metodi. Trudili so se, da poučujejo sistematični katekizem z najboljšimi pedagoškimi prijemi. T. i. münchenska metoda je krona tega truda od prosvetljenstva do l. 1935. Okoli tega leta pa so spoznali, da uspehi tega dolgega metodološkega truda niso zadostni. Katehetski problem se torej ne more rešiti samo s primernim posredovanjem božjega nauka človeku, pač pa predvsem s vsebino tega nauka. Naloga katehetskega pouka ni v tem, da posreduje samo neko znanje, ampak da zbuja in razvija verovanje. K temu spoznanju je mnogo pripomogla knjiga J. A. Jungmann-a »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«.⁶

Pozornost katehetov se je tako preselila z metode na vsebino. Sistematično prikazovanje skrivnosti odrešenja v obliki katekizma je zgubilo svoj monopol. Kajti sveto pismo, ki vsebuje skrivnost odrešenja, zahteva historično prikazovanje, liturgija, ki to skrivnost posedanjuje, zahteva liturgično prikazovanje, življenje Cerkve, ki to skrivnost razširja, zahteva ekleziološko prikazovanje.

Faza vsebine je spontano vodila v tretjo fazo, v fazo »pastorale d'ensemble«. Tukaj se katehetska dejavnost pridružuje ostalim pastoralnim dejavnostim Cerkve, da skupaj z njimi posreduje veselo kerigmo velikonočnega misterija in s tem Kristusa. Obnovo verskega življenja namreč ne more izvesti le ena od pastoralnih dejavnosti, pač pa vse skupaj z istim duhom in istim smotrom.

Pot francoske kateheze je v svoji prvi in tretji fazi zelo slična nemški. V drugi fazi pa se loči od nje predvsem po svojem prizadevanju, da izvede evangelizacijo v sredi življenja s pomočjo laikov. Prav laiki so bili tisti, ki so zdinamizirali vso francosko Cerkev, da je postala v toliki meri Cerkev božje besede. K temu so pomagala razna gibanja kakor biblično in liturgično, specializirana katoliška akcija, duhovniki-delavci, misijonska teologija, sociološka raziskavanja itd., ki so vsa posredovala katehezi svoja dognanja.

b) Struktura današnje kateheze ima tri principe: nadnaravni princip: Bog, ki govori, naravni princip človek, ki posluša in princip posredovanja med Bogom in človekom.

Današnja kateheza je zelo zvesta nadnaravnemu principu posebno, kar se tiče vsebine božjega nauka. Ta vsebina je pravzaprav Oseba Kristusova. Da bi to vsebino podala čim pristneje, je kateheza kristocentrična, spravlja poslušalce v osebni odnos s Kristusom in Njegovim skrivnostnim telesom, ne poudarja samo resnice, pač pa tudi vrednote veselega oznanila itd. Ta zvestoba se vidi tudi v tem, da današnja kateheza ne posreduje

⁶ Regensburg 1936.

božjega nauka v jeziku sistematičnega katekizma, marveč v jeziku biblije, liturgije, pričevanja in dogmatičnih formul, torej v jeziku, s katerim Cerkev samo sebe izpoveduje po navdihnjenju Sv. Duha. Ta zvestoba je dalje v tem, da kateheza vedno bolj, čeprav še premalo, računa z delovanjem Svetega Duha, Božjega pedagoga v katehizirancu.

Ali pa današnja kateheza upošteva tudi človeka, ki posluša? Da in ne. Upošteva ga, ker ga jemlje kot celostno delujoče bitje in pri njem ne ločuje strogo posameznih sposobnosti, npr. razum od volje. Upošteva, ker se naslanja na dognanja verske psihologije in sociologije. Ne upošteva pa ga, ker je še preveč zapadno evropsko usmerjena in se premalo trudi, da bi se prilagodila duhovnim strukturam drugih narodov.

Velik napredek je sodobna kateheza napravila v posredovanju božjega nauka. S pomočjo monakovske metode je prišla do t. i. aktivne metode, ki zaposli vse učenčeve sposobnosti. Katehetska metodologija se danes vedno bolj zaveda, da mora biti pedagogija vere. Zato pa daje prednost inicijativi milosti, ustvarja atmosfero molitve in poudarja božje kreposti. Subjekt posredovanja božjega nauka ni toliko posamezni katehet kolikor vsa cerkvena skupnost (župnija, družina, društva itd.).

c) Kakšne zahteve mora izpolniti sodobna kateheza, da odstrani strahotno versko nevednost? Vsi posredovalci božjega nauka, tudi poučeni krščanski laiki, bi morali imeti do nevednih inteligentno ljubezen. Prilagoditi bi se morali sodobni mentaliteti in duhu posameznih katehumenov. S svojim zgledom bi morali kazati vrednoto življenja po evangeliju, potrpežljivo odstranjati vse zapreke za sprejem vere itd. Kateheza se ne bi smela posvetiti samo verskemu oblikovanju šolskih otrok, pač pa tudi predšolskih, doraščajoče mladine in odraslih. Ne bi se smela razvijati ločeno od ostalih pastoralnih dejavnosti, ampak vedno bolj po programu »pastorale d'ensemble«. Morala bi pritegniti k sodelovanju družino, župnijo, verska društva itd. Vsem kristjanom bi morala vcepiti zavest, da so dolžni oznanjati evangelij.

*

K predavanju je Delcuve dodal poročilo o uradnih dokumentih Cerkve, ki se nanašajo na katehetsko delo ter seznam o vseh katehetskih centrih in institutih na svetu.

6 b) Direktor višjega katehetskega inštituta v Parizu **A. Brien** je imel koreferat z naslovom »**Naloge katehetskih centrov.**«

Naloga katehetskih centrov je trojna: formirati katehiste, organizirati verski pouk in pripravljati katehetski material. Potrebna je trojna vrsta teh centrov: mednarodni inštituti, nacionalni centri in škofijski centri. Vsak na svoj način morajo skrbeti za učinkovitost katehetskega dela. Vзаjemno morajo sodelovati in se podpirati. Z drugimi pastoralnimi dejavnostmi morajo sestavljati enotno akcijo.

7. »**Oblike, metode in nekatera gibanja liturgične pastoralne dejavnosti**« je imelo naslov predavanj **G. Martimorta**, direktorja pariškega centra za pastorizacijo in liturgijo ter poglobitnega sestavjalca koncilске liturgične sheme. Razvijalo se je po sledečih točkah: a) nastanek, b) pospeševalci, c) rezultati in d) splošne naloge liturgične pastorizacije.

a) Danes se splošno govori o liturgični pastorizaciji. Pred kratkim pa so še menili, da liturgično pastirstvo ne more obstajati, češ, pastirstvo izvršuje prilagodljiv apostolat, namenjen človeku, liturgija pa kult, namenjen Bogu, in se torej na človeka ne more ozirati. Do sedanjega mišljenja je prišlo v treh etapah, ki so obnem tri etape liturgičnega gibanja, vendar ne kronološke.

V prvi etapi so odkrili odličnost prvotne liturgije. S svojimi teksti je ta liturgija pritegnila tudi navadne vernike in se pokazala zelo učinkovita za njihovo duhovno življenje. Elita kristjanov je s pomočjo misala in brevirja odkrila lepoto življenja po evangeliju in čut za tradicijo Cerkve. Znameniti liturgist D. Guéranger je zato branil načelo, da je bolje opravljati liturgično molitev kakor vse ostale molitve. Pij X. pa se je na podlagi te izkušnje zavzel za »aktivno sodelovanje vernikov pri svetih skrivnostih, ki so prvi in nepogrešljivi viri krščanske duhovnosti« (motu p. »Tra le sollecitudini«). Začeli so izhajati prevodi rimskega misala na čelu s komentiranim misalom pionirja liturgičnega gibanja L. Beauduin-a.

V drugi etapi so odkrili pomembnost liturgičnih obredov in lepoto vzajemnega sodelovanja pri njih. Le-to se je najprej uveljavilo v nemških in francoskih mladinskih organizacijah.

Tretjo etapo je začel P. Parsch s tem, da je uvedel aktivno sodelovanje vseh pri liturgiji navzočih vernikov. To župnijsko sodelovanje se je razmahnilo in začelo igrati važno vlogo pri zaježitvi dekristjanizacije, saj je dajalo vernikom čut povezanosti in moč za vsakdanji življenjski boj, kakor prvim kristjanom.

Cerkev je ta gibanja podprla z reformo liturgije, najprej z reformo velikega tedna, nazadnje z reformo celotne liturgije na II. vatikanskem cerkvenem zboru.

b) V novejšem času skrbijo za napredek liturgične pastorizacije liturgični centri in škofijski pastoralni sveti. Pobudo za ustanovitev liturgičnih centrov so dali benediktinci, pobudo za liturgične svete pa Pij XII. z encikliko Mediator Dei. Liturgični centri poglobljajo raziskovalno delo, primerjajo izkušnje, oskrbujejo z liturgičnim materialom, posredujejo dognanja. Posebno znani centri so v Parizu, Trierju in Rimu. Škofijski sveti pa v škofovem imenu vodijo duhovščino v liturgični pastorizaciji. Povezani bi morali biti s sveti drugih škofij iste pokrajine in države zaradi posredovanja izkušenj in reševanja skupnih problemov.

c) Rezultati liturgičnega gibanja so mnogi. Pomembnejši so: obnova velikega tedna, boljša pastorizacija zakramentov, uvedba liturgične kateheze, dovoljenje raznim narodom za opravljanje mnogih obredov v domačem jeziku in s tem v zvezi prevodi rimskega obrednika, obnova ljudskega petja v liturgičnem duhu, liturgična gradnja cerkva in izdelava sakralnih predmetov, škofijski in nacionalni direktorji za liturgično pastorizacijo (posebno znamenita sta francoska direktorija za pastorizacijo zakramentov in maše), liturgični kongresi, uvajanje biblične vzgoje vernikov, liturgično-biblične vigilije, vzgoja liturgičnega kadra (prvih molilcev, lektorjev, napovedovalcev itd.), liturgična pomagala za duhovnike in vernike (molitveniki, pesmarice, psalterji, knjige napovedi, ministrantski priročniki, lecionarji itd.). Najlepši sad liturgičnega gibanja pa je vedno boljše sodelovanje vernikov pri liturgiji.

d) Katere splošne naloge ima liturgična pastorizacija z ozirom na liturgični razvoj? Najprej je potrebno, da se liturgični obredi in sodelovanje pri njih izvajajo avtentično, to je v duhu liturgije. Nujno potreben je dalje liturgični pouk vernikov. Liturgična kateheza ima svoje zakone in se mora začeti z razlago obredov. Z njo je treba vernikom razkriti bistvo maše in zakramentov. Za katehezo je treba izrabiti posebne priložnosti, ko pridejo k obredom obrobni kristjani, torej krst, poroko, prvo obhajilo, birmo itd. Brez liturgičnega pouka je nemogoče pripraviti vernike za pravo dejavno sodelovanje pri obredih. Da bi mogli duhovniki vernike prav poučevati, je potrebno, da poglobijo svojo liturgično in biblično kulturo.

Liturgična pastorizacija se mora podrediti splošnim zakonom dušnega pastirstva in z drugimi pastoralnimi dejavnostmi sodelovati v smislu celostnega dušnega pastirstva. Nekateri primeri tega sodelovanja: prilagoditev bogoslužja mentaliteti in razmeram posameznih ljudstev, enoten način sodelovanja v istem mestu ali okolišu, navajanje vernikov pri liturgiji na krščansko opravljanje socialnih dolžnosti, na karitativno in misijonsko delo.

8. Predavanje francoskega frančiškana **A. Hammana**, pisatelja mnogih tehničnih knjig in člankov o liturgiji je imelo naslov »**Dušno pastirstvo in liturgija**«. Predavatelj je najprej povedal a) kaj učijo o liturgični pastorizaciji prva krščanska stoletja, nato b) kateri so pogoji za obnovo liturgične pastorizacije, nazadnje pa c) kateri so njeni osnovni elementi.

a) Liturgijo prvih stoletij moramo dobro poznati ne zato, da bi uganjali nekakšen arheologizem, to je, da bi jo v vsem posnemali, pač pa zato, da bi se od nje učili bistvenih reči za pastorizacijo v našem času.

Liturgična pastorizacija prvih stoletij je znala liturgijo prilagoditi, pri tem pa je ohranila njeno bistvo nespremenjeno. Obrede je izvajala v jeziku vernikov in jih prilagodila mentaliteti dežele. Tako so nastali antijohijski, bizantinski, rimski in drugi obredi. Ta pastorizacija z liturgijo je učila vernike prav moliti in prav verovati (lex orandi — lex credendi). Za središče krščanskega življenja je naredila liturgični shod z mašo. Kristjani maši niso le prisostvovali, ampak so jo z duhovnikom darovali, z njim dejavno sodelovali. Tako sodelovanje je zajemalo tudi ostale liturgične dejavnosti, tako so npr. laiki pripravljali katehumene za prejem krsta. Liturgična pastorizacija je v tem času zelo skrbela za povezanost med liturgijo in apostolatom ter karitativnim delom (agape, miloščina itd.). Pripravljala je na žrtve (mučenci).

b) Za obnovo liturgične pastorizacije so važni trije pogoji: biblično oblikovanje vernikov, poznavanje liturgičnih obredov in občestveni čut. Iluzorno je misliti, da bi kdo razumel liturgične tekste brez biblične iniciacije. Liturgija je polna svetega pisma, posebno maša. Kdor ne pozna liturgične tradicije, to je obredov, ki so delo tisočletij, tudi ne more pronikniti v duha obredov, v njihov misterij. Prav v ta misterij pa bi morali vernike privedi, če naj živijo iz liturgije. Za udeležbo in pravo sodelovanje pri liturgiji pa je tudi potrebno, da imajo verniki živo zavest pripadnosti h Kristusovemu skrivnostnemu telesu, zavest pripadnosti župniji, zavest krščanskega bratstva. Ta zavest se mora odražati tudi izven

liturgije: v odgovornosti za versko življenje župnije, v udeležbi pri veselju in žalosti župnije itd.

c) Osnovni elementi liturgične pastorizacije so predvsem: nedeljska župnijska maša, sakralni prostor in liturgična vzgoja.

Liturgično gibanje je avtentično le takrat, če zajame vso župnijsko skupnost. Posebno maša mora biti občestveno dejanje. Treba je vse storiti, da se zopet vpostavi t. i. velika župnijska maša ob nedeljah. Zato je treba uporabiti vsa primerna sredstva, npr. ugoden čas, petje, obhod okoli oltarja, obnovo in okrasitev cerkve.

Sakralni prostor s predmeti navaja ljudi na razumevanje liturgije in na sodelovanje pri njej. Posebno skrb je treba posvetiti daritvenemu oltarju. Le-ta naj bo čim bliže ljudstvu in predvsem menza mora biti poudarjena. Cerkvni arhitekti morajo dobro poznati liturgični misterij.

Liturgija je najboljša aktivna metoda za vzgojo vernikov. Z zakramentom krsta nas uči smisla življenja, z zakramentom zakonskega posvečenja smisla ljubezni, s pogrebnim obredom smisla smrti, z liturgičnim letom smisla časa in zgodovine. Te obrede bi torej morali pastoralno najboljše izrabiti. Pastorizacije krsta bi se morali učiti pri prvih krščanskih stoletjih, da bi znali vernikom razkriti skrivnost in srečo krščanskega življenja. Zakrament zakonskega posvečenja ne bi smel biti samo nekakšno juridično dejanje. Nanj bi morali kandidate resno pripravljati, najbolje v skupinah. S pomočjo priprav, izvršitve poročnega obreda in sledeče pastorizacije njihovih družin bi morali vernikom pokazati, da je družina skupnost ljubezni, »mala cerkev«, ki pripravlja ono veliko. Liturgične obnove ni brez pomoči družine. Pogrebni obred mora zbujati krščansko upanje, vračati krščanski čut in prepričevati: Cerkev vodi človeka od vere do večne sreče. Cerkvno leto nas vodi v tok kršanskega časa, kjer je Kristus alfa in omega dogajanja. Cerkvno leto je dejavnost milosti in pričakovanje poslednjega Kristusovega prihoda.

9. **H. Carrier**, profesor na Gregorijani in specialist za psihosociologijo je imel predavanje »**Empirične znanosti v službi dušnega pastorstva.**«

Teologi so dolgo časa gledali z nezaupanjem na uporabo empiričnih znanosti, sociologije, psihologije, psihiatrije, etnologije itd. v dušnem pastirstvu. Menili so namreč, da bi te znanosti mogle dušno pastirstvo preveč znaturalizirati. Danes vidijo, da mu lahko, če so v rokah kristjanov, mnogo koristijo.

Dušni pastir ve, kako težko je pronikniti v enigma mentalitete modernega človeka, v kompleksnost družbenih pojavov, v razvoj dogodkov... Preprosto opazovanje mu ne more dovolj pomagati. Za pastoralno dejavnost pa mora imeti kompletno, sintetično in konkretno znanje. Tu mu pomagajo empirične vede.

Dušni pastir se ne more zanešati samo na pomoč posamezne empirične vede, npr. sociologije, ker bi mu le-ta osvetlila nek pojav le z ene strani. Carrier je na nekaterih primerih (verska ohladitev doraščajoče mladine, pripadnost verskim sektam, rasni predsodki itd.) prepričljivo pokazal, kako potrebno je za razumevanje pojavov in nato za pravilno pastoralno terapijo vprašati za svet razne empirične znanosti, predvsem sociologijo, psihologijo, vzgojeslovje in antropologijo. Dušni pastir se tudi ne sme zadovoljiti pri svojem delu samo s podatki empiričnih znanosti, kajti on

ve, da je človek ujet v dimenzije, ki jih empirične znanosti ne morejo zaznati. Te dimenzije so pogojene predvsem z milostjo in svobodno voljo.

Vse važne civilne institucije, npr. vlade, podjetja, imajo specialiste za empirične vede. Enako bi jih morala imeti tudi Cerkev za dušno pastirstvo v sedanjih zamotanih življenjskih pojavih. Ti njeni specialisti pa morajo imeti najprej solidno teološko znanje in morajo gledati pomoč empiričnih ved v pastoralni perspektivi svoje škofije oziroma okolja, v katerem delajo.

10. Profesor na katoliški univerzi v Montrealu dominikanec **B. Mailhiot** je imel predavanje »**Verska psihologija — pomožna veda dušno-pastirske dejavnosti**. Po uvodnih pojasnitvah je govoril o razmerju a) med versko psihologijo in katoliško vero in b) med versko psihologijo in pastorizacijo.

Akadska psihologija prvih treh desetletij našega stoletja je hotela odpraviti nadnaravo. Učila je, da je verovanje navaden družbeni pojav, tipičen za neindustrializirano družbo in, pod vplivom freudizma, da je versko dejstvo patološki pojav. V tem času se je torej verska psihologija krila s socialno in klinično psihologijo. Kmalu nato pa se je osamosvojila in določila svoj specifični objekt, ki je versko obnašanje.

a) Psihologija razločuje med vrojenim in pridobljenim. Verni verski psiholog pa poleg tega še priznava vlito, to je od Boga vlite kreposti, milost itd. To vlito narave ne okrne, ampak jo spopolni.

Iz vrojenega bi naj — po K. Goldsteinu — izhajala osnovna človekova tendenca: uveljavitev jaz-a. Ta tendenca, kakor po C. Rogersu trdijo mnogi psihologi, bi se naj najprej kazala v ljubezni do samega sebe, nato bi se iz ljubezni do samega sebe razvila v seksualno nagnjenje ali v ljubezen do enega drugega, dalje iz tega v socialno nagnjenje ali v ljubezen do drugih, iz tega pa v versko nagnjenje ali v ljubezen do Boga. Mailhiot trdi, da si mora verska psihologija od te teorije obdržati trditev, da človek po vrojeni nujnosti teži, da premaga samega sebe, in trditev, da se ta razvoj vrši istočasno s psihološkim dozorevanjem. Zmožnost ljubiti Boga je torej genetično pogojena z zmožnostjo ljubiti samega sebe in bližnjega. Človek se psihično prav razvija samo tedaj, če gre njegov razvoj preko vseh teh stopenj.

Pridobljeno pa razlagajo današnji psihologi kot pridobitev načinov, primernih vsaki stopnji razvoja vrojenega, po katerih človek zadovoljuje svoje sposobnosti mišljenja, ljubezni in delovanja. Samo tisti psihično dozori, pri katerem se to zadovoljevanje spoštuje in je v harmoniji z vrojenimi procesi dozorevanja.

b) Verska psihologija more biti dragocena pomočnica dušnemu pastirju, ki mora voditi versko življenje vernikov vedno k zrejšim oblikam. To velja za versko življenje posameznika in skupin. Da bo delovanje milosti v posamezniku čim bolj neovirano in da bo občestveno versko življenje čim bolj v smislu skrivnostnega Kristusovega telesa, mora dušni pastir napraviti verske motivacije vernikov čim zrelejše. Z ozirom na posameznika je važno, da se dušni pastir zaveda podzavestnih potreb, ki bi se rade zadovoljevale pod religioznim videzom, npr., da računa z nekaterimi boleznimi potrebami po samoobdolžitvi, samoopravičevanju, avtomutilaciji itd. Skratka, dušni pastir mora poučiti vernike, da so na njih

sumljivi vsi tisti verski pojavi, ki so prisiljeni. Mora jih vzgajati, da jih bo njihova ljubezen očiščena vseh infantilizmov in bodo vedno svobodnejši božji otroci. Z ozirom na versko skupino pa se mora dušni pastir truditi, da bodo verniki zadovoljili svoje potrebe po medsebojnih odnosih v občestvenih verskih oblikah. Pri tem pa morajo spoštovati svobodo drugih, obenem pa ohraniti svojo osebnost. Vsako preveč konformistično versko oblikovanje ima prej ali slej škodljive posledice.

Da bi dušni pastirji odkrili boleštne motivacije tako na osebnem kakor na kolektivnem področju, popravili nenormalne psihične odklone, odpravili fiksne ideje, predvideli patološke izpade itd. potrebujejo pomoč poklicnih psihologov in psihopedagogov. Dušni pastirji bi morali tudi sami zasledovati razvoj verske psihologije in pedagogije ter se okoristiti z njunimi rezultati, posebno kar se tiče najnovejših dognanj psihologije otrok in dinamizma skupin. Pri svojem dušnopastirskem postopku naj bi si duhovnik pomagal tudi z dognanji verske sociologije, npr. z anketami, ki bi mu povedale, kako mislijo verniki o verskih nadnaravnih in naravnih bitnostih.

V odnosih med dušnim pastirjem in psihologom se mora vsak držati mej svoje kompetence. Vsekakor je potrebno, da je psiholog dober strokovnjak in tudi globoko veren, drugače lahko njegove sodbe več škodijo kakor koristijo. Dušni pastir mora tudi svoje ravnanje z verskimi skupnostmi in posamezniki podvreči sodbi psihologije, da bi z njeno pomočjo avtokritično izvrševal dušnopastirsko delo.

Verska psihologija mora v prihodnosti razširiti svoje perspektive s tem, da si bo pomagala z ugotovitvami drugih ved, ki proučujejo človeka, posebno z ugotovitvami teologije, etnologije, verske sociologije, primerjalnega veroslovja, kulturne antropologije in psihoanalize. Tako bo uspešno gradila edino bodočo znanost o človeku, to je antropologijo. Le-ta mora biti po prizadevanju verske psihologije teocentrična, če naj uspešno odrešuje človeka v tem termo-nuklearnem svetu.

11. **F. Houtart**, direktor Centra za versko sociološko raziskovanje v Bruslju je govoril, kako je »**Sedanja sociologija v službi dušnega pastirstva**«. Snov je posredoval v sledeči razdelitvi: a) sociografija, b) prispevek sociologije, c) prispevek verske sociologije.

Sociologija je empirična veda, ki opazuje, analizira in razlaga družbena dejstva oziroma odnose med ljudmi. Današnja sociologija se je že skoraj povsod otresla svoje pozitivno-filozofske usmerjenosti, ki sta ji jo dala A. Comte in Dürkheim. Zato jo tudi katoličani v zadnjem času vedno bolj uporabljajo.

Pri spoznavanju stanja Cerkve v svetu so se najprej posluževali statistike; to pa v večini dežel s premalo izdelano tehniko. V zadnjih tridesetih letih pa se niso zadovoljili samo s statistiko, ampak so začeli zunanje verske pojave tudi opisovati (npr. kateri zunanji razlogi odločajo o obisku nedeljske maše) in statistične podatke prikazovati kartografsko. Tako je nastala verska sociografija, katere pionirja sta Francoza G. le Bras in F. Boulard. V mnogih deželah so zbrali s pomočjo institutov za verska sociološka raziskovanja, posebno s pomočjo bruseljskega inštituta, že veliko podatkov za določanje verskega stanja. Izšlo je že tudi prvo sistematično delo, ki prikazuje versko stanje v vseh deželah sveta: *Encyclopédie catholique du monde chrétien*.⁷

Aplikacija statističnih in sociografskih podatkov je bila v dušnem pastirstvu zelo koristna. S pomočjo teh podatkov so npr. usmerili odvečne duhovniške poklice v Španiji v Južno Ameriko, kjer je veliko pomanjkanje duhovnikov; racionalneje so razdelili duhovščino v belgijskih in holandskih župnijah; marsikje so začeli s celostnim dušnim pastorstvom. S pomočjo verskih anket pa so poglobili pastoralno zavest.

b) Sociologija nam pomaga, da razumemo socialna dejstva in socialne procese, ter nam določa pglavitne konstante teh procesov. Npr. pri spreminjanju nekega podeželskega okoliša v mestnega ni zadosti imeti samo neko splošno sliko, pač pa je treba natančno ugotoviti vzroke tega spreminjanja in njegove posledice za osnovne socialne ustanove, npr. za družino, vzgojo, politično ureditev, župnijo itd. Tako pomaga sociologija raznim inštitucijam pri načrtovanju njihovega dela v novih pogojih. Velika podobnost socialnih procesov dovoljuje nekatere posplošitve, na osnovi katerih se more marsikaj predvideti, npr. kakšne pogoje za dušnopastirsko delo bo imela Cerkev v tej ali oni družbeni ureditvi. Take posplošitve pa lahko posreduje samo sociologija.

Natančno poznavanje socialnih zakonov, to je velikih konstant družbenega življenja — v sociologiji ni absolutnih zakonov kakor v fiziki — je izredne važnosti za teološko misel. Nekaj primerov: poznanje socialnih faktorjev pove moralistu, da je človekova svobodna volja včasih bolj omejena, kakor se navadno misli; socialnemu nauku Cerkve nudi sociologija dragoceno orientacijo, zadosti je omeniti kot primer encikliko Mater et Magistra; ekleziologiji kaže sociologija dejstva, ki npr. zahtevajo decentralizacijo cerkvene oblasti; s sociološkimi dognanji o kulturnih sistemih si lahko mnogo pomagajo pri delu kanonisti, liturgisti, katehetiki itd.; posebno mnogo pa koristijo dognanja sociologije praktičnemu dušnemu pastirju, npr. za poznavanje sodobne družine. Sociologija ni edina, ki prikazuje Cerkvi realno stanje današnjega sveta, je pa njen delež pri tem zelo pomemben. Končne odločitve v Cerkvi pripadajo teologiji, vendar bodo te primernejše, če teologi poznajo dejansko stanje sveta. Kdor bi šel mimo socioloških dognanj, bi se zapiral v nek umetni svet in ne bi računal s tistim, ki nam ga je dal Gospod, da v njem odrešujemo.

c) Specializirana veja sociologije je verska sociologija. Le-ta deluje v dveh smereh: proučuje odnose med religijo in človeško družbo ter verske pojave kot take; v tej drugi smeri npr. v katoliški Cerkvi oblike, njene oblasti, župnijo, verske redove, versko prakso, verske navade, pastoralne akcije itd.

Kot pomožna znanost dušnega pastirstva raziskuje verska sociologija dandanes posebno **meščansko** okolje, ker je prilagoditev pastorizacije v mestu izredne važnosti za Cerkev; pri tem pa ne zanemarija podeželskega okolja. Tudi o pogojih za duhovniške poklice in o raznih cerkvenih inštitucijah ima verska sociologija že važne študije. Manj pa se je doslej posvečala študiju pogojev za katehetsko in liturgično delo.

Za napredek verske sociologije skrbita dve mednarodni organizaciji: »Mednarodna konferenca za versko sociologijo« s sedežem v Bruslju, ki organizira vsako tretje leto sociološke kongrese, in »Mednarodna organi-

⁷ 2 dela, Pariz 1958 in 1960.

zacija katoliških ustanov za verska sociološka raziskovanja« s sedežem v Freiburgu v Švici. Oblike pouka verske sociologije so mnoge: tečaji, študijski kongresi, konference, predavanja na katoliških univerzah, inštituti (posebno važen je v sklopu Gregorijane v Rimu) itd. V semeniščih se, žal, verska sociologija le malokje poučuje.

Verska sociologija je do zdaj že v marsičem pomagala dušnemu pastirstvu. Dognala je npr., da je treba v današnjem svetu oblike pastORIZACIJE revidirati, kar velja posebno za mesta, kjer je dušno pastirstvo povečini še vedno podeželskega značaja. V misijskih pokrajinah je nudila pomembne podatke za prilagoditev liturgije in kateheze. Njeni podatki so pomagali k življenju celostnemu dušnemu pastirstvu, ki vedno bolj zajema ne le Evropo ampak tudi ostale celine.

Na koncu predavanja je Houtart poudaril: »Sociologija je dokazala, da je dušnemu pastirstvu potrebna in da ni le zahteva osebnega okusa ali mode. Gre za to, da nadaljujemo z dolgo tradicijo Cerkve: delovati z aktualnimi sredstvi.«

II. Najvažnejši sklepi

1. Konstitucija Pija XII. »Ad uberrima«⁸ in njegov govor ob italijanskem pastoralnem tednu l. 1956 naj vodita pastoralne institute, ko urejujejo pouk pastoralne teologije, da bodo mogli vzgojiti profesorje za to vedo. Ti inštituti imajo naloge, ki se na nek način razlikujejo od ustanov za spekulativno teologijo. Kljub tej razliki pa se morajo predavanja pastoralne teologije zelo dobro vršiti »po metodi, nauku in načelih angelškega učitelja« (kan. 1366, 2), kajti le-ta ima mnogo o pastoralni teologiji kot vedi in kot umetnosti.

Pastoralno teologijo je treba pospeševati po vseh katoliških fakultetah in univerzah. Le-tu mora imeti pastoralna teologija znanstveni značaj in se posvečati raziskovanju. Pastoralno raziskovanje zahteva čim popolnejše in znanstveno poznavanje sedanjega človeka. Da bi znanstveno in raziskovalno delo pastoralne teologije napredovalo, je potrebno ustanavljati pastoralne institute.

Čim prej naj se izdela bibliografija najvažnejših knjig in razprav, ki se bavijo s pastoralnimi vprašanji.

2. Bogoslovne vede naj se podajajo s pastoralnega vidika. Pastoralna teologija pa naj se predava v luči razodetja, kakor ga posreduje cerkveno učiteljstvo.

Pomožne pastoralne vede je treba razlagati v luči pastoralne teologije, čeprav imajo lasten objekt.

Treba je razčistiti nekatere osnovne pojme pastoralne teologije, posebno: odnos med pastoralno in misijsko dejavnostjo, razliko med pastORIZACIJO za katoličane in ekumenskim delom za ločene brate, problem narave pastoralnega pouka, ki je v tem, ali naj obstaja pastoralna teologija kot posebna teološka znanost ali pa naj bodo vse teološke vede pastoralno usmerjene.

3. Ni zadosti, da se bogoslovcem posreduje samo teoretično bogoslovno znanje, pač jim je treba nuditi tako znanje, ki je potrebno za praktično

⁸ Z njo je bil ustanovljen l. 1958 papeški pastoralni inštitut na lateranski univerzi in določen njegov učni program.

pastoralno delo, npr. duha objektivnega opazovanja, poznavanje psihologije, sociologije, antropologije, avdiovizivnih sredstev itd. Čim bolj se morajo naučiti, da bodo mogli povezovati nauk z življenjem. Nuditi jim je treba konkretno poznavanje našega časa, njegovega mišljenja, problemov, pogojev, posebno njegovih težav glede verovanja.

Danes naj pripravljajo semenišča dušne pastirje, ki bodo delovali v okolju, ki je pogosto malo krščansko. To dejstvo pa zahteva prilagoditve tako pri izvrševanju dušnopastirske službe kakor v samem življenju duhovnikov. Iz obojega pa sledi, da je potrebna prilagoditev tudi pri vzgoji duhovnikov.

Potrebno je, da se pri sestavi učnega načrta določi pastoralnim vedam primerno število ur. To se bo moglo zgoditi, ako se pri ostalih strokah opusti, kar je ozko strokovnega in manj potrebnega za vzgojo dušnih pastirjev.

Zdi se, da je v vseh letnikih potrebno postopno uvajanje duhovniških kandidatov v dušnopastirsko delo, posebno kar se tiče liturgije, kateheza, pridiganja, pedagogije in karitativnega dela. Mnogo bo koristilo, če bodo bogoslovci dobivali pastoralno znanje tudi od duhovnikov iz prakse, kar se naj izvrši v semeniščih ali med počitnicami v župnijah.

Če je mogoče, naj se predavatelji v semeniščih tudi sami nekoliko bavijo z dušnim pastirstvom. Predavatelji pastoralnih ved naj prejemajo znanstveno kvalifikacijo na pastoralnih institutih.

4. Pri vsaki nedeljski maši, ki ji prisostvujejo verniki, naj se oznanja božja beseda.

Določi naj se cikel beril za več let tako, da bodo verniki pri nedeljskih službah božjih slišali obilnejši in bistvenejši del božjega razodetja.

Tudi pri podeljevanju zakramentov naj se božja beseda obilneje izraža tako s svetopisemskimi berili kakor z nagovori, ki približujejo vernikom skrivnost zakramenta.

Iz vsega srca želimo, da bi II. vatikanski cerkveni zbor določil, da je bistvena in čez vse nujna dolžnost dušnih pastirjev, da oznanjajo božjo besedo. Duhovniki bi se naj za to dolžnost uposabljali tudi na posebnih tečajih.

Da bi se bogoslovci dobro pripravili na dolžnost oznanjevanja božje besede, je potrebno: že v času filozofskega študija naj se seznanijo z evangelijem; med teološkim študijem naj spoznajo celotni smisel oznanila svetega pisma, posebno temeljito pa oznanilo Jezusovo in apostolov; naj se naučijo gledati z odprtimi očmi življenje ljudi, ki bodo mogli v pridigah odgovorjati potrebam, vprašanjem in pričakovanjem današnjega človeka z nespremenljivim verskim naukom; ob semeniški vzgoji in ob počitniških srečanjih z neoporečnimi ljudmi naj dozori v polno osebnost, v prave priče Kristusove.

5. Odlok »Prevido sane«⁹ naj se v celoti izvede v praksi.

Pri vseh narodih naj se ustanovijo narodni katehetski centri.

Vsaka škofija naj ima katehetski center ne le za pravilno usmerjanje katehetskega dela, temveč tudi za vzgojo katehetskega kadra. Posebne šole za laične katehete naj se ustanovijo v večjih mestih.

⁹ Odlok koncilске kongregacije l. 1935 o katehetskem pouku.

Bogoslovce je treba za katehetsko službo praktično oblikovati, kajti le-ta je poglavitna duhovnikova dolžnost.

5. Liturgija zavzema prvo mesto med vsem, kar se nanaša na življenje Cerkve in na skrb za duše. Kongres predlaga koncilskim očetom sledeče: Liturgija naj se tako obnovi, da se je bodo mogli dejavno udeleževati vsi, ki jim je namenjena.

Kakor je Pij X. na široko odprl vernikom zaklade Evharistije, tako naj jim sedaj Cerkev obilneje ponudi zaklad božje besede. Obnovi sveto-pisemskih beril v liturgiji naj se zato posveti posebna pozornost.

Da bodo mogli verniki liturgijo razumeti in pri njej dejavno sodelovati, naj se dovoli v liturgiji obilnejša raba domačega jezika.

6. Menimo, da je potrebno uvesti v višjih semeniščih predavanja iz verske sociologije in verske psihologije. Slušateljem je treba jasno prikazati važnost izsledkov teh ved za dušno pastirstvo. Predavatelji naj bodo strokovnjaki v teh vedah.

Katoliške univerze naj pripravijo izvedenca za versko sociologijo in psihologijo, ki bodo znali njune izsledke obračati na pastoralno področje. Ti izvedenci naj skrbijo tudi za usmerjanje dušnega pastirstva v domači škofiji oz. narodu in v vsem svetu.

Zelo priporočamo, da bi župnije, škofije in vesoljna Cerkev podajale pregled o verskem življenju, to je o krstih, birmovanjih, sklepanju zakonov, pogrebih, duhovniških in redovniških poklicih, obisku nedeljske maše itd. V ta namen naj bi se določili posebni statistični uradi pri posameznih narodih, škofijah in pri sveti stolici.

7. Katoliške univerze naj posvečajo znanstveno delo vedam, ki so Cerkvi posebno koristne. Ustanovijo naj se središča za znanstveno raziskovanje, ki služi dušnemu pastirstvu. Da bi se zajela kompleksivnost vprašanj, je potrebno sodelovanje raznih strokovnjakov in mednarodna povezava le-teh. Pospeševati je treba čim plodnejšo povezavo med temi središči v vsem, kar se nanaša na duše, npr. v katehezi, liturgiji, pridiganju itd. Enako je treba pospeševati povezavo v dušnopastirskih zadevah med škofijskimi in medškofijskimi tovrstnimi komisijami.

Stefan Steiner

Liturgija v prvih stoletjih

Naše znanje o prvotnih oblikah krščanskega bogoslužja je zelo skromno v primeri s tem, kar nam je znano o poznejšem razvoju. Sicer se je znanstvenikom v zadnjih desetletjih posrečilo s posameznimi ohranjenimi drobcami razjasniti nekaj pojavov, ki so bili prej zaviti v temo ali ugibanje, toda raziskovalno delo nikakor še ni končano. Se manj pa je tisto, kar je strokovnjakom že znano, prodrló v zavest manj poučenih vernikov in duhovnikov, ki že dalj časa niso imeli priložnosti brati o bogoslužju preteklih stoletij.

Slovenecem je sicer pokojni profesor France Ušeničnik preskrbel za njegov čas odlično knjigo o liturgiji. V njej je precej obsežno obravnaval tudi podatke iz zgodovine. »Katoliška liturgika«, ki je kot samostojna knjiga izšla leta 1933 (dobrih 10 let prej pa kot del »Pastoralnega bogoslovja«) in v izboljšani izdaji leta 1945, je Slovencem že kmalu, dosti pred mnogimi drugimi narodi, omogočila temeljit in dokumentiran razgled po bogoslužnih oblikah v dvajsetih stoletjih. Ne bi pa bilo prav, če bi zaradi bogate dediščine mislili, da nam

svojega znanja ni več treba izpopolnjevati, saj nas cerkvena oblast v konstituciji o svetem bogoslužju izrecno spodbuja k napredovanju (člen 18).

Vsi namreč vemo, kako so v tej razmeroma še ne stari knjigi že neuporabni odstavki z navodili za izvrševanje tistih liturgičnih obredov, ki so se v zadnjih letih spremenili. Manj se pa zavedamo pomanjkljivosti v podatkih o bogoslužju prvih stoletij. Ker so pa prav prva stoletja najbližja apostolski dobi in s tem Kristusu, se ne smemo naveličati preiskovati skromne vire, ki so se iz tistih časov ohranili do naših dni; prav ti nam pomagajo bolje razumeti poznejši razvoj, sedanje stanje in mnoge »novosti«, ki jih uvaja in jih bo še uvedla cerkvena oblast. Ušeničnikova knjiga je nastala namreč v času, ko nihče še pomisliti ni upal, da se bo liturgija tako zelo spremenila, reformirala, in zato tudi tam, kjer v zgodovinskih podatkih danes vidimo smer bodočega razvoja, naš veliki liturgični pisatelj ni mogel kazati poti v bodočnost.

Na nekatere izmed novejših ugotovitev, ki jih on ni mogel poznati, bi opozorili ob prelistavanju besedila predavanj, ki jih je innsbruški profesor **p. J. A. Jungmann** imel poleti leta 1949 na univerzi »Notre Dame« v državi Indiana (ZDA). Sam pravi, da sprva niso bila namenjena za tisk, pa jih je dovolil objaviti, ker so ga mnogi za to prosili. Pomembnost njegovega ne več tako novega dela podčrtuje dejstvo, da se je ameriški izdajci (1959) pridružil 1962 še francoski prevod, v katerem so z avtorjevim dovoljenjem opozorili še na tisto, česar tudi Jungmann 1949 (oziroma 1959) še ni mogel vedeti: nov dokaz, kako hitro »živi« liturgična znanost (francoska izdaja »**La liturgie des premières siècles**« je izšla kot 33. zvezek zbirke »Lex orandi« pariške založbe Cerf).

Avtor zlasti poudarja, kako skromni so bili do sredine 19. stoletja liturgični viri za najstarejšo dobo krščanstva. Slovenci smo lahko veseli, da smo nekaj besedil dobili v Lukmanovem prevodu že leta 1936 in 1937, vendar so žal ostala raztresena v posameznih številkah liturgične revije »Kraljestvo božje«. Zdej vemo, da doba odkritij še ni končana, saj skoraj ne mine leto brez najdbe novih dokumentov, še pogosteje pa že znane vire na novo osvetlijo in uporabijo.

Našo predstavo o prvih stoletjih krščanstva, ki jih navadno imenujemo dobo preganjanja, je temeljito pokvarilo romantično zgodovinopisje, razširjeno v prvih desetletjih našega stoletja. Danes bolje razumemo, da more Cerkev živeti in plodno delovati, tudi če se včasih in v kakšnem delu sveta nadnjo zgrne povodenj preganjanja. Rimsko cesarstvo je bilo tako veliko in čas prvih treh stoletij tako dolga doba, da je »na splošno v tej dobi vladal mir«, kakor se izraža Jungmann (str. 29). Popolnoma je treba opustiti misel o katakombah kot edinem bogoslužnem prostoru, ker so se kristjani v bogoslužju zbirali v večjih zasebnih hišah, še pred letom 313 so pa zidali tudi že cerkve. Minucij Feliks je sicer res zapisal, da »nimamo ne templjev ne oltarjev«, ker seveda krščanske cerkve niso bile »bivališče boga«, ampak prostor, kjer se je zbiralo »božje ljudstvo« — občestvo svetih in ker oltarji niso bili kamniti žrtveniki, na katerih bi darovali krvave daritve.

Kristjani so že v apostolski dobi splošno praznovali nedeljo kot tedensko obhajanje »velikonočne skrivnosti« in pa praznik velike noči kot višek vsega leta. Seveda nedelje niso mogli posvečevati s počitkom, ker so morali delati, zbirali pa so se kljub temu k evharistiji: molitvi, božji besedi in daritvi. Avtor je v 4., 5., 6., 13. in 23. poglavju na kratko povzel svoje ugotovitve o zgodovini mašnega obreda v posameznih stoletjih pred papežem Gregorjem Velikim, ker je to obsežnejše in z vso znanstveno dokumentacijo storil v svetovno pomembnem delu »Missarum sollemnia«. Nemogoče se je v tem poročilu ustavljati pri podrobnostih, morda bi omenili le to, da je bila vsakdanja maša v teh stoletjih neznana (razen za postni čas, ko se je izoblikoval kot priprava na veliko noč, pokoro in krst). Kristjani pa so se že kmalu zbirali vsak dan k »bogoslužju božje besede«, doma pa so prejemale tudi sv. obhajilo, ki so jim ga izročili pri nedeljski maši.

V 7. poglavju Jungmann govori o krstu in o pripravi nanj, ki je bila vsaj že v 3. stoletju organizirana. Hipolit nam sporoča stroge pogoje, ki so jih kandidati morali izpolniti. Viri ne omenjajo posebnega misijonskega delovanja duhovnikov, ker je bil glavni vir za širjenje krščanstva zgled, besede in mučenišvo članov »občestva svetih« — kristjanov. Pri krstu so novi udje tega

občestva prejeli tudi »izkaznico«: veroizpoved, s katero so mogli dokazati svojo vero, če so prišli v neznano občestvo (prvi ohranjeni obrazec je že iz srede drugega stoletja). Skrb cerkvene oblasti, da bi verske resnice vedno bolj natančno izrazili, se pozna v teh častitljivih obrazcih, ki takrat nikakor niso bili povsod še enaki.

Ena izmed predstav »romantične liturgične zgodovine«, ki jo skuša avtor razbiti v 9. poglavju, je misel, da so prvi kristjani živeli zgolj liturgično: brez zasebnih pobožnosti. Tista liturgična molitev, ki je sedaj najbolj natančno urejena: brevir, je vendar nastala prav iz zasebnih pobožnosti kristjanov v prvih stoletjih, ker niso mogli in hoteli biti v zvezi z Bogom samo v nedeljo, ko jih je cerkvena oblast klicala k evharistiji, ampak so molili doma ob določenih urah dneva, prihajali pa so prostovoljno k skupnim pobožnostim tudi v cerkev (prim. popis romarice Egerije oziroma Silvije, kot so jo prvotno imenovali).

Precej izčrpno osvetljuje Jungmann tudi vpliv krivih ver (zlasti gnostikov in montanistov), različnih kristoloških zmot ter poganskih običajev na oblikovanje krščanskega bogoslužja. Seveda so mogli kristjani »pokristjaniti« poganske običaje šele v času od 4. in 5. stoletja dalje, ko se je verski vpliv poganske družbe že razkrojil in postal »folklor«.

Ker danes duhovnikom »rimskega obreda« ne zadošča poznati samo svoj obred in njegovo zgodovino, je avtor nekoliko tudi v tej knjigi (pa precej obsežneje kot Ušeničnik) orisal pokrajinsko pogojene razlike krščanskega bogoslužja. Čeprav je Cerkev »ena«, so ne le na vzhodu (česar smo še nekoliko vajeni), ampak tudi na zahodu, v Evropi in v Afriki v času sv. Gregorja Velikega poznali obilje različnih obredov, vendar tu vse v latinskem jeziku. Kljub močni medsebojni povezanosti, ki jo je omogočala rimska država s svojimi cestami in enotno helenistično kulturo, ni takrat nihče mislil, da se mora liturgična enotnost izražati v obrednih malenkostih, v posameznih molitvah in običajih. Različno liturgično izročilo zahodnih dežel (Milan, Španija, Galija, Irska in Škotska) se še danes pozna v »rimski« liturgiji, ki je sestavljena iz nešteti nerimskih posameznosti.

V zadnjem delu knjige (19. do 23. poglavje) Jungmann posebej opisuje rimsko liturgijo, kakor se je bila izoblikovala v 5. in 6. stoletju pred reformo sv. Gregorja Velikega. Značilnost te dobe je strogo urejena spokorna praksa, ki je povzročila, da so prejem krsta mnogi odlašali na poznejša leta in celo na zadnjo uro, čeprav se je seveda ohranila tudi navada krščevati otroke krščanskih staršev takoj po rojstvu. Zaradi kristoloških zmot potrebno poudarjanje Kristusovega božanstva je nehote povzročilo, da si verniki niso več upali k obhajilu pristopiti vselej, kadar so se udeležili evharistije.

V pregledu razvoja cerkvenega leta avtor poudarja zlasti njegovo izrazito kristocentričnost, ki pozna kot vrh predvsem veliko noč in v manjši meri tudi božič (oba praznika: rojstvo in epifanija). Na oba praznika so se vsaj ponekod, ne pa povsod enako, tudi resno pripravljali s postom in pokoro. Češčenje Matere božje in mučencev se je počasi razvijalo, a predvsem zaradi njihove povezanosti s Kristusom. Češčenje svetnikov je bilo v tej dobi omejeno na tiste cerkve, kjer so bili njihovi grobovi ali vsaj nekaj svetih ostankov. Zato je bilo tudi romarsko življenje močno razširjeno, ker so hoteli častiti določene svetnike.

Molitveno življenje se je v tej dobi dokončno oblikovalo v posameznih meniških skupnostih in v molitvenih običajih večjih cerkva, zlasti stolnic. Skupine pobožnih oseb, ki so živele pri teh cerkvah in se v njih zbirale k skupnim pobožnostim ter bile zgled romarjem, so posredovale svoj način molitve vedno večjemu krogu.

Francoška izdaja Jungmannove knjige v opombah navaja predvsem francosko strokovno slovstvo, ki je nam marsikdaj nedostopno; če bo izšla kdaj tudi nemška izdaja, bo v tem oziru za nas koristnejša. Vendar pa avtor sam opozarja, da ni hotel napisati uvoda v znanstveni študij, ampak predvsem »razkriti« vprašanja in ugotovitve o tisti dobi liturgičnega življenja, ki bo vedno pomenila osnovo in temelj sedanjega in prihodnjega bogoslužja. Ker je knjiga pisana dovolj lahko in razumljivo (tako kot Jungmann zna celo v najbolj strokovnih knjigah), bi bilo njeno branje vsakomur koristno. M. Smolik

Knjiga o liku škofijske duhovščine

Med člani francoskega episkopata, ki šteje nad 100 škofov, so mnogi postali svetovno znani zlasti zaradi svojega delovanja na II. vatikanskem cerkvenem zboru. Eden izmed njih je **msgr. Alexandre Renard** (rojen 1906), ki je od 1953 škof v Versaillesu. Ker je to mesto že del velikega Pariza in spada škofija z dva in pol milijona prebivalcev v pariško apostolsko pokrajino, je škofovo delovanje tem pomembnejše. Pozornost po svetu je zbudil zlasti z znamenitim govorom o vlogi duhovnikov v Cerkvi na drugem zasedanju koncila.

V času priprave na koncil in ob deveti obletnici škofovanja je svojim duhovnikom posvetil knjigo »**Prêtres diocésaines aujourd'hui**« (Paris, Desclée de Brouwer 1963, 265 strani), v kateri je razložil in vsem duhovnikom razodel, kako si eden izmed škofov zamišlja skupno apostolsko delovanje v današnjem času. Seveda ni vsega besedila napisal šele za to knjigo, saj bi kot škof težko našel toliko časa, ampak je v celoto povezal nagovore, ki jih je imel ob duhovnih vajah za svoje duhovnike, različna »pisma duhovnikom«, misli ob duhovnih obnovah in članke za različne škofijske in medškofijske liste. To je storil, »da bi škofijska duhovščina postala bolj sveta in bolj edina v posameznih svojih članih, da bo svet veroval«. Ker je hotel, da bi gradivo v knjigi (zlasti mnoge citate iz drugih knjig za duhovnike in o duhovniškem življenju) mogli uporabljati tudi drugi pisci ali govorniki, je na koncu dodana bibliografija del o duhovništvu ter abecedni seznam uporabljenih avtorjev in stvarno kazalo.

Polovico knjige zavzema prvi del o posvečevanju duhovnikovega življenja, v drugi polovici pa najprej govori o pastoralnem in nato o apostolskem delovanju duhovnikov.

Avtor vedno znova poudarja misel, da je duhovnik v celoti razumljiv ter v celoti »izkoriščen« le, če se zaveda svoje povezanosti z drugimi duhovniki in preko škofa s Kristusom, edinim velikim duhovnikom nove zaveze. Zelo poudarja nauk o kolegialnem značaju vseh duhovnikov v škofiji, ki so po škofovih rokah prejeli stanovsko milost in neizbrisno znamenje, razen tega pa še oblast (jurisdikcijo) pomagati škofu na določenem odseku škofijskega ozemlja ali delovanja.

S številnimi dokumenti cerkvene oblasti, zlasti zadnjih papežev podpira zahtevo po stalnem prizadevanju za večjo duhovniško stanovsko svetost, kakor to omenjajo že liturgične molitve ob podeljevanju posameznih redov. Sredstva duhovnikovega posvečenja in posvečenja ljudi, ki so mu izročeni, so vsakdanja maša, vsakdanji brevir in druge bolj osebne molitve — o vsakem sredstvu škof posebej razpravlja.

Duhovnikova povezanost s škofom in odvisnost od njega je še bolj kot pri maši vidna pri tistih opravilih, ki so veljavna le, ker ga je škof poklical za svojega sodelavca; to je mogel zato, ker je duhovnik pri posvečenju svobodno obljubil zvestobo svojemu škofu za vse življenje. Škof pošilja svoje duhovnike oznanjat božjo besedo in posvečevat ljudi z zakramenti, ker sam ne more biti vedno in povsod. Kot škofov pooblaščenec je duhovnik deležen škofove upravne oblasti in mora svoje pastoralno delovanje urejati po njegovih smernicah. Če se tega vedno zaveda in če se zaveda svoje povezanosti z drugimi duhovniki v »skupnem pastirovanju« (francosko: pastorale d'ensemble), bo lahko premagal malodušje in občutek zaradi morebitnih začasnih neuspehov.

Posvečevanje duhovnikovega življenja nikakor ni končano z zadnjim letnikom bogoslovja in z novo mašo, ker ostane to naloga vse življenje. Mnogo poznejših razočaranj bi bilo prihranjenih, če bi se dovolj zgodaj navadili sprejeti tudi svoje nepopolnosti, pa se zaradi njih nič manj ne bi trudili za izpopolnjevanje svoje duhovniške osebnosti. Avtor zelo poudarja, koliko so poznejši uspehi ali neuspehi odvisni od vzgoje v malem in velikem semenišču in od zgleда, ki so ga bodočim kandidatom dajali drugi duhovniki. Odkrivanje duhovniškega poklica je predvsem naloga škofa, v prvi stopnji pa je zaupana prav duhovnikom v dušnem pastirstvu, ki morajo najprej verjeti, da Bog tudi danes kliče delavce v svoj vinograd in da to dela tudi preko duhovnikov. Ti morajo moliti za poklice, jih iskati, odkrivati znake poklica med zaupano

mladino ter zlasti s svojim življenjem in delovanjem biti neprestano vabilo k duhovništvu. (Na str. 150 navaja avtor statistično poročilo za Francijo iz leta 1957, ki pravi, da izmed 950 bogoslovcev 50 % prisoja vzbuditev svojega poklica nekemu duhovniku in le 24 % svoji družini; izmed 375 poznih poklicev pa 62 % duhovniku in 15,4 % svoji družini.)

V drugem, pastoralnem delu knjige je zlasti zanimivo poglavje o »**polni zaposlitvi duhovščine**«. Pod tem naslovom, ki je nedvomno zelo moderen, avtor namerno ne govori o medškofijski izmenjavi duhovnikov, ker je njena izvedba v širšem obsegu zdaj še preveč zapletena, ustavi se pa ob težki nalogi vsakega škofa, da svoje duhovnike pravilno razdeli po škofiji in jim zaupa različne naloge v skladu s potrebami in sposobnostmi. Pove, da se večkrat to ne da izvesti zaradi prevelike navezanosti duhovnikov »majhnega obzorja« na določeno delo. Zato bi morali težiti zlasti za tem, da bi v mejah dekanije manj obremenjeni duhovniki pomagali tistim in tam, kjer njihovi bližnji sobratje pod delom omagujejo.

S tem poglavjem je tesno povezano naslednje o **škofijskem »skupnem pastirovanju**«, o katerem avtor navaja besede papeža Pija XII iz leta 1956. Ker v tem poročilu nikakor ni mogoče podati celotne vsebine, naj bodo našete samo sestavine tega pastirovanja: povezanost med osebami, urejena povezanost cerkvenih ustanov, skupno prizadevanje za doseg istega smotra ter sodelovanje duhovnikov v mejah dekanije.

V tretjem delu škof Renard z duhovniki premišljuje o **vprašanih apostolata**, ko moramo vsi računati s tem, da smo poslani k ljudem z določenimi lastnostmi. Moramo jih najprej poznati, če hočemo med njimi »pričati za Kristusa« in biti res »božji sodelavci«. Tudi zaradi uspešnosti svojega apostolskega dela mora vsak duhovnik težiti za čim večjo »duhovnostjo« svojega življenja, da bo vedno manj oviral Boga, ki hoče po njegovih besedah govoriti svojemu ljudstvu. Ob koncu odgovarja avtor tudi na tisto zahtevo, ki se pogosto ponavlja: da bi moral biti apostolat vedno učinkovit. Sviri pred prevelikim enačenjem svetega in duhovnega življenja, kajti v življenju milosti se učinkovitost ne da meriti z gospodarskimi ali statističnimi merili. Ni dvoma, da se morajo tudi krščanski apostoli izogibati zapravljanja svojih sil, prav tako pa ne smejo biti razočarani, če vselej ne vidijo takoj uspeha svojega dela. Vsa verska in moralna dejanja temeljijo namreč na človekovi svobodi, ki se ne da izsiliti, in zato ves naš trud včasih res nima vidnega učinka. Ker pa verujemo, da Bog lahko vedno da več ali manj milosti, ki more biti bolj ali manj učinkovita, saj to dela po nam neznanih sklepih svoje previdnosti in usmiljenja, in ker vemo, da hoče v tem redu milosti vedno delovati po našem sodelovanju, nas bo vse to navduševalo za vedno večje apostolsko prizadevanje. Krščansko upanje mora biti vedno ena najvažnejših apostolskih kreposti, saj ga francoskim duhovnikom ne sme zmanjkati tudi če vedo, da je komaj tretjina prebivalcev v stiku s Cerkvijo in čeprav so v zadnjih 15 letih morali zapreti 15 vélikih semenišč izmed 42 (gl. str. 242).

Zares lepo in bogato knjigo zaključuje govor, ki ga je msgr. Renard imel 7. julija 1959 v lurški podzemeljski baziliki sv. Pija X. v čast svetega arškega župnika Janeza Vianneya, čigar srce so takrat tam častili. Prav tako kot papež Janez XXIII. (v duhovnški okrožnici »Sacerdotii nostri primordia«, izdani ob obletnici Vianneyeve smrti leta 1959) tudi škof Renard z začudenjem vzklika: Čudovita stvar: župnik ki je postal svetnik in ki je to dosegel zgolj z izpolnjevanjem svojih stanovskih dolžnosti!

V vsej knjigi škof zelo odkrito govori vsem svojim duhovnikom. Vsa knjiga je pisana z namenom, da bi duhovniki načeta vprašanja še naprej premišljevali, o njih razpravljali in iskali ustreznih rešitev. Graja in opomini niso prikriti, kjer so potrebni, vendar je za vsako besedo očetovska skrb škofa, ki s svojimi sodelavci deli vse njihove skrbi, pozna njihove potrebe in stiske, ko so postavljeni pred tako mnogoštevilne in nove naloge.

Marijan Smolik

Paul Schebesta, Ursprung der religion

Berlin (Morus) 1961, str. 264

Znani sodelavec etnologa in veroslovca W. Schmidta in raziskovalec prastarih rodov se je končno umiril. Ko je ponovno bival med Pigmejci v Kongu in med pigmoidnimi rodovi na Daljnem vzhodu, se je vrnil v svoje izhodišče v Mödlnig pri Dunaju, kjer je s Schmidtom, Koppersom, Gusindejem in drugimi začel. Vendar se ni vrnil, da bi počival, ampak da bi dokončno uredil svoja dognanja o rodovih, ki še vedno etnologe najbolj zanimajo, in da bi za podobno delo vzgajal v misijonišču rod mladih znanstvenikov.

Kot prvi sad novega kolektivnega znanstvenega poleta je izšla knjiga *Ursprung der Religion*, ki ni toliko osebno delo samega Schebesta kakor »sad skupnega raziskovanja in truda etnološkega seminarja v St. Gabrielu«, kakor se mojster izraža v Uvodu. Res je, na mnogih mestih se pozna začetništvo, vendar ni dvoma, da je ves znanstveni trud, namenjen raziskovanju izvora in razvoja najstarejših religij, nadzoroval in vodil Schebesta kot voditelj seminarja. Zato je mogoče mirno trditi, da so dognanja zanesljivo njegova, saj so izšla tudi pod njegovim imenom. To pa daje publikaciji velik ugled in zbuja zaupanje.

Zakaj so si mladi znanstveniki izbrali prav vprašanje o izvoru religije za glavni predmet svojih raziskovanj, pojasnjuje Schebesta na začetku knjige takole: »Religija spada danes zopet med vprašanja, za katera se vsi zanimajo... Kar je veroslovje v desetletnih znanstvenih prizadevanjih dognalo, je sedaj postalo splošna last. Psihologi in filozofi, sociologi in zgodovinarji, psihiatri in zdravniki imajo zopet religijo za nekaj resnega in priznavajo njeno važno vlogo v življenju posameznega človeka in cele družbe. Zato se je tembolj čuditi, da se pojavljajo v zadnjih letih zelo primitivne knjige, ki ponavljajo stare ugovore, ki jih je spravila na dan materialistična psevdoznanost iz konca 19. stoletja. Posebno radi se pečajo z vprašanjem o izvoru religije. V prečudni mešanici navajajo resnična etnološka in prazgodovinska dejstva, nedokazane hipoteze in fantastične zaključke, da bi »dokazali«, da je bil človek davnine brez vsake vere in da bo popolni človek bodočnosti zopet brez vsake vere. Zato se je boj okrog vprašanja o izvoru vere, ki se je za nekaj desetletij pomiril, zopet vnel. Nikakor ne želimo da bi v tem delu nekdanjim teorijam o izvoru vere dodali še kako novo ampak hočemo ugotoviti samo, kaj je doslej o tem znanost dognala in tako ločiti teorije od dejstev in nakazati, v kateri smeri je treba iskati rešitev tega vprašanja«.

Po takem uvodu je vsebina knjige razumljiva in seveda izredno zanimiva. V prvem delu Schebesta s svojimi sodelavci razpravlja o stanju vprašanja o izvoru religije in o njenem bistvu ter njenih zunanjih izrazih kakor so molitev in daritev. Vse to seveda v povezavi z vero najprimitivnejših ljudstev, ki jih je kot take ugotovila zgodovinska etnologija. Posebno poglavje je posvečeno odnosu med mitom in zgodovino. Mimogrede so rešeni mnogi ugovori zoper vero starih rodov, ki jih največkrat navajajo tisti, ki te vere nič ne poznajo.

Zdi se, da je najvažnejši drugi del knjige, ki pod naslovom »Ergebnisse der Forschung« podrobno in slikovito razpravlja o tem, kaj je glede religije sedaj živih ali že izumrlih prastarih rodov dognala znanost, posebno prazgodovina in etnologija. Odgovor glede prazgodovinskega človeka je kratek in jasen: nikoli ni bil ateist. Najbolj različni ostanki grobišč in daritvenih oboedov pričajo o njegovi vernosti. V kolikor pa so še danes živeči stari rodovi znanosti bolj dostopni, v toliko so dokazi za njihovo bogato in relativno zelo lepo ter pravilno prvotno verovanje še obilnejši in vidnejši. Ker se v tem poglavju veroslovci in etnologi pečajo tudi s pojavi mlajših oblik verskega razvoja kakor fetišizem, manizem, šamanizem, magija in dr. se še bolj pokaže, da je bila na prastarih stopnjah razvoja religija še vsa lepa, pozneje pa se je začela močno kvariti.

Po teh dognanjih znanstvenikov-etnologov veroslovcu ni več težko odgovarjati na probleme, ki jih o izvoru in razvoju religije postavljajo razne

teorije. Schebestova knjiga posebej omenja marksistično teorijo kot »zelo problematično«, ker za svoje trditve nima dokazov. Odgovarja tudi na teorije starih evolucionistov, ki so na začetek religije postavile to, kar je v verskem in moralnem oziru najslabše in najbolj nesmiselno. Končno se ustavi pri teoriji A. Langa in W. Schmidta o pramonoteizmu. Ta teorija razpolaga z najmočnejšimi dokazi in z ogromnim etnološkim materialom, ki ga doslej še nihče ni mogel razvrednotiti s kakim protimaterialom. Seveda pa bi bilo zelo nepredvidno, če bi kdo hotel iz relativno najstarejših verovanj sklepati na absolutno najstarejša. Ta so zaenkrat zgodovinsko nedosegljiva. Problem o izvoru religije ostane v toliko še nerešen, dasi je dovoljeno iz poznejših smeri razvoja sklepati na prejšnje. Odprto je še vedno tudi vprašanje o prvotnem prarazodetju, ki ga Schmidt postavlja kot edino verjetno razlago za tako lepo vero prarodov zemlje. To vprašanje rešujejo teologi, ki pa jim seveda zgodovinska dognanja o relativno najstarejši vzvišeni religiji pridejo zelo prav kot potrdilo bibličnega poročila o veri prvih ljudi. Res pa je, kar Schebestova knjiga turdi ugotavlja, da taka zgodovinska potrdila katoliški teologiji nikakor niso nujno potrebna za dokaz resničnosti krščanstva, za katerega govori toliko drugih dokazov.

V končnih poglavjih se Schebesta ustavlja še pri vprašanju evolucionizma in zgodovine verstev. Ni dvoma, da moremo tudi pri verstvih govoriti o določenem razvoju, ki so ga usmerjali določeni činitelji religiji zunanjega značaja, npr. razvoj ostalih panog kulture in posebno civilizacije, dasi je bila religija od začetka do danes vedno ista, namreč racionalno spoznanje, priznanje in češčenje višjega sveta, od katerega se je človek čutil odvisnega. Zgodovinski razvoj verstev naj ugotavlja objektivna zgodovinska znanost, ne pa katera koli filozofija ali celo dogmatika. Schebestova knjiga o izvoru vere je dragocen pripomoček za globle in širše poznavanje tega včasih zelo zapletenega vprašanja. Vrednost knjige povišuje vrsta izvirnih in zelo dobro izbranih ilustracij.

V. Fajdiga

Iz bibliografije o ateizmu

Problem ateizma, ki je v tradicionalnih teoloških priročnikih zavzemal kratko noto na koncu traktata *De Deo uno*, je povzročil v povojnih desetletjih marsikatero študijo izpod peresa katoliških teologov. Ne stremeč za izčrpnostjo, bi v tej kratki noti navedel le dela, ki so mi osebno znana, ki pridejo v poštev v pastoračiji in so dostopna tudi nestrokovnjaku. Omejujem se na francosko literaturo, če izvzamem nekaj avtorjev, katerih dela so prevedena in uživajo trajen uspeh na francoskem knjižnem trgu.

Znani filozof **Jacques Maritain** se je v svojih številnih publikacijah dotaknil tudi problema ateizma. Njegova knjiga **Humanisme intégral**, (Aubier, Paris) izšla že leta 1936, proučuje stvar iz zgodovinskega gledišča. Trideset let po izidu lahko trdimo, da ves socialni in duhovni razvoj družbe pritrjuje Maritainovim filozofskim pogledom. Delo ima še danes velik vpliv na katoliške intelektualce, posebno na pripadnike krščansko-demokratskih gibanj v Južni Ameriki. Priporočena vsakemu, ki hoče najti dobro razlago modernim socialno-političnim gibanjem.

Tu je treba omeniti tudi Maritainovo knjižico **Le signification de l'athéisme contemporain** (Desclée de Brouwer, 1948), kjer filozof zariše čudovito paralelo med svetnikom in ateistom (pravim).

Romano Guardini je mislec, ki ima izreden posluš za probleme moderne človeka, zato brezboštvo v vseh svojih spisih implicite upošteva. Direktno tej temi Guardini ni posvetil knjige, a vse, kar je napisal, pomaga k njenemu razumevanju in vsebuje smernice za njeno rešitev. Naj navedem na primer **Die Sinne und die religiöse Erkenntnis** (Werkbund-Verlag, Würzburg, 1950), kjer poudarja važnost moralnih dispozicij za pravilno dojemanje stvarstva kot teofanije. Dalje njegovo osnovno filozofsko delo **Welt und Person** (Werkbund-

Verlag, Würzburg, 1939) vsebuje fino razlago današnjega brezboštva. Ves Guardinijev sistem sloni na teh premisah: Bog, ker je moj Stvarnik, izvor mojega bitja, je meo intimo intimior, je moja resnica. V njem sem pristen, svoboden, resničen. Kratkotomalo sem. Odtujenost od Boga je odtujenost od samega sebe. Zanikanje Boga je zanikanje svojega človeškega bitja. Zato normalno skrajno dosleden ateizem vodi ali v norost ali v samomor. Primer prvega je Nietzsche, primer drugega je inženir Kirilov, iz romana Dostojevskega Besi. Ko že govorimo o Dostojevskem, naj omenim še Guardinijevo študijo **Der Mensch und der Glaube — Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen** (Hegner, Leipzig), posebno poglavje o ateistih, kjer nemški filozof študira glavne tipe brezbožnikov, ki jih je ustvaril ruski romanopisec. Prav je, da opomnim tudi na njegovo knjigo **(Das Ende der Neuzeit** (Werkbund-Verlag, Würzburg, 1950), kjer je podana globoko analiza današnjega časa in njegovih zablod. A mogoče bi bilo najbolj primerno darilo prijatelju ateistu Guardinijeva knjižica **Vom lebendigen Gott** (Matthias Grünewald-Verlag, Mainz). Le-tu avtor z veliko psihološko fineso zariše božje obličje, tako kot se razodeva v Svetem Pismu. Prava ideja o Bogu je najboljši protitež za ateizem.

Spisi švicarskega teologa **Hans Urs von Balthasar-ja** so splošno znani. Kot prispevek k bibliografiji ateizma je mogoče citirati njegovo zelo pomembno knjigo **Die Gottesfrage des heutigen Menschen** (Herold, Dunaj). Delo je neke vrste prenovljen traktat De vera Religione, a žal ne pisano v skladu z zahtevami kartezijanske jasnosti, in zato tudi ne žanje uspeha, ki bi ga sicer zaslužilo.

Naj omenim še enega avtorja iz nemške kulturne sfere, ki podaja zanimive misli o nalogah, ki jih imajo kristijani ob pojavu ateizma. To je dunajski časnikar, zgodovinar in filozof **Friedrich Heer**. V svoji knjigi **Alee Möglichkeit liegt bei uns** (Glock und Lutz, Nürnberg 1958), Heer ugotavlja, da nas bo ateizem primoral razčistiti našo idejo o Bogu, sicer ideji sami ne more škodovati. Avtor je optimist o izhodu konfrontacije med ateizmom in krščanstvom.

Zopet v Franciji, naj omenim splošno priznanega teologa **Henri de Lubac-a**, ki je posvetil več svojih del problemu ateizma, in na prvem mestu njegovo knjigo **Le drame de l'humanisme athée** (Spes, Paris 1959, šesta izdaja). Pred nekaj meseci je knjiga izšla v žepni obliki 10/18). De Lubac proučuje ateistične sisteme Feuerbacha (katerega ideje je povzel Marx), Nietzscheja, Comtea, ter zaključuje delo z razmišljanjem o Kierkegaardu in Dostojevskem, ki sta sama, kot predhodnika, občutila problem brezboštva in mu dala krščansko rešitev. Priporočljiva je tudi njegova knjiga **Sur les chemins de Dieu** (Aubier, Paris 1956), kjer učeni jezuit odgovarja glavnim ugovorom proti božji eksistenci v obliki kratkih in pestrih misli.

Univerzitetni profesor **Jean Lacroix**, filozofski reporter pariškega dnevnika Le Monde, se je zadnja leta afirmiral kot eden najboljših filozofov v Franciji. Osebn zastopa tendenco krščanskega personalizma. Njegova knjiga **Le sens de l'athéisme moderne** (Casterman, Paris 1964, četrta izdaja) ima namen opisati in razložiti izvor današnjega brezboštva. Delo je bolj deskriptivno kot dogmatično. Plodonosno bi bilo tudi branje njegovega dela **Marxisme, existentialisme, personnalisme** (Presses universitaires de France, Paris 1962), kjer ocenjuje marksizem in eksistencializem iz vidika krščanskega personalizma.

Poleg Lacroixa je eden najbolj obetajočih katoliških filozofov v Franciji **Etienne Borne**. Njegovo delo **Dieu n'est pas mort** (A. Fayard, Paris 1956) je mogoče najbolj priročno, da si ustvariš dobro idejo o ateizmu. Avtor študira filozofski in politični ateizem. O prvem (ki ga zastopa Sartre) meni, da vodi praktično v nesmisel in nedejavnost, dočim je drugi (Marx) nazadovanje na poti človeškega napredka, ker vodi v malikovanje (osebnosti, države, socialnega razreda), malikovanje, ki ga je človeštvo premagalo že s krščanstvom.

Iz vrst katoliških teologov, ki se zanimajo za ateizem, je moč omeniti še **Gustava Martelet-a**, profesorja na teološki fakulteti očetov jezuitov v Fourvière pri Lyonu. V knjigi **Victoire sur la mort** (Chronique sociale de France, 1963, druga izdaja) avtor primerja marksistično antropologijo s krščansko ter zaključuje, da pravo osvoboditev prinaša samo krščanstvo, dočim marksizem vodi v malikovanje.

Louvainski teolog **A. Dondeyne** se posveča že nekaj let študiju ateizma. Problematiko modernega človeka do krščanstva je opisal v knjigi **Foi chrétienne et pensée contemporaine** (Louvain 1950) in v mnogih člankih. Naj citiram za primer **Dieu et le matérialisme contemporain** (v skupnem delu: Bivord de la Sauté: **Essai sur Dieu, l'homme et l'univers**, Tournai 1951).

Slednjič naj omenim še zelo racionalno zgrajeno delo jezuita **Jean De-langlade-a, Le problème de Dieu**, (Aubier, Paris 1960), trdno dokaznega značaja.

Kar se tiče ocenjevanja ateističnega leposlovja, so zelo pomembne študije, ki jih je napisal jezuit **André Blanchet** in za katere je prejel pred leti nagrado francoske literarne kritike. Studije je zbral v knjigi **La littérature et le spirituel** (trije zvezki, Aubier, Paris), ki vsebuje globoke analize o Rimbaudu, Gideu, Sartreu, Camusu, Malrauxu, Saganovi in drugih.

Tu bi svetoval še knjižico, ki je izšla že leta 1926, **Correspondance entre Jacques Rivière et Paul Claudel**. (Plon 1926; sedaj v žepni obliki). Veliki katoliški pesnik in njegov prijatelj, ki je izgubil vero, izmenjavata prelepa pisma o Bogu, o neveri, o moralnih zahtevah krščanstva. Knjiga bi bila primerno darilce prijatelju intelektualcu v verski krizi.

V tej kratki bibliografiji sem opozoril na nekaj del, ki se mi zdijo pomembne za spoznavanje ateizma. Kot zaključek naj navedem dve osnovni ideji, ki se nahajata več ali manj v vseh teh spisih.

O izvoru ateizma se zdi, da sta zastopani dve težnji, ki drug drugo izpopolnjujeta. Eni vidijo njegov početek v oddaljitvi človeka od narave, v tehnični civilizaciji, ki pritegne človeka v umetne življenjske pogoje, kjer prvotne stvari kot so hrana, luč, voda, noč in dan, letni časi, varnost hiše itd., izgubijo svoj sakralni pomen. — Drugi so bolj občutljivi za vpliv filozofov na družabno življenje. Ti dajejo glavno vlogo pri razvoju ateistične ideje posameznim mislecem, ki so, kot nepretregana veriga, privedli človeški razum do današnje krize.

Kar se tiče nalog, ki jih brezboštvo postavlja kristjanom so si teologi soglasni. Naša ideja Boga se mora razčistiti. Vse, kar je zasenčilo lepoto božjega obličja, mora odpasti, najsi prihaja iz janzenistične dediščine, ali iz kolektivne podzavesti, ki je delno še poganska, ali zgolj iz prevelike navajenosti, ki ne čuti več vzvišenosti božje bližine. Moramo se vrniti k svetemu pismu, kjer bomo odkrili pravi božji obraz: Bog je Oče, ki človeka spoštuje, mu daje odgovornost in je vesel njegovih uspehov. Bog je ljubezen.

O izhodu konfrontacije med ateizmom in krščanstvom so imenovani avtorji pretežno optimisti, a vsi poudarjajo vlogo, ki jo današnji čas daje kristjanu kot nosilcu božjega imena in odgovornemu za njegovo slavo. Ta zgodovinska ura nas postavlja pred sijajno dilemo: je-li vera v Boga za nas vzrok odtujenosti (alienacije) ali pristnosti. Ako s svojim življenjem pokažemo, da mora biti človek samo v Bogu pristen, resničen, svoboden, tedaj smo pričevavci božje veličastnosti pred brezbožnim svetom. Če je pa naša vera teren, na katerem gojimo komplekse, če nas krščanska morala usužnjuje, če iz našega krščanskega prepričanja veje sam pesimizem in nezanimanje za probleme današnjega človeka, tedaj vse naše bitje priča proti Bogu. Ura brezboštva je ura resnice in jasnosti za nas.

Franci Rodé

Iz kronike teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965

Teološka fakulteta v Ljubljani je bila ustanovljena obenem s slovensko univerzo po prvi svetovni vojni l. 1919. S tem je bila izpolnjena davna želja slovenskih vernikov po lastni univerzi in po lastnem **najvišjem znanstvenem cerkvenem zavodu** — Teološki fakulteti. Teološka fakulteta je zelo dobro uspevala med obema vojnama. V drugi svetovni vojni pa je tudi mnogo trpela. Leta 1945 je odšlo več profesorjev (kanonist A. Odar,

zgodovinar J. Turk, bibličista M. Slavič in L. Čepon, moralist I. Lenček, homilet A. Košmerlj). Tudi mnogo bogoslovcev je izginilo v vojnem metežu. Poslopje so skoro v celoti zasedli vojaki. Predavanja so bila prekinjena.

Vendar je oblast nove Jugoslavije zagotovila svobodo vere in njenih ustanov. Zato se je na Teološki fakulteti v Ljubljani moglo že v zimskem semestru 1945/46 začeti novo delo, četudi se je v oktobru vpisalo samo 11 slušateljev. **Profesorji, ki so ostali** (ekleziolog in orientalni teolog Fr. Grivec, historični dogmatik Fr. Lukman, spekulativni dogmatik J. Fabijan, filozof in psiholog A. Trstenjak, filozof J. Janžekovič, bibličista A. Snaj, pastoralist C. Potočnik, apologet in misijolog V. Fajdiga, umetnostni zgodovinar V. Steska, pedagog J. Demšar, glasbenik V. Snaj in zdravnik dr. Fr. Debevec) so skušali reševati, kar se je rešiti dalo. Predvsem so povabili **nekdanje profesorje Visoke bogoslovne šole v Mariboru**, kakor kanonista V. Močnika, moralista J. Jeraja in bibličista M. Držečnika, naj pridejo predavat na fakulteto v Ljubljani. Ker je bil M. Držečnik v jeseni 1946 imenovan za mariborskega pomožnega škofa, je SZ poleg M. Slaviča, ki se je vrnil prevzel še J. Aleksič. M. Miklavčič je začel predavati cerkveno zgodovino v jeseni 1946. Predavanja iz cerkvene umetnosti je za V. Stesko († 1. 1. 1946) in I. Veiderom v jeseni 1950 prevzel p. Roman Tominec OFM.

Ker se je bolj in bolj uveljavljalo načelno stališče nove oblasti, da je treba ločiti Cerkev od države, se je počasi pripravljala tudi ločitev Teološke fakultete v Ljubljani iz sklopa ljubljanske Univerze. **Dokončno je Teološka fakulteta samostojna kanonična fakulteta 30. junija 1952.** Postala je samostojna cerkvena fakulteta, ki jo vodijo in podpirajo slovenski ordinariji, subvencionira pa jo deloma tudi državna oblast. L. 1947 je bil za profesorja biblične teologije imenovan S. Cajnkar, ki je postal l. 1950 tudi dekan fakultete, V. Fajdiga pa prodekan.

Število slušateljev je počasi ali neodjenljivo raslo. Prostori so se izboljševali. Delo se je razvijalo vedno boljše ob upoštevanju predpisov, ki jih za kanonične fakultete predpisuje Kongregacija za semenišča in univerze v Rimu. Žal pa je v **profesorske vrste segala tudi smrt.** Dne 22. februarja 1950 je umrl predavatelj pastoralke, liturgike in ascetike **C. Potočnik.** Njegova predavanja je prevzel J. Oražem. 30. marca 1952 se je za vedno poslovil od fakultetnega dela in prostorov filozof **Aleš Ušeničnik,** čigar Izbrana dela so izšla v 10 zvezkih. Njegov brat **Franc Ušeničnik,** upokojeni profesor pastoralke in liturgike, je umrl 17. aprila istega leta. Po premoru nekaj let je dne 12. junija 1958 umrl dogmatik in patrolog, prevajalec cerkvenih očetov in himen **Fr. Ks. Lukman.** Se isto leto mu je 25. oktobra v večnost sledil prevajalec sv. pisma stare zaveze **M. Slavič.** Za novega profesorja spekulativne dogmatike je bil l. 1956 izbran A. Strle.

Po smrti fakultetnega knjižničarja, predavatelja klasičnih jezikov in prevajalca sv. pisma nove zaveze **Fr. Jereta** je bil izbran za predavatelja živih in klasičnih jezikov Fr. Glinšek. Za njim je klasične jezike začel poučevati Fr. Fric. **Knjižnico fakultete,** ki je v l. 1964 postala centralna teološka knjižnica, z osrednjim katalogom vseh teoloških knjig na Slovenskem, je v oktobru 1953 prevzel prof. J. Košir. Stevilne nove knjige in revije, so število njenih zvezkov dvignile skoro na 20 000. Kot opora

za znanstveno delo profesorjev je l. 1950 začel pod uredništvom prof. Grivca izhajati **Zbornik Teološke fakultete v nekaj tipkanih izvodih**. Izšlo je deset letnikov s teološkimi razpravami in knjižnimi poročili. Vzporedno izhaja pod vodstvom prof. S. Cajnkarja revija »Nova pot« s pretežno teološko vsebino. V teh revijah kakor tudi v drugih, tiskanih doma ali v inozemstvu, **objavljajo profesorji fakultete** svoje razprave in dela. Poleg tega izdajajo, večinoma v razmnoženi obliki, svoja samostojna skripta.

Število slušateljev na Teološki fakulteti raste, raste pa tudi število tistih, ki so bili v tem obdobju **promovirani za doktorje bogoslovja**. Vseh skupaj je bilo 24 iz slovenskih pa tudi drugih škofij v Jugoslaviji. Fakulteto obiskujejo nele duhovniški kandidati vseh slovenskih škofij, ampak bolj in bolj tudi bogoslovci skoro vseh redov, ki delujejo na slovenskem ozemlju. Za zboljšavo kvalitete študija prireja fakulteta občasne interne **razstave**: misijonske knjige, pedagoške knjige, slovenskih in drugih prevodov sv. pisma, teologije na Slovenskem, slovenske cerkvene umetnosti. Za izpopolnjevanje postdiplomskega študija bivših slušateljev prireja **tečaje** iz posameznih strok.

Dne 7. marca 1955 je Teološka fakulteta ob enem z duhovskim semeniščem priredila prvič **slovesno proslavo zavetnika cerkvenih šol sv. Tomaža Akvinskega** s katero je hotela še bolj uveljaviti filozofijo in teologijo velikega Akvinca. Ob taki vsakoletni slovesnosti naj bi se na eni strani manifestirala znanstvena dejavnost fakultetnih predavateljev, na drugi strani pa naj bi praznovanje povezalo slovenske ordinarije s fakulteto in semeniščem. Od l. 1964 dalje se ob tej priliki podeljujejo tudi **nagrade slušateljem za njihova najboljša dela**. L. 1956 dobi fakulteta **svojo kapelo**, ki služi za bogoslužje na fakulteti, ob enem pa tudi kot njena dvorana in seminar cerkvene umetnosti. V tej dvorani je dne 20. oktobra 1959 nekdanji profesor moralne teologije in tedanji beograjski nadškof **J. Ujčić slovesno promoviral velikega kanclerja fakultete ljubljanskega škofa msgr. Antona Vovka za prvega častnega doktorja teologije Teološke fakultete v Ljubljani**. Njemu je bil še posebej ob praznovanju 500 letnice ljubljanske škofije l. 1962 posvečen tiskani **Zbornik Teološke fakultete**.

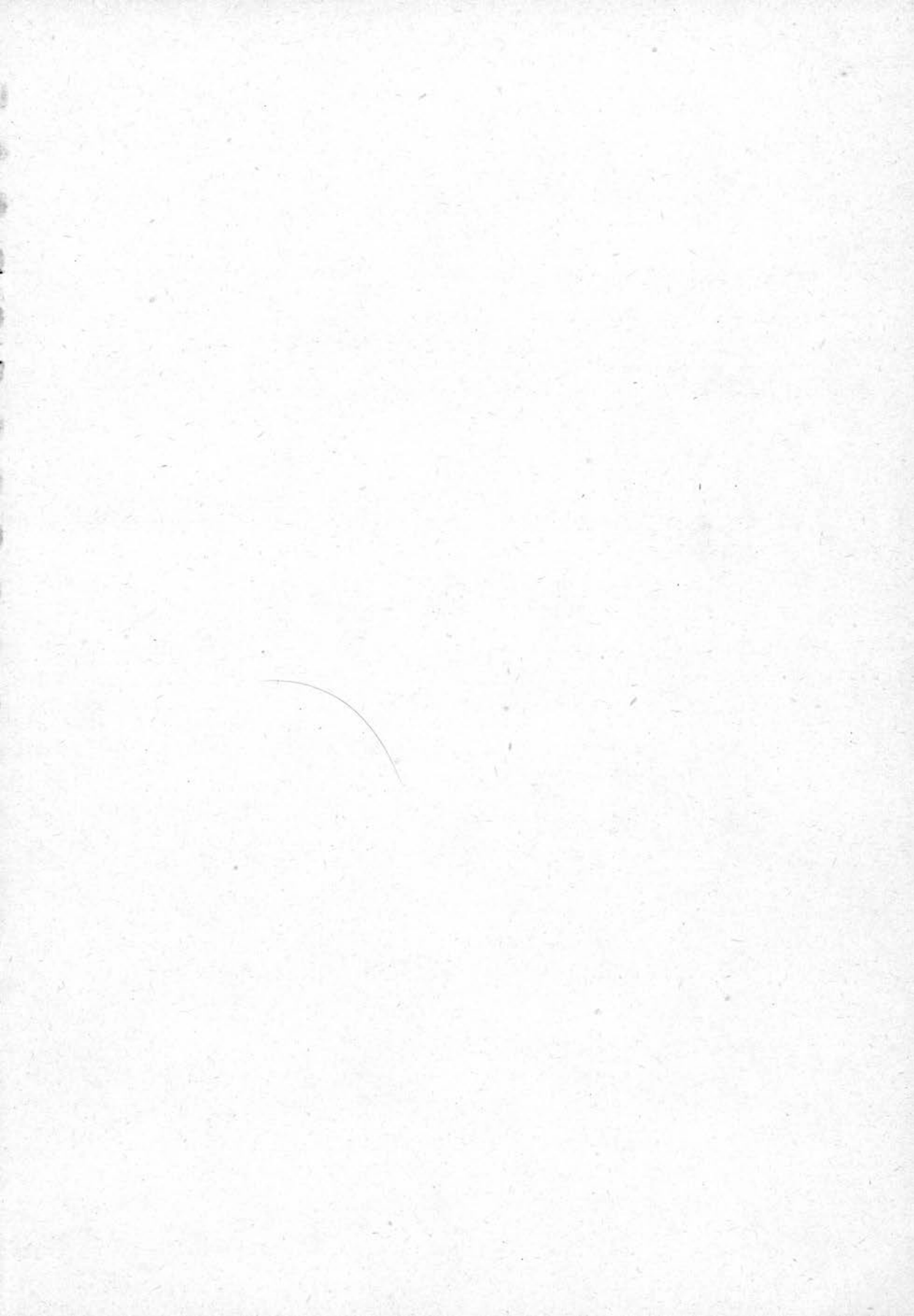
Veliki kancler fakultete msgr. Vovk, ki je bil 1961 imenovan za nadškofa, je umrl 7. julija 1963. Za njim je postal ljubljanski nadškof in veliki kancler fakultete **msgr. J. Pogačnik**, ki je poučeval nekaj časa cerkveno pravo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Predavanja iz cerkvenega prava delno prevzame za njim p. Vigilij Alt OM Cap. Pod vodstvom prof. S. Cajnkarja in s sodelovanjem profesorjev M. Slaviča, J. Aleksiča in A. Snoja izide v letih 1959—61 **nov prevod celotnega sv. pisma** v slovenski jezik z novimi opombami. Prevod je izšel pri Mohorjevi družbi v Celju v štirih zvezkih in v 30 000 izvodih in je bil kmalu razprodan.

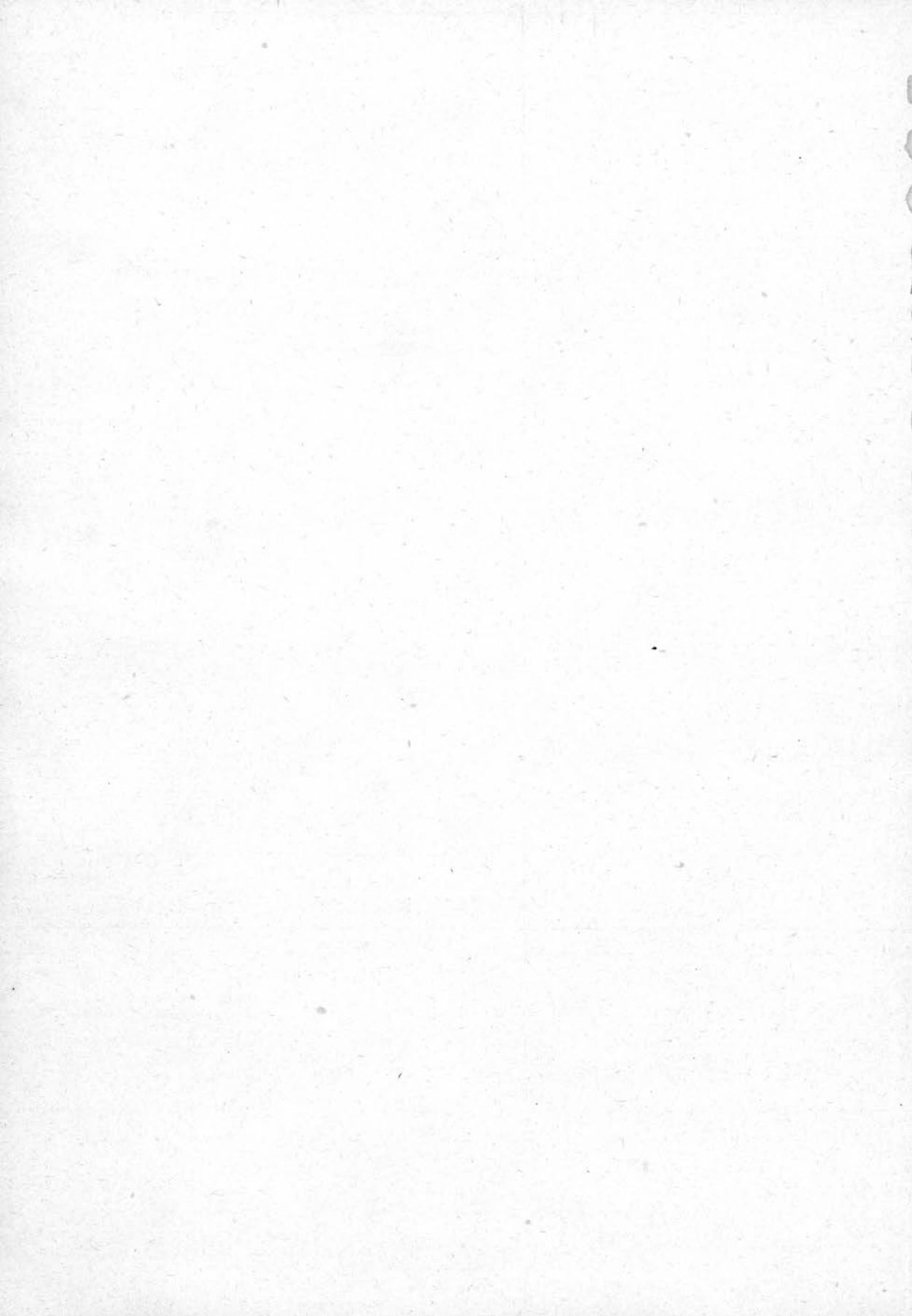
Smrt zopet začne redčiti vrste fakultetnih predavateljev. Dne 29. decembra 1962 je umrl prevajalec sv. pisma nove zaveze in zaslužni bibliacist **prof. A. Snój**. Dne 26. junija 1963 umrje **Fr. Ks. Grivec**, častni doktor Karlove univerze v Pragi, zgodovinar sv. Cirila in Metoda ter prvoborec za cirilmetodijsko idejo med Slovani. Za njegovega naslednika je bil pozvan na fakulteto **Fr. Perko**, da bi fakulteta mogla nadaljevati slavne ekumenske tradicije. Ko pa je dne 19. januarja 1964 umrl moralist **J. Jeraj**,

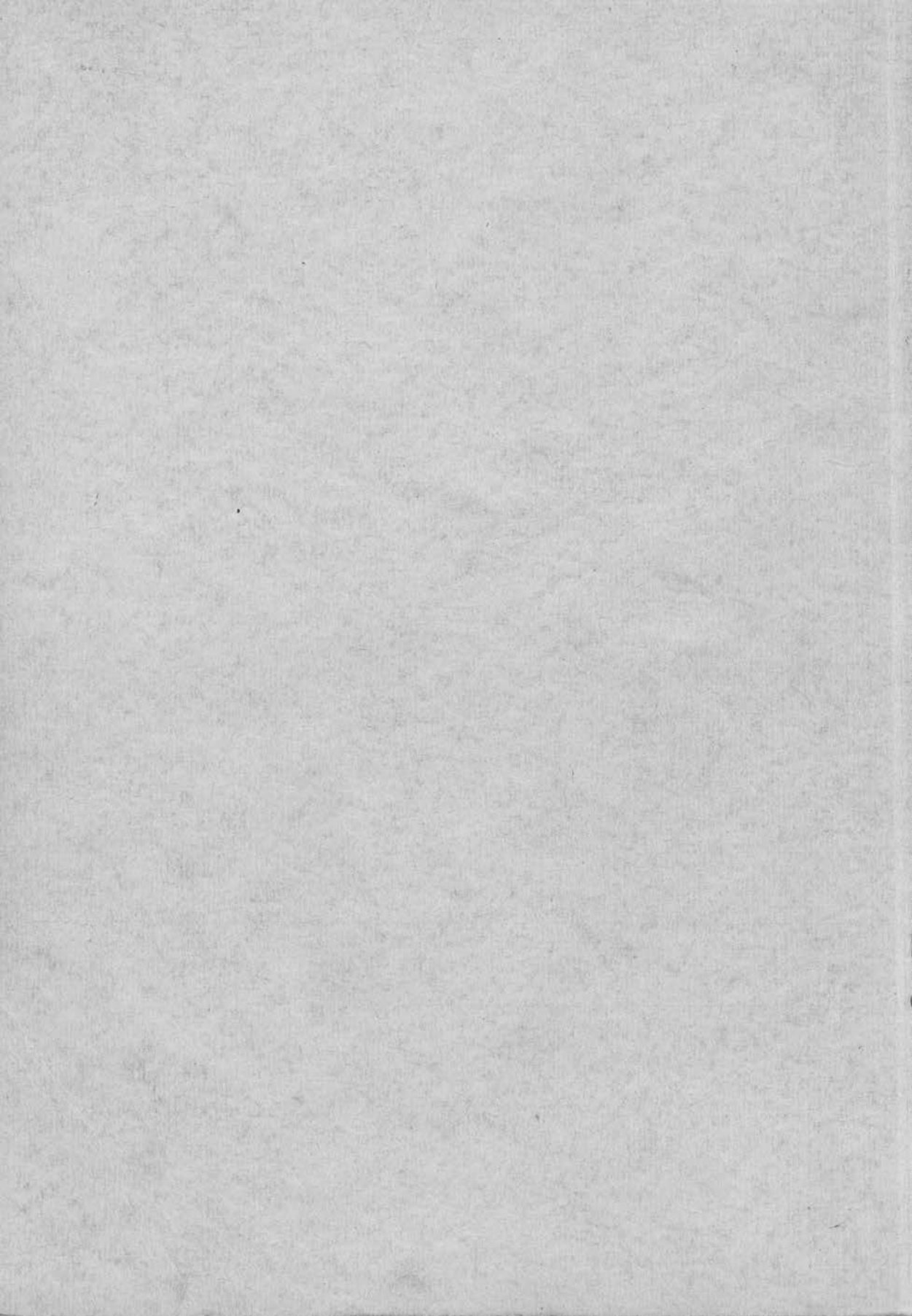
je bil določen za njegovega naslednika Š. Steiner. Še pred njim pa je bil l. 1962 za dogmatiko izbran V. Grmič, za katehetiko pa l. 1965 dr. V. Dermota. Nekateri drugi pa se na delo na fakulteti pripravljajo, doma in v inozemstvu. Medtem pa je **število slušateljev še narastlo**. Medtem ko jih je bilo na koncu l. 1945 vpisanih 50, jih je bilo ob koncu l. 1959 vpisanih 100, ob koncu l. 1964 pa čez 200.

Naloge Teološke fakultete v Ljubljani so ob tem nenehno naraščale, vedno večja je bila tudi njena odgovornost. Vendar ob tem fakulteta ni pozabljala na bratsko Teološko fakulteto v Zagrebu in na druge visoke bogoslovne šole v domovini, s katerimi je vzdrževala **prisrčne zveze**. **Bogoslovni vestnik**, ki je **po 20 letih zopet začel izhajati**, bo mogel tem zvezam in delu Teološke fakultete v Ljubljani pomagati do še lepšega razvoja.

F. V.







*Z. C. le
J. W. le*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA:
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXV
ZVEZEK III-IV

LJUBLJANA 1965

VSEBINA
(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes)

Teologija dialoga Cerkve s svetom (Theologia dialogi Ecclesiae cum mundo), Vekoslav Grmič	195
Judovstvo v luči ekumenizma (Populus iudaicus et oecumenismus), Jakob Aleksič	231
Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov (Cardinalis J. H. Newman et unitas christianorum promovenda) — nadaljevanje — Anton Strle	254
Katoliške matere in uravnava porodov (Quem ad finem partus ordinandi sint), dr. med. Franc Debevec	296
Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega (Possessio privata in doctrina S. Thomae Aqu.), p. Vigilij Alt	313

VPRAŠANJA — ODGOVORI (Quaestiones — responsiones)

Nova določila o poroki; posvetitev cerkve; post na bedenji dan pred božičem, Vinko Močnik	321
---	-----

POROČILA IN OCENE (Relationes et recensiones)

Poročilo o zborovanju docentov za katehetiko, Valter Dermota	326
Poročilo o dveh liturgičnih zborovanjih, Marijan Smolik	328
Tri »misiologije« (S. Hernandez; M. da Nembro; Th. Ohm), Vilko Fajdiga	330
K. Vl. Truhlar, Christuserfahrung, Anton Strle	332
Henry Jenny, Österliches Kirchenjahr, Anton Strle	335
J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Anton Strle	338
L. Bouyer — W. Neubert, Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht, Anton Strle	344
Vsebina XXV. letnika	350

Teologija dialoga Cerkve s svetom

Grmič Vekoslav

THEOLOGIA DIALOGI ECCLESIAE CUM MUNDO

Summarium: Dialogus Ecclesiae cum mundo theologice quam perfectissime illustrandus et confirmandus est. Articulus praesens »Theologia dialogi Ecclesiae cum mundo« responsa aliqua principalia in hac quaestione dare conatur.

Dicendum est dialogum Ecclesiae cum mundo **imaginem** et etiam **continuationem dialogi Dei cum mundo** esse. Qui dialogus Dei cum mundo creatione initium cepit, incarnatione et exaltatione Iesu Christi culmen historicum adeptus est et consummatione renovationeque rerum perfectionem plenam consequetur. Ergo dialogus Ecclesiae cum mundo non solum postulatum conditionis huius temporis, sed multo magis mandatum Dei et Iesu Christi est atque ad essentiam Ecclesiae pertinet. Hoc modo enim »consecratio mundi« et reditus creaturae per Ecclesiam perficiuntur.

Obiectum quamvis remotum tam materiale quam formale dialogi Ecclesiae cum mundo Iesus Christus dici potest.

Causa principalis huius dialogi Spiritus Sanctus; causa secundaria vero praesertim magisterium Ecclesiae est. Sed etiam laici catholici mandatum maximi momenti in hac re adimplere debent, ut Constitutio dogmatica de Ecclesia clare praedicat.

Finis ultimus eiusdem dialogi gloria Dei, finis proximus autem incrementum regni Christi est.

Forma tandem dialogi Ecclesiae cum mundo duplex est: scilicet dialogus verbi et dialogus vitae. Itaque nemo a dialogo excluditur.

Uvod

Kristus je svoje učence imenoval »sol zemlje« in »luč sveta« (Mt 5, 13 sl.). Po svetu pa jih je razposlal z besedami: »Pojdite torej in učite vse narode; krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal; in glejte, jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 19 sl.).

Iz tega sledi, da mora Cerkev oznanjati Kristusov evangelij v vseh časih in v vseh razmerah.

Da pa bo to lahko uspešno storila, mora prisluhniti spremembam in razvoju, ki jih piše človeštvo v svojo zgodovino. Vsem namreč mora znati postati vse, kakor je o sebi rekel apostol. Oznanjati mora nespremenljive resnice tako, da bodo ljudem kar najbolj razumljive in sprejemljive. A; za to je potrebno, da pozna čas in razmere, v katerih ljudje živijo in

katere oblikujejo njihovo mišljenje in čustvovanje, da torej resno prislunne utripom človeške zgodovine in je neprestano v dialogu s svetom.

Razen tega ne smemo pozabiti, da se v stvarstvu sploh, v dogajanju, ki se v njem odigrava, v človeški zgodovini javlja tisti, ki je Stvarnik in Gospodar vsega, kar je, ki je vse priklinal iz nič in vse vodi k določenemu smotru — Bog. To je torišče naravnega razodetja.

Evangelij, nadnaravno razodetje je sicer popolnejše kakor naravno, a na drugi strani moramo reči, da ga vedno popolnejše spoznavanje naravnega razodetja in vedno bogatejša vsebina tega razodetja šele vsestransko in vedno močnejše osvetljuje.

Človek v odnosu do sveta in zemeljskih realnosti izpolnjuje tudi božje poslanstvo in pripravlja po božji volji bolj ali manj stanje »novega neba in nove zemlje«.

Zato smemo in moramo reči, da nad človeško zgodovino, nad človekovo dejavnostjo v svetu, nad njegovim razvojem, nad njegovim spoznavanjem, osvajanjem in oblikovanjem sveta veje Sveti Duh. In tako lahko dodamo, kar zadeva odnos med evangelijem in svetom, tudi isto, kar je rekel Kristus apostolom, ko se je pri zadnji večerji od njih poslavljal: »Se mnogo vam imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 12. 13). To je pač najgloblji razlog, zakaj mora Cerkev voditi dialog s svetom. Brez tega dialoga bi ne mogla popolno vršiti svojega poslanstva kot varuhinja in učiteljica božjega razodetja, kot »organon« Svetega Duha: Duha resnice in ljubezni. Brez tega dialoga bi ne mogla nadaljevati Kristusovega dela na zemlji, da bi bil »vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 11), da bi bilo v »Kristusu eni glavi podrejeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1, 10).

Tako zvestoba poslanstvu kakor ljubezen do Boga, Kristusa in vsega v Kristusu ter zaradi njega nalaga Cerkvi dolžnost dialoga s svetom. Zato pač ni čudno, da posveča Cerkev temu vprašanju zadnji čas tolikšno pozornost, da je papež Janez XXIII. ponovno govoril o njem in v svoji praksi tako zavzeto uresničeval ta dialog; ni čudno, da je njegov naslednik Pavel VI. posvetil posebno poglavje dialogu v okrožnici »Ecclesiam suam« in da II. vatikanski zbor z vso skrbnostjo pripravlja posebno (13.) shemo o dialogu s svetom.

Vsekakor pa se mi zdi nujno, da vprašanje dialoga s svetom čim globlje teološko osvetlimo in utemeljimo, ker bomo šele potem spoznali njegovo upravičenost, njegovo koristnost in potrebo, kakor tudi njegove dimenzije.

Storili bomo to tako, da si bomo najprej ogledali pojme, oziroma že znane pojme osvetlili glede na naše vprašanje. Ustavili se bomo ob pojmu dialoga, sveta in Cerkve. Ozrli se bomo na karakteristične poteze današnjega sveta, da bomo spoznali tudi s te strani upravičenost in potrebo dialoga. Dalje si bomo odgovorili na vprašanje, kaj je pravzaprav teološko gledano dialog Cerkve s svetom. Skušali bomo ugotoviti počela in načela tega dialoga. Končno pa se bomo še ustavili ob vprašanju, kako naj sleherni kristjan, posebno še duhovnik oblikuje svoje življenje, da bo v skladu z dialognim značajem krščanstva in s poudarkom, ki ga dobiva ta značaj v našem času.

Pojem dialoga

A. Dondeyne pravi: »Do resničnega dialoga pride samo takrat, če se potrudim, da se vživim v mišljenje in čustvovanje drugega in imam pri tem namen, da se od njega učim in mu obenem sam kaj dam. Dialog se rodi iz želje, da prisluhnemo drug drugemu in se tako med seboj obogatimo.«¹

Dialog vsebuje torej dva elementa: poslušanje, sprejemanje in govorjenje, dajanje. Če enega od omenjenih elementov ni, potem ni pravega dialoga. Kadar manjka npr. pripravljenost, da bi drug drugega poslušali, da bi drug drugemu prisluhnili in v tej ali oni obliki sprejeli, kar bi nam nekdo nudil pozitivnega, ne sledi iz govorjenja dialog, ampak golo kopičenje, množstvo monologov. Seveda se to kaj hitro zgodi, ker je gotovo lažje in prijetneje samo govoriti, prodajati svoje prepričanje, »diktirati«, kakor pa tudi poslušati in biti iskreno pripravljen sprejeti, karkoli bi spoznali za pravilno. »Poslušati se namreč pravi priznavati, da se moramo še marsikaj učiti, potruditi se, da se naučimo, stopiti iz sebe, pustiti drugemu, da se nam približa in vstopi. To pa je isto, kakor prelomiti z narcizmom, ki se bohoti v slehernem od nas in nas nagiba, da se umaknemo vase, v napačno polnost samozadovoljnosti.«²

Zato je znani moralist Haering postavil med osnovne pogoje uspešnega dialoga s svetom dolžnost Cerkve, da prisluhne svetu. Takole pravi: »Cerkev mora najprej poslušati in šele potem spregovoriti. Prisluhniti mora božji govorici, razodetju, ki prihaja do izraza tudi v svetovni zgodovini, ker je vse manifestacija Boga.«³

Ta dolžnost Cerkve je utemeljena teološko in psihološko: teološko, ker je Kristus prišel na svet zato, da končno vse stvari postanejo realizacija odgovora na njegovo sporočilo od Očeta, psihološko pa, ker Cerkev mora najprej poznati svet, ljudi in njihove vsakdanje skrbi, če jim hoče spregovoriti tako, da jo bodo ljudje razumeli in da jim bo ta beseda res odrešilna, kažipot k Bogu. Tudi E. H. Schillebeeckx pravi izrečno: »Cerkev nikakor nima samo dolžnosti, da bi sedanjemu človeštvu nekaj povedala, temveč mora najprej svetu prisluhniti... Cerkev, ki bi poznala samo monolog, bi zapirala oči pred svetlobo, ki vendar očitno sije iz človeštva, ki ga je predelala anonimna božja milost.«⁴

Ker je ta element poslušanja, oziroma dolžnost, da znamo prisluhniti, tako važen v dialogu, bo prav, če si ga nekoliko natančneje ogledamo.

Prvo, kar je za pravo, resnično, iskreno in koristno poslušanje potrebno, je jasno stališče, s katerega človek šele postane duhovno dostopen za besedo drugega, sočloveka. To je zmožnost presojanja, ki človeku omogoči, da more ugovarjati in braniti lastno stališče, ker se le potem lahko nekdo z njim sreča, se z njim razgovarja in od njega odhaja notranje bogatejši, zato pa po neki antinomiji še bolj zgrajena osebnost, kakor je

¹ A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, 13 (gl. literaturo na koncu).

² N. d. 13.

³ *La Croix*, 28. 10. 1964, str. 5.

⁴ E. H. Schillebeeckx, *Sur le schéma 13, Informations catholiques internationales*, No 226, 32.

bil prej. Zato je s to prvo lastnostjo resničnega poslušanja povezana druga, namreč odprtost za novo spoznanje in za korekturo tega, kar že znamo.

Reči pa moramo, da je pripravljenost, da nekomu prisluhnemo, pravzaprav dokaz božjega življenja v nas. »Povsod, kjer človek prisluhne sočloveku, se odraža božje življenje, povsod tam pa, kjer človek ni več dostopen za poslušanje, preži v ozadju strašna preroška beseda o tistih, ki imajo ušesa, pa ne poslušajo, kakor je Gospod moral reči farizejem. Oboje, poslušanje božje besede in poslušanje človeške besede, je tako tesno med seboj povezano, da nihče ne ljubi Boga, ki ne ljubi bližnjega, in nihče ne posluša Boga, ki bližnjega ne posluša, kakor pravi sv. Janez.«⁵ Bog je eden in vsepopoln, unus et perfectus, človek pa je božja podoba, vsak nekoliko na svoj način božja podoba in odsev popolnosti, ki je v Bogu. Življenje pomeni zanj spolnjenje te bogopodobnosti ob popolni odprtosti za polnost, ki je v Bogu, torej tudi ob odprtosti za različne odseve njegove popolnosti v drugih ljudeh. To drugo je torej zanj pot k Bogu in dokaz, da prihaja v njegovem življenju do izraza bogopodobnost, da je v njem božje življenje. Poslušanje je kot človekova dejavnost, ki vsebuje dve značilnosti, namreč lastno stališče in odprtost, podoba tega v človeku, kar je v Bogu najpopolnejša enota, ker je Bog »unus et perfectus« sam v sebi.⁶ Še več, v medsebojnem poslušanju, v odprtosti drug za drugega, v medsebojnem srečavanju prihajajo do izraza v ljudeh odnosi, ki vladajo med tremi Osebam v Bogu, saj je med njimi najpopolnejša odprtost kljub najpopolnejši osebni samostojnosti, tako da so osebe posebljene medsebojne relacije. Kolikor je človek po veri, upanju in ljubezni pritegnjen v to notranje božje življenje, odprt zanj in kolikor daje nanj odgovor, je nujno odprt za sočloveka, ki je po božji Besedi ustvarjen kakor on sam, po njej odrešen in v Svetemu Duhu posvečen ter tako poklican k popolnemu deležu pri notranjem božjem življenju v nebesih. S tem, da človek postane tisto, kar bi naj bil po božji zamisli, s tem, da je torej obenem kar najbolj zvest sebi in odprt za Boga, s tem, da res posluša Boga, je odprt za bližnjega in ga posluša. To pa je tudi pogoj, da lahko uspešno nadaljuje Kristusovo odrešilno delo, ker takrat v njem živi in deluje Kristus. A. Dondeyne pravilno ugotavlja, ko pravi: »Če krščanstvo uživa tako malo zaupanja v modernem svetu, se zdi, da to ne prihaja odtod, ker je premalo govorilo, ampak ker je premalo poslušalo.«⁷

Kar zadeva drugi element v dialogu, govorjenje, dajanje, moramo reči, da je prav tako kakor poslušanje izraz božjega življenja v nas, dokaz, da nas je res osvojilo Kristusovo veselo oznanilo. Tudi to trditev lahko utemeljimo teološko in psihološko.

Vsa Kristusova dejavnost je namreč odrešilna, je poslanstvo, je misijonska. Vse hoče pritegniti k sebi. Zato je tudi kristjan dolžan, da tako dela, je po svojem bistvu misijonar, to tem bolj, čim bolj je Kristusov. Do istega zaključka nas vodi dejstvo, da smo po posvečujoči milosti deležni notranjega božjega življenja, ki je najpopolnejše dajanje v ljubezni. Zgled Kristusa in apostolov zahteva isto od nas in nam obenem kaže način, kako naj to storimo, kako naj se drug drugemu bližamo, kako naj vsem

⁵ J. Sudbrack, Vom rechten Hören, Geist und Leben, 35, 277.

⁶ Prim. n. d. 275.

⁷ A. Dondeyne, n. d. 14.

postanemo vse, kako naj upoštevamo čas in okolje, v katerem živimo. Kristus je postal človek, vzel je nase podobo hlapca. »Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu. Dasi je bil namreč v božji podobi, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek. Ponižal se je...« (Flp 2, 5 sl.). Sv. Pavel piše tudi Korinčanom: »Vse pa je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil in nam dal službo sprave; zakaj Bog je hotel svet s seboj spraviti v Kristusu s tem, da jim njih grehov ni prisojal in da je ustanovil med nami nauk sprave. Namesto Kristusa smo poslani, kakor da Bog opominja po nas« (2 Kor 5, 18 sl.). Prepričan o tem svojem poslanstvu pa pravi: »Če namreč evangelij oznanjam, mi ne gre hvala, ker mi je naložena dolžnost; kajti gorje mi, če bi evangelija ne oznanjal... Dasi sem namreč od vseh neodvisen, sem se vsem uslužil, da bi jih kar največ pridobil... Vsem sem postal vse, da bi jih vsekakor nekaj rešil. Vse pa delam zaradi evangelija, da bi tudi jaz dobil delež pri njem« (1 Kor 8, 16 sl.). Zadnje besede apostola so zelo značilne, ker jasno dajejo odgovor na vprašanje, zakaj ni mogoče in ne sme kristjan skrbeti samo zase, kar zadeva zveličanje. Skrb zase je tesno povezana s skrbjo za druge, lastni delež pri evangeliju povezan z deležem drugih.

Psihološko je enako razumljivo, da se kristjan ne zapira vase in ne umika v geto, da ne uživa sreče veselega oznanila sam, ampak jo deli z drugimi, oziroma jo prinaša tudi drugim. Sv. Pavel tako lepo piše v pismu Rimljanom: »Zakaj Bog, ki mu služim s svojim duhom v oznanjevanju blagovesti o njegovem Sinu, mi je priča, kako se vas neprenehoma spominjam in v svojih molitvah vedno prosim, da bi se mi vendar že kako posrečilo po volji božji k vam priti. Želim vas namreč videti, da bi vam podelil kak duhovni dar, da se utrdite, to je, da nam bo med vami v medsebojno tolažbo skupna vera, vaša in moja... Grkom in barbarom, modrim in neukim sem dolžnik« (Rimlj 1, 9 sl.).

Sploh pa je danes izolacija nemogoča, če pomislimo na to, kako močno se v današnji človeški družbi uveljavlja socializacija, ki prehaja že v planetarizacijo, in se zato kristjan nujno v pravem pomenu srečuje tudi z ljudmi, ki precej drugače mislijo kakor on, s katerimi pa kljub temu skupno odgovarja za sedanost in bodočnost vsega človeštva. Tako lahko rečemo, da je dialog nujnost našega časa, da ga zahtevajo njegove bistvene komponente. Več bomo o tem spregovorili pozneje.

Sad dialoga je, kakor smo že omenili, notranja obogatitev, ker je dialog medsebojno dajanje in sprejemanje obenem. Resnica sama in dokončna je samo v Bogu, oziroma je samo Bog. Na zemlji pa je resnica le v obliki večjega ali manjšega, popolnejšega ali manj popolnega deleža pri večni resnici. Bog jo je izgovoril v svet na različne načine in stvarstvo jo odseva v svojem odgovoru različno. Širina dialoga, ki je iskren, mora voditi v globino spoznanja, zato v bližino Resnice, pa četudi prihajata v stik nadnaravno in naravno, versko in svetno spoznanje. »Naloga kristjana je v dialogu z drugimi oznanjati dobroto in resnico in biti pripravljen, da odkrije sledove resnice pri vseh ljudeh.«⁸ Moramo se namreč zavedati,

⁸ Haering, Die religiöse Freiheit, Theologie der Gegenwart, 7, 190.

da tudi katoliški kristjani nismo v posesti vse resnice. »V prvem veselem oznanilu je rečeno: ‚V začetku je Bog ustvaril človeka po svoji podobi‘ in: ‚Vsem ljudem pripovedujejo nebesa njegova čudovita dela.‘ Človek je torej ohranil del resnice in včasih so razvili pripadniki drugih ver, drugih krščanskih skupnosti del skupne dediščine v posrečeni in mogoče celo bolj posrečeni obliki kakor prava katoliška Cerkev... To priznati se pravi dati čast Sv. Duhu, ki deluje, kjer hoče. V tem je precejšen del verske svobode: pri drugih priznati dobro kot božji dar.«⁹

Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Ecclesiam suam«: »Kjerkoli človek poskuša sebe in svet razumeti, se mu lahko pridružimo... Če je v človeku ‚po naravi krščanska duša‘, jo hočemo s spoštovanjem in z razgovorom počastiti.«

Pojem sveta

Potem ko smo si nekoliko ogledali pojem dialoga, se hočemo ustaviti pri drugem pojmu, ki je potreben pojasnila; to je pojem sveta. Gre namreč za dialog s svetom, zato moramo vedeti, kaj ta beseda označuje, v katerem pomenu jo uporabljamo, ko razpravljamo o teologiji dialoga s svetom.

Božje razodetje uporablja besedo svet v precej različnem pomenu. Pomislimo na primer na evangelij sv. Janeza!

Evangelij sv. Janeza nam nudi najprej nekam negativno podobo ali oceno sveta. Kristus omenja svet kot nekaj, kar je v nasprotju z božjo stvarnostjo, kar je tej tuje: »In jaz bom prosil Očeta in vam bo dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice, ki ga svet ne more prejeti, ker ga ne vidi in tudi ne pozna... Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; ne kakor ga daje svet, ga vam jaz dam« (Jan 14, 16 sl.). Svet v tem pomenu je sovražil Kristusa in bo sovražil njegove učence: »Ako vas svet sovraži, vedite, da je mene sovražil prej ko vas. Ko bi bili vi od sveta, bi svet svoje ljubil. Ker pa niste od sveta, ampak sem vas jaz od sveta odbral, zato vas svet sovraži« (Jan 15, 18 sl.). In še dalje pove Kristus: »Resnično, resnično povem vam: Jokali boste in žalovali, svet pa se bo veselil« (Jan 16, 20). Ta svet je Kristus premagal: »Na svetu boste imeli stisko, ali zaupajte, jaz sem svet premagal« (Jan 16, 33). Gre torej za zakrknjeno grešno, neverno človeštvo: »Zanje prosim. Ne prosim za svet, ampak za tiste, katere si mi dal, ker so tvoji« (Jan 17, 9). »In ko pride (Sveti Duh), bo prepričal svet o grehu in o pravičnosti in o sodbi; o grehu, ker vame ne verujejo; o pravičnosti, ker grem k Očetu in me ne boste več videli; o sodbi pa, ker je vladar tega sveta obsojen« (Jan 16, 8 sl.). Iz tako negativno usmerjenega sveta se človek reši z vero v Kristusa, torej po zvezi z njim, ki je dokončno in popolnoma premagal ta svet: »Zakaj vse, kar je rojeno iz Boga, premaga svet. In to je zmaga, ki premaga svet: naša vera. Kdo pa premaga svet, če ne tisti, ki veruje, da je Jezus Sin božji« (1 Jan 5, 4. 5). Iz tega pa sledi, da ne smemo enostavno deliti ljudi na grešnike in pravične, neverne in verne, kadar imamo pred očmi svet v omenjenem pomenu, ker je v vsakem človeku nekaj tega sveta, zoper katerega mora potem vse življenje voditi borbo in se

⁹ Haering, n. d. 191.

reševati iz njega. Torej ne poteka ločilnica med Cerkvijo in svetom v tem pogledu, ker greha ne najdemo samo v svetu, ampak tudi v Cerkvi. Ločilnica poteka v notranjosti vsakega človeka in loči greh ter milost.

Sv. Janez pa pozna tudi druge pomene besede svet. Tako pomeni svet zemljo, torej nasprotje do »drugega« sveta, onostranstva, čeprav ni to nasprotje dokončno stanje, če pomislimo na »novo zemljo«. Kristus npr. pravi: »Zdaj pa grem k tebi; in o tem govorim na svetu, da bi imeli v sebi polnost mojega veselja« (Jan 17, 13).

Dalje pomeni svet isto kakor kozmos, stvarstvo, narava. V knjigah božjega razodetja so številna mesta, ki govorijo o svetu v tem pomenu. Tako je prosil Kristus v svoji velikoduhovniški molitvi: »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal, z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (Jan 17, 24). Bog je stvarnik in popoln gospodar tega sveta, kar močno poudarjajo že psalmi, knjiga Modrosti, pa tudi preroki. Stvarstvo v teh knjigah večkrat skoraj izgine v nič pred božjim veličastvom in božjo vsemogočnostjo.

Končno označuje beseda svet v svetem pismu človeštvo, ki mu je Bog ostalo stvarstvo izročil z besedami: »Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji« (1 Mojz 1, 28). To človeštvo je grešilo, a Bog ga je rešil pogube: »Zakaj Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč ni poslal svojega Sina na svet, da bi svet sodil, marveč da bi se svet po njem zveličal« (Jan 3, 16. 17). Kristus je za isto človeštvo ustanovil Cerkev: »Kakor si mene poslal na svet, sem tudi jaz nje poslal v svet« (Jan 17, 18).

K svetu v tem pomenu, k človeštvu spada stvarstvo, ki je torišče človekove eksistence, njegovega zemeljskega življenja in udejstvovanja, kakor tudi to udejstvovanje samo, kar pa nujno vključuje prav tako človekov odnos do Boga, do božjega življenja, h kateremu je človek končno poklican. V listu Rimljanom pravi sv. Pavel o tem stvarstvu: »Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (8, 19 sl.). V listu Kološanom pa beremo o istem stvarstvu: »Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (1, 19. 20).

Kadar govorimo o dialogu s svetom ali o teologiji dialoga s svetom, imamo pred očmi predvsem svet v zadnjem pomenu: človeštvo v odnosu do zemeljskih realnosti, te realnosti same in obenem njihov odnos do Boga. Kar zadeva ta odnos do Boga, moramo reči, da iz njega izvira ambivalenca sveta, kolikor se skuša v svetu uveljaviti tudi posebljena moč teme, »vladar tega sveta« in kolikor lahko človek sam tudi zlorabi svoje

poslanstvo, uporablja stvari, ki so mu dane, tako, da daje čast Bogu, ali tako, da uveljavlja svojo voljo proti božji volji. »Svet določuje dvojni odnos. Že sam v sebi ima vrednost in predstavlja urejenost. Vendar pa sta mu vrednost in urejenost podeljena od Boga, njegovega Stvarnika... Človekova dejavnost v svetu in njegovo oblikovanje sveta ustreza samo tedaj resnici — ,vrši resnico' (prim. Jan 3, 21), če se ta usmeritev, ki je položena v svet, odraža v osebni odločitvi in v dejanju, ki iz nje izvira... V svoji odločitvi mora človek sprejeti veličino sveta obenem z njenim odnosom do Boga, mora jo potrditi in izrabiti... Pri izvrševanju tega gospostva nad svetom mora človek eksistenčno uresničiti še eno razmerje, namreč svoje razmerje do Stvarnika, kolikor je božja podoba (1 Mojz 1, 28). Način, kako je v svetu in kakšen odnos ima do njega, mora izražati dejstvo, da je samo božja podoba, ne pa sam Bog, mora pokazati, da je res božja podoba, da torej upravlja svet v skladu z redom, ki je vanj položen od Stvarnika.«¹⁰ Sveti Pavel piše v prvem listu Korinčanom: »Zatorej naj se z ljudmi nihče ne hvali, zakaj vse je vaše, naj bo Pavel ali Apolo ali Kefa ali svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (3, 21—23). S temi besedami je apostol jasno označil, kakšen mora biti odnos kristjana do sveta. Na tem mestu naj ta kratka opomba zadostuje, ker bomo o isti stvari še posebej in obširneje govorili.

Cerkev v odnosu do sveta

Kar zadeva drugi subjekt dialoga, Cerkev, hočemo na tem mestu nakazati samo nekatere njene značilnosti, ki so važne prav glede njenega odnosa do sveta, oziroma predstavljajo temeljne smernice za ta odnos.

Najbolje bo, da si ogledamo s te strani dogmatično konstitucijo o Cerkvi iz leta 1964.

Omenjena konstitucija pravi takoj v začetku, da je Cerkev »zakrament ali znamenje in sredstvo najtesnejše zveze z Bogom in edinosti vsega človeškega rodu« (1). Cerkev je v svetu, z njim povezana in zelo važna zanj. Zato pa mora iskati čim globljih stikov z vsemi ljudmi in pri tem seveda upoštevati njihovo različnost in vsakovrstno dejavnost v določenem času in okolju. »Stopa v zgodovino človeštva, ker bi se naj razširila po vseh pokrajinah, čeprav je obenem nad časi in mejami narodov« (9). Tudi za tiste, ki jih »mesijansko ljudstvo« dejansko ne vključuje, je to ljudstvo »najodličnejši kvas edinosti, upanja in zveličanja« (9).

Ker so vsi verniki deležni duhovništva, zato »se opravljajo po vseh delih krščanskega človeka duhovne daritve in oznanjajo moči njega, ki jih je poklical iz teme v svojo čudovito luč« (10). O zakoncih je izrečno poudarjeno, da »si med seboj pomagajo k svetosti prav v zakonskem življenju, pri rodnji in vzgoji otrok ter imajo tako poseben dar (poslanstvo) v božjem ljudstvu, z ozirom na svoj življenjski stan in razmere« (11). K svetosti so pač poklicani vsi ljudje, a ne vsi po isti poti, v istem stanu ali v istem poklicu. »S tako številnimi odrešilnimi sredstvi okrepljeni so

¹⁰ Semmelroth, Erwägungen über das Christliche Weltverständnis, Geist und Leben, 37, 268.

vsi kristjani, kateregakoli stanu ali poklica, od Gospoda poklicani, vsak v svojem življenju, k popolnosti in svetosti, ki je po njej sam Oče popoln« (11).

Cerkev ima za ves svet poslanstvo, da ga posveti. »Tako Cerkev obenem moli in se trudi, da bi ves svet prešel v svoji polnosti v božje ljudstvo, Gospodovo telo in svetišče Svetega Duha ter bi se v Kristusu, glavi vsega, dajala vsa čast in slava Stvarniku in Očetu vseh stvari« (17).

Krščanski laiki imajo v odnosu do sveta važno nalogo in posebno poslanstvo. »Dolžnost laikov je, da iščejo božje kraljestvo zaradi svojega posebnega poklica, ko upravljajo časne zadeve in jih urejajo po božji volji... Poklicani so, da naj z izvrševanjem svojega poklica v evangelijskem duhu kot kvas notranje delujejo za posvečenje sveta in tako prvenstveno kot luč s pričevanjem svojega življenja, po veri, upanju in ljubezni drugim razodevajo Kristusa« (31). S svojim poklicnim delom dejansko tudi posvečujejo sebe, zanje je to pot k popolnosti. »Vsa njihova dejanja, molitve in apostolska prizadevanja, zakonski in družinski odnosi, vsakdanje delo, duševno in tudi telesno razvedrilo, kolikor vse to vršijo v Duhu, pa prav tako neprijetnosti življenja, kolikor jih potrpežljivo prenašajo, postanejo duhovne žrtve, ki so všeč Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Petr 2, 5) in se pobožno darujejo Očetu obenem z žrtvijo Gospodovega Telesa pri obhajanju svete evharistije. Tako tudi laiki kot molivci posvečujejo svet s tem, da povsod delujejo v duhu svetosti« (34). Še podrobneje pa pokaže konstitucija, kako laiki posvečujejo sebe in svet z opravljanjem svojega poklicnega dela z naslednjimi besedami: »Verniki morajo priznati notranjo naravo, vrednost in naravnost k slavi božji v vsem stvarstvu in si tudi s posvetnimi deli pomagati k popolnejšemu življenju, tako da si bo svet nadel Kristusovega duha in bo zanesljiveje dosegel svoj namen v pravičnosti, ljubezni in miru. Pri splošnem izpolnjevanju te naloge zavzemajo laiki prvenstveno mesto. S svojim trudom v posvetnih znanostih in s svojo dejavnostjo, ki jo notranje posvečuje Kristusova milost, naj res doprinašajo svoj delež k temu, da se ustvarjene dobrine usposobijo s telesnim delom, s tehničnim postopkom in s civilizacijo sploh za korist vseh ljudi brez razlik ter primerneje med nje porazdelijo, in naj na svoj način pospešujejo splošen napredek v človeški in krščanski svobodi. Tako bo Kristus po udih Cerkve vedno bolj razsvetlil vso človeško družbo s svojo zveličavno lučjo« (36).

V konstituciji je z ene strani jasno začrtana meja med cerkvenim in svetnim področjem, z druge strani pa zavrnjena kakršnakoli popolna ločitev. »Zaradi zveličavnega reda samega naj se verniki naučijo skrbno razlikovati med pravicami in dolžnostmi, ki jih imajo kot člani Cerkve, in drugimi, ki jim pripadajo kot udom človeške družbe. Potruditi pa se bodo morali tudi, da bodo oboje med seboj povezali, ker morajo pomisliti, da jih mora v katerikoli časnih zadevah voditi krščanska vest, zakaj nobena človeška dejavnost, tudi v časnih stvareh ne, se ne more odtegniti božji oblasti. V našem času je še posebej potrebno, da pride čim jasneje do izraza v načinu delovanja vernikov ta razlika in obenem harmonija, da bo tako poslanstvo Cerkve bolj ustrezalo posameznim pogojem današnjega sveta. Kakor namreč moramo priznati, da se zemeljska država, ki so ji izročene v oskrbo časne zadeve, ravna po lastnih načelih, tako je nesprijemljiv nauk in ga je treba po pravici zavreči, kateri poskuša zgraditi državo

brez vsakega ozira na vero in nasprotuje verski svobodi državljanov ter jo ruši« (36). Zveza med cerkvenim in svetnim področjem, med Cerkvijo in svetom, ki jo vzpostavljajo verniki, je tako tesna kakor zveza med dušo in telesom. »Z eno besedo: ,kar je duša v telesu, to so kristjani v svetu« (38).

Namen dejavnosti Cerkve v svetu je jasno izražen v poglavju »De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia Coelesti«.

Takole se začenja omenjeno poglavje: »Cerkev, v katero smo v Kristusu vsi poklicani in v kateri po božji milosti dosežemo svetost, bo šele v nebeški slavi dosegla svojo polnost, ko bo nastopil čas obnove vsega (Apd 3, 21) in se bo s človeškim rodом v Kristusu popolnoma prenovil tudi ves svet, ki je tesno povezan s človekom in se po njem bliža svojemu cilju (prim. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Petr 3, 10—13)« (48).

Kar se je začelo s Kristusovo odrešilno smrtjo, njegovim vstajenjem in s prihodom Svetega Duha, to se nadaljuje in postaja vedno bolj učinkovito po Cerkvi. »Kristus, ki je bil povišan z zemlje, je sicer vse pritegnil k sebi (prim. Jan 12, 32). Ko je vstal od mrtvih (prim. Rimlj 6, 9), je poslal svojega oživljaljočega Duha apostolom in po njem postavil svoje telo, ki je Cerkev, kot univerzalni zakrament zveličanja. Na Očetovi desnici sedeč, vedno deluje v svetu, da privede ljudi v Cerkev in jih tesneje s seboj po njej poveže ter jim da delež pri svojem poveličanem življenju, ko jih hrani s svojim lastnim Telesom in Krvjo. Prenovitev torej, ki jo po obljubi pričakujemo, se je že začela v Kristusu, dobi svoj zagon s prihodom Svetega Duha in se po njem nadaljuje v Cerkvi, ki nas po veri pouči tudi o smislu našega zemskega življenja, da naj izvršimo nalogo, ki nam jo je Bog v svetu dodelil, v upanju na prihodnje dobrine in tako delamo za svoje zveličanje (prim. Flp 2, 12). Dopolnitev časov je že nastopila (prim. 1 Kor 10, 11) in obnova sveta je nepreklicno zasnovana ter je že v tem veku na neki stvarni način naprej uresničena: Cerkev je namreč že na zemlji zaznamovana z resnično, čeprav nepopolno svetostjo. Dokler ne bosta nastopila novo nebo in nova zemlja, kjer bo prebivala pravičnost (prim. 2 Petr 3, 13), nosi vendarle Cerkev kot romarica v svojih zakramentih in ustanovah, ki pripadajo temu veku, podoba tega sveta, ki preide in je sama med stvarmi, ki vzdihujejo v porodnih bolečinah in pričakujejo razodetja božjih sinov (prim. Rimlj 8, 19—22)« (48).

Iz navedenih tekstov je razvidna tako najtesnejša zveza med Cerkvijo in svetom, pozitiven odnos Cerkve do zemeljskih realnosti ter njeno poslanstvo v svetu v sedanjih in eshatoloških dimenzijah. Seveda ne smemo pojmovati Cerkve samo pod vidikom neke ustanove, ampak še bolj pod vidikom skupnosti svetih, božjega ljudstva.

Cerkev je v svetu, je mistično Kristusovo telo, ki bi naj obseglo ves svet tudi »explicite« in »actualiter«, ne samo »implicite« in »potentialiter«. Cerkev nikakor ni nekje izven sveta, odkoder naj bi svet opazovala, občudovala in mu dajala priznanje ali pa ga obsojala. Cerkev je, kratko rečeno, tisti del človeštva, ki veruje v Kristusa, ki mu je znana končna bodočnost sveta, kar zadeva namreč njegovo usmerjenost h Kristusu, in ki se trudi, da to bodočnost realizira, oziroma točneje, pomaga realizirati. Poleg tistih pa, ki pripadajo k Cerkvi »plenec«, so še mnogi drugi, ki so

vanjo vključeni manj popolno, vsaj kar zadeva vidno včlenjenje. Konstitucija pravi o teh zadnjih: »Karkoli najdemo pri njih dobrega in resničnega, smatra Cerkev kot evangelijsko pripravo in dano od njega, ki razsvetljuje vsakega človeka, da končno doseže življenje« (16).

Po Cerkvi je v svetu na poseben način navzoč Kristus, po njej postaja efektivno, kar je sicer že kot zametek ontično v svetu dano zaradi inkarnacije, odrešilne smrti in poveličanja Jezusa Kristusa.

Cerkev svet posvečuje, vedno tesneje povezuje s Kristusom, po katerem naj bi Bog spravil vse s seboj in vse v njem prenovil, ki mu je tudi vse podvrgel.

Vrši pa Cerkev svoje poslanstvo v svetu na različne načine, kakor bomo pozneje videli. Vsekakor pa imajo važno nalogo v tem pogledu krščanski laiki, ki že po obliki svoje dejavnosti predstavljajo stik in »most« med »Cerkvijo« in svetom. Krščanski laiki so s svojim delovanjem važen kanal posvečevanja sveta. Za to posvečenje pa je končno vse določeno in je že kot kal, ki bi se naj razvila, položeno v stvarstvo, kakor smo to že poudarili in uči isto tudi konstitucija.

Globoke so torej vezi med Cerkvijo in svetom — v Kristusu in po njem, čeprav se tega niti verniki in niti svet večkrat ne zavedajo.

Tudi teologi v novejšem času skušajo vsestransko poglobiti in osvetliti te vezi, ki jih izraža tako važen dokument II. vatikanskega koncila, kakor je »Constitutio dogmatica de Ecclesia«.

Naj navedem tukaj zelo globoke besede znanega teologa Schillebeeckxa. Takole pravi z ozirom na odnos med Cerkvijo in svetom: »Inkarnacija ne pomeni nič drugega kakor dejstvo, da ,more biti sprejeto v božje življenje vse, kar je časno, in vsa takozvana profana realnost, ker se je po Sinu osebno razodelo v času in v zemeljskih realnostih, kar je večno'. Zaradi Kristusa ,je vsa človeška zgodovina prežeta z božjo ljubeznijo, sprejeta je v absolutno in milostno okolje božje skrivnosti. Kar je profano in časno, ostane kljub temu profano in časno; vse to ni postalo sakralno zaradi božje navzočnosti, ampak je le posvečeno'.«¹¹

Božje razodetje se javlja v Cerkvi in v svetu, čeprav na različne načine. »Razodetje kot beseda, katerega organ je Cerkev, razvija in pojasnjuje, kar vsebuje nejasna absolutna in milostna božja navzočnost, ki predstavlja razodetje kot realnost in jo najdemo v človeškem življenju že, preden se ljudje zgodovinsko srečajo s Cerkvijo.«¹²

Schillebeeckx imenuje Cerkev tudi epifanijo in zato pravi z ozirom na njeno razmerje do sveta: »Cerkev kot epifanija razvija in pojasnjuje, kar se v resnici in na neki način dogaja v vsaki človeški eksistenci, celo takrat, kadar se subjekt tega ne zaveda.«¹³

Potem gre še dalje k razvijanju teh svojih misli: »V ekonomiji odrešenja je konkreten svet po definiciji ,implicirano krščanstvo', objektivni izraz, ne sicer sakralen, pač pa svet in posvečen izraz skupnosti ljudi z živim Bogom. Cerkev kot odrešilna ustanova s svojo jasno izpovedjo vere,

¹¹ E. H. Schillebeeckx, Sur le schéma 13, Informations catholiques internationales, No 226, 32.

¹² N. d. 32.

¹³ N. d. 32

s svojim bogoslužjem in s svojimi zakramenti pa je direkten in sakralen izraz iste stvarnosti.«¹⁴

Iz tega pa sedaj sledi Schillebeeckxovo naziranje o dialogu Cerkve s svetom. »Govoriti o odnosih med Cerkvijo in svetom se ne pravi načenjati dialog med dimenzijo, ki je v pravem pomenu krščanska, in dimenzijo, ki je v našem človeškem življenju nekrščanska; to ni dialog med religioznim in profanim, med nadnaravnim in naravnim ali zemeljskim, ampak dialog med dvema avtentično krščanskima in komplemenarnima izrazoma enega in istega božjega življenja, ki je skrito v Kristusovi skrivnosti: med eklezialnim izrazom (v ožjem pomenu) in ‚svetnim‘ izrazom.«¹⁵

Podobne misli izraža tudi J. Metz v razpravi »Weltverstaendnis im Glauben«. Med drugim pravi: »Bog je vzel v svojem Sinu Jezusu Kristusu nase svet v njegovi dokončni podobi... Cerkev, ki jo je on ustvaril, je zgodovinsko prijemljivo in učinkovito znamenje, zakrament sveta, ki ga je Bog vzel nase v eshatološko končni obliki.«¹⁶

Že na tem mestu bi torej lahko rekli, da je svet v celoti že v sedanjem redu objektivno odrešen zaradi Kristusovega učlovečenja, trpljenja in povelečanja. Efektivno pa prinašajo svetu odrešenje kristjani s svojo dejavnostjo, torej Cerkev kot Kristusova predstavica in poslanka v svetu.

Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Ecclesiam suam«, da se Cerkev mora na eni strani zavedati, da ni od tega sveta, da pa ta zavest kljub temu ne pomeni in ne sme pomeniti ločitve od sveta: »Če Cerkev poudarja razliko, ki je med njo in človeštvom sploh, se nikakor ne postavlja v nasprotje z njim, temveč se obratno z njim druží... Njeno lastno rešenje ji je naravnost povod, da se z ljubeznijo trudi za vsakogar, ki se ji približa ali komur se more sama približati zaradi svoje splošne potrebe po oznanjevanju (komunikaciji)... To je dolžnost oznanjevanja evangelija, misijsko naročilo, apostolska služba... Dolžnost, ki popolnoma ustreza dediščini, ki jo je prejela od Kristusa, je razširjanje, dajanje in oznanjevanje, kakor vemo: ‚Pojdite torej in učite vse narode‘ (Mt 28, 19). To je zadnje Kristusovo naročilo apostolom. Že ime samo apostol spominja na neodložljivo poslanstvo. Tej notranji nuji ljubezni, ki stremlje za tem, da postane zunanji dar ljubezni, hočemo dati danes že splošno znano ime ‚dialog‘. Cerkev mora začeti dialog s svetom, v katerem pač živi. Cerkev sama se predstavlja kot beseda, kot oznanilo, kot dialog.«

Znamenja časa

Kristus je govoril farizejem in saducejem, ko so od njega zahtevali znamenje z neba, takole: »Ko se zvečeri, pravite: ‚Lepo vreme bo, kajti nebo žari.‘ In zjutraj: ‚Danes bo viharno, kajti nebo žari megleno.‘ Obličje neba torej znate presojsati, znamenja časa pa ne morete« (Mt 16, 2.3).

O Cerkvi lahko rečemo prav nasprotno: Ker zna presojsati znamenja časa, zato danes tako poudarja potrebo dialoga s svetom, zato se je lahko

¹⁴ N. d. 32

¹⁵ N. d. 32

¹⁶ Geist und Leben, 35, 168.

tudi tako močno zavedla svojega dialognega značaja, da pravi sedanji papež v že ponovno omenjeni okrožnici: »Ta vidik je eden od najvažnejših v današnjem življenju Cerkve.«

S tem pa nikakor nečemo reči, da je dialog povsem nov pojav v Cerkvi, saj popolnoma ni nikdar manjkal, čeprav so bili časi, ko je imel in je tudi lahko imel precej izrazite poteze monologa. Predvsem o zadnjih papežih od Leona XIII. dalje smemo reči, da so se dobro zavedali svoje velike dolžnosti, da navežejo čim širši in vsestranski dialog s svetom.

Kakšna so torej ta znamenja časa, ki naravnost vpijejo po dialogu? Na to vprašanje si bomo skušali odgovoriti v naslednjih vrsticah. Ogleдали si bomo podobo današnjega sveta prav pod tem vidikom.

Osnovna karakteristična poteza današnjega sveta, človeštva je »posvetnost«. Svet se vedno bolj zaveda svoje samostojnosti in lastne vrednosti. Človeštvo gleda v odnosu do sveta, do zemeljskih realnosti, do zemeljskega življenja vedno bolj svoje posebno in samo na sebi na vrednostni lestvici visoko stoječe poslanstvo. Čeprav gre to teženje večkrat predaleč, pa moramo kljub temu priznati, da je v osnovi pozitivno in krščansko.

Pozitivno je, ker je le tako omogočen potreben in nagel razvoj človeštva, napredek v vseh smereh zemeljskega življenja. Divinizacija sveta je ovira napredka, ker odvrča človeka od znanstvenih prijemov stvarnosti, ker brani tehnično izkoriščanje zemeljskega bogastva in ker usmerja človeka izključno v metafiziko in onostranstvo. Dokazov za to imamo še danes dovolj, samo če se malo ozremo na daljni Vzhod, ki je pod vplivom takšne miselnosti iz davnih časov in starih religioznih pogledov na svet in zemeljsko življenje. Iz zgodovine pa vemo, da je tudi krščanstvo bilo v srednjem veku močno pod vplivom enako usmerjene grške miselnosti in da je prav zaradi tega negativno vplivalo na razvoj izkustvene znanosti in zato tudi napredka, kar zadeva zemeljsko življenje. Šele, ko se je svet s humanizmom in renesanso začel osamosvajati, je bila dana tudi možnost za razvoj in napredek. To je resnica, ki jo moramo iskreno priznati, pa naj nam je všeč ali ne.

Teženje po osamosvojitvi sveta pa je tudi res pristno krščansko.

Načelno nam to trditev potrjujejo predvsem tri resnice: resnica o stvarjenju, resnica o učlovečenju in resnica o vstajenju od mrtvih ter poveličanju vsega stvarstva.

Svet ni emanacija Boga, ni delec Boga, ampak je od Boga ustvarjen, ima svojo eksistenco, svojo lastno vrednost in se razvija po svojih zakonih, čeprav je od Boga odvisen. Človeku je določeno najodličnejše mesto v stvarstvu, njemu je Bog izročil gospostvo nad ostalimi stvarmi in mu naložil naravnost dolžnost, da si podvrže zemljo, da svet oblikuje in spopolnjuje ter tako sodeluje s Stvarnikom. Zato je takšno delo, umsko in ročno, častno in je služba Bogu.

Kristus je vzel nase neokrnjeno človeško naravo in tako posvetil vsako človeško naravo, posvetil ves svet prav v njegovi samostojnosti in lastni vrednosti. To je druga resnica, ki jasno potrjuje zgoraj omenjeno trditev, da je krščanstvo omogočilo osamosvojitve sveta in zavest o njegovi lastni vrednosti ter tako pripomoglo k razvoju in napredku.

Resnica o poveličanju vsega stvarstva dokazuje isto. Res, da bo »poda tega sveta prešla«, toda človeška telesa bodo vstala od mrtvih, nastala bosta »novo nebo« in »nova zemlja«. Vse človeško prizadevanje, da si podvrže zemljo, da oblikuje in spopolnjuje svet, gre končno v tej smeri, pripravlja to končno stanje, čeprav včasih po potu čudnih krivulj in čeprav bo potrebna zanj posebna božja dejavnost.

Tako je načelno. Kako pa je bilo in je dejansko v krščanski praksi, je seveda drugo vprašanje, na katerega ni lahko vsestransko pravično odgovoriti.

Gotovo moramo priznati negativne pojave v tem pogledu. Predvsem se je krščanska pobožnost dolgo časa razvijala v smeri negativnega stališča do sveta in zemeljskih realnosti. Značilna so pisma, ki so jih pisali ljudje, kateri so se umaknili svetu. Naštejmo samo nekatere primere: Bernard iz Vareya (PL 153, 885—889), Janez iz Montmédy (PL 153, 899—913), Bernard iz Clairvauxa [prim. Anima 8 (1956), 66—72], Tomaž iz Beverleya (PL 184, 1209—1214), Henrik iz Huntigdona (PL 159, 979—990), Peter iz Bloisa (PL 807, 33—36, 322—326). Pesniki so opevali nesrečni svet in budili v ljudeh »contemptus mundi«, kakor npr. Roger iz Caena (PL 158, 705 do 708), Marbodus (PL 171, 1667—1668), Bernard iz Clunya (PL 184, 1807 do 1316) in drugi. Pridigarji so vernike odvrčali od sveta, ki je »poln nevarnosti za zveličanje«. Naj omenimo npr. Bruna iz Segnia (PL 153, 569 do 570) in »Sermo de conversione ad clericos« Bernarda iz Clairvauxa (PL 182, 833—855). Še pomembnejše pa so nekatere monografije, ki sistematično obravnavajo to vprašanje. Tako je Peter Damiani napisal znano delo »Apologeticum de contemptu saeculi« (PL 145, 254—292) in drugo »De fluxa mundi gloria et saeculi despectione« (PL 145, 807—820), Hugo od sv. Viktorja pa razpravo »De vanitate mundi et rerum temporalium usu« (PL 176, 703—740). Tudi »De miseria humanae condicionis« Inocenca III. je podobno delo. Popolnost in svetost sta bili v svetu možni samo, kolikor so se ljudje, ki so živeli v svetu, s svojim življenjem približali meniškemu življenju in njegovim vzorom. To je bila izrazita monastična pobožnost in monastična askeza. Drugo, kar je prav tako res, pa je, da je teologija in sploh vsa znanost, ki je pač bila pod njenim močnim vplivom, bila prežeta z grško miselnostjo, predvsem s platonizmom, zato pa brez pravega zanimanja za eksperimentalno znanost ali celo proti njej. Prenašanje nezmotljive avtoritete od razodetega nauka na grško filozofijo je to negativno usmerjenost do izkustvene znanosti še povečalo. In tako so se rodili žalostni pojavi vsestranske zaostalosti, kar zadeva zemeljsko življenje, pojavi »lova na čarovnice« in inkvizicije, pojavi, kakor jih dokazuje najbolj znani med njimi, namreč preganjanje in obsodba Galileo Galileja. Ponovno pa je treba reči, da je do tega vodilo le napačno razlaganje verskega nauka, ne pa verski nauk sam. Tudi je to samo ena stran krščanske prakse skozi dolga stoletja zgodovine krščanstva. Druga stran je svetlejša.

Prvi in ne lahek boj, ki ga je krščanstvo že zelo zgodaj moralo sprejeti, ni bil boj proti brezvercem, ampak boj proti tistim, ki so naravnost krivoversko prezirali svet in zemeljske realnosti. To je bil boj proti manihejcem. Ta boj se tudi ni tako hitro končal, kakor bi kdo utegnil misliti, ker so se njim sorodni krivoverci vedno znova pojavljali tudi še v poznem srednjem in celo v novem veku, v neki obliki vse do danes.

Drugi dokaz pozitivne prakse, kar zadeva odnos krščanstva do sveta, je odločen nastop Cerkve proti monofizitom in njim sorodnim krivovercem, saj je Cerkev tako zavrnila tudi monofizitsko usmerjeno pojmovanje sveta.

Kot tretje dejstvo bi lahko navedli nauk sv. Tomaža in njegov vpliv na krščansko prakso. V tem pogledu so važne predvsem tri stvari: antropocentrična metoda pri obravnavanju filozofskih problemov, jasno razlikovanje med naravnim in nadnaravnim redom ter poudarjanje samostojnosti in lastne vrednosti sveta in končno njegovo vrednotenje dela in svetnega poklica.

Četrtrič lahko omenimo na tem mestu delo krščanskih humanistov, predvsem Erazma (*»Enchiridion militis christiani«*), Frančiška Saleskega (*»Theotimus«*, *»Philothea«*), Richelieua (*»Traité de la perfection du chrétien«*) in drugih.

Petič ne smemo prezreti prizadevanj novejšje teologije z njenimi inkarnatoričnimi in kozmičnimi aspekti. Predvsem pa ima odločilno vrednost v tem pogledu delo P. Th. de Chardina.

Končno pa se ponovno spomnimo dela zadnjih papežev, II. vaticanskega koncila in dogmatične konstitucije o Cerkvi. Prav ta konstitucija jasno postavlja v pravilno luč pozitiven odnos krščanstva do samostojnosti in lastne vrednosti sveta in zemeljske stvarnosti. Poglavje o laikih pravi med drugim naslednje: *»Christus factus oboediens usque ad mortem et propter hoc a Patre exaltatus (cf. Phil. 2, 8—9), in gloriam regni sui intravit. Cui omnia subiiciuntur, donec Ipse se cunctaque creata Patri subiiciat, ut sit Deus omnia in omnibus (cf. 1 Cor, 15, 27—28) ... Fideles igitur totius creaturae intimam naturam, valorem et ordinationem in laudem Dei agnoscere et per opera etiam saecularia se invicem ad sanctiorem vitam adiuvare debent, ita ut mundus spiritu Christi imbuatur atque in iustitia, caritate et pace finem suum efficacius attingat ... Propter ipsam ceconimiam salutis, fideles discant sedulo distinguere inter iura et officia quae eis incumbunt, quatenus Ecclesiae aggregantur, et ea quae eis competunt ut sunt humanae societatis membra ... Nostro autem tempore maxime oportet ut distinctio haec simul et harmonia quam clarissime in modo agendi fidelium elucescant ...«* »Kristus, ki je bil pokoren do smrti in bil zaradi tega od Očeta poveličan (prim. Flp 2, 8—9), je šel v slavo svojega kraljestva. Njemu je podvrženo vse, dokler samega sebe in vsega stvarstva ne podvrže Očetu, da bo Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15, 27 do 28) ... Verniki morajo torej priznavati notranjo naravo, vrednost in naravnost vsega stvarstva na božjo slavo, in drug drugemu tudi s svetno dejavnostjo pomagati k svetejšemu življenju, da bi postajal svet prepojen s Kristusovim duhom in bi v pravičnosti, ljubezni in miru učinkoviteje dosegal svoj namen ... Zaradi odrešitvenega reda samega naj se verniki nauče dobro razlikovati med tistimi pravicami in dolžnostmi, katere jih obvezujejo, ker so pridruženi Cerkvi, in med tistimi, katere jim gredo, ker so udje človeške družbe ... V našem času je kar najbolj potrebno, da ta razlika in hkrati skladnost kar najjasneje odsevata v načinu delovanja vernikov ...« (36). Zelo pomembno je v tem oziru tudi poglavje, ki govori o univerzalnem poklicu k svetosti v Cerkvi. To poglavje sledi poglavju o laikih.

Iz povedanega sledi dvoje:

1. »Posvetnost« sveta, poudarjanje lastne vrednosti sveta in priznavanje te vrednosti v življenju v principu ni nič nekrščanskega, ampak je popolnoma skladno s krščanskim naukom, z božjim razodetjem in učenjem Cerkve. Božja stvariteljska ljubezen je namreč stvarstvo priklicala iz nič k samostojnemu bivanju in delovanju. Po učlovečenju je Kristus posvetil vse stvarstvo in ga takorekoč vzel nase v njegovi samostojnosti in lastni vrednosti. Vse stvarstvo je tudi po Kristusu naravnano k poveličanju. Pravilno pravi zato J. B. Metz: »Zato se je moralo krščanstvo kazati ne kot rastoča divinizacija, ampak naravnost kot vedno popolnejše razbožanstvenje in v tem smislu profanacija sveta, kot ropanje njegove skrivnostne in mitološke podobe, čim bolj se je zavedalo svojih lastnih temeljev.«¹⁷

2. Vsekakor pa poudarjanje samostojnosti in lastne vrednosti sveta lahko vodi in dejansko večkrat vodi stran od krščanstva, tako da postane odraz nasprotja proti Bogu in vsemu, kar je božjega. To je druga stran tega pojava, pred katero prav tako ne smejo kristjani zapirati oči.

Kakorkoli že, osamosvajanje sveta, poudarjanje njegove lastne vrednosti in vneta služba svetu, kar je tako značilno za današnje človeštvo, nalaga Cerkvi dolžnost, da vodi dialog s svetom, se uči od njega v skladu s svojim naukom pravilno vrednotiti zemeljsko stvarnost in prinaša luč v temo njegovih stranpoti ali celo zablod.

Druga značilnost današnjega sveta je vsestranski napredek znanosti in tehnike. Razvoj v tem pogledu je naravnost čudovit, njegova posledica pa je sprememba sveta in človeškega življenja.

Razumljivo je, da takšni uspehi močno vplivajo na človeškega duha, na njegovo mišljenje in čustvovanje, kratko, na njegovo mentaliteto ali eksistencialno podobo, ki jo ima o svetu in o sebi. Nasproti religiozni mentaliteti srednjega veka, ki jo je zanimalo predvsem le onostranstvo, bitja v onostranstvu in odvisnost tostranstva od onostranstva, se danes uveljavlja tehnično-ekonomska mentaliteta, ki jo zanima predvsem samo tostranstvo, človek in samostojnost tostranstva. Človek je spremenil odnos do narave: hoče ji gospodovati in jo oblikovati brez kakršnihkoli predsodkov, naravnost brezobzirno večkrat. V njem se je prebudilo neomajno zaupanje v lastne sile in sposobnosti. Današnji človek se skuša sam odrešiti, kolikor ne postavlja na nov način problema odrešenja in ne priznava resničnega Odrešenika. Prav k temu zadnjemu ga namreč vedno bolj silijo pojavi, ki so v zvezi z razvojem znanosti in tehnike, ki mu dajejo čutiti ambivalenco tega razvoja ter ga napolnjujejo z negotovostjo in zaskrbljenostjo glede bodočnosti.

Tudi ta poteza današnjega sveta sili Cerkev k dialogu z njim, če se noče odtujiti pri izvrševanju svojega poslanstva širokim plastem človeštva in govoriti ter delovati mimo, oziroma preko njih. Verske resnice mora osvetliti tako vsestransko, da bo človek spoznal in občutil stik med svojo tehnično-ekonomsko in versko mentaliteto. Pokazati mora, da religiozna zavest ne vsebuje samo zaupanja v dobrine onostranstva, ampak tudi v tostranske dobrine; da pozna poleg pripravljenosti, da se odpovemo ze-

¹⁷ Metz, Weltverständnis im Glauben, Geist und Leben, 35, 175.

meljskim dobrinam, tudi iskanje teh dobrin; da zahteva, da se naslanjamo na Boga in njegovo pomoč, obenem pa tudi nase, na svoje zmožnosti in moči. Z moralnega vidika mora pokazati legitimnost zemeljskih upov in uveljavljanja človekove suverenosti nad svetom, s spekulativnega vidika pa poglobiti nauk o razliki med Stvarnikom in stvarmi ter njihovih medsebojnih odnosih, poglobiti nauk o božji kavzalnosti, o učinkih molitve ter o duhovni naravi onostranstva. Predvsem pa je treba pokazati socialni in kozmični aspekt verske resnice o stvarjenju, učlovečenju in odrešenju. Vse to bo zares dialog, medsebojna obogatitev Cerkev in sveta. Svet ga pričakuje in želi od Cerkev, Cerkev pa se mu pri izvrševanju svojega poslanstva v svetu ne more in ne sme odreči.

Tretja značilnost današnjega sveta je socializacija, ki prehaja v planetarizacijo, ter z njo povezano prebujenje človeške zavesti o vrednosti in dostojanstvu vsakega človeka kot osebe, ne glede na njegovo vero, narodnost, raso, ekonomski in socialni položaj, s težnjo po izboljšanju socialnih odnosov, oziroma po ustanovitvi boljšega socialnega reda, tako da bi v človeški družbi bolj prihajali do izraza resnica in pravica, da bi bili učinkovito uresničeni ideali svobode, enakosti in bratstva.

Tudi ta značilnost današnjega sveta prihaja do izraza z ostjo, ki je namenjena proti veri in Cerkvi. Vzrok za ta pojav je gotovo tudi, če ne predvsem v tem, ker je krščanstvo v času največje socialne stiske delavskih množic bilo skoraj slepo in gluho zanje ali vsaj preveč konservativno in okorelo pri reševanju tega problema. Ozadje takšnega stališča kristjanov do tako perečega problema pa moramo iskati končno v nasprotju med vero, verskim naukom in življenjem, ki so se mu kristjani mirno predali in ga niti niso več poskušali opravičevati. V nasprotnem primeru bi ne bili mogoči pojavi, pred katerimi se danes človek naravnost zgrozi, ko jih sliši. Leta 1886 je neki industrijalec podal pred Belgijsko komisijo za delo naslednjo izjavo: »Znanost o proizvodnji obstoji v tem, kako dobiti od človeškega bitja največjo možno količino dela in mu dati za to čim manjše plačilo.«¹⁸ Belgijska kraljevska akademija za zdravstvo je v tem času izdala sledeče poročilo: »Delavnik traja v industriji redno 13—15 ur in dosega tudi 17 ur. Položaj je v tem pogledu enak v Angliji, enak v Franciji in v Belgiji. Uporabljajo za delo otroke, ki so stari le 6 in 7 let. V belgijskih predilnicah je l. 1843 tretjina delavcev otrok in polovica teh otrok je stara 6 let in pol do 10 let.«¹⁹ Ekonomist J. B. Say, ki je leta 1815 potoval po Angliji, je prišel do rezultata, da delavec, četudi dobi polno plačo, zasluži le polovico, včasih tretjino tega, kar nujno potrebuje za preživljanje svoje družine.²⁰ Tako ni čudno, da je Marxov klic: »Proletarci vseh dežel, združite se!« padel na rodovitno zemljo, žalostno je le, da je moral biti Marx tisti, ki je to zaklical in da je moral to storiti obenem v znamenju boja proti veri, proti krščanstvu, ki je pokazalo tako malo praktičnega razumevanja za obupno borbo delavcev za ohranitev golega življenja in za njihovo željo, da bi jih priznali kot ljudi in temu primerno — človeško z njimi ravnali.

¹⁸ Prim. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, 93.

¹⁹ Prim. N. d. 94.

²⁰ Prim. N. d. 94.

V dialogu s svetom, ki ga karakterizira socializacija, se mora Cerkev pokazati res kot duhovna in etična sila ter vsestransko razviti svoj vzvišeni pojem o človeku in družbi, kakor tudi v praksi pokazati svojo socialno usmerjenost. Svet to od Cerkve pričakuje, ker prihaja vedno bolj hote ali nehote, zavestno ali nezavestno do spoznanja, da si sam ne zadošča v borbi za boljši socialni red in za uresničevanje tako visokih idealov, kakor so svoboda, enakost in bratstvo.

Končno naj omenimo še eno značilno potezo današnjega sveta, oziroma današnje človeške družbe. To je pluralizem.

Pluralizem je pravzaprav korelativni pojav socializacije in planetarizacije. Ideološka izolacija je samo še preteklost. Ne gre pa več le za koeksistenco različnih religij ali ideologij v posameznih predelih, ki bi bili ločeni drug od drugega, ampak za navzočnost teh povsod na svetu.

Iz tega sledi, da se Cerkev tudi v tem pogledu mora srečavati s svetom in z njegovo najbolj pestro podobo ter razviti z njim dialog. Obenem pa je v istem pogledu njena dolžnost, da s poglobitvijo verskega nauka ob srečevanju z drugimi religijami in ideologijami tudi utemelji etiko, ki jo zahtevajo nove razmere. Predvsem bo morala iskreno priznati in poudariti versko svobodo ter se zavesti evolutivnega značaja teologije, da bo mogla priti do koristnega dialoga s svetom, ki ga označuje pluralizem.²¹

Izbrali smo le nekaj značilnosti današnjega sveta, a vse so pokazale, kako potreben je dialog Cerkve s svetom, nakazale pa tudi že, da je lahko koristen in uspešen. Torej Cerkev zna presojeti znamenja časa, kakor smo rekli v začetku tega poglavja.

Bistvo dialoga Cerkve s svetom

Ko smo si ogledali pojme, ki zadevajo vprašanje teologije dialoga s svetom in se kratko ozrli tudi na podobo današnjega sveta, prihajamo sedaj k jedru tega vprašanja. Vsekakor moramo torej najprej določiti teološko bistvo dialoga Cerkve s svetom.

V okrožnici »Ecclesiam suam« pravi najvišji pastir Cerkve naslednje: »Transcendentalno počelo dialoga, častiti bratje, je v samem božjem načrtu. Religija je po svoji naravi odnos med Bogom in človekom. Molitev izraža ta odnos v dialogu. Razodetje, to se pravi nadnaraven odnos, ki ga je Bog sam hotel prostovoljno vzpostaviti s človeštvom, se odvija v dialogu, pri čemer se božja Beseda učloveči in nato dobi svoj izraz v evangeliju. Sveti očetovski razgovor Boga s človekom je bil s prvim grehom prekinjen, a v toku zgodovine na čudovit način obnovljen. Zgodovina odrešenja pripoveduje o tem dolgem in raznolikem dialogu, ki ima svoj začetek v Bogu in postane čudovito pisan dvogovor s človekom. V tem razgovoru Kristusa s človekom (prim. Bar 3, 38) omogoči Bog nekoliko vpogleda v skrivnost svojega življenja, v izredno vsebino svojega bitja, ki je trojnost v Osebah. Zavedati se moramo tega neizrekljivega in popolnoma resničnega odnosa v dialogu, ki nam ga je Bog Oče ponudil in začel z nami po Kristusovem sredništvu v Svetem Duhu, da lahko razumemo, kakšen odnos naj mi, tj. Cerkev, vzpostavimo in pospešujemo s svetom.«

²¹ Prim. Houtart, L'Église et le monde, 114 sl.

V duhu tega nauka bi lahko rekli, da je dialog Cerkve s svetom **odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom.**

Oglejmo si nekoliko to opredelitev!

Najprej, kaj je pravzaprav dialog Boga s svetom? To je isto kakor razodetje, ki ga vzamemo tukaj v širšem pomenu, tako da vključimo vanj naravno in nadnaravno, zgodovinsko in eshatološko razodetje, razodetje v besedi in dejanju.

Kar zadeva naravno razodetje, ki sloni na stvarjenju, moramo reči, da je stvarstvo in odnos, ki izvira iz božjega stvariteljskega deja med stvarmi in Stvarnikom, dialog v pravem pomenu besede.

V 1. Mojzesovi knjigi beremo, da je Bog ustvaril z besedo. Rekel je in je nastalo. Iz tega pa sledi, da so stvari že s tem, da so in da so takšne, kakršne bi naj bile, s tem, da imajo določene lastnosti in da na določen način delujejo, odgovor na božjo stvariteljsko besedo. To je ontološki odgovor vsake stvari na božjo besedo, s katero jo je Bog poklical v bivanje in jo v bivanju vzdržuje.

V novi zavezi prihaja ta poteza najgloblje vsebine stvarstva še bolj do izraza, kolikor je izrečno poudarjeno, da je Bog ustvaril vse po posebljeni božji Besedi in zaradi nje. Pomislimo samo na prolog k evangeliju sv. Janeza, kjer pravi evangelist: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je po njej nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega« (Jan 1, 1—3). Sv. Pavel pa izraža isto misel predvsem v listu Kološanom takole: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, najsi bodo prestoli ali gospostva ali vladarstva ali oblasti: vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj« (1, 15—17).

Kristus, ki je popolna podoba Očeta, ker ima z Očetom isto bistvo (Jan 14, 9), je eksemplarni in najvišji smotrni vzrok vsega stvarstva. Stvarstvo torej nikakor ni »vrženo« v bivanje, ampak je priklicano in poklicano, zato pa tudi z ljubeznijo in v ljubezni povezano med seboj in z Bogom. Konsubstancialni dialog med tremi božjimi Osebamí sega po svojem učinku tudi izven mej notranjega božjega življenja, v stvarstvo, ki je s tega vidika še izrazitejši odgovor na božji klic v bivanje po božjem vzoru in zanj, kakor je ta najpopolnejše uresničen v Kristusu. Vse stvarstvo daje tako resnično objektivno, fundamentalno slavo Bogu.

Človeka je Bog ustvaril po svoji podobi (1 Mojz 1, 26 sl.). Tako je človek že zaradi tega bogatejši odgovor na božjo stvariteljsko besedo kakor ostale stvari in daje s svojo eksistenco popolnejšo objektivno, fundamentalno slavo Bogu. Ker pa ima razum in svobodno voljo, ki pomenita najbolj karakteristično oznako njegove bogopodobnosti, zato mora tudi formalno odgovarjati na božjo stvariteljsko besedo in tako dajati formalno slavo Bogu: Boga iz stvarstva spoznavati, priznavati in mu dajati čast z besedo in dejanjem. Ni čudno, če mu je Bog izročil gospostvo nad vsemi stvarmi, saj po človeku tudi ostalo stvarstvo formalno odgovarja in daje slavo Bogu. Prav ta formalni odgovor in formalna slava Bogu sta končni in najgloblji smisel človekovega gospostva nad svetom, njegovega prodiranja v tajne vesoljstva, njegovega oblikovanja sveta in uporabe sil, ki

so v njem skrite, za njegovo rast in za njegov razvoj, da upodobi v sebi čim popolnejšo bogopodobnost. V odnosu do vseh stvari bi naj človek dajal pozitiven odgovor Bogu s tem, da bi upošteval in priznaval zakonitosti narave in vrednostno lestvico, ki je vanjo položena, ali kratko s tem, da bi potrjeval dialog, ki se nevidno odvija med stvarmi in Stvarnikom, in da bi po njih ter zaradi njih dajal sam čim popolnejšo formalno slavo, tako pa obenem pozitiven formalni odgovor Bogu. To se zgodi, kolikor človek v svojem odnosu do stvari in sploh v svojem življenju vrši božjo voljo in njegovo imanentno dejavnost spremlja transcendentna dejavnost. Poseben poudarek dobi vse to seveda v odnosu do sočloveka, ki je prav tako kakor on sam ustvarjen po božji podobi in ima enako poslanstvo v svetu.

Ker pa je človek zaradi svoje bogopodobnosti svobodno bitje, lahko Bogu formalno slavo odreče in odreče tako istočasno formalni odgovor na njegovo stvariteljsko besedo ter spremeni s tem formalni dialog v uporni formalni monolog po vzoru hudobnega duha.

Razodetje nam pove, da je človek to v resnici kaj kmalu storil, in zgodovina priča, da se ista stvar vedno znova dogaja obenem s svojimi usodnimi posledicami.

Vendar to ne more spremeniti resnice, ki izvira iz dejstva stvarjenja, da pomeni namreč eksistenca stvari isto kakor neprestani odgovor stvari na božjo stvariteljsko besedo, da so stvari v nenehnem ontološkem dialogu z Bogom in da je človekova dolžnost, da zaradi svoje bogopodobnosti pritrjuje temu dialogu ter ga povzema v formalni dialog ob stalnem »poslušanju«²² stvariteljske božje besede in odgovora, ki ga dajejo stvari ob stalnem srečavanju z Bogom.

Otto Semmelroth pravi zelo dobro: »Z vidika krščanskega pojmovanja svet ni izročen človekovim osebnim odločitvam v svoji goli stvarnosti, tako da bi napačne odločitve pomenile samo motnjo in rušenje objektivnega reda in strukture, ne pa obenem žalitve neke osebe. Za kristjana se odigrava v svetu in ob njem osebno srečanje. Zanj namreč svet ni gola stvarnost, ampak stvarstvo, delo osebnega Boga, ki je v tem svojem delu objektiviral svojo voljo in jo človeku sporočil, da se z ozirom nanjo odloča. Tako pomenijo za kristjana odločitve v svetu povsem osebno srečanje in ne samo predmetno odločanje... Za kristjana je odločanje v svetu predvsem pokorščina ali nepokorščina do Stvarnika tega sveta.«²²

Čeprav smo rekli, da se človek zaradi svoje naravne bogopodobnosti ob stiku s stvarstvom srečava z Bogom in tako njegova imanentna dejavnost v svetu prehaja v transcendentno, moramo priznati, da to osebno srečanje pride v polni meri do izraza šele, ko Bog človeka dvigne v nadnaravni red in mu spregovori naravnost in jasno, človek pa prav tako trdno in brez omahovanja odgovori s pomočjo milosti, ki se je nanj razlila in ga pritegnila v območje notranjega božjega življenja. To je res osebni stik z Bogom v pravem pomenu besede.

Bog je človeka tako povišal že takoj v začetku, kakor beremo v knjigah božjega razodetja. Življenje prvega človeka v raju je odsev in dokaz te

²² Semmelroth, *Erwägungen über das christliche Weltverständnis, Geist und Leben*, 37, 268.

nadnaravne božje bližine, nadnaravnega stika med Bogom in človekom. Naravna bogopodobnost je tako popolnoma nezasluženo dobila dopolnilo v nadnaravni bogopodobnosti, ki je seveda odsevala tudi v človekovem odnosu do ostalega stvarstva in mu dajala poseben čar ter lepoto: prvi človek je bil postavljen v raj, vrt, ki ga je sam Bog »zasadil« (1 Mojz 2, 8 sl.). Končni namen tega povišanja je bilo povelčanje človeka v nebesih.

Človek pa se je kmalu izkazal nevrednega tolikega zaupanja, odpovedal je Bogu odgovor in se zaprl vase, uprl se je Bogu. Tako je pretrgal nadnaravno vez ljubezni z Bogom, virom življenja, porušil red v sebi in priklical prekletstvo na vse stvarstvo (1 Mojz 3, 16).

Bog kljub temu ni umolknil in ni pustil človeka in stvarstva zaradi njega v nesreči, ki jo je povzročil greh v raj. Takoj je znova spregovoril nesrečnemu »gospodarju« na zemlji in mu vlil upanje na odrešenje (1 Mojz 3, 15). Začela se je tako prava epopeja najbolj osebnega odnosa med Bogom in človekom, ki vodi preko izvolitve in posebnega vodstva skozi zgodovino izraelskega ljudstva, preko božje govornice po očakih in prerokih do učlovečenja božjega Sina, božje Besede in prihoda Svetega Duha, kar pomeni višek in polnost razodetja na zemlji v službi »reditus creaturarum«, v službi komunitete človeških oseb in končno vsega stvarstva v komuniteti božjih Oseb. »Kajti (Bog) je sklenil . . . , da po njem (Kristusu) s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 19.20), da bo »vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 11), ki pa je »božji« (1 Kor 3, 23). Zaradi tega vzvišenega božjega načrta je Kristus »sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 7), postal je deležen človeške narave, da bi mi postali deležni božje narave.

Ker izraelsko ljudstvo kot predstavnik vsega človeštva ni sprejelo Odrešenika, zato je Kristus izvolil novo ljudstvo — Cerkev, da po njej nadaljuje odrešilno delo in kljub smrti ter odhodu k Očetu ostane po njej in v njej navzoč na zemlji. Na zaslepljenost in zakrknjenost starozaveznega izvoljenega ljudstva je Kristus odgovoril z dokazom največje ljubezni, s smrtjo na križu in z iz njegove krvi in njegovega povelčanja porojenim ter s Svetim Duhom posvečenim novim predstavnikom vsega človeštva — s Cerkvijo. V tem pogledu so tako jasne in značilne Gospodove besede: »In jaz bom, ko bom povzdignjen z zemlje, vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 32). — »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1, 8). Cerkev je zakrament Kristusove navzočnosti v svetu, v vsem človeštvu, po njej vodi Kristus človeštvo in vse stvarstvo v stanje povelčanja, da se v polni meri razvije kal, ki je bila vanj položena z inkarnacijo. Po Cerkvi se vse prenavlja v Kristusu in se človeštvo spolnjuje »do vse polnosti božje« (Ef 3, 19), čeprav je objektivno že z inkarnacijo dobilo drugačno podobo in vsebino, kakor bi jo imelo brez nje. Vsa človekova pozitivna imanentna dejavnost v svetu ima namreč že zaradi Kristusovega prihoda na svet in zaradi njegovega trajnega stika s svetom po Cerkvi globok pomen in smisel, ki bi ga na podlagi stvarjenja samega ne imela, da je v službi »reditus creaturarum«, četudi ni zavestno transcendentna obenem. »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 23).

Z inkarnacijo se je »reditus creaturarum« že dejansko začel, čeprav polni začetek predstavlja šele poveljani Kristus. »On je začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih, da med vsemi zavzame prvo mesto. Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost... in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 18, sl.).

Dovršen pa bo ta »reditus« ob koncu sveta, ko bo nastopil »čas« eshatološkega razodetja, končno in popolno razodetje stvarnosti, katerih eksistence se sedaj oklepamo z vero, ki je »trdno prepričanje o tem, kar kdo upa, prepričanje o stvareh, ki se ne vidijo« (Hebr 11, 1). V svetem pismu NZ beremo o dnevu, »ko se bo razodel Sin človekov« (Lk 17, 30), »kadar se prikaže Gospod Jezus z neba z angeli svoje moči« (2 Tes 1, 7), ko se razodene njegovo veličastvo (1 Petr 3, 13).

O tem razodetju je ponovno govoril Kristus in so govorili apostoli kot o zaključni stopnji božjega razodetja in Kristusovega posega v svet. V 8. poglavju lista Rimljanom pa je naravnost znamenito mesto v tem pogledu: »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela nad nami. Kajti stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha; tudi mi šami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa. Za to upanje smo bili namreč rešeni« (8, 18 sl.).

Eshatološko razodetje torej pomeni razodetje božjih skrivnosti, ki jih bomo gledali »iz obličja v obličje« (1 Kor 13, 12), razodetje resnične vrednosti del vsakega posameznika (Mt 16, 17) in del, ki so bila izvršena v službi Cerkve (1 Kor 3, 13); razodetje slave pravičnih (Kol 3, 4), razodetje »novega neba in nove zemlje« (Raz 21, 1), razodetje popolnega božjega kraljestva (Raz 15, 4; 17, 14; 21), kratko, razodetje Kristusa in Boga kot »Alfa in Omega« vsega.

Takrat bo Bog po Kristusu spregovoril vsemu človeštvu in končno vsemu stvarstvu za večnost odločilno besedo. V moči te Kristusove besede bo odgovor stvarstva izzvenel v popoln hvalospjev Bogu. Med Bogom in človekom, da, vsem stvarstvom se bo začel dialog najpopolnejše ljubezni, ker bo Bog vse v vsem.

Tako bo doseglo vse človekovo prizadevanje v odnosu do stvarstva svoj končni namen, tisto prizadevanje namreč, ki je v službi poslanstva, ki ga je človek prejel ob stvarjenju — da si podvrže zemljo, in je tudi v službi istega poslanstva na višji stopnji — da pripravlja »novo nebo in novo zemljo« ali »reditus creaturarum«, v službi vzpostavljanja Kristusovega popolnega kraljestva, ne da bi se človek večkrat tega tudi zavedal ali celo to hotel. Vsa ta človekova dejavnost je zaradi poslanstva, ki ga je človek prejel od Stvarnika, in zaradi inkarnacije ter Kristusovega poveljanja bolj ali manj popoln odsev božjega dialoga s stvarstvom ter je obenem »implicite« ta dialog, saj človek z njo daje odgovor na božji poziv in je orodje za uresničevanje božjih načrtov.

Ko se bo uresničilo eshatološko razodetje, se bo pred vsem zmago-slavno končalo tudi poslanstvo Cerkve na zemlji, ki mora biti v vsakem

pogledu zakrament Kristusove in božje navzočnosti in dejavnosti v svetu. Njej gotovo v prvi vrsti veljajo apostolove besede: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 23). Po Cerkvi namreč Bog »explicite« nadaljuje svoj dialog v Kristusu s svetom in ga bo po njej nadaljeval do konca sveta, dokler se ne prikaže Kristus v svoji slavi in si Bog tako »po njem s seboj spravi vse« (Kol 1, 20) ter se razodene »iz obličja v obličje«.

Ker je torej Cerkev tako rekoč utelešeni dialog Boga s svetom, mora v njenem odnosu do sveta prihajati to efektivno do izraza in Cerkev mora biti v vsakem pogledu luč, kvas in sol zemlje. Dialog Cerkve s svetom je odraz dialoga Boga s svetom v najodličnejšem pomenu in je tudi »explicite« ta dialog sam. Seveda pri tem ne smemo pozabiti na romarski značaj Cerkve, pa tudi ne na človeški element, ki je v njej. Le tako namreč lahko razumemo večkrat čudna pota in težko razumljive oblike njenega dialoga.

Vsebina dialoga

S pravkar obravnavanim vprašanjem teološke definicije dialoga Cerkve s svetom je najtesneje povezano naslednje vprašanje, kaj je namreč splošna vsebina tega dialoga.

Z ozirom na odgovor na vprašanje glede teološke definicije dialoga Cerkve s svetom, ki smo ga reševali v prejšnjem poglavju, lahko takoj rečemo, da je njegova vsebina ista kakor vsebina dialoga Boga s svetom, ki pa jo poznamo predvsem iz nadnaravnega božjega razodetja. Osrednji predmet in smisel tega božjega razodetja mora biti tudi osrednji predmet in smisel dialoga Cerkve s svetom. Ta osrednji predmet pa je Bog, kakor se nam je razodel v Kristusu in je po njem »principium et finis« vsega, kar je. In prav to mora biti tudi splošna vsebina dialoga Cerkve s svetom, saj Cerkev nadaljuje Kristusovo odrešilno delo, je vodnica vseh ljudi in po njih vsega stvarstva h Kristusu in tako k Bogu. Lahko bi torej kratko tudi rekli, da je splošna vsebina dialoga Cerkve s svetom Kristus, h kateremu je, kakor smo že rekli, »implicite« usmerjen ves razvoj stvarstva, vse pozitivno človekovo udejstvovanje v svetu in katerega bi naj Cerkev »explicite« posredovala svetu vse do konca sveta, dokler ne bo popolnoma vzpostavljeno njegovo kraljestvo. Kristus je postal človek in si tako privzel naravo vsega stvarstva, da bi vse pritegnil k sebi. Zato je on resnična »stična točka« med svetom in Bogom, pa naj je ta na videz še tako profan. Kristus je zaradi inkarnacije v stvarstvu navzoč, čeprav je ta navzočnost le fundamentalna, in na njej mora graditi Cerkev svoj stik s svetom, ker je v Cerkvi isti Kristus tudi formalno navzoč. Četudi torej ne bo mogla Cerkev vedno »explicite« voditi dialoga s svetom o Kristusu in o tem, kar naravnost vodi h Kristusu, bo lahko vedno vodila vsaj »implicite« dialog o Kristusu in o tem, kar vsaj indirektno vodi k njemu. Četudi ga ne bo mogla kdaj niti imenovati, ga bo lahko dala slutiti. Kristus je temelj in mora biti tudi formalno temelj skupne govorice med Cerkvijo in svetom. Willems pravi v svoji razpravi »Die Heilsnotwendigkeit der Kirche« v tem pogledu naslednje: »Človeštvo je kot celota pod vplivom inkarnacije. Zaradi nje je človeška narava načelno in radikalno

poklicana k nadnaravnemu deležu pri božjem življenju. Ta poklic pa pomeni nekaj stvarnega v človeški naravi in je realno ontološko določilo vsakega človeka.«²³ To določilo prihaja do izraza v vsaki pozitivni človekovi dejavnosti, zato jo Cerkev mora upoštevati, priznati ji njeno vrednost, na njej graditi in jo podpirati ter ji dajati globlji smisel. Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Ecclesiam suam«, da moramo »sprejeti vsako resnično človeško in zemeljsko vrednoto in jo dvigniti na nadnaravno in krščansko višino«.

Seveda bo treba v ta namen najprej še bolj kakor doslej prikazati svetu resnico o Kristusu z najširšimi socialnimi in kozmičnimi dimenzijami. Tako bodo ljudje spoznali, da je v Kristusu prostor za vse, kar je resničnega, dobrega in lepega, kakor je v »hiši njegovega Očeta mnogo bivališč« (Jan 14, 2).

Razen tega pa bo morala Cerkev tudi v vsem načinu svojega dela izžarevati čim popolnejšo Kristusovo podobo, tako da bo svet naravnost čutil njegovo dobrotljivost in ljudomilost, njegovo širino in globino celo tam, kjer ne bo dostopen za njegov nauk. Kristus nam je s svojim zgledom jasno pokazal, kako moramo ravnati v tem oziru. Trije dogodki iz njegovega življenja so zelo značilni in poučni.

Ko so učenci videli, da neka samarijska vas ni hotela sprejeti Kristusa, sta Janez in Jakob rekla: »Gospod, ali hočeš, da rečeva, naj pride ogenj z neba in jih pokonča?« Kristus pa ju je resno zavrnil in posvaril: »Ne vesta, kakšnega duha sta; Sin človekov ni prišel življenj uničevati, ampak reševati« (Lk 9, 52 sl.).

Drugi dogodek, ki je za odnos Cerkve do sveta tako poučen, je Kristusov globoko razumevajoč in potrpežljiv nastop, ko je prišel k njemu Nikodem, in sicer ponoči, ker se je bal priti podnevi. Kristus ga je sprejel in učil, ne da bi mu očital njegovo plašnost, čeprav na drugem mestu jasno pravi: »Vsakega torej, kdor bo mene priznal pred ljudmi, bom tudi jaz priznal pred svojim Očetom, ki je v nebesih; kdor pa bo mene zatajil pred ljudmi, njega bom tudi jaz zatajil pred svojim Očetom, ki je v nebesih« (Mt 10, 32. 33). Nasprotje je med obojim samo navidezno, v resnici pa gre za modro in razumevajočo uporabo te resnice, ki jo izražajo omenjene besede, v življenju, ko je treba človeku pomagati, da pride do spoznanja resnice in mu ta postane takšna vrednota, za katero je pripravljen dati tudi življenje.

O tretjem dogodku, ki je za dialog Cerkve s svetom pomemben, pa nam poroča Marko v 9. poglavju: »Spregovoril je Janez in mu rekel: 'Učenik, nekoga, ki ne hodi z nami, smo videli, da je v tvojem imenu izganjal duhove, pa smo mu branili.' Jezus je rekel: 'Ne branite mu; zakaj nikogar ni, ki bi storil čudež v mojem imenu in bi mogel takoj nato hudo govoriti o meni. Kdor namreč ni proti nam, je za nas'« (9, 38 sl.).

Kljub temu pa ne smemo pozabiti, da svet ne pomeni samo ljudi »dobre volje«, ampak tudi takšne, ki se jim je notranje oko stemnilo in zato zavračajo vse, kar bi utegnilo vzpostaviti kakršenkoli stik s Kristusom. Njih odnos do Kristusa je podoben odnosu, ki so ga že za njegovega življenja imeli njegovi nasprotniki, ko so mu očitali: »Hudega

²³ Concilium, 1, 55.

duha ima in meša se mu, kaj ga poslušate?» (Jan 10, 20). Kristus je Cerkev napovedal tudi takšne čase: »Ako vas svet sovraži, vedite, da je mene sovražil prej ko vas... Spominjajte se pa besede, ki sem vam jo rekel: Služabnik ni večji ko njegov gospod. Če so mene preganjali, bodo preganjali tudi vas; če so mojo besedo spolnjevali, bodo spolnjevali tudi vašo.« (Jan 15, 18 sl.). V tem primeru bo dialog največkrat molčeče pričevanje za Kristusa v trpljenju. Kakor je Kristus rekel o sebi, da bo vse pritegnil k sebi, »ko bo povzdignjen z zemlje«, tako mora tudi Cerkev znati voditi dialog s svetom, ko »dopolnjuje, kar nedostaja bridkostim Kristusovim« (Kol 1, 24).

Kratko bi lahko povzeli to poglavje o osnovni teološki vsebini dialoga Cerkev s svetom tako, da bi rekli: Kristus, trpeči in od mrtvih vstali, križani in poveličani mora biti »pot in resnica in življenje« tega dialoga. Le potem bo namreč svet razumel, da mu Cerkev res prinaša to, »kar svet išče in mu manjka«. To misel bomo v naslednjem poglavju o skupni govorici še poglobili in z nekoliko druge strani osvetlili.

Skupna govorica

H. G. Gadamer pravi v znanem delu »Wahrheit und Methode«: »Vsak razgovor predpostavlja skupno govorico ali bolje, izoblikuje skupno govorico. V takem primeru je namreč nekaj v sredi, kakor pravijo Grki, pri čemer imata sobesednika delež in glede česar se med njima vrši izmenjava. Sporazum o stvari, ki bi naj sledil iz razgovora, torej pomeni nujno, da razgovor skupno govorico šele izoblikuje. To pa nikakor ni neko zunanje dogajanje kakor priprava orodja in niti ni pravilno, če rečemo, da se sobesednika drug drugemu prilagodita, ampak prideta oba v uspešnem razgovoru pod vpliv resnice stvari, ki ju med seboj poveže v novi skupnosti. Sporazum v razgovoru ni posledica medsebojnega izigravanja in uveljavljanja lastnega stališča, ampak sprememba v smeri skupnega, ko ne ostanemo več to, kar smo bili.«²⁴

Če veljajo omenjene besede za vsak razgovor, veljajo tudi za dialog s svetom, ki ga naj vodi Cerkev. V tem primeru dobijo v resnici še globlji pomen in svojo polno veljavo. Med svetom in Cerkvijo je namreč nekaj globoko skupnega, kar ju med seboj tesno povezuje in zato omogoča skupno govorico in plodovit dialog.

Ontološka podlaga skupne govorice v dialogu Cerkev s svetom je podana že s tem, da pomeni za stvari bivati isto kakor odgovarjati na stvariteljsko božjo besedo. Tako je že, če gledamo statično na stvarstvo. Isto pa velja tudi, če gledamo nanj dinamično in razvojno, kar zadeva razvoj k cilju, ki mu je postavljen v Kristusu in po njem z njegovo inkarnacijo in eksaltacijo. V pozitivnem odnosu do sveta in v oblikovanju ter spopolnjevanju zemeljske stvarnosti vsak človek brez razlike pozitivno dogovarja Bogu in objektivno, »implicite« sodeluje pri vedno popolnejši rekapitulaciji stvarstva pod skupno glavo — Kristusa. K temu je človek od Boga in Kristusa tudi izrečno poklican.

²⁴ N. d. 360.

A. Auer pravi v razpravi »Kirche und Welt«: »(Stvari) niso gole reči, ampak osebni darovi Stvarnika... Kdorkoli jim prisluhne, kdor odkriva v naravoslovju in tehniki njihove zakonitosti in jih napravi uporabne ali kdor skuša iz njih razbrati smiselne vrednote ter jih z umetniško dejavnostjo oblikuje, je poslušalec in vršitelj besede.«²⁵ Rekli bi pa lahko še več, da je namreč človek pri vsem tem poslušalec in vršitelj učlovečene božje Besede, ker je stvarstvo končno ustvarjeno zaradi inkarnacije, stvarjenje usmerjeno k odrešenju in z njim povezano. Fundamentalno je ta zveza, ta enotnost stvariteljskega in odrešilnega reda vsekakor z inkarnacijo že uresničena, vendar pa je obenem po božji volji v nastajanju k svoji polnosti. Je pa naravnost zemeljskih realnosti, ki izvira iz omenjenega dejstva, tako bistvena zanje, da te svojega specifičnega smisla in cilja izven iste naravnosti h Kristusu sploh ne morejo doseči. Ta »consecratio mundi« se vrši ravno po Cerkvi, po njej je svet »v Kristusu« in po njenem delovanju postaja vedno bolj v Kristusu, dokler ne bo to prišlo popolnoma do izraza ob »koncu« sveta — poveličanju sveta ob drugem Kristusovem prihodu. Tako deluje Cerkev v svetu kot »explicite« vertikalna sila, ki pa prav nič ne moti horizontalnih sil, ampak daje tem zagon, globlji smisel in končno vrednost. Svet in Cerkev imata nekje globoko, a resnično skupne cilje. Vendar pa delovanje Cerkve na svet ni vedno neposredno kakor npr. pri delitvi zakramentov in osebnem posvečenju duše, ampak je bolj ali manj indirektno, kolikor je pač bolj ali manj oddaljeno od področja omenjene neposredne dejavnosti, oziroma torišča te dejavnosti, ki ga predstavlja duhovno jedro človekove osebnosti.

Kako torej Cerkev vrši svoje poslanstvo pri integraciji stvariteljskega reda v svetu v odrešilni red, da nekoliko poglobimo to vprašanje?

Najprej moramo poudariti, da je Cerkev že s tem, da je vidna (družba), s svetom povezana. Dalje je povezana z njim, ker tudi vernikom veljajo besede, ki jih je sam Bog govoril ljudem, oziroma njihovima prvima predstavnikoma, da naj si zemljo podvržejo in gospodujejo vsemu na zemlji. A še bolj je povezana Cerkev s svetom zato, ker je tisti, ki bi ga naj ona v teku zgodovine oznanjala in naravnost svetu ponavzočevala, izvor, glava in končni smisel vsake stvari ter vsega dogajanja v stvarstvu. S Kristusovim vstajanjem in poveličanjem se je končni cilj in smisel človeštva in kozmosa, njune biti in zgodovinskega razvoja že razodel in tudi kot stvarni eksistencial začel delovati. Vendar »explicite« deluje ravno po Cerkvi. Cerkev je posredovalka integracije sveta »v Kristusa«, ker je posredovalka novega in resničnega počela sveta — Kristusa. Iz območja tega poslanstva Cerkve ni izključena nobena zemeljska realnost, čeprav vpliv Cerkve ni na vse realnosti enak, kakor smo že omenili.

Vrši pa Cerkev svoje poslanstvo, kar zadeva »consecratio mundi« ali »reditus creaturarum« tako, da opravlja trojno službo, če hočemo kratko in precizno odgovoriti na zastavljeno vprašanje. Z oznanjevanjem evangelija in določanjem življenjskih norm, ki na njem slonijo, kaže Cerkev vsemu človeštvu in njegovi dejavnosti večne perspektive, ki zajemajo končno vse stvarstvo, ter riše pot, po kateri je mogoče zanesljivo hoditi v smeri teh perspektiv. Z zakramentalno dejavnostjo in z delovanjem

²⁵ N. d., *Mysterium Kirche*, 513—514.

svojih udov v svetu, ki so jih zakramenti za to naravnost posvetili, pa vključuje človeštvo in kozmos vedno bolj v Kristusa, v njegovo polnost. Tako simbolično kakor realno je v tem pogledu seveda najučinkovitejše delovanje svete evharistije. Po sveti evharistiji postaja dejanska in vedno globlja vsečloveška skupnost, ki jo utemeljuje že dejstvo stvarjenja in se je v kali začela uresničevati z inkarnacijo. Po evharistiji se po sprememnji kruha in vina kot eksponentov vsega stvarstva razodeva končna možnost in cilj vsake stvari. Da, evharistija kot daritev in kot zakrament nadaljuje to, kar se je začelo z inkarnacijo in je bilo še globlje utemeljeno s Kristusovo smrtjo in njegovim poveličanjem, popolnoma pa bo uresničeno ob prenovitvi in poveličanju sveta. Prav po evharistiji je vzpostavljen najgloblji stik Cerkve s svetom, sakralnega s profanim, naravnega z nadnaravnim. To seveda ni čudno, ker je evharistija zakrament, v katerem je navzoč Kristus kot Bog in človek, z dušo in telesom, inkarnirani Sin božji, ker je to daritev, ki pomeni obnavljanje daritve na križu, povezane s Kristusovim poveličanjem. Kar pa se na skrivnosten način dogaja v sv. evharistiji in po njej, kakor tudi v drugih zakramentih in zakramentalih ali po njih, to mora priti do izraza in postati učinkovito po dejavnosti kristjanov v medsebojnih človeških odnosih ter njihovih odnosih do sveta, kratko, v vseh dimenzijah človeškega življenja in udeleževanja. Po zakramentu sv. zakona in birmi so kristjani za to poslanstvo posebej usposobljeni in poklicani, da namreč s svojim delovanjem v svetu svet posvečujejo, a posvečujejo prav v njegovi samostojnosti in lastni vrednosti, ker je kot tak najbolj transparenten za Boga, za Kristusa in njegovo kraljestvo.

Cerkev torej načelno lahko najde skupno govorico v dialogu s svetom in tako more ta dialog postati tudi kar najuspešnejši. Kakor pa smo videli, je temelj, na katerem sloni ta skupna govorica, Kristus. O njem pravi Chethimattan: »Kristus pomeni izpolnitev vseh najbolj notranjih človeških hrepenenj in teženj. Samo v Kristusu lahko božanstvu pripisujemo vse množstvo in raznolikost, ki jo najdemo v stvarstvu, ne da bi kakorkoli s tem okrnili njegov božanski značaj; Kristus je namreč edina oseba z dvema naravama, z absolutno in nespremenljivo božjo naravo in s popolno človeško naravo. Zato je tudi edini odgovor na nepremostljivo napsrotje med minljivim in omejenim svetom stvari in najvišjo stvarnostjo.«²⁶

Ne smemo pa seveda pozabiti tudi na »mysterium iniquitatis« in »mysterium crucis«, kakor tudi ne na romarski značaj Cerkve in še bolj človeštva sploh in njegovih institucij ter prizadevanj na zemlji.

Dejavnost Cerkve v svetu ne more izbrisati iz njega posledic izvirnega greha in greha sploh ter tako vzpostaviti stanja raja na zemlji ali poveličanja sveta. To se bo zgodilo šele ob drugem Kristusovem prihodu in pod njegovim vplivom, ko bodo z zemlje izbrisane vse posledice izvirnega greha in bo popolnoma uresničeno Kristusovo kraljestvo.

»Consecratio mundi«, ki prihaja svetu iz dejavnosti Cerkve v njem, je že samo na sebi združeno z večjo ali manjšo nepopolnostjo, kolikor je

²⁶ J. Britto Chethimattan, Raum und Voraussetzung eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus, Concilium, 1, 256.

v to dejavnost vključen človeški element. Pa tudi sicer pomeni njena dejavnost samo približevanje h končnemu cilju.

Ovira pa to dejavnost in se ji upira predvsem grešni svet, grešno človeštvo, ki se mu je notranja luč stemnila (Mt 6, 23) »in je otemnelo njih nespametno srce« (Rimlj 1, 21). Vse do prenovitve sveta mora biti Cerkev pripravljena na stiske, tako da Kristus naravnost pravi celo: »Vendar, ali bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji?« (Lk 18, 8). Tako se bosta pač dejavnost Cerkve v svetu, kar zahteva konsekracijo sveta, kakor tudi dialog Cerkve s svetom odvijala v znamenju križa in hoje za Kristusom, obloženim s križem, čeprav v zarji velikonočnega jutra in s poroštvom končne zmage: »Na svetu boste imeli stisko; ali zaupajte, jaz sem svet premagal« (Lk 16, 33). Kristus ni postavljen samo »v vstajenje«, ampak tudi »v padeč« in »v znamenje, kateremu se bo nasprotovalo« (Lk 2, 34); pomeni za nekatere »pohujšanje«, za druge pa zopet »nespamet«, čeprav je za mnoge »božja moč in božja modrost« (1 Kor 1, 23. 24). Je pa seveda to trpljenje obenem odrešilno za svet in doprinaša tako svoj delež h »consecratio mundi«, ker Cerkev tako »dopolnjuje, kar nedostaja bridkostim Kristusovim« (Kol 1, 24), ki je rekel, da bo vse pritegnil k sebi, ko bo povzdignjen z zemlje. Končno torej tudi trpljenje pomaga vzpostavljati temelj skupne govorice, oziroma pospešuje njeno učinkovitost v dialogu Cerkve s svetom.

S tem, kar smo doslej rekli o skupni govorici, pa še nismo izčrpno podali orisa tega pogoja za uspešen dialog. Skupna mora biti ta govorica namreč tudi zunanje, formalno gledano, to se pravi, da si mora Cerkev po možnosti prisvojiti način izražanja sveta pri oznanjevanju Kristusa, da mora tudi v tem pogledu po Kristusovem zgledu vzeti nase »podobo hlapca«, da ne omenjamo znova potrebe, da pojasni večne resnice in posebej Kristusa prav s tiste strani, ki jo zahteva duhovna situacija sveta. Vse to pač ne bo težko, če se bo Cerkev stalno poglobljala v bogastvo Kristusovega nauka, njegovega dela in njegove osebnosti in bo obenem le malo skušala prisluhniti svetu.

Cerkev mora »omogočiti« Kristusu, da se »inkarnira« v vsakem času, v vsakih razmerah in povsod. Gotovo je sicer, da se mora inkarnirati celoten Kristus in gotovo mora Cerkev oznanjati neokrnjen Kristusov nauk, a prav tako se mora to zgoditi v določeni zgodovinsko pogojeni perspektivi in na zgodovinsko pogojen način. Samo tako je namreč mogoče najti v dialogu s svetom skupno govorico, kar je nujno za uspešnost dialoga in sploh poslanstva Cerkve v svetu.

Počela dialoga in njegov namen

Glavno počelo dialoga Cerkve s svetom je Sveti Duh in njegovo delovanje v Cerkvi, pa tudi v vsem svetu, saj je svet in dogajanje v njem naravno božje razodetje in je med svetom in Cerkvijo globoka vez, kakor smo videli v prejšnjih poglavjih, vez, ki jo poleg stvarjenja utemeljujeta inkarnacija in Kristusovo poveličanje. Za medsebojne odnose med Cerkvijo in svetom veljajo besede, ki smo jih že navajali in jih je Kristus govoril apostolom, ko jim je obljubljal Svetega Duha: »Še mnogo vam

imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 12. 13). Razumljivo je, da ne smemo teh Kristusovih besed razumeti samo v pomenu nadnaravnega delovanja Svetega Duha v Cerkvi, ampak tudi tako, da pomeni svet s svojim razvojem naravnost »zunanjo milost« za Cerkev; ne smemo teh besed razumeti niti samo v pomenu vedno globljega spoznanja Kristusa in njegovega nauka, ampak obenem vedno večje bližine eshatoloških stvarnosti po dogajanju v svetu in delovanju Cerkve v njem. Duh božji, ki je od vsega začetka pričujoč v stvarstvu (1 Mojz 1, 2), ki veje, kjer hoče, ki na poseben način deluje v Cerkvi (Jan 14, 15 sl; 16, 5 sl.), ki prebiva v duši pravičnega (1 Kor 3, 16), je isti Duh, ki dela vse in deli slehernemu, kakor hoče (1 Kor 12, 11). Da, to je tudi tisti Sveti Duh, o katerem pravi Kristus, da »bo prepričal svet o grehu in o pravičnosti in o sodbi« (Jan 16, 8).

Drugotno počelo dialoga Cerkve s svetom je cerkveno učiteljstvo, ki mu je poverjena avtentična razlaga in ohranjanje Kristusovega nauka. Le živo učiteljstvo Cerkve, redno in vešoljno kakor tudi slovesno ima od Kristusa samega zagotovilo, da ga bo do konca sveta oznanjalo svetu v nepotvorjeni obliki. Za dialog Cerkve s svetom pa je to eden izmed osnovnih pogojev, da namreč Cerkev predstavlja in posreduje svetu Kristusa v njegovi pristni podobí. Ta pristna Kristusova podoba je edina poroštvo za širino in globino, v katero se more iztekati vse pozitivno v »profanem« svetu.

Gotovo pa tudi teologe in laike, ki žive v neposrednem stiku s svetom, čaka važna naloga, da bo mogla postati vidna in privlačna dialogna poteza krščanskega nauka in cerkvene dejavnosti.

Teologi morajo poglobljati verske resnice in jih osvetljevati prav s tiste strani, po kateri te najlažje dosežejo stik s svetom. Teologi morajo tudi dogajanja v svetu in prizadevanja človeštva za vedno popolnejše oblikovanje sveta in življenja na svetu pravilno vrednotiti in osvetljevati z večnih perspektiv. Teologi morajo končno čim globlje utemeljiti milje, v katerem se bo uspešno in koristno razvijal dialog Cerkve s svetom.

Seveda se morajo teologi ozirati pri svojem delu na izkustvo katoliških laikov in upoštevati njihova mnenja, nazore in znanstvena dognanja.

Tako teologi kakor katoliški laiki morajo na eni strani pomagati Cerkvi, da se bo lahko čim bolj zavedla svojega dialognega značaja v odnosu do sveta, na drugi strani pa pomagati svetu, da se bo spoznal in razumel v globini svojega bistva, kjer je usmerjen k Cerkvi, Kristusu in tako k Bogu. Globlji pogled vase na obeh straneh bo prinesel tudi zблиžanje, ustvaril bo skupno govorico in premostil prepade. Teologom in katoliškim laikom veljajo pri tem poslanstvu besede sv. Janeza: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in veste vse« (1 Jan 2, 20), seveda, če si iskreno prizadevajo, da bi res imeli »misel Kristusovo« (1 Kor 2, 16).

Predvsem pa verniki ne smejo pozabiti na važnost zglada. S svojim nastopom in ravnanjem v Kristusovem duhu bodo morda še največ storili za to, da bo v odnosih med Cerkvijo in svetom zavladovalo za dialog prijazno razpoloženje. Verniki morajo v praksi pokazati, da jim svet res nekaj pomeni in da priznavajo njegovo samostojnost in lastno vrednost. Njihov pozitiven odnos do sveta in zemeljskih realnosti, ki je kar najgloblje utemeljen, mora biti naravnost zgled tistim, ki se jim zdi vera

in polno življenje za ta svet nekaj nezdržljivega. Življenje iz Kristusa in zanj mora dokazati svetu prav nasprotno. »Zakaj vse je vaše... Svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 21—23).

Končno nikakor ne smemo prezreti dela tistih v Cerkvi, tudi za dialog, ki spremljajo delo Cerkve in prizadevanja sveta z molitvijo in žrtvami. To delo je sicer nevidno, a zaradi tega nič manj potrebno in nič manj koristno. Molitev in žrtev teh ljudi je neprestana prošnja k Bogu: »Pošlji svojega Duha in prerojeni bomo in prenovil boš obličje zemlje!« Sveti Duh pa je, kakor smo že rekli, primarno počelo dialoga Cerkve s svetom.

Da bi bili vsi prerojeni in svet prenovljen v Kristusu, prav to je namen dialoga Cerkve s svetom. Gotovo pomeni to večjo slavo božjo, zato bi lahko rekli, da je božja slava namen dialoga, kakor je dialog odraz in nadaljevanje božjega dialoga s svetom, iz čigar odgovora na božji nagovor se ravno dviga neprestana hvala Bogu. Iz dialoga bi naj izviralo globlje spoznanje Boga in stvari, iz spoznanja pa ljubezen in tako pomnožena slava Bogu. Je pa to vsekakor končni namen. Bližnji namen je razširitev božjega kraljestva na zemlji, je odrešenje človeštva, obnova vsega v Kristusu ali sprava vsega z Bogom po Kristusu, je posvečenje sveta, »reditus creaturarum«, efektivna rekapitulacija vsega v Kristusu. Najrazličnejši so ti vidiki, pod katerimi bi lahko strnili odgovor na vprašanje namena dialoga Cerkve s svetom. Vendar končno gre za isto stvar, za pot vsega po Kristusu k Bogu.

Pogoji dialoga Cerkve s svetom

V listu Galačanom piše sv. Pavel: »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (2, 20). Prav to bi lahko imenovali tudi osnovni pogoj, ki ga mora izpolniti Cerkev in posamezni verniki, da se bo razvil uspešen dialog s svetom. V govorjenju in mišljenju, v nastopu in ravnanju Cerkve in njenih udov mora prihajati do izraza dejstvo, da v njih živi in deluje Kristus, učlovečena božja Beseda in razodetje največje božje ljubezni do človeka ter po njem do vsega stvarstva. Če je namreč dialog Cerkve s svetom odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom, ki je v sedanjem redu dosegel svoj višek v učlovečenju in odrešilnem delu Jezusa Kristusa, potem mora biti to nujno osnovni pogoj dialoga, da oblečemo Kristusa. Vsi drugi pogoji so le delni aspekti tega glavnega pogoja. Imenovali bi lahko naslednje pogoje:

1. Dialog ne sme nikogar izključevati, ampak mora biti odprt za vse. »Dialog ne sme poznati nobenih mej,« pravi v okrožnici »Ecclesiam suam« papež Pavel VI. Kakor nekoč Kristus, mora tudi Cerkev vabiti k sebi vse, ki se trudijo in so obteženi, da jih poživi. »Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni« (Lk 5, 31). Kristus hoče po Cerkvi vse pritegniti k sebi in Cerkev mora služiti Kristusu ter ga predstavljati s to širino in globino.

2. Drugi pogoj je iskrena ljubezen do vseh ljudi brez razlike, posebno do »ponižanih in razžaljenih«, do trpečih in do tistih, ki se motijo in hodijo stran od nje, čeprav po drugi strani razodevajo pripravljenost na

največje žrtve v skrbi za človeka. Ljubezen bo pomagala svet resnično razumeti, prenašati ga in z njim potrpeti, četudi svet Cerkvi ne bo pokazal vedno ljubeznivega obraza. Kristus na križu mora biti Cerkvi vzor v tem pogledu. Zato pravi lepo sv. Janez: »Na tem smo ljubezen spoznali, da je on dal življenje za nas; tudi mi smo dolžni za brate dati življenje« (1 Jan 3, 16). Tudi glede dialoga Cerkve s svetom veljajo besede istega apostola: »Kdor svojega brata ljubi, ostane v luči in v njem ni spotike. Kdor pa svojega brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker mu je tema oslepila oči« (1 Jan 2, 10. 11).

3. Tretji pogoj je iskrenost, ljubezen in vnema za resnico, pa naj jo odkrijemo kjerkoli. To je tisti pogoj, ki ga je Kristus izrazil z besedami: »Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8, 31. 32). Še ko se je poslavljajal od apostolov, je Kristus molil zanje k Očetu: »Posveti jih v resnici!« (Jan 17, 17). Ljubezen do resnice in vnema zanjo navaja na eni strani k širjenju resnice, na drugi strani k odprtosti za resnico, k sprejemanju in poslušanju resnice. Prav to pa pomeni beseda »dialog«.

Ljubezen do resnice obsega tudi vse tisto, kar bi po besedah papeža Pavla VI. moralo karakterizirati vsak razgovor Cerkve, namreč jasnost, krotkost, zaupanje in pedagoško modrost.

4. Kot četrti pogoj bi lahko imenovali spoštovanje in priznanje, ki ga more Cerkev izkazovati svetu, ker se tudi po njem razodeva Bog, ker tudi iz njega odseva resnična vrednost, ki je delež pri božji popolnosti, ker v vsako stvar sega s svojim skrivnostnim snovanjem Kristus. ki usmerja vse k sebi in tako k Bogu. Resnici o stvarjenju in o odrešenju si ne nasprotujeta, ampak sta tako stvarjenje kakor odrešenje učinek neizmerne božje ljubezni in v globini usmerjena zopet k »reditus creaturarum«. Prav kot učinek božje ljubezni predstavljata tudi resnične vrednote, ki iz njiju izvirajo.

5. Končno moramo omeniti še kot pogoj dialoga Cerkve s svetom zavest romarskega značaja tako Cerkve kakor »podobe tega sveta« in zavest vseh nepopolnosti, ki so v zvezi z omenjenim dejstvom. Je pa to tista stvar, ki se je kristjani večkrat najmanj, včasih celo nič ne zavedamo ali vsaj tako ravnamo, kakor da bi je sploh ne bilo. Zato se nam rado zdi, da smo že v posesti vse resnice, da smo že dosegli vso popolnost, ki je sploh možna, in da lahko v odnosu do sveta nastopamo le kot samozavestni učitelji in sodniki. Vendar to ni tako. Tudi Cerkev še išče in odkriva nove vidike in nove globine v Kristusovem nauku samem, kaj šele v tem, kar iz njega sledi ali bi naj sledilo. Tudi v Cerkvi se uveljavlja poleg milosti greh in prihajajo do izraza različne nepopolnosti. Tudi Cerkev je »grešila« v odnosu do sveta, ne samo svet v odnosu do nje. Da, tudi Cerkev je kriva razdora med Cerkvijo in svetom, ne samo svet.

Tako bi lahko zaključili to poglavje o pogojih dialoga Cerkve s svetom upravičeno in najprimerneje s Kristusovim opominom apostolom: »Med vami pa ne bo tako; ampak kdorkoli med vami hoče biti velik, bodi vaš strežnik, in kdorkoli med vami hoče biti prvi, bodi vaš služabnik. Kakor Sin človekov ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20, 26 sl.). Z vso ponižnostjo

in krotkostjo, pa tudi srčnostjo in potrpežljivostjo ob srečavanju z najrazličnejšimi težavami mora Cerkev voditi dialog s svetom in mu »služiti«, da ga posveti in v vedno večjem obsegu ter globlje včleni v Kristusa, pa naj bo torišče njenega delovanja Tabor ali Kalvarija.

Dve obliki dialoga

Ob koncu bi morda bilo dobro, da bi jasno pokazali na dve obliki dialoga Cerkve s svetom, ki v sebi združujeta vse ostale oblike. Ti dve obliki sta: dialog besede in dialog življenja.

V razpravi sami smo se predvsem ozirali na dialog besede, na dialog krščanskega nauka z nazori sveta, na dialog pogledov na svet in zemeljske realnosti v duhu Cerkve in njenega delovanja s pogledi na iste stvarnosti, kakršne imajo »posvetni« ljudje in jih odraža njihovo delovanje. V tem pogledu smo tudi podali oris teologije dialoga Cerkve s svetom.

Kljub temu pa moramo reči, da to ni bilo vse, in da smo v resnici upoštevali tudi drugo obliko dialoga, namreč dialog življenja, dialog, ki se stalno razvija med tistimi, ki živijo iz vere in se dajo voditi Cerkvi, in ostalimi, kolikor je za vse svet torišče njihove dejavnosti, predmet oblikovanja in pogoj lastnega spopolnjevanja, individualnega in družbenega. To je samo po sebi razumljivo, saj krščanstvo ni toliko neka ideologija, ampak je še bolj življenje, ne pomeni ločitve od sveta, ampak višjo obliko povezanosti s svetom, ne pomeni prezira sveta, ampak njegovo resnično in najgloblje utemeljeno vrednotenje, ne pomeni omalovaževanja ali celo zaničevanja horizontalnih dimenzij, ampak istočasno upoštevanje vertikalne dimenzije bivanja v svetu. Kristjan bi se naj torej kratko ravnal v odnosu do sveta po besedah apostola, ki smo jih že večkrat omenjali: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 23).

V kateremkoli stanu ali poklicu, v kateremkoli času ali okolju, vedno in povsod se mora kristjan zavedati svoje globoke dolžnosti in odgovornosti, ki jo ima pred Bogom, da izvrši svojo življenjsko nalogo čim popolneje, da uporabi talente, ki jih je prejel od Stvarnika in da doprinese svoj delež k razvoju sveta v smeri »novega neba in nove zemlje«. Kristjan mora v svetu s svojim delom in življenjem dokazati, da zmore več, kar zadeva zemeljsko življenje in njegovo spopolnjevanje, kakor tisti, ki ne poznajo ne Boga in ne Kristusa ali ju nočejo poznati. »Tako naj sveti vaša luč pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih,« velja tudi v tem pomenu.

To pač ne bo težko za kristjana, ki ga res nič več ne more ločiti od ljubezni Kristusove in božje, ki pa se razteza na vse ljudi in končno na vse stvarstvo v statičnem in dinamičnem, evlucijskem pogledu. Za resničnega kristjana je to samo po sebi umevno.

Ker je kristjan Kristusov, zato se globoko zaveda, da je vse njegovo, da je za vse odgovoren in da je dolžan storiti, kar le more, tudi v odnosu do sveta in njegovega spopolnjevanja, v službi sočloveka, ki mu je brat v Kristusu, v službi zemeljskega življenja, v katerem bi se naj vedno bolj odražala Kristusova zmaga nad grehom in trpljenjem, v službi »re-

ditus creaturarum« sploh. Iz ljubezni do Kristusa in istočasne ljubezni do sočloveka in do vsega stvarstva mora kristjan tako ravnati.

Kristjanu mora vse govoriti o Bogu, ker je vse od Boga in na ta ali oni način odraz božje popolnosti. Kristjan mora povsod zaznavati božji klic in poklic zase, ker je vse usmerjeno k Bogu in je Bog od vekomaj »računal« s človekom ter njegovo dejavnostjo, saj mu je že ob stvarjenju dal v tem pogledu posebno naročilo. Kristjan se mora v zgodovinskem dogajanju zavedati tudi skrivnostne »sprave vsega po Kristusu z Bogom« in svojega poslanstva, ki ga ima v tem oziru.

Ker pa gre za dialog, zato mora biti kristjan pripravljen tudi na sodelovanje z vsemi ljudmi brez izjeme, ki na katerikoli način že delujejo v istem pravcu v svetu, pa naj se tega zavedajo ali ne ali bi celo hoteli delovati v nasprotnem smislu, če bi bilo to združljivo z njihovim humanizmom in vnemo za napredek. To smo dolžni storiti, čeprav nam bo to prineslo kdaj več prezira kakor priznanja, prej križ kakor pa nagrado. Polni pomen besed: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« obsega tudi to zahtevo. Končno pa je človeku kot družabnemu bitju bila v stvarstvu dana naloga, da si podvrže zemljo in ji gospoduje, zato je najširše sodelovanje potrebno tudi zaradi tega in je po božji volji. Nikdar ne smemo vpraševati, zakaj prav v teh razmerah, tudi ne, zakaj s temi ljudmi, temveč, kaj naj storim prav v teh razmerah in kaj morem storiti kot kristjan s temi ljudmi. Božja pota niso naša pota in božje misli niso naše misli, vsaj večkrat ne.

Prav dialog življenja, kakor smo ga kratko nakazali, bo večkrat edina oblika možnega dialoga Cerkve s svetom, ki pa ne bo ostal brez uspeha, četudi ta ne bo tako viden, kakor bi želeli. Kristus pravi: »S svojo stanovitnostjo si boste pridobili svoje življenje« (Lk 21, 19).

Sklepne misli

V pričujoči razpravi smo pokazali, da je dialog Cerkve s svetom odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom.

Dialog Boga s svetom je dosegel svoj zgodovinski vrhunec v Jezusu Kristusu, v inkarnaciji, odrešilni smrti in poveličanju. Začel se je ta dialog s stvarjenjem, svojo polnost pa bo dosegel ob prenovitvi stvarstva, ko bo »reditus creaturae« dovršen. Stvarjenje, inkarnacija in poveličanje so teološki temelji dialoga. Njegov »vogelni kamen« pa je Kristus: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji... vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj... Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 15 sl.).

Isti Kristus, ki je »vogelni kamen« dialoga, je tudi »glava telesa, Cerkvi« (Kol 1, 18). Zato je Cerkev dolžna voditi dialog s svetom in je njen dialog res odraz in nadaljevanje dialoga Boga s svetom v Kristusu. Zato ni dialog med Cerkvijo in svetom dialog med dvema tujima subjekta, ampak med dvema komplementarnima danostima, med »implicite«

krščansko in »explicite« krščansko realnostjo, med dejanskim in potencialnim Kristusovim telesom, med naravnim in nadnaravnim božjim razodetjem, obojim povezanim v Kristusu, začetku in koncu vsega, kar je. Zato je in mora biti Kristus s svojim naukom in življenjem »pot in resnica in življenje« tega dialoga. Zato je končno dialogu Cerkve s svetom zagotovljen uspeh v Kristusu, po katerem bo Bog enkrat spravil vse dokončno s seboj.

Kakor pa je Kristus moral trpeti in tako iti v svojo slavo, biti povišan z zemlje, da bi vse pritegnil k sebi, tako mora biti tudi Cerkve pripravljena na to, da vodi dialog s svetom večkrat v znamenju križa in tako gre končni zmagi naproti. Na to mora biti Cerkve pripravljena tem bolj, ker je sama le »romarica« k svoji polnosti, ki jo čaka šele ob prenovitvi sveta, ker se greh upira milosti tudi v »njeni hiši«, kako ne bi potem prihajal »mysterium iniquitatis« do izraza »izven« nje.

Vendar ob pogledu na povelčanega Kristusa in v njegovi moči Cerkve nikakor ne more in ne sme biti malodušna ali negotova v svojem nastopu, temveč jo upravičeno sme in mora napolnjevati krščansko upanje, pa četudi kdaj trenutni neuspehi skušajo kaliti vero in končni uspeh, v stanje sprave vsega z Bogom po Kristusu ali v prenovitev vsega v Kristusu. To stanje je kot kal enkrat za vselej položeno v vse stvarstvo in tako je končni uspeh dialoga Cerkve s svetom vnaprej že zagotovljen. Stvarstvo bo v povelčanem stanju dalo odgovor v ljubezni — slavo Bogu, kar pa je ravno namen dialoga — odrešilnega dialoga Cerkve s svetom: da namreč vse poveže s Kristusom in po njem z Bogom, da bi se iz vsega dvigala čim popolnejša čast Bogu, da bi bilo čim bolj vzpostavljeno Kristusovo kraljestvo in bi bil čim bolj Bog vse v vsem.

LITERATURA

1. Alszeghy Zoltan, Ein Verteidiger der Welt predigt Weltverachtung, Geist und Leben, 35 (1962), 197—207.
2. Auer Alfons, Kirche und Welt, Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Salzburg (Müller) 1962, 479—570.
3. Auer Alfons, Weltoffener Christ, Düsseldorf (Patmos) 1963.
4. Baum Gregory, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, Concilium, 1 (1965), 291—303.
5. Benoit Fr. P., L'Horizon Paulinien de l'épître aux Ephésiens, Revue biblique, 56 (1937), 342—361 in 506—525.
6. Beumer Johannes, Das Religionsgespräch und die ihm eigene Problematik, Theologie und Glaube, 54 (1964), 322—332.
7. Biedermann Hermenegild M., Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus, Würzburg (Rita) 1940.
8. Bivort de la Saudée Jacques de, Hüttenbügel Johannes, Gott — Mensch — Universum, Graz—Köln (Styria) 1963.
9. Böhm Anton, Das Weltverhältnis des Christen im Dienen, Geist und Leben, 35 (1962), 185—196.
10. Bosc Jean, Qu'est pour nous l'oecuménisme?, Verbum Caro, Vol. XVIII, 18—26.
11. Charles Pierre, L'église sacrement du monde, Desclée de Brouwer, 1960.
12. Charles Pierre, Créateur des choses visibles, Nouvelle Revue théologique, 72 (1940), 261—279.

13. Chenu M. D., *Die Arbeit und der göttliche Kosmos, Versuch einer Theologie der Arbeit*, Mainz (Grünewald) 1956.
14. Chethimattam Britto J., *Raum und Voraussetzung eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus*, *Concilium*, 1 (1965), 247—259.
15. Congar Y., *La foi et la théologie*, Tournai (Desclée) 1962.
16. Congar Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris (Cerf) 1964.
17. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, Typis polyglottis Vaticanis 1964.
18. Daniélou Jean, *Christianisme et religions non chrétiennes*, *Études*, 1964, 323—336.
19. Daniélou Jean, *Évangile et monde moderne*, Tournai (Desclée) 1964.
20. Dingemans Louis, *Le schéma sur l'Église et le monde*, *La revue nouvelle*, 20 (1964), 159—173.
21. Dondeyne Albert, *La foi écoute le monde*, Paris (Éd. Universitaires) 1964.
22. Duquoc Christian, *L'Église et le progrès*, Paris (Cerf) 1964.
23. Fries Heinrich, *Le dialogue entre les Chrétiens*, Paris (Saint-Paul) 1963.
24. Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen (Siebeck) 1960.
25. Giscard Robert, *Les conditions du dialogue oecuménique*, *Études théologiques*, 39 (1964), 81—86.
26. Haering B., *Die religiöse Freiheit*, *Theologie und Gegenwart*, 7 (1964), 187 do 193.
27. Hengstenberg Hans-Eduard, *Die Religion auf dem Kampffeld der Schöpfungs- und Evolutionslehre, Lebendiges Zeugnis*, Paderborn (Akademische Bonifatius-Vereinigung) 1962, 57—74.
28. Hourdin G. etc., *Mission et liberté des laïcs dans le monde*, Paris (Cerf) 1964.
29. Houtart François, *L'Église et le monde*, Paris (Cerf) 1964.
30. Kasper Walter, *Die Kirche unter dem Wort Gottes*, *Concilium*, 1 (1965), 304—306.
31. Lubac Henri de, *Catholicisme — Les aspects sociaux du dogme*, Paris (Cerf) 1952.
32. Marlet Michael, *Gibt es Atheisten, Orientierung*, 29 (1965), 52—53.
33. Metz Johannes B., *Weltverständnis im Glauben, Geist und Leben*, 35 (1962), 165—184.
34. Mussner Franz, *Christus, das All und die Kirche*, Trier (Paulinus) 1955.
35. Paulus VI., *Ecclesiam suam — Die Wege der Kirche*, Recklinghausen (Paulus) 1964.
36. Pauwels C. F., *Fundamentaltheologie früher und heute*, *Theologie der Gegenwart*, 7 (1964), 194—196.
37. Rahner Karl, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. »Mystici Corporis Christi«*, *Schriften zur Theologie II*, 3. Aufl., Einsiedeln—Zürich—Köln 1958, 7—94.
38. Rideau Emile, *La crise de la conscience contemporaine, le oui ou le non du chrétien*, *Nouvelle Revue Théologique*, 91 (1959), 251—270.
39. Rotureau G., *Conscience religieuse et mentalité technique*, Tournai (Desclée) 1962.
40. Schillebeeckx E., *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz (Grünewald) 1960.
41. Schillebeeckx E., *Kirche und Menschheit*, *Concilium*, 1 (1965), 29—41.
42. Schillebeeckx E., *Sur le schéma 13, Informations catholiques internationales*, No 226 (15. X. 1964), 32—33.
43. Schlette Heinz Robert, *Vergleichen und Verstehen, Lebendiges Zeugnis*, Paderborn (Akademische Bonifatius-Vereinigung) 1962, 124—141.
44. Seibel Wolfgang, *Gottes Ruf an die Kirche von heute*, *Geist und Leben*, 36 (1963), 84—92.
45. Semmelroth Otto, *Die Welt als Raum der Begegnung mit Gott, Stimmen der Zeit*, 157 (1955—1965), 444—455.
46. Semmelroth Otto, *Erwägungen über das christliche Weltverständnis, Geist und Leben*, 37 (1964), 258—272.
47. Steinbückel Theodor, *Religion, Lebendiges Zeugnis*, Paderborn (Akademische Bonifatius-Vereinigung) 1962, 39—56.

48. Sudbrack Josef, Vom rechten Hören-Standpunkt und Offenheit, Geist und Leben, 35 (1962), 267—278.
49. Thils Gustave, Theologie der irdischen Wirklichkeiten, Salzburg (Müller).
50. Wacker Paulus, Hoffnung auf Einigung, Theologische Revue, 60 (1964), 223 do 230.
51. Warnach V., Kirche und Kosmos, Einkainia-Ges. Arbeiten zum 800-jährigen Weihejubiläum der Abteikirche von Maria-Laach, Düsseldorf (Patmos) 1956, 170—205.
52. Willems Bonifac, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche, Concilium, 1 (1965), 52—59.
53. Wulf Friedrich, Christliche Weltverständnis und Weltverhältnis heute, Geist und Leben, 35 (1962), 161—164.

Judovstvo v luči ekumenizma

Jakob Aleksič

POPULUS IUDAICUS ET OECUMENISMUS

Summariūm: Exponitur ratio et historia trium schematorum »de Iudaeis« in Concilio Vaticano II hucusque deliberatorum. Articulus in quattuor partes dividitur:

I. **Conscientia iudaica:** Conscientia iudaica nationalis et religiosa non est productus seu consequentia intellectualis operationis philosophicae cuiusdam, sed evolutionis historicae definitae et radicatae in fundamento theologico, i. e. in Sacra Scriptura. Populus iudaicus, legi Mosaicae adhaerens, semper servavit vivam conscientiam de sibi a Deo concredita missione universali in genus humanum.

II. **Quaestio iudaica:** Ad veram imaginem de populo iudaico acquirendam necesse est, ut non solum Veteris sed etiam Novi Testamenti rationem habeamus. Et quidem inter textus Novi Testamenti, Evangelia non sufficiunt. Maximi sunt momenti scripta apostoli Pauli ad elucubrandam sic dictam »quaestionem iudaicam«. Quae elucubratio plane ostendit populum iudaicum non fuisse a Deo reiectum.

III. **Tragoedia iudaica:** In hac parte breviter delineatur conspectus historicus relationum inter Iudaeos et Christianos in Europa occidentali inde ab aetate media. Primae antisemitismi eruptiones saec. XII. Discriminationes oecōnomicae et sociales. Declaratio de emancipatione Iudaeorum in Francogalia anno 1791. Vexationes et martyria Iudaeorum dominante nationalsocialismo. P. M. Card. Gerlier et »L'Amitié judéo-chrétienne«. M. I. Isaac, professor iudaicus, a Pio XII. anno 1949 receptus, anno vero 1960 a Johanne XXIII.

IV. **Victoria iudaica:** Aug. Card. Bea, praeses Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam, ex explicito mandato Summi Pontificis Johannis XXIII. die 8. Nov. 1963 proposuit patribus Concilii Vaticani II. primum schema »de Iudaeis«. Sic inceptum in Concilio Vaticano II. certamen circa veritatem de Iudaeis. Agitatio vivida contra schema. Proponitur »Declaratio altera de Iudaeis et non-Christianis«. Hoc schema statim a pluribus patribus iuste et recte reprehenditur tamquam minus satisfaciens quam primum schema. Quapropter exaratum et propositum est tertium schema, sub titulo »Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas«. Argumentum huius declarationis denique satisfacere videtur. Declarat nempe inter cetera: »Numquam populus iudaicus ut gens reprobata vel maledicta aut deicidii rea exhibeatur.«

O pruskem kralju Frideriku II. Velikem (1712—1786) poroča zgodovina, da je nekoč vprašal svojega zdravnika: »Ali mi moreš navesti kak dokaz, da je Bog?« Zdravnik mu je odgovoril: »Da, ta dokaz so Judje.«

Ta zgodba nam prihaja na misel v naših dneh, ko prebiramo poročila o II. vaticanskem koncilu. Na 63. generalni kongregaciji dne 8. nov. 1963 je bilo koncilskim očetom predloženo besedilo z naslovom: »Razmerje katoličanov do nekristjanov in posebno do Judov«. Besedilo je obsegalo 42 vrst. To je bil tako imenovani »osnutek o Judih«, ki bi se naj kot IV. poglavje priključil k odloku o ekumenizmu. Osnutek je sestavil kardinal Bea, predsednik sekretariata za zedinjenje kristjanov, in sicer na pobudo in po naročilu papeža Janeza XXIII.

Znano je, da je ta prvi osnutek o Judih zbudil izredno pozornost na koncilu in v svetovni javnosti. Časopisje vseh kontinentov se je o tem osnutku ali shemi toliko razpisalo za in proti, da je kardinal Bea na

tretjem zasedanju koncila, dne 25. septembra 1964, pred koncilskimi očeti izjavil: »V očeh mnogih bo II. vatikanski koncil veljal kot dober ali kot slab po tem, kako bo sprejel shemo o Judih: dober, če jo bo odobril, slab, če jo bo zavrnil.«

V tej izjavi slovečega kardinala tiči, se mi zdi, na nek način ista misel, ki jo je izrazil zdravnik kralja Friderika, ko je dejal: Judje so dokaz za bivanje Boga. Kajti reči hoče, da bo shema o Judih pokazala, ali Sveti Duh vodi Cerkev ali ne, ali je njen nauk od Boga ali ni.

Zakaj mnogi pripisujejo shemi o Judih tolikšno važnost? Zato, ker so prepričani, da gre pri tem osnutku v jedru za vprašanje, ali je judovsko ljudstvo res bogomorilno in od Boga zavrženo ljudstvo ali ne. Svet pričakuje, da bo Cerkev na vesoljnem cerkvenem zboru na to vprašanje končno jasno in nedvoumno odgovorila.

Premislimo na kratko, kaj pravi judovska zavest, kaj sveto pismo, kaj zgodovina in kaj II. vatikanski koncil.

Judovska zavest

1. Danes živi trinajst milijonov ljudi, ki se imenujejo Judje. Prebivajo po vseh delih sveta, so bele in črne polti, so verni in neverni, so Evropejci, Američani, Afričani in Azijci. Ko so leta 1948 ustanovili v Palestini svojo državo Izrael, ki šteje zdaj dva milijona prebivalcev, so prišli tja Judje iz osemdeset različnih držav in dežel.

Kaj imajo vsi ti ljudje skupnega? Po čem se razlikujejo od drugih? Kakšna je njihova vloga v svetu? Kaj pomenijo za nas kristjane? Paul **Démann** si v svoji knjigi o judovstvu (*Les Juifs — Foi et Destinée*, 1962) postavlja ta vprašanja in odgovarja, na kratko povzeto:

So Judje posebna rasa? Niso. Nemški nacistični propagandisti so sicer trdili, da je to znanstveno dokazano, in so se ravno na to sklicevali pri svojem zatiranju Judov. Toda resnica je, da so današnji Judje v biološkem ali rasnem oziru prava mešanica, ne rasa, recimo semitska, kot so Arabci. Hebrejski očaki, predniki Judov, so res bili semiti. Toda od Abrahama, Izaka in Jakoba je minilo več kot 3500 let. V tej dolgi dobi so se Abrahamovi potomci selili iz dežele v deželo in se krvno mešali z drugimi ljudstvi.

So Judje poseben narod? Tega o današnjih Judih ne moremo brez vseh pridržkov trditi. Gotovo, v tisočletju pred Kristusom so to bili. Bili so izvoljen izraelski narod. Tudi potem ko so jih Rimljani v 1. in 2. stoletju po Kristusu izbrisali z zemljevida in so se raztresli po Evropi, Aziji in Afriki še bolj, kot so že bili, so še več ko tisoč let ohranili svojo narodno zavest in značilnosti naroda: držali so se svoje tradicije, svoje vere, čeravno so se udeleževali kulturnega življenja dežele, v kateri so bivali.

Toda, ko je francoska revolucija leta 1791 proglasila emancipacijo Judov v Franciji, to se pravi, ko so Judje dobili polno in enako pravico svobodnih državljanov in so v naslednjih desetletjih ta francoski zgled posnemale tudi druge dežele, je to imelo za Jude daljnosežne posledice. Začeli so se namreč na široko asimilirati ali zlivati z domačim prebival-

stvom, zlasti, ker so bili brez lastnega narodnega ozemlja, brez lastne politične in državne organizacije.

Šele leta 1948 se je z ustanovitvijo izraelske države ta proces denacionalizacije ustavil in govoriti se je začelo o rojstvu judovske nacije v okviru države Izrael. Seveda, v državi Izrael živita le dva milijona Judov. Kaj pa ostalih deset milijonov? Ti se čutijo Francoze, Angleže, Američane, Argentine, kjer pač živijo, kljub simpatijam do Države Izrael.

Ali moremo reči, da je judovstvo isto kar judovska vera? Mnogo je Judov, ki sploh niso verni, ne živijo po judovskih verskih predpisih. Njihova mati ni Judinja, pa se vendar čutijo Jude in jih tudi drugi ljudje tako imenujejo. Pripadnost k judovski narodnosti torej še ne pomeni tudi pripadnosti k določeni veri.

Kaj se potem pravi biti Jud? Odgovor ni lahek, pravi Paul Démann. Še najbolj primeren odgovor bi bil, ako rečemo: Biti Jud se pravi biti deležen skupne usode, ki jo določa zgodovina. Ta zgodovina in ta edinstvena usoda, skupaj s konkretno situacijo, ki iz nje sledi, pa je tesno povezana s svetopisemsko zgodovino ali, kakor pravijo verni ljudje, z zgodovino odrešenja.

Pripadnost k judovstvu se izraža na dva načina: bodisi da se nekdo zvesto drži izročila starozavezne vere in zavestno sprejema usodo, ki iz tega sledi, ali pa svojo pripadnost k judovstvu utemeljuje zgolj z isto skupno tradicijo, vzgojo in načinom življenja. Ena in druga oblika zahteva, da judovsko stvarnost motrimo v njeni zgodovinski povezavi, če jo hočemo dojeti v njeni celotnosti. Ta povezava ni samo takšen ali drugačen verski razvoj, temveč tudi povezava zgodovinske usode in zgodovinske eksistence naroda. Judovstvo ni rezultat določenega filozofiranja ali umovanja, **ampak rezultat določenega zgodovinskega, teološko fundiranega razvoja.** Tako Démann, in to bo držalo.

2. Iz tega sledi, da je sv. pismo edino zanesljiv zgodovinski vir za proučevanje judovstva v njegovih osnovah. Zakaj to je knjiga, ki nas pouči o samih začetkih, o rojstvu izraelskega naroda, in ki spremlja njegovo življenje, njegovo usodo skozi dve odločilni tisočletji, vse dotle, ko iz korenin judovstva požene krščanstvo.

Ko pa pravimo, da je ključ za razumevanje judovstva v sv. pismu, moramo naglasiti, da je ta ključ sv. pismo v njegovi celoti, zakaj sv. pismo je zgodovina enega in enotnega božjega načrta.

Svetopisemska zgodovina se začena z **Abrahamom**. Prvi zgodovinski dogodek, ki je tudi izhodišče vsega nadaljnjega razvoja, je bil poklic Abrahama. Z njim se začena izvrševati določen plan, obsežen v obljubi, ki jo je Bog dal Abrahamu: »Pojdi iz svoje dežele in od svoje rodovine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem. Naredil bom iz tebe velik narod in te blagoslovil... in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (1 Mojz 12, 2—3). Božja obljuba, izražena v teh besedah, je postala temelj in izhodišče vse judovske zgodovine. Z njo pa je tudi podan in potrjen božji načrt odrešenja za vse človeštvo. Ta obljuba pomeni v svetopisemskem orientalskem jeziku, da bo Bog po Abrahamovem potomstvu razodel vsemu človeštvu svojo voljo in svoje namene, ki jih ima s takim človeštvom, kakršno je: človeštvo, ki ječi v sponah strasti,

medsebojnega sovraštva in medsebojnega zatiranja, z drugimi besedami, v sponah greha.

Z obljubo, dano Abrahamu, da bo Bog iz njega naredil velik narod in da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi, je bilo jasno povedano, da bo ljudstvo, ki bo iz njega izšlo, na poseben način izbrano ali izvoljeno ljudstvo, izbran instrument, po katerem in s katerim bo Bog izvršil svoj načrt odrešenja.

Božja obljuba Abrahamu je pomenila spočetje izvoljenega izraelskega naroda in njegove mesijanske zavesti.

Ko je **Mojzes** izpeljal Abrahamovo potomstvo dvanajsterih rodov iz Egipta in jih s sinajsko zavezo tudi formalno zlil v narodno občestvo, so se ti Abrahamovi potomci že zavedli, da so nosilci božjih obljub za vse človeštvo. Po Mojzesovem sredništvu so s sinajsko zavezo sprejeli osnovo ustrezne, specifične postave ali zakonika, ki bi naj božje ljudstvo oddelil, ločil od drugih ljudstev in narodov zato, da bi mogli ostati »kraljestvo duhovnikov« za vse narode (2 Mojz 19, 6).

Ta čisto svojevrstna narodna zavest in individualnost Izraelcev je bila znana okoliškim ljudstvom že v Mojzesovem času. Zato je aramski videc **Balaam** imenoval Izraelce »ljudstvo, ki biva posebej in se ne prištevava med narode« (4 Mojz 23, 9).

3. Zavest ljudstva, ki ima poslanstvo za vse človeštvo, so Judje ohranili do današnjega dne. Tudi v očeh današnjih Judov, namreč tistih, ki se opredeljujejo na podlagi Mojzesove postave, tako imenovane »torá«, je smisel in cilj njihove narodne eksistence — biti srednik in orodje božje odrešilne dejavnosti za vse človeštvo. Prepričani so, da temu cilju služi dobro in hudo v njihovi štiritisočletni zgodovini: narodne nesreče, trpljenje in preganjanje prav tako kakor zmage, napredek in blagostanje. Zgled: sodobna judovska pesem »Hagbaa« (G. Riesser, Jüdisches Fest — Jüdischer Brauch, 121. »Hagbaa« pomeni obredno dviganje zvitka sv. pisma [tora] v sinagogi):

1. Torá je to, postava je to,
ki smo od Boga jo prejeli,
da bi jo ohranili na veke
in skozi življenje nosili.
2. Nebeški prapor je to,
zanj hrabro smo se borili.
In tisoč smo smrti zanj,
za prapor ta preboleli.
3. O Bog, naš Kralj, Bog moči!
Ti dal si ga našim očetom.
Res je, zgubili smo bitko,
vendar, naš prapor je tukaj!
4. Pač mnogi je, vanj zavít,
bil vržen v plamene;
pač mnogi je dal na tem ščitu
preboden svoje hrabro življenje.

5. Sovrag je streljal puščice, ogenj in strup
v boju, ki ni se nikoli polegel.
V njem smo le božje pismo rešili,
vse drugo je bilo zgubljeno.
6. Zato ga z veseljem dvigamo kvišku,
ponosno ga smemo kazati,
saj drago bilo je kupljeno,
za drago je ceno naše postalo.
7. Zdaj borci počivajo, toda če kdaj
nas zopet dosežejo,
se bodo prepričali, da nikoli
od naših zastav odstopili nismo.

To je judovska pesem iz prve polovice našega stoletja. Toda po letu 1948, ko so si Judje priborili svojo državo Izrael, je drug judovski pesnik zapel:

1. Kdo more opisati hebrejske borce,
kdo neki prešteti?
Glej, v vsakem rodu je vstal junak,
rešenik ljudstva.
2. Čuj: v onih dneh, v tem času
Makabejec rešuje in osvobaja!
Tako se v naših dneh ves Izrael
je zedinil, je vstal in se rešuje.

V teh judovskih verzih iz našega stoletja čutimo več ko tritisočletno kontinuiteto hebrejske misli. Od Mojzesa, začetnika postave, sega ta misel preko preroških in makabejskih časov v naše stoletje. Sv. pismo stare zaveze živi v zavesti današnjega judovskega človeka, kakor je živelo v zavesti makabejskih bratov pred dva tisoč leti.

Zaradi tega je judovski narod vedno mlad narod. Že tisoč let pred Kristusom je hebrejski psalmist pozival svoje ljudstvo: »Zapojte Gospodu **novo** pesem« (Ps 149, 1). Mnogo stoletij pozneje so za njim makabejski bratje, po dobljeni zmagi nad svojimi tlačitelji, ponavljali ta poziv, in ponavljajo ga današnji Judje v državi Izrael.

Judovsko vprašanje

Takšna je podoba judovskega naroda, če ga motrimo v luči sv. pisma stare zaveze. Toda sv. pismo stare zaveze ni vse sv. pismo. Ako hočemo dobiti celo sliko o judovstvu, moramo pritegniti in upoštevati tudi sv. pismo nove zaveze. Pri tem se moramo varovati napake, stare napake tistih biblicistov in teologov, ki upoštevajo samo evangelije, ne pa tudi ostalih spisov sv. pisma nove zaveze, zlasti listov sv. Pavla. Treba

je namreč dobro razlikovati, kako gledajo na judovstvo prvi trije evangelisti, kako pozneje četrti evangelist in zlasti kako v svojih listih apostol Pavel.

1. Kako gledajo na judovski narod avtorji **prvih treh evangelijev** in **Apostolskih del**? Iz njihovih poročil dobimo to temeljno sliko:

Jezus iz Nazareta je bil potomec Abrahamov in Davidov, ki ga je oblikovala vsa izraelska tradicija. Bil je v popolnem soglasju s svojim časom in izraelsko zgodovino. Njegovega oznanila o božjem kraljestvu ni mogoče prav razumeti, ako ga ne motrimo v okviru žive, tisočletne pre-roške tradicije in zgodovinske stvarnosti judovskega naroda.

Toda istočasno se je Jezus dvigal in prestopal meje svojega časa in meje judovske zgodovine s svojo božjo naravo. S svojimi čudeži je izpričal, da je človek in Bog v eni osebi. Zato je moral od svojih rojakov, bratov po krvi, terjati **ново dejanje vere**, namreč vero, da je on od prerokov napovedani Mesija, Bog in človek skupaj. Terjal pa je, dosledno temu tudi to, da se božje ljudstvo Abrahamovih potomcev notranje **preobrazi in odpre vsem narodom**.

To oznanilo, dasiravno popolnoma v skladu s celotnim starozaveznim preroškim oznanilom, pa je naletelo na odpor pri tanki, toda odločujoči plasti izraelskega ljudstva. Mnogi preprosti, v božji postavi zakoreninjeni Izraelci so Jezusa z veseljem sprejeli. Široka množica je omahovala in se dala vplivati sem ali tja. Toda vrhnja plast, to je veliki duhovniki in farizeji, ki bi morali poznati in razumeti narodovo duhovno in nacionalno dediščino in se zavedati odgovornosti pred zgodovino, niso bili pripravljeni na to odločilno zgodovinsko uro. V sebični skrbi za svoje osebne in politično-nacionalne koristi so izgubili čut in razumevanje za božje kraljestvo, kakor so ga napovedali preroki. Zaradi tega »znamenj časa« (Mt 16, 4) niso razumeli, ampak so menili, da Jezusov evangelij pomeni nevarnost za judovsko narodno eksistenco.

Tako je prišlo do golgotske drame, ki je v božjem ljudstvu Izraela vsekala globoko razpoko. Na eni strani je ostal Kristus s svojimi učenci. To je bila manjšina, tisti sveti »ostanek« božjega ljudstva, ki so o njem govorili že stari preroki. Na drugi strani pa je bila vodilna plast palestinskega judovstva. Ta je proglasila Jezusov krog za ločino in jo preganjala.

Zaradi preganjanja v Palestini so se Jezusovi judovski učenci obrnili k poganom in njim oznanjali Jezusov evangelij. Želi so bogate uspehe, večje kakor pristaši judovske večine v diaspori. Ti uspehi in pa dejstvo, da so Jezusovi judovski učenci mnoge zastarele predpise iz Mojzesove postave opustili, so prepad med judovsko večino in Jezusovimi pristaši samo še poglobljali.

2. Mlado krščanstvo je kljub temu vedno gojilo in ohranjalo živo zavest bistvene in življenjske povezanosti z božjim ljudstvom stare zaveze. Kristjani so se zavedali, da so mladika, ki je pognala iz korenin judovstva, zakaj Kristus ni prišel »razvezovat postavo ali preroke, marveč dopolnit« (Mt 5, 17).

Seveda v prvih treh evangelijih in v Apostolskih delih ta misel povezave med krščanstvom in judovstvom ni mogla biti na široko in nazorno podčrtana, kajti glavna vsebina v teh evangelijih je pač opis drame,

ki je povzročila razkol v božjem ljudstvu Izraela. Dejstvo razkola je bilo tu, in s tem dejstvo judovskega vprašanja.

Tudi evangelist **Janez**, ki je pisal četrti evangelijski več desetletij pozneje, torej v dobi, ko je bila ločitev med judovstvom in krščanstvom v polnem teku, ni poskušal dalje segati v to vprašanje. Zaradi tega dela četrti evangelist prav tako kakor prvi trije in Apostolska dela vtis, da prelom med judovstvom in krščanstvom ni prehodno dejstvo, temveč za vse čase veljavna in trajna ločitev.

To pa ni točno, zakaj listi sv. Pavla nam odpirajo drugačna obzorja.

3. Sv. Pavel, apostol narodov, nekdanji farizej in dober poznavalec sv. pisma stare zaveze, je postavil judovsko vprašanje **v okvir celotnega božjega odrešitvenega načrta**, kamor v resnici spada.

Ko je sv. Pavel motril zgodovino izvoljenega judovskega ljudstva, je videl, da je v tej zgodovini treba **razlikovati dve ravni** ali dva razvojna sloja. Eno je ravnina trajnega in univerzalnega zveličavnega načrta božjih obljub in vere; ta se zgodovinsko začinja z Abrahamom in dosega svoj vrh v Jezusu Kristusu. Drugo pa je ravnina ali vidik Mojzesove postave, ki je bila naložena izvoljenemu narodu v službi odrešenja zaradi greha, zato da izvoljeno ljudstvo začasno oddeli in loči od poganskih narodov. Skratka, to je instrument, da se dopolni čas priprave na odrešenje, na splošno opravičenje »iz vere« (Gal 3, 8).

V skladu s tem je bilo sv. Pavlu jasno, da poganom, ki pristopajo h Kristusu, to je v Cerkev, ni potrebno, da bi morali vzeti nase vse obveznosti Mojzesove postave, marveč jim je za opravičenje dovolj, da verujejo v Jezusa Kristusa. To pa pomeni, da mnogi predpisi Mojzesove postave tudi za Jude, ki postanejo kristjani, niso več obvezni.

Ker se je apostol Pavel v svojem praktičnem apostolskem delu v tem smislu ravnal, si je nakopal hudo nasprotstvo judovske večine. Tako se je skonstruiralo nasprotje med **postavo in Kristusom**. Judje so očitati kristjanom, da so zavrgli Mojzesovo postavo, kristjani pa Judom, da so zavrgli Kristusa in da je zato Bog nje zavrgel. Eni in drugi so se pri tem sklicevali na sv. pismo, **na tekste, ki so bili iztrgani iz celote in miselne zveze**. Zato so Judje mogli očitati kristjanom: »Vaš apostol uči: ‚Zdaj smo se postave oprostili (Rimlj 7, 6); torej ste postavo zavrgli.‘« Kristjani pa so Judom mogli reči: »Krivi ste smrti Jezusa Kristusa, ki je Bog in človek, zakaj vpili ste: ‚Križan naj bo!‘ in ‚Njegova kri na nas in na naše otroke‘ (Mt 27, 23. 25).«

4. Tragično za nadaljnja stoletja je bilo, da so tako glasniki judovstva kakor glasniki krščanstva gledali predvsem na to, kar krščanstvo in judovstvo loči, in tako ob stran potisnili prvi in glavni vidik v božjem zveličavnem načrtu in v Pavlovi teologiji, kjer se judovstvo in krščanstvo srečujeta in dopolnjujeta: to je Abrahamova vera, božje obljube, božje razodetje sv. pisma, kar je obema skupno.

Šele v naših dneh, odkar se uveljavlja ekumenska misel, začinjamo kristjani drugače misliti. V luči Pavlove teologije prihajamo do spoznanja, da Bog ni zavrgel Judov. Sv. Pavel jasno uči dve stvari: **Prvič**, ne more biti govora o zavrženju izvoljenega ljudstva, »kajti Bog se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve« (Rimlj 11, 29). Judovski narod je še vedno izvoljen, ne pa zavržen narod. **Drugič**, judovsko ljudstvo se bo nekoč

odločilo za Kristusa in ga sprejelo. Apostol Pavel to pojasnjuje kristjanom, ki so prišli iz poganstva (in to končno velja za vse ne-Jude): »Kakor ste namreč nekdaž bili v Bogu neposlušni, zdaj pa ste zaradi njihove neposlušnosti dosegli usmiljenje, tako so tudi ti (namreč Judje) zaradi usmiljenja, ki ste ga vi deležni, postali zdaj neposlušni, da bi nato tudi oni dosegli usmiljenje. Bog je namreč vse skupaj vklenil v nepokorščino, da bi se vseh usmilil« (Rimlj 11, 30—31).

Judovska tragedija

1. V Parizu so leta 1956 odkrili »spomenik neznanemu judovskemu mučencu«. Odkritja so se udeležila odposlanstva iz 24 dežel. Na bronastem reliefu spomenika so imena uničevalskih taborišč, kakor Auschwitz, Buchenwald, Bergen-Belsen, Struthof, Varšavski geto. Pod spomenikom je kripta. Na stenah kripte je upodobljena spominska knjiga s tisočermi imeni, na tlaku velika Davidova zvezda iz črnega marmorja in »nertamid« (večni plamen), ki simbolizira grob Neznanege judovskega mučenca. V žarkih zvezde so vdolbene celice, napolnjene s pepelom žrtev iz varšavskega geta. Na steni je napis iz Žalostink: »Poglejte in vidite, je li katera bolečina kakor moja bolečina« (1, 12) in vrsta iz knjige preroka Ezekiel: »Dečki in starci, mladenke in mladci so padli pod mečem.« (2, 21).

V ozadju spomenika se dviga štirinadstropno poslopje. To je center za dokumentacijo sodobnega judovstva. V njem je knjižnica, sejne dvorane, arhivi z več ko 400 000 listinami, in muzej; tu je genocidni zemljevid, ki ponazoruje strašno bilanco judovskih žrtev hitlerizma. Na stenah genocidnega muzeja so fotomontažne ponazoritve iz uničevalskih taborišč: živi skeleti, kupi mrtvecev, krematoriji, ki se iz njih dviga dim, gore starega obuvala, ki so ga žrtve odložile pred vstopom v krematorije, skupni grobovi z napisi kakor: »Tu 20 000 kadavrov.« V tem muzeju kažejo tudi tkanine, narejene iz ženskih las, prav tako blazine iz ženskih las judovskih žrtev.

Ta genocidni muzej pove, da je med šestimi milijoni žrtev bilo en in pol milijona otrok, od dojenčkov dalje do 14. leta starosti. Torej: šest milijonov ljudi, med njimi najmanj tri milijone žena, deklet, mladih fantov, dečkov, deklic, otročičev. Ali ni to prizor iz apokaliptične morije? In zakaj?

Odgovor na to je znan. Hitler je bil rasist, pristaš teorije o biološkem primatu Nemcev. Nemško raso pa je ogrožala judovska semitska rasa. Zato jo je bilo treba uničiti.

Ta teorija nemškega rasizma je bila moderna oblika **antisemitizma**. Hitler je hotel vojno, da bi nemškemu narodu nazaj pridobil, kar je izgubil v prvi svetovni vojni. Potreboval je ideološke pretveze, da je pod njihovimi krinkami lahko razplamteval sovraštvo. Ena izmed glavnih je bil antisemitizem, to je sovraštvo do Judov. To je bilo nemškim rasistom tembolj potrebno, ker Judje veljajo za nositelje sv. pisma, ki uči, da je človek ustvarjen po božji podobi, in ki oznanja evangelij ljubezni in

sprave med narodi. To nasprotuje rasizmu, ki uči prvenstvo krvi. Zaradi tega je hitlerjanska propaganda silovito napadala sv. pismo stare zaveze.

S tem je bil sicer posredno napovedan boj tudi krščanstvu, ki prav tako sprejema sv. pismo stare zaveze kot božjo besedo kakor Judje. Toda prvi in glavni boj je veljal Judom, in temu je služil antisemitizem. Tudi so Nemci računali, da bodo z geslom antisemitizma pridobili za svoje cilje katoliške in potestantske množice.

Da to laže razumemo, se moramo nekoliko ozreti nazaj v zgodovino, v srednji vek.

2. Proti koncu prvega tisočletja krščanstva se je zdelo, da bo razmerje med krščanstvom in judovstvom dobilo sčasoma trajno **obliko mirnega sožitja**. Judje, naseljeni po Evropi, so bili nekaki sredniki med Bližnjim vzhodom, kjer je vladal islam, in Evropskim zapadom, ki je bil krščanski. Kot trgovci so imeli dostop pri muslimanskih in pri krščanskih vladarjih. Mnogi judovski naseljenci, zlasti v Franciji, so se pečali z obrtjo in poljedelstvom. Judje in kristjani so med seboj sklepali zakone in živeli v mirni koeksistenci.

Toda ravno vprašanje mešanih zakonov je delalo skrbi tako judovskim kakor krščanskim predstavnikom. Da bi jih zavrli, so krščanski vladarji začeli z upravnimi ukrepi omejevati in končno preprečevati socialne in gospodarske stike in vezi med Judi in kristjani. Njim so se Judje, ki so bili povsod v manjšini, najhitreje izognili, če so se dali krstiti. Nekateri škofje so bili v tem oziru pretirano goreči. Papež Gregorj Veliki opominja škofa v Marseillu, da more sprejeti v katoliško cerkev le tiste Jude, ki prestopijo v krščansko vero iz prepričanja, ne pa da bi nanje pritiskali.

Svetna oblast je to često izkoriščala za svoje namene. Ponekod so Jude postavljali pred izbiro: sprejeti državno vero, to je krščanstvo, ali se izseliti. Drugod so delali Judom težave pri obrti in poljedelstvu in jih silili, da se omejijo na trgovino, zlasti na trgovino s srebrom in na posojila, kajti kristjanom je Lateranski koncil leta 1139 z najvišjo oblastjo prepovedal jemati obresti za posojila, ki so bile tedaj silno visoke (Denz. 364—365).

To je imelo slabe posledice. Judje so postali upniki, nekakšni banirji, revni kristjani njihovi dolžniki. Odnosi med upniki in dolžniki so redkokdaj prijateljski, zlasti če dolžniki ne morejo v redu plačevati obresti ali dolgov vračati. Zato so si Judje zlasti med nižjim krščanskim ljudstvom začeli nakopavati mnogo sovražnikov, pri srednjih in premožnejših slojih pa zavist.

Ker je to bil precej splošen pojav po Evropi, je mrznja, ki je vzkliha iz denarnih, gospodarskih razlogov, začela prehajati na versko in moralno področje. Kristjani so začeli Judom očitati oduševstvo in goljufijo. Znana molitev za Jude na veliki petek, v kateri je »perfidia«¹ prej pomenila samo pomanjkanje vere, je začela dobivati pomen »perfidnosti«, t. j. verolomnosti, izdajstva, in ljudstvo na diakonov poziv ni več pokleknilo, da bi za Jude molilo.

Na ta način je dobilo protijudovsko razpoloženje tudi versko in bogoslužno netivo, ki so ga svetni oblastniki mogli izkoristiti za svoje politične namene. Priliko za to so dajale zlasti **križarske vojne**. Agitacije za

nabiranje vojakov za križarske vojne so bile vedno bolj povezane z agitacijo zoper Jude. Slišala in ponavljala se je parola: »Kristjani gremo na daljni Vzhod v boj zoper Kristusove sovražnike, ki so vzeli njegov grob, v domovini pa naj trpimo tiste, katerih predniki so Kristusa križali?« Zaman je sv. Bernard ob drugi križarski vojni te antisemitske izbruhe zavračal, rekoč: »Zoper krivo vero Judov se bojujmo s prepričevanjem, ne z orožjem!« Začeli so se v Evropi krvavi pogromi zoper Jude.

Ljudske strasti zoper Jude je podžigala tudi hladna vojna obrekovanja. Že l. 1146 so v Angliji skovali zoper Jude obrekovanje, da so tu in tam na veliki petek umorili krščanskega otroka in njegovo kri primešali h kruhu opresnikov za judovsko veliko noč. To obrekovanje se je širilo tudi v Nemčijo in Francijo. Drugo nevarno obrekovanje zoper Jude je bila obdolžitve, da zastrupljajo studence.

Dogajalo se je, da so nahujskane in razdražene množice kristjanov ponekod odgovorile na to z grmadami, na katere so vrgle na desetine Judov. Razni kralji pa so tovrstne izbruhe antisemitizma izkoristili za to, da so si napolnili prazne blagajne z judovskim denarjem. Najprej so Jude izgnali in jim zaplenili imetje, čez leta pa jim dovolili, da se spet vrnejo, če plačajo visoke pristojbine. Ponekod pa so bili taki izgoni dokončni, na primer v Španiji. Tam je l. 1492, torej isto leto, ko je Krištof Kolumb odkril Ameriko, moralo deželo zapustiti 200 000 Judov, ki so se zatekli v manj sovražne dežele, v Italijo, severno Afriko, Holandijo in Turčijo.

Ni rečeno, da se je judovska tragedija odigravala vedno krvavo. Tudi ni bilo v vseh evropskih deželah enako. Zanimivo je, da se je Judom razmeroma najbolje godilo v Rimu pod papeži in v Franciji za časa avignonskih papežev. Toda ni dvoma, da je bila judovska tragedija boleča in dolgotrajna.

3. **Francoska revolucija** je končno odprla Judom vrata upanja za boljše čase. Leta 1785 je francoska kraljeva akademija razpisala konkurzno nalogo z naslovom: »Ali je kako sredstvo, ki bi omogočilo, da bi Judje v Franciji postali bolj koristni in bolj srečni?« Zanimivo, da je prvo nagrado dobil francoski župnik iz Lorene, **abbé Grégoire**, za razpravo »Esej o fizični, moralni in politični regeneraciji Judov«, ki jo končuje z besedami: »Judje so člani iste vesoljne družine, ki mora vzpostaviti bratstvo med vsemi narodi. Odprite jim zatočišča, kjer bodo mogli mirno spočiti svojo glavo in posušiti svoje solze, da se bo Jud v odnosu do kristjanov končno vrnil k soglasju in nežnosti, da me bo lahko objel kot sodržavljana in prijatelja« (Cf. J. Toulat, Juifs mes frères, 98).

Francoska skupščina je 27. sept. 1791 odobrila dekret, po katerem »Judje uživajo v Franciji pravice aktivnih državljanov«.

Kljub temu je ista Francija že dve leti pozneje začela s terorjem zoper vse, ki so izpovedovali drugačno religijo, kakor je bila religija »boginje Razuma«. Toda ideja o svobodi in enakosti je bila na pohodu in se ni dala več zaustaviti. Ko je prišel na oblast Napoleon, je dal Judom konstitucijo »Veliki Sanhedrin 1807« in naslednje leto posebno Uredbo o judovskem bogoslužju.

Tako so Judje v Franciji dobili civilno, versko in bogoslužno svobodo. To je imelo za judovstvo velik pomen, ker so se po francoskem zgledu začele ravnati tudi druge evropske dežele.

Toda motili bi se, če bi mislili, da je bilo s tem judovske tragedije konec. V sami svobodoljubni Franciji so leta 1848 ponekod zopet zagoreli plameni sovraštva do Judov. Za časa tretje Republike pa se je rodil moderni antisemitizem. To je bil najprej tako imenovani **ekonomski antisemitizem**, ki so ga oznanjali socialni revolucionarji, ki so gledali v Judu »gospodarskega parazita, ki se je instaliral v znojnicah kapitalistične družbe«. Ekonomskemu antisemitizmu je na kapitalistični strani sekundiral **politični desničarski antisemitizem**. Ob izbruhu prve svetovne vojne sta sicer v Franciji oba utihnila, ker so se francoski Judje hrabro borili za Francijo. Po dobljeni zmagi so navdušeno pozdravili predsednika **Poincaréa**, ko je obiskal osvobojeno elzaško prestolnico Strassburg, kjer so Judje imeli svoje cvetoče kulturno središče.

Toda dvajset let pozneje so na desnem bregu Rene pošastno zažareli krematoriji, v katerih so zgoreli milijoni Judov. Nemški rasisti so se strašno maščevali nad Judi; zato ker so ti dvajset let poprej pozdravljali francosko zmago nad Nemci? Da, tudi zaradi tega.

4. Zopet pa je iz Francije zasvetil žarek upanja za judovstvo. Francoski katoličani so dali že v času druge svetovne vojne lep zgled krščanske ljubezni do preganjanih Judov. Postali so pionirji gibanja, ki je dobilo ime »Judovsko-krščansko prijateljstvo«. Cela plejada odličnih mož na katoliški kakor na judovski strani se je združila v tem sodelovanju. Med katoličani so bili kardinali Gerlier, Saliège in Lienart, p. Marie Benoit, abbé Couturier, pisatelj Paul Claudel, zgodovinar in sociolog Folliet, med Judi M. E. Fleg, R. Aron, prof. Neher, prof. J. Isaac, A. Chouraqui.

Ustavimo se za trenutek vsaj pri **kardinalu Gerlieru in profesorju Isaacu**.

P. M. **kardinal Gerlier** je bil rojen l. 1880, umrl pa je l. 1965. Bil je primas Galije, s sedežem v Lyonu. Septembra 1942 so nemški okupatorji sestavili transport lyonskih Judov za Nemčijo. Glede otrok so dali judovskim staršem na prosto, da otroke vzamejo s seboj, kar bi seveda pomenilo njihovo smrt, ali pa da jih pustijo doma. Ko je kardinal Gerlier zvedel za to, je hitro obvestil judovske starše in jim svetoval, naj pustijo otroke doma. Starši so šli brez otrok svoji usodi naproti. Kardinal je naglo organiziral akcijo med krščanskimi verniki in vse judovske otroke porazdelil v krščanske družine.

Toda čez nekaj dni je lyonski prefekt po naročilu »od zgoraj« zahteval od kardinala seznam in naslove judovskih otrok, da gredo z naslednjim transportom za starši v Nemčijo. Kardinal Gerlier pa je prefektu odgovoril: »Ne bi se več smatral vrednega biti škof v Lyonu, če bi vaši zahtevi ugodil. Judovski starši so mi svoje otroke zaupali, in bilo bi ogabno od mene, če bi tega zaupanja ne spoštoval.« Ko mu je prefekt zagrozil z represalijami, je odvrnil: »Pa mene internirajte.« Prefekt tega pooblastila ni imel. Med tem pa, ko je o zadevi poročal na višjo inštanco, je kardinal Gerlier napisal oster protest v obliki kratkega pastirskega lista zoper preganjanje Judov in ga razposlal vsem župnijskim uradom, z naročilom, da ga župniki s prižnice preberijo takoj naslednjo nedeljo, dne 6. septembra 1942.

Ta kardinalova protestna poslanica je zbudila v Franciji silen odmev. Pronacistični listi so besneli zoper kardinala, katoličani, protestanti in

Judje pa so si kardinalovo izjavo prepisovali in skrivaj širili med ljudstvo, v vrste odpora in v inozemstvo.

Samo na sebi dejanje kardinala Gerliera, čeprav pogumno in tvegano, ne napravlja vtisa, kakor da je pomenilo za tiste čase strahot bogve kaj, če je rešil življenje nekaj sto judovskim otrokom. Toda zgled in pogum, ki ga je Gerlier kot primas Francije in kardinal in škof vtil drugim francoskim škofom, duhovnikom in laikom, je bil neprecenljive vrednosti. To je bila prava proklamacija in obramba človeških pravic, ki je milijonom ljudi v Franciji in izven nje vzbujala vest.

Med francoskimi **Judi**, ki jih moramo imenovati pionirje lepših odnosov med judovstvom in krščanstvom, stoji v istem času M. **Jules Isaac**.

M. J. Isaac, rojen 1877, je bil univerzitetni profesor, zgodovinar po stroki. Kot Jud je v času druge svetovne vojne izgubil službo. Prej se ni brigal ne za judovstvo ne za vero. Njegova religija je bila njegova družina, kakor je sam dejal. Zdaj pa se je začel zanimati za usodo pregnanih Judov. Tudi sv. pismo je začel brati, zlasti novo zavezo, in iskati stike s katoliškimi intelektualci, tako na primer s filozofom Maurice **Blondelom**. Pred Nemci se je skrival pri prijateljih, družina se je razkropila, en sin se je prebil v Afriko in se pridružil francoskim četam odpora.

V svojem skrivališču v Berry-u je dobil v roke komentarje velikega katoliškega biblicista Père **Lagrange-a**. Tudi sam se je vrgel na pisanje. Napisal je knjigo »Jezus in Cerkev«. Razumljivo, Jud, ki se je seznanil s takima katoliškima velikanoma, kakor sta bila filozof Blondel in biblicist Lagrange, ni mogel ostati brezbrizen do vprašanja: Jezus in Cerkev, kar je vključevalo tudi vprašanje: judovstvo in krščanstvo.

Šele po osvoboditvi je zvedel za usodo svoje družine in vse strahote nacističnih zločinov. Bil je ves iz sebe. Njegova knjiga, ki je šla v tisk 1947 (v drugi izdaji 1959), je zbudila pozornost v katoliških krogih. Povabili so ga na razgovore. Nastal je krožek judovsko-krščanskih intelektualcev. Člani so bili: z judovske strani Edmond Fleg, Samy Lattès in Jules Isaac, s katoliške pa jezuitski pater Daniélou, Henri Marrou in abbé Veillart, tajnik francoskega episkopata.

Ti moške so na svojih sestankih razpravljali o tem, kaj storiti spričo strašnih posledic antisemitizma. Prišlo je do ustanovitve organizacije »Judovsko-krščansko prijateljstvo«.

Ravno Jules Isaac je bil eden najbolj vnetih pionirjev te organizacije. Prepotoval je francoska mesta in severno Afriko, navezoval stike s katoličani in budil zanimanje za judovsko-krščansko prijateljstvo. Ko se je leta 1949 mudil v Rimu, je bil tudi sprejet pri **papežu Piju XII**. Jules Isaac je imel s seboj sveženj listin in prošnjo, da bi Cerkev zopet uvedla moliteve za Jude na veliki petek, ki so jo pred mnogimi stoletji opustili.

Papež Pij XII. ga je pozorno in dobrohotno poslušal. »Dajte mi vaš sveženj«, mu je rekel, sam pa je dal Isaacu svetinjico in dvakrat ponovil: »Jaz vas blagoslavljam!«

Toda vrhunec Jules Isaacovega delovanja je bilo njegovo srečanje s papežem **Janezom XXIII.**, enajst let pozneje, meseca junija 1960. Sedaj so Jules Isaaca v Vatikanu mnogo bolje poznali, prav tako njegov sveženj, ki ga je bil dal Piju XII. Ko je Janez XXIII. sprejel francoskega Juda,

je začel z njim takoj živahen razgovor. Pripovedoval mu je, kako rad ima sv. pismo stare zaveze, psalme, preroke, Knjigo modrosti. Razložil mu je tudi, zakaj si je kot papež izbral ime Janez. Storil je to iz simpatije do Francozov, ker je bil zadnji papež z istim imenom po poreklu Francoz, sin krpača iz Cahorsa.

Jules Isaac je v tej avdienci povedal papežu, kar mu je bilo na srcu. Končno je papeža vprašal, ali lahko nese s seboj domov »drobec upanja«. Dobri Janez mu je odgovoril: »Vi imate pravico do nekaj več kakor upanje.«

Še isto leto je papež Janez XXIII. naročil kardinalu Beu, predsedniku »sekretariata za zedinjenje kristjanov«, naj sestavi skupino strokovnjakov, da posebej proučijo razmerje med Cerkvijo in Izraelom. Rezultat dvoletnega proučevanja je bila znamenita »shema o Judih«, ki jo bo nato kardinal Bea po naročilu Janeza XXIII. predložil II. vatikanskemu koncilu.

Judovska zmaga

Antisemitizem je zakrivil zločin genocida. S tem je bilo judovsko vprašanje postavljeno na tako ostrino, da II. vatikanski koncil ni mogel molče mimo tega. Na dnu antisemitizma je huda zmeta o judovskem narodu. Cerkev, ki se zaveda svojih zvez z izvoljenim ljudstvom, ne more biti pri tem brezbrizna, ampak mora poseči v **boj za resnico o Judih**.

Prva shema o Judih

1. V času 2. zasedanja II. vatikanskega koncila, leta 1963, je bil na 63. generalni kongregaciji dne 8. novembra razdeljen med koncilske očetel tekst, ki bi naj tvoril IV. poglavje sheme o ekumenizmu. Ta tekst je dobil ime »**prva shema o Judih**«.

Deset dni pozneje, na 69. generalni kongregaciji, je koncil začel razpravljati o shemi o ekumenizmu. In že naslednji dan, dne 19. novembra 1963, je **kardinal Bea**, predsednik sekretariata za zedinjenje kristjanov, in kot tak odgovoren za osnutek o Judih, v posebnem govoru zbranim koncilskim očetom **obrazložil vsebino in pomen** predložene »sheme o Judih«. Ta govor je zgodovinsko važen. Ker nimamo samega teksta sheme o Judih, naj sledi dobesedni prevod tega govora. Glasi se:

»Odlični, prevzvišeni očetje! Priprava sheme o Judih, ki je sedaj predložena, se je začela že pred dvema leti. Shema je bila v svojem jedru končana meseca maja preteklega leta, in letos, z dovoljenjem koordinacijske komisije, vključena v shemo o ekumenizmu. Sekretariat za zedinjenje kristjanov se je odločil, da razpravlja o judovskem vprašanju, ne na svojo lastno pobudo, ampak po izrečnem naročilu papeža Janeza XXIII., ki ga je dal predsedniku sekretariata. Ko je bila shema izdelana, bi morala o njem razpravljati centralna komisija junija 1962. Do tega pa ni prišlo, ne zaradi idej in nauka, ki je v shemi, temveč edino zaradi nekkih nesrečnih političnih okoliščin v tem času.

Decret je zelo kratek, toda snov, ki o njej razpravlja, ni tako lahka. Lotimo se takoj predmeta, in povejmo, za kaj gre, oziroma raje, da se

izognemo vsakemu krivemu pojmovanju, recimo takoj, za kaj pri tem ne gre. Ne gre za kako nacionalno ali politično vprašanje. Zlasti ne gre za vprašanje o priznanju Izraela s strani Svete stolice. O nobenem teh vprašanj se v shemi ne razpravlja in o nobenem sploh ni vprašanje. Shema se peča s čisto verskim vprašanjem.

Shema o Judih namreč hoče slovesno poklicati v spomin to, kar je Kristusova Cerkev po božji previdnosti prejela po rokah izvoljenega izraelskega ljudstva.

Prejela je najprej, da rabim besede sv. Pavla v listu Rimljanom, »božje govore« (Rimlj 3, 2), to je, božjo besedo v stari zavezi. Razen tega, da rabim besede istega apostola, je Izraelcev »sinovstvo in veličastvo in zaveza in postavodaja in božja služba in obljube«; njihovi so očaki in iz njih je »po telesu Kristus, ki je nad vsem Bog, blagoslovljen na veke« (Rimlj 9, 4. 5). Z drugimi besedami, ne samo vsa priprava dela odrešenja in same Cerkve v stari zavezi, marveč tudi izvršitev tega dela, ustanovitev Cerkve in njena razširitev v svetu se je izvršila bodisi v izvoljenem ljudstvu Izrael, bodisi po članih tega ljudstva, ki jih je Bog sprejel kot orodje. Cerkev pa je v nekem smislu nadaljevanje izvoljenega izraelskega ljudstva, kakor je to zelo dobro razloženo v shemi 'O Cerkvi' (pogl. 1), tako da se po besedah sv. Pavla kristjani morejo imenovati 'Izraelci' ne sicer 'po mesu', ampak zato, ker se v njih izpolnjujejo obljube, ki so bile dane Abrahamu, očetu izraelskega ljudstva (Rimlj 9, 6—8). V nas kristjanih, članih Cerkve, se namreč dovršeno izvršuje tisto božje kraljestvo, za čigar ustanovitev na svetu je Bog izraelsko ljudstvo izvolil in vzgojil. Po pravici pa se moremo vprašati, ali je način, ki ga naši pridigarji včasih uporabljajo v govorih, zlasti ko govore o Gospodovem trpljenju, tak, da se sklada s temi dejstvi in odnosi Cerkve do izvoljenega izraelskega ljudstva in da izraža našo hvaležnost, ki smo jo dolžni temu ljudstvu.

Toda dobijo se ljudje, ki ugovarjajo: Ali niso voditelji tega ljudstva, ob sodelovanju istega ljudstva Kristusa Gospoda po nedolžnem obsodili in križali? Mar niso 'klicali: Njegova kri na nas in na naše otroke' (Mt 27, 25)? Mar ni Kristus sam z najstrožjimi besedami govoril o Judih in njihovi kazni?

Odgovarjam preprosto in kratko: Res, da je Kristus strogo govoril, toda s tem namenom, da bi se ljudstvo spreobrnilo in 'spoznalo čas svojega obiskanja' (Lk 19, 42—49). Toda na križu umirajoč je molil: 'Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo' (Lk 23, 34).

Gospod je pred Lazarjevim grobom nagovarjajoč Očeta zatrjeval: 'Jaz sem vedel, da me vselej uslišiš' (Jan 11, 42). Zato ni dovoljeno reči, da njegova prošnja k Očetu ni bila uslišana in da Bog izvoljenemu ljudstvu ne le ni odpustil, ampak ga je celo zavrgel. Bog sam nam po sv. Pavlu zatrjuje, da na noben način ni zavrgel svojega izvoljenega in ljubljenega ljudstva. Apostol namreč piše v listu Rimljanom: 'Vprašam torej: Je li Bog zavrgel svoje ljudstvo? Nikakor... Ni zavrgel Bog svojega ljudstva, katero je naprej poznal (praescivit)' (Rimlj 11, 1 sl.). Malo pozneje navede razlog za to: 'Kajti Bog se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve' (ibid. v. 29), to se pravi, Bog ne preklicuje izvolitve, ki jo je storil, in izraelskega ljudstva ni zavrgel. Še dalje gre sv. Pavel in zatrjuje, da bo nekoč

„ves Izrael“ rešen, tako oni, ki so „Izrael po mesu“, kakor oni, ki so Izrael le po obljubi. Apostol namreč pravi: „Nočem namreč, bratje, da bi ne vedeli te skrivnosti, da ne boste sami sebe imeli za modre: slepota (caecitas) je prišla na del Izraelcev, dokler ne vstopi polno število poganov, in tako bo rešen ves Izrael... Kakor ste namreč nekdanj bili vi Bogu neposlušni (t. j. Rimljani, ki niso del judovskega naroda), zdaj pa ste zaradi njihove neposlušnosti dosegli usmiljenje, tako so tudi ti zaradi usmiljenja, ki ste ga vi deležni, postali zdaj neposlušni, da bi tudi oni dosegli usmiljenje“ (Rimlj 11, 25 sl.).

Zato je sv. Pavel, ki je od nekaterih Judov toliko pretrpel, posnemajoč gorečo božjo ljubezen, dejal: „Želel bi namreč, da bi bil sam zavržen od Kristusa za svoje brate, ki so moji rojaki po mesu“ (Rim 9, 3).

Namen tega kratkega dekreta je ta, da se te resnice o Judih, ki jih je podal Apostol in se nahajajo v zakladnici vere, tako jasno pokličejo v spomin krščanskim vernikom, da v odnosu do sinov tega naroda ne bi drugače ravnali, kakor je ravnal Kristus Gospod in njegova apostola Peter in Pavel. Sv. Peter je nagovoril judovsko ljudstvo, govoreč o križanju Gospoda: „Vem, da ste ravnali iz nevednosti, kakor tudi vaši voditelji...“ (Apd 3, 17). Torej tudi voditelje opravičuje! Podobno sv. Pavel (Apd 13, 27).

Vprašanje torej ni v tem, da se stavijo dvomi, kakor včasih nekateri napačno*menijo, o tem, kar se v evangelijih pripoveduje o Kristusu, njegovem dostojanstvu, njegovi zavesti božje narave, in o načinu, kako je bil Gospod, nedolžen, krivično obsojen, ampak da je možno in potrebno, ko imamo te ljudi pred očmi, posnemati krotko ljubezen Kristusa Gospoda in njegove apostole, s katero opravičujejo svoje preganjalce.

Zakaj je potrebno naglašati te stvari ravno danes? Zato, ker je bil pred nekaj desetletji v mnogih krajih zelo razširjen **antisemitizem** v grobi in zločinski obliki, posebno v Nemčiji, kjer so se za časa nacional-socializma zgodili iz sovraštva do Judov nečloveški zločini. Umrlo jih je več milijonov (ni naša naloga ugotavljanje natančnega števila). V tej akciji, ki jo je spremljala močna in učinkovita propaganda proti Judom, pa se je bilo težko izogniti, da neki „slogani“ te propagande ne bi močno delovali tudi na same katoliške vernike, tem bolj, ker so bili argumenti, katerih so se posluževali, često na videz resnični, zlasti, če so bili vzeti iz sv. pisma nove zaveze in iz zgodovine Cerkve. Sedaj ko Cerkev na tem koncilu dela na svoji obnovi, kakor je to dejal papež Janez XXIII. (cf. govor 14. nov. 1960, AAS 52 — 1960 — 960), se zdi, da se moramo dotakniti tudi tega vprašanja.

Popolnoma nemogoče je, da je antisemitizem, posebno nacional-socialistični, navdihoval nauk Cerkve. Vendar gre za to, da se odstranijo nekatere ideje, s katerimi so se mogli pod vplivom te propagande prežeti tudi krščanski duhovi.

Ako so naš Gospod in njegovi apostoli, ki so neposredno doživeli boleče učinke križanja, pokazali do svojih preganjalcev veliko ljubezen, koliko bolj bi morali biti mi prežeti s tako ljubeznijo. Zakaj Jude, s katerimi živimo, moremo tem manj obtoževati za ono, kar je bilo storjeno Kristusu, čim dalje smo od tistega časa oddaljeni. Pa tudi v Kristusovem času največji del izvoljenega ljudstva vobče ni imel deleža z voditelji ljudstva pri njegovi obsodbi. Ali ni bil Jožef iz Arimateje, za katerega

evangelij pravi, da ,ni soglašal z njih sklepom in delom (Lk 23, 51), član sinedrija? Še več, tudi tisti, ki so pred Pilatom vpili: ,Križaj ga', so tvorili samo neznatno peščico izvoljenega naroda. Mar niso judovski poglavarji določili, da Jezusa ne umore ravno na praznik, ,da ne nastane hrup med ljudstvom' (Mt 26, 5)?

Ako torej ne moremo zaradi Kristusove smrti obsoditi vseh palestinskih ali jeruzalemskih Judov, koliko manj moremo obsoditi one Jude, ki so bili razpršeni po rimskem cesarstvu? Najmanj pa moremo obsoditi tiste, ki danes po 19 stoletjih žive razpršeni po vsem svetu.

Toda pustimo ta razmišljanja. **Nam zadostuje zgled goreče ljubezni Gospoda in apostolov.** Temu zgledu se mora Cerkev v oznanjevanju trpljenja in smrti Gospoda kar najpopolneje priličiti (conformari). S takim ravnanjem nočemo reči ali namigovati, da je antisemitizem v glavnem pogнал iz religiozne korenine, namreč iz tega, kar evangeliji poročajo o trpljenju in smrti Gospodovi. Dobro vemo, da so vzroki antisemitizma različni: bodisi politično-nacionalni, bodisi psihološki, socialni in ekonomski. Trdimo pa, da mora Cerkev posnemati zgled krotke Kristusove ljubezni do ljudstva, po katerem je prejela tolike in takšne dobrote.

Ako torej tu in tam nekateri ali mnogi Judje to ali ono store, o čemer jih često tožijo, se morajo kristjani ravnati po zgledu sv. Pavla. Njega so mnogi Judje ostro napadali. Sv. Pavel je sicer javno obtožil preganjalce, ki so ovirali svobodno oznanjevanje božje besede ali svobodo ljudi, da bi verovali evangeliju (1 Tes 2, 15 sl.), toda istočasno je izpričal, da jih goreče ljubi, tako da bi sam ,hotel biti zavržen od Kristusa' zanje. Tako torej naj tudi otroci Cerkve pogumno uporabljajo orožje resnice, ljubezni in strpljivosti, zakaj to orožje je gotovo najbolj učinkovito.

Končno, ker gre tu za zgolj religiozno vprašanje, je jasno, da ni nobene nevarnosti, da bi se koncil vmešaval v tista kočljiva vprašanja, ki zadevajo odnose med Arabci in državo Izrael ali tako imenovani cionizem.

Meseca decembra lanskega leta (1962) sem vse to vprašanje o Judih izložil papežu Janezu XXIII. Nekaj dni zatem me je obvestil, da vse v celoti odobrava. V istem smislu je ta papež pisal kakih pet mesecev pred svojo smrtjo. Ne pravim, da je stvar, ki o njej razpravljamo, s svojimi besedami rešil. Hotel je namreč, kakor tudi danes njegov naslednik, da koncil ostane popolnoma svoboden. Vendar mislim, da so njegove besede drage vsem koncilskim očetom in nam obenem prinašajo luč, da gremo za našim Gospodom Jezusom Kristusom. Toda kar je za naš predmet mnogo važnejše in tako rekoč odločilno, je zgled vroče ljubezni našega Gospoda, ki je molil na križu: ,Oče moj, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!' Za tem zgledom mora iti Kristusova Cerkev. A dekret, ki ga predlagamo, ima ravno namen k temu prispevati.«

2. Ne smemo se čuditi in ne pozabiti, da je bila shema o Judih, ki jo je kardinal Bea, odličen strokovnjak v bibličnih vedah, v tem govoru sijajno predstavil, od vsega začetka pod silovitim pritiskom svetovne javnosti. To se je čutilo tudi v koncilskih razpravah o tej shemi. V teh razpravah so bili izrečeni ne le pridržki, na primer, da shema o Judih ne spada v okvir ekumenizma. Orientalski koncilski očetje so odkrito

izjavljali, da poglavje o Judih sploh ni primerno, da koncil o njem razpravlja.

Najhujši pritisk je prihajal iz arabskih dežel. Segal je do samega papeža in vatikanskega državnega tajništva. Dopisnik revije »Orbis catholicus« je pisal iz Rima: »Več vlad je protestiralo pri Apostolskem sedežu. Poslanik Združene arabske republike je zahteval, da ga je papež v tej stvari sprejel. Te vlade so shemo o Judih ožigosale kot politično šahovsko potezo cionizma in tudi niso pozabile mobilizirati krščanskih hierarhov svojih dežel zoper shemo o Judih« (1965, H, 1, str. 125).

V Rimu samem se je vnela močna propaganda, da, več vrst propagande. Večina koncilskih očetov in izvedencev je dobila v roke brošuro z naslovom »Judovsko-ramazonska akcija na koncilu«. Avtorji tega pamfleta so trdili, da pišejo kot duhovniki in z odobrenjem škofa; opozoriti hočejo »na judovske manevre, da se Cerkev znotraj izpridi« (L'Ami du clergé, 29. Oct. 1964, str. 641). Seveda so se oglašali tudi Judje. Iskali so stik z vplivnimi kardinali in opozarjali na misli v shemi, ki jim niso bile všeč. Z arabske strani pa se je proti shemi o Judih naglašalo posebno to, da se z njo pripravlja priznanje izraelske države. Dasiravno je namreč tekst sheme o Judih veljal kot dokument, ki je namenjen samo za koncilске očete, je vendar znano, da so tako Judje kakor Arabci prišli »skrivaj do dobrega angleškega prevoda sheme« (Ibid.).

Kritika in propaganda zoper shemo o Judih ni bila brez učinka. Na 72. generalni kongregaciji, 21. nov. 1963, so bila prva tri poglavja sheme o ekumenizmu odobrena (1966 glasov za, 86 proti), četrto poglavje, to je osnutek o Judih, pa je moral iti v ponovno proučevanje. Na 79. generalni kongregaciji, to je zadnji v času 2. zasedanja, je kardinal Bea sporočil koncilskim očetom, da ni bilo več časa za ponovno proučitev in predložitev sheme o Judih in da zato pride na vrsto na 3. zasedanju.

V času med 2. in 3. zasedanjem so člani sekretariata za zedinjenje kristjanov obravnavali predloge koncilskih očetov, bodisi pismene, bodisi ustmene in prišli do sledečih zaključkov: a) Osnutek o Judih ne pride v poštev kot del sheme o ekumenizmu, ampak le kot dodatek, b) osnutek se bo revidiral tako, da se bo v njem obravnavalo tudi vprašanje odnosa kristjanov do drugih nekrščanskih religij.

Ne glede na te sklepe sekretariata je kardinal državni tajnik Ciconani, ki je tudi predsednik koordinacijske komisije, katera odloča o pripustitvi predlogov na generalne kongregacije koncila, dne 18. aprila 1964 sporočil sekretariatu za zedinjenje, da bo treba shemo o Judih revidirati tako, da se odlomek o nekrščanskih razširi, odlomek o Judih pa skrajša.

Druga shema o Judih

Nova ali revidirana shema o Judih je bila sestavljena tako, da je obsegala tri dele: odstavek o skupni dediščini kristjanov in Judov, odstavek o odnosih do nekrščanov, odstavek, ki obsoja vsako diskriminacijo. Toda izrečna obsodba antisemitizma kot posebne oblike rasne diskriminacije v tej drugi ali »revidirani« shemi o Judih — manjka!

Nova shema o Judih je prišla pred koncil na 3. zasedanju, v jeseni 1964. Razprave o njej so se vršile na 89. in 90. generalni kongregaciji, to

je 28. in 29. septembra. Prvi dan je nastopilo v razpravi 13 koncilskih očetov, med njimi 10 kardinalov in 3 škofje, drugi dan pa 10 nadškofov in drugih prelatov. Med nadškofi tega dne je govoril tudi zagrebški nadškof, sedaj kardinal, dr. Seper.

Velika večina govornikov se je strinjala v sodbi, da nova, revidirana oblika sheme o Judih mnogo manj zadovoljuje kakor prva, ki je bila predložena na 2. zasedanju. Naglašali so, da je treba obnoviti prvotni tekst sheme zlasti v treh točkah: glede odnosa med Judi in kristjani, glede odgovornosti za Jezusovo smrt in glede antisemitizma.

Oglejmo si izjave nekaterih koncilskih očetov (cf. La Documentation Catholique, Nr. 1435, 1. nov. 1964).

Že prvi govornik, **francoski kardinal Lienart**, je izluščil jedro vprašanja, za katerega je šlo, ko je dejal: »Bilo je sporno, ali je primerno posvetiti vprašanju odnosov do Judov poseben tekst. Naši orientalski bratje so vznemirjeni zaradi političnih napetosti, ki vladajo med Izraelom in arabskimi deželami, v kateri živijo.

Toda koncil hoče razpravljati izključno o verskih vprašanjih in se postavlja pri tem na ekumensko in pastoralno stališče. Judovska vera je skupna korenina vseh krščanskih cerkva, kakor uči sv. Pavel. Svete knjige Judov so za nas od Boga navdihnjene knjige, ki so nam za razumevanje nove zaveze neobhodno potrebne. Kristus, Devica Marija, naša Mati, apostoli, katerih nasledniki smo mi, so pripadali judovskemu ljudstvu. Začetek prvega člena sheme, ki o tem govori, mora zato ostati. V zadnji vrsti istega člena pa je treba jasno povedati, da je v pridigah in katehezah prepovedano označevati judovsko ljudstvo kot »zavrženo« ali »deicidno«, bogomorilsko, zakaj to je v nasprotju ne samo z ljubeznijo, ampak z resnico sv. pisma, posebej še z listi sv. Pavla in Apostolskimi deli. Nasprotno, treba je, v skladu z naukom sv. Pavla, zatrjevati, da imajo Judje zagotvljeno mesto v božjem zveličavnem načrtu.«

Angleški nadškof (sedaj kardinal) Heenan je novo obliko sheme posebno ostro napadel. Začetek in konec njegovega dolgega govora se glasi: »Ne čudimo se, da Judje nove oblike sheme niso sprejeli z navdušenjem. Prvotni tekst o Judih, ki je bil vključen v okvir sheme o ekumenizmu, je prišel v javnost med 2. zasedanjem in ga Judje dobro poznajo. Zato je naravno, da se sedaj vprašujejo, zakaj so nastale določene spremembe. Ni težko opaziti subtilne razlike v tonu in duhu novega besedila. Izjava v sedanji obliki se zdi manj prikupljiva in manj prijateljska. Mi, člani sekretariata za unijo kristjanov, smo pripravili naš tekst, ozirajoč se na stotine komentarjev, ki so jih koncilski očetje dali v času interesije. Slovar dokumenta, ki ga imate sedaj v rokah, pa prav za prav ni od nas.

Ne vem, kateri teologi so bili zadolženi, da redigirajo tekst te izjave. Naj povem prostodušno, da so se očitvidno trudili izbirati manj tople besede, kot smo jih mi rabili in želeli. Čisto mogoče je, da so ti teologi zelo malo domači z vprašanji ekumenizma. Ta delikatna vprašanja je treba obravnavati mnogo bolj skrbno in tenkočutno. To velja posebno glede Judov, ki so zaradi mnogih preganjanj posebno občutljivi... Hotel bi še reči besedo o **famoznem vprašanju bogomora**. V prvotnem besedilu našega dokumenta je bilo judovsko ljudstvo oproščeno zločina bogomora. Besedilo prve sheme se je o tem glasilo: „Dasiravno je velik del izvoljenega

ljudstva ostal ločen od Kristusa, bi bilo krivično, to ljudstvo imenovati bogomorilsko (deicidno), zakaj Gospod je s svojim trpljenjem in smrtjo delal pokoro za grehe vseh ljudi, ki so vzrok trpljenja in smrti Jezusa Kristusa. Kristusove smrti ni povzročilo vse takrat živeče izvoljeno ljudstvo, in še manj današnje judovsko ljudstvo. V novi obliki sheme pa je to skrženo v sledečo frazo: „Naj se vsi zavedajo, da Judom našega časa ni mogoče naprtiti krivde za tisto, kar se je dogajalo pri Kristusovem trpljenju“.

Nikdar ne smemo pozabiti (je nadaljeval Heenan), da je bilo prvo besedilo po vsem svetu objavljeno. Ako torej v novem besedilu ni več omenjena absolucija, bo svet rekel, da koncilski očetje po enem letu razmišljanja sedaj slovesno izjavljajo, da je vse judovsko ljudstvo, vsaj tisto, ki je živelo ob času Jezusove smrti, krivo zločina bogomora. V času našega stoletja so Judje pretrpeli težke in nečloveške muke. V imenu Jezusa Kristusa, našega Gospoda, ki je na križu viseč odpustil svojim krvnikom, ponižno prosim, da naša deklaracija odkrito proglašuje, da judovsko ljudstvo kot tako ni krivo smrti našega Gospoda. Gotovo bi bilo krivično smatrati vse kristjane Evrope krive smrti milijonov Judov v Nemčiji in na Poljskem. Smatram, da ni nič manj krivično obsojati vse judovsko ljudstvo zavoljo smrti Jezusa Kristusa.«

Prav tako pomembna je bila kritika druge sheme, ki jo je izrekel **ameriški kardinal Cushing**. Obsega tri točke:

a) Izjava o Judih mora biti bolj pozitivna: »Našo deklaracijo o Judih moramo izdelati bolj pozitivno, manj boječe, bolj dobrohotno. Naš tekst osvetljuje neprecenljivo dediščino, ki jo je novi Izrael prejel od Mojzesove postave in prerokov. To dobro kaže, kaj imajo Judje in kristjani skupnega. Toda treba je povedati, da moramo mi, sinovi Abrahamovi po duhu, imeti posebno spoštovanje do Abrahamovih sinov po mesu — zaradi skupne dediščine. Kot sinovi Adamovi so oni naši bratje, kot sinovi Abrahamovi so oni bratje Kristusovi po krvi. Člen 4. te deklaracije mora to izraziti, enako kot našo dolžnost posebnega spoštovanja.«

b) Vprašanje bogomora: »Kar zadeva krivdo Judov glede smrti našega Odrešenika in odklonitev Mesije po lastnem ljudstvu, je to misterij, kakor je rečeno v sv. pismu. To je misterij za naš pouk, ne za naše povzdigovanje. O tem nas učijo prilike in prerokbe našega Gospoda. Mi ne moremo soditi poglavarjev Izraela tiste dobe. Edini Bog je njihov sodnik. In prav gotovo je, da ne moremo soditi judovskih generacij, ki so sledile onim, ki so bile krive, razen v tistem splošnem smislu, v kakršnem smo vsi krivi. Vemo in verujemo, da je Kristus umrl svobodno. Umrl je za vse ljudi, za grehe vseh ljudi, Judov in poganov.

Zaradi tega moramo v tej izjavi o Judih z jasnimi in razvidnimi izrazi zanikati, da so Judje krivi smrti našega Odrešenika, razen v smislu grešnikov, kakor vsi ljudje, ki so ga križali in ga še križajo s svojimi grehi. Posebno moramo obsoditi vsakogar, ki bi kot kristjan opravičeval sovraštvo do Judov ali celo preganjanje. Vsi smo videli pogubne sadove takega napačnega umovanja. V tej vzvišeni skupščini in v tem slovesnem trenutku moramo glasno zaklicati: Ni krščanskega razloga, ne na teološki in ne na zgodovinski ravni, ki bi opravičil sovraštvo ali preganjanje naših judovskih bratov. Veliko je upanje v Novem svetu (= Ameriki) tako med

katoličani kakor med našimi ločenimi krščanskimi brati in našimi judovskimi prijatelji, da bo ta vesoljni koncil dal takšno izjavo.«

c) Molc kristjanov: »Vprašujem, častiti bratje ali ni naša dolžnost, da ponižno priznamo pred svetom, da kristjani prečesto v svojem odnosu do svojih judovskih bratov niso ravnali kot pravi kristjani, zvesti Jezusu Kristusu. Koliko so Judje trpeli v našem času! Koliko jih je umrlo zaradi brezbriznosti kristjanov, zaradi njihovega molka! Ni treba naštevati zločinov, ki so se dogodili v naši dobi. Ako ni bilo mnogo krščanskih glasov, ki so se dvignili zoper te velike krivice v teh nedavnih letih, naj se vsaj slišijo naši glasovi.«

To je nekaj značilnih izjav. Izmed 22 govornikov, ki so na 89. in 90. generalni kongregaciji v razpravi o Judih nastopili, so bili le **trije koncilski očetje, ki so bili drugačnega mnenja**. To so bili: antiohijski sirski patriarh kardinal Tapouni, melkitski škof Tawil in italijanski kardinal Ruffini.

Kardinal Tapouni je bil glavni nasprotnih sheme o Judih že v njeni prvi obliki. V svojem govoru proti revidirani obliki sheme, 28. sept. 1964, je ponovil svoje načelno nasprotstvo proti shemi o Judih. Njegovo načelno stališče pa je bilo v tem, da shema o Judih sploh ni umestna in da se zato naj črta in izpusti. Pri tem je naglasil, da se to stališče vzhodnih hierarhov ne sme razlagati kot sovražnost proti judovski veri, tudi ne kot diskriminacija zoper Jude v rasnem pogledu, ampak kot skrb za krščansko dušno pastirstvo v arabskih deželah. Zakaj Arabci, po večini muslimani, smatrajo shemo o Judih kot politično dejanje koncila v korist današnjega judovstva. Njeno sprejetje bi prineslo krščanskim skupnostim v arabskih deželah samo škodo.

Škof Tawil, melkitski patriarški vikar v Damasku, pa je tako utemeljeval svojo opozicijo proti shemi o Judih: »Noben človek ne zanika, da je Cerkev v zgodovinskem smislu izšla iz judovstva. — Krivdo za Jezusovo smrt je Kristus Judom že sam odpustil. Čemu je potrebna o tem še posebna izjava koncila? — Dalje, ako je namen sheme o Judih ta, da se obsodi antisemitizem, zakaj je treba to posebej omenjati? Zakaj se ne obsodi splošno vsaka oblika diskriminacije? — Ne glede na vse to se je II. vatikanski koncil od vsega začetka postavil na stališče, da se bo izogibal izjav, ki utegnejo povzročati hudo kri. To pa se bo nedvomno zgodilo v arabskih deželah, če bo koncil izglasoval shemo o Judih.«

Kardinal Ruffini iz Palerma v Italiji pa je proti shemi o Judih takole argumentiral: »Gotovo je prav, da Judov ne obtožujemo, da so zakrivali zločin bogomora, iz preprostega razloga, ker Boga sploh ni mogoče umoriti. Vsi kristjani se morajo združiti z Jezusom v tem, ko je na križu viseč molil za svoje krvnike. — Toda prizati moramo, da je bil Jezus po nedolžnem na smrt obsojen. To sv. pismo nadvse jasno dokazuje. Cerkvi ni treba, da bi danes posebej manifestirala svojo ljubezen do Judov, saj je splošno znano, da je v zadnji svetovni vojni preganjane Jude ščitila, kolikor je mogla. To Judje sami priznavajo. Pač pa bi bilo Jude dobro opozoriti, da ne sovražijo kristjanov, zlasti katoličanov. Framazonstvo, ki ga je Cerkev zaradi njegovih zmot obsodila in ki se vedno bori proti veri, v veliki meri podpirajo ravno Judje. Končno treba omeniti tudi druge velike nekrščanske religije; tako religijo muslimanov, ki nam je celo bolj blizu kot hinduisti ali budisti.«

Tretja shema o Judih

1. Dejstvo, da je velika večina koncilskih govornikov revidirani osnutek odklonila, ne pa sheme o Judih kot take, je imelo za posledico, da je bilo treba izdelati nov, tretji predlog sheme. Res so se pristojne komisije takoj lotile dela in, upoštevajoč kritike glede prvega in drugega osnutka, napravile novo ali **tretjo obliko sheme**, ki so ji dali naslov: »Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih religij« (Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas).

Iz novega naslova bi utegnil kdo sklepati, da tretji osnutek sploh več ne govori o Judih. Temu pa ni tako. Nov naslov je bil umesten zato, ker je iz dosedanjih dveh shem o Judih nastal povsem nov dokument, z novo vsebino in novo obliko. Zamišljen je kot priključek k dekretu o Cerkvi. Ne govori samo o Judih, ampak tudi o muslimanih in o velikih vzhodnih religijah, hinduizmu in budizmu. Obsega uvod in štiri poglavja. Prvo poglavje govori »o raznih ne-krščanskih religijah«, drugo »o muslimanih«, tretje »o Judih«, četrto »o vesoljnem bratstvu brez kakršne koli diskriminacije«.

Novo besedilo je bilo še na 3. zasedanju predloženo koncilskemu očetom, in na zadnji generalni kongregaciji, dne 20. nov. 1964, tudi izglasovano. Od 1966 oddanih glasov je bilo: 1651 placet, 99 non placet, 242 iuxta modum, 4 neveljavni.

2. Strmeti moramo tako ob besedilu deklaracije kakor ob izidu glasovanja. Novo besedilo je dokument, ki nima primere v zgodovini Cerkve. Glasi se:

»Preiskujoč skrivnost Cerkve se ta sveti zbor spominja vezi, ki povezuje ljudstvo nove zaveze z Abrahamovim potomstvom.

Kristusova Cerkev namreč hvaležno priznava, da se začetki njene vere in izvolitve po zveličavni božji skrivnosti najdejo že pri očakih, pri Mojzesu in pri prerokih. Izpoveduje, da so vsi kristjani Abrahamovi sinovi po veri, vključeni v izvolitvi istega očaka in da je zveličanje Cerkve predpodobljeno v izhodu izvoljenega ljudstva iz dežele sužnosti. Zato Cerkev ne more pozabiti, da je prejela razodetje stare zaveze od tistega ljudstva, s katerim je Bog v svojem neizrekljivem usmiljenju blagovolil skleniti staro zavezo, in da se hrani iz korenine dobre oljke, na katero so bile vcepljene veje divje oljke poganov. Cerkev namreč veruje, da je Kristus, naš mir, po križu Jude in poganov spravljen in oboje naredil eno.

Tudi ima Cerkev vedno pred očmi besede apostola Pavla o njegovih rojakih, katerih je sinovstvo in veličastvo in zaveza in postavodaja in božja služba in obljube, katerih so očaki in iz katerih je po telesu Kristus' (Rimlj 9, 4—5), sin Marije Device. Spominja se tudi, da so bili iz judovskega naroda rojeni apostoli, temelji in stebri Cerkve in večina tistih prvih učencev, ki so oznanjali svetu Kristusov evangelij.

Dasiravno velik del Judov evangelija ni sprejel, so vendar ostali, po pričevanju apostola, Bogu, ki se ne kesa svojih darov in izvolitve, ljubljene zaradi očetov (Rimlj 11, 28—29). Skupaj s preroki in istim apostolom Cerkev pričakuje dneva, samo Bogu znanega, ko bodo vsi narodi soglasno klicali Gospoda, in mu služili v skupni vnemi' (Sof 3, 9).

Ker je torej kristjanom in Judom skupna tako velika duhovna dediščina, hoče ta sveti zbor gojiti in priporočati medsebojno poznanje in spoštovanje, ki se dosega zlasti s svetopisemskim in bogoslužnim študijem ter z bratskimi razgovori. Razen tega zbor, zavedajoč se te skupne dediščine, strogo zavrača krivice, storjene ljudem kjerkoli in obžaluje in obsoja sovraštvo in preganjanja proti Judom, izvršena bodisi nekdanj, bodisi v naših časih.

Zato naj skrbe vsi, da ne bodo pri katehetskem pouku ali oznanjevanju Božje besede učili ničesar, kar bi moglo v srcih vernikov porajati sovraštvo ali prezir do Judov. Nikoli se ne sme judovsko ljudstvo predstavljati kot zavržen ali obsojen narod ali kot kriv bogomora. Zakaj to, kar se je zgodilo v trpljenju Kristusovem, se nikakor ne more naprtiti vsemu takrat živečemu ljudstvu, še mnogo manj pa današnjemu. Sicer pa je Cerkev vedno smatrala in smatra, da je Kristus prostovoljno zaradi grehov vseh ljudi in neizmerne ljubezni pretrpel svoje trpljenje in smrt. Dolžnost Cerkve v propovedi je torej oznanjati Kristusov križ kot znamenje vesoljne božje ljubezni in vrelec vse milosti.«

To je torej tretji in sprejeti tekst sheme o Judih. **Kardinal Bea** je v svojem govoru, ki je bil prečitán na zadnji kongregaciji 3. zasedanja dne 20. nov. 1964, o novem tekstu dejal: »To izjavo lahko po pravici prispodobimo svetopisemski priliki o gorčičnem zrnu. Prvotno je namreč šlo za preprosto, kratko izjavo, ki se je nanašala na razmerje krščanstva do judovskega naroda. S časom, zlasti spričo razprav, ki so se vršile v tej avli, je to zrno po vaši zaslugi zraslo skoraj v drevo, na katerem že mnoge ptice najdejo svoje gnezdo, to se pravi, na katerem vsaj na nek način vse nekrščanske vere dobijo svoje mesto.«

Zadnjemu poglavju te razprave smo dali naslov »judovska zmagá«. Upam namreč, da smemo **izid boja za resnico o Judih** na II. vaticanskem koncilu imenovati judovsko zmago v **svetopisemskem pomenu besede**. »Ne bo vzeto žezlo od Juda,« je napovedal očak Jakob v stari zavezi (1 Mojz 49, 10). To je bila mesijanska napoved. Juda je Mesija, Jezus Kristus. Njegovo žezlo je žezlo resnice. Zmagala je resnica, utemeljena v sv. pismu stare in nove zaveze.

Dostavek (Additamentum). Razprava je bila natisnjena že pred 28. oktobrom 1965. Obravnava torej le prve tri osnutke o Judih. Besedilo tretjega osnutka, smo rekli, je bilo pri glasovanju na zadnji generalni kongregaciji 3. koncilskega zasedanja, 20. nov. 1964, z veliko večino sprejeto. Vendar je tudi 242 koncilskih očetov glasovalo zanj »iuxta modum«, se pravi, s pridržkom, da se nekatere nebistvene stvari v besedilu zboljšajo oziroma popravijo. Zaradi tega je Sekretariat za zedinjenje kristjanov, ki je bil od vsega začetka zadolžen za deklaracijo o Judih, vzel v času med 3. in 4. zasedanjem besedilo ponovno v pretres.

Kardinal Avguštin Bea, pravi avtor deklaracije, je storil vse, kar je bilo mogoče, da je besedilo te morda najbolj kočljive deklaracije II. vaticanskega koncila končno dobilo tako obliko, ki je sprejemljiva za vse, pa vendar ohranja svoje teološko jedro ali substanco. Zato je poslal tudi svoja sodelavca, škofa Willibrandsa in P. Dupreya meseca aprila in julija 1965 k orientalskim katoliškim in nekatoliškim patriarhom, ki so iz pastoralnih razlogov shemi o Judih nasprotovali.

Rezultat vseh prizadevanj je bil ta, da je nastalo **četrtó besedilo** deklaracije, z naslovom »Razmerje Cerkve do nekrščanskih religij«.

Razlika med novim in prejšnjim, to je tretjim, besedilom je v glavnem ta, da novi tekst v poglavju o Judih izpušča besedo »bogomor« (deicid) in ne pravi, da »obsoja« sovraštvo in preganjanje proti Judom, ampak samo »obžaluje«. Kardinal Bea je na 149. generalni kongregaciji, dne 14. oktobra 1965, o teh spremembah izjavil, da jih ne smemo imeti za bistvene, kajti novo besedilo ima tudi pri teh spremembah isto vsebino kot prejšnje, tretje. »Dobro vem,« je dejal, »da nekateri izrazu ‚bogomor‘ pripisujejo veliko psihološko važnost. Toda pravim: ako se ta beseda v toliko krajih krivo razume, in ako se ista misel da izraziti z drugimi, celo boljšimi besedami, mar ni res, da v tem primeru pastoralna previdnost in krščanska ljubezen prepovedujeta uporabo te besede in nasprotno zahtevata, da se stvar izrazi z drugimi besedami?« Glede besede »obsoja« je kardinal Bea pojasnil, da vesoljni koncili uporabljajo izrazi »obsoditi« (damnare) le za izrecno krivoverstvo in zablode (formalne herezije), ne pa tudi za grehe. Za greh antisemitizma je po teološkem slovarju prikladnejši izraz zavriniti, obžalovati (reprobare).

Na 150. generalni kongregaciji, dne 15. oktobra 1965, se je vršilo glasovanje o posameznih stavkih sheme. Oddanih je bilo:

1. Za stavek: Trpljenja in smrti Kristuŝove ni kolektivno odgovoren hebrejski narod Kristusovih časov niti Judje našega časa: 1875 pozitivnih, 188 negativnih, 9 neveljavnih glasov. — 2. Za stavek: Ne sme se reči o Judih, da so od Boga zavrženi in prekleti, kakor da bi to sledilo iz sv. pisma: 1825 pozitivnih, 245 negativnih, 14 neveljavnih glasov. — 3. Za stavek: Cerkev obžaluje in zavrača, ne iz političnih, ampak iz verskih razlogov, antisemitizem vseh časov: 1905 pozitivnih, 199 negativnih, 14 neveljavnih glasov. — 4. Za stavek: Cerkev zavrača vsako versko in rasno diskriminacijo in preganjanje: 2064 pozitivnih, 58 negativnih, 6 neveljavnih glasov. Celotni, skupni tekst deklaracije je dobil: 1736 pozitivnih, 250 negativnih, 10 neveljavnih glasov.

Dne 28. oktobra 1965 pa je bilo na javni seji v navzočnosti papeža slovesno glasovanje o treh koncilskih odlokih in dveh deklaracijah. In na tej seji so koncilski očetje oddali za deklaracijo »Razmerje Cerkve do nekrščanskih religij« sledeče število glasov: **2221 pozitivnih, 88 negativnih, 3 neveljavni.**

S tem je II. vatikanski koncil končno veljavno in z velikansko večino **razsodil, da Judje kot narod niso bili krivi Kristusove smrti.**

Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov

Anton Strle
(Nadaljevanje)

II. POMEN NEWMANOVE OSEBNOSTI, NJEGOVO AKTIVNO PRIZADEVANJE IN METODA TEGA PRIZADEVANJA ZA ZEDINJENJE KRISTJANOV

1. Pomen Newmanove osebnosti pri gibanju za zedinjenje kristjanov

Oksfordsko gibanje, pri katerem je bil Newman tako dejavno udeležen — saj mu je bilo prav to gibanje duhovni prostor, v katerem je z vso jasnostjo spoznal, kje je prava Cerkev —, pomeni začetek približevanja mnogih nekatoliških kristjanov tistim osnovam krščanstva, ki so bile pred časom ločitve skupna last vsem v Kristusa verujočim, s tem pa nujno tudi začetek približevanja katoliški Cerkvi. Kmalu je »unionistično gibanje« (= gibanje za zedinjenje) zajelo več ali manj vsa protestantska verska občestva ne le v Angliji, marveč tudi drugod. Dosegalo je kljub nihanjem vedno večji razmah, dobilo v našem stoletju ime ekumensko gibanje« (od grške besede »oikoumene« = od Grkov obljudena zemlja, potem ves svet); in postalo pod tem imenom zadeva pravzaprav vseh kristjanov, tako da danes govorimo tudi o »katoliškem ekumenizmu«.72 Nastop papeža Janeza XXIII. in njegova naznanitev 2. vatikanskega koncila — to je gibanje še okrepilo, mu dalo jasnejšo smer in ga napravilo za enega od najvažnejših zgodovinskih pojavov našega časa.

Pri nastanku in razvoju tega velikega gibanja, važnega ne le za usodo krščanstva, marveč preko njega tudi za usodo vsega sveta, se vedno zopet srečamo z Newmanom, z direktnim ali indirektnim vplivom njegove osebnosti, njegovega zgleda in njegovih spisov.

a) V Angliji

Že samo dejstvo, da je iz anglikanizma prestopil v katoliško Cerkev tako velik učenjak oziroma mislec in tudi slovit umetnik besede, še bolj pa velik po svetniškem življenju, kakršnega je živel tudi že kot anglikanec, je pomenilo za katoliško Cerkev v Angliji uvod v dobo njenega »novega razcveta«, kakor pravijo zgodovinarji.

Če naj že kar takoj na začetku posežemo več kot za dvajset let naprej od Newmanove konverzije, v čas, ko je bil l. 1879 povišan v kardinala, navedimo stavek iz humorističnega lista Punch. Ko se je Newman z rdečim klobukom vrnil iz Rima, ga je list pozdravil: »Vi ste privedli

⁷² Prim. Y. Congar, v: LThK VII², 1128—1137.

v Rim tiste angleške konvertite, ki znajo misliti. Vsak preudaren človek se bo, če se mu kakšna dogma zdi nesmiselna, vprašal, kaj je verjetnejše: ali da Vi verjamete neki nesmisel, ali pa da je on sam osel.«⁷³

Newmanov zgled je kmalu potegnil za seboj v katoliško Cerkev celo vrsto anglikancev. Naštejmo nekatere.

Nekaj mesecev pred Newmanom, a istega leta (1845), je v katoliško Cerkev prestopil vpliven teolog W. G. **Ward**, in sicer skupaj s svojo ženo. Bil je profesor na oksfordski univerzi in se je pod Newmanovim vplivom pridružil (l. 1838) oksfordskemu gibanju, kar ga je privedlo v katoliško Cerkev, kateri je poslej z vneto posvečal svoje velike sposobnosti, čeprav je res, da ji je s svojimi preveč ozkimi in rigoroznimi razlagami npr. nauka o papeževi nezmotljivosti večkrat tudi nemalo škodoval. Z Newmanom je kot katoliški teolog v nekaterih stvareh Ward prišel večkrat navzkriž, vedno pa je priznaval, da so bila Newmanova načela oziroma spoznanja tista, ki so ga privedla v katoliško Cerkev. — L. 1849 je šel za Newmanom F. W. **Faber**, znani pisatelj odličnih duhovnih knjig. 1850 sta prestopila, potem ko sta brala Newmanov esej o »Razvoju krščanskega nauka«, H. E. **Manning**, anglikanski arhidiakon v Chichestru, in H. **Wilberforce**. Ko je v istem času Newman imel 12 javnih predavanj o »Težavah anglikancev«, je prestopilo v katoliško Cerkev ok. 150 anglikanskih duhovnikov in visoko stoječih laikov, med njimi tudi Hope Scott in Marquis de Ripon, prej podkralj Indije. Od tistega časa je število konvertitov raslo vsako leto bolj, do nekaj tisočev letno, in se prav do danes ni ustavilo. In reči moramo, da je vse približevanje anglikancev katoliški Cerkvi do danes ostalo na črti Newmanove konverzije in neredko direktno pod vplivom Newmanove osebnosti oziroma njegovih spisov.

b) Tudi drugod

Imenovati bi mogli še celo vrsto znamenitih ljudi, ne le Angležev, marveč tudi iz drugih narodnosti, ki so postali katoličani po poti srečanja z Newmanovim življenjem in delom. To je mogoče reči npr. tudi o znamenitem pisatelju in angleškem prevajavcu sv. pisma Ronaldu **Knoxu** (1888—1957)⁷⁴. Še bolj o nemškem pisatelju in mislecu Th. **Haeckerju** (1879—1945), katerega je Newman rešil razkrajalnega vpliva tistega S. Kierkegaarda, ki ima v svojih spisih sicer mnogo globoko krščanskega, a je zajet, kakor je uvidel Th. Haecker, v subjektivizem protestantskega izvora in zato za neredke moderne iskavce poguben.⁷⁵

Iz našega časa navedimo Holandca dr. **Cornelia de Vogel**. Do svojega prestopa v katoliško Cerkev je bil profesor filozofije na protestantski (oziroma kalvinski) univerzi v Utrechtu. Ko so mu prišli v roke Newmanovi spisi, se mu niti sanjalo ni, kam ga bodo privedli. Dalj časa se nikakor ni strinjal z Newmanovimi mislimi in trditvami. Hotel se je pa temeljito prepričati z lastnim študijem, ali ima Newman prav ali ne, in je pod tem vidikom natančno študiral zlasti sv. Atanazija in sv. Avgušтина.

⁷³ Nav. H. Tristram v: DThC XI/1, 353.

⁷⁴ Prim. F. Lelotte, *Convertis du XX^e siècle* IV, Paris 1958, 119—134.

⁷⁵ Prim. Becker, *Der Überschnitt von Kierkegaard zu Newman in der Lebensentscheidung Theodor Haeckers*; v: *Newman-Studien* I, 251—270.

Dognal je, da se oba velika cerkvena očeta res skladata ne s kalvinskimi oziroma protestantskimi naziranjmi, pač pa s katoliškimi. Ob Newmanu mu je tudi prišla misel, da bi se z lastnim študijem prepričal, ali je res, kar tolikokrat trdijo današnji protestanti: da izvenbiblični krščanski pisatelji 1. in 2. stoletja po Kristusu, pisatelji, ki so bili nekateri izmed njih komaj za eno generacijo mlajši od evangelista Janeza, zapuščajo bistvene postavke evangelija, zaradi česar bi potem bila rimska Cerkev nadaljevala začetne zmote in se tako temeljito oddaljila od evangelija. Kdo je v zmoti? Ali je v zmoti Cerkev stoletij, Atanazijeva in Avguštinova Cerkev, Cerkev, ki je gradila srednjeveške katedrale, Cerkev, ki še danes rodi sadove izredne svetosti? Ali pa je na krivi poti tista, ki se je v 16. stol. ločila od te Cerkve in začela z drugačno razlago evangelija, kakor je bila do tedaj v veljavi? C. de Vogel je po temeljitem študiju jasno spoznal, da ni v zmoti katoliška Cerkev, marveč reformacija, čeprav glede praktičnega krščanskega življenja in ravnanja tudi predstavniki katoliške Cerkve niso bili brez krivde.⁷⁶

Drugi znameniti Holanec našega časa, ki so mu Newmanovi spisi polagoma odpirali oči, da je l. 1944 prestopil v katoliško Cerkev, je bivši reformatorski župnik W. H. van de Pol, ki je bil posebno pozoren na pogubnost tistega protestantskega subjektivizma, ki je Newmana že tako zgodaj odbijal in ki, če je le dosleden, vodi končno do zanikanja vsega nadnaravnega razodetja, in še dalje — v ateizem, podobno kakor je subjektivistični modernizem v okviru katolicizma resnične in dosledne moderniste vodil v popolno nevero. Enako kakor Newman je tudi van de Pol, ki je sedaj profesor za fenomenologijo protestantizma na katoliški fakulteti v Nymwegenu spoznal, kako tuj je takšen subjektivizem sv. pismu in cerkvenim očetom, kateri tako jasno verujejo v nadnaravno zakramentalno stvarnost Cerkve kot nadaljevalke misterija učlovečenja in odrešenja ter od Kristusa pooblaščne posredovavke razodete božje resnice.⁷⁷

Tudi med protestanti v **Nemčiji** najdemo danes gibanja, ki so več ali manj, direktno ali indirektno, pod vplivom Newmana. Poteze oksfordskega gibanja nosi zlasti gibanje »**Sammlung**«. Vidnejši zastopniki tega gibanja, ki se imenuje po Jezusovi besedi: »Kdor z menoj ne zbira, raztresa« (Mt 12, 30), so zlasti teologi M. Lackmann, H. Asmussen, E. Fincke, W. Lehmann in R. Baumann. L. 1958 so izdali zbornik »Katholische Reformation«, Stuttgart 1958, ki je za to gibanje posebno važen dokument. Tu odkrito priznavajo, da ima evangeličanska (protestantska) Cerkev »pravico do obstoja in bodočnost... le na katoliških hranilnih tleh« (str. 124). Ločeni bratje se morajo spet najti tam, »odkoder so bili skupno prerojeni k večnemu življenju in k odrešujoči veri: namreč v rimski materini Cerkvi (Mutterkirche) pod vodstvom rimskega škofa«⁷⁸. Obstoji

⁷⁶ Prim. M. Nédoncelle, »Vers la plénitude catholique«; v: J'ai rencontré le Dieu vivant. Témoignages... (Zbirka »Foi vivante«, vol. 103). Paris 1952, str. 89—104.

⁷⁷ Glej W. H. van de Pol, Das Reformatorische Christentum, Köln—Einsiedeln 1956, 41; 206; 391 sl.; 448. Nav. Herder-Kor. 11 (1957) 538—542.

⁷⁸ M. Lackmann, Katholische Einheit und Augsburger Konfession, Graz—Wien—Köln 1959, 24 sl.

namreč »katoliška resnica, da ima in mora imeti Kristusova Cerkev na zemlji eno vodstvo«, in da je Kristus »enemu izmed apostolov podelil svojo vseobsežno pastirsko oblast«, namreč apostolu Petru in njegovim naslednikom.⁷⁹ Zato je Cerkev le toliko »katoliška«, kolikor je v zvezi z vsakokratnim Petrovim naslednikom, »z rimsko Cerkvijo in rimskim škofom kot svojim zemeljskim poglavarjem«. »To, kar je rimskega, in to, kar rimski škof priznava, to je — čisto konkretno — katoliško.«⁸⁰ Zastopniki tega gibanja stojijo torej že skoraj na tisti zadnji stopnici, s katere je Newmanu bilo treba napraviti samo še korak in je že bil član katoliške Cerkve. Toda gibanje »Sammlung« hoče, podobno kakor v prejšnjem stoletju oksfordovci skupaj z Newmanom samim, najprej svojo lastno Cerkev poklicati nazaj k pravih teološkim osnovam in se tako pripraviti na korporativno priključitev h katoliški Cerkvi.

»Sammlung« priznava celotno sv. pismo, pa tudi vso tisto božjo besedo, ki »se stalno razvija v zgodovini Cerkve kot izročanju v Sv. Duhu«⁸¹. S tem se to gibanje loči od vseh poskusov, »kritično« razlikovati v sv. pismu to, kar je »merodajna sredina«, od tega, kar ni več obvezno, marveč je le — obrobno področje; razlikovati med »kerigmo o Kristusu« in med že odpadajočim »zgodnjim katolicizmom«. V tem smislu se ti teologi priznavajo h »katoliški« resnici, kajti njihovo priznavanje celotnega sv. pisma in celotne cerkvene tradicije objema pri korenini celotno polnost božje resnice — čeprav to gibanje pri konkretni izvedbi tega načela v posledicah in sklepih še ni prišlo do poslednje jasnosti in do zadnjih korakov.⁸²

Do nedavnega so protestanti še kar na splošno neprestano naglašali, da je za verovanje merodajno samo sv. pismo — pravzaprav eksegeza, ki jo podajajo protestantovske teološke šole, seveda mnogokrat vsaka po svoje. S tem so nujno tudi odklanjali »dogme« kot nekaj tujega resničnemu krščanstvu. Danes pa se čisto na liniji Newmanovih naziranj med protestanti oglašajo tudi nasprotni glasovi. Tako je npr. Ernst **Kinder** l. 1955 napisal razpravo o »brezdogmatičnem krščanstvu«,⁸³ kjer zavrača prof. Walterja von Loewenicha in v nasprotju z njim poudarja, da je dogmatično odločanje Cerkve npr. glede kanona nove zaveze nedvomno obstajalo prej kakor besedilo sv. pisma. Nikakor ne more sv. pismo biti edino pravilo vse vere. Med evangelijem in dogmo, naglaša Kinder, ni nasprotja; trditev, da takšno nasprotje obstoji, je zgodovinsko in teološko napačna. Luteranci sicer dogme ne prištevajo k razodetju, kakor da bi bila dogma nadaljevanje sv. pisma in s sv. pismom na isti ravni. Toda dogma, pravi Kinder, pričuje tukaj za sv. pismo in za njegovo stvarno vsebino.⁸⁴

⁷⁹ Katholische Reformation, Stuttgart 1958, 76 sl.

⁸⁰ K. Reformation, 95.

⁸¹ K. Reformation, 78.

⁸² O tem gibanju glej Wolfgang **Seibel** SJ, Um die Wiedervereinigung im Glauben. Zum theologischen Programm der »Sammlung«; v: Stimmen der Zeit 85 (1959/60) 252—265. Tu so navedena mesta iz zgoraj citiranih zastopnikov gibanja.

⁸³ »Dogmenfreies Christentum«.

⁸⁴ Nav. v: H.-Kor. 10 (1955) 25.

Prav tako stoji na črti Newmanovih spoznanj, če so se danes neredki protestanti začeli obračati stran od Sohmovih naziranj, kakor da je sleherna oblika prava in pravne oblasti v Cerkvi nekaj tujega krščanstvu. Izkušnja izpod Hitlerjeve vlade je praktično pokazala resničnost tega, kar je Newman že kot anglikanec tako zelo naglašal: nesmiselnost, da bi državna oblast, ki more postati tudi neverna ali celo veri nasprotna, urejala cerkvenopravne zadeve, posegajoče v vero samo. Danes tako posamezniki kakor tudi skupine protestantov bolj in bolj prihajajo do prepričanja, da je vladajoči Sohmov nauk zmoten, ko trdi, da vse pravo izhaja od države, tudi vse cerkveno pravo. Tako se zdaj protestantski teologi trudijo, da bi izdelali teorijo cerkvenega prava in pri tem zlasti ugotovili, koliko je tu božjepravnega in koliko človeško-pravnega.⁸⁵ Namesto Luthrovega načela »sola scriptura« (samo sv. pismo) prihaja tudi pri neredkih protestantih na vidik »**tota scriptura**« (celotno sv. pismo), s tem pa vrnitev k temeljem, od katerih se je protestantizem od začetka svojega nastanka naprej vedno bolj oddaljeval.

2. Newmanovo aktivno prizadevanje za zedinjenje kristjanov

Tudi aktivno si je Newman za zedinjenje ločenih kristjanov, predvsem seveda anglikancev, s katoliško Cerkvijo mnogo prizadeval. Pravzaprav je temu posvetil vse svoje delo, odkar je sam postal katoličan.

Značaj tega Newmanovega dela je bil svojevrsten. H. Fries pravi: »Newman ni bil aktivna narava, ki bi ljubila boj. In vendar se je znal boriti in bojevati in zmagati, ako ni šlo za njega samega — tukaj, če je šlo za njega samega, je izgubil skoraj vse bitke, toda nikakor ne iz osebne bojazljivosti — marveč ako je šlo za čast drugih, ako je bila v nevarnosti božja čast ali čast Cerkve. Vsak bravec ‚Apologije‘ ali pa ‚Predavanj o sedanjem položaju katoličanov v Angliji‘ ve za to. Toda Newmanovemu značaju se je bolj prilegalo to, da je odstranjal s poti do Cerkve tiste težave, ki so jih ljudje imeli na tej poti, in da je pomagal tistim ljudem v Cerkvi, ki so iskali nasvetov in prave poti.«⁸⁶ Ko Fries govori o Newmanovem pomenu za teologijo, pa pravi, da Newmanu pri njegovem velikem teološko-miselnem delu, zaradi katerega govorijo o njem kot bodočem kandidatu za cerkvenega učitelja, pravzaprav sploh ni šlo za kak sistem teologije, marveč vedno za konkretnega človeka, ki naj na življenjski način spozna stvarnost samega sebe, svojega Boga in realnost njegovega razodetja ter naj z vero kot odločilnim dejanjem svoje eksistence sprejme to razodetje. Podobno kakor cerkveni očetje je tudi Newman smatral teologijo ne za nekaj takega, kar ima namen samo v sebi, marveč za nekaj, kar stoji v **službi**, v službi stvarnosti Boga in njegovega razodetja ter stvarnosti verujočega človeka, a ne da bi s tem odrekal teologiji njeno važnost, potrebnost in dostojanstvo.⁸⁷

⁸⁵ Glej H.-Kor. 11 (1957) 241—245: »Kirche und Recht. Neue Erkenntnisse der evangelischen Theologie und ihre Grenzen.«

⁸⁶ H. Fries, v: Newman — St. I, 33.

⁸⁷ H. Fries, v: Newman — St. I, 181 sl.

»Čas je kratek, večnost je dolga«

Že na svoji poti iz anglikanizma preko »via media« (ki pa Newmanu ni pomenila hromega, nenačelnega kompromisa, marveč prizadevanje za vse strani in vse perspektive razodetja in s tem za polnost resnice)⁸⁸ polagoma v katoliško Cerkev je Newman stalno hotel imeti okoli sebe prijatelje in somišljenike, zlasti mlade izobražence, ki jim je odkrival tista obzorja, katera so njemu samemu na poti k polni resnici vedno jasneje sijala. Ob koncu knjige »Essay on the Development« kar ne more mimo tega, da ne bi prav ob koncu knjige tudi izrečno povabil svojih bravcev, naj se tudi oni približajo »blaženi viziji miru«, kakor sam označuje katoliško Cerkev: »In sedaj, dragi bravec: čas je kratek, večnost je dolga. Ne odlagaj, kar si tu našel; ne glej na to le kot zgolj na snov sedanje kontroverze; ne odhajaj z odločitvijo, da boš to zavračal in gledal za najboljšim načinom, kako bi to zavrnil; ne zavajaj sam sebe z domišljijo, da pride razočaranje, odpor, nemir ali ranjeno čustvo ali neprimerna čutnost ali kaka druga slabost. Ne hodi zaverovan v družbe preteklosti; ne določaj, da je resnica to, kar si želiš, da bi bila; ne napravljaj malika iz priljubljenih predsodkov! Čas je kratek, večnost je dolga.«

Preveč je bila njegova duša v jedru apostolsko oziroma dušnopastirsko usmerjena, da bi bil pri prestopu v katoliško Cerkev mogel misliti le nase. Že knjiga, ki je nastajala ob študiju dogemske zgodovine tik pred zadnjim korakom v katoliško Cerkev, je bila vsa pisana s mislijo na množice anglikancev, ki naj bi tudi dospeli v »pristanišče miru.«⁸⁹

In ko je kmalu po času konverzije študiral v Rimu, je že pisal delo »Loss and gain« (= izguba in dobiček), v katerem pretresljivo opisuje, kaj je moral žrtvovati in kaj je pridobil s prestopom v katoliško Cerkev. Ko se je vrnil v Anglijo, je kmalu za tem, l. 1850, imel vrsto predavanj, 12 po številu, v katerih je hotel odstraniti anglikanske predsodke zoper katoliško Cerkev. Knjiga »Apologia pro vita sua« iz l. 1864 je zopet vsa napisana z namenom, odstraniti tiste ovire, ki bi nastale za mnoge anglikance na njihovi poti v katoliško Cerkev, ako bi se po Angliji razširilo Kingsleyevo podtikanje Newmanu, kakor da Newman v katoliško Cerkev ni vstopil iz plemenitih nagibov oziroma ne iz trdnega prepričanja o resničnosti katoliškega nauka. Čisto ob koncu Apologije se Newman z njemu lastno plemenito toplino zahvaljuje oratorijancem, svojim sobratom, posebno Ambroseu St. John, o katerem pravi, da mu je »zvezni člen med starim in novim življenjem.« Potem pa preide na vse »iskrene in ljube sopotnike in svetovavce, ki so mi bili«, pravi, »nekoč dani v Oxfordu drug za drugim, da so mi bili dan za dnem v tolažbo in vzpodbudo... In za vse te iz srca molim in zoper upanje upam, da bomo mi vsi, ki smo bili nekoč tako tesno zrasli skupaj in ki smo bili tako srečni v naši zedinjenosti, končno prav tako sedaj po vsemogočni božji volji združeni v eni čredi in pod enim Pastirjem.«⁹⁰

V večjih in manjših spisih, mnogokrat tudi v pismih najrazličnejšim osebam, je Newman odstranjal npr. predsodke zoper definicijo o papeževi

⁸⁸ Glej H Fries, v: Newman — St. I, 32.

⁸⁹ Ap. 147.

⁹⁰ Ap. 175 sl.

nezmotljivosti, izrečeni na 1. vatikanskem koncilu. In to kljub temu, da je bil tudi sam zelo proti oportunisti te definicije, dokler se dejansko ni izvršila. Ni verjetno, da je bila kdaj napisana glede verske resnice o papeževi nezmotljivosti tako učinkovita in prepričljiva apologija, kakor je tista, ki jo je napisal Newman l. 1874 zoper ostre napade Gladstonea.⁹¹ Tudi v pismih je Newman posameznim osebam, ki so imele težave s to resnico, globoko pojasnjeval, kako je tista nezmotljivost, o kateri govori vatikanski koncil, pravzaprav stara resnica, le da je terminologija nova.⁹²

»Nobena stvar ne opravičuje naše ločitve od edine Cerkve«

Prav zato, ker mu je bilo zedinjenje kristjanov tako silno pri srcu, ga je včasih bolelo ravnanje Rima z razmerami v Angliji. P. Ambroseu St. John je v decembru 1864, potem ko je izšel Syllabus Pija IX., npr. pisal Newman o učinku Syllaba v Angliji: »Toliko moramo vedeti, da smo dolžni sprejeti, kar papež pravi, in ne delati glede tega pripomb... Sicer pa je vse, kar Vam morem (med nama povedano) reči, to, da so svetovavci sv. očeta očitvidno odločeni, da napravijo naš položaj v Angliji tako težaven, kakor le morejo. Jaz vidim ta učinek okrožnice — drugega ne morem videti.«⁹³

Mnenja je bil, da bo delu za zedinjenje kristjanov zelo škodovalo, ako bo na 1. vatikanskem koncilu razglašena dogma o papeževi nezmotljivosti. To je večkrat izjavil v pismih svojemu škofu Ullathornu in tudi drugim. Zelo se je bal, da bo to sploh v veliko škodo stvari katoliške Cerkve, posebno v Angliji. Sicer pa, je dejal, katoličani glede nezmotljivosti že tako in tako ne dvomijo, čeprav ne bi bilo pametno, vezati jih še z izrečno dogmo. Dokler je bilo še upanje na odvrnitev definicije, je skušal s svoje strani vse storiti — da bi ne nastopila nova ovira za zedinjenje, kakor je to mislil.

Vendar pa je vse to vršil v duhu vere in polne podrejenosti Cerkvi. Ko je bil koncil prekinjen, a ne še uradno zaključen, in je Newman še upal, da se bo kako drugače uredilo, je sredi avgusta 1870 zapisal v svojem dnevniku: »O moj Bog, pred Tvojim obličjem priznam in potožim nad svojo tako veliko slabostjo, ki je v moji malovernosti, če ne ravno v razmerju do Tebe, pa vsaj do Tvojih služabnikov in namestnikov, ako stvari ne gredo tako, kakor bi jaz hotel ali pričakoval... **Ne dopusti nikdar, da bi le za trenutek pozabil, da si Ti ustanovil kraljestvo na zemlji; da je Cerkev Tvoje delo, Tvoja ustanova, Tvoje orodje; da stojimo pod Tvojim vodstvom, pod Tvojimi postavami in pred Tvojimi očmi; da Ti govoriš, kadar govori Cerkev.** Ne dopusti, da me domačnost s to čudovito resnico napravi polagoma neobčutljivega zanjo, da me slabost Tvojih človeških namestnikov pripravi do pozabljenja, da po njih Ti govoriš in deluješ... Pridi... Potrebujem tistega Svetega Duha, ki je Duh svetih očetov Cerkve, da ne bom samo rekel, kar oni v posamez-

⁹¹ Glavne točke tega spisa glej v: K I, 403—414.

⁹² Prim. pismo z dne 29. 4. 1875 Miss J. Froudeovi, pozneje poročeni z známim baronom von Hügel, v: K I, 415—417.

⁹³ K I, 378.

nostih pravijo, marveč da bom tudi mislil to, kar oni mislijo —: v vsem potrebujem Tvoje pomoči, da bi ostal obvarovan osebnega načina mišljenja, ki ni resnično, ako pelje stran od Tebe. Daj mi v vseh mojih premislekih dar razločevanja med tem, kar je resnično, in tem, kar je zmotno!«⁹⁴

Skušal je z vsemi močmi preprečiti zle posledice razglasitve papeževe nezmotljivosti, ki so se v posameznih primerih takoj po prvem vaticanškem koncilu res pokazale — čeprav je božja previdnost z definicijo gotovo nameravala in tudi dejansko dosegla le notranjo utrditev katoliške Cerkve same, s tem pa ravno olajšanje dela za zedinjenje, ki naj se uresniči v bodočnosti, ko bo po božjih načrtih čas za to dozorel. Newman je npr. 24. 11. 1870 pisal p. Charlesu Loysonu (1827—1912), notredamskemu pridigarju v Parizu, ki je protestiral zoper dogmo o nezmotljivosti in se ločil od Cerkve⁹⁵: »Moj ljubi p. Hiacint! . . . Bridko me boli, da ste se ločili od edine resnične Kristusove črede; in še bolj me boli, ko iz Vašega pisma razberem, da ste še vedno v stanju ločenosti. — Vem, kako plemeniti so Vaši nagibi, in koliko izzivanja za Vas kakor tudi za druge je bilo v cerkvenih dogodkih, ki so se okoli nas odigrali. Toda nobena stvar, ki se je zgodila, ne opravičuje naše ločitve od edine Cerkve . . . Cerkev je mati visokih in nizkih, tako gospodarjev kakor podložnikov. Z gotovostjo sodi vesoljni svet (tj. Cerkev kot celota). Ako s svojimi različnimi glasovi izjavlja, da je papež v določenih stvareh nezmotljiv, potem je v teh stvareh nezmotljiv. Kar pravijo škofje in verno ljudstvo preko vsega sveta, to je resnica, naj se morda še tako pritožujemo nad določenimi metodami Cerkve. Nočemo se postavljati v nasprotje s splošnim glasom. — Bog Vas blagoslovi in Vas varuj!«⁹⁶

3. Newmanova metoda pri delu za zedinjenje

a) Temelj vsega dela: Življenje po evangeliju in molitev

Še kot anglikanec je Newman vedno zopet govoril, da je v delu za božje kraljestvo in tudi pri delu za zedinjenje notranja prenova src prvo, ne pa zunanji uspehi in »zmagoslavje«. Po njegovem prepričanju »konverzija« normalno ni »prelom«, marveč nasprotno: konsekventno nadaljevanje, izpolnitev še nepopolnega spoznanja, privzem nečesa, v bistvu istovetnega, k temu kar je bilo že prej podarjeno. Tako je bilo pri Newmanu samem; in v tem smislu je Newman ravnal tudi kot voditelj ljudi, kateri so iskali polnost resnice. Kdor začne še kot nekatoliški kristjan z vso resnobo in iskrenostjo živeti iz vere, živeti iz duha Jezusovega evangelija, ta je po Newmanovem trdnem prepričanju dejansko že na poti v pravo Cerkev.⁹⁷

⁹⁴ K I, 394 sl.

⁹⁵ Prim LThK VI, 667 sl.

⁹⁶ K I, 395 sl.

⁹⁷ Prim. O. Karrerjevo opombo v: K I, 179.

»Prvi korak za kakršnokoli upanje na edinstvo«

Iz tega je razumljivo, zakaj je bil Newman pri svojem prizadevanju za zedinjenje svojih znancev in prijateljev in sploh svojih rojakov s katoliško Cerkvijo rajši počasen kakor pa prehter. To je šlo večkrat tako daleč, da so ga mnogi katoličani in tudi cerkveni predstojniki sami zaradi tega pogosto slabo sodili, kakor da je takšno njegovo ravnanje v nasprotju z resnico o edino zveličavni Cerkvi in da razodeva indiferentizem. Toda Newman ni pozabljal, da so bili npr. tudi prvi kristjani trdno prepričani o edini zveličavnosti Cerkve in o potrebnosti krsta za zveličanje, pa so kljub temu uvedli npr. katehumenat, ki je trajal dostikrat tudi tri leta, in šele potem podeljevali krst, razen seveda v sili, ko so ga podeljevali tudi brez natančnejše priprave; vedeli so namreč, da imajo poleg objektivnih, zakramentalnih sredstev v krščanstvu svoje važno mesto tudi faktorji subjektivne priprave.⁹⁸

24. 10. 1872 je Newman v ljubeznivem pismu rektorju Brownu, do katoliške Cerkve prijateljsko razpoloženemu anglikancu, izrekel besede, v katerih se zrcali duh Newmanovega apostolata v prid edinstva kristjanov: «... Kakšna skrivnost je to v naših dneh, da je tukaj toliko tega, kar bi moglo verne ljudi spraviti skupaj; pa tudi toliko tega, kar jih loči med seboj! Nikoli udje različnih krščanskih občestev niso čutili med seboj takšne prisrčnosti drug do drugega, in vendar ovire, ki jih ločijo, niso bile nikoli večje in močnejše. Kako otožna misel je to! In kdaj bodo prišli božji dnevi? — Zdi se mi, da je **prvi korak za kakršnokoli upanje na edinstvo sredi naših ločitev življenje po evangeliju**».⁹⁹

Se kot anglikanec je pogosto izrazil v bistvu isto prepričanje. V enem od svojih govorov je, 4. 6. 1843, npr. dejal, da bi moralo »srce vsakega posameznega kristjana v malem predstavljati katoliško Cerkev v velikem.« Kakor je Bog tisti, ki napravlja Cerkev eno oziroma edino, sicer bi se razcepila v mnogotere dele, tako je Bog tudi posameznikovi duši počelo njene enote. In kdor hoče storiti kaj temeljitega v korist Cerkve, v korist njene edinstva, mora skrbeti za to, da bo Kristusov nauk preoblikoval njegovo lastno dušo, prešinjal »vsako misel duha, vsak ud telesa, dokler ni posvečena celota... Če bi torej radi pospešili tisti blaženi čas, ko bo spoznanje Gospodovo, kakor je rečeno pri preroku, v polnosti pokrivalo zemljo kakor voda morsko dno. (Iz 11, 9) — potem se ozrimo okoli po svojem domu in čakajmo na Boga, da najprej nas same očisti in opere. **Dokler ne gledamo na to, da bi bilo prav v naši lastni hiši, nam bo nemogoče, da bi storili kaj dobrega za Cerkev v velikem; samo zlo bomo povzročali, ko nameravamo dobro, in na nas bo po pravici meril oni pregovor: Zdravnik, ozdravi sam sebe! (Lk 4, 23).**«

Prvo pri delu za zedinjenje je torej po Newmanovem prepričanju iskreno prizadevanje, da bi najprej sami v čim večji polnosti hodili za Kristusom in se dali prežeti od njegovega Duha, ki je Sveti Duh. »Naj ne dvomimo: če tako ravnamo, bomo pospeševali Kristusovo stvar na svetu, naj bo vidno ali ne, naj to hočemo ali ne, in naj svet to hoče ali

⁹⁸ Prim. K. Rahner, Einige Bemerkungen über die Frage der Konversionen, v: *Catholica* 16 (1962) 9 sl.

⁹⁹ K II, 294.

ne. **Dvignimo versko stanje v naših srcih, in dvignilo se bo na svetu.** Kdor teži za tem, da bi vzpostavil božje kraljestvo v svojem srcu, ga pospešuje na svetu...¹⁰⁰

»Moliti za svoje brate, da bi bili oni in mi privedeni v čisto luč evangelija«

Takšna metoda dela za zedinjenje upošteva teološko resnico o primate milosti pri delu za zedinjenje, obenem pa ostvarja psihološke pogoje, ki morajo biti uresničeni s strani katoličanov oziroma katoliške Cerkve kot celote, ako naj se ji ločeni kristjani spet približajo. Kaj je Newman mislil o tej drugi, psihološki strani dela za edinost, o takšni psihološki strani, ki je še vedno vsa zakoreninjena v tla nadnaravnega življenja, spoznamo npr. iz tega; kar je še kot anglikanec l. 1840 pisal v »British Critic«: »Angleži ljubimo moškost, odkritost, trdnost in resnico. Rim nas ne bo pridobil, dokler se ne bo naučil teh kreposti in jih izvrševal. Tedaj nas **morda** pridobi; a to se bo zgodilo samo tedaj, če neha biti to, kar sedaj razumemo pod Rimom, in če dobi pravico, ne da podvrže našo vero svoji oblasti, marveč **da pridobi našo ljubezen in nas z vezmi evangelija priklene nase.** Dokler ne neha biti to, kar v praksi je, bo zedinjenje med njo in Anglijo nemogoče; če pa izvede reformo (in kdo more trditi, da tako velik del krščanstva tega ne bi mogel), tedaj bo dolžnost naše Cerkve, da brez obotavljanja, ne glede na naše politike in ne glede na nastope svetne oblasti, upostavimo edinost s Cerkvami na celini. In čeprav **morda ne bomo videli tega dneva, smo vendar dolžni moliti zato: moliti smo dolžni za svoje brate, da bi bili oni in mi privedeni v čisto luč evangelija in bi postali eno tako, kakor smo nekdaj bili eno.**«¹⁰¹

Na pravkar navedenem mestu kakor tudi drugod Newman razen prizadevanja za svetost zelo pogosto omenja tudi **molitev** kot najvažnejše sredstvo za okrepitev delovanja božje milosti v Cerkvi in tudi za čim hitrejšo in čim temeljitejšo uresničevanje zedinjenja.

Kako lepo in v docela katoliškem smislu še kot anglikanec govori o tem npr. v pridigi 22. 2. 1835: »S krstom, v katerem je izbrisana naša izvirna krivda, z odvezo, s katero nam je odvzeta poznejša krivda, stoji kristjan pokonci in brez graje v božji navzočnosti, sprejet v ljubljenu Sinu, oblečen v bleščečo pravičnost, maziljen z oljem in na glavi s krono v krasoti kralja in duhovnika, kot dedič večnosti, poln milosti in dobrih del... Tak je čisto na pravem mestu, ako moli za svoje brate... Predpravica molitve za druge je kot poroštvo zaupanja in gotovosti dana na razpolago vsem kristjanom, ki imajo jasno zavest in ki stoje v polnem občestvu Cerkve. To, kar je skrito, prepuščamo Bogu: kakšen je resnični napredek posameznika v svetosti in njegova resnična moč v nevidnem svetu. Samo dve reči se nas tičeta: da bolj porabimo svoj dar milosti in da se tega daru bolj in bolj izkažemo vredne. **S svojo besedo in dejanjem moremo le majhnemu številu kaj reči ali nanje kaj vplivati; s svojimi**

¹⁰⁰ Subj. Day 10; v: K II, 126.

¹⁰¹ Nav. v: Ap. 79; nem. pr. 143.

molitvami pa moremo dobro delati vsemu svetu in vsakemu posamezniku, visokemu in nizkemu, prijatelju, tujcu in sovražniku.¹⁰²

Če Newman ob vsaki priliki naglaša primarno važnost globokega krščanskega življenja, združenega z molitvijo za edinost, ako hočemo doseči zedinjenje, je to docela na črti njegovega poudarjanja, da se **človek v verskih stvareh, ki zadevajo celotno njegovo življenje, odloča kot organska celota in da je že spoznanje samo tukaj stvar celotnega človeka.**¹⁰³ Gotovo je to doživljal sam na sebi, ko se je pred letom 1845 kljub vsem oviram in pomislekom bližal katoliški Cerkvi. V Apologiji opisuje svoje razpoloženje iz tistega časa, ko je postal pozoren na Avguštinov izrek: »Z varnostjo sodi vesoljni svet.« »In tedaj,« tako piše, »sem občutil, vso silnost načela sv. Ambroža: Bogu ni ugajalo, da bi svoje ljudstvo odrešil z dialektiko (Non in dialectica complacuit Deo salvare populum suum); — imel sem velik odpor do papirnate logike. Kajti jaz sam sem se tako malo dajal voditi od logike, kakor malo more kdo reči, da živo srebro v barometru spreminja vreme. Mišljenje je stvar konkretnega bitja (It is the concrete being that reasons); po preteku let človek uvidi, da je s svojim duhovnim stanjem na novem prostoru. Kako? Ker se celotni človek giblje; papirnata logika je samo zgodovina tega gibanja. Vsa logika sveta bi me ne mogla pripraviti do tega, da bi se gibal hitreje v smeri Rima, kakor sem dejansko se. Prav tako bi mogli reči, da sem dosegel cilj svojega potovanja, namreč domačo vas, zato, ker vidim vaško cerkev pred seboj, kakor če bi kdo hotel trditi, da bi moral preskočiti milje, katere je moja duša morala prepotovati na poti do Rima; to bi niti potem ne bilo mogoče, ako bi tedaj videl mnogo jasneje, kakor sem dejansko videl, da je Rim zadnja postaja moje poti.«¹⁰⁴

V isti knjigi navaja tudi misli iz svojega 90. traktata, in sicer iz uvoda: »Pisec se nikdar ne more sprijazniti s tem, da bi mnenja ali načrte kake šole vsiljeval drugi šoli; spremenitev verovanja (religije) bi moralo biti dejanje celote. **Iz spremembe, ki ne prihaja iz razvoja čustev, pritekajočih svobodno in mirno iz notranjosti celotnega občestva, ne more nastati nič dobrega; vsa sprememba verovanja mora biti spremljana od globoke skesanosti; spremembe morajo dobivati hrano v medsebojni ljubezni; brez nadnaravne pomoči ne moremo doseči soglasja (edinosti); vsi skupaj moramo priti k Bogu, da stori za nas to, česar mi ne moremo storiti sami zase.**«¹⁰⁵

»Zame je versko-nravni napredek katoličanov prvo«

V svojem dnevniku omenja Newman 21. 1. 1869, kako ga mnogi ostro sodijo zaradi zadržanosti pri pospeševanju konverzij iz anglikanizma, pa tudi, kako so nanj hudi, ker ni usmerjen ravno na pridobitev »visokih« krogov. Kardinal Wiseman in katoličani, piše Newman, na splošno mislijo samo na sijajna spreobrnjenja velikih, imenitnih, učenih mož, ne na spreobrnjenja preprostih, revnih. Kakor da bo pridobitev visoko stoječih oseb-

¹⁰² PPS II, 24; nav. v: K II, 132. Podčrtal jaz. Prim. tudi AW X, 15.

¹⁰³ K I, 115.

¹⁰⁴ Ap. 105.

¹⁰⁵ Ap. 94. Podčrtal jaz.

nosti sredstvo za množična spreobrnjenja. Potem pa Newman nadaljuje: »Jaz pa sem čisto drugačen; moji cilji, moje pojmovanje, moja dejavnost, moje sposobnosti gredo v drugi smeri, v takšni, ki je v Rimu in drugje ne razumejo in ne jemljejo v poštev. **Zame niso konverzije prvo, marveč versko-nravni napredek katoličanov.** Tako zelo sem si to postavil za cilj, da do danes svet vztraja pri govoric, češ da protestantom sploh ne priporočam, naj postanejo katoličani. In če sem zatrdel kot svoje mnenje to, da se bojim, pre nagljeno nagovarjati h konverziji izobrazene ljudi, ker bi sicer ne izračunali stroškov in bi po svojem prestopu v Cerkev dobili težave, hočem s tem dati razumeti eno: **Cerkev mora prav tako biti pripravljena na konvertite, kakor morajo ti biti pripravljene za Cerkev.** Kako bi mogli to v Rimu razumeti? Kaj vedo tam o tem, kakšni so angleški katoličani, kakšen je duh angleških protestantov, kaj vedo o nasprotju med protestantizmom in katolicizmom v Angliji?«¹⁰⁶

K temu je koristno pripomniti, da je v Rimu tedaj glede ravnanja sv. stolice v Angliji imel velik vpliv zlasti msgr. Talbot, ki je kot Irec bil nerazpoložen do Angležev, razen tega pa zelo povprečen človek, večkrat z vse preozkimi pogledi na resnične dušnopastirske potrebe v Angliji. Šele po nastopu Leona XIII. se je sv. stolica polagoma vedno bolj usmerjala v tistem duhu, ki je bil tudi Newmanov. In to je bil pravzaprav duh evangelija. Če Newmanu ni šlo le za pridobitev »imenitnih«, je to delal iz spoznanja, da Bog dostikrat razodene »malim« kar »modrim« ostane prikrito (Mt 11, 15).

Daš Newman razumskega dokazovanja in prepričevanja ni preziral — saj je toliko pisal in govoril v ta namen —, vendar pa moramo reči, da je za temelj vsega dela za zedinjenje kristjanov nedvomno smatral globoko versko-nravno življenje, oblikovano iz duha evangelija. In danes, v času »ekumenizma«, vse bolj živo vidimo, kako prav je imel. P. St. Lyonnet je npr. pisal v »Témoignage chrétien«: »Ne hodimo k svojim ločenim bratom z argumenti ali z obsodbami. Pojdimo k njim s svojo ponižno ljubeznijo. Res, v svoji veroizpovedi naglašamo, da ima edino katoliška Cerkev avtentično in nezmotljivo, živo apostolsko tradicijo, nosivko Kristusove misli in njegovega nauka. A ne gre za to, da bi dokazovali to tradicijo, marveč za to, da jo živimo...«¹⁰⁷ Podobno je govoril kardinal Avg. Bea na 79. generalnem zborovanju nemških katoličanov v Hannovru meseca avgusta (22.—26.) 1962 v zvezi s proslavo danskega konvertita Niels-Stensena (1638—1686): »Tudi danes je osnovni pogoj resničnega zanimanja za edinost vseh kristjanov pristni in globoko religiozni duh. Značilno je, da se je ekumensko gibanje naših dni pri naših nekatoliških bratih začelo s teženjem po tem, da bi premagali religiozni liberalizem, ki je potegnil vse tisto, kar je pristno krščanskega, na raven historičnega in skušal to razložiti iz zgolj človeških faktorjev; in ekumensko gibanje si je postavilo za cilj to, da bi misel nadnaravnega, dejstvo milosti in odrešenja zopet uveljavilo v življenju in posredovalo tudi drugim. — Čim bolj sta se nato po drugi svetovni vojni krepila in poglobljala krščanski duh in religiozno teženje, tem bolj je tudi raslo iz tega religioznega mišljenja pritekajoče zanimanje za to, da bi prišli vedno bolj v

¹⁰⁶ K II, 279 sl. Podčrtal jaz.

¹⁰⁷ Nav. v: Seelsorger 26 (1956) 163.

skladje s Kristusovo voljo, in raslo je tudi teženje po tisti edinosti kristjanov, za katero je tako goreče prosil nebeškega Očeta Gospod na predvečer svojega trpljenja. Iz te religiozne praosnove mora rasti tudi danes vse prizadevanje za edinost, vse ekumensko delo.«¹⁰⁸

b) Pravičnost in spoštovanje v odnosu do ločenih kristjanov

Priznanje delne resnice v zmotnih nazorih

Tudi nasprotniki, npr. državnik Gladstone, so priznavali, da je bil Newman skoz in skoz poštenjak in iskren človek, brez sleherne zahrbtnosti in zvijačnosti. V dnevniku 24. 8. 1824 je Newman izrazil globoko stalno potezo svoje duše: »Mislim, da resnično hrepenim po resnici, in objel bi jo, kjerkoli bi jo našel.«¹⁰⁹ V takšni resnicoljubnosti je vključena tudi pravičnost, katera je vedno pripravljena priznati pri sočloveku vse tisto, kar najde pri njem pozitivnega. To že glede naravnih darov in lastnosti. V pismu z dne 24. 8. 1864 je npr. pisal Wilberforceu: »Dokler ne priznamo, da so v protestantskem svetu Anglije večji naravni darovi in človeški uspehi kakor v mali čredi katoličanov, samo delamo sebe smešne in škodujemo pravemu vplivu, preko katerega edino moremo upati, da bomo ljudi spreobračali.«¹¹⁰ Sicer pa je bil Newman sploh zelo nasproten temu, da bi preveč poudarjali, kako so korifeje človeštva verni, »kakor da bi bil to za vero velik dobiček, ne pa zanje, če so bili verni.«¹¹¹ Sicer pa bistrost razuma, pravi Newman, še daleč ne pomeni višine mravnosti. So ljudje, ki imajo za praktične stvari velik čut, a za vero ga nimajo nič.¹¹²

Newman se je dobro zavedal tega, kar se v teologiji danes spet bolj živo zavedamo: da celo nekrščanske religije niso brez vsake božje vrednote, čeprav so po božjem načrtu takšne, da kot delne resnice kličejo po celoti te religije, so stopnje, preko katerih je treba iti človeku, naj pride odkoderkoli — ako prihaja »od zunaj« — da pride do vseobsegajoče enote.¹¹³ Vse ceste se stekajo v eno in vse osebne in narodne vrednote imajo svoje smiselno mesto, kjer naj pridejo do svoje izravnave in zrelosti, namreč pri isti svoji materi — katoliški Cerkvi. Naj človek prihaja iz katerekoli izhodiščne točke — ako se je napolil s kompasom vesti in ako hodi dalje po cesti življenja s tem kompasom, bo z gotovostjo prišel do tega, da bo zavrgel ateizem in začel verovati v Boga, od vere v Boga bo prišel do krščanstva, od krščanstva do evangeličanskega verovanja (ki je še zasebno razlagano) in od tu h katoliški veri. In nasprotno je ateizem ravnočrtna posledica, ako je človek zavrgel verovanje v razodetje v Kristusu, božjem Sinu. To zlasti izrazito trdi Newman v *Grammar of Assent*.¹¹⁴

¹⁰⁸ H.-Kor. 17 (1962) 30—33.

¹⁰⁹ K I, 41.

¹¹⁰ AW X, 17.

¹¹¹ Pridiga z dne 11. 12. 1831; v: AW II, 56.

¹¹² Prav tam; AW II, 49.

¹¹³ Prim. tekste, ki jih navaja O. Karrer v: Newman — St. I, 273; pa tudi v: K II, 184 sl.

¹¹⁴ *Grammar, Note II, 382—389*. Prim. tudi Karrer, v: Newman — St. 1, 280.

»Vestigia Ecclesiae«

Še bolj pa se je Newman zavedal, da so nekatoliška krščanska občestva v večji ali manjši meri ohranila tisto, kar teologi danes imenujejo »vestigia Ecclesiae«, »sledove Cerkve«. Saj je polovico svojega življenja živel globoko duhovno življenje iz teh sledov, ohranjenih v anglikanski Cerkvi iz časa, ko je bila še v edinstvu s pravo Cerkvijo. Mogel je naravnost trditi, da se glede njegove vernosti ob prestopu v katoliško Cerkve v bistvu ni izvršila nikaka sprememba, ki bi ne bila docela na črti tega, kar je njegovo dušo prevzemalo že prej. Velika skupna last vseh kristjanov je najprej **vera v živega Boga razodetja**. Druga skupnost je **v glavnem enak odgovor o bistvu krščanstva**. Čeprav je bilo o tem že mnogo pisanega, vendar vse to ne more odpraviti dejstva: Bistvo krščanstva je Kristus; tisto, kar našo vero v Boga razlikuje npr. od podobne izraelske predstave o njem, je Jezus Kristus; pogani so zato že prve Kristusove učence kot »tretji rod« (triton genos), ki je nastajal poleg Judov in poganov, imenovali »kristjane«. V zvezi s tem pa je še nadaljnja skupnost: **sv. pismo**.¹¹⁵ To velja za razmerje vseh ločenih občestev do katoliške Cerkve, če se le morejo še po pravici imenovati krščanska. **Pravoslavni kristjani** pa so s katoliško Cerkvijo združeni **še z drugimi vezmi**: z vezmi sedmerih zakramentov, in s tem tudi s škofovstvom in svečeništvom, pa tudi z vezmi vere v skoraj iste dogme.

Še kot anglikanec je Newman l. 1841 pisal v nekem pismu: »Vse zmote so osnovane na tej ali oni resnici in iz nje črpajo življenje; in protestantizem, ki je tako zelo na široko razširjen in obstoji že toliko časa, mora imeti v sebi zelo veliko resnico ali mnogo resnic v sebi in pričuje zanje...«¹¹⁶ 22. 11. 1842 je glede anglikanizma v pismu odgovoril nekemu katoliškemu pisatelju: »Med nami je božje življenje, ki se jasno kaže kljub našemu neredu, in to je velik znak Cerkve. Čemu bi morali iskati navzočnost našega Gospoda drugod, ko pa se nam spričuje tam, kjer smo. Kdo nam **ukazuje**, naj spremenimo svoje občestvo?«¹¹⁷ — Pripomniti pa je treba, da je proti koncu svoje anglikanske dobe Newman že živel v zavesti, da je vse tisto, kar imajo od edine prave Cerkve ločeni kristjani dobrega in resničnega, vendarle v zvezi s katoliško Cerkvijo in pravzaprav njena last, in da je zato dolžnost, zediniti se s to Cerkvijo. V pismu z dne 18. 5. 1843 piše: »Bojim se — kolikor morem spoznati svoje lastno prepričanje — da imam rimsko katoliško občestvo za Cerkev apostolov, in kar je milosti med nami (po božjem usmiljenju je ni malo), je izredna in darovana iz prekipavajoče božje dobrote. Mnogo bolj sem gotov, da je Anglija v shizmi, kakor pa da rimski dodatki k prvotni veroizpovedi niso razvoj, ki priteka iz gorečega in živega dojetja zaklada vere.«¹¹⁸

¹¹⁵ Prim. Th. Sartory, v: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 366 do 471. Dalje J. M. Nielen, Leben aus dem Wort. Düsseldorf 1963, 185 sl.

¹¹⁶ Nav. v: Ap. 117.

¹¹⁷ Nav. v: Ap. 120.

¹¹⁸ Nav. v: Ap. 130.

»Ničesar ne smemo storiti za oslabitev angleške Cerkve«

Zaradi tega je še posebno razumljivo, zakaj je Newman tako močno naglašal, da **ne smemo napadati nekatoliških krščanskih občestev** in uničevati v preprostih ljudeh, ki so pripadniki teh občestev, zaupanja v njihovo lastno versko občestvo, ki pri njih na neki način uresničuje funkcijo edino prave Kristusove Cerkve. 24. 12. 1850 npr. pravi v pismu J. M. Capesu: »Dokler (anglikanska državna Cerkev) še v neki obliki obstoji, je v toliko tudi priča za dogmatično in liturgično religijo, tj. za razodetje. Toda čim bolj postane liberalizirana, toliko bolj daje dostop brezverstvu v deželo: kajti ničesar drugega ni tu, kar bi ostalo zoper brezverstvo. Tako malo morem zato triumfirati nad propadanjem in padcem državne Cerkve, kakor bi se mogel potegovati za oprostitev Judov od posebnih določb — toliko časa tega ne morem, **dokler** ni katoliška Cerkev dovolj močna, da stopi na njeno mesto (na mesto državne anglikanske Cerkve) ...«¹¹⁹ Napadi na anglikanizem, to je Newman neredko dejal, bi koristili samo brezverstvu.

Nekoliko pozneje, 9. 2. 1851, piše istemu naslovniku, da bi bile ostrine zoper anglikanizem neumestne in nekrščanske. In to utemeljuje med drugim tudi s sledečim: »Glejte, niti za svoje lastno občestvo nimamo dovolj duhovnikov, koliko manj še za vso Anglijo! ... Tudi sem mnenja, da se ne smemo spuščati v to, da bi hudo vračali s hudim, ker so nas sedaj (anglikanski) župniki tako divje napadli.«¹²⁰

Čez devet dni potem pa spet piše istemu: Razgovarjajmo se z anglikanskimi intelektualci, nikakor pa naj ljudstva ne odvrčamo od vdanosti nasproti anglikanski Cerkvi. »Kolikor gre za **ljudstvo**, ne sme tu ležati na naši črti, da bi napadali angleško Cerkev, to bi bila nizka igra. Pač pa naj odstranjamo predsodke zoper nas s poti ...«¹²¹

2. 6. 1860 piše Newman spet Capesu v istem smislu glede razmerja katoličanov do univerze v Oxfordu: »**Ničesar ne smemo storiti za oslabitev angleške Cerkve v njenem sedanjem stanju**,« tem manj se smemo boriti, pravi Newman, zoper Oxford, ker je tam še mnogo tradicij in katoliških nauk, čeprav je tudi tja začel prodirati skepticizem in z njim nevera. Oxford, zatrjuje Newman, pomeni za nas »vzgojo za Cerkev«. »Niso nas napravili za katoličane katoličani; Oxford nas je napravil katoliške. Sedaj Oxford gotovo stori več dobrega kakor pa škode ...«¹²² V podobnem smislu piše 7. 6. 1863 Is. Wiliamsu: »Če se bo kak kraj v Angliji spet znašel, je to Oxford ... Anglikanska Cerkev je bila zelo koristen valolom zoper skepticizem. Morda pride čas, ko bova oba, Vi in jaz, prisluhnila glasu od zgoraj: 'Čemu še jemlje prostor?' Toda za sedaj je v Angliji (angleška Cerkev) mnogo boljša zaslomba resnice, kakor bi bila in kakor bi mogla biti rim.-katoliška Cerkev.«¹²³

Iz lastne izkušnje je Newman vedel, da more ločeno krščansko občestvo po božji dobroti v mnogočem tako rekoč nadomeščati edino pravo

¹¹⁹ K II, 284 sl.

¹²⁰ K II, 205 sl.

¹²¹ K II, 286.

¹²² K II, 286.

¹²³ K II, 287 sl.

Kristusovo Cerkev in da to iz moči prave Cerkve dejansko dela. L. 1864 je v dostavku ob koncu »Apologia pro vita sua« zapisal: »**Angleška Cerkev je bila orodje, po katerem mi je Previdnost izkazala velike dobrote.** Ako bi se bil rodil kot dissenter (član protianglikanskih sekt), bi morda nikoli ne bil krščen; **ako bi bil rojen kot angleški prezbiterijanec, bi morda nikoli ne bil spoznal božanstva našega Gospoda; ako bi ne bil prišel v Oxford, bi morda nikoli ne bil slišal o vidni Cerkvi ali o izročilu in o drugih katoliških naukih.** In ker sem toliko dobrega prejel od anglikanske državne Cerkve — ali morem tu imeti srce za to, oziroma bolje, ali morem imeti takšno pomanjkanje ljubezni, spričo dejstev, da tudi tako mnogim drugim stori to, kar je meni storila: da bi si želel njenega propada? Nikake take želje nimam, dokler je anglikanska Cerkev to, kar je, in dokler smo mi katoličani tako majhno občestvo. Ne zaradi nje same, marveč zaradi množice vernikov, katerim služi, nočem ničesar storiti zoper njo. **Dokler so katoličani tako slabotni, vrši (anglikanska Cerkev) naše delo...** Kaj bi bila ob kakem drugem času in pri drugih okoliščinah naša dolžnost — postavimo npr., da bi deželna Cerkev izgubila svoje dogmatično verovanje ali da bi ga vsaj nič več ne oznanjala —, to je čisto drugo vprašanje... Brez dvoma je bila narodna Cerkev doslej krepak valolom zoper zmote v nauku, takšne zmote, ki zarezujejo globlje kakor njene lastne zmote. Kako dolgo bo to ostalo v prihodnjih letih, to je nemogoče reči; kajti narod vleče svojo Cerkev na svojo lastno raven... Moja osebna predstava o primernem ravnanju katoličana do nacionalne Cerkve v njenih zadnjih urah je to: pomagati bi ji morali pri njenem potegovanju za dogmatično resnico in jo podpirati, ako je to v naši moči.«¹²⁴

Newman je naglašal v bistvu to, kar danes po sto letih poudarja npr. K. Rahner: Spričo dejanskega položaja danes nimamo niti najmanjšega razloga, da bi z nekako škodoželjnostjo gledali na to, kako so znotraj evangeličanskega (mi bi mogli pristaviti: pravoslavnega) krščanstva bolj in bolj izgublja religiozna substanca, zlasti še, ker tudi sredi katoliških dežel ta substanca marsikje izginja. Korist od propadanja vere pri evangeličanih (in pri pravoslavnihih) »nima katoliška Cerkev, marveč novo poganstvo. Bila bi nora cerkvena politika, ako bi hoteli misliti, da v tej stvari škoda drugega pomeni lastno korist. Po človeški presoji — če bi navsezadnje sploh smeli storiti kaj drugega kakor upati na takšno zmago Boga v Kristusa, kakršna ni dostopna človeški presoji — bi morali reči, da celotno krščanstvo skupaj živi in propade. Ali, kako in kdaj pride edinost krščanstva, tega ne vemo. Toda eno vemo: **Te edinosti pričakovati od zunanjega bankrota enega dela krščanstva, to bi bila neumna in sramotna politika katastrofe.** To pa spet pomeni: **Morali bi si medsebojno pomagati,** svoja skupna ekumenska prizadevanja bi morali raztegniti na to, da bi se medsebojno skušali obvarovati pred notranjimi in zunanjimi izgubami substanc. Zakaj si ne bi mogli medsebojno pomagati in se poučevati v vprašanju, kako naj človek danes učinkovito in prepričevalno govori s tistimi, ki mislijo, da ne morejo biti več kristjani, in kako naj jim pričuje za krščanstvo, katero nam je vendar v bistvenih točkah

¹²⁴ Nav. tudi v: K II, 289 sl. Podčrtal jaz.

skupno? Zakaj naj ne bi katoliška eksegeza tu in tam mogla pomagati evangeličanski, da bi bila kritična, ne da bi bila tudi ‚razmitologizirajoča‘ na tak način, da krščanstvo izgine? In ali ne bi mogla evangeličanska eksegeza marsikaterega katoličana eksegeta obvarovati pred tem, da ne bi s pretiranim ‚dohitevanjem tega, kar je bilo v znanosti zamujenega‘, delal v katoliški eksegezi napake, ki jih je evangeličanska eksegeza delala prej in ki jih je medtem že premagala? Ali ne bi bilo mogoče izmenjavati pastoralne izkušnje v misijoniranju današnje tehnične, množične družbe? ...¹²⁵

»Ne sramotite ga!«

Neplo dovite polemike z anglikanci Newman ni maral. Tudi v tem oziru je že v svojem času praktično uresničeval tisto metodo »ekumenizma«, ki je danes dobila ime »dialoga« in ki jo jemlje za svoj program tudi shema o »ekumenizmu«, predložena koncilskim očetom v času 2. zasedanja 2. vatikanskega koncila.

Newman je hotel, da katoličani tudi posameznih članov nekatoliških krščanskih veroizpovedi nikdar ne napadajo in ne izrekajo ostrih sodb zoper nje. Z druge strani pa katoličan pri tem ne sme okrniti polne veljavnosti resnice katoliške vere.

Newman sam je ostal tudi po prestopu v katoliško Cerkev v ljubeznivih pisemskih in osebnih prijateljskih zvezah s tistimi, ki so še vedno s trdnimi koraki hodili po poteh anglikanizma. Poln ljubeznivosti je bil npr. do plemenitega prijatelja anglikanca Kebleja in mu večkrat izrazil hvaležnost za vse, kar je nekoč od njega duhovno prejel. P. Coleridgeju je Newman v aprilu 1866 pisal ob sporočilu glede Keblejeve smrti: »... Zdi se, da je Keble sprejel vse (katoliške) nauke razen nujnosti, biti v občestvu s sv. stolico ... Zdi se mi, da ni nobene težave v domnevi, da more biti kdo v dobri veri v kaki taki reči, kakor je potrebnost občestva z Rimom. Dokler tega (ali da na kak način ni v Cerkvi) ni uvidel, je bil dolžan ostati tam, kjer je bil. In tako se je glede tega vedno izražal ...¹²⁶

Tudi nad tiste anglikance, ki so ostro napadali katoliško Cerkev, Newman nikoli ni šel s kolom in tudi od drugih katoličanov je želel, naj ostrin in polemike ne prestrezajo z ostrinami in s polemiko. Ko je npr. Pusey objavil »Eirenikon« in v njem ostro sodil glede katoliških običajev, je Newman pomladi l. 1866 pisal P. Coleridgeju de Lisle, da je treba to, kar je pri Puseyu zgodovinsko in teološko napačnega, mirno zavrniti. »Vendar pa mislim: **Pokažite, da so Puseyevе zgodovinske postavke napačne, toda ne sramotite ga!** Sramotenje je v verskih pretresanjih prav tako velika napaka kakor slavospevi hvale v biografijah. — **Seveda mora človek odločno povedati svoje mnenje, toda to je nekaj drugega kakor osebna graja ...** Anglikanec bi pač rekel: ‚Ta avtor je strasten‘, in bi zato Vaš spis odložil na stran kot strankarski spis; umaknil bi se nazaj za svoje predsodke, namesto da bi dobil zaupanje ... Treba je imeti pred očmi, kaj je Vaš cilj ... Toda Vašo neovrgljivo stvar pomešati z osebnim na-

¹²⁵ V op. 98 nav. razprava iz *Catholica* 16 (1962) 13.

¹²⁶ K II, 288.

padom na Puseya, to bi pomenilo toliko, kakor svojo puško skrbno nabiti in potem prav tako pazljivo nakapati nekaj kapelj vode v odprtino za naboj.«¹²⁷

c) A brez krnjenja resnice

Čeprav je bil Newman kot katoličan v svojih stikih z anglikanci poln ljubeznive obzirnosti in dobrote, vendar pa ni nikoli zahajal v tisti škodljivi »irenizem«, kakršnega obsoja okrožnica »*Humani generis*« (Dz. 2308). Odkritosrčno, res evangelijsko dobrohotnost do drugoverca je harmonično združeval z brezkompromisnostjo v dogmatičnih oziroma versko-nravnih vprašanjih.

To vidimo npr. iz vrstic, ki jih je 29. 12. 1872 pisal anglikancu R. H. Huttonu:

»Čeprav se zdi, da se ne zmenim za ljudi, ki hrepene po več luči, kakor pa je trenutno imajo glede religioznih resnic, vendar Vam morem zagotoviti: v resnici imam zelo mnogo sočutja s takimi in vedno mislim nanje. — Vem, kako iskreno skušate ugajati Bogu, in to dejstvo zahteva od vsakogar, ki Vas pozna in bere, to, da Vam izkazuje spoštovanje. Mnogokaj je, v čemer se prav resno od Vas razlikujem, toda mislim, da spadate k tistim, katerim so angeli v božični noči prinesli pozdrav kot ‚ljudem blage volje‘; in za vse, ki bi radi nekoč bili v družbi angelov, je veselje in dolžnost, iti za Vašim zgledom razsežne ljubezni. Za mnoge od tistih, katerih branivec ali podpornik ste, ne morem imeti zaupnih in prisrčnih čustev kakor za Vas; in kar pišete, to me mnogokrat preseneča. Toda če človek zares in iskreno išče dragocenega bisera — kdo more drugače, kakor pa da se v srcu in v duhu zedini z njim?«¹²⁸

»Odkrito se tega držati, vendar v ljubezni«

Že zgoraj omenjenemu prijateljsko razpoloženemu anglikancu rektorju Brownu je v januarju 1873 odgovoril Newman: »Ni se Vam treba bati, da bi me s čim žalili, kar bi v Vaših izjavah stalo v nasprotju z mojim religioznim verovanjem. Naj tudi mislim, in to dejansko mislim, da imam jaz prav, in da drugače misleči nimajo prav; toda pri tem bi ne bilo ničesar predrugačenega, ako bi hoteli drug pred drugim skrivati medsebojne razlike; in nič bi ne bilo bolj nesmiselnega in tudi neresničnega kakor pa kompromisi in umetna spajanja. — Seveda obstoje med religioznimi ljudmi tudi neresnične razlike v mnenjih; razlike v mnenjih, ki obstoje le v besedah. Toda nasprotja med katoličani in njihovimi nasprotniki niso take vrste. Najbolje bi bilo, ako bi ne obstajala — takoj za tem najboljše pa je, **odkrito se tega držati, vendar v ljubezni.**«¹²⁹

Kakor vidimo iz pravkar navedenega pisma Brownu, Newman kljub tako prijaznemu odnosu do tistih anglikancev, ki niso stopili na njegovo pot, da bi postali pravi člani edine Kristusove Cerkve, vendar še daleč ni bil indiferentist ali celo relativist v pogledu na dogme. Ko v »Apologia

¹²⁷ K II, 291.

¹²⁸ K II, 293 sl.

¹²⁹ K II, 295.

pro vita sua« govori o svojih vodilnih načelih, pravi: »Prvo mi je bilo načelo dogme; boril sem se zoper liberalizem. Liberalizem mi pomeni antidogmatično načelo in njegove posledice. To je bila prva točka, glede katere sem bil gotov. Tu pripominjam: vztrajnost v določenem verovanju ni zadosten dokaz resničnosti tega verovanja; a odklon od njega je vsaj madež na človeku, ki se je čutil tako gotovega v njem... Glavno načelo gibanja (mišljeno je oksfordsko gibanje) mi je še danes prav tako drago kakor kdajkoli. V mnogih stvareh sem se spremenil, v tem se nisem. **Od petnajstega leta starosti je bila dogma osnovno načelo moje religije. Drugačne religije ne poznam; ne morem se vmisliti v pojem drugačne vrste religije; religija kot zgolj čustvo je zame sen in slepilo. Prav toliko je mogoča sinovska ljubezen brez obstoja očeta kakor pobožnost brez Najvišjega bitja.** Cesar sem se držal 1816, tega sem se držal 1833 in se držim 1864. Bog daj, da bi se tega držal do konca. Imel sem drugič trdno zaupanje v resnico nekega določenega religioznega učenja, ki je osnovano na tem temelju dogme; da namreč obstaja nevidna Cerkev z zakramenti in obredi, ki so prevodniki nevidne misli. Bil sem mnenja, da je to nauk sv. pisma, prve Cerkve in anglikanske Cerkve. Tudi tu nisem spremenil svojega prepričanja. Prav tako trdno sem prepričan sedaj, kakor sem bil l. 1833 in nisem nikdar nehal biti prepričan.«¹³⁰

»Čistost vere je za kristjana dragocenejša kakor edinost«

Prav tako navaja v Apologiji misli iz svojega spisa iz l. 1836 glede anglikanske Cerkve. »Sedanje stanje,« pravi, »je nezadovoljivo in bedno; toda samo to priznam in nič več. Cerkev je utemeljena na nauku — na evangeliju Resnice. Cerkev je sredstvo za cilj. Ako bi propadla Cerkev (čeprav — o blagoslovljena obljuba! — se to ne more zgoditi), naj rajši propade, kakor da bi propadla resnica. **Čistost vere je za kristjana dragocenejša kakor edinost.** Če se je Rim zmotil v nauku, tedaj je dolžnost, ločiti se celo od Rima.«¹³¹

Seveda je Newman dobro razlikoval med tem, kar je verska resnica, in tem, kar je le teološko mnenje. V tem pogledu je bil čisto drugačen kakor W. G. Ward, ki je v svoji ekskluzivnosti in ozkosti tako rad predstavljal teološka mnenja, ki so bila ravno njemu všeč, kot edino pravilna, medtem ko je nasprotno mišljenje kaj hitro razglašal za nedopustno ali celo heretično, hkrati pa ob vsaki priliki napadal anglikance in z vsem tem brez vsake potrebe samo obteževal in zaostroval odnose med katoličani in anglikanci. 9. 5. 1867 mu je Newman pisal, da je tak **duh, ki hoče svoja mnenja povzdigniti v dogme** in ne mara postranskih diferenc, ki med posameznimi duhovi nujno nastanejo, imeti za nekaj dopustnega in nevažnega, **shizmatičen duh.** »Prosim Boga, da ne bi nikoli — kakor to delate Vi — obsojal tega, česar Cerkev ne obsoja. Prenašajte me v potrpežljivosti.«¹³²

¹³⁰ Ap. 30 sl. Podčrtal jaz.

¹³¹ Ap. 68.

¹³² AW X, 121 sl.

Newman iz svoje lastne izkušnje tudi ve, da more človek v dobri veri dolgo časa živeti v ločenosti od prave Cerkve. Kljub prijaznosti in dobroti ter obzirnosti do takšnih kristjanov pa Newman, kadar vidi, da je položaj dozorel, njihove vesti ne uspava, temveč jo skuša z vso močjo zdramiti, da bi s polno odkritostjo pogledala v obraz celotnega in neokrnjenega božjega razodetja in da se ne bi ustavila pred pragom resnice. V svojih predavanjih l. 1850 anglikancem se nanje prostodušno obrne s pozivom: »Naučite se, bratje moji, bati se za svoje duše! Je nekaj, biti v notranjem miru; a ni vse — to bi mogla biti tudi smrtna bolezen. Katoliški človek, in samo on ima tisto združenje zunanjih in notranjih znakov božje milosti, ki preko njegove duše razliva luč prepričanja in ga napravlja neustrašenega v njegovi veri, kakor ga napravlja tudi mirnega in hvaležnega v njegovem zauapanju.« Newman opozarja anglikance na to, da so v svoji veri popolnoma mirni tudi tisti, ki jih oni, namreč anglikanci, obsojajo kot krivoverce.¹³³

Njega samega je dolgo zadrževalo od prestopa v katoliško Cerkev ravno to, ker je mislil, da katoliška Cerkev prav v dogmatičnih načelih ni dosledna, češ da odobrava takšno češčenje Matere božje in svetnikov, kakršno se ne sklada z bistvenimi krščanskimi dogmami.¹³⁴ Nekemu katoliškemu laiku, s katerim je bil dobro poznan, je Newman še kot anglikanec pisal, da v katoliško Cerkev ravno iz teh vzrokov načelnosti oziroma nezvestobe dogmi ne more vstopiti. In dostavlja: »Verjemite mi, moč vsake družbe (skupine) temelji v njeni **zvestobi do lastne teorije.**«¹³⁵

Ko tukaj Newman govori o zvestobi »teoriji«, misli na zvestobo dogmi. Seveda pa bi se zelo motili, če bi mislili, da je dogma Newmanu le določen teoretični oziroma zgolj spoznavni verski stavek, prazna formula. V govoru junija 1866 pravi: »Tisto, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostoli v vseh časih živeli, ni določeno število teoloških stavkov in odločb, marveč je Kristus sam, kolikor je živo predstavljen v evangelijih... Ali ne verujemo v nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni formula ali pojem, marveč dejstvo, tako resnično, kakor resnični smo mi.«¹³⁶

»Resnica kljub temi dobiva svojo pot od roke do roke«

Ljudje, ki so prešinjani s pravim apostolskim duhom, ne zapadajo ne slepemu fanatizmu in ne indiferentizmu, da bi čim prej dosegli uspehe. V zaupanju v božje obljube in božjo pomoč, za katero pa vedo, da uporablja tudi človeka kot svoje orodje, »store toliko, kolikor morejo, in ne več kakor smejo.«¹³⁷ Drugo prepuščajo božjim rokam. Newman je dejal, da je ena največjih napak kritikov Cerkve ta, da ne znajo čakati.¹³⁸ **»Vsi, ki so poslušni resnici, so na strani resnice, in resnica bo zmagala.** Majhni po številu, a močni po Sv. Duhu, zaničevani od sveta, a hodeč naprej tudi

¹³³ K II, 232.

¹³⁴ Ap. 114.

¹³⁵ Ap. 116. Podčrtal Newman.

¹³⁶ K I, 240.

¹³⁷ Nav. v: Newman-Haecker, Die Kirche und die Welt², Leipzig 1940, 130.

¹³⁸ Glej P. Simon, Das Menschliche und die Kirche, Freiburg i Br. 1936, 170.

skozi trpljenje, so apostoli premagali moč teme in ustanovili Kristusovo Cerkev. In vsi, ki Jezusa Kristusa odkritosrčno ljubijo, morejo biti čisto gotovi, naj se sami sebi zde še tako slabotni in se čutijo še tako osamljene: ‚Modrost božja je modrejša od ljudi, in kar je slabotnega pri Bogu, je močnejše od ljudi‘ (1 Kor 1, 25) ... Kdor je vestno poslušen Bogu in sveto živi, sili vse v svoji okolici, da verujejo v nevidno Kristusovo moč in vztrepečejo pred njo. Svetu v velikem seveda nima kaj reči; kajti maloštevilni ga vidijo dovolj od blizu, da bi jih njegovo življenje razgibalo. Toda za svojo najbližjo okolico napravlja resnico očitno; in mnogi po božji milosti prestrežejo sveti žar vase in ta žar hranijo in tudi s svoje strani prenašajo dalje. **In tako v tem svetu resnica kljub temi dobiva svojo pot od roke do roke; in tako ohranja svoje mesto na visokem kraju, priznana kot vera narodov.** Velika množica pa med tem ne ve, na čem temelji resnica, kako je prišla in kako se je obdržala; in ker o njej mislijo nizko, menijo, da je nekaj lahkega, odstraniti jo. Toda ‚Gospod vlada‘ (Ps 92, 1).¹³⁹

V odgovoru na imenovanje za kardinala je Newman hkrati z dostojanstvom, ljubeznivostjo in odkritosrčnostjo, kakor je bilo zanj vedno značilno, izrekel besedo, ob kateri je Pusey, Newmanov anglikanski nasprotnik, vzkliknil: »Stari J. H. Newman, ki pove resnico z vso prostodušnostjo, ne da bi ranil eno samo srce!« In H. Tristram, ki to navaja, dodaja še tele značilne Newmanove besede: **»Cerkev nima nobenega drugega dela kakor to, da v zaupanju in miru izpolnjuje svojo lastno službo (nalogo); treba je le, da ostane to, kar je, in da čaka na to, da Bog izvrši svoje delo zveličanja.«** In obenem opozarja na načelo, ki se ga je Newman vedno držal: »In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas« (= v nujnih stvareh edinstvo, v dvomih svoboda, v vseh ljubezen).¹⁴⁰

Th Haecker je o Newmanu zapisal, da je to »največji, najplemenitejši in najuspešnejši apologet katolicizma novejših časov.« Pomagal je božji roki, kakor sploh more pomagati človek ... , »da se megle, ki so preprežene preko sonca, raztrgajo in da stoji tu v jutranjem žaru večne luči ‚mesto na gori‘, ki ga **morajo vsi videti.**« Tega »gentlemana-svetnika«, pravi Haecker, so odlikovale med drugim zlasti tri kreposti: **ljubezen do svoje domovine in naroda, ljubezen do resnice in pravičnosti ...** Kdor ima »v svoji posesti najdragocenejši, nemenljivi zaklad, mu ni treba zavidati drugih zaradi njihovih dragocenosti ali podcenjevati vrednost teh dragocenosti, ali pa tajiti kraj, iz katerega so izšle. (Tako je Newman priznal, da velika literatura Anglije ni nastala kot stvaritev katolicizma).«¹⁴¹

Mogli bi Haeckerjeve izraze nekoliko predrugačiti, prilagoditi jih temu, kar se je danes v vsej Cerkvi in v vsem krščanstvu prebudilo s tako silno močjo: ekumenizem. In bi po pravici rekli, da je Newman **»največji, najplemenitejši in najuspešnejši ekumenski teolog in ekumenski delavec.«** Danes v katoliški cerkvi in pri vseh resnično globokih kristjanih vedno bolj zmagujejo njegova načela, njegova metoda, njegov duh pri delu za edinstvo kristjanov. Zato pač, ker je ta duh duh evangelija, sad delovanja

¹³⁹ Govor z dne 24. 4. 1831; v: Kirche II, 107.

¹⁴⁰ DThC XI/1, 353.

¹⁴¹ Th. Haecker, Christentum und Kultur, München 1927, 156—158.

Kristusovega Duha v Cerkvu in v vsem kršćanstvu, tistega Duha, ki hoće, da bi »za resnico delovali v ljubezni« (veritatem facientes in caritate: Ef 4, 15) kakor danes neprestano ponavlja kardinal Bea, in da bi se prav s tem sredstvom v usodni zgodovinski uri vendarle čimprej izpolnila Jezusova prošnja pri zadnji večerji: »Da bodo vsi eno... da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 21).

Eden od najboljših poznavavcev Newmanovega življenja in njegovih spisov O. Karrer pravi: »Kar se je ,na prvi pogled' morda zdelo obtežitelj Cerkvu, je postalo v resnici kakor za Newmana samega tako tudi za Cerkev neprimerljiv dobiček — čeprav je to komaj kdo slutil ali hotel. Že Newmanov obstoj v Cerkvu je postal apologija Cerkvu, kakor bi je niti sam Newman ne mogel **napisati**. Dejstvo, da je duh s tako genialnostjo postal ne le katoličan, marveč da je kot katoličan Cerkvu pripadal z vso ljubeznijo in resnično brez preračunanosti, je moralo dati misliti mnogim, v katerih očeh je katolicizem za misleće ljudi ,nemogoća stvar'. Kakor poskus pobega zveni, ako eden od modernih Newmanovih življenjepiscev, namreč Atkins, izjavlja, da je bil Newman pač ,zadnji vernik': češ da ob njegovem zgledu postane jasno, da verovanje v dobi psihologije in tehnike tudi v genialnem človeku nima nikakega prostora, da bi se zavarovalo, in da ne more nuditi nikake opore več, ako se ne zateče k avtoriteti razodetja, tj. k vodstvu katoliške Cerkvu. Kajpada, gotovo ne bo nihče mogel resno vzeti besede o ,zadnjem verniku'; toda da je tak mož duha, kakršen je Newman, poznavavec zgodovine in sedanjosti, mož s širino njegovega pogleda, čistostjo njegovega mišljenja in njegovega značaja, Cerkev vzel ne le resno, marveč jo spoznal kot prostor in domovino duha — čeprav so mu nekateri sodobniki in duhovni sobratje razodevali tudi ne-duha, ki se more nahajati sredi Cerkvu: to more pač vendarle marsikomu dati misliti in razmišljajoćemu človeku približati slutnjo, da je **Cerkev vendarle nekaj več, kakor pa se zdi površnemu pogledu, da je.**«¹⁴²

Toda ne le nevernemu ali vsaj nekatolićanu daje Newman misliti. Misliti daje tudi nam, ki se nam do vere in do članstva v katoliški Cerkvu ni treba šele z muko dokopati, ki pa nam je naložena najsilnejša »pustolovščina« in pravzaprav edino zares veliko tveganje: biti resnično verén, »realizirati« svojo vero, kakor se je Newman rad izražal, in biti prav zato »katoliško« (= vesoljstveno) in v polnosti verén kristjan! Če pa smo to, moramo imeti smisel in srce tudi za »ekumenizem«: »Da bodo vsi eno — da bo svet veroval.« In Newman nam daje misliti tudi na tista pota ekumenizma, ki edina morejo priversti do zaželenega cilja, ker so to v bistvu tista pota, ki jih je Kristus pokazal svojim prvim oznanjavcem.

¹⁴² O. Karrer v predgovoru h K I, 29.

III. NEWMAN IN NAŠE EKUMENSKO-TEOLOŠKE TER PASTORALNE NALOGE ZA DOSEGO ZEDINJENJA

1. »Ekumenska« teologija

G. Thils poudarja, da bi danes morala biti celotna teologija pozorna na vprašanje zedinjenja kristjanov oziroma na »ekumensko« vprašanje. V svoji knjigi, posvečeni »ekumenski teologiji«,¹⁴³ razpravlja v treh poglavjih: a) o ekumenski teologiji kot »eksistencialni konfrontaciji« oziroma dialogu (ne polemiki!) katoliške teologije npr. s pravoslavno ali luteransko teologijo; pri tem dialogu oziroma konfrontaciji je seveda treba najti kriterije, po katerih naj se takšna konfrontacija vrši, paziti pa obenem tudi na pravega duha oziroma na pogoje medsebojnega dialoga! — b) o ekumenski teologiji kot »dimenziji« celotne teologije; to se pravi, da bi morali več ali manj vsi teološki traktati imeti nekaj takega, kar bi usposabljaljo za ekumenski dialog, medtem ko je skozi stoletja v običajnih teoloških učbenikih bilo polno sledov protireformacije, polemike in ne dialoga; — c) končno o ekumenski teologiji kot »posebni disciplini«, kjer bi šlo za posebna vprašanja, pri katerih se krščanska verska občestva med seboj razlikujejo.

In reči moramo, da bi nam ravno proučevanje Newmanovega življenja in dela moglo nedvomno biti v veliko pomoč pri izpolnitvi nalog, ki jih postavlja G. Thils in drugi ekumensko usmerjeni teologi ter praktični ekumenski delavci našega časa. Srečanje z Newmanovimi spisi in z duhom, ki veje iz njegovih spisov in njegovega dela — to je nedvomno kar najboljša šola za »ekumensko teologijo« in potem tudi za **praktično delo za zedinjenje**. Zlepa se ne bi mogli bolje kakor ob Newmanu oblikovati tako za pravilno »eksistencialno konfrontacijo« in za njene kriterije oziroma za duha te konfrontacije, pa tudi za ekumensko »dimenzijo«, ki naj bi zajemala vso teologijo. Pa tudi za praktično »ekumensko« dušnopastirsko delo najdemo v Newmanu na vsakem koraku sijajnega učitelja.

Navedli bomo v tej zvezi nekatere stvari, ki se tičejo nauka o Cerkvi, za »ekumenizem« posebno važne.

a) Cerkev kot zgodovinska posledica učlovečenja

Če proučujemo Newmanovo pot v katoliško Cerkev in njegovo teološko delo, ki je nastajalo pri njem kot nekaka življenjska potreba, kot potreba človeka, ki se je čutil poklicanega za apostola premnogim dušam, vidimo, da gre pri Newmanu v bistvu prav za to, kar v našem času eden izmed najodličnejših teologov katoliškega ekumenizma, namreč Y. Congar OP, izrečno označuje kot **edino pot k uresničenju zedinjenja**: »Iti moramo po poti, ki je peljala stran od enotne Cerkve, v obratni smeri. Toda ne nazaj k preteklosti, marveč v **razvoju naprej, nasproti božjemu kraljestvu, v zvestobi virom, v katerih nam je vse podarjeno**. Preverjanje starih dognanj, zopetnja odkrivanja, poglobljena spoznanja, ki kažejo v isto smer — to je že danes tako bistveno, da moramo v tem gledati

¹⁴³ G. Thils, La »Théologie oecuménique«. Notion-Formes-Démarches; Louvain 1960.

učinek čisto novega poseganja božjega usmiljenja, in nihče nima pravice vnaprej omejevati daljnosežnost tega.¹⁴⁴ In ni dvoma, pravi Congar v isti razpravi, da se bomo po tej poti polagoma vsi dokopali **do teološkega realizma cerkvenih očetov glede nauka o učlovečenju**, s tem pa do prepričanja, da je **ena sama vidna, hierarhična Cerkev zgodovinska posledica učlovečenja**. V Kristusu delujoča božja moč se v Cerkvi kot instituciji in kot občestvu nadnaravnega življenja nadaljuje do konca sveta, ko bo nastopilo božje kraljestvo v svoji dovršenosti. Zdaj med Cerkvijo in eshatološkim božjim kraljestvom obstoji še napetost — med tem, kar naj bi bilo, in med tem, kar je dejansko že sedaj uresničeno: Cerkev je ne le v svojih vernikih z ljuljko posejana njiva, marveč tudi v vodstvu Cerkve deluje ne le božji Duh, marveč tudi omejenost in krhkost slabotnih ljudi. A to nam ne sme zakriti dejstva, da je Cerkev nadaljevanje učlovečenja.¹⁴⁵

Človeški element v Cerkvi

Newman je ob vodstvu »blage luči« božje milosti, sijoče v glasovih vesti, »v zvestobi virom«, s katerimi se je srečal ob študiju cerkvenih očetov, resnično šel »ne nazaj k preteklosti, marveč v razvoju naprej, nasproti božjemu kraljestvu« in spoznal, da je katoliška Cerkev kljub raznim človeškim omejenostim in kljub akcidentalnim pomanjkljivostim, ki morda odbijajo ločene kristjane in ki bi jih bilo treba čim bolj odstraniti, vendarle tudi v svoji vidnosti ustanovljena od Kristusa ter vodena in oživljavana od Svetega Duha. Prav v tem je Newman videl bistvo krščanstva: da je Bog na vidni, telesni način stopil v človeško zgodovino in postal njen sooblikovavec. In kakor ni dovoljeno, da bi se človek pohujševal nad konkretno podobo Jezusa Kristusa, prav tako ni dovoljeno pohujševanje nad živo, konkretno Cerkvijo. Jasno je Newman videl, da more biti samo tista Cerkev od Boga hotena domovina narodov, ki stoji v zgodovini in ki hoče obvladovati celoto človeškega življenja in se prav zato tudi ne smemo čuditi, če se na njeni obleki nabere tudi nekaj prahu naše uboge človeške slabosti. Če opazimo v njej zlo, se moramo najprej vprašati, ali morda, s skritimi ali pa z javnimi grehi, ne pospešujemo tudi mi sami tega zla, in ga pospešujemo še posebno tedaj, če začnemo predrzno metati kamenje na »mater Cerkev«.¹⁴⁶

Newman se je dokopal do spoznanja, da je filozofski beg v abstraktnost neke absolutne čistosti že tukaj na zemlji — tako po pravici poudarja W. Becker — odpad od vere, »naj se tudi imenuje s krščanskim imenom in naj iz tega tudi nastane sekta 'čistih'. Mnogokrat so verske resnice tisto, kar kako od Cerkve ločeno občestvo postavlja v ospredje, in vedno služi resnica obvladovanju stvarnosti. Toda še vedno stoji potem nasproti takemu občestvu vprašanje: Ali se to občestvo usmerja na celoto

¹⁴⁴ Y. Congar, *Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltung und Einheitsproblematik*, v: M. Roesle-O. Cullmann, *Begegnungen der Christen*; 2. Aufl., Stuttgart—Frankfurt a. Main 1960, 429.

¹⁴⁵ Y. Congar, n. d., 424. Prim. tudi J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, 105.

¹⁴⁶ Prim. Karrer, v: K II, 177.

stvarnosti? Ali sprejema tudi vso odgovornost nase? Čisto konkretno postavljeno vprašanje je: Ali ostane to občestvo pri svojem ljudstvu tudi za oeno stvarnosti, da doživi čistost resnice človeška primešanja?¹⁴⁷ V predgovoru k 2. izdaji »Via media« iz l. 1877 (prva izdaja l. 1837), str. XXIV, piše Newman: Organizacija Cerkve »sploh ne more biti drugačna kakor kompleksna, ako pomislimo, koliko nalog mora izvrševati, koliko ciljev obdržati pred očmi in koliko interesov zagotoviti.«¹⁴⁸

V »Idea of University« iz l. 1852 opozarja Newman posebej na to, da Cerkev ne ostaja pri zunanostih, kakor to navadno delajo posvetnjaki, ki prav zato niso sposobni, pravilno gledati na Cerkev. »Do danes gentleman ni ustvaritev krščanstva, marveč sveta. — A razlog leži na dlani. Svet se zadovolji s tem, da spravlja v red površino; Cerkev hoče prenoviti prav globine srca. Ona začne vedno pri korenini, in pri veliki množici njenih otrok se ji nikoli ne posreči, da bi prišla preko začetka; zaposlena je namreč vedno s tem, da postavlja temelj. Človeka hoče ozdraviti in ga obvarovati pred težko krivdo; razpravlja o pravičnosti in čistosti in o prihodnji sodbi (Ap 24, 25); vero, upanje, pobožnost in poštenost ter začetne nagibe ljubezni poudarja . . . Bolj je usmerjena na to, kar je potrebno, kakor pa na to, kar je zaželeno. Cerkev sadi drevo in ji ni na tem, kakor je tako dostikrat svetu le na tem, da bi pobiral cvetove za svojo gostijo, in ki je krašenje zunanosti skoraj začetek in konec njegovega filozofskega npravnega nauka.«¹⁴⁹ V eseju o odnosu razodetja do verovanja, napisanem l. 1883/84, pravi Newman, navajajoč iz svojih »Parochial Sermons«: **»Milost božja celo religiozne ljudi prežema samo napol,** in najboljše, kar je mogoče reči o nas, je, da imamo dve strani, eno senčno, in da je senčna stran ravno navzven obrnjena. Tako tvorimo drug za drugega del sveta, naj bomo morda še tako malo od tega sveta. Celó če vzamemo, da bi obstajala družba ljudi, ki se dajo voditi od krščanskih nagibov, bi ta družba kot celota bila vendar posvetna; to se pravi, obdržala bi marsikatero zmote in se jih držala in bi dovoljevala mnoge slabe navade. To, kar je zlega, teče na površju.«¹⁵⁰

Zmaga nad ekleziološkim monofizitizmom

Luči za pravilno gledanje na zlo, ki se pojavlja v zgodovini Cerkve, Newman dobiva iz misterija božjega učlovečenja. Zlo se je približalo celo Kristusu samemu — ne da bi si ga seveda podvrglo — kako bi se ne približalo udom Cerkve, tudi njenim najvišjim vrhovom? V pridigi z dne 15. 1. 1850 govori Newman o času sv. Filipa Nerijskega in pravi: »Nekoč je satan vzel kralja svetnikov in ga je povedel, kamor ga je hotel (Mt 4, 1 sl.). Tedaj je poseglo častihlepje, teženje po imetju in nečistost s svojimi rokami. Na enak način se je godilo potem njegovi Cerkvi: čeprav polna nebeških darov milosti, neomadeževana nevesta, organ resnice, glas Svetega Duha, nezmotljiva v stvareh vere in npravnosti — naj jo gledamo

¹⁴⁷ Becker, v: Newman — St. I, 241 sl.

¹⁴⁸ Nav. Becker, v: Newman — St. I, 242.

¹⁴⁹ V: K II, 98 sl.

¹⁵⁰ V: AW II, 287 sl.

»in cathedra« najvišjega pastirja ali v enoti svojih škofov —, je bila tedaj vendar tako oblegana in omrežena od greha in brezzakonja, da se je mogla svetu zdeti kot nekaj, kar vendar nikdar ni bila...«¹⁵¹

Y. Congar, eden od najodločilnejših današnjih katoliških »ekumen-skih teologov«, ugotavlja, da so se tudi v katoliško teologijo in še bolj v mišljenje kristjanov sploh sem in tja vrinili odtlenki nekakšnega **ekleziološkega monofizitizma**, ki more v marsikaterem pogledu zastirati pravilno gledanje na Cerkev in obteževati tudi zedinjenje. Ekleziološki monofizitizem je tendenca, videti v Cerkvi samo to, kar je božjega, napake v Cerkvi pa naj veljajo le v zasebni sferi njenih predstavnikov, kar seveda vodi k predstavam, kakor da bi npr. oznanjevanje božje besede (in oblika tega oznanjevanja) bilo v vsakem času najboljše in kakor da bi se ne dalo npr. glede načina v vodstvu Cerkve nič spremeniti. To je podobna zmota, pravi Congar, kakor je kristološki monofizitizem, ki je ignoriral v Kristusovi osebi pristno človeški element in s tem zameglil versko resnico o Kristusovem sredništvu.¹⁵² Toda dejansko sta v smislu kalcedonskega cerkvenega zbora v Kristusu božja in človeška narava neokrnjeni ter med seboj sicer neločljivo povezani, pa vendarle nepomešani in ne druga v drugo spremenjeni. In podobno — dasi na nekoliko drugi ravni — je v Cerkvi, v kateri živi Kristus in nadaljuje po njej svoje odrešilno delo.

Cerkev je sicer v svojem jedru vedno neomadeževana in sveta nevesta (prim. Ef 5, 27). A ta neomadeževanost se nanaša le na njeno ustanovo samo, na njene zakramente, njeno vero in njene bistvene zakone. Ta nebeška dota pa je dana takšni Cerkvi, ki obstoji iz grešnih ljudi, Cerkvi, ki roma po prahu te zemlje, ki je celo v svojih voditeljih obdana s človeško revščino, ki mora sicer že v tostranstvu neprestano težiti po svoji dovršitvi, ki pa je dejansko tukaj v polnosti nikdar ne doseže in je zato »**Ecclesia semper reformanda**« (= C. se mora vedno reformirati, prim. Ef. 4, 22—24). Kljub temu pa v vseh časih rodi sadove izredne in junaške svetosti ter ostane »**signum levatum in nationes**«, čudež božje milosti, mati, ki podeljuje vernikom nadnaravno življenje.

Edinole ob takem treznem in obenem globokem ter ljubečem gledanju na Cerkev, gledanju, ki je lastno cerkvenim očetom, stoječim na trdnih bibličnih in hkrati izkustveno-razumskih tleh (doživljali so Cerkev, kako je kljub vsem slabostim ob podpori čudovite božje pomoči vendarle zmagovala vse nevarnosti in ovire in vstajala vedno znova k polnejši življenjski moči!) je mogoče za stalno ohraniti neskaljeno oko za spoznanje, da je Cerkev resnično božje delo, in vztrajati v Cerkvi z veselo in ponosno vero tudi ob časih velikih pohujšanj, obenem pa tudi ne spregledati svojih resničnih nalog; saj je **vsak ud Cerkve po svoje poklican k pravemu, od Boga hotenemu reformiranju Cerkve, in sicer najprej pri sebi**, kakor je to storil npr. sv. Frančišek Asiški. Če bi bil Luther ohranil v svojem zmedenem času kljub pohujšanju, ki so ga tedaj dajali tudi najvišji predstavniki Cerkve, svojo vero v Cerkev kot nadnaravno stvarnost in v zakramentalno posredovavko Kristusovega odrešenja v Cerkvi

¹⁵¹ Var. occ. 12:202; glej tudi v: K I, 365.

¹⁵² Y. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*; Paris 1952, 76 ss.

in po Cerkvi, bi, kakor pravi van de Pol, dober poznavavec zgodovine, nikdar ne prišel do svojih naukov o opravičenju zgolj po zaupanju v Kristusovo zasluženje.¹⁵³

Človeške slabosti v Cerkvi

Newman je vedel, kako važno je pravilno gledanje na Cerkev in na človeške slabosti, ki jih je mogoče v njej srečati. Zato se je kot dušni pastir pogosto vračal k tej temi.

Že kot anglikanski pridigar je o vprašanju zla sredi Cerkve pogosto govoril in ga na mojstrski način osvetljeval z lučjo svetopisemske božje besede na temnem ozadju z izvirnim grehom ranjene človeške duše.¹⁵⁴ Kot katoličan govori enako. V pridigi 1850 npr. pravi: »Bratje moji, da, v Cerkvi obstoje pohujšanja, obstoje stvari, ki so ji v očitek, v sramoto. Noben katoličan tega ne bo tajil. V vseh časih so jo kritizirali in sramotili, da je mati nevrednih otrok. Dobre otroke ima, a še več slabih. Takšna je božja volja, tako je bilo napovedano od vsega početka (prim. Mt 24; Raz. 6 sl.)... v vseh časih je najti polno snovi v katoliških življenjepisih in zgodovinskih knjigah, pripravne za uporabo tistih nasprotnikov, ki izhajajo iz predstave, da je sveta Cerkev hudičevo delo, in ki želijo najti potrdila za svojo vodilno misel. Ravno prednost Cerkve, da je namreč Cerkev vseh dežela in vseh časov, daje za to poseben povod. Če je bil med apostoli eden Judež in eden med diakoni Nikolaj (prim. Raz 2, 6), kako bi potem mogli biti presenečeni, ako se v teku osemnajstih stoletij najdejo očitni primeri krutosti in nezvestobe, hinavščine in podlosti, in sicer ne le med katoliškim ljudstvom, marveč tudi na visokih mestih, v kraljevskih palačah, v hišah škofov, da celo na stolu sv. Petra?... Kakšen triumf pa je to, če se je v dolgi vrsti dve do tristo papežev med mučenci, spoznavavci, učitelji, modrimi zakonodajavci in ljubečimi očeti svojega ljudstva našel eden ali dva ali so se našli trije, ki so izpolnili tisti Gospodov opis 'hudobnega služabnika', ki je začel pretepati svoje sohlapce in pojedal in popival s pijanci (Mt 24, 49)?... In seveda so ta pohujšanja tem večja, čim večji in širnejši je prostor, na katerem se kažejo, in tembolj so spotakljiva, čim bolj je sveto dostojanstvo poklica, v katerem duhovniki nastopajo. A katero versko občestvo se more glede na trajanje in glede na razširjenost z nami primerjati?«¹⁵⁵

Newman ob vsem priznavanju človeških slabosti v Cerkvi in prav zaradi tega priznavanja jasno vidi, da je Cerkev resnično božje delo — če bi bilo človeško, bi jo vsaj slabosti njenih, tudi najvišjih članov, že zdavnaj uničile.

Zelo globoko posega v problem zla v Cerkvi sami tisti odgovor, ki ga je Newman dal 30. 7. 1877 baronu von Hüglu, ki je vprašal, kaj naj odgovori človeku, ki ga je zlo v Cerkvi prav posebno pohujševalo. Newman piše: »Bojim se, da moram iti zelo globoko in prijatelju, ki postavlja tak ugovor, reči sledeče: Ali verujete v osebnega Boga in npravstvenega

¹⁵³ W. H. van de Pol, *Das reformatorische Christentum*, Einsiedeln 1956, 391; nav. J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, 105 sl.

¹⁵⁴ Prim. K II, 374—381.

¹⁵⁵ Var. occ. 9: 144—146.

Voditelja (Urejevalca) sveta ali ne? **Ako ne verujete tega, potem je vsak argument brez koristi — kajti če ni Boga, potem tudi ni nikakega razodetja, nikake Cerkve. — Ako pa verujete, — ali niso potem vse težave rešene v veliki težavi o izvoru zla? ... Ako pa kljub temu dejstvu zla obstoji Bog, zakaj potem stavljate ugovor zoper posamezne primere, ki so vsi vključeni v dejstvu zla?** Ali je čudno, da je zlo tako močno, kakor dejansko je; da ima razodeta resnica tako velik boj z zlom? ... Ne morem razumeti, ako kdo pravi: ‚Bivanje zla že samo po sebi dokazuje, da ni Boga‘. — Tam je ravno bojno polje. V Cerkvi je samo primer velikega, strašnega dejstva ... Dejstvo zla se ne da zanikati — vse razodetje ga ne le priznava, marveč zahteva. **Skozi vse sv. pismo je zlo predstavljeno prav kot osnovni razlog razodetja. Samo obstoj zla je napravil razodetje nujno potrebno.** Pohujšanja in poraze Cerkve sv. pismo predpostavlja. Seveda je napovedan čas, ko bo resnica zmagala, toda ta čas je znan samo Bogu.«¹⁵⁶

b) Potrebnost nezmotljivega učiteljstva in primata v Cerkvi

Iz obstoja zla v svetu, tistega zla, ki se vedno zopet hoče vgnezditi v Cerkvi, a je v njenem jedru in njeni celoti nikdar ne pokvari, sklepa Newman ravno na potrebnost nezmotljivosti najvišjega cerkvenega učiteljstva, kakor to uči katoliška Cerkev.

»Najprej mora biti osnovni nauk o nezmotljivem učiteljstvu glasen protest zoper obstoječe stanje človeštva. Človek se je uprl svojemu Stvarniku. To je bil vzrok božjega posega. Oznanjevanje tega — to mora biti prvo dejanje od Boga pooblaščenega poslanca. Cerkev mora razglašati upor (zoper Boga) za največje možno zlo. Ona ne sme sklepati nobenega premirja z njim; če hoče biti zvesta svojemu Mojstru, mora upor prekleti in izobčiti ... Cerkev ne uči, da je človeška narava nepopoljšljiva, zakaj neki bi potem bila Cerkev sploh poslana? Ne zato, da bi bila človeška narava uničena ali popolnoma spremenjena, ampak da bi se razvila, očistila in obnovila, ne da bi bila zgolj kopičenje brezupnega zla, ampak da bi bila nositeljica obljube velikih reči, in to prav sedaj v stanju nereda in razbrzdanosti ... Ta oblast (nezmotljivosti) je, če jo gledam v njeni celoti, nekaj tako strašnega, kakor je silno zlo, ki jo je priklicalo.«¹⁵⁷

Seveda pa je **obstoj nezmotljivega vrhovnega učiteljstva utemeljen ne le v tem dejstvu slabotnosti človeške narave, marveč še globlje, to je v samem bistvu razodete religije.** »Kakor je bistvo vsake religije avtoriteta in pokorščina,« pravi Newman v Eseju o razvoju cerkvenega nauka, »tako je razlika med naravno in razodeto religijo v tem, da ima prva subjektivno in druga objektivno avtoriteto. Razodetje obstoji v javljanju nevidne božje moči ali v nadomestitvi glasu vesti z glasom Zakonodajavca. Vrhovna oblast vesti je bistvo naravne religije, vrhovna oblast apostolov ali papežev, Cerkve ali škofov je bistvo razodete religije. In če tako zunanjo avtoriteto odstranimo, pade duh zopet nazaj k tistemu notranjemu vodniku, ki ga je imel celo, preden je bilo razodetje raz-

¹⁵⁶ AW X, 295 sl.

¹⁵⁷ Ap. 152 sl.

glašeno. In če je zahteva po nezmotljivem razsodništvu v religioznih spornih vprašanjih tako zelo važna in tako močno koristna za svet v vseh časih, potem je tem bolj dobrodošla v času, kakor je sedanji, ko je človeški duh tako dejaven, mišljenje tako plodovito, mnenja tako mnogo-tera...¹⁵⁸

Posebej **glede papeštva in razvoja njegove oblasti v Cerkvi** pravi Newman: »Pokazali smo prej na verjetnost, da je razvoj (homogeni, ne pa heterogeni) v krščanstvu bil v teku časa nekaj naravnega in da ga je bilo treba pričakovati... In dajo se navesti razlogi za sklepanje, da je v tisti meri, v kateri je v božjem načrtu verjeten resnični razvoj nauka in prakse, prav tako v istem božjem načrtu bila verjetna tudi postavitve zunanje avtoritete, ki naj odloča o onem razvoju in ga pri tem razlikuje od množice zgolj človeških izmišljotin, zablod, potvorb in zmot, sredi katerih oni razvoj raste in iz katerih se povzpinja. To je nauk o nezmotljivosti Cerkve.«¹⁵⁹ »Petrovo prvenstvo je moglo ostati gola črka, dokler ni **zapletenost cerkvenih vprašanj** dala povod za ugotovitev tega prvenstva. Dok'ler so bili kristjani 'eno srce in ena duša' (Apd 4, 32), se je moglo zgoditi, da ni stopilo v dejavnost; ljubezen ne potrebuje nobenega zakona...«¹⁶⁰ »Raziskovanje razlogov, ki že vnaprej priporočajo naše pojmovanje, prihaja z dveh strani: tu je **vnapijšnja verjetnost** v smeri na papeštvo, in z druge strani je to **dejansko stanje ponicejske Cerkve**. Prvega od teh razlogov smo se že dotaknili: to je absolutna potrebnost monarhične oblasti v Cerkvi, to je razlog, da oblast že vnaprej motrimo kot podano. Družbeno telo ne more obstajati brez vodstva, in čim večje je telo, tem bolj koncentrirano mora biti vodstvo. Če naj vse krščanstvo tvori **eno** kraljestvo (družbo), potem mu je **ena** glava nekaj bistvenega; to je vsaj izkušnja 18 stoletij. Kakor je Cerkev rastla in dobivala obliko, tako se je razvijala tudi papeževa oblast; in kjerkoli so se odrekli papežu, je bila posledica tega propad in razcep. **Ne poznamo nobenega drugega načina, kako ohraniti 'sacramentum unitatis', kakor da obstoji neko središče edinosti.** Nestorijanci so imeli svojega poglavarja z imenom 'catholicus', pruski luteranci svojega generalnega superintendenta; celo 'independenti', mislim, so imeli pri svojih misijonih nadziralca; anglikanska Cerkev nudi upoštevanja vreden nazorni pouk za ta nauk... Tako mora biti; nobena Cerkev ne more izhajati brez svojega papeža. Pred očmi imamo proces centralizacije, po katerem je sedež sv. Petra postal suverena glava krščanstva. Če je to utemeljeno v naravi stvari, potem je to nemogoče, kolikor moremo v spoštljivosti tako govoriti, da bi neskončna modrost, ki vidi od začetka do konca, obenem s sklepom, da upostavi vseobsegajoče kraljestvo (družbo), ne bila sklenila tudi tega, da bo nastopil suvereni voditelj... In kot odgovor na ta vnapijšnja pričakovanja naletimo v **sv. pismu** na določene napovedi, ki so bolj ali manj temne in ki potrebujejo komentarja; in papeška stolica se sklicuje nanje v tem smislu, da najdejo te napovedi v papeški stolici svojjo izpolnitev...¹⁶¹

¹⁵⁸ Development, v: K I, 359.

¹⁵⁹ Development 77—79, v: K I, 359.

¹⁶⁰ Development 150, v: K I, 361.

¹⁶¹ Development 155, v: K I, 362—364; podčrtal Newman.

»Poznejši papeži bodo svojo lastno oblast v določenem smislu omejili«

Newman je imel tisti »panoramski pogled« na celoto razodetja, ki je tako potreben »ekumenski teologiji« in »ekumenskim« delavcem sploh. Ko mu je Miss Holmesova pisala, kako velike težave ima z definicijo papeževe nezmotljivosti, razglásene na 1. vatikanskem koncilu, ji je Newman odgovoril: »Žalosti me, da Vam definicija da opraviti. Sv. stolica je že stoletja **ravnala** po tej dogmi — edina razlika je v tem, da je sedaj ta dogma dejansko **priznana**. Vem, da je to razlika; kajti na prvi pogled bi se moglo zdeti, da je papež pozvan k **uporabi** svoje na novo spoznane oblasti. Toda imeti moramo nekaj vere. Abstraktni stavki pomenijo malo: teologija jih obdaja z mnogimi omejitvami, razlagami itd. Nobena resnica ne stoji sama zase, vsaka se drži v zvezi z drugimi resnicami v urejenem ravnotežju in izravnivosti (harmoniji). Dogme o presv. Trojici in o učlovečenju niso bile vse naenkrat izklesane, marveč po kosih; en koncil je storil to, drugi drugo, in tako je bila zgrajena celotna dogma. In njen prvi del se je zdel še enostranski. Zato so se začela sporna vprašanja in ta sporna vprašanja so vodila k drugemu in tretjemu koncilu. Ti prvega **niso preobrnil**, pač pa **obrazložili in izpopolnili to**, kar je bilo najprej izrečeno. Tako bo tudi sedaj: poznejši papeži bodo razložili svojo lastno oblast in jo v določenem smislu omejili. To bi bilo neverjetno, ako bi ravnali le kot ljudje, toda Bog bo vladal nad njimi. Vladal je nad Pijem: mislim, da bi si on (osebno) želel mnogo strumnejšo (ostrejšo) dogmo, kakor jo je dosegel. Verujmo in potrpimo!«¹⁶²

c) »Ekumenska dimenzija« celotne Cerkve

Kako zelo je naš čas dal prav Newmanu tudi v tem njegovem pričakovanju! Drugi vatikanski koncil, sklican po želji in volji papeža samega, bo resnično »obrazložil in izpopolnil« to, kar je bilo izrečeno na prvem vatikanskem koncilu o papežu in njegovi nalogi v Cerkvi. Newman je tudi sicer večkrat naglašal, da vrhovna papeževa oblast nikakor ne odpravlja **oblasti škofov** in je tudi ne more. Obenem pa je naglašal Newman tudi **pomen laikov v Cerkvi**, njihovo nalogo pri uveljavljanju trojne službe, ki jo Cerkev izvršuje v nadaljevanju in moči Kristusovih treh odrešeniških »služb« oziroma nalog. Sicer bi nas pa zavedlo predaleč, ako bi le količkaj bolj od blizu hoteli spoznati, v kako mnogih ozirih se danes v teologiji in v življenju Cerkve uveljavljajo prav tisti vidiki božjega razodetja, ki jih je v svojem času naglašal Newman in ki so tudi vidiki, katere mora upoštevati »ekumenska teologija«.

Ena od važnih stvari, ki jih zlasti ne smemo pozabiti, če govorimo o ekumenskem vprašanju oziroma o vprašanju zedinjenja ter o teologiji, ustrezajoči tej veliki zadevi celotnega krščanstva in tudi vsega sveta, je še posebej Newmanovo spoznanje, da **med edinostjo Kristusove Cerkve in njenim oznanjevanjem evangelija vsemu človeštvu obstoji notranja zveza**, nakazana v Jezusovi velikoduhovniški molitvi pri zadnji večerji:« ... Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni

¹⁶² Kirche I, 399; podčrtal Newman.

v nama eno, **da bo svet veroval**« (Jan 17, 20 sl.). To se pravi: oznanjevanje, ki naj ga vrši Cerkev, ne more biti uspešno, ako ni v krščanstvu edinosti (prim. tudi Jan 13, 34 sl.). Še kot anglikanec je Newman videl, kako liberalizem in racionalizem vedno bolj razkrajata anglikanstvo in rušita temelje vere v nadnaravno božje razodetje. Prav spričo tega se je v okviru oksfordskega gibanja začelo prizadevanje za vrnitev k temu, iz česar je v prvih, »klasičnih« časih svojega obstoja živelo vse krščanstvo in iz česar naj zdaj znova zaživi; le tako bo namreč moglo biti izpolnjeno Jezusovo naročilo o oznanjevanju evangelija vsemu stvarstvu. **Oznanjevanje** vesele vesti o odrešenju, ki se je izvršilo s Kristusovo smrtjo in vstajenjem za vse človeštvo, **je naloga, ki je Cerkvi bistvena, in sicer dana celotni Cerkvi, hierarhiji in »božjemu ljudstvu« laikov.** A prav tako je nekaj bistvenega celotni Cerkvi tudi to, da naj bo ena in edina. **Ker se mora celotna Cerkev prizadevati za oznanjevanje evangelija vsemu človeštvu, zato spada k njenemu bistvu tudi »ekumenska dimenzija«,** kakor se danes izražajo teologi.¹⁶³

2. Potrebnost teološke izobrazbe v smeri ekumenizma

Potrebno je, da tudi mi Slovenci, čeprav smo majhen narod in ne bo zedinjenje v veliki meri od nas odvisno — morda pa tudi precej — upoštevamo že v teologiji in v teološki izobrazbi današnje zahteve po »eksistencialni konfrontaciji« oziroma po ekumenskem dialogu ter po ekumenski »dimenziji«. Sama teorija sicer še ne pomaga veliko. Toda še vedno je bilo tako, da je praktično versko oziroma dušnopastirsko delo bilo res kaj vredno le tedaj, ako je raslo **iz zdravih teološko-miselnih osnov.** Razen tega pa prava teologija sploh ni zgolj teorija.

Karel **Rahner** skupaj z drugimi teologi (npr. Congarjem) čisto v duhu kardinala Newmana ponovno poudarja, kako važna je za zdravo versko življenje in za apostolat tudi teologija. Tako npr. pravi: »Majhnih napredkov in premikov na področju teorije katerekoli znanosti mnogokrat najprej sploh ni mogoče oceniti v njihovem pomenu. Od začetka se takšne spremembe morejo zdeti kakor stvari izgubljanja časa in praznega umovanja učenjakov. Če pa si predstavimo, da taka nova spoznanja preidejo v splošno zavest in postanejo samoumevne predpostavke dejavnosti, potem morda vendarle zaslutimo, da od njih marsikaj in včasih vse zavisi. To velja tudi za teologijo. Čudno je: zdi se, kakor da bi bili kristjani zoper svoje krščansko verovanje mnogokrat najmanj prepričani o moči misli; kakor da bi mi kristjani najmanj verjeli, da more 'teorija' roditi zelo praktične učinke. Zato mnogokrat rajši premišljujemo o cerkveni politiki, socialnem vprašanju, metodah propagande in o podobnih rečeh. Zato živa teologija mnogokrat ni kaj posebno cenjena. Na mnoge ljudi v Cerkvi napravlja vtis, da taka teologija le brez potrebe kali že zdavnaj jasna spoznanja, da povzroča nemir in odvrča od važnejših stvari. **Taki ljudje ne opazijo, da živa, nova vprašanja stavlajoča in iščoča teologija današnjega časa dela za to, da bi jutrišnje oznanjevanje našlo pot v duha in srce**

¹⁶³ Prim. G. Thils, La »Théologie oecuménique«, 48.

ljudi. Takšno delo teologije se more mnogokrat zdeti zapleteno in neplo-
dovito. Vendar pa je tudi to delo potrebno. Čeprav je srce in milost tista
edina stvar, ki se ne da nadomestiti.«¹⁶⁴

Newman večkrat govori o potrebnosti teologije, važne za zedinjenje
kristjanov in za naloge Cerkve sploh. Obenem izraža soglasje s papežem
Leonom XIII. v njegovi zahtevi naj teologija gradi razen na biblično-
patristični tudi na sholastični tradiciji: »... Vsi dobri katoličani morajo
čutiti kot prvo nujnost to, da bi bilo duhovno delo, brez katerega Cerkev
ne more docela izpolnjevati svojega nadnaravnega poslanstva, zgrajeno
na velika in resnična načela; da bi bile človeške stvaritve njenih teologov,
kontroverzistov in nadpastirjev zakoreninjene v katoliški tradiciji filo-
zofije in da bi ne smele izhajati iz nove in preprosto prvotne tradicije,
marveč bi morale biti bistveno eno z naukom sv. Atanazija, sv. Avgu-
ština, sv. Anzelma in sv. Tomaža, kakor so tudi ti veliki učitelji zopet
med seboj eno.«¹⁶⁵

Newman nas že s svojo življenjsko potjo nazorno uči, kako pri delu
za zedinjenje — kakor sploh pri apostolatu — ne pomaga veliko vsa pri-
učena naravna psihologija, ki jo morda trgovec ali kak drug zastopnik
svetnih poklicev uporablja z največjim uspehom, ako manjka apostolskemu
delavcu tista »višja psihologija«, ki izvira iz prežetosti z duhom evangelija,
za kar je navsezadnje teologija nujni predpogoj. **Nobena taktika in nobena
diplomacija,** naj bo še tako prefinjena, **pri delu za zedinjenje ne bo nič
pomagala, ako se ne bomo** — kakor tako pogosto naglašja Newman —
iskreno in požrtvovalno prizadevali najprej za božje kraljestvo in postali
»pričevavci« na podoben način, kakor je npr. hotel biti papež Janez, ki je
izrečno naglašal, da noče biti diplomat in taktik, marveč le predstavnik
dobrega Pastirja. **Za »pričevavca«** pa je nedvomno potrebno globoko živ-
ljenjsko poznanje zakladov božjega razodetja, kar je pravzaprav istovetno
s temeljito teološko izobrazbo. Človek, ki nima solidne teološke izobrazbe,
(Janez Vianej npr. je kljub preprostosti imel dobro teološko izobrazbo),
bo pri apostolatu kaj hitro začel uporabljati sredstva tega sveta, navidezno
učinkovita, a dejansko, zlasti na daljše dobe, silno škodljiva — čez čas
postane podrtija tem večja, čim več je bilo zgrajenega.

»Otroci tega sveta so modrejši od otrok luči.« Ta Gospodova beseda
velja večkrat tudi za sledeče dejstvo: zastopniki svetnih poklicev mno-
gokrat veliko študirajo svojo stroko in napredujejo v njej, medtem ko se
za druge stvari prav malo zmenijo; apostolski delavci pa se neredko vse
premalo ukvarjajo s teološkimi disciplinami, vse preveč časa pa dostikrat
posvečajo docela obrobni stvarjem — in zato njihovo delo večkrat nima
tiste globine, kakršno bi imelo, ako bi vse bolj rasli iz nadnaravnih ko-
renin božjega razodetja.¹⁶⁶ Seveda pa s tem ni rečeno, da naj letamo pri
tem v nekem brezračnem prostoru, prezirajoč načelo, da milost suponira
naravo in jo izpopolnjuje, in pozabljajoč na potrebnost lastnega notranjega

¹⁶⁴ K. Rahner, v: **Feine**, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 229 sl.

¹⁶⁵ V pismu, ki ga je Newman pisal l. 1882 Leonu XIII. kmalu po izidu
okr. o filozofiji sv. Tomaža; v: AW X, 347.

¹⁶⁶ Prim. Newman, v: K I, 419.

življenja. Newman je že kot mlad duhovnik anglikanske Cerkve dejal: »Samo v tisti meri, kolikor preiskujemo svoje lastno srce in razumemo lastno naravo, razumemo tudi, kaj pomeni ‚neizmerni Gospod in Sodnik‘; samo v tisti meri, v kateri doumemo naravo poslušnosti in svojo dejansko grešnost, tudi čutimo, kakšen blagoslov je izbrisanje greha, odrešenje, posvečenje, kar vse bi bile sicer prazne besede. Bog nam govori predvsem v našem srcu...«¹⁶⁷

In ni nam treba pri tem kakih izrednosti. Sledeče Newmanove besede o teologiji veljajo tudi za nas: »Kar potrebujemo danes za dobro stanje Cerkve, ni iznajdljivost ne izvirnost ne bistroumnost niti ne učenost pri naših teologih, vsaj ne na prvem mestu — čeprav so vsi ti božji darovi v neki meri potrebni in ne morejo biti nikoli nepotrebni, če jih religiozno uporabljamo — mi marveč **potrebujemo zdrave sodbe, potrpežljivega razmišljanja, razločevanja, umevajočega mišljenja, zdržnosti od vseh privatnih domišljij in muhavosti ter osebnih okusov, z eno besedo, potrebujemo božje modrosti.**«¹⁶⁸

In to mora upoštevati zlasti tista teologija, ki hoče biti ekumenska.

3. Ekumenski dialog in njegovi pogoji

Newmana ob njegovem času mnogokrat ne katoličani in ne anglikanci kar niso mogli razumeti, kako je to, da je bil ta veliki mož v dogmatičnih vprašanjih sicer docela nepopustljiv, kljub temu pa tako pola dobrohotnosti in ljubeznivosti ter obzirnosti do anglikancev.¹⁶⁹ Današnji čas pa je dal Newmanu prav; in to tako glede potrebnosti temeljite duhovno-nravne priprave na zблиžanje med ločenimi kristjani kakor tudi glede duha in pogojev medsebojnega zблиžanja in nazadnje zedinjenja.

a) Potrebnost duhovne in znanstvene priprave na dialog

Znane so besede papeža Janeza XXIII., ki jih je glede ekumenizma govoril gojencem ruskega zavoda (Russicum) v Rimu 30. 4. 1960: »Trebaja je vse dobro pripraviti, **z veliko ljubeznijo in s polnim poznanjem teh narodov.** Upoštevati moramo dejstvo, da imajo ti narodi starodavno tradicijo, razumeti jih moramo in jih pritegniti **z vidnimi dokazi bratstva, milobe in miru.** Nedvomno bo Gospod sam posegel vmes s svojo milostjo in naklonil nam bo veliko tolažbe, čeprav bodo morda šele drugi v bodočnosti uživali sadove tega dela.«

Znano je tudi, kako je Janez »Dobri« ob vsaki priliki priporočal tudi **molitev**, ki išče pri svojem Stvarniku duha razumnosti in modrosti, da mu pomagata prav urejati svoje življenje in uresničevati »silno težavno harmonijo med hrepenenjem po resnici in ljubezni«, kakor pravi kardinal Bea.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Pridiga z dne 12. 6. 1825; v. K I, 274.

¹⁶⁸ Ap. 42 sl. Podčrtal jaz.

¹⁶⁹ Prim. zlasti njegova pisma iz časa, ko je bil katoličan; Ausgew. W. X.

¹⁷⁰ V govoru na rimski univerzi »Pro Deo«, 22. 5. 1962; nav. H.-Kor. 17 (1963), 276.

Brez duha nadnaravne modrosti in dobrohotnosti bi »ekumenski dialog« kmalu spet zapadel v polemiko, ki dejansko nikdar ne more privedi do edinosti. Čisto v smeri Newmanovega mišljenja in dela je prior protestantskega samostana v Taizé Roger Schutz v januarju 1961 izjavil: »Zavedati se moramo, da razdeljenosti ne smemo smatrati za nekaj normalnega in neizogibnega; naučiti se moramo gledati na kristjana, ki nam stoji nasproti, s samim Kristusovim pogledom, gledajoč v drugem naravnost Kristusa samega, to je tisto, kar je vanj najboljšega položil Bog sam; priznati, da greh katoliškega brata zame protestanta zadeva predvsem Boga in njegovega spoznavavca; **duhovno se pripraviti, da bi razumeli, da edinstvo kristjanov ne bo zmagovalje enih nad drugimi.** Če bi to bila zmaga enih in poraz drugih, bi takšne edinosti nihče ne sprejel... Toliko neteoloških faktorjev nas loči, toliko drugotnih izročil, toliko postranskih navad. Gotovo ne smemo omalovaževati resnice, izpovedovanja velikih dogmatičnih pozicij; toda če bi ne bilo med nami nič drugega kakor ti resnični problemi, bi si bili mnogo bliže, kakor pa si moremo misliti: in tega ne bomo nikoli dovolj dopovedovali.«¹⁷¹

R. Laurentin, francoski mariolog in »peritus« 2. vat. koncila, soglašala s Schutzem in potem našteva pravila, po katerih se mora ravnati ekumenski dialog; in sicer so predvsem tri: **1. izpraševanje vesti, 2. vračanje k virom ter 3. jasno in globoko poznanje tega, kar ločeni kristjani učijo.** In z ozirom na prvo točko pripominja: Zedinjenja ni še videti na obzorju, toda Gospod ga izrečno hoče, in zato je predmet našega upanja in prizadevanja. A plodovit dialog, brez katerega se zedinjenje ne more uresničiti, zahteva od vsakega kristjana in od vsake skupine, da si vedno zopet v ponižnosti in iskreni odprtosti za vso luč božjega razodetja in božje milosti izprašuje vest, ali se ni v čem oddaljil od virov verovanja in od pristnega življenja po veri. Treba je dobro razlikovati verske resnice od mnenj, katoliško vero od trditev posameznikov oziroma teoloških šol (kako zelo je to naglašal Newman!). Vzporedno s tem naj se pa tudi **versko življenje bolj jasno usmeri k temu, kar je bistvenega,** in se znebi vseh oblik, ki bi pomenile zlorabo, tako da bo lažje mogoče dojeti »substanco dogme« pod njeno »preobleko«, kakor se je izrazil Janez XXIII. v govoru, s katerim je 11. 10. 1962 odprl 2. vatikanski koncil. — Kar zadeva vračanja k virom, pravi Laurentin, pa je potrebno požrtvovalno in resno teoretično in praktično delo. Diletantizem in »govoričenje«, **v katerega nujno zaidejo tisti, ki se lotijo »dialoga« brez globoke in utrudljive priprave, ne more roditi resničnih sadov.**¹⁷² — Podobno velja glede tretjega: namreč glede poznanja, kaj ločeni kristjani učijo.

b) Suponirati je treba pri ločenih kristjanih dobro vero

Pri dialogu moramo paziti posebej tudi na to, da nikoli ne bomo pri pravoslavnem ali protestantskem sogovorniku suponirali »malam fidem« in da ne bomo govorili o »shizmatikih« in »heretikih«. To bi bilo z naše strani naravnost krivično. Ch. Journet posebej naglašala, da naj nikoli **ne govorimo o »razkolnikih« oziroma »krivovercih«,** če razpravljamo o

¹⁷¹ V: Rocca 20 (1961, št. 2) 37.

¹⁷² R. Laurentin, Question mariale, Paris 1963, 129—138.

vzhodnih ali pa evangeličanskih verskih občestvih. **In to ne le iz taktičnih ozirov** — da jih ne bi žalili — **marveč iz stvarnih.** In pri tem Ch. Journet opozarja prav na Newmana, navajajoč iz njegovih spisov značilne tekste, ki dokazujejo, kako more celo najboljše teološko izobraženi in iskreno misleči član ločenega krščanskega občestva biti popolnoma v dobri veri izven katoliške Cerkve; objektivno je sicer v zmoti, a s tem še ni rečeno, da je to tudi subjektivno. Tudi sv. Tomaž je svoj čas ne le iz taktičnih, marveč prav iz doktrinalnih razlogov govoril le o »ločenih«, ne pa »razkolnih« vzhodnih Cerkvah.¹⁷³ Journet je mnenja, da naj niti o »materialnih« heretikih oziroma shizmatikih ne govorimo, če gre za **današnje** ločene kristjane.

Sicer pa so nam v tem pogledu najlepši zgled vrhovni poglavarji Cerkve sami. Že Pij XII. govori npr. v okrožnici »*Orientalis Ecclesiae*« o »sinovih« in o »ločenih vzhodnih bratih«.¹⁷⁴ V instrukciji »*Ecclesia catholica*« priznava, da je ekumensko gibanje pri ločenih bratih nastalo »po navdihnjenju milosti Svetega Duha«¹⁷⁵. Na istem mestu Pij XII. izrečno dovoljuje sodelovanje z ločenimi kristjani na socialnem, političnem in javno-moralnem področju, ne da bi za to bilo potrebno cerkveno dovoljenje. Njegova naslednika sta šla v tem pogledu daleč naprej.

c) **Evangeljska metoda tudi v odgovorih na predsodke**

Tudi ukoreninjeni predsodki, podtikanja, na katera bi morda naleteli s strani ločenih kristjanov, nas ne smejo spraviti s tira, da bi zahajali v staro polemično metodo, ki gotovo ni skladna z duhom evangelija — in nedvomno je v današnjem času velike »apostazije«, katero je predvidel Newman, res **zadnji čas, da se začnemo z vso resnobo prizadevati za evangeljske metode in da ne vračamo hudega s hudim.**

O priliki napovedi 2. vatikanskega koncila je npr. tedanji prodekan pravoslavne teološke fakultete dr. Čedomir S. **Drašković** v pravoslavni teološki reviji »Bogoslovje« napisal članek »Razmišljanja o vasseljenskom saboru«, kjer pravi med drugim: »Iza ove ideje o ujedinjenju ne bi smela da se skriva misao o supremaciji ili potčinjavanju. Ujedinjenje se mora shvatiti kao slobodno ujedinjenje u veri i ljubavi, a ne kao sjedinjenje u potčinjenosti... Velika je sablazan odreći se slobode radi slepe pokornosti, kao što je npr. u konstrukciji papizma...« In potem v duhu homjakovske teologije pristavlja: »Sloboda kao osnovno načelo pravoslavija, niukoliko ne smeta crkvi da bude jerarhična u smislu podele na klir in pastvu. A čuvanje crkvene istine u saznanju i osećanju pripada celom crkvenom narodu, celom telu crkve.«¹⁷⁶ V ozadju za tem tiči predsodek, kakor da je v katoliški Cerkvi papež izpodrinil Kristusa in kakor da more samovoljno »gospodovati« v Cerkvi, ne oziraje se na vire razodetja. Jasno je, da so takšne trditve krivične. A ne bi bilo prav, da bi nas nagnile k polemiki; naj nas rajši vzpodbude, da pri sebi temeljito odpravimo vse, kar bi dajalo povod za take predsodke.

¹⁷³ Ch. **Journet**, *L'Eglise du verbe incarné II*, Bruges 1951, 714—728.

¹⁷⁴ Z dne 24. 4. 1944: AAS 36 (1944) 137. 141. 143.

¹⁷⁵ »*Afflante Spiritus Sancti gratia*«. Z dne 20. 12. 1949: AAS 42 (1950) 142—147.

¹⁷⁶ Dr. Čedomir S. **Drašković**, v: *Bogoslovje* 18 (1959) 4 sl.

Newmanov »eksistencialni« odgovor na predsodke o »suženjstvu« v katoliški Cerkvi

Upajmo da takšne miselnosti med našimi pravoslavnimi brati ni več veliko. Vsaj želeti bi to bilo. Newman je v svojih mladih letih v nezakrivljeni nevednosti tudi tako mislil o katoliški Cerkvi. Pozneje pa je spoznal, da katoliška Cerkev nikdar ne dovoljuje, da bi se med dušo in njenega Stvarnika postavilo karkoli: ne duhovnik ne papež niti ne svetnik ali sama prebl. Devica — vse nas le hoče voditi k Bogu in vse je le človekovi naravi primerno sredstvo za neposreden stik z Bogom. »Človek stoji nasproti svojemu Bogu iz obličja v obličje, **solus cum solo**. On, Bog, edini je stvarnik in odrešenik; pred njegovimi vzvišenimi očmi gremo v smrt; in gledanje Njega je naša večna blaženost.«¹⁷⁷ Kar pa se tiče »ugovora, da je katoliška Cerkev uničila moč katoliškega razuma, in da je tako vplivala na razum posameznikov, da niso imeli več nobenih osebnih prepričanj in so smeli izbirati le med suženjskim praznoverjem in skritim uporom svojega srca — mislim,« tako pravi Newman, »da vsa zgodovina teologije zavrača tako domnevo.«¹⁷⁸

Posebej glede »suženjstva papežu« je Newman kmalu po koncu 1. vatikanskega koncila globoko pisal v odgovoru na Gladstoneove napade zoper »vaticanizem«. Navedimo samo nekaj stavkov, da opozorimo na celoto: »Velika razlika v veri med nami in protestanti je v tem, da oni ne verujejo, da bi bil Kristus ustanovil vidno družbo, še bolj vidno kraljestvo za širjenje in ohranjanje vere... Mi pa to verujemo. Mi vemo, da to kraljestvo še obstoji na zemlji. Kje je? Če je mogoče vse to, kar se o tem da najti, ugotoviti v Konstantinoplu ali v Canterburyju, tedaj, to trdim, je to kraljestvo izginilo... **Ali moramo hkrati opustiti vero v Cerkev kot božjo ustanovo, ali pa jo moramo dandanes najti v občestvu, katerega glava je papež... V tem ni nikakega pogubnega hlapčevstva nasproti papežu**, ko pritrjujemo njegovim pravicam (zahtevam). Pravim, da ne moremo drugače: sicer bi sploh ne verovali v Cerkev, ako ne bi verovali v njenega vidnega poglavarja... Kar pa zadeva napredujoči centralizem, ni bil to papeževo delo; prišel je s časovnimi spremembami in z dogajanjem pri raznih ljudstvih. Ni bil papež kriv tega, da so Vandali pometli z afrikanskimi škofijami in Saraceni s sirskimi... Samo ukazovavec, ki je zedinjal v svoji osebi tisoč škofov, je mogel velike in male tirane srednjega veka držati v uzdah in pod nadzorstvom.«¹⁷⁹

In potem z njemu lastno jasnostjo in hkrati globino Newman pokaže, da ne more nikdar biti resničnega konflikta med kako odredbo vrhovnega poglavarja Cerkve in med vestjo, če s to besedo označujemo res vest, ne pa zakrinkano samovoljnost: »Ako bi papež govoril zoper vest v pravem pomenu, bi napravil samomor; odtegnil bi samemu sebi tla pod nogami. Saj njegova služba obstoji prav v oznanjevanju npravne postave, da bi gojil in krepil tisto luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, kateri pride na ta svet (Jan 1, 9). Na postavi vesti in na njeni svetosti temelji njegova duhovna avtoriteta in postava vesti je temelj njegovega obstoja.«¹⁸⁰

¹⁷⁷ Ap. 121.

¹⁷⁸ Ap. 164.

¹⁷⁹ V decembru 1874; K I, 406 sl. Podčrtal jaz.

¹⁸⁰ K I, 413.

A še bolj kakor teoretično rešitev takšnih ugovorov najdemo pri Newmanu **življenjski odgovor**. Na ozadju vsega Newmanovega življenja in dela vedno zopet vidimo čudovito izravnavo in harmonijo med polno zvestobo dogmatični resnici krščanstva, objektivni in neomajno trdni resnici, brez katere bi krščanstvo ne moglo veljati za razodeto, in med »teologijo eksistence«; med jasnostjo in trdno zakoreninjenostjo in objektu in med dinamično dejavnostjo subjekta; med silno voljo po »notranjosti«, po »duhovnosti«, po »svobodi pred Bogom in v Bogu«, in med »formo« ter »zunanostjo«, v kateri dobi duhovnost in notranjost svoje utelešenje. Tudi tukaj velja ponoviti trditev, da Newman v svojem življenju in delu z vso resnobo jemlje misterij božjega učlovečenja. Njegova teologija ne ponareja človeka, ki je ustvarjen iz duhovnosti in čutnosti, s tiho kamrico skritega srca in z mestom na gori, vidnim za vse.¹⁸¹

Pri Newmanu, kakor je bilo deloma že omenjeno, je npr. bivši protestant Th. Haecker našel vse tisto, kar je prej občudoval pozitivnega pri Kierkegaardu; le da je pri Newmanu našel to uveljavljeno v večji čistosti in zrelosti, zlasti pa brez tistih pogubnih enostranosti, ki jih je najti pri danskem protestantu. »Iz njegove etične strastnosti je zrasla njegova veličina (kot sodnika svojega časa), toda tudi marsikatera od njegovih velikih zmot«, pravi Haecker o Kirkegaardu¹⁸². Kirkegaard se je v nasprotju do tedanje Heglove filozofije, ki je takrat začela vladati tudi v protestantski teologiji, postavil v radikalno nasprotje do velikega **objektivnega sistema**, a je po Haeckerjevih besedah sam postavil točno **subjektivno nasprotje** tistega sistema, ki ga je suponiral. Kirkegaard je bil kljub vsej svoji borbi zoper vladajočo filozofijo vendarle sam zajet v 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. Kierkegaardova dela imajo sicer veliko literarno in filozofsko vrednost; toda kljub vsem zahtevam po pristni religioznosti in kljub krščanskemu slovarju vsebujejo po Haeckerjevem izražanju »mite«, ne pa »preprosto resnico, marveč sanjaško-prenatezано, dialektično priostreno«, zaradi česar more Kierkegaard »v mladih glavah povzročati zmedo«¹⁸³ in zaradi česar je dostikrat »hlastno priljubljena jed ateistov in malikovavcev umetnosti.«¹⁸⁴ Prav zato se more »heroični nihilizem« današnjih dni izrečno sklicevati na Kierkegaarda, čeprav mu vendarle ni šlo za kaj takega.¹⁸⁵

Newmana prevzema nič manj intenzivna etična resnoba in etična strastnost kakor Kierkegaarda; a ta je pri Newmanu združena z neprimerno večjo močjo spoštljivega obvladovanja objektivne stvarnosti. Pri Newmanu najdemo tisti potrebni korektiv prenosa od objekta k subjektu, ki ga je v približno istem času v območju danskega protestantizma izvršil Kierkegaard, a ga izvršil v takšnem smislu, da je bil objekt zrušen in

¹⁸¹ Prim. Becker, v: Newman-St. I, 259.

¹⁸² Nav. Becker, v: Newman-St. I, 259.

¹⁸³ Th. Haecker, Christentum und Kultur, München 1927, 74 sl. Prim. tudi Newman-Studien I, 258.

¹⁸⁴ Th. Haecker, v »Dostavku« k svojemu prevodu Newmanovega »Essay in aid of A Grammar of assent«, »Philosophie des Glaubens«, München 1921, 442. Nav. v: Newman-St. I, 252.

¹⁸⁵ Becker, v: Newman-St. I, 252.

s tem v temelju zrušeno vse, pravzaprav tudi tisto, kar bi bil Kierkegaard rad zgradil. Newman pa ne ruši, marveč le odstranja vse tisto, kar bi moglo ogroziti trdno in živo stavbo globokega krščanskega oziroma katoliškega življenja,¹⁸⁶

Newman je v resnici tako z ozirom na vsebino svojih del kakor z ozirom na duha, ki iz njih in iz vsega Newmanovega življenja veje, eden od največjih učiteljev pravega ekumenizma, in sicer učitelj prav za naš čas in njegovo duhovno situacijo, učitelj, ki je prežet z duhom prvega krščanstva, h kateremu se z drugim vatikanskim koncilom vrača Kristusova Cerkev — ne zaradi vračanja, marveč zaradi poti naprej k izvrševanju od Kristusa ji danega poslanstva za vse človeštvo, kateremu naj zopet z vse večjo učinkovitostjo prinaša Cerkev veselo oznanilo odrešenja in odrešenje samo.

»Sentire in Ecclesia« — Nepregledne možnosti »tveganja«

Pri prizadevanju za zedinjenje gre v največji meri za pravilno pojmovanje misterija Cerkve in za življenje iz tega misterija. Velika ovira za mnoge moderne ljudi, da ne morejo najti pravega odnosa do skrivnosti Kristusove Cerkve in zato tudi ne do edinosti oziroma do dela za edinost, je med drugim zlasti bojazen, da življenje v Cerkvi in s Cerkvijo napravi človeka za nekaj avtomat brez lastne odgovornosti in lastnega odločanja. Pravim: »v Cerkvi!« Znano ignacijansko geslo se je najprej glasilo: »sentire in Ecclesia«; šele pozneje — »cum Ecclesia«. Vsi namreč, ki smo krščeni, smo Cerkev; zato ni dobro reči, naj čutimo s Cerkvijo, kakor da bi bila nekaj izven nas, kakor da bi k Cerkvi spadala le »hierarhija«. Pri ekumenskem dialogu in sploh pri ekumenskem delu se moramo zelo varovati, da naša »ekleziologija« ne bo le »hierarhiologija«. ¹⁸⁷ Z razvojem prvotnega nauka o Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu nam je danes spet bolj prišlo v zavest (a še zelo premalo!), da smo mi vsi skupaj Cerkev, od Boga k odrešenju in k odrešenju drugih poklicano ljudstvo; da smo kot udje Cerkve soodgovorni za notranjo lepoto, edinost, svetost in nadnaravno moč Cerkve. V Cerkvi je sicer tudi od Kristusa postavljeno vodstvo, kateremu smo se dolžni podrejeni — saj je bil tudi naš Odrešenik »pokoren do smrti«. Toda v okviru tega podrejanja vodstvu Cerkve, podrejanja, ki po samem nauku tega vodstva pravzaprav nikdar ne sme biti podrejanje človeku, marveč navsezadnje le Kristusu, Bogu, je velikansko področje lastnega odločanja in »tveganja« v smeri nepreglednih možnosti izpolnjevanja silnega Jezusovega naročila: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš Oče nebeški« (Mt 5, 48) in ob vodstvu notranje božje luči, brez česar bi otroci Cerkve ne bili božji otroci, kakor morajo biti: »Katerikoli namreč se dado voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8, 14).

Tudi glede dela za zedinjenje kristjanov velja božjim otrokom, ki se dajo voditi Svetemu Duhu, tisto, kar je Newman govoril še kot anglikanec in pridigar oksfordske univerze: »Državnik, katerega ime ohrani trajnost, je tisti, ki tvega na videz nevarna dejanja, ki pa kljub temu uspejo in ki jih je mogoče opravičiti samo s pogledom nazaj ... Trdnost in duševna

¹⁸⁶ Prim. Becker, v: Newman-St. I, 261 sl.

¹⁸⁷ Y. Congar, Jalons pour une théologie du laïcité, Paris 1954, 68. 73.

veličina se razodeva, ako vladar nepremakljivo vztraja pri resnici, ki jo je instinktivno zaznal... In tako je v vseh stvareh; veliki cilji spodbadajo k tveganju, in samo z žrtvami si človek pridobi čast. Zakaj bi v božjem kraljestvu ne bilo resnično, kar je v svetu res? **Mi moramo odriniti ‚na globoko morje‘ in ‚vreči svoje mreže za lov‘; zjutraj moramo sejati svojo žetev in zvečer ne zadrževati svoje roke, kajti ne vemo, kaj bo uspevalo. Kdor opazuje veter, ne bo sejal, in kdor ogleduje oblake, ne bo ničesar žel.’ Kdor ima devetkrat neuspeh, a desetič uspeh, je bolj v časti vreden kakor tisti, ki hrani svoj talent v potnem prtiču.**¹⁸⁸

4. Ekumensko usmerjeno dušno pastirstvo

Preden se bo izvršilo zedinjenje kristjanov, bo nedvomno potrebno še mnogo priprave, teoretične in praktične hkrati. Tudi tukaj velja, da ne smemo zanemarjati ne intelektualnih in ne volitivnih strani tistih, ki naj se zedinijo. **Ekumensko usmerjena teološka izobrazba naj gre hkrati pred in tudi vstric z ekumensko usmerjenim dušnim pastirstvom.** Z ozirom na dejanske zgodovinske in druge pogoje ni posebno verjetno, da bi se kaj kmalu mogli med pravoslavni in katoliškimi teologi v Jugoslaviji vršiti podobni dialogi, kakor jih najdemo npr. v Nemčiji, Franciji in Ameriki med evangeličanskimi in katoliškimi. Toda neke vrste ekumenski dialog bi se mogel in tudi moral vršiti med našimi katoliškimi in pravoslavni oziroma evangeličanskimi verniki, ki mnogokrat živijo skupaj.

Med najvažnejšimi spoznavnimi pogoji za tak »dialog« je gotovo zavest, da je prav to, kar tvori najosnovnejše bistvo krščanstva, skupna last katoličanov, pravoslavni in evangeličanov: živa vera v živega Boga, ki se nam je po Kristusu neizrekljivo približal in nas v Cerkvu in po Cerkvu odrešuje. V primeri z življenjsko oziroma zveličavno važnostjo te skupne lasti so vse razlike (zlasti med katoličani in pravoslavni) vendarle zelo malenkostne. Treba je samo pomisliti, kako smo veseli, ako v dušnem pastirstvu dosežemo to, da ljudje vsaj z neko resnobo **na eksistencialni način »realizirajo«** omenjene **»temeljne resnice«**.¹⁸⁹ Po pravici je znani angleški pospeševalec zedinjenja, sedanji katoliški westminstrski nadškof Heenan dejal glede Anglije, ko je v postnem pismu za l. 1962 med pravili, ki se naj jih verniki držijo, da bodo čimveč prispevali k uresničenju zedinjenja, kot zadnje navedel tole: katoličani naj bodo prepričani, da »tragedija Anglije ni v tem, da mnogi kristjani niso katoličani, ampak v tem, da mnogi državljani nimajo sploh nobene vere.«¹⁹⁰ Kako zelo je ta Heenanova misel bila tudi Newmanova! Prvo torej, za kar gre pri teh dialogih, bi morala biti utrditev in poživitev vere v »osnovne« krščanske resnice, in sicer utrditev in poživitev pri obojih: pri katoliških in nekatoliških kristjanih.

Z druge strani pa seveda velja tudi tisto, kar je pred izobraženimi laiki v Assisiju govoril kardinal Bea: »Kako bi se mogli pomiriti z njihovo

¹⁸⁸ V govoru o »naravi vere v njenem odnosu do razuma«: AW II, 71 sl. Podčrtal jaz.

¹⁸⁹ Prim. K. Rahner, v: *Catholica* 16 (1962) 9.

¹⁹⁰ H.-Kor. 16, 1962, 350.

(ločenih krščanskih bratov) trdo usodo, pomiriti z dejstvom, da nimajo polne rabe pravic otrok Cerkve in da izgubijo tolikere milosti prav zaradi tega, ker so vidno ločeni? Kako bi se mogli pomiriti s tem, da so udje skrivnostnega telesa ločeni od njihove božje Glave in od otrok njihove Matere?¹⁹¹ Zlasti je to žalostno spričo tega, da je needinost med kristjani pač med glavnimi vzroki, da tolikeri ljudje sploh ne pridejo do nadnaravne vere, po kateri bi se mogli zveličati. Saj je Jezus prosil: »Da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 21).

Tudi **kateheza** naj bi torej dobila »ekumensko dimenzijo«. Celotna Cerkev je **bistveno »misijonarska«**, tj. kot »polnost Njega, ki vse v vsem napolnjuje« (Ef 1, 23) je v vseh svojih udih, tudi v najpreprostejših, usmerjena na »oznanjevanje evangelija vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15) in na prešinjnanje vsega sveta z vsemi njegovimi stvarnostmi s Kristusovimi odrešilnimi milostmi. Prav tako je oziroma bi morala biti že po svojem bistvu tudi **»ekumenska«**, tj.: kljub vsem raznolikostim, ki so zaradi »misijonarskih« nalog pri vseh narodih in kulturah razumljive in potrebne, usmerjena na edinost, brez katere bi Cerkev tudi svoje misijonarske naloge ne mogla izpolnjevati.¹⁹² Za to »misijonarsko-ekumensko« dimenzijo verskega pouka in vzgoje pravzaprav ni treba nič drugega kakor razviti to, kar sledi že iz sv. krsta, iz birme in iz evharistije: ud skrivnostnega telesa, po birmi dorasel ud, naj prispeva k blagru celotnega telesa, posebno še zato, ker se v evharistiji najtesneje zedinja z Njim, ki daje svoje »meso za življenje sveta« (Jan 6, 51). Vsaka udeležba pri evharistični daritvi je pravzaprav že po sebi usmerjena tudi na ostvarjanje edinosti ne le med udeleženci, marveč naj bi izžarevala Kristusovo žrtvujočo se ljubezen in s tem edinost tudi v okolico. — Razen tega pa naj bi **tudi preprosti verniki**, ki (vsaj pri vojaki) prihajajo v stik s pravoslavnimi in včasih tudi z evangeličanskimi verniki, že pri katehezi dobili vsaj **bistvene predstave glede pravoslavja in protestantizma in se pripravili za pravilni odnos** do članov teh veroizpovedi.

»Misijonarska« in »ekumenska« zavest bi morala zopet bolj kakor doslej postati last vsakega katoličana, tudi mlajšega in najpreprostejšega.¹⁹³ Prvi kristjani so bili, povsod, kamor so prišli, že s svojim življenjem samim apostoli, »luč sveta in sol zemlje«. Dejstvo je, da so tedaj laiki neprimerno več storili za širjenje evangelija in za dejansko prežetje poganškega sveta s krščanstvom kakor pa duhovniki, čeprav so bili tudi ti drugi nepogrešljivi.¹⁹⁴ Živo so se zavedali, da so vsi udje Kristusovega skrivnostnega telesa poklicani k temu, da »svetijo kakor luči na svetu, držeč se besede življenja« (Elp 2, 15). A za izvrševanje te naloge so bili sposobni samo zato, ker je moglo biti o njih zapisano: »Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha« (Apd 4, 32). Polagoma mora tudi danes med verniki in duhovniki izginiti tista docela napačna predstava, kakor da je dolžnost in pravica apostolata samo stvar duhovnikov. Ni še

¹⁹¹ Rocca 20 (1961, št. 2) 12.

¹⁹² Prim. M. J. **Guillou** OP, Mission et Unité. Les exigences de la communion², Paris 1960. Poročilo o tem v: H.-Kor. 15 (1961) 276—280.

¹⁹³ Glej Janez XXIII., okr. »Mater et magistra«, št. 256—259. Prim. Newman v: Kirche II, 283.

¹⁹⁴ Prim. Newman, v: AW III, 216 sl.

dolgo tega, kar je neki sicer dober duhovnik tako zelo zmotno pripomnil: »Kaj smo duhovniki res tako zanič, da je treba poudarjati potrebnost laiškega apostolata?« Nekaterim morda zamegljuje pogled tudi misel: Kako naj bo apostol npr. mlad človek, ki ima toliko težav s seboj, da more za silo ostati zvest Kristusu! Na to odgovarja npr. sv. Janez Bosco, ko pravi, da je treba doraščajočemu kristjanu, polnemu notranjih borb za zvestobo Bogu, odpreti le velike perspektive apostolata za druge, in takoj se bo čutil sposobnega za zmago nad najhujšimi skušnjavami.

Pri ekumensko usmerjenem dušnopastirskem delu pa ne smemo misliti le na izobražence oziroma na »višje kroge«. To ne bi bila tista Jezusova metoda, katere se je držal, kakor smo videli, Newman. Ko mu je msgr. Talbot iz Rima pisal, naj bi prišel v Rim in pridigal »poslušavstvu bolj izobraženih protestantov, kakor pa bi jih moglo kdajkoli biti v Angliji, je Newman odgovoril: »... Toda tudi ljudje v Birminghamu imajo duše in jaz nimam ne veselja in ne talenta za delo, kakršnega ste si zame zamislili. Prosim, da bi smel Vašo ponudbo zavrniti.«¹⁹⁵ Newman kar z nejevoljo omenja, kako je msgr. Talbot ob odločitvi, da bo Newman imel postne govore v Birminghamu namesto v Rimu, zanosno vzkliknil, da je govoriti v Rimu, in sicer »za izobražence, nekaj čisto drugega«. Na to Newman ogorčeno pripominja: »Kaj je Birmingham za msgr. Talbota drugega kakor vera neizobraženih ljudi? Toda duše so duše, Vaša častitljivost!«¹⁹⁶

Ali bi ne bilo prav, da bi se dušni pastir prav v tem duhu zanimal tudi za preproste ločene kristjane, tudi najpreprostejše, zato pa dostikrat pozabljene, ki marsikdaj prebivajo na področju njegove župnije in nimajo prav nikakršne dušnopastirske oskrbe? Čisto gotovo nekaj ni v redu, če dušni pastirji nič ne razmišljajo o tem, kaj bi v duhovnem pogledu mogli storiti tudi za te kristjane. Tudi tukaj ni prav, če bi samo čakali na navodila, ki jih bo izdal koncil in ki jih bodo v podrobnosti izdelali škofje. Če naj ta navodila res obrode sadove, mora v nas že prej začeti nekaj kaliti in rasti.

Glede metode in duha, iz katerega naj vse omenjeno prizadevanje raste, pa je izrekel Newman v tistem času, ko se je bližal vstopu v kato-liško Cerkev, tele važne misli: »Razločilno znamenje delovanja božjega Duha je, da je to delovanje povsod isto, da je **molčeče**, da je usmerjeno na **postopno rast** in da je prešinjajoče — **ne nasilno ali ostro ali samovoljno ali strankarsko ali zakotniško** ... Npr.: vsak tak duh, ki pravi, da prihaja samo k nam in ne k drugim, ki ne polaga važnosti na to, da je oživljal telo v vseh časih in na vseh krajih, ni od Boga, marveč zasebni duh zmote ... Božji Duh prebiva v katoliški (vesoljni) Cerkvi in se je daroval vsemu svetu. Nova verovanja, zasebna mnenja, zase izmišljene vaje so le prevare. — Dalje: Srditost, hrupnost, zmeda — to niso znamenja tistega blagodejnega ‚vodovja‘, s katerim je Bog napolnil zemljo (Ps 65, 10 sl). Vodovje milosti je mirno, veličastno, blago v svojem delovanju. Če se zdi kdaj silno, je vzrok te silnosti v kakem zunanjem slučaju ali v nepopolnosti zemeljskih posod, v katere se je hotelo izliti, in ni po

¹⁹⁵ Pismo Talbotu z dne 25. 7. 1864: AW X, 15.

¹⁹⁶ V pismu Ambrose-u St. John: AW X, 15.

sebi nikako znamenje, da je prišla božja moč... In zopet: božji krst, v katerem se nam Bog daruje, prepoji dušo in telo v vsem bistvu; nobene dela našega bitja ne pusti neočiščenega in neposvečenega, celotnega človeka zahteva za Boga. Vsak duh, ki je zadovoljen z manj kakor to, duh, ki nas ne vodi k skrajni požrtvovalnosti in k skrajni ljubezni do Boga, duh, ki si kaj pridrži, ki je popustljiv nasproti naši samovoljnosti, ki se laska temu ali onemu naravnemu nagnjenju ali čustvenemu ganotju, ki ni usmerjen na edinost in na doslednost religioznega značaja, ni od Boga. Nebeški vpliv, katerega nam je dal (božji Duh), je prav tako s prešinjajočo močjo navzoč v posameznem srcu kakor v svetu v velikem... In čisto gotovi moremo biti, da se oba ta dva načina delovanja našega božjega Tolažnika med seboj pogajata. **Dokler kristjani ne težijo po notranji edinosti in miru v svojih lastnih prsih, Cerkev sama v njihovem okolju ne bo prišla do miru...** Hočemo skušati Bogu resneje služiti kakor doslej; hočemo ga prositi, da nam pošlje tisto moč, ki je ob začetku svet pridobila za vero, in gotovo bo dal odgovor naši molitvi, daleč nad to, kar mislimo ali upamo. Obudil nam bo svetnike in voditelje v tem mrklem času, ko se zdi, da sta svetost in modrost skoraj izginili; zopet bo različne dele Cerkve spravil skupaj in obnovil mir in edinost kakor v začetku; dal nam bo tisto resnično, popolno vero, ki je bila nekoč podeljena pogonom in ki so jo naši grehi zapravili.«¹⁹⁷

Študij Newmanovega življenja, njegovih idej in spisov bi nam zelo pomagal izpolniti želje sedanjega sv. očeta Pavla VI., ki vneta nadaljuje delo Janeza XXIII. in ki je 18. 8. 1963 v Grotta-Ferrati glede na ločene vzhodne kristjane dejal, da imamo mi katoličani premalo razumevanja zanje, ker »smo vsi nekoliko gluhi in nemi. Naj nam Gospod odpre čute, da bomo slišali glas zgodovine, glas Duha in Njegov glas, glas evangelija, ki naj postane postava in moč.«¹⁹⁸ Obenem bi ob Newmanu, tem velikem in svetniškem človeku, živo in praktično začutili, kako nespametno je, samo pritoževati se nad »slabimi časi« in se izmikati krepkemu in resnično dobrohotnemu delu za izboljšanje tega, kar je res slabega. Newman pravi: »Godrnjati in pritoževati se nad razmerami, v katerih smo, in hrepeneti po preteklih časih, ni samo neprimerno, marveč tudi popolnoma nesmiselno. Mi sami smo nujno del obstoječega sistema, iz katerega smo mi sami kakor drugi vraščeni v življenje, v svoj dejanski položaj v družbi. Ker torej zavisimo od časa kot pogoja našega bitja, pomeni želja po kakih drugih časih toliko kakor želja, da bi ne bili rojeni, obenem pa je tudi nevhvaležno...«¹⁹⁹ »Naša naloga je preprosto ta, da ugotovimo v tem zmedenem času svoje mesto in ga obdržimo, in se potem otresemo vsakega strahu pred bodočnostjo... ter pridno uporabljamo svoje moči v službi vere.«²⁰⁰

¹⁹⁷ V pridigi 4. 6. 1843, Subj. Day 10: K II, 282 sl. Podčrtal jaz.

¹⁹⁸ Nav. v: Nova pot 15 (1963) 431.

¹⁹⁹ Govor z dne 11. 12. 1831: AW II, 53.

²⁰⁰ Isti govor: AW II, 57. — Pričujoča razprava je bila napisana že v juniju 1964. Zato seveda dekret 2. vatikanskega koncila o ekumenizmu ni upoštevan. Prav tako niso upoštevani razni članki, ki so jih pozneje napisali J. Guilton, J. H. Walgrave in drugi o Newmanu kot tistem mislecu, ki ima v svojih delih mnogo tega, kar sedaj uči 2. vatikanski koncil: glede ekumenizma, glede laikov, kolegialnosti škofov, odnosa Cerkve do sodobnega sveta, in podobno.

Katoliške matere in uravnava porodov

Dr. med. Fr. Debevec

Z razpravo hoče avtor sodelovati pri delu za ureditev težkega pastoralnega vprašanja, s katerim se po naročilu papeža Pavla VI. bavi posebna komisija strokovnjakov vsega sveta. Njegovi predlogi torej v ničemer ne prejudicirajo navodil in odlokov, ki jih bo izdala cerkvena oblast. — Opomba uredništva.

QUEM AD FINEM PARTUS ORDINANDI SINT

Summarium: In ephemeride catholica, quae »Jubilee« (USA) appellatur, Rosemary Ruether, femina docta et mater trium liberorum, commentationem de familiis ordinandis promulgavit, cuius summarium posthac in ephemeride »Das Beste aus Reader's Digest« (1964, 11 p.) editum est. Ubi inter alia et haec scripta sunt:

»Mihi quidem, cum et femina catholica et uxor et mater sim, Ecclesia coniuges fidem suam sequentes in invium quoddam ducere videtur. Quae cum matrimonium sacramentum esse docet, tum doctrinam de partibus ordinandis nos accipere cogit, quae non dubito quin coniugium subruat.

Equidem cum per multos annos praeceptis Ecclesiae obsequi studuissem, eius praescripta, quae ad conceptiones impediendas pertinent, adumbrata esse cognovi, cum et quanti desideria libidinis in matrimonio sint et interiorum ac familiarem vitam neglegat. Nam hodie mihi haud ignotum est amorem coniugii non solum generi servando consulere, sed etiam aliis, haud minoribus muneribus servire.

Ecclesia unam methodum conceptionis impediendae probam et honestam, abstinentiam quae periodica vocatur profitetur... Quae methodus sub specie theologiae haud arguta esse videtur. Quod quidem gravius est, ea methodo utenda matrimonio omnis laetitia, omnes motus voluntarii paulatim eripiuntur... Nam cum mariti dies, qui periculosi vocantur, computare coguntur, quibus et metus sempiternus adiungitur, vita eorum in matrimonio amara fit.

Nonne magis ingenium est Ecclesiam magnitudinem animi ostendere, ut sua quisque conscientia discernere possit, quae facultas conceptionis aut perficiendae aut impediendae sibi aptissima sit?«

Quas opiniones et sententias auctor singillatim examinat et praesertim, quomodo se re vera ad doctrinam catholicam habeant, constituit. Itemque explicat, quando tabula Ogino-Knaus (vide tabulam N. II!) adhibenda aut non adhibenda sit. Quam tabulam idem auctor observationibus ipsius nisus, ut ex tabula N. II apparet, emendavit, cum et ante spatium conceptionis verisimillimae et post id singulos dies addidit, qui fecundi esse possent; qui in tabula N. II maioribus circulis significati sunt. Si igitur feminae, quae cyclum menstrualemente recte dispositum habent, hac tabula accurate utentur, non concipient casibus rarissimis exceptis. Quam ob rem methodum sterilitatis verisimilibus adhibere etiam sub specie theologiae sollertissimum esse videtur. — Eae autem feminae, quarum cycli menstruales haud recte dispositi sunt, id imprimis agant, ut quo prius convalescant, vita bene composita utantur, irritamentis libidinum abstineant, itaque et ipsae haud dubito quin praeceptis, quae supra memoravimus, uti possint.

Sin autem cyclus menstrualis uno vel duobus tantum diebus variatur, eum recte dispositum existimare possumus. Quam ob rem et calorem corporis, ex quo dies conceptionis verisimillimae definiendus est, metiri necesse non est. Nam custodia caloris corporis, ut ita dicam, multis feminis molesta est, quippe quae coitui venustatem, delectationem, motum voluntarium adimit. Accedit, ut calor corporis variis ex causis totiens mutetur et fluctuet, ex quo magna confusio existere possit, si ingressum ovulationis discernere velimus. Praeterea feminae, quae nimio labore oneratae sunt, neque tempus neque voluntatem habent, ut in dies calorem corporis metiantur. Nihilo minus suademus, ut in

singulis cyclis menstrualibus calor corporis custodiatur, ex quo suam quaeque formam ovulationis ingrediendae cognoscat.

Ceterum auctor exempla enumerat, in quibus magistri recte vivendi catholici exceptiones permissas esse confitentur, ubi conceptionem pastillis, qui anti-conceptivi appellantur, impedire liceat. Item casus quoque memorat, ubi libidines vehementissimae blandimentis vixdum decentibus supprimendae sint.

Ut tamen proles ad arbitrium liberum et conscientiam uniuscuiusque ordinetur, Ecclesia permittere non potest, cum sibi praecepta doctrinae suae ethicae id facere prohibeant. At Ecclesiae et artis medicinae est viribus unitis quaerere, ubinam normae huius rei accomodatae inveniri possint. Genera autem ordinandi, quae fieri possunt, sunt tria, quae inter se congruenda sunt; quorum primum est genus abstinentiae, aliud sterilitatis periodicae, tertium brevis et periodice repetiti usus pastillorum, quos anticonceptivos supra significavimus, si modo neque ab Ecclesia vetiti neque artis medicinae suspiciosi sint.

Haec sunt auctoris consilia:

1. Nisi diuturna abstinentia fieri potest, coniugibus tabula emenda N. II utendum est.

2. Ad spatium abstinentiae ita contrahendum, ut si cyclus menstrualis quattuor hebdomadam sit, iam non per quattuordecim, sed per octo dies abstinatur, idem suadet, ut tabula N. III hoc modo emendetur:

Mulieres, quibus id liceat, certis diebus ante ovulationem et post ovulationem pastillos, quos anticonceptivos supra significavimus quibusque contradici non potest, consumant hoc modo, ut si cyclus menstrualis quattuor hebdomadam sit, quattuor vel quinque diebus iis id facere liceat, qui dies in tabula N. III crassioribus sunt circulis signati. Itaque spatium abstinentiae in octo dies contrahitur. Neque tamen primum post ovulationis spatium diem alia de causa ad spatium abstinentiae addidimus, quam ut certitudo quo maior esset; alteri tamen diei pastillum, quem anticonceptivum significavimus, decrevimus, ut res ex omni parte tuta esset.

Item pastilli, quos anticonceptivos significavimus, et postremis tribus diebus cycli menstrualis consumi liceant, quibus prohibeatur nova ovulatio, quae extra ordinem fieri potuit, simulatque vis luteini, quae priorem ordinariam ovulationem secuta erat, remisit. Neque tamen usum pastillorum in omnibus casibus necessarium esse existimamus, sed exceptionis causa tantum consumendi sunt eis, quas ante ipsam menstruationem umquam concepisse constat.

Ceterum et hoc nobis monendum est: Si tales pastilli, cum per longum tempus sumebantur, omittuntur, fieri potest, ut post duos aliquos dies ex utero sanguis profluat, quem intermittentem appellare possumus. Cuius profluvii dies primus idem primus novi cycli menstrualis est. Cum tamen in casibus, quos supra memoravimus, usus pastillorum ad singulos dies terminetur, expectandum non est, ut id accidat. Sin tamen perraro id eveniat, initium novi cycli menstrualis significare possit.

Si igitur diebus, quos supra memoravimus, pastilli sumantur, praeceptum illud »Nihil contra naturam!« ne minimum quidem violatur. Ex tabulis N. III et N. IV apparet pastillos duobus diebus ante spatium ovulationis omittendos esse. Itaque fieri non potest, ut ovula secerni impediatur. Immo vero pastillum, i. e. ante ovuli maturitatem et secretionem, utiles esse videntur, quod ovulationem praematuram, donec ovolum nondum tempestivum est, prohibent. Quibus in casibus pastillorum usus tamquam adiumentum naturae existimare possumus. Idem et de pastillis postremis tribus diebus cycli menstrualis sumendis dici potest: nam improvisa nova ovulatio et physiologicis de causis inepta esse videtur, cum spatium prioris ovulationis conturbat. Cum igitur pastilli postremis tribus diebus cycli menstrualis consumuntur, natura ipsa adiuvatur; nam ovula maturescere et secerni oportet illo tempore, quod ad id aptissimum est, id est physiologico tempore, quod per octo dies tutissimum reddimus.

Itaque arbitrio coniugum, quorum partus iuste ordinandi sunt, praeter abstinentiam duae methodi permittuntur:

a) abstinentia periodica, quae tabula Ogino-Knaus, emendata secundum Debevec, nititur (vide tabulam N. II!);

b) abstinentia periodica, quae pastillis, quos anticonceptivos significavimus, suppletur (vide tabulam N. III!). Haec methodus coniugibus, qui ultra octo dies

abstineri vix possunt, destinata est; nam spatium abstinence hoc modo in octo dies reducitur. — Tabula N. IV ad eos tantum casus pertinet, quibus conceptionem rarissimam, quae exitu cycli menstrualis fieri potest, impedire necesse est.

Si conubium ita ordinatur, praeceptum illud, quod nihil contra naturam postulat, non violatur.

Quae cum ita sint, matronam, quae haec praecepta secutura est, cum sacerdote fiduciae pleno vel cum medico pudico deliberare oportet, quos sane in his gravissimis quaestionibus haud mediocriter eruditos esse necesse est. Formula, quam supra memoravimus, coniugibus diligentissime adhibenda est, ne consequentiae proveniant, quae neque corpori neque animae grata sint.

Pastillorum anticonceptivorum, qui nunc sunt, quamquam haud perfectissimi esse videntur, tamen singuli iam recte adhiberi possunt. Neque pastilli nocent, siquidem, ut supra proposuimus, singulis tantum continuis diebus adhibentur. Qui enim ad hypophysim vim habent, ut maturitas folliculorum et ovulatio postera impediatur. Ovaria iam ipsa per se interdum quiescunt, ut exemplo utar, cum femina gravida est aut cum mammam praebet; in casibus, quos supra memoravimus, huiusmodi quietem ovariorum artificiose efficimus.

Hoc autem memoriae imprimis mandandum est abstinence certissimum conceptionis impedimentum esse; consilia quae dedimus nihil aliud facere nisi abstinence quam faciliorem reddere volunt.

Quid plura? Homines, qui nunc sunt, morum pravitatem colunt, vitam vitii flagitiisque deditam gerunt. Iam iuvenes plerumque moribus se corrumpendis tradunt neque se corruptos esse confitentur. Ex quo haud difficile augurari potest, quam vitiosorem progeniem hi iuvenes daturi sint, nisi morum commutatio aut fortunae vicissitudo incedat.

Nobis contra hanc pestem perniciosissimam continenter et vehementer pugandum est. Huius proelii optima arma et medicamenta nobis victimae benevolae sunt, inter quas abstinence et castitas locum eximium occupant. Quae virtutes tamquam aquae cadentes flammam vitiorum, peccatorum, libidinum restringunt; tamquam potestates angelorum conubium et vitam familiarem divinis praeceptis ordinant, custodiunt, prosperant. Cuius vitae fines extremos in commentario nostro descripsimus.

Novembrska (1964) številka revije »Das Beste aus Reader-s Digest« je objavila prispevek pod naslovom: **Katoliška mati zavzema stališče glede kontrole porodov.** — Avtorica: Rosemary Ruether, docentka za klasično filologijo in mati treh otrok. Prvotno je bila vsebina objavljena v katoliškem mesečniku za žene »Jubilee«, USA.

S podanimi nazori in predlogi v tej razpravi se ne moremo povsem strinjati, zato naj nanje premočrtno odgovorimo, zaporedno po številkah, ki smo jih dodali na kraju posameznih odstavkov in misli. Takole se glasi bistvena vsebina objave:

Kot katoličanka, žena in mati menim, da moja Cerkev svoje poročene ude spravlja v nemogoč položaj. Po eni strani nas uči, da je zakon zakrament, po drugi pa nam vsiljuje nauk o uravnavi porodov, ki bržčas izpodkopava zakonsko življenje. (1)

Po dolgoletnem prizadevanju, slediti zapovedi Cerkve, sem prispela do prepričanja, da njeni predpisi glede preprečevanja zanositev temelje na nezadostnih predstavah tako glede vloge spolnosti v zakonu kakor tudi glede družinskega življenja. Danes vem, da zakonska ljubezen ne le služi razplodu, marveč ima še druge, nič manj važne naloge. (2)

Cerkev prizna kot edino nravno dopustno metodo takoimenovano periodično vzdržnost (metoda Knaus) ... Mojemu možu in meni, pa tudi

mnogim drugim katoliškim zakoncem, ki jih poznamo, se zdi ta metoda teološko malo smiselna. Hujše je, da sčasoma vzame zakonskemu življenju vse veselje, vso spontanost. Če se katoliški zakonski par iz enega ali drugega dobrega in sprejemljivega razloga odloči, da ne poraja več otrok, postane to, kar naj bo izraz ljubezni, doživljaj, ki je spremljan s strahom; kajti na metodo Knaus se absolutno ni zanesti.

... Trajno preračunavanje »nenevarnih dni« in (s tem združene) večne bojazni ... zagrenijo zakoncem življenje, mnogokrat mora cela družina zaradi tega trpeti. (3)

Če se menstruacija zakasni ali se vzorec menstruacijskega ciklusa malo spremeni, vlada veliko razburjenje. Slišala sem o zakonskih možeh, ki so v takih primerih postali besni, o ženah pa, da so postale histerične; kako pogosto morajo otroci zaradi tega trpeti. Zame ni nobenega dvoma, da periodična vzdržnost po daljši rabi na mnoge ljudi škodljivo vpliva.

Mnogi duhovniki dopovedujejo svojim faranom, da je pri periodični vzdržnosti edino težka zahteva po samoobvladovanju. Ne uvidijo, da pri naša v zakonske odnose nekaj krčevitega, nenaravnega. Ženi je dobesedno vsiljena vloga policajca zakonske postelje, mož pa mora biti vedno na tekočem glede njenega mesečnega ciklusa ... So žene, ki jim vsa ta mōra (sčasoma) vzbudi pravo nevoljo zoper vse spolnostno. (4)

... Kako so katoličani zašli v ta verski konflikt? Zavrnitev konceptijskega preprečevanja se od nekaj utemeljuje iz prirodnega zakona ... Spolno združevanje, pri katerem se razplod namerno ovira, da je protinaraven in zato nenraven. Edino, kar se trpi, je periodična vzdržnost, z utemeljitvijo, da spolni akt ob nerodovitnih dnevih svoj razplodni značaj v bistvu pridrži, vtem ko ga pri uporabljanju umetnih preprečevanj zgubi. (5).

Meni se zdi to razlikovanje samovoljno. Kot naravni smisel spolnosti lahko priznamo i njeno biološko funkcijo i njeno ideelno vlogo, ki ji pritiče v ljubezenskem življenju; toda Cerkev pomeša oboje in prepoveduje tako razlikovanje. (6)

Vsak zakonec ve, da sta volja za razplod ter ljubezenska težnja dve povsem različni stvari, ki se le priložnostno strneta. Telesna ljubezen ni izključno, niti ne primarno sredstvo za biološki smoter, marveč je prvenstveni izraz srčne povezave. Čim bolj srečno sta zakonca poročena, tem bolje vesta, da ima spolnost razen funkcije razploda tudi svojsko vrednost, svoj lasten pomen. Mož in žena sta dva dopolnjujoča se aspekta človeškosti in tako je zakonska ljubezen zanje višja, bolj smiselna oblika človeške izpolnitve. V tem oziru je zakon brez otrok prav tako rodoviten kakor vsak drug. (7)

... Po njenem (tj. katoliške Cerkve) naziranju je razplod edini res legitimni namen spolnosti. Ljubezen, tako meni (Cerkev), je sicer lepa stvar, toda gre tudi brez nje. (8)

Še vedno je mnogo katoliških duhovnikov, ki mladim zakoncem zabihujejo popolno vzdržnost, če nočejo imeti otrok. Neka moja prijateljica je dobila naglo zapored pet otrok. Njen mož je še študiral, oba sta bila na robu obupa. Ko je mati vprašala svojega župnika za svet, je bila osorno zavrjnena: »Ne vem, kaj bi tu bilo še vprašati,« je bil ves odgovor. To je

pomenilo: če noče imeti več otrok, bi morala ona in njen mož ukiniti vse zakonske odnose.

To pojmovanje smatram za povsem napačno in to ne le, ker dela zakonu življenje težko. Tisto, zoper kar se obračam, ni obvladovanje nagonov, marveč razdiranje prave vrednosti spolnostnega v zakonu. (9)

... Kot mati treh otrok in akademičarka, ki svoj poklic resno vzame, se ne morem enostavno prepustiti biološkemu naključju. Kot žena, ki se trudim za ravnovesje med poklicem in družino, vem, da brez razumnega družinskega planiranja ne gre. Žena, ki... mora neprestano računati z zanositvijo, ne bo postala nikoli kaj prida več kot porodni stroj...

Ali bi ne bilo za Cerkev bolj odkrito (aufrichtig), da zavzame bolj velikopotezno stališče, po katerem naj bi se odločitev o tem, katera izmed možnosti, na voljo danih, se izbere kot ustrezna, prepusti vesti posameznika? (10)

To so torej bistvene misli avtorice v navedenih mesečnikih. Nanje se sklicuje tudi reklamni oglas revije »Das Beste a.R.D.« v švicarskem tedniku »Weltwoche« z dne 30. 10. 1964.

Z gornjimi mislimi in trditvami se ne moremo povsem strinjati, ker niso vse v soglasju s katoliškim naukom o teh vprašanjih; zato naj nanje odkrito odgovorim, od točke do točke.

Ad 1) ... Cerkev nam vsiljuje nauk o uravnavi porodov, ki bržčas izpodkopava zakonsko življenje.

Odgovor: Ta trditev nikakor ne drži. Le pogledjmo v življenje okoli nas malo поблиže, pa bomo videli, da so globoko verni zakonci, ki imajo navadno največ dobrih potomcev, primeroma najbolj srečni.

Ad 2) ... njihni (= katoliške Cerkve) predpisi glede preprečevanja zanositev temelje na nezadostnih predstavah... zakonska ljubezen ne služi le razplodu, marveč ima še druge, nič manj važne naloge...

Odgovor: Prva trditev je zgrešena. Prava ljubezen je vendar prva in poglobitvena zapoved naše vere. Pristna in globoka ljubezen je najvarnejša duhovna vez med zakonci. Še posebno trdnost in moč za vztrajanje na pravi poti pa jim daje zakramentalnost zakonske zveze. Urejena, čeprav živa spolnost s svoje strani nudi tako utirjenim zakoncem poseben mik in čar.

Canon 1013, §1, nam pove, da je primarni namen zakona razplod in vzgoja potomstva (procreatio atque educatio proles). Drugotni namen zakonske zveze je medsebojna pomoč in poteševanje sle med zakonci (mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae). **Vsi ti nameni so dobri;** zadošča, da imajo v zakon vstopajoči vsaj enega izmed navedenih treh pred očmi. Po sv. Alfonzu Lig., znanem moralistu, imajo zakoni brez otrok (brez krivde staršev!) svoj smisel v remedium concupiscentiae, mutuum adiutorium, mutuus fovendus amor (v poteševanju poželenja, medsebojne pomoči, medsebojnem gojenju ljubezni). Očitek pod točko 2) torej res ni upravičen.

Ad 3) Cerkev prizna kot edino npravno dopustno metodo takoimenovano periodično vzdržnost (metoda Knaus), torej vzdržnost med rodovitnimi dnevi menstruacijskega ciklusa. Ta metoda se zdi... teološko malo smiselna (sinnvoll). Bolj hudo je, da zakonskemu življenju sčasoma vzame vse veselje, vso spontanost... Na to metodo se ni zanesti.

Odgovor: Cerkev ne dopušča protinaravnega združevanja zakoncev, to je na ta način, da z umetnimi preprečevali onemogočata koncepcijo ali da v ta namen žena uživa ustrezne snovi ali da sploh ne občujeta povsem fiziološko. Občevanje ob sterilnih dnevih je povsem naravno in zato neoporečno. Če bodo še upoštevane naslednje in pozneje dopolnjene smernice, potem ne bo razloga, da izostane »vse veselje, vsa spontanost«.

Dokler še ni bilo tu tabele rodovitnih in nerodovitnih dni po Ogino-Knausu, torej pred ca. 30 leti, se zakonci sploh niso mogli namerno izogniti zanositvi na nravno dovoljen način, razen s popolno abstinenco. Sedaj je boj zoper belo kugo neprimerno lažji, treba pa je to znanstveno dognanje pravilno uporabljati. To ginekološko odkritje bo tudi za naprej važno za modro planiranje porodov, dokler pač ne bo na voljo še bolj ustrezne metode.

Kdaj ravnanje po tabeli Ogino-Knausa odpove, kdaj drži? Kadar gre za zdrave žene z redno čiščo (dan, dva zakasnitve ali preuranjenosti ne igra vloge!) ter se hudo in pogosto ne vzdražujejo in vznemirjajo, potem je pri njih pričakovati koncepcije le v rodovitnih, fertile dnevih ciklusa. V posebnem poglavju svoje, žal še ne objavljene »Pastoralne medicine« avtor izčrpno navaja primere, ko so možne zanositve tudi izven običajne ovulacijske faze ciklusa (= od 12.—16. dne pred prihodnjo periodo). Jajčece, ovulum, živi do ca. 12 ur. Doba zadnjih 10—11 dni ciklusa je pri zdravih ženah nerodovitna, sterilna, ne glede na dolžino cikla. Pač pa je bolj negotova **doba pred ovulacijo**, kajti spermiji so trdoživi, žive v popolnem alkaličnem okolju ženskih spolovil vsaj dva dni. Tudi jajčece se včasih izloči bolj rano. Pri štiritedenskem ciklu zato vzamem samo prvih šest dni za varno sterilne. Sledi nato nekaj negotovih, zatem pa približno pet najbolj uspešnih za spočetje. Če bodo redno živeče zakonske žene s splošno redno menstruacijo tako ravnale, potem po veliki večini ne bodo zanosile. Ni mi znan noben primer, da sem iz nravno upravičenih razlogov nasvetoval — na prošnjo žena — takšno vzdržnost ter nasvet ne bi držal.

Kadar je cikel daljši ali krajši, se ravna ustrezno: 10—11 dni pred prihodnjo čiščo se zanositve ne dogajajo; morebitne izjeme bi tu bile res skrajno redke. Sterilna doba pred ovulacijsko fazo, torej od prvega dne menstruacije dalje, traja pri ciklusih na 29—35 dni 6—10 dni, za vsak dan podaljška po 1 dan več. Pri ciklusih na 27—21 dni pa je nerodovitnih 6—3 dni, za vsak dan okrajšave po 1 dan manj. Tu naj še pripomnim, da prve, navadno 3 dneve zavzame menstruacija; tedaj kopula seveda izostaja.

Pravilno uporabljana metoda Ogino-Knaus z omenjeno dopolnitvijo je torej tudi teološko prav smiselna. Če se bodo zdrave žene po njej ravnale, zlepa ne bodo razočarane. Ob tej priliki naj še dostavim, da navedbe žena glede morebitne zanositve kljub ravnanju po gornjih napotkih niso zanesljive; če to potem pripovedujejo svojim znankam, jih le vznemirjajo brez potrebe.

V primerih nerednih čišč naj se žene čim bolj pozdravijo, redno žive, se spolno preveč ne vzdražujejo, pa bodo tudi one bržčas izhajale po teh navodilih.

Če je menstruacijski cikel reden ali se morda spreminja le za dan, dva, potem npr. ni potrebno meriti temperaturo za ugotavljanje ovulacije.

Za to neprestano merjenje dan za dnem nisem bil nikoli vnet, saj telesna toplina tolikokrat koleba, vrh tega je to res neka neprijetna, »policijska« zadeva. V meni znanih primerih se takšna kontrola ni vršila, pa je kljub temu držalo po gornjih navodilih. Za vsak primer je seveda dobro, da si žene nekaj ciklusov merijo temperaturo, zgolj za določitev lastnega tipa glede nastopa ovulacije in toplinskega odziva nanjo, da se bodo nato lažje prav ravnale.

Ad 4). Čim se menstruacija zakasni . . . , vlada veliko razburjenje . . . Mnogi duhovniki dopovedujejo . . . , da je edino težka zahteva samopremagovanje. Ne uvidijo, da (= abstinenca ob nerodovitnih dnevih) prinaša v zakonsko življenje nekaj krčevitega, nenaravnega. Ženi je dobesedno vsiljena vloga policaja zakonske postelje . . .

Odgovor: V takih okoliščinah se morda tako hudo odzivajo le nevrotične osebe, bodisi da so že od rojstva k temu nagnjene, ali pa so take postale med življenjem. Duševne narave, temperamenti, spolna živost itd. so pač različni. Z dobro voljo in življenjem po veri, ob vztrajnem sodelovanju z nadnaravnimi pripomočki se takšna huda vznemirjanja zelo omilijo ali sčasom kar izostanejo, tem bolj po ravnanju po gornjih napotkih. Deus impossibilia non iubet. Bog ne zahteva od nas ničesar nemogočega, čeprav se nam včasih zdi, da gre ultra posse, več ko človek zmore. Živčno preodzivne osebe pri tem niso tako odgovorne za ravnanje in obnašanje v takem razpoloženju. Vedno imejmo pred očmi živo resnico: če pride nad nas kakšna težka nadloga, potem nam je navadno prihranjena kaka druga, še težja preizkušnja.

Periodična vzdržnost 14—16 dni pri ciklusi po 27—29 dni (všteti so dnevi čišče) pri spolno prav živih zakoncih res zahteva dokajšnjega duševnega napora, toda ob dobrem prizadevanju in z ravnanjem po naših navodilih se to zmore brez hujših zapletov. Vsa »policijska vloga« je torej le v tem, da žena ve za 2—3 proste dneve po čišči ter za 10 nadaljnjih nerodovitnih dni pred naslednjo menstruacijo. To velja za cikle na približno 4 tedne. Glede ostalih ciklov nas uči tabela II. — To je v bistvu vse! Ostalo je pri ženah z rednimi čiščami po veliki večini le nepotreben strah in živčnost.

Ad 5) . . . Spolno občevanje, pri katerem se razplod namerno (umetno) ovira, je (po nauku Cerkve) protinaraven in zato nenraven. Edino, kar se trpi, je periodična vzdržnost . . .

Odgovor: Z začasno vzdržnostjo narava ni kršena. Zanositev je možna le v času ovulacije, po kopuli v samem ovulacijskem obdobju ali že par dni prej, do 12 ur pozneje. Pač pa je nenaravno in zato navadno grešno umetno preprečevanje koncepcij z raznimi pomagali: kakorkoli mehansko, kemično, aktično (z radijevim, rentgenskim obsevanjem), s hormonskimi tabletkami (anti-baby pilulami) isl.

Teologi moralisti pripoznajo tu neke izjeme: 9 mesecev po porodu bi take snovi npr. smela jemati mati, da se opomore pred možno novo zanositvijo. (Pripomnimo: žene primitivnih narodov v dobi dojenja sploh ne zanosijo.)

Po nasiljih divjaških domačinov v Kongu nad ondotnimi redovnicami so v Rimu trije za mnenje vprašani ugledni moralisti, ali je v takih pri-

merih dovoljeno vzeti antikonceptivne tabletko, prišli do prepričanja in izjavili, da so za ubranitev posledic posilstva dopustne.

Podobno bi se smele takšne snovi uporabljati za zdravljenje mučnih težav v klimakteriju. — Po mnenju nekaterih moralistov jih smejo vzeti tudi pevke, da odgode menstruacijo v času nastopa; potem študentke v sličnem namenu, da ne bi bile resno motene v času izpitov. — Ker take snovi po daljši rabi pospešujejo zanositev, bi jih žene smele jemati za pospeševanje plodnosti, ako so sicer nerodovitne. — Ni pa jih dovoljeno uživati zgolj za pomirjenje ob misli in bojazni, da bodo pri občevanju zanosile.

Bržčas bi mogli najti še nadaljnje primere, pri katerih bi bila raba preprečevalnih tabletk verjetno neoporečna. Omenim samo dvoje takih možnosti, povzetih iz vrste onih, ko žena debitum lahko odreče: če je mož nepopoljšljiv alkoholik ter zlasti v pijanosti zelo nasilen, a za družino ne skrbi ter posledično resno trpi vsa družina, potomstvo pa bo verjetno psihično manjvredno, potem žena pijanemu nasilnežu lahko odreče akt; če pa jo k temu prisili, potem gre za neko posilstvo in ima žena bržčas pravico, da nekaj dni jemlje antikonceptivne tabletko. Naj o tem odločajo moralisti.

Ali: izkaže se, da je mož duševno bolan, psihotik. V tem zlem stanju nasilno zahteva kopulo, na ženo morda kar navali. Ona nima možnosti, da se umakne ali kakorkoli ubrani, je potem takorekoč posiljena. Ali nima potem pravice nekaj dni zapored vzeti tabletko zoper zanositev, tem bolj ob misli, da bodo tako spočeti otroci imeli po očetu psihopatično naravo? Osebnostno menim, da ima to pravico. Naj tudi tu odločajo moralisti.

Pripomnimo še, da v takih primerih ne gre za onemogočenje razvoja že oplojenega jajčeca, torej po že nastalem spočetju, marveč se le preprečuje koncepcija.

Ad 6) ... toda Cerkev pomeša oboje (= biološko funkcijo spolnosti ter ideelno vlogo, ki ji pritiče) in prepoveduje tako razlikovanje.

Odgovor sledi skupno s točko 7).

Ad 7) ... Telesna ljubezen ni izključno, niti primarno sredstvo za biološki smoter, marveč je prvenstveni izraz srčne povezave... Mož in žena sta dva medsebojno se dopolnjujoča aspekta človeškosti...

Odgovor na obe zadnji točki. Krščanstvo, posebej sv. pismo, prav nič ne pomeša obojega niti ne dela prepada med vlogo spolnosti in prave ljubezni med zakonci oziroma že zaročenci (prav umevno!), ki se pripravljajo za zakonski stan. Spomnimo se Visoke pesmi v bibliji stare zaveze, ki tako lepo in živo opisuje srčna doživljanja ženina in neveste! Pravijo, da nedorasla judovska mladina te pesnitve še ni smela brati, da bi se morda sama pri tem ne razvnela. Sedaj ima Visoka pesem tudi globok simbolični pomen (Kristus—Cerkev). Bistvo in nalogo zakonske zveze so nekdanji Judje tako globoko cenili, da so se njihove žene v primeru nerodovitnosti čutile zelo nesrečne, kar prezirane. Zato so bili tudi umetni splavi med tedanjim judovskim narodom skoro nepoznani, vtem ko so se pri drugih tedanjih narodih vršili primeroma često.

Tudi po nauku krščanstva naj bi bile ljubezen in urejena spolnost med seboj tesno in skladno povezane, čim sorodnejše onemu osrečujočemu stanju — brez izvirnega greha. Naša nravsvena majavost po tem zadol-

ženju, posledični zmotni življenjski nazori, neredne gospodarske, socialne razmere itd. pa so vzročni viri za silno sodobno krizo med človeštvom, posebej v družinskih občestvih ter glede porajanja potomstva. Zanimiv pojav: čim višji življenjski standard, tem hujša je duhovna kriza, tem manj je miru na zemlji, tem več nereda glede spolnosti.

Po krščanskem nauku je torej zapoved ljubezni temeljna, to velja tudi za zakonsko življenje. Razplod je prva, a ne edina njegova naloga. Bistvo zakonske zveze se namreč ne izčrpa s finis primarius, s prvim njegovim namenom, marveč so njegovi bistveni smotri dvojni: finis intrinsece essentialis sunt duo: traditio mutua cum obligatione reddendi debitum et vinculum indissolubile (predanost eden drugemu z obvezo do občenj ter nerazvezljiva povezanost). Prigodni smotri so slično dvojni: porajanje potomstva ter poteševanje spolne težnje (finis intrinsece accidentales pariter sunt duo: procreatio prolis et remedium concupiscentiae). Glede na bistvo zakonske zveze je torej razplod prigoden; primaren pa je glede splošne naloge zakona.

Vse naše življenje, tudi v zakonski skupnosti, moramo v prvi vrsti motriti z metafizičnega vidika. Krščanske zakonce veže, naj bi vezala (in to prvenstveno!) globoka in tesna duhovna vez. Hkrati pa sta tudi njuni telesi življenjsko povezani, v prvi vrsti za razplod, potem za gojenje medsebojne ljubezni (mutuus fovendus amor) ter za poteševanje spolne težnje (sedatio concupiscentiae). Vse to pa naj služi **posvečevanju staršev in njihovih otrok za finis ultimus**, za poslednji smoter, to je za srečno posmrtnost. Še popolneje se seveda služi Bogu s popolno ali delno vzdržnostjo, čistostjo, v samopremagovanju za Boga. Navadno se to vrši v samskem stanu, npr. duhovnikov, redovnikov in redovnic, možno pa je vsaj v manjši meri tudi pri zakoncih.

Ad 8) ... Ljubezen, tako meni (= Cerkev) je sicer lepa stvar, toda gre tudi brez nje. — Netočno! Pojasnilo smo dali že pod točko 7).

Ad 9). Brez dvoma je bil župnikov odgovor — ako je to točno poročano — v takem primeru premalo ljubezniv, pretrd, čeprav v bistvu ni bil zgrešen. Zaskrbljeni mladi materi bi kazalo reči nekako takole: Veliko spoštovanje pritiče vam in vašemu možu, ker imata že pet otrok v tako nepovoljnih razmerah ter v tako kratkem času. Skušajta še nadalje živeti, kakor je Bogu drago; on vama bo gotovo stal ob strani. Naš Gospod ni izrekel puhlice, ko je dejal, da Bog skrbi tudi za ptice pod nebom ter za lilije na polju. Imata pa pravico in možnost, da se z začasno vzdržnostjo in točnim ravnanjem v smislu fakultativne sterilnosti ubranite novega spočetja. Tedaj si moreta tešiti težnjo tudi s continentia amorosa. O vsem tem se dobro poučita in bodita nato pomirjena. — Osebnost bi jima natančno razložil ravnanje po dopolnjeni metodi Ogino-Knaus. Continentia amorosa pomeni še primerno ljubkovanje med zakonci, a brez pravega občevanja. Splošna pojasnila o tem bo dal moder duhovnik, zlasti kot spovednik, upoštevaje navodila v sodobni moralki. Inteligentni zakonci bodo morda imeli priliko, da sami bero zadevno vsebino »De sexto« (O šesti božji zapovedi) ter ustrezna poglavja v izčrpni »Pastoralni medicini«. Po takšnem prijaznem pouku in pojasnilu bi šla trpeča mati pomirjena na svoj dom.

Ad 10). Kot mati treh otrok, ki svoj akademski poklic resno vzame, se ne morem enostavno prepustiti biološkemu naključju... Brez razum-

nega družinskega planiranja ne gre. Žena, ki . . . mora neprestano računati z zanositvijo, ne bo nikoli postala mnogo več kakor porodni stroj.

. . . odločitev o tem (= glede event. zanositve ali njene umetne preprečitve) naj (= Cerkev) velikopotezno prepusti vesti posameznika.

Odgovor: Vse matere, ki so hkrati poklicno vprežene, imajo take skrbi in probleme. Morale so jih predvidevati že pred poroko. Razume se, da imajo pravico do družinskega planiranja, seveda v mejah božjih zapovedi, če so verne.

Ali nista besedi »porodni stroj« prehudi, skoro žaljivi? Saj je vsako novorojeno dete podoba božja in silna duhovna vrednota. Veliki duhovi često prihajajo iz družin s številnim potomstvom: sv. Ignacij Loyolski je bil 11., skladatelj Schubert 14., Benjamin Franklin 18., sv. Katarina Sienska 25. otrok, sv. Terezija D. J. deveti, Leonardo da Vinci je imel 11. bratov in sester, Albrecht Dürer 18. itd. Matere teh velikih duhov gotovo niso bile zgolj porodni stroj!

Gospa Rosemary je lahko ponosna, da je kljub akademskemu poklicu dala življenje trem otrokom, ki jih gotovo skrbno vzgaja. Naj mi oprusti, če porečem, da je v zvezi z družinskim planiranjem preveč zagrenjena. Sem oče štirih otrok; trije najstarejši imajo za sabo univerzo, so poročeni, poklicno vpreženi s sozakonci vred. Imajo zmerne dohodke, težave s stanovanjem; a nobeden izmed njih v tukajšnjih razmerah ne čuti tolike zagrenjenosti!

Jasno je, da se mati-docentka s tremi otroki ne more s polno vnemo posvetiti svojemu strokovnemu poklicu, kakor bi se lahko neporočena ali brez otrok. Toda če bi jih ne imela, bi bila bržčas bolj zagrenjena, morda kar nesrečna.

Dvojna življenjska vprega, ki vsaka zase zahteva celega človeka, tudi ženo-mater sčasoma kaj lahko duševno, živčno izčrpava, da postane nerazpoložena, nevoljna, morda tudi na Cerkev, ki stavlja baje tako trde zahteve za zakonsko življenje svojih vernikov ter ne dopušča antikonceptivnih pripomočkov, kadar se materam to zdi potrebno. Preračunavanje sterilnih in fertilnih dni je vendar tako neprijetna zadeva! Vrh tega metoda Ogino-Knaus ni prav zanesljiva!

Podobno kakor upoštevana avtorica misli in želi še mnogo drugih katoliških žena. Ali naj jim Cerkev ugodi ter prepusti takšno planiranje njim samim, zakoncem na splošno? **Planiranje kot tako da, toda le v mejah krščanske etike, božjih zapovedi in prepovedi.**

Načelno stališče Cerkve glede tega je: Protinaravno se koncepcije ne smejo ovirati. Dovoljene pa so neke izjeme, o katerih smo govorili v odgovoru k točki 5. — **Naloga Cerkve in medicinske vede bodi, da poiščemo v skupnem prizadevanju ustrezne norme v tem pravcu. Na ta način bomo našli edino pravilne smernice za etično neoporečno uravnavanje zanositev in porodov v krščanskih družinah. Uskladiti je torej toreba vse tri možne načine takšne regulacije: a) vzdržnost, b) ravnanje v smislu fakultativne sterilnosti med menstruacijskim ciklom, c) morebitno izjemno občasno rabo antikoncepcijskih snovi, če so zdravstveno neoporečne ter npravno, po Cerkvi dovoljene.**

Veliki duhovni pomen dobronamerne **vzdržnosti**, Bogu na ljubo, je poznan. Blagor onim, ki so čistega srca, ker Boga bodo gledali; tako beremo v sv. pismu. — Veliki Indijec Ghandi pa je dejal: Bodočnost naroda zavisi od njegove čistosti. — Omenimo še besede L. N. Tolstoja v epilogu njegove »Kreutzerjeve sonate«: Če hočemo začrtati premico, to je najkrajšo črto med dvema točkama, si ne bomo vzeli za vzgled krivulje ali prelomljene črte. — Čim šibkejša je moja roka, tem popolnejšega vzgleda potrebujem. — Ako smo spoznali krščanski nauk ideala (tj. čistosti), ne smemo delati, kakor da ga ne poznamo...

Za dosego ideala se je pač treba boriti, vztrajno prizadevati. Vzdržnost je potrebna in zdravju koristna tudi športnikom, telovadcem, raziskovalcem, sploh onim osebam, ki morajo imeti pri svojem začrtanem življenjskem delu duševne in telesne moči na višini za čim večjo zmogljivost.

Čujmo še besede sv. Pavla, tega modrega poznavalca človeških duš: Bolje je vstopiti v zakon ko goreti v ognju poltenosti. — Nadalje je isti apostol svetoval zakoncem, ki bi iz verskih razlogov sklenili vzdržnost, le začasno abstinenco: »Nato se povrnita zopet skupaj, da bi vaju ne skušal satan zaradi vajine nezdržnosti« (1 Kor 7, 5).

Daljša ali kar trajna vzdržnost je torej za mnoge narave težka duhovna atletika. Potrebna jim je zato trda in vztrajna vaja ter nadnaravna pomoč v znatni meri. Osebe z zelo odzivnim živčevjem pri tem huje trpijo. Toda pomnijo naj: če pod takimi pogoji njihova življenjska pot ne bo vzorno speljana, bo pa vsaj vzorni podobna. Z dobronamernim premagovanjem samega sebe na spolnostnem področju redno raste notranja energija za druge dobre podvige.

Ozrmo se še malo po svetu, da vidimo, kako neki preprosti narodi uravnavajo svoj razplod! **Hunzukuti** so telesno in nravno izredno zdrav narodič s kakih 25 000 pripadnikov, prebivajočih v samotni in tesni visokogorski dolini Kašmirja (Pakistan). Vprašanje preobljudenosti je že zdavnaj takole modro in korenito rešil: ko žena pričakuje otroka, se umakne od zakonske postelje ter se vrne k možu šele po odstavitvi otročeta, pri dečkih po 3 letih, pri deklicah po 2. Ta narodič domala ne pozna bolezni in dosega izredno visoko starost. Zločinov v njem ni. Če se izjemoma vendarle kaj takega primeri, krivca enostavno zapode iz dežele. — Tudi v Afriki so narodi, katerih moške pristopajo k svoji ženi šele več let po porodu.

Če zmorejo preprosti, po sodobni, tako materializirani civilizaciji še ne prizadeti narodi toliko premagovanja samega sebe, ali ne bi krščanski zakonci zmogli vsaj delno abstinenco? Dobro si velja zapomniti: duhovna zaslužnost tega izvora tvori izreden blagoslov za smotrno procvit njihovih otrok!

Da kak narod številčno nekaj napreduje, bi moral sleherni, po naravi ploden zakon imeti vsaj po 4 otroke; da pa ne nazaduje, bi moralo vsakih 10 zakonskih parov imeti 33 potomcev. Sodobna težnja prebivalstva v civiliziranih državah z visokim življenjskim standardom pa je: največ 2 otroka! Neke evropske države so to nizko stanje že dosegle. Kaj bi se zgodilo, če bi Cerkev v smislu točke 10) zavzela velikodušno stališče, po

katerem naj se odločitev o tem, katera ... možnost se izbere kot ustrezna, prepusti vesti posameznika?

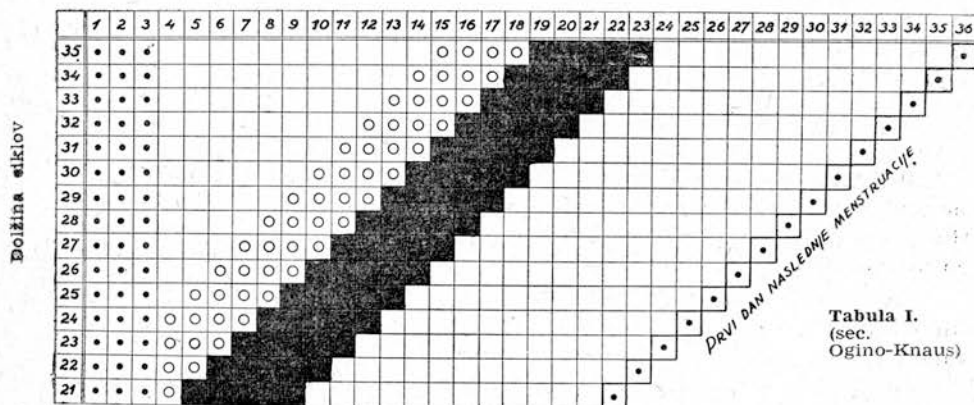
Lastna vest žal ni vselej zanesljiv razsodnik. Ona se opira pri svojem vplivanju zlasti na um in voljo. Te duševne sposobnosti pa so pri raznih ljudeh različne. V našo naravo je vložena le klica za poznejše močnejše javljanje vesti. Zависи od prirojene psihične zmožnosti, od vzgoje, izobrazbe, načina življenja, sodelovanja z vero in Bogom itd., ali se bo ta čut izpoplnil in izostril; ostane pa vedno subjektiven, zato se tudi lahko moti.

Urnava zanositev in porodov se torej na splošno ne more usmerjati zgolj po vesti mater, zakoncev. V takih npravno kočljivih zadevah je razsodnik le Bog, po njegovih zapovedih se moramo ravnati, čeprav so včasih prav težke: božje zapovedi pa varno čuva Cerkev. Če bi od te strani ne bilo jasnega nauka in pouka, bi val splošne materializacije, ki se posebno odraža z umetnim preprečevanjem rojstev, silno zajel tudi verne ljudi. Družine bi potem hirale, imele bi po 1 do 2 potomca, narode bi sestavljali pretežno starejši ljudje, taka narodna občestva zlepa ne bi mogla tvegati kaj velikopoteznega v tekmi in boju z biološko bolj zdravimi narodi, tem bolj ker bi v njih hkrati bržčas hirala npravnost v raznih oblikah. Poteševanje spolne težnje ob tolikem umetnem in protinaravnem preprečevanju zanositev in porodov bi vsaj polagoma škodilo tudi telesnemu organizmu žena. Itd.

Razume se, da dolžnost razploda ne veže vse vernike enako, marveč se to ravna po raznoterih življenjskih okoliščinah in pogojih, zlasti ekonomskih.

Cerkev torej ne sme in ne more ugoditi želji, da se družinsko planiranje prepusti kar na splošno vesti posameznikov. Načelno tudi ne dopušča

Dnevi menstruacijskega cikla



Tabula I.
(sec.
Ogino-Knaus)

- Dnevi menstruacije (dies menstruationis)
- Dnevi možne, a malo verjetne zanositve (dies conceptionis minus credib)
- Dnevi prav verjetne zanositve (dies conceptionis verisimillimae)

Ciklus	Tabletke ob dnevih	Dnevi vzdržnosti
35 dni	11.—16., 25.	17.—24. (8 dni)
34 dni	10.—15., 24.	16.—23. (8 dni)
33 dni	9.—14., 23.	15.—22. (8 dni)
32 dni	9.—13., 22.	14.—21. (8 dni)
31 dni	8.—12., 21.	13.—20. (8 dni)
30 dni	8.—11., 20.	12.—19. (8 dni)
29 dni	7.—10., 19.	11.—18. (8 dni)
28 dni	7.— 9., 18.	10.—17. (8 dni)
27 dni	6.— 8., 17.	9.—16. (8 dni)
26 dni	5.— 7., 16.	8.—15. (8 dni)
25 dni	4.— 6., 15.	7.—14. (8 dni)
24 dni	4.— 5., 14.	6.—13. (8 dni)
23 dni	4., 13.	5.—12. (8 dni)
22 dni	0, 12.	4.—11. (8 dni)
21 dni	0, 11.	4.—10. (7 dni)

Obdobje potrebne vzdržnosti je po tej metodi skrajšano na 8 dni. Prvi dan po ovulacijski fazi smo prišteli k abstinencnim zaradi večje varnosti; za naslednji dan pa smo odredili tabletko le za vsak primer.

Tabletke bi smeli predpisati še za zadnje tri dneve ciklusa, da bi onemogočili izjemno in nepričakovano novo ovulacijo, čim bi luteinski vpliv, ki sledi po izločitvi jajčeca (ovulaciji), popustil. Menim, da ni nujne potrebe na takšno aplikacijo. Saj primeri nenadejane koncepcije kljub ravnanju po prvotni metodi Ogino-Knaus nastajajo po veliki večini v času pred običajnim ovulacijskim obdobjem. Če bi se izjemoma le primerila zanositev na kraju ciklusa, torej tik pred naslednjo periodo, potem bi smeli v upravičenih primerih dovoliti za smotrno družinsko planiranje preprečevalne tabletko tudi zadnje tri dni ciklusa, torej po tabeli IV.

Tu naj pripomnimo še naslednje: čim se takšne tabletko po daljši rabi ukinejo, potem sledi po kakih dveh dneh rada t. i. prekinitvena krvavitev iz maternice. Prvi dan tega pojava velja hkrati kot začetek novega menstruacijskega ciklusa. V naših primerih bi bile tabletko dovoljene le po nekaj dni zapored ter povsem izven ovulacijskega obdobja, zato takšne krvavitve tako brž ne pričakujemo. Če bi se kdaj le pridružilo, bi šlo za začetek novega ciklusa. Potrebno je v tem pogledu daljše opazovanje.

Naj še omenimo, da antiovlacijske snovi delujejo preko hipofize, vrhovne žleze notranjice; njeno regulativno vplivanje na jajčnike je potem ovirano, zato izostaja v njih pobuda za dozorevanje foliklov in sledeče ovulacije.

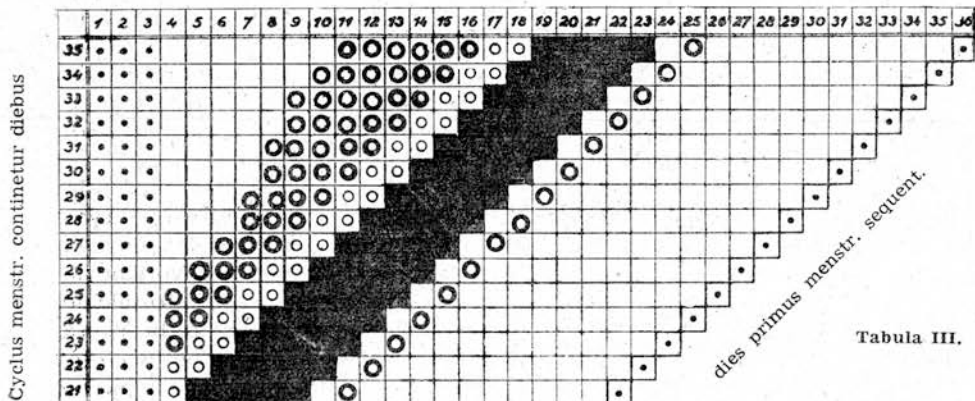
Jemanje tabletko ob tako odrejenih dnevih po našem mnenju ne krši načela: Ničesar proti naravi! — Na tabeli III in IV je razvidno, da tabletko že dva dni pred ovulacijsko fazo (črni kvadratki) izostanejo. S tem je

izključen oviralni vpliv na bližnjo izločitev jajčeca. Zdi se nam, da so tabletko tedaj, torej pred dozorevanjem in izločitvijo ovulum-a, celo koristne v toliko, da zadržujejo prerano ovulacijo, ko jajčece še ni povsem godno. V takem primeru smemo govoriti o neki adiuventio naturae, o pomoči naravi, namreč v pravcu redne ovulacije, od katere potem zavisi reden cikel in uspešno ravnanje po naši tako dopoljnjeni tabeli. Podobno smemo trditi tudi za morebitno izjemno aplikacijo tabletko zadnje tri dni ciklusa, morda kak dan več. Tako nagla nova ovulacija nikakor ni fiziološko primerna, saj posega še v obdobje prejšnje. Z morebitnim jemanjem tabletko zadnje dni ciklusa le nudimo pomoč naravi. Redno zorenje in izločanje jajčec naj se vrši v zanj najbolj primernem, zato fiziološkem obdobju, ki smo ga zavarovali v varni širini 8 dni.

Do smotrne uravnave porodov upravičeni zakonci naj bi torej imeli — razen trajne abstinence — na voljo dve metodi: a) zgolj s periodično vzdržnostjo po dopoljnjeni tabeli Ogino-Knaus (glej tabelo II!); b) deloma s takšno vzdržnostjo, deloma pa z uporabo preprečevalnih tabletko, v smislu tabele III. Ta druga metoda je namenjena zakoncem, ki težko vzdrže 11 dni do dva tedna zapored; dnevi čišče niti niso všteti. Doba abstinence je potem omejena na 8 dni. — Tabela IV velja za izjemne primere, ki smo jih zgoraj navedli: za izključitev skrajno redke zanositve na kraju ciklusa.

To naj zaenkrat velja kot dobro utemeljen predlog. Katoliški moralisti naj ga prouče in eventualno odobre kot sprejemljivega, zlasti v sedanjih življenjskih razmerah. Pri njihovi presoji bodi posebno važna ugotovitev, da princip: *Nihil contra naturam!* v predlaganih smernicah za planiranje porodov nikjer ni kršen.

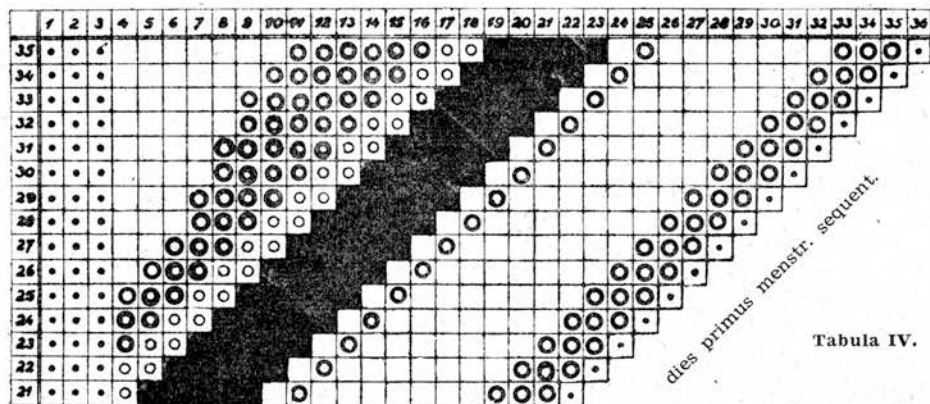
Čim bi to bilo z moralne strani urejeno, potem naj bi se žena, ki bi tako ravnala, predhodno še posvetovala z zaupnim dušnim pastirjem



Tabula III.

- dies menstruationis
- dies conceptionis credibilis
- dies conceptionis verisimillimae
- ⊗ dies pastillorum

Nota: quadratum album primum post quadratum nigrum ultimum = dies abstinentiae



- dies menstruationis
 - dies conceptionis credibilis
 - dies conceptionis verisimillimae
 - ⊙ dies pastillorum
- Nota: quadratum album primum post quadratum nigrum ultimum = dies abstinentiae

Tabula IV.

ali z pravno neoporečnim zdravnikom, ki seveda morata biti o teh kočljivih problemih dobro poučena. Po dani shemi bi se morali zakonci točno ravnati, da izostane sleherna nevarnost za biološki red, posebej glede funkcij ženskih spolovil, zlasti glede ovulacije; hkrati ne sme biti kršena nrvnost. Za podrobna navodila o tem bo dušni pastir take osebe napotil k zaupnemu zdravniku.

Ali so snovi, ki naj v očrtanih mejah preprečujejo prerano ovulacijo, dandanes že dovolj proučene, da bi jih smeli v moralno dopustnih primerih nasvetovati za uživanje ob odrejenih dnevih? Te snovi so hormonskega značaja, hormoni pa so važni kemični obratovodje v našem telesu ter morajo medsebojno ubrano sodelovati. Ali ne bi — zlasti po dolgotrajni uporabi — morda to delovno harmonijo kakorkoli motili? Pod vplivom antikonceptivnih (progesteronskih) snovi se manjšajo ali kar izostajajo pobude hipofize, vrhovne žleze notranjice, na jajčnike, ovirano je potem dozorevanje foliklov, jajčec. Po daljši rabi takih snovi se zato utegnejo pojaviti začasni mili znaki nekakšnega klimaksa: splošne težave, glavobol, draženje k bruhanju, spremembe glede libido i. sl. Trajnih resnejših posledic po dosedanjem opazovanju ni bilo, saj žene tudi po večletni rabi preizkušenih takih tabletk spet in morda še hitreje zanosijo ter rode zdrave otroke. Jajčniki so namreč že po svoji naravi tako fiziološko uravnani, da od časa do časa lahko mirujejo, npr. med nosečnostjo, dojenjem. Če torej tak pomirjevalni vpliv narave neko dobo umetno ter s fiziološkimi snovmi ali njim prav sorodnimi (gestogeni) posnemamo, potem ni pričakovati kakih resnejših posledic, zlasti ne po kratkotrajni periodični rabi po nekaj dni zapored. Seveda je umestno zbiranje nadaljnjih podatkov in izkustev v tem pogledu. — Neke bolezni (jeter, srca, vnetje ven) rabo teh snovi kontraindicirajo.

Ako torej strnemo strokovna mnenja glede uporabnosti nekaterih sodobnih antikonceptijskih snovi te vrste, potem smemo reči: one so v moralno upravičenih primerih uporabne in precej zanesljive; treba pa jih je jemati strogo po zdravniškem navodilu. V naših primerih so te snovi predlagane le za kratkotrajno periodično rabo po nekaj dni ter povsem izven ovulacijskega obdobja, zato jim je tem manj oporekati.

Možen je še ugovor z ožjega npravnega vidika: Ali se bodo žene resvestno ravnale po shemi, ki odreja prav določene dneve za jemanje teh snovi? Ali ne bodo zapadle skušnjavi za češče uživanje, v domnevi večje »varnosti«? — Vestne in verne žene bodo točno sledile navodilu, zlasti če jih poučimo, da njih trajna raba sčasoma morda izzove kake motnje v telesu. Kakor se dobe površni bolniki, ki predpisanih zdravil ne jemljejo natančno po predpisu, tako se bodo našle tudi žene, ki bodo neredne pri uporabi antiovlacijskih tabletk; morebitne posledice si bodo nakopale po lastni krivdi. — Namerno trajno jemanje preprečevalnih snovi brez moralne upravičenosti, pa tudi dalj časa, kakor jim je dovoljeno, zgolj iz želje po večji svobodi v zakonskih odnosih, npravno zadolžuje, pa tudi telesu lahko škodi.

Zaključna beseda

Predlagali smo in upravičili smiselna navodila za uravnavanje koncepcij in porodov: a) z dopolnitvijo rodovitnih in nerodovitnih dni k prvotni shemi po Oginu in Knausu; b) z omejeno rabo progesteronskih in sorodnih snovi, ki naj ovulacijo omeje v optimalni okvir 8 dni, torej v prav široko ovulacijsko obdobje.

Zakoncem je na ta način dano na voljo, da družinsko planiranje vrše ali s **trajno vzdržnostjo** ali z **ravnanjem po dopoljnjeni tabeli** (št. II) ali z **dodatno uporabo progesteronskih tablet** v smislu tabele III, izjemoma IV. Trajna vzdržnost je za zakonce navadno pretežka, upoštevajo naj zato fertile in sterilne dneve po tabeli II. Abstinenčnih dni je potem pri običajnih ciklih na ca. 4 tedne 14—16. Če zahtevnejši zakonci tako dolgo ne vzdrže, naj bi se žene v takih primerih smele poslužiti tabletk po tabeli III, izjemoma na tabeli IV. — Ker pri tem ni kršeno načelo: Nihil contra naturam!, bodo katoliški moralisti z gornjimi predlogi bržčas soglašali.

Želeti je, da se skrbno zbirajo podatki o dejanskem vplivanju in uspešnosti ravnanja po gornjih predlogih. Znanstveniki pa naj iščejo še popolnejše snovi za smotrno regulacijo koncepcij v mejah krščanske etike.

Zivimo v dobi apokalipse. Svet se kar koplje v nenravnosti. Že mladina tolikrat zabrede vanjo ter svoje zablode največkrat niti ne pripozna. Kakšno bo šele njeno potomstvo, če ne pride prej do npravnega preobrata ali pa — do splošne katastrofe.

Zoper to strašno duhovno kugo se moramo vztrajno in na vso moč boriti. Posebno uspešno orožje in zdravilo zoper njo so dobronamerne žrtve, med katerimi zavzemata zdržnost in čistost izredno odlično mesto. Sta kakor slap gaseče vode, ki lije na zublje grešnih zablod in strasti; angelski sili sta, ki po božjih zapovedih in svetih uravnava in osrečujeta zakonsko in družinsko življenje. Skrajne meje za takšno izživljanje pa smo očrtali v tem spisu.

Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega

P. Vigilij Alt OFM Cap

I

1. Vprašanje privatne lastnine ni novo, ampak prastaro, saj so ga poznali že **stari Grki** v dobi klasične grške kulture.

Vprašanje je bilo: Po katerem **načelu** naj bodo porazdeljene zemeljske dobrine, da bodo dosegle svoj cilj, da služijo človeku: ali po načelu zasebne (privatne) lastnine ali po načelu skupne (kolektivistične) lastnine? Ali naj bo lastnina zasebna ali naj bo skupna?

Obe teoriji sta imeli pri Grkih navdušene branilce in odločne sovražnike. Prevladovala je sicer privatistična organizacija lastnine, niso pa manjkali primeri in poskusi popolnega komunizma. Pitagora je v mestu Cròton ustanovil skupnost, v kateri je — vse bilo vseh.

Nastal je celo teoretičen spor, ali je zasebno lastništvo sploh dovoljeno. Platon, idealist, se v svoji »Republiki« odločno postavi na stran komunizma; Aristotel v svoji »Politiki« in Aristofan v svoji komediji »Žene v parlamentu«, oba realista, pa na stran privatizma.

Ta sistem delitve lastnine se je tekom stoletij in tisočletij tako teoretično kot praktično pogosto menjaval skoraj pri vseh kulturnih narodih.

2. Pa ne samo sistem delitve lastnine, temveč tudi sam **pojém** lastnine je imel svoje razvojne dobe. V starem rimskem pravu je lastnina bila nekaj **svetega**, kar se je določalo po strogem ceremonijalu, in je absolutno izključevala vmešavanje drugih. Justinijan je že dopustil **servitutes**; v tej dobi začenjajo tudi **davki**. V sistemu fevdov je vsa lastnina v rokah **cesarja**, ki jo da komur jo hoče in jo more svojemu vazalu zopet odvzeti. Francoska revolucija je lastnino osvobodila verig, ki so jo ovirale, da se ni mogla svobodno porazdeliti med široke plasti ljudstva in je uvedla nove forme kot npr. **najem** (emphyteusis). Danes se poudarja družbena, tj. **socialna funkcija** tudi zasebne lastnine.

3. V drugi polovici 18. stoletja je lastništvo doživelo velik prelom, ki ga je povzročila **industrijska revolucija**. Do tedaj se je pojém lastnine nanašal na dobrine ponajveč nepremične; takrat pa je prvo mesto zasedla industrijska **produkcija**.

Razmah industrije je rodil **kapitalizem**, kateremu se je uprl, da bi branil tako imenovano »socialno pravico«, **komunistični sistem**. Med obema ekstremoma pa koraka nauk Kristusove **Cerkve**.

Kapitalistični sistem si je pridobil bogastva s produkti nove tehnike, novih iznajdb in odkritij. Ne več moč delavcev, njihova pridnost, inteligenca in nadarjenost, ampak stroji. Človek ni več duša produktivnosti, temveč instrument, sredstvo. Stroj je zmagal. Človek ni več absolutno potreben, zato industrijalec lahko diktira pogoje človeške pomoči: odtod sramotne plače množice delavcev, poleg pretiranih dobičkov maloštevilnih kapitánov industrije; odtod vpliv na politiko in moralo; odtod tudi atmosfera bojnega stanja med dvema razredoma.

Kapitalistični sistem se torej more istovetiti z individualizmom oz. privatizmom lastništva in z izkoriščanjem proletariata.

Popolnoma umevna in opravičena v bistvu, ne pa morda tudi v sistemu, je bila reakcija proletariata. Dobrine zemlje morajo biti **socialno**, tj. družbeno usmerjene. Zasebna lastnina naredi človeka egoista, ki misli samo nase. Da ljudje ne bodo egoisti, ampak da bodo mislili tudi — in morda predvsem — na druge, je treba zatreti zasebno lastnino: teza komunizma, absolutna kakor v kapitalističnem privatizmu.

4. Preveč enostavna rešitev tako težkega in kompliciranega problema! Zato se je sv. Cerkev odločila za srednjo pot med dvema ekstremoma in proti kapitalizmu uči, da kapitalisti morajo imeti odprto srce za delavski razred, proti komunizmu pa uči, da država ne sme zatirati individualne inicijative, ki je možna samo v sistemu zasebne lastnine.

II

5. Sicer pa je tudi nauk sv. Cerkve doživel v zgodovini velike peripe-tije. Sv. Ambrož je npr. smatral privatno lastništvo kot **protinaravno** zlo-rabo. Prav tako sv. Janez Krizostom.

Dekretisti in Dekretalisti nekoliko ublažijo strogost nauka cerkvenih očetov. Skolastiki že uče, da zasebna lastnina ni nekaj nenaravnega, ampak je po nekem srednjem pravu, podobnem tistemu pravu, ki ga je rimski pretor ustvaril za tujce (*ius gentium*). Za sv. Tomaža Akvinskega zasebna lastnina ni proti naravnemu pravu, ampak nekaj naravnemu zakonu **dodanega** po iznajdbi človeškega uma, kakor *ius gentium*, ki je nekaj občečloveškega.

Poznejši skolastiki se drže istega načela, da je zasebna lastnina bila uvedena po človeškem pravu. Tako Molina (v 17. stoletju). De Lugo (umrl 1660) pa proti Molinu trdi, da **vsaj za stvari, ki jih človek sam naredi, ima naravno pravo, da jih smatra za svoje**, ne glede na človeško pravo.

V neoskolastiki pa že prevlada mnenje, da pravo, pridobiti si stabilno zasebno lastnino, prihaja **neposredno iz narave**¹.

6. In tega se drže enciklike Leona XIII »*Rerum novarum*«², Pija XI »*Quadragesimo anno*«³ in Janeza XXIII »*Mater et Magistra*«⁴. Zasebna lastnina izvira iz naravnega prava, je prilagojena človekovi naravi in je dana človeku od same narave.

Skolastiki pravijo, da razlagajo nauk cerkvenih očetov, papeži pa, da sledijo skolastičnemu nauku, zlasti nauku sv. Tomaža Akvinskega. Kaj torej?

Ali je zasebna lastnina res po **naravnem pravu**? Kaj pravi o tem sv. Tomaž?

¹ ANTONINO DA S. ELIA A PIANISI, O. F. M. CAP., *La proprietà nei suoi lineamenti etici sociali giuridici*, Campobasso 1957, str. 33 in naprej in 95 in naprej.

² LEO XIII., enc. *Rerum novarum*, 15. maja 1891, v ASS (1891).

³ PIUS XI., enc. *Quadragesimo anno*, 15. maja 1931, v AAS (1931).

⁴ IOANNES XXIII., enc. *Mater et Magistra*, 15. maja 1961, v AAS (1961).

7. Učenci sv. Tomaža Akvinskega so svojemu učitelju postavili vprašanje: Ali je človeku naravno, da ima v posesti materialne stvari? Da jih ima v rabi, to je jasno, da mu je po naravnem pravu dovoljeno, saj mora živeti. Vprašanje je, ali ima po naravnem pravu ne samo pravico reči uporabljati, ampak tudi smatrati jih za svoje. Nihče namreč nima pravice sebi pripisovati, kar je božjega; dominium, last vseh stvari pa gre Bogu. Torej, posedovati reči, človeku ne more biti naravna pravica⁵.

Drugi ugovor: Ko Bazilij Veliki razlaga besede sv. Luka: »Duša moja, veliko blaga imaš, spravljenega za veliko let«⁶, vprašuje: »Povej mi, kaj je tvojega, in kje si vzel vse to?«. Sv. Bazilij torej smatra, da bogatin ni mogel stvari imenovati **svoje**, torej človek po naravnem pravu ne more smatrati kakšno stvar za »svojo«⁷.

Tretji ugovor: Sv. Ambrož v svoji knjigi »O presveti Trojici«⁸ pravi, da je »gospod« ime oblasti; človek pa nima oblasti nad rečmi, kajti ničesar na njih naravi ne more spremeniti; torej, posest, lastnina zunanjih reči človeku ni po naravi⁹.

8. Sv. Tomaž na te ugovore odgovori najprej s presenetljivo preproščino; citira namreč sv. pismo, 8. psalm, kjer se čita: »Dal si mu oblast nad deli svojih rok, in vse si podvrigel njegovim nogam«¹⁰. Potem pa začne kot magister:

Nekaj more biti iz naravnega prava na dvojen način: Najprej, ker **k temu nagiba sama narava** (npr. da bližnjemu ne smeš delati krivice); drugič, ker **narava ne nagiba k nasprotnemu**, je nekako indiferentna, pustila je belo polo, na katero naj človek sam zapiše svojo voljo (npr., da je človek gol ali oblečen; človek je po naravi gol, po človeški zamisli pa je oblečen)¹¹. Družbena lastnina ali zasebna lastnina ni vpeljana od narave, temveč od ljudi, za splošno korist, po človeški zamisli — in v toliko je po človeški volji naravno pravo bilo prilagojeno. Tako v prima-secundae.

* V secunda-secundae je Doctor Angelicus veliko bolj jasen in odločen: Da so dobrine družbena last, to je po naravnem pravu; ne kakor da bi naravni zakon zahteval, da mora vse posedovati družba in da se privatno ne sme nič imeti, temveč ker po naravnem pravu ni razlike med imetji (ali naj bodo privatna ali družbena), tj. **vse je vseh**; kaj bo moje ali tvoje ali družbeno, to je bilo naravnemu zakonu pridano, dodano (superadditum) s pozitivnim človeškim zakonom. Privatna lastnina torej **ni proti naravnemu pravu**, tj. naravno pravo ne zagovarja, pa tudi ne obsoja privatne lastnine, temveč to prepušča pozitivnemu človeškemu pravu¹². Človeško pravo pa mora to uporabo organizirati tako, da bodo zunanje stvari res služile namenu, radi katerega so bile ustvarjene: **za človeka**. Da pa bodo

⁵ *Summa theologiae*, 2—2, 66, 1, 1.

⁶ Lk 12, 19.

⁷ 2—2, 66, 1, 2.

⁸ Lib. I, cap. I.

⁹ 2—2, 66, 1, 3.

¹⁰ Ps. 8, 7.

¹¹ 1—2, 94, 5, ad 3.

¹² 2—2, 66, 2, ad 1.

služile človeku, ni nujno, da so družbene, morejo biti tudi v zasebni lastnini.

Lastnina je torej družbena po naravnem pravu v toliko, v kolikor razlika med posestvi ni bila vpeljana od narave. Da je to moje ali tvoje ali družbeno, to je določeno od ljudi, za splošno korist. Torej se naravno pravo ni spremenilo, razen v toliko, v kolikor je človeško pravo naravnemu pravu nekaj **dodalo**, to namreč, da je določilo, kaj je moje, kaj je tvoje in kaj družbeno. Kakor narava ni določila, ali naj bo človek gol ali oblečen, ampak je pustila, naj to določijo ljudje sami.

9. Sv. Tomaž Akvinski gleda zunanje stvari pod dvojnimi vidikoma: a) njihovo **naravo** — nad naravo človek nima nobene oblasti, ampak samo Bog (*dominium principale*)¹³; b) njihovo **uporabo** (*usus*) — pod tem vidikom ima človek **naravno oblast** nad stvarmi (*dominium naturale*), da jih uporablja v svojo korist, kakor zanj narejene, ker so manj popolne kot človek, torej so **zaradi človeka**: v tem smislu uči Aristotel, da je človeku **naravno**, da zunanje reči poseduje: **possessio rerum exteriorum est homini naturalis**¹⁴; kar sv. Tomaž dokazuje s sv. pismom: »Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti; naj **gospoduje** ribam morja in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje... Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba.«¹⁵ Bog je torej dal človeku tudi oblast nad zunanjimi stvarmi, podobno in slično svoji oblasti.

10. Toda, kaj je v zunanjih stvareh tisto, do česar ima človek naravno pravico, da uporablja? Sv. Tomaž pravi, da glede na zunanje reči človeku gre dvoje: 1. oblast **poskrbeti** si jih in jih deliti; zato je **dovoljeno** imeti svojo privatno lastnino; in ne samo dovoljeno, ampak tudi **potrebno** je za življenje, ker je vsakdo bolj skrben za tisto, kar pripada njemu samemu, kakor pa za to, kar pripada vsem ali mnogim; in vsakdo ravna lepše s svojimi stvarmi kot s skupnimi; in sožitje ljudi je mirnejše, ko vsak skrbi za svoje; 2. oblast **uporabe**; in tukaj človek **ne sme** imeti oz. smatrati zunanjih dobrin za (izključno) **svoje** ampak kot **družbene**, da jih z lahkoto deli s potrebnimi¹⁶.

To dvojno oblast: poskrbeti si zunanje reči in uporabljati jih kot izključno svoje (besedo **izključno** sem dodal jaz), sv. Tomaž razloži z dvema preprostima zgledoma: Kdor pride prvi v gledališče, ne naredi nobenemu krivice, če drugim pripravi prostor, uredi stole, očisti tla itd. Ni mu pa dovoljeno, da drugim potem vstop brani. — Prav tako ne dela nedovoljeno, če bogataš vzame stvar, ki je doslej bila vseh, a morda brezkoristna ali premalo koristna, da jo uredi in pripravi, da bo služila tudi drugim; greši pa, če drugim potem brani, da se je pravilno poslužijo¹⁷.

11. Moderni nauk Cerkve, ki bi ga sv. Tomaž Akvinski rad podpisal, ker je v njegovem duhu, pa razlikuje **notranje bistvo**. Po tem nauku, kakor tudi po Socialnem kodeksu, sestavljenem v Malinesu, imajo zunanje dobrine dvojni smoter: **individualni** in **socialni**. Prvi smoter je bližji zasebni lastnini, ker bodri k delu, je plačilo za delo in brani človeka kot osebo. Pa

¹³ 2—2, 66, 1, ad 1.

¹⁴ 2—2, 66, 1, c.

¹⁵ 1 Mojz 1, 26. 28.

¹⁶ 2—2, 66, 2, c.

¹⁷ 2—2, 66, 2, ad 2.

tudi drugi smoter je **notranji** lastnini bližji, kajti zasebna lastnina ni cilj sama sebi, ampak pravzaprav edino sredstvo, s katerim se doseže dobrobit vseh.

Individualni in privatni smoter zasebnega lastništva dovoljuje, da človek zase in za svoje, za sedaj in za prihodnost poskrbi vse, kar je potrebno, da on in njegovi živijo življenje, ki je vredno in dostojno njihovega socialnega položaja.

Socialni in javni smoter zasebne lastnine pa zahteva, da se vse, **kar presega lastne potrebe**, uporabi v korist drugih; načinov je mnogo, da le človek to potrebo uporabe v korist drugih **čuti**. V tem oziru človek ne sme smatrati dobrin kot svojih.

Pravica zasebne lastnine ne sme biti zamenjana z njeno **uporabo**. Lastnina je privatna, uporaba pa skupna. Tako je učil že Aristotel in tako uči vsa krščanska tradicija. To je naravni **komunizem dobrin**, ki ga uči sv. Cerkev.

V tej točki grešita tako kapitalistični individualizem kakor komunizem, ker ne razlikujeta dobrin in njih rabe. Ker so stvari ustvarjene za vse, komunizem zaključí, da morajo biti **vseh**, in to je zmota; in ker stvari morajo biti v lasti posameznikov, individualizem zaključí, da morajo biti v lasti **samo** posameznikov, in tudi to je zmota.

Pravilni komunizem je **komunizem uporabe**, ki ne pade na stvar, ki jo kdo ima, ampak na voljo tistega, ki jo ima. Ne komunizem pravno-ekonomskega reda, ampak komunizem moralnega reda, da vsakdo smatra svoje stvari kot skupne. Ne »omnia sunt communia«, temveč »omnia sunt communicanda«.

Stvari so po svoji naravi določene za rabo vseh, zato morajo služiti vsem. Zato je greh zbirati na kup, da drugim zmanjka, ampak z miloščino, dobroteljnostjo in radodarnostjo moramo deliti z drugimi, kar preostaja našim potrebam.

Toda, to je **moralna** plat vprašanja zasebne lastnine; kakšna pa je **pravna**, juridična? Cerkev v to posega samo s svojim naukom; uči državnike, kako morajo sklepati o tem državne zakone, ne more jih pa siliti, da jih tako sklepajo. Toda ima pravico soditi, ali so zakoni pravični ali krivični. Mnoge države so sprejele nauk sv. Cerkve in ga v svoj prid v svoji zakonodaji uresničile.

12. *Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino.* Kar je človeškega prava, ne more omajati tega, kar je naravnega ali božjega prava.

Prilastitev dobrin (zasebnikom ali družbi) pa je človeškega prava; po naravnem pravu so dobrine za ljudi, za njihove potrebe. Torej **najprej potreba ljudi** — potem privatna lastnina! Zato pravi sv. Ambrož: Kruh lačnih je, kar ti držiš; golih obleka je, kar ti zaklepaš; ubogih rešitev in odkup je denar, ki si ga ti v zemljo zakopal. In sv. Tomaž zaključuje: Ker so mnogi, ki potrebujejo in vsem ne moreš ustreči, moraš po svoji razumnosti deliti potrebnim. Če pa je nad vse evidentna potreba, potem si lahko oni sami pomagajo, ali siloma (rop) ali na skrito (tatvina), in v takem slučaju ni niti rop niti tatvina, ker je vse skupno¹⁸.

¹⁸ 2—2, 66, 7, c.

13. Če bi sv. Tomaž še bolj poglobil svoj nauk, ne bi dejal, da je samo **dovoljeno** in **potrebno** imeti svojo zasebno lastnino, ampak bi se odločno in jasno postavil na stališče, da je privatna lastnina po **naravnem pravu**. Česar pa on ni naredil, je storilo »magisterium Ecclesiae«, papeži Leon XIII., Pij XI., predvsem pa Janez XXIII. v svoji encikliki **Mater et Magistra**¹⁹.

Enciklike papežev res niso dogme, so pa nauk sv. Cerkve. In kakor gre naprej socialna veda, tako gre naprej tudi nauk sv. Cerkve. Nič čudnega torej, če sv. Tomaž ni mogel vsega povedati, kar bi tudi našim časom odgovarjalo, saj je pisal pred 700 leti. Povedal pa je v svoji bistrumnosti **bistvo**, ki velja še danes, ko je podal dva skromna, preprosta, a globoko pomembna zgleda: O človeku, ki pride v gledališče in drugim pripravi sedeže, pa nima zato pravice drugim zabraniti vstop; in o drugem, ki vzame zapuščeno skupno lastnino in jo pripravi tako, da bo služila tudi drugim, in nima zato pravice nje uporabo zabraniti potrebnim. V obeh slučajih — kaj je pravzaprav temu človeku ostalo? Preprosto rečeno: samo **delo!**

In kaj pravi o tem najbolj današnja enciklika papeža Janeza XXIII.?

14. Ekonomsko stanje naroda ne zavisi samo od obilja dobrin, temveč tudi in zlasti od njihove pravične in učinkovite razdelitve. Ta pravična razdelitev je zagotovilo osebnega razvoja članov družbe — in to je edino pravi cilj narodne ekonomije.

Pravica do zasebne lastnine ima »trajno veljavo prav zato, ker temelji v sami naravi stvari, ki nas uči, da imajo posamezniki prednost pred državo in da je treba prav državo usmeriti k človeku kot cilju. Sicer se zaman pripoznava zasebnikom pravica svobodnega ravnanja v gospodarstvu, če se jim hkrati ne daje možnost svobodne izbire in uporabe sredstev, potrebnih za izvrševanje te pravice... Iz tega je vsekakor očitno da terjaja osebna svoboda od pravice lastništva oporo in hkrati spodbudo«²⁰.

»Seveda mora zasebno lastništvo zavarovati pravice človekove svobode in hkrati prispevati svojo potrebno pomoč za vzpostavitev pravega družbenega reda«²¹.

15. Toda korenina celega problema stoji v tem, da je **izvir lastnine končno le delo**, »ki neposredno izvira iz človekove osebnosti«²². Zato je čudno, da nekateri spodbijajo **naravni značaj** pravice do lastnine; saj ta

¹⁹ **Nova pot** 15 (1963), 23—25; edizioni Paoline, ed. 11, Roma 1963. — CONSTANTY GRZIBOVSKY, **Sociološki in politični vidiki v encikliki Janeza XXIII. (Mater et Magistra)**, v **Vprašanja naših dni**, 18 št. drugega letnika, str. 580—585, prevod iz poljske revije **Nove drogy** (Glasilo P. Z. D. P.), 1964, št. 10 (kdo je člahek prevedel, ni naznačeno). Avtor članka je poln neopravičenih predsodkov, se pohujšuje nad »dogmami« Cerkve, jih omalovažuje in se čudi, da tudi Janez XXIII. povdarja nekatere principe, ki jih »moderna« družba postavlja v dvome in jih ne sprejema (kakor da bi se morala dvatisočletna božja ustanova ravnati po momentalnih spremembah družbe in politike). Članek je tendenciozen in se ne more vzeti kot študij resnega misleca, ki išče resnico, tudi če bo nasprotna njegovemu osebnemu nazoru.

²⁰ **Mater et Magistra**, n. 96.

²¹ **Ibidem**, n. 98.

²² **Ibidem**, n. 94.

lastnina neprestano črpa svojo silo in moč iz plodovitosti dela; to pa nadalje učinkovito pomaga na vseh področjih dejavnosti pri zaščiti dostojanstva človekove osebe in pri tem, da vsak svobodno opravlja svoj poklic; to slednjič utrjuje povezanost in mirno družinsko sožitje ter pospešuje mir in blaginjo v državi²³.

Če je pa **delo** izvir lastnine, moramo pripomniti, da se je os pravice do zasebne lastnine v zgodovini zopet premaknila: zasebna lastnina ni več **avtonomna v svojem bivanju**, ampak je **aktivna v svojem nastajanju**, v svojem bivanju pa le s strani tistega, ki si jo je z **delom** pridobil²⁴.

16. Zasebna lastnina je legalna, ker garantira človekovi osebnosti učinkovito svobodo (človek pa ima do svobode naravno pravo, torej tudi do sredstva, ki mu svobodo garantira); svobodo pa človek mora imeti, da se uveljavi, da si ostvari pravo družinsko življenje, da izkoristi svoje zmožnosti in uresniči svoje inicijative. Zato mora biti lastnina čimbolj široko dejansko porazdeljena, razširjena, zagotovljena in dostopna vsem: ni namreč privilegij maloštevilnih izvoljenih (pa četudi je to država), ampak je pravica vseh slojev²⁵. Ni več na prvem mestu ljubezen-miloščina, ampak **solidarnost-pravica!**

17. Po nauku sv. Cerkve je izven vsakega vprašanja, da ima človek naravno pravico lastništva do **sadov lastnega dela**. Ali ima prav tako pravico lastništva tudi do **produkcijskih sredstev**?

To je problem, ki ga sv. Tomaž ni poznal, za nas pa je bistvenega pomena. Enciklika »Mater et Magistra« priznava pravico privatnega lastništva tudi produkcijskih sredstev: »Vsekakor ima pravica do zasebne lastnine, tudi glede proizvodnih sredstev, trajno veljavo prav zato, ker temelji v sami naravi stvari, ki nas uči, da imajo posamezniki prednost pred državo in da je treba prav državo usmeriti k človeku kot cilju«²⁶.

Privatnikom torej gre pravica tudi do rudnikov, tovarn, velikih podjetij itd. »Ne zadostuje ugotoviti, da je človeku od narave dana pravica do zasebne lastnine in tudi do tistega, kar more **proizvajati** dobrine«²⁷.

18. Tu se vsili važno vprašanje: **Do kod** sega ta naravna pravica zasebnega lastništva tudi do proizvodnih sredstev? In kje je **meja** zasebne lastnine, od katere naprej, po nauku Janeza XXIII., teče družbena lastnina?

Odgovor enciklike »Mater et Magistra« je jasen: Država in druge javne ustanove morejo zakonito imeti v posesti proizvodna sredstva, »zlasti, če nosijo s seboj tako veliko moč, kakršna se ne more prepustiti zasebnikom brez škode za obči blagor«; za naš čas je značilno, »da se tako državi kot drugim ustanovam dodeljuje vedno obsežnejša lastnina. Vzrok za to je treba iskati tudi v tem, ker zahteva obča blaginja, da se državnim oblastem nalagajo vedno večje dolžnosti. Vendar je treba **brezpogojno** ohraniti načelo **subsidiarnosti**, kar smo že omenili; seveda smejo države in druge javne ustanove razširiti meje svojega premoženja le, kadar to zahteva očitna in resnična potreba **obče blaginje**, tako da ni nevarnosti, da bi se

²³ *Ibidem*, n. 99.

²⁴ **I nuovi termini della questione sociale e l'enciclica Mater et Magistra**, Milano, Vita e pensiero, 1962, ALDO AGAZZI, *L'educazione al senso ed all'azione sociale secondo la »Mater et Magistra«*, str. 193—195.

²⁵ *Mater et Magistra*, n. 99.

²⁶ *Ibidem*, n. 96.

²⁷ *Ibidem*, n. 100.

čez mero zmanjšala posest zasebnikov ali se, kar je slabše, popolnoma ukinila.²⁸

Poseg države torej ne sme biti tako močan, da izpodrine privatno iniciativo in privatno lastništvo, ampak meja tega državnega posega je le **obči blagor**, ko namreč zasebniki ne morejo upravljati velikih ustanov, ne da bi pri tem bila oškodovana družba in obči blagor. Kdaj in kje se to praktično uresničiti, to je težko določiti; to more videti le javna oblast, ki nosi odgovornost za obči blagor.

Javna oblast pa se mora zavedati, da je odgovorna pred vsemi državljanji in pred tujo javnostjo, če privatno iniciativo potolče, mesto da bi jo podpirala. Kjer privatnik sam ne zmore in kjer zadruga privatnikov tudi s pomočjo države ne zmorejo, šele tam **neha** pravica privatnega lastništva in prične pravica javne oblasti s svojimi socialnimi instituti, kot so nacionalizacija, razlastitev itd. »Naravni predmet državnega posega je, da pomaga, dopolni in nadomesti privatno dejavnost zasebnika ali združenja zasebnikov, ne pa, da to dejavnost uniči ali vsrka . . . Ker je krivično prevesti v višjo družbo, kar se more izvršiti v manjših in nižjih.«²⁹

19. Svoboda torej, ki jo privatna lastnina štiti in podpira, gre človeku po naravnem pravu, zato je gotovo, da je tudi zasebna lastnina po naravnem pravu.

20. Ni se torej zmotil sv. Tomaž in papeži niso zavrgli njegovega nauka, kakor nekateri trdijo³⁰, ampak so ga s pravico, ki jim jo daje učeniška oblast, samo izpopolnili in logično zaključili in s tem priznali »znak napredka v človeški kulturi«³¹.

²⁸ **Ibidem**, n. 103, 104. N. 105 je izkustvenega značaja, da se namreč podjetja morajo zaupati sposobnim, vestnim in poštenim državljanom in da je nadzorstvo vedno potrebno.

²⁹ AGAZZI, o. c., str. 195.

³⁰ GRZIBOVSKY, **art. cit.**, str. 582, stolpec 1.

³¹ **Mater et Magistra**, n. 94.

Vinko Močnik

1. NOVA DOLOČILA O POROKI

Zakon v postanku je pogodba, a s sklenitvijo vsake pogodbe, torej tudi sklenitvi zakona, se morejo dodati neke slovesnosti; imenujejo se oblika, pravni posel pa obličen. Obliko določa ali pozitivno pravo (postavno oblični pravni posli) ali zasebnik pogodnik (prostovoljno oblični pravni posli), in sicer za veljavnost ali samo za dopustnost. Obliko morejo sestavljati znamenstvena dejanja, natančno določeno besedilo, sodelovanje oblasti, pritegnitev prič in drugi pogoji osebne, krajevne in časovne narave.

Sklenitev zakona je postavno obličen pravni posel; danes se zahteva zanjo sodelovanje Cerkve, razen v izjemnih primerih, potem pritegnitev prič ob nekaterih osebnih in krajevnih pogojih. To je pravna oblika sklenitve zakona, ki se vsaj od tridentinskega zbora deli v bistveno in pritično in ki se vsa nanaša na zakon kot pogodbo. Razen tega se zahtevajo še slovesnosti obrednika in, če le mogoče, maša s poročnim blagoslovom; to pa je liturgična oblika sklenitve zakona, ki je vsa pritična in se nanaša na zakon kot svetstvo.

Pravne in liturgične slovesnosti dajo poroko v širšem, samo pravne pa v ožjem smislu; določila obrednika in misala pa sestavljajo obred poroke. Smoter poroke ali oblike zakonske pogobe je, da dobi zakon pečat javnosti.

Pravna oblika sklenitve zakona je ostala za vse katoličane nespremenjena, za vzhodne in zahodne; le za vzhodne je drugi vatikanski zbor napravil izjemo za tiste, ki sklepajo zakon s krščenimi vzhodnimi nekatoičani; kanonična oblika sklenitve zakonske pogodbe je samo za dopustnost v tem primeru, za veljavnost pa je dovolj prisotnost verskega predstavnika, toda v veljavi ostanejo drugi pravni predpisi (*servatis aliis de iure servandis*). Za katoličane latinskega obreda take izjeme ni.

Spremenjena pa je liturgična oblika, in sicer po načelih, ki jih vsebuje Konstitucija o svetem bogoslužju v t. 78: Poroka naj se redno obhaja med mašo po prebranem evangeliju in pridigi (= homiliji), pred molitvijo vernikov. Molitev nad nevesto, ki naj se zboljša tako, da bo podčrtala enake dolžnosti obeh zakoncev glede medsebojne zvestobe, se more opraviti v domačem jeziku.

Če se pa zakrament svetega zakona obhaja brez maše, naj se v začetku obreda prebereta berilo in evangelij poročne maše; blagoslov novoporočencev naj se vselej podeli.

Z apostolskim pismom Sveto bogoslužje, s katerim je papež Pavel VI. določil, da začno veljati nekatere določbe Konstitucije o svetem bogoslužju od dne 16. febr. 1964, je isti papež v t. V. odredil: Glede člena 78 opo-

minjamo vse prizadete, naj se zakrament svetega zakona običajno deli med mašo, po evangeliju in homiliji. Če se pa poroka obhaja brez maše, se je držati naslednjih točk, dokler ne bo obnovljen celotni obred tega svetstva: v začetku tega svetega obreda se po kratkem opozorilu prebereta berilo in evangelij iz maše za mladoporočence, a potem se vselej podeli poročencem tisti blagoslov, ki se bere v Rimskem obredniku naslov VIII, poglavje III.

Na podlagi teh dveh določb je Združnica svetih obredov izdala 26. sept. 1964 navodilo za pravilno izvrševanje ali izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju, ki ga je papež odobril in s svojo oblastjo potrdil; začelo je veljati 7. marca 1965 in veže zahodno ali latinsko Cerkev; za iztočne katoličane je pristojna Združnica za vzhodno Cerkev.

Določila za poroko so naslednja:

1. Poroka z mašo: a) poroka naj bo med mašo, in sicer po evangeliju in govoru z razlago evangelija; ta govor ali homilija se ne sme nikoli opustiti. Maša je ukazana, ne samo nasvetovana, kakor je bila v starem pravu, toda vsak pravičen vzrok opravičuje i župnika i ženine in neveste, da je poroka brez maše. Ne zahteva se tehten, ampak samo pravičen vzrok, torej vzrok lažje narave. O pravičnosti sodi župnik. Ako je isti dan pogreb in ni drugega duhovnika na razpolago, ima pogreb prednost, poroka z mašo pa se odloži na drugi dan ali pa je brez maše. Nihče ni dolžan darovati maše za novoporočenca, ako maša ni bila naročena.

b) Kolikorkrat je poroka med mašo se vselej, tudi v prepovedanem času, vzame votivna maša za ženine in neveste ali se vsaj opravi spomin pri dnevni maši. Poročna maša je drugega razreda, zato je dovoljena na liturgične dneve 2., 3. in 4. razreda razen v nedelje 2. razreda. Spomin poročne maše se doda molitvam dnevne maše, tudi take, ki ne dopušča spomina votivne maše drugega razreda. Maša za ženine in neveste ima Slavo, Vero pa le, ako je v nedeljo ali v osmini. Nemogoča je zadnje tri dni velikega tedna in na vernih duš dan. Ako je peta, ima slovesen naprev. Maša dopušča samo en spomin, izključuje pa zaukaznico oblastnikovo.

Prošnja dnevne maše in spomin poročne imata skupen, torej en sam sklep (sub una conclusione).

c) Kolikor mogoče, naj župnik sam ali njegov pooblaščenec, ki prisostvuje sklenitvi zakona, tudi mašuje; ako pa kak drug duhovnik poroča, ki ne mašuje, naj mašnik ne nadaljuje maše, dokler poročni obred ni končan.

č) Duhovnik, ki samo poroča, a sam ne mašuje, obleče srajco krajšico, si nadene obramnico bele barve, po krajevnem običaju pa tudi večernični plašč in ima homilijo; poročni blagoslov neposredno po oče našu kakor tudi pred Naj Ti ugaja (Placeat Tibi) podeli vselej duhovnik maševavec.

d) Poročni blagoslov med mašo se podeli vselej, tudi v prepovedanem času in čeprav se eden ali se oba vnovič poročita. S tem so odpravljene in razveljavljene vse prejšnje omejitve. Ni treba več posebnega škofovega dovoljenja ne za poročno mašo in ne za poročni blagoslov.

2. Poroka brez maše: a) začne se s kratkim opozorilom, ki ni homilija, ampak preprost uvod v poročno slovesnost, potem je govor ali

homilija, ki naj bo na podlagi svetega besedila, po branju lista in evangelija iz maše za mladoporočence; red je potemtakem tale: kratko opozorilo, branje lista in evangelija v domačem jeziku, homilija, poročni obred in poročni blagoslov.

b) Ako za branje lista in evangelija iz maše za mladoporočence ni prevoda v domači jezik, ki bi ga bila potrdila pristojna ozemeljska cerkvena oblast, se sme začasno uporabljati besedilo, ki ga je potrdil krajevni oblastnik.

c) Ni ovire, da ne bi smelo biti petja med berilom in evangelijem. To velja tudi za poroko z mašo, četudi je tiha. Prav tako se zelo priporoča, da se opravi molitev vernikov po obrazcu, ki ga je potrdil krajevni oblastnik in v katerem se tudi izrekajo prošnje za poročence. Te molitve vernikov imajo svoje mesto po končanem poročnem obredu in, če je poroka brez maše, pred poročnim blagoslovom.

č) Po končanem obredu izven maše je treba vselej podeliti poročni blagoslov, tudi v prepovedanem času in čeprav se eden ali se oba vnovič poročita; ta blagoslov se podeli po obrazcu, ki ga vsebuje Rimski obrednik v poglavju III. osmega naslova, ako v območnih obrednikih ni drugega blagoslova. Iz Rimskega obrednika se vzame prvi obrazec, ker je danes poročni blagoslov ne samo dovoljen, marveč je zaukazan. Tudi za podelitev tega blagoslova ni treba dovoljenja ne apostolske stolice ne krajevnega oblastnika.

Novi obred poroke, zlasti še obred brez maše, je začasen in velja, dokler ne bo celotni obred obnovljen in na novo prirejen.

Ako je poroka z mašo ali brez nje v prepovedanem času, naj župnik mladoporočenca opomni, da upoštevatata posebno naravo tega liturgičnega časa, to se pravi, da se vzdržita prevelikega sijaja in hrupa.

Za prejem poročnega blagoslova je treba, da sta oba, ženin in nevesta, osebno navzoča, sicer se blagoslov opusti (*Rubricarum instructum* 381 c; primerjaj tudi SRC 27. maja 1911 ad VII — *Fontes VIII.* str. 412).

Očitno veljajo ta določila za čisto katoliške poroke, dasi Navodilo samo tega ne omenja, o mešanih zakonih pa v Navodilu tudi ni govora; zato velja zanje še nadalje can 1102 § 1, 2.

2. POSVETITEV (CONSECRATIO) CERKVE

Pravica posvetitve vsakega, tudi izvzetim redovnikom pripadajočega kraja gre oblastniku ozemlja, kjer se kraj nahaja, ako le ima oblastnik škofovsko posvečenje, ne pa glavnemu namestniku brez posebnega naročila (can 1155).

Postavlja se vprašanje, ali more oblastnik ozemlja dati posebno naročilo glavnemu namestniku brez omejitve, torej tudi navadnemu duhovniku. Na to je treba odgovoriti: Ne. Razlogi so:

a) za posvetitev je potrebno škofovsko posvečenje, sicer je posvetitev neveljavna, razen če pravo (kardinali, samostojni prvestveniki in opati ali apostolsko dovolilo drugače odreja oziroma posvetitev dopušča (can 1147 § 1). Pravo pa glavnemu namestniku posvetitve cerkve nikjer ne dovoljuje in oblastnikovo posebno naročilo ne zadostuje za veljavnost

posvetitve; torej je posvetitev brez apostolskega dovolila neveljavna. Kakor birmovanje tako tudi posvetitev krajev dovoljuje le AS;

b) oblastnik ozemlja ne more veljavno posvetiti kraja, ako nima škofovskega posvečenja; nemogoče je potemtakem, da bi mogel veljavno posvetiti kraj njegov glavni namestnik kot navadni duhovnik samo na podlagi posebnega naročila. Glavni namestnik mora imeti škofovski red;

c) oblastnik ozemlja more, ako ima škofovsko posvečenje ali ga nima, kateremu koli škofu istega obreda dovoliti, da na njegovem ozemlju posvečuje kraje (can 1155 § 2). Torej samo škofu more dati dovoljenje za posvetitev kakega kraja, ne pa navadnemu duhovniku, tudi glavnemu namestniku ne.

Naj ne moti dejstvo, da Zbornik zahteva za glavnega namestnika posebno naročilo, za drugega škofa pa dovoljenje (licentia), kajti tudi posebno naročilo, ki ga potrebuje glavni namestnik po can 1155 § 1, je za dopustnost, ako je posvečen škof. Zakonodavec je hotel samo reči, da posvečevanje krajev ne spada v njegovo področje;

č) to razlago potrjujejo tudi viri, navedeni pri can 1155 § 1, zlasti pismo Benedikta XIV. Ex tuis precibus z dne 16. nov. 1748 § 1—3, 8, 12. Kratko in jedrnato piše Cappello: Minister validae et licitae consecrationis est:

4. Vicarius generalis de mandato speciali et Vicarius capitularis in proprio territorio, dummodo caractere episcopali sint insigniti (Summa iuris canonici, vol. II., Romae 1951, str. 386).

Preostane še vprašanje, ali more glavni namestnik po can 1155 § 2 dati drugemu škofu dovoljenje za posvetitev kake cerkve; glavni namestnik je namreč tudi krajevni ali ozemeljski oblastnik (Ordinarius territorii seu loci). Vendar je odgovor negativen, kajti glavni namestnik nima pravice posvečevanja krajev po pravu, a česar sam nima, tega tudi drugemu dati ne more. Izjemo dovoljuje can 429. Tudi za tako dovoljenje potrebuje glavni namestnik v rednih razmerah posebno naročilo. Sicer pa kaže tudi samo besedilo, da more biti Ordinarius territorii § 2 can 1155 le isti kot § 1., ki je različen od glavnega namestnika.

3. POST NA BEDENJI DAN PRED BOŽIČEM

Po can 1252 § 2 veže vernike ta dan (24. dec.) zakon zdržka in pritržka. Janez XXIII. je z odlokom koncilске Združnice z dne 3. dec. 1959 dovolil, da morejo verniki zadostiti tej postni dolžnosti 23. decembra. Župnika Pankracija je začelo motiti vprašanje, kaj potem, ako je 23. decembra nedelja; v nedeljo skozi vse leto ni posta, to je ne zdržka ne pritržka ne obojega. Ali zadosti vernik postni postavi, ako se zdrži mesnih jedi in mesne juhe in si pritrga pri jedi namesto 24. decembra v nedeljo 23. decembra?

Odgovor se glasi: da, in sicer iz naslednjih razlogov:

a) post v primeru ni bil prenesen na 23. december; če bi se bilo to zgodilo, bi veljal § 4. can 1252, to se pravi: zakon zdržka ali zdržka in pritržka ali samo pritržka bi prenehal. Toda o kakem prenosu posta ni

govora, marveč je AS vsakemu verniku dala na voljo, da zadosti postni postavi v primeru namesto 24. decembra že 23. decembra;

b) postna postava v nedelje in praznike samo preneha, t. j. Cerkev te dni ne predpisuje in ne ukazuje ne zdržka ne pritržka, ni pa posta te dni prepovedala; ako bi bil post v nedelje in praznike prepovedan in torej nedopusten, vernik ne bi mogel s takim nedopustnim postom zadostiti v primeru postni postavi;

c) kadar pride nedelja na 24. december, zakon posta v vsem obsegu preneha, a 23. decembra ne more zakon prenehati, ker ga ni, ki bi vezal post predbožičnega bedenjega dne na 23. december. Odlok Janeza XXIII. izrecno pravi: *gratiam deinceps anticipandi . . . concedere dignatus est. Torej gre za milost, za dovoljenje, ne za zakon;*

č) vsak vernik si svobodno voli ali 23. ali 24. december za pòstenje ali postež in, če si je izvolil 23. december, ki je nedelja, nič ne de. Odlok Janeza XXIII. ne pozna nikake izjeme. Ni pa te izvolitve tako umeti, da mora vernik poslej vedno ostati pri izbranem dnevu, marveč ga more menjati vsako leto sproti.

Potemtakem velja, da se zadosti postni dolžnosti s pòstenjem 23. decembra, ki je nedelja.

Kadar pride nedelja na 24. december, ni posta (can 1252 § 4); zato o kaki anticipaciji posta v tem primeru ne moremo govoriti. A kdor se hoče postiti, se more 23. ali 24. decembra ali oba dneva; dolžnost pa ni.

Poročilo o zborovanju docentov za katehetiko

Salzburg 25.—28. oktobra 1965

Potem ko so leta 1963 docenti za katehetiko v Berlinu obravnavali temo: »Sociološki, psihološki in antropološki položaj dozorevajoče mladine in posledico le-tega za pouk v veri« in leta 1964 v Eichstädtu »Prilagojevanje katehetskega delovanja strukturalno izpremenjenemu došnopastirskemu položaju« so od 25. do 28. oktobra 1965 v Salzburgu obdelali temo »Moderna eksegeza in svetopisemski verski pouk«.

Letošnja tema je logična posledica zborovanj iz leta 1963 in 1964. Leta 1963 so ugotovili, da je naša kateheza bila namenjena predvsem otrokom iz meščanskih in kmečkih družin. Danes posebno meščanskih družin ni več. Zato je tudi kateheza neuspešna, ker je še vedno preveč prežeta z meščanskim duhom. 1964 so preštudirali strukturalne spremembe v družbi in podali glavne napotke za nov način katehizacije.

Katehizacija mora biti oznanjevanje blagovesti odrešenja mlademu rodu, ki prvič sliši za krščanstvo. To more najuspešneje izvršiti biblična kateheza. Njej stoji ob strani katekizemska kateheza, liturgična kateheza in kateheza o zgodovini božjega ljudstva na zemlji.

Letos je prišlo kot prvo na vrsto oznanjevanje blagovesti odrešenja z biblično katehezo.

Rad bi poudaril zgodovinski in programatični pomen teme »Moderna eksegeza in svetopisemski verski pouk«. Zgodovinski pomen je razviden iz dejstva, da se nahajamo na prelomu zgodovinskega dogajanja, ko smo prišli do tega, da večine oblik kulturnega, gospodarskega in družbenega življenja prejšnje dobe kratko malo ni več. Zato tudi ne moremo novega roda versko vzgajati z metodami, ki so zrasle v prejšnji dobi. Iskati moramo novih oblik oznanjevanja. Tudi biblična kateheza mora najti nova pota.

Kot značilnost nove kateheze za človeka industrijske dobe velja kerigma. Človek XX. stoletja se čuti eksistencialno ogroženega. Zato mu je treba pokazati, da Bog čuje nad njim. Bog je čul nad človekom po prvem grehu in mu obljubil odrešenika. Blagovest o odrešeniku je razveseljevala očake. Jezus Kristus — Mesija je najprej odrešenje oznanjal in obljubljal ter ga končno izvršil. Apostoli so oznanjali blagovest odrešenja in prav iz notranje sile te blagovesti spreobrnilo svet. Če hočemo mi danes ohraniti svet Kristusu ali ga zopet pripeljati nazaj h Kristusu, mu moramo pridigovati blagovest odrešenja od človeške slabosti po Kristusu. To je bila tudi tema prvega referata, ki ga je imel **Leopold Lentner**, ravnatelj katehetskega inštituta na Dunaju in profesor katehetike na dunajski univerzi.

Bog sam je poskrbel, da je blagovest oznanjevanja prišla do ljudi. Poslal je ljudem »svoje pismo«. Prav isto pismo in prav ista beseda, ki je nekoč svetu sporočila blagovest odrešenja, naj ga obvešča še danes. Zato je treba postaviti v središče oznanjevanja kerigme sveto pismo. Kot važno načelo je poudarjal dejstvo, da je treba postaviti otroka in odraslega človeka v neposreden stik z Bogom. Bog sam bo mnogo bolje opravil delo oznanjevanja kot tehnično še tako dobro izurjen katehet. Zato naj katehet približa Boga v njegovi božji besedi, to se pravi, naj pusti vplivati sv. pismo na otroka ali na odraslega. Sv. pismo je sonce resnice. Naj to sonce resnice sije naravnost v dušo otroka, jo ogreje, razsvetli in ji da rast.

Zelo daleč so v tej obliki oznanjevanja prišli protestantje. Oni že štiristo let s sv. pismom oznanjajo blagovest odrešenja. Njihove izkušnje bi prišle prav tudi nam. O tem je poročal **Bruno Dreher**, profesor katehetike na univerzi v Tübingenu.

Izredno važno je, da omogočimo otroku ali verniku spoznati resnico, ki jo je Bog hotel človeku sporočiti. Samo božja resnica ima v sebi božjo življenjsko moč. Zato je treba točno ločiti, kaj je Bog razodel, od tega kar je navdihnjeni pisatelj uporabil, da je mogel napraviti božjo resnico dostopno in razumljivo preprostemu ljudstvu. Ko evangelist poroča o Jezusovem oznanjevanju, vidimo skozi tančico evangeljske zgodbe božjo resnico. Jezusove prilike so tudi literarno večne. Toda vsi navdihnjeni pisatelji niso imeli iste izrazne sile. Zato so marsikatero resnico odeli v takšno obleko, da je resnica težko razvidna, obleka ali literarna oblika pa je za pravilno razumevanje bolj v napoto kot v pomoč. Zato je treba uporabiti vse izsledke in pravila eksegetične znanosti — ki je v zadnjih desetletjih močno napredovala — in hermenevtike, da pridemo do zares izvirne božje resnice.

Za primer take temeljite biblične eksegeze je **Franz Mussner**, profesor biblične eksegeze v Regensburgu podal prvo poglavje iz evangelija po Luku. V tej perikopi, ki je človeku tako ljuba, je treba razlikovati, kaj je resnica, ki jo je Bog človeštvu razodel, in kaj je samo literarna oblika, v katero je evangelist Luka to resnico odel.

Kot važno dopolnilo načela, da naj božja resnica sama vpliva na vernikovo srce in razum, je laik prof. **Stachel** iz Ravensburga govoril o »Moderni biblični eksegezi in njenih didaktičnih posledicah«. Tu je poudaril celo vrsto osnovnih resenic: katehet kot posrednik med Bogom in njegovim Pismom mora vzpostaviti stik med Bogom in katehumenom. Zato mora biti sam poln Boga — božje besede — in obenem poznati otroka tako globoko, da bo znal najti stik med Bogom in otrokom.

Tako nastane vprašanje, ali formalne stopnje monakovske katehetske metode, ki je vsa zgrajena na psihologiji razvojne dobe, še veljajo ali ne. Če je kateheza vzpostavljanje stika med otrokom in Bogom, tega gotovo ne more doseči v moči človeške psihologije, temveč edinole v moči božjega ali teološkega dogajanja, ki se obravnava v ascetiki in mistiki. Vendar gre tukaj samo za normalno in ne za izredno posredovanje stika z Bogom. Zato je treba slediti metodi psihologije. Saj tudi ta psihologija in njena zakonitost izvira od istega Boga, ki naj ga otrok spozna in vzljubi in ki naj bi ga katehet otroku približal.

Ko so na željo prof. **Solzbacherja** iz Hannovra, ki se že leta in leta bori proti vsaki utesnjujoči metodi pri pouku biblične kateheze, hoteli v zaključno poročilo o zborovanju postaviti besede: »Zdi se, da formalne stopnje monakovske katehetske metode za biblično katehezo ne veljajo« in s tem posredno obsoditi to tako zaslužno didaktično metodo, se je večina prisotnih — bilo jih je več kot sto — izrekla proti taki formulaciji uradnega sporočila. Saj si tudi biblična kateheza stavi za cilj, poslušalcem nazorno podati versko vsebino, voditi k spoznanju novih resnic, povezuje nova dognanja z že znanimi in končno skuša nove spoznave uporabiti v življenju. To pa ni nič drugega kot monakovska katehetska metoda, pa četudi samo prilagojena za biblični pouk.

Ker danes kateheza — tudi biblična kateheza — vrste ljudi ne more več naravnost doseči, je prof. **Kampmann**, ravnatelj nemškega katehetskega inštituta v Münchenu, govoril o »posrednem oznanjevanju krščanske blagovesti«. Naslanjajoč se na S. Kierkegaarda je dokazoval, da sv. pismo — božja beseda — ni nič drugega kot eksistencialno posredovanje božje resnice človeku. Sv. pismo je božje pismo pisano vsakemu človeku posebej, toda pisano pred tisočletji, v miselnosti tedanje dobe, kulture in čisto določenega naroda in okolja. Miselnost, narodnost, okoliščine in kulturne oblike zato niso važne. Važno pa je to, kar je Bog hotel človeku sporočiti. To je eksistencialno važno tudi za današnjega človeka. In to moramo človeku današnjega časa sporočiti na sedanji način.

Zborovanje je bilo na izredni znanstveni višini. Naj omenim le to, da so govorniki in interpelenti sv. pismo navajali na pamet v grščini. Mesta pa so navajali, ne da bi pri tem omenjali, kaj je vsebina dotičnega odlomka, npr. 1 Kor 13. Kot samo po sebi umevno so predpostavljali poznanje sv. pisma, eksegeze, hermenevtike, dogmatike, katehetike itd.

Valter Dermota

Poročilo o dveh liturgičnih zborovanjih

1. CERKVENA GLASBA IN OBNOVA BOGOSLUŽJA

(Le chant dans le renouveau liturgique)

Fribourg 22.—28. avgusta 1965

Uvajanje domačega jezika v bogoslužje je povzročilo veliko skrbi vsem, ki se trudijo za najlepšo — slovesno, péto — obliko liturgičnih obredov. Na švicarski katoliški univerzi v Fribourgu so zato od 22. do 28. avgusta priredili mednarodni študijski teden, na katerem smo poslušali vsak dan dve teoretični predavanji, po jezikovnih skupinah pa smo na popoldanskih razgovorih reševali praktična vprašanja, ki so jih sprožili predavatelji. Skoraj 300 udeležencev iz 35 držav (žal brez slovanskih) se je vsak dan udeležilo tudi koncelebrirane maše, pri kateri smo vsi sodelovali, mogli smo pa tudi ocenjevati dosedanje dosežke cerkvenoglasbene obnove, saj je bila prvi dan maša latinska, druge dni pa izmenoma francoska, angleška, italijanska, španska in nemška.

Predavatelji J. A. Jungmann, H. Hucke, M. Manzano, L. Agustoni, J. Jean-neteau, J. Gélineau, J. Joris, B. Huijbers, E. Quack, R. Reboud in P. Kaelin (glavni organizator zborovanja) — večinoma torej glasbeniki — so v svojih predavanjih opozarjali, naj se ne damo zapeljati malodušnežem, ki vidijo v sodobni liturgični obnovi samo propad dosedanje latinske cerkvene glasbe. Ta bo nasprotno za vse čase ostala zgled, kako je treba liturgično besedilo tesno spojit z glasbenim izrazom; nikakor pa zaradi njene lepote ne smemo zavračati neprecenljivih vrednot, ki jih skrivajo v sebi moderni glasbeni izrazi ter nova možnost petja v domačem, vsem razumljivem jeziku.

Koristna je bila tudi večkrat poudarjena ugotovitev, da vsi liturgični spevi (npr. pri maši) nimajo enake vloge in da jih zato ni mogoče uglasbiti tako, kot so to večkrat delali liturgično neizobraženi skladatelji prejšnjih časov. Konstitucija o bogoslužju in novi mašni obred nam odpirata neizčrpne možnosti nadaljnega razvoja, seveda pa sadov ne bomo uživali brez resnega prizadevanja.

Vzdušje na kongresu je bilo zelo prisrčno, osebno srečanje med liturgičnimi in glasbenimi delavci tolikih narodov pa je vsem le koristilo.

2. PRVI KONGRES LITURGIČNIH PREVAJALCEV

(Conventus de popularibus interpretationibus textuum liturgicorum)

Rim 9.—13. novembra 1965

Bistvo obnove bogoslužja rimskega obreda je mogoče izraziti z načelom, da je treba vse katoličane, klerike in vernike, privedi k »polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih« (čl. 14 lit. konst.). Latinščina je bila doslej ovira, da se to načelo, ki ga je postavil že sv. Pij X., doslej ni moglo uresničiti v polni meri; II. vatikanski koncil pa je ugodil pastoralnim potrebam ter vsem jezikom sveta dovolil, da postanejo liturgični jeziki. Seveda so se s tem začele nove, rimskemu obredu doslej neznane težave: ljudje, ki smo bili navajeni latinskega molitvenega »sloga«, bomo morali poiskati način, kako ista dejstva, čustva in prošnje izraziti v svojem domačem jeziku. Prevajanje, ki je bilo doslej del zasebnega prizadevanja, da bi ljudem dali v roke molitvenike v materinščini, je nepričakovano dobilo uradni značaj in je s tem postalo pomembna naloga cerkvene hierarhije. Ker je papež Pavel VI. že 25. januarja 1964 dovolil, da smejo škofovske konference v smislu liturgične konstitucije deloma že uvajati domači jezik v bogoslužje, so skoraj povsod za začasno uporabo odobrili že obstoječe prevode misala, brevirja in obrednika; niso namreč hoteli še dalje ovirati ljudi, ki so dobili pravico popol-

neje sodelovati pri obredih. Seveda so veliki narodi mogli kmalu izdati lepe tiskane izdaje misala in knjige beril, nekateri (npr. Francozi) pa so vsaj berila in prošnje prevedli že na novo, ker se niso mogli odločiti za nobenega izmed obstoječih prevodov. Tudi brevirji že izhajajo v prevodih, za obrednike se pa večinoma začasno zadovoljujejo z dosedanjimi dvojezičnimi izdajami — za nas Slovence vsaj to za zdaj ni vprašanje, ko imamo popoln prevod že 33 let.

Zdaj je nastopil čas, ko bo treba čimprej pripraviti prevode obredov, obnovenih v smislu liturgične konstitucije. Škofovskim konferencam in njihovim prevajalcem je zato treba dati vsaj nekaj splošnih smernic za prevajanje liturgičnih besedil. Misel o svetovnem kongresu liturgičnih prevajalcev, sprožena spomladi in sporočena predsednikom škofovskih liturgičnih komisij, je bila povsod dobro sprejeta. Izbrali so dneve zadnjega koncilskega obdobja, ko so škofje v Rimu, in so za dneve od 9. do 13. novembra povabili še od škofov določene zastopnike prevajalcev. Nad 200 udeležencev, škofov, duhovnikov in laikov, se nas je bolj ali manj pridno udeleževalo predavanj (v latinščini) in razgovorov. Vse delo je vodil član sveta (Consilium) za izvajanje konstitucije o bogoslužju francoski škof **Boudon**, vsaj popoldne pa se je predavanj udeleževal tudi predsednik sveta kardinal **Lercaro** in njegov tajnik **Bugini**. Kadar sta le mogla sta predavanja poslušala tudi ljubljanski nadškof **dr. Pogačnik** in banjaluški škof msgr. **Pichler**.

Sprejel nas je tudi **papež Pavel VI.** v posebni avdienci zvečer drugega kongresnega dne in nam spregovoril o pomembnosti in odgovornosti prevajalčevega dela, ki mora ustvariti besedilo za javno bogoslužje Cerkve. To mora biti na eni strani zvesto izročilu, svetopisemskim in cerkvenim besedilom beril, molitev in pesmi, mora biti pa vendar tudi blizu ljudem našega časa.

Predsednik škof **R. Boudon** je na začetku kongresa govoril o vplivu domačega jezika na dejavno sodelovanje pri bogoslužju. Profesor na Gregoriani **H. Schmidt** nam je dal komentiran pregled knjig in razprav o prevajanju. Lazarist **C. Braga** s tajništva Consiliuma je poročal o dosedanjem potrjevanju škofovskih odlokov glede uporabe domačega jezika. Misijolog **X. Seumois** je opozarjal na svojske afriške težave pri prevajanju, tokijski pomožni škof **L. S. Nagae** pa na drugačne probleme pri prevajanju v japonščino. Profesor **J. Pascher** iz Münchena je razpravljal o odnosu prevodov do liturgičnega izročila ter povedal nekaj zgledov prevajanja po smislu, ki je v resnici bolj verno predlogi, kot pa dobesedno prevajanje. O zgodovini prevajalskega dela je govoril kanonik **A. G. Martimort**, profesor v Toulouseu. Bivši predsednik pariškega Centra za liturgično pastoralo **A. M. Roguet** je v svojem predavanju načel pomembno vprašanje literarnih vrst liturgičnih besedil, saj je treba drugače prevajati berila, spet drugače prošnje ali speve. Italijanski frančiškan **R. Falsini** je osvetlil posebne težave, s katerimi se sreča prevajalec stalnih mašnih molitev. Ravnatelj rimskega liturgičnega inštituta benediktinec **S. Marsili** je zelo živahno predaval o tem, kako moramo izrazito latinsko krščansko bogoslužno izražanje nadomestiti z ustreznim domačim izrazom, kar je še posebno težko v misijonskih deželah. Nemški katehet **C. Tilmann** je v predavanju o odnosu liturgičnih prevodov do katehizacije, evangelizacije in pridiganja spodbujal k prilagoditvi liturgičnih molitev otroškim zmožnostim, saj jim sicer z nerazumljivo liturgijo moremo zagreniti voljo do dejavnega sodelovanja v odraslih letih. O slogu liturgičnega jezika, ki ga bo za vsak moderni jezik treba šele najti in oblikovati, je zelo jasno razpravljal vzhodnonemški profesor **J. Gulden** iz Leipziga. Amerikanec **F. McManus**, glavni tajnik škofovske komisije za liturgični apostolat v ZDA, je razlagal način prevajalskega dela, ki potrebuje veliko sodelavcev, dobro organizacijo, pa tudi denarja, da more uspešno delovati. Založniški problemi pri izdajanju liturgičnih knjig v posameznih jezikih niso majhna stvar, zato so na kongres povabili belgijskega založnika **J. Descléeja**, ki ima že precej prakse v izdajanju novih dvojezičnih knjig za francosko govoreče dežele. Prevajanje pesemskih liturgičnih besedil je eden najtežjih problemov, zato sta o tem govorila dva predavatelja: zgodovinski pregled vprašanja je podal msgr. **L. Migliavacca** iz Milana, sedanjih težav pa se je lotil **J. Gélineau** iz Pariza, ki je zlasti opozarjal na različno vlogo posameznih petju namenjenih besedil v bogoslužju, zlasti pri maši. Zadnje predavanje o vplivu, ki ga bo

prevajanje liturgičnih besedil imelo na bodočo splošno obnovo bogoslužja in na obhajanje obredov, je jasno in pregledno podal Španec **I. Oñatibia**.

V razgovorih smo se po sekcijah lotili naslednjih vprašanj: pastoralni značaj prevajalskega dela, domači jeziki v misijonih, prevajanje stalnih mašnih molitev, beril, spremenljivih mašnih besedil, prošenj in hvalospევov. Glavno vodstvo teh debat je imel dominikanec **P. M. Gy**, ravnatelj pariškega liturgičnega inštituta. Precej je bilo špansko govorečih udeležencev, pa so zato imeli posebno diskusijsko skupino.

Ob dneh kongresa je bila v vatikanski knjižnici odprta lepa razstava starih liturgičnih knjig — rokopisov in tiskov (latinskih in prevodov). Razen najstarejših rimskih liturgičnih rokopisov iz 8. stoletja smo videli tudi prve izdaje doslej veljavnih liturgičnih knjig. Zelo zanimivo je bilo videti stare prevode v slovanskem jeziku, tiskane v glagolici in cirilici, prve tiskane prevode knjig v različnih slovanskih jezikih, v albanščini, turščini (z grškimi črkami) in nekaj izbranih vzorcev liturgičnih knjig vzhodnih obredov.

V eni izmed dvoran Apostolske kancelarije, kjer je bil sedež kongresa, je bila pripravljena tudi razstava novih izdaj liturgičnih prevodov. Tam smo videli teoretična dela o prevajanju, nadaljnje odseke pa so zavzemale knjige iz Avstralije, Azije, Afrike, Jugoslavije (Slovenija in Hrvatska), Španije, Italije, Francije, Kanade, Belgije, Argentine, ZDA, Anglije, Avstrije in Nemčije. (Ob ljubljeni poslušanje liturgičnih spevov posameznih narodov je bilo skrženo na komaj opazni minimum med pičlo odmerjenimi odmori.)

Škof Boudon je v sklepnem govoru pojasnil, da je kongres sicer organiziral svēt za izvajanje konstitucije, vendar so predavatelji svoje poglede, misli ter predloge razložili v lastnem imenu: le oni odgovarjajo za svoje besede (nekaj predlogov je bilo namreč precej drznih — ne toliko za prevajanje kot za bodočo splošno ali pokrajinsko liturgično reformo). Opozarjal je, da brez skupnega dela cele ekipe prevajalcev ni mogoče zadovoljivo izpolniti velike naloge, ki je pred nami; potrebno je ne samo kabinetno delo, ampak tudi preskušanje pripravljenih prevodov v praksi. Povzel je opozorilo, da morajo biti novi prevodi izraz bogoslužja Cerkev in zato terjajo od prevajalcev, da so resnični strokovnjaki v domačem jeziku in v latinščini. Tudi opozorilo na različnost liturgičnih besedil, ki jih je treba prevajati ustrezno posamezni literarni vrsti, je našlo mesto v njegovem sklepnem povzetku.

Prave debate po posameznih predavanjih sicer ni bilo mogoče organizirati, ker je bil čas prekratko odmerjen in udeležencev preveč, bilo pa je mogoče navezati mnogo osebnih stikov, saj smo videli, da so težave približno enake povsod, le reševati jih bomo morali vsak na tisti način, ki ustreza posameznemu narodu.

Marijan Smolik

Tri »misiologije«

Ena izmed značilnosti II. vatikanskega koncila je tudi ta, da se je na njem katoliška Cerkev v izredni meri pokazala kot misijonska Cerkev. Zato je razumljivo, da so na koncilu tudi o misijonskih vprašanjih v ožjem pomenu besede mnogo razpravljali in sprejeli važne sklepe, o katerih bo treba posebej govoriti. Ni dvoma, da je velika misijonska vnema na koncilu in pogumna zavzetost za reševanje novih misijonskih problemov tudi zasluga vedno lepše se razvijajoče katoliške misijonske znanosti, ki je pred nekaj leti slavila svoj zlati jubilej (prim. V. Fajdiga, Jubileji misijonske znanosti, Zbornik Teološke fakultete, Ljubljana 1962, 395 sl). Dokaz za tak razvoj nam nudijo vedno številnejše misijonsko-znanstvene publikacije, izmed katerih bi rad ob tej priliki omenil le tri nove »Misiologije«, ki so izšle kmalu po omenjenem jubileju.

V španskem jeziku je izdal veliki misijolog **Santos Hernandez SJ** knjigo **Missionologia, Problemas introductorios y ciencias auxiliares** (Santander 1961, 570 str.), ki je šele prva knjiga velike »misiologije«, ki jo pripravlja. Pa ravno kot uvodna knjiga to Hernandezovo delo veliko pomeni, saj uvodnih vprašanj

misijologije doslej ni še nihče tako obširno in temeljito obravnaval. To je pravzaprav knjiga o misijonski znanosti kot taki in o njenih pomožnih vedah. Po obravnavi pojmov preide na razpravo o misijonski znanosti pri protestantih in katoličanih, največ prostora pa prepušča razpravi o pomožnih znanostih misijologije, ki so po njegovem sledeče: etnologija, primerjalno veroslovje, jezikoslovje in kolonialistika. O vseh govori obširno tako z zgodovinskega, metodičnega in za misijonarje praktičnega vidika. Spominja tudi, kako velike zasluge za napredek znanosti na prvih treh področjih imajo prav misijonarji. V poglavju o kolonialistiki pa se med drugim spoprime tudi z očitkom, da so misijonarji preveč sodelovali s kolonialnimi velesilami in razčisti, koliko je ta očitek upravičen in koliko ni.

Isto leto je izdal kapucin **Metodij da Nembro**, profesor na Collegium Urbanum in na Pastoralnem institutu Lateranske univerze v Rimu svojo **Missionologia** (Roma 1961, 415 str.), ki v eni knjigi obdela, kar hoče Hernandez v mnogih, namreč vso znanost o misijonski dejavnosti Cerkve. Po uvodnih poglavjih se ustavlja pri fundamentalni misijologiji, ki jo obravnava z njene pozitivne in spekulativne strani, pri njeni zgodovini in misijografskih podatkih, pri misijonskem pravu, pastoralni in spiritualni misijologiji. Na koncu daje navodila, kako je treba študirati misijonske probleme. Knjiga je sestavljena na podlagi zelo bogate misijološke literature, saj je njena bibliografija naravnost neizčrpna. Četudi se v marsičem ne strinja z velikim misijonskim teoretikom maristom A. Seumoisonom (prim. njegovo Introduction à la Missiologie, Schoeneck 1952), je vendar svoje delo sestavil v veliki meri prav po njegovih smernicah. Da Nembrova knjiga ni posebno izvirna, saj se kar naprej sklicuje na druge avtorje, je pa zaradi svoje pastoralne usmerjenosti zelo praktična in uporabna. Predvsem pa je uporabna za študij misijologije.

Zelo pa je originalna »misijologija«, ki jo je za konec svojega življenja izdal benediktinec **Tomaz Ohm**. Schmidlinov naslednik na münsterski misijološki stolici in avtor nekaterih važnih del (prim. Die Liebe zu Gott in den nichtchristl. Religionen, Freiburg 1957; Asiens Ja und Nein zum westlichen Christentum, München 1960; Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum). Njegovo delo hoče že v naslovu povedati dokaj izvirno vsebino, da namreč misijonarju ne sme iti za drugo kakor za to, da vse ljudi napravi za Kristusove učence v smislu Gospodovega naročila (Mt 28, 19) »**Machet zu Jüngern alle Völker...**« (Freiburg in Breisgau,ewel Verlag, 1962, 928 str.). Ohm podnaslavlja svoje delo kot »misijonsko teorijo«. Gre mu za teorijo v smislu pojmovanja starih Grkov, ki je »iz začudenja in ljubezni porojen vseobsegajoči pogled z najvišjega mesta«. Res je njegova misijologija polna globin, ljubezni in razumevanja, precej drugačna od drugih. Z ljubeznijo analizira ljudi, ki so misijonov potrebni, ker so ali brez Boga ali brez Kristusa ali brez Cerkve. Vzroki misijonske dejavnosti so mu Bog, Kristus in Cerkev, nameni pa: ljudem dati Kristusa po Cerkvi. »Plantatio Ecclesiae« je v nasprotju z nekaterimi drugimi misijologijami Ohmu samo sredstvo in ne cilj. Razprava o pripravi na misijonsko delo je polna toplote, posebno pa je obširno in globoko poglavje o misijonskem poslanstvu (»Sendung«), ki izhaja od Sv. Trojice preko Kristusa in Cerkve k ljudem. Misijonar je tisti, ki z božjo pomočjo stopa v stik z ljudmi. O tem stiku, ki je najvažnejši v misijonski dejavnosti in ki je bil tolikokrat zgrešen, Ohm dolgo razpravlja in se pri tem kakor tudi pri drugih poglavjih naslanja na najbolj sodobno literaturo. Njegovi pogledi so zares sodobni. To pa se ne pravi, da noče razpravljati o konkretni organizaciji misijonskega dela, ki jo ureja misijonsko cerkveno pravo. Skoro ganljivo je brati zadnja poglavja, kjer kakor v viziji gleda pred seboj dobo, ko bodo Kristusovi učenci preobrazili svet in pomagali k temu, da bo Bog postal vse v vsem. Delo velikega teoretika in praktika bo še dolgo zakladnica bogatih misli in dragocenih sodobnih pobud za uspešno misijonsko delovanje v dobi II. vatikanskega koncila.

Vilko Fajdiga

Profesor za duhovno teologijo na Gregorijani v Rimu dr. K. Truhlar, po narodnosti Slovenec, je izredno plodovit teološki pisatelj in imajo njegove knjige in razprave po svetu velik odmev. Tudi zato, ker se nanašajo vedno na zelo aktualna vprašanja. O tem bo o priliki treba več spregovoriti.

Tu imamo pred seboj eno od njegovih manjših del, ki pa je zelo zanimivo in tudi za dušnega pastirja koristno, čeprav se bo morda pri branju od začetka ustrašil nekoliko težjega izražanja, kakor pa ga pri Truhlarju najdemo v njegovih latinsko pisanih delih.

Namen dela je na kratko izražen čisto ob koncu: študija je šla za tem, da bi vsaj nekoliko proučila vprašanje o trajni funkciji Kristusa kot človeka pri ali v naših osnovnih religioznih dejanjih, ki jih dejansko trajno posreduje Kristus in ki imajo torej »inkarnatorično strukturo«. Zeljo po tem proučevanju je posebej izrazil K. Rahner (*Schriften der Theologie* I, 208 sl.). V uvodu je namen razpravljanja prikazan obširneje. Bilo bi naj prispevek k »teologiji izkustva«, in sicer posebej glede vprašanja, kako je pri navadnem krščanskem izkustvu: ali je tudi tukaj predmet izkustva Kristus, ali pa je to morda samo pri »izrednih«¹ mističnih pojavih, nanašajočih se na Kristusa. Važno je, da se o tem vprašamo, že zaradi tega, ker v današnji teologiji vere, upanja in ljubezni, pa tudi v teologiji o našem poveličanem življenju po vstajenju od mrtvih zavzema Kristus vedno bolj razločno mesto. Danes namreč neredki teologi izrečno učijo, da se človekovo neposredno gledanje troedinega Boga, v čemer obstoji blaženo življenje, uresničuje vedno samo preko in v odvisnosti od Kristusove poveličane človeške narave, katera bo vso večnost ostala tako rekoč most med človekovo spoznavno zmožnostjo in Bogom; le da si ne smemo tega predstavljati tako, kakor da bi potem ne šlo več za resnično **neposredno** gledanje Boga — saj poveličane Kristusove človeške narave v vsej njeni resničnosti ni mogoče spoznati, ne da bi spoznali drugo božjo osebo, ki je edini končni bitnostni nosivec Kristusove človeške narave, v poveličanju docela prešinjene z božanstvom. Vprašanje je, ali je in kako je tudi že sedaj na zemlji v našem navadnem krščanskem življenju Kristusova človeška narava predmet našega religioznega izkustva; ali se nam tudi sedaj Bog, kakršen dejansko je in o kakršnem nam govori krščanstvo, razodeva in daje dejansko po Kristusu tudi izkustveno. (Zlasti str. 7).

Avtor pripominja, da postaja v današnji teologiji vedno bolj jasno spoznanje, kako izkustva milosti ne smemo omejevati le na mistiko; to izkustvo zraste že iz navadnega krščanskega življenja, tako da se vedno bolj vsiljuje vprašanje, v čem obstoji poseben **mističnega** izkustva. Ali ne obstoji v vsakem nadnaravnem dejanju in v vsem kristjanom dostopnem izkustvu Boga (*Gotteserfahrung*) »tolažba, ki jo je mogoče razumeti le kot učinek posebne vplite luči in ki tudi navadnemu kristjanu kakor mistiku ni prostovoljno na razpolago?«

Študija upošteva konkretni izkustveni material in hkrati današnjo teološko zavest, kolikor pomaga k spoznanjem tudi na področju izkustva, nanašajočega se na Kristusa (13). Razdeljena je na 13 poglavij.

I. poglavje na kratko obravnava **zgodovino** kvietističnih in semikvietističnih struj, ki so trdile, da kontemplacija ne potrebuje predstav o Kristusu in ne misli na njegovo učlovečenje, trpljenje in vstajenje. Obsodbe teh nauk (prim. Denz 471—478; 1255) ugotavljajo: učlovečeni Bog je edini in vesoljni odrešenik in srednik; torej mora celotno krščansko versko udejstvovanje vključevati tudi to resnico; torej mora učlovečena božja Beseda biti vključena tudi v kontemplaciji (18).

2. poglavje govori o **dejstvu** izkustva, nanašajočega se na Kristusa (19—49). Sv. Pavel sam je bil deležen izkustva globokega življenjskega zedinjenja s Kristusom, in sicer poveličanim. In to hoče tudi od drugih (2 Kor 13, 5) ter uči, da je vsakemu pravemu kristjanu to izkustvo dostopno že po krstu, ki pomeni smrt in vstajenje s Kristusom. To izkustvo ni nekaj, kar bi presegalo poklic navadnega kristjana, in obstoji v napredujočem prešinjenju s sijajem Kristusove slave, v upodabljanju po Kristusu z delovanjem njegovega Duha v kristjanovem bitju (prim. 2 Kor 3, 16—18). Pri sv. Janezu so v bistvu iste misli

(prim. Jan 14, 20.21; 15), ki postanejo tudi lastnina cerkvenih očetov od Ignacija Ant. preko Ireneja, Origena, Avguščina, Maksima Spoznavavca itd. do Bernarda iz Clerveauxa (prim. 25–27). Izkustvo raste iz premišljevanja Jezusovega življenja, iz izgovarjanja njegovega imena, uporabe njegove podobe; prostor tega izkustva je cerkvena liturgija, pa tudi dejavnost ljudi in božje stvarstvo sploh. Na vprašanje, ali nam tudi umetnost posreduje takšno izkustvo, navaja avtor odgovor M. Thuriana na anketo o problemih religiozne umetnosti: Lepota sama nam ne da nikakega razodetja nadnaravnega sveta in ne navdihnjenja glede njega; umetnost ima le ‚pomožno funkcijo‘ vere in pobožnosti; umetniško delo le pomaga veri in pobožnosti, čeprav ta pomožna funkcija lepote prav nič ne zmanjšuje njenega pomena in njene odlične vrednosti v službi religioznosti in v njem umetnost samo zaposluje čute in dušo, medtem ko Duh deluje v našem duhu; toda umetnost je v oporo delovanju Sv. Duha s tem, da usmerja čute in dušo v istem težnju k pobožnosti in adoraciji, katero prebuja Sv. Duh v našem srcu — more pa umetnost, ako je grda, pobožnost hromiti, in ako je zapletena, jo raztresati, in jo zavajati, če ni čista (31).

Potem je navedenih več tékstov iz sv. Ignacija Lojolskega, zlasti pa iz Lucije Christine, ki v svojem »Duhovnem dnevniku« piše med drugim, kako občuti Jezusovo pričujočnost v sv. Rešnjem telesu, podobno kakor občutimo pričujočega človeka, ki stoji poleg nas in nam govori, medtem ko imamo oči zaprte (42). A dejansko obstoji takšno izkustvo (doživljanje) zedinjenosti s Kristusom tudi v navadnem življenju, čeprav imamo opise le pri izrednih izkustvih (48).

Naslednja poglavja, vključno 7. poglavje so krajša in govore o tem, kako to izkustvo konkretno **izraža** svojo realnost (3. pogl.), kako je v vsakem pristno krščanskemu izkustvu Boga vključeno izkustvo Kristusa (Christuserfahrung); in kjer človek doživlja notranjo pretresenost npr. ob poveljani Kristusovi človeški naravi, ga to nič **ne moti v izkustvu Boga** (4. pogl.). Je pa v izkustvu (doživljanju) Kristusa vedno **vera v Kristusa**, ki nedoločeno vsebino izkustva oblikuje v izkustvo Kristusa (5. pogl.; 59–61). In če je izkustvo Kristusa sinteza kristološkega uresničevanja vere in izkustvene vsebine, potem ta vsebina vključuje v sebi tudi **navzočnost in dejavnost** poveljčanega Kristusa; tako govori sv. Pavel o povezanosti s Kristusom, uresničeni po krstu, ki podeli verniku novo eksistenčo v Kristusu (prim. 2 Kor 5, 17), tako da v kristjanu resnično prebiva poveljčani Kristus (prim. Rimlj 8, 10; 2 Kor 13, 5; Gal 4, 19; Kol 1, 27; 3, 11). Poveljčani Kristus je temelj vesoljstva, zadnji kraj, kjer vse temelji; kristjan je po vsem svojem bistvu usmerjen na poveljčanega Kristusa in je v svoji naravni in nadnaravni biti že vnaprej določen po Kristusu in od njega oblikovan (6. pogl.; do str. 69). Kristusa doživljamo kot **razveseljujočega in razodevajočega** (7. pogl.). To se vidi pri sv. Pavlu, ki ga je ob spreobrnjenju luč poveljčanega Kristusa vsega preplavila (Apd 22, 6). A tudi navadni verniki, čeprav ne tako izrazito, občutijo ob verskem življenju na nerazločen način Kristusa kot luč, ki napravlja svetlo vse stvarstvo, luč, ki razsvetljuje naše srce in mišljenje (prim. Jan 1, 1–18), nam daje moč, mir, tolažbo itd., ki vzdrmlja iz duhovne lenobe, ki je odsvit Očeta in žarenje Duha v čutih in duhu (72).

V 8. pogl. (75–90) gre za **podrobnejšo določitev** na Kristusa usmerjenega izkustva v **primerjavi z izkustvom Boga**, izkustva, kakršnega je kristjan deležen v zvezi s predmeti vere, upanja in ljubezni. Važna je tukaj ugotovitev, da se more pristno izkustvo Kristusa uveljavljati le znotraj tistih predmetnosti, ki nam jih posreduje vera; »ločeno od tega nujno zaide v temni, nedoločeni empirizem, ki je izpostavljen tistim mnogoterim zablodam, o katerih priča zgodovina duhovnega življenja v Cerkvi« (80). Razen v izrečnih dejanjih vere, upanja in ljubezni je izkustvo Boga in Kristusa lahko vključeno tudi »v oblikovanju dela in razvedrila, ki sta prežeta z neko božjo lučjo, močjo, mirom in veseljem, tako da se vršita ‚v Bogu« (89). — 9. pogl. (91–95) pokaže na **razliko** med navadnim in »mističnim« izkustvom Kristusa. Posebnost mističnega izkustva Kristusa je večja intenzivnost, izvirajoča iz posebne dodatne luči milosti, in obenem zmanjšanje »posrednosti v izkustvu Kristusa«, kar potem daje tudi vsem drugim lastnostim (polnost, mir, veselje, moč ...) večjo intenzivnost. — 10. pogl. govori o **naravnem izkustvenem substratu za izkustvo Kristusa** (96–114). Izkustvo, ki

ima za svoj predmet Kristusa, izhaja pod vplivom milosti iz notranjih vitalnih človekovih sil (96). Potrebno pa je v ta namen očiščevanje, askeza, ki človeku v mnogoterosti svetnih pojavov podeli in ohranja čisto oko in mu zagotavlja notranjo svobodnost, ki je potrebna za takšno izkustvo. In sicer obstoji pomen očiščevanja manj v izpraznitvi duha od mnogoterosti pojavov kakor pa v osvobojenju duha za temeljno odločitev za Boga (103). Uveljavitev izkustva, ki ima za predmet Kristusa, je organsko vključena v izvršitev krščanskega izkustva Boga. Zato si je tudi naravno izkustveno osnovo (substrat) za izkustvo Kristusa treba misliti kot nekaj, kar je organsko vključeno v opisani naravni izkustveni substrat krščanskega izkustva Boga. Truhlar je mnenja, da je že v naravnem hrepenenju po Bogu dejansko vključen Kristus, po katerem dejansko teži tudi naravna človekova bit, čeprav tega brez vere ni mogoče zaznati (113).

11. pogl. (115–142) razpravlja precej obširno o tem, kako imenovano izkustvo zaževa **celotnega človeka** in zajema tudi njegove čute. Samo na prvi pogled bi se zdelo, da mistiki zanikajo delovanje čutov pri visoki kontemplaciji; v resnici pa ne mislijo na popolno izključitev delovanja teh čutov. Tiha podstava, kakor da se Kristus v milosti podeljuje le duhu in da more le duh biti deležen izkustva, katero ima za predmet Kristusa, je nevzdržna (118). Liturgija nam na mnogih mestih priča, da milost posveti dušo in telo in da božje vodstvo milosti in previdnosti učinkovito posega v oboje (prim. 119). Novejša psihologija mistike potrjuje dejstvo, da »potopljenost« mistika v Boga nikakor ne ovira mistikovih čutnih ali domišljijskih sil ter pojmovnih in podobnih sposobnosti, marveč da vse to le stopnjuje; pač zato, ker misleči aparat ostane isti, le da se more v času zatopljenosti v božje stvarnosti odvijati čisto in nepomešano ter brez ovir in motenj (139). Že Origen, ki je sam trajno imel mistična izkustva, je dejal, da mistik ne sme in ne more nekako prezreti svoje, bližnjega in dolžnosti, ki jih sploh ima do svoje okolice — ravno nasprotno (123).

12. pogl. (143–151) ugotavlja, da iz človekovega bitnega dna izvirajoče izkustvo Boga in Kristusa **zajema v enoti tudi vse stvarstvo** (saj je stvarstvo nekaka odskočna deska za to, da človek sploh spoznava Boga in postane deležen verskih izkustev), predvsem soljudi. Tako je mogoče tudi v tem smislu srečati Kristusa v soljudeh in z ljubeznijo »služiti v Cerkvi živečemu Kristusu« (143). Avtor navaja tukaj nekatere svojih pesmi, iz katerih vidimo, kako se doživljanje ob lepotah prirode more prelivati v doživljanje ali izkustvo Boga in Kristusa.

13. pogl. (152–158) pa končno govori še o **življenjskem uvajanju v izkustveno doživetje Kristusa**. Za takšno eksistencialno ali življenjsko uvajanje je važna z ene strani krepitev vere v Kristusa, z druge strani pa obračanje pozornosti na izkustveno vsebino, katero naj človek življenjsko zazna. Vsebina izkustva, ki ima za svoj predmet povečičanega Kristusa, je notranje razsvetljevanje, vsebujoče moč in mir. In sicer to razsvetljevanje naravnava človekovo bitje preko sebe v smeri k troedinemu Bogu. Pot k temu je pot očiščenja, ki človeku podeli sredi mnogoterosti svetnih stvarnosti čisto oko in notranjo prostost za izkustvo Boga in Kristusa. Pri tem je zlasti važna nesebičnost, ki človeka usposablja, da se usmeri preko vseh čutno zaznatnih stvarnosti k Absolutnemu (prim. 154). Dalje je važna vaja v zbranosti, pri kateri gre za to, »da je naše živo bitje grajeno od znotraj navzven in od zunaj navznoter . . . , da vsa dejavnost prihaja iz enega izhodišča in da se zopet — mnogokrat po zavitih potih — vrača tja nazaj; da ima življenje sredino in s tem ritem« (po R. Guardini, »Das Gute, das Gewissen und die Sammlung«, Mainz 1931, 75–78; nav. str. 154). Nekaj v meni stoji onkraj reči in dogodkov, in zbranost pomeni, da iščem čutenja s to živo duhovno sredino, da iščem stika samega sebe s samim seboj; tako postanem sposoben za spoznanje Boga in Kristusa, ki ni le pojmovno; v tem pomenu govori evangelij o notranji luči, ki je v nas in ki more napraviti »vse svetlo« (155). Konkretno krščansko življenje najde polno pobud za takšno doživljanje: pri maši, pri zakramentih, zakramentalih, pri obisku Najsvetejšega, pri duhovnem branju, premišljevanju. Pa tudi pri delu in pri razvedrilu. Ker delo obsega največji del človekove vsakdanjosti, je prav ta oblika izkustva Kristusa tista, ki naj prešinja kristjanovo vsakdanjost. — Važno je tudi opozorilo, da se je pri vseh takšnih verskih izkustvih treba držati preizkušenih pravil za

»razločevanje duhov«, ker se more »sam satan spremeniti v angela luči« (prim. 2 Kor 11, 14).

Tisti, ki so živeli v dobi ostrega boja zoper modernizem, se bodo morda čudili in se spraševali, kako je mogoče, da so sedaj stvari, ki jih je cerkveno učiteljstvo ostro odklanjalo, prešle v mirno posest teološkega razpravljanja. A v resnici se cerkveno učiteljstvo v svojem odnosu do modernističnih naukov glede »doživljanja« ali »izkustva« verskih stvarnosti ni spremenilo. Če namreč danes katoliški teologi mirno govorijo o izkustvu Boga in Kristusa, je to nekaj čisto drugega kakor pa tisto »doživljanje« in »izkustvo«, na katero so mislili pravi modernisti. V času modernizma je bila s takšnim izražanjem v resnici podana nevarnost zmote. In bili so tedaj teologi (čeprav so bili neredki samo osumljeni modernizma), ki so z govorjenjem in naglašanjem religioznega »doživljanja« in »izkustva« izključevali razumsko trdnost temeljev krščanskega verovanja ali pa jo vsaj preveč omalovaževali. Takšnemu agnostičnemu mišljenju, oblečenemu v imenovane izraze, je seveda cerkveno učiteljstvo moralo nasprotovati.

Danes je v tem pogledu položaj v splošnem zelo drugačen. Če je sploh med katoliškimi teologi kje kaka nevarnost za modernizem, jo je pač treba iskati drugje kakor pa tam, kjer teologija govori o religioznih izkustvih in doživljanjih; saj tu ni več izključevanja trdnih razumskih osnov verovanja in v splošnem tudi ne prevelikega zapostavljanja vloge razuma pri verovanju in verskem življenju. Trdnost razumskih osnov verovanja je tukaj izrečno priznana.

Praktično je zdrava krščanska verska in moralna vzgoja važnost religioznega doživljanja in izkustva, važnost upoštevanja tudi čustvene plati človekovega bitja vedno zelo upoštevala (prim. J. Esterhues, Erlebnispädagogik, v: LThK III², 1959/1013), razen če vzamemo dobo razsvetljenstva in posameznike, ki so bili in so enostransko usmerjeni. Pomislimo že na liturgijo v prvih časih in tudi pozneje. Pomislimo na krščansko vzgojo v naših družinah na kmetih, če so bile količjak krščanske, česar vendarle ni bilo malo. Kako globoko smo vsaj na kmetih kot otroci doživljali božič v domači hiši, pot v cerkev na nedelje skupaj s starši in sovrstniki, »šmarnice« v majniških večerih na podružnicah, kjer smo se zbirali brez duhovnika vsak večer k molitvi in petju. Kako globoko so naše preproste matere doživljale mašo in kako so jo prenašale v življenje in to znale prenašati tudi na svoje otroke. Spomnimo se na globoka verska doživetja na veliki teden, ko smo šli kot otroci »bogca poljubiti« v žalno zatemnjeni cerkvi, in kakšno doživetje je bila velikonočna procesija tudi za otroke. Tolažba, mir, razsvetljenje, moč za novo krščansko življenje!

Danes pa je seveda versko doživljanje in izkustvo zares potrebno močno poudarjati, ker je nastopila hipertrofija svetnih in posvetnih doživljanj ter izkustev, z druge strani pa resnična atrofija religioznega doživljanja. Tudi v tem pogledu se moramo zares veseliti, da liturgija v živem jeziku in v prenovljenih oblikah v vse večjem obilju odpira sedanjemu človeku čiste vire verskih izkustev, da ne bo njegovo spoznavanje verskih stvarnosti ostalo le pojmovno in zato brez moči za življenje, temveč tudi »realno«, če uporabimo tukaj Newmanovo izražanje.

Knjiga, katere vsebino smo tukaj na kratko navedli, je, kolikor je doslej znano, že prevedena v španščino in holandsščino. Tudi v slovenščino bi jo bilo dobro prevesti.

Anton Strle

Henri Jenny: Österliches Kirchenjahr. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964; 144 str.

Avtor knjige je naslovni škof iz Cambraia, član koncilске komisije za liturgijo. Originalna izdaja je izšla pod naslovom »Le mystère pascal dans l'année chrétienne« v zal. Equipes Enseignantes, Paris, 5. izd. 1963.

1. Navajeni smo deliti cerkveno leto na dva kroga z dvema žariščema: z veliko nočjo in božičem. Zgodovinske raziskave in stvarni razlogi pa nas nagibljejo k temu, da ta vtis dvojnosti v razvijanju Kristusove skrivnosti popravimo.

Božič je Gospodov prihod v naš zemeljski svet, prihod z vsem tistim, kar Gospodovo učlovečenje vsebuje. Velika noč pa je veliko delo celotnega Odrešenikovega življenja, tisto delo, ki so ga skrivnosti med božičem in veliko nočjo pripravljale (str. 30 sl.). Tudi božična skrivnost je torej usmerjena na velikonočno pashalno skrivnost, ki daje celoti cerkvenega leta jasno enoto in ki razliva svojo luč preko vseh odrešilnih Kristusovih skrivnosti, katere v cerkvenem letu obhajamo; tudi preko Marijinih in svetniških praznikov (prim. str. 17). Velika noč je sonce cerkvenega leta; velikonočna skrivnost, to je skrivnost trpljenja, vstajenja in vnebohoda našega Gospoda, stoji v središču celotne liturgije. V velikonočni skrivnosti je namreč Kristus povzel vse svoje prejšnje življenje, ki je bilo vse usmerjeno na najodločilnejše odrešitveno dejanje, na velikonočno skrivnost, s katero je Gospod v svojem povečanem telesu dal trajen obstoj vsem skrivnostim svojega odrešitvenega dela. S tem, da je Kristus postavil zakramente in posebej osrednji zakrament, evharistijo, pa je omogočil trajno prisotnost velikonočne skrivnosti v Cerkvi; vključene v tej osrednji skrivnosti pa so prisotne v Cerkvi tudi ostale skrivnosti Kristusovega življenja. Vsa pota skozi cerkveno leto na ta ali oni način izhajajo iz velikonočne skrivnosti in se zlivajo vanjo. Zato pa pomeni biti kristjan isto kakor biti velikonočni človek: verovati v velikonočno skrivnost, vstopiti na življenjski način v to skrivnost in živeti iz nje, živeti v velikonočnem občestvu (str. 11), da bi s Kristusom in v njegovi moči tudi kristjan iz življenja, da je podvrženo grehu, slabosti in smrti (pascha = prehod) »prešel« v božje življenje, k Očetu.

To hoče avtor pokazati v svojem delu. Pri tem pa priznava: Neko, v svoji pedagogiki pomembno simetrijo med t. i. »božičnim« in »velikonočnim« prazniškim krogom hočemo sicer obdržati; a kljub temu je treba razločno naglasiti navzgor se vzpenjajočo enoto Kristusove dejavnosti, ki nam stopa pred oči in v naše bitje v okviru cerkvenega leta (prim. str. 31).

2. Vsa liturgija cerkvenega leta gre za tem, da se v živi veri in v zakramentih srečujemo z misteriji Jezusovega življenja, povzetimi v velikonočnem misteriju, in postajamo bolj in bolj deležni božjega življenja, ki je ob izvršitvi velikonočne skrivnosti priteklo iz Kristusove prebodene strani. Ob tem krščansko življenje nastaja, raste in se razvija. Na ta cilj je naravnana celota časov, praznikov in dni, ki sestavljajo cerkveno leto. Od adventa do binškozi vodi Cerkev v času nekako 6 mesecev vernike skozi vse faze odrešenja; vsako leto začenja vedno znova in jim na ta način vedno znova omogoča, da z vračanjem k živim virom najdejo skriti misterij svojega zveličanja (prim. zlasti str. 116).

Središče vsega cerkvenega leta je velikonočno tridnevje, v njem pa je obhajanje velikonočne vigilije »praznik vseh praznikov«, vigilije, ki se v zgodnjem jutru velikonočnega dne zaključí s slovesno mašo. Velikonočna skrivnost je v svojem živem razvijanju vzrok celotne vrste praznikov. »Prehod« od teme k luči, iz Egipta v Obljubljeno deželo, od greha k božjemu otroštvu, od razpršenosti k enoti, od smrti k življenju — vse to v povezanosti s Kristusom, križanim in vstalim, in v njegovi moči: je vsebina velike noči. Noč »prehoda« pripravljata dva dneva: veliki petek, ko Cerkev nanovo doživlja kalvarijsko dogajanje, in velika sobota, ko v veri čaka na veličastni dogodek. V tem tridnevju oba temeljna elementa velikonočne skrivnosti, smrt in življenje, nista le omenjena in predmet spominjanja, marveč ju Cerkev v obredih predstavlja, še več, napravlja ju navzoča in ju na sebi skrivnostno-realno doživlja (prim. str. 31).

Velika noč se v liturgiji imenuje »pascha«, tj. »mimohod« ali »prehod«. Besedo najdemo v sv. pismu v zgodbi o Mojzesu in o izhodu iz Egipta (2 Mojz 12, 11). V tem odločilnem trenutku, ko je bilo izraelsko ljudstvo poklicano na pot proti Obljubljeni deželi ven iz egiptovske sužnosti, je Jahve »šel mimo«. V znameniti noči, ko so Hebrejci zapustili Egipt, je bil faraon in je bilo egiptovsko ljudstvo kaznovano s smrtjo prvorojencev; v varstvo svojih vernih pa je Gospod šel z njimi skozi Rdeče morje in je popeljal svoje ljudstvo v deželo obljube.

Na praznik pashe, ob spominjanju na ta mogočni Jahvejev mimohod, je umrl Jezus, njegov Sin. Nadaljeval je svojo pot, ki jo je začel na prvi dan učlovečenja. To je bila ura, ko je s tega sveta odšel k Očetu (Jan 13, 1) in je tako sklenil krog svojega odrešitvenega delovanja. Zato ima beseda »pasha« — »mimohod, prehod«, tako bogat, skrivnosten smisel, na katerega naš izraz

»velika noč« kaže le indirektno. (Glej str. 65–67). »Pashalni« ali velikonočni misterij pomeni Odrešenikovo smrt in vstajenje, točneje rečeno: vstajenje, ki je izšlo iz smrti, življenje preko smrti ali iz smrti, »prehod od smrti k življenju«. Tu imamo celotno skrivnost krščanstva, križ kot zmago, kar sv. Pavel vedno zopet oznanja: Kristus, umrli in vstali, ki nas sedaj priteguje na svojo lastno pot in vodi »po svojem trpljenju in križu k poveličanemu vstajenju«.

Kar se je nekoč izvršilo v zgodovini, in sicer v zgodovini Jezusove človeške narave, se obnavlja sedaj v liturgiji, v njenem potekanju skozi cerkveno leto. Le da zdaj ne gre več za zgodovinska dejstva sama na sebi, marveč za dejanja v znamenjih, za »obredna dejstva«. Kakor so dogodki Jezusovega življenja sami služili kot simbolična obleka skriti Kristusovi odrešilni dejavnosti, podobno sedaj liturgična znamenja služijo duši misterija. To, kar se je nekoč izvršilo na zgodovinski način, se na zakramentalno-stvarni način vedno znova začenja. Skrivnost pa ostaja ista. Zato je deležnost pri liturgičnih znamenjih dotik s skrivnostno stvarnostjo, ki je sedaj dejavna. Zgodovinsko izvršena Kristusova dejanja delujejo s svojo zadostilno in zaslužno močjo zdaj v obredih, posebej deluje Kristus sam s svojo poveličano, s kalvarijsko žrtvijo zaznamovano človeško naravo, navzočo pod evharističnimi podobami.

Ze iz tega vidimo, da velikonočni misterij ni le gola ideja ali docela nevidna stvarnost, ki je komaj kaj jasna in s katero nimamo kaj opraviti. Gospodova pasha, njegova velika noč se nam razodeva in nam daje v delež v zakramentu, v svetem in učinkovitem znamenju, v katerem postanemo deležni Kristusa in njegovega odrešilnega dela. In to je evharistija, ki po važnosti presega vse druge zakramente.

Evharistični zakrament je velikonočna skrivnost, ki se v Cerkvi obnavlja skozi vse čase in na vseh krajih. Z evharistijo (gledano v celoti, ne le kot obhajilo) nas Jezus napravlja deležne svojega križa in vstajenja. Velika noč je z evharistijo, po kateri dobiva tako rekoč na najbolj »zgoščen« način svojo realnost v sedanosti, središče Cerkve. S kalvarijsko daritvijo in z zmago vstajenja so se zrušile ločilne stene med člani božjega ljudstva in med drugimi, zbrani so bili skupaj raztreseni udje (prim. Jan 11, 52), odpravljena so bila nasprotja in združeni so bili ločeni deli enega telesa, in to telo, ki je stalno izpostavljeno bacilu razcepjenosti, Kristusovo vedno obnavljajoče se delovanje vedno znova zedinja. Tako vsaka velika noč postane resnično nova pasha, nov »mimohod« ali »prehod« tistega, ki je prišel, ki prihaja in ki bo prišel, na katerega čakamo, »dokler ne pride« k pashi poslednjega časa, h končno veljavni veliki noči. (Glej str. 68 sl.)

Kristus je središče sveta in velikonočna skrivnost je središče Kristusove skrivnosti. Ta skrivnost pa dalje živi v Cerkvi, ki ima prav to poslanstvo, da uresničuje Kristusovo odrešilno nalogo v človeštvu in zgodovini. In sicer se nam Kristus daje na tri načine: v evangeliju, v evharistiji in v Cerkvi, kar vse je združeno v liturgiji, katere sonce je velikonočni praznik (prim. str. 23).

3. Ena sama Kristusova velikonočna skrivnost stopa po Cerkvi pred nas na tri načine: a) kot vsakoletna velika noč, v kateri je Kristus preoblikoval starozavezno veliko noč in napravil iz nje novo veliko noč, vse bolj resnično, kakor je bila njena predpoda — in to veliko noč napravlja Cerkev vsako leto za središče svoje odrešitvene dušnopastirske naloge; b) kot tedenska velika noč, namreč nedelja, ki od evharistije dobiva svoj celotni pomen pash, Gospodovega prehoda, deležnosti pri njegovi smrti in njegovem vstajenju — in ta nedelja daje s svojim zaporedjem značilnost velikim trenutkom liturgičnega leta in se usmerja k veliki noči, pravzoru nedelje (petek s svojim postom je tedenski spomin na veliki petek); c) vsakodnevna velika noč, ki se njena skrivnost uresničuje vsak dan in celo vsako uro kje na svetu; tu se sredi vsakdanjega življenja, izhajajoč z preproste »materije«, izvršuje skrivnostni Gospodov »prehod« — njegova smrt in njegovo vstajenje se vključita v naše življenje; vsak vernik se skupaj z vso Cerkvijo, ki mu nudi sveti kruh, hrani s sveto jedjo, v kateri se mu daje njegov Bog in brat. (Str. 27–29.)

Te »tri velike noči« pa tvorijo enoto. Evharistija je svetlo sonce vseh treh: velike noči, nedelje in maše. Vse se strinja v koncentrične kroge. In cerkveno leto je kakor neizmerna bogoslužna slovesnost, ki potrebuje časa, da razodene svoj misterij. Maša sama je kot notranji krog nekak odsev in »usedlina« vseh

Jezusovih skrivnosti in skrivnosti njegove Cerkve. Nedelja nam kot srednji krog, ki je deležen obeh drugih (od tu zapoved, ki veže vernike, da se na vsak »Gospodov« dan snidejo), nam v božji službi občine nudi velikonočno evharistijo, na katere skrivnostni temelj v zemeljski zgodovini in v nebeškem veličastvu našega Gospoda nas spominja vsako leto sveto tridnevje velikega tedna (str. 29 sl.).

Od začetka navaja Jenny osrednje misli iz liturgične konstitucije 2. vat. koncila, ki znova razkriva zatemnjeno staro pojmovanje liturgije kot deležnosti občestva pri velikonočni skrivnosti.

Knjiga je zelo dober uvod v cerkveno leto, gledano pod vidikom njegovega središča, velikonočne skrivnosti. V 1. poglavju daje pregledno sliko pojmovanja cerkvenega leta kot razvijanja velikonočne skrivnosti. Nadaljnja poglavja so: 2. advent — pričakovanje božjega kraljestva; 3. božič/epifanija — Gospodov prihod; 4. predpostni čas — božji klic; 5. postni čas — priprava na velikonočno evharistijo; 6. veliki teden in velika noč; 7. velikonočni čas — Gospodovo veličastvo; 8. življenje Cerkve v pobinkoštmem času.

Kot dober kažipot skozi cerkveno leto je knjiga zelo uporabna tudi za pripravo na prazniško in nedeljsko bogoslužje in na razumevanje misala.

Anton Strle

Josef Andreas Jungmann: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1960. 560 str.

Čeprav je knjiga izšla že pred petimi leti, je vendar koristno, da z njo seznanimo bravce BV. Zbrane so v njej razprave, ki jih je veliki teoretični in praktični sodelavec liturgične obnove, a vzporedno s tem obnove oznanjevanja in v marsičem tudi obnove teologije, napisal po drugi svetovni vojni in delno že v njenem času.

V prvem delu (3—135) so študije o celotni zgodovinski podobi razvoja liturgije, od prvega krščanstva, v katerem je bila Kristusova velikonočna skrivnost tako jasno v ospredju vsega krščanskega življenja, preko dobe kristoloških bojev, dobe karolinških preusmeritev in izrazitih sprememb naglasov na verskih resnicah od stanja na predvečer reformacije in potem v baročni dobi, ko so se razne oblike tako ustalile, da je v marsičem nastopila še v najnovejšem času (trajajoča) miselnost, kakor da je liturgija spomenik, katerega se sploh ne smemo dotikati (prim. str. 121 sl.), ne pa živ organizem, ki se »mora kakor vsak drug živ organizem neprestano prilagajati danim življenjskim pogojem«, čeprav se to redno godi v neslišni rasti (123).

V drugem delu (139—421) zasleduje Jungmann posamezna zgodovinska vprašanja, ki zadevajo liturgijo. Tako dobimo globok pogled v bogastvo oblik bogoslužja in njegovih tekstov, od duhovnih dnevnih, kako so se polagoma razvijale, do 40-urne pobožnosti, ki je bila prvotno (prvič v Milanu 1527) posvečena Jezusovemu 40-urnemu počivanju v grobu in ki se je vršila o veliki noči, na Marijino vnebovzetje ter o božiču (295), pa tudi do zelo koristne razprave o »temeljni misli« glede pobožnosti do Srca Jezusovega (414—421).

Tretji del knjige pa obravnava načelna vprašanja liturgije in oznanjevanja in s tem dušnega pastirstva sploh. Tu še posebno jasno prihaja do izraza cilj vse knjige: Pokazati na zdravilne moči v liturgiji, katera s svojimi velikimi perspektivami in z močno občestveno zavestjo kaže nazaj na Kristusovo osrednjo skrivnost, ki pomeni hranilna tla vsakega oznanjevanja.

Iz navedene vsebine omenimo vsaj nekatere stvari, ob katerih se je še posebej vredno ustaviti. S tem naj bi bili opozorjeni na aktualnost vsebine, ki jo knjiga obravnava.

1. Iz zgodovinskega pregleda verskega življenja in dušnega pastirstva, kakor nam ga Jungmann podaja v svojih razpravah, se v resnici kaže, da »je človeška zavest preozka, da bi naenkrat vase sprejela vso polnost tega, kar nudi razodetje« (str. 119). V prvi dobi krščanstva je v ospredju in središču oznanjevanja in verskega življenja jasno stal glavni dogodek, glavna skrivnost odrešenja,

velikonočni misterij. Ko je krščanstvo še stalo s svojo lučjo »nasproti temi poganstva, se je nudilo krščanski zavesti kot veselo oznanilo odrešenja, ki se je izvršilo za nas v Kristusu« (44). Potem je v konstantinski dobi prišel arianizem in je bila »vera ogrožena v skrivnostnem odnosu božjih oseb«. Zdaj se je vera manj osredotočala okoli Kristusovega velikonočnega misterija in se je geslo »prave vere javljalo kot 'triadiké pistis' (fides Trinitatis)«. Začeli so zatemnjevat Kristusovo sredništvo s tem, da niso več jasno imeli pred očmi, da je Kristus po **človeški** naravi nižji od Očeta, da po tej človeški naravi slavi Očeta tudi v našem imenu — čeprav ne bomo rekli, da so to tajili (prim. 52). Pri besedah liturgije »qui tecum vivit et regnat« niso več jasno mislili na Kristusovo človeško naravo, poveličano na Očetovi desnici v sredniški funkciji, kakor dejansko je. Začeli so dostavljati, da tudi Oče in Sv. Duh kraljujeta (kar dejansko drži, a ne gre za to pri molitvi, ko se oziramo na srednika). »In unitate Spiritus Sancti« so začeli razlagati kot »cum Spritu Sancto«, da so poudarili vladanje presv. Trojice, medtem ko so prej naglašali le vladanje poveličanega Kristusa, ki je s prehodom (pasho) skozi smrt k nebeškemu življenju začel s pošiljanjem Sv. Duha dejansko vladati na svetu, naklanjajoč udom svojega skrivnostnega telesa delež svojega poveličanega življenja (54 s.).

Sv. Avguštin v »Ratio de catechizandis rudibus« postavlja odreditveno zgodovino v središče. V katoliških katekizmih ali navodilih za oznanjevanje pa že najdemo, kako začno izhajati iz dokazovanja neumrljive duše in iz nauka, o presv. Trojici, čeprav Avguštinovo delo omenjajo (57). Seveda so skrivnost presvete Trojice kristjani že v prvih stoletjih, od vsega početka praktično čisto jasno priznavali. Toda sedaj, posebno v času karolinške dobe, se je začela navajati pogosto v liturgiji sami, v prefaciji (46 s.). »Kyrie eleison«, ki se je v vseh devetih vzklikih nanašal na Kristusa kot srednika v nebesih, so na frankovskem ozemlju začeli v 9. stoletju razlagati trinitarično, kar se je trdovratno ohranjalo do danes (48).

Ko je Kristusova človeška narava prišla v ozadje zavesti, se je vedno bolj začelo uveljavljati češčenje svetnikov, kar se je potem razodevalo tudi v opremi cerkva (59 sl.). Premaknitvi vidikov se je pridružilo tudi nagnjenje k poenostavljanju in tudi h grobemu predstavljanju verskega oznanila (prim. 64). Primer tega je npr. Lex salica, ki že istoveti »Deus — Christus«, trdeč, da Kristus ljubi Franke (56), na isti črti je izraz »Hergottswinkel« (pri nas: bogov kot), »Gottes Leichnam« (Gospodovo eharistično telo), »Gottes Marter«, priljubljen izraz za Kristusovo trpljenje, in podobno (pri nas bi šteli sem zlasti tudi izraz »z Bogom gredo« za sv. popotnico). Herezije v teh izrazih samo po sebi nikakor še ni, vendar pa postane stvar prav lahko zelo vredna pomislekov. Z druge strani pa vendar nastopa tudi Kristusova zemeljska podoba — a le bolj kot javljanje Boga sploh, čeprav tudi tukaj ni še ravno herezije (60; 63 s., 474). V 15 karolinških vzornih katehezah, ki so znane kot pridige sv. Bonifacija (PL 89, 843–872) — kjer pred naukom o odrešenju docela že stojе v ospredju moralne zapovedi — je večkrat rečeno tako, kakor da bi preprosto Bog bil tisti, ki se je rodil iz Device, ki je za nas trpel sramoto, udarce in bičanje, da bi odvrnil od nas pogubljenje; Bog nas je tako ljubil, da je za nas umrl, k večnemu veselju naj nas vodi on, »ki nas je ustvaril, Jezus Kristus Gospod« (58 s.). — Seveda je v smislu »communicatio idiomatum« vse to mogoče pravilno umevati, saj vse tisto, kar pripada drugi božji osebi, moremo pridevati tudi učlovečenemu Bogu, človeku Jezusu, kakor tudi obratno. Čisto drugo pa je vprašanje, ali je pogostno tako izražanje v oznanjevanju hvalevredno in koristno za pravilno oblikovanje krščanske verske zavesti (prim. 59).

Velikonočno skrivnost je razen liturgije izrazito postavljala v središče pač še najdalj časa krščanska upodabljalna umetnost. V prvem tisočletju je bila, podobno kakor v liturgiji pravzaprav do danes, velikonočna tema tako rekoč še povsod pričujoča. Ni pa pomenila predstavljanja enkratnega dogodka Kristusovega vstajenja na velikonočno jutro, marveč je bila tema, docela kakor v liturgiji, sledeča: vstali Kristus in Cerkev, novo stvarstvo, ki se je začelo z vstajenjem drugega Adama in ki naj preoblikuje staro stvarstvo. Torej ne gre za vstajenje kot dogodek, marveč prej za vstalega Gospoda samega in svet vstalih njegovih udov kot stanje, kot novi red. To pojmovanje stoji že za podobami umetnosti v katakombah. Daleč najbolj pogostna podoba tukaj je dobri pastir,

ali pastir skupaj s svojo čredo, ali pastir, ki nese rešeno ovco na ramah — Kristus, ki je odrešil človeštvo. Toda tudi druge podobe v katakombah, ki se vračajo z neko rednostjo, hočejo povedati isto: Vzete so pretežno iz stare zaveze in bi se mogle na prvi pogled zdeti prav tako skrivnostne, kakor so v izvedbi nerodne in primitivne: govorijo o rešitvi, ki nam je pripravljena, o odrešenju, ki je že dovršeno, o upanju kristjanov. To je namreč jedro različnih podob o Noetu in Jonu, ki sta rešena, o žejnem ljudstvu v puščavi, kateremu priteka voda iz skale, o mladeničih v ognjeni peči, katerim ogenj ne more nič napraviti. — Manj zastrto pa govori o velikonočni skrivnosti umetnost bazilik od 4. stol. dalje. Tu je v mnogih primerih podoba poveličanega Kristusa na prestolu obdana od štirih bitij iz videnj preroka Ezekielja: Človek in govedo, lev in orel. Navajeni smo ta štiri bitja umevati kot simbole štirih evangelistov — in dejansko najdemo to razlago že v starokrščanski dobi, a je to drugotna razlaga. Prvotna razlaga, kakor jo dobimo pri starejših cerkvenih očetih in kakor so prvi kristjani dejansko mislili, ko so povezovali te skrivnostne podobe s predstavljanjem Kristusa v apsidi, je v povzetku Gospodovega dela, in sicer predvsem njegove velikonočne dovršitve: Kristus je postal človek — podoba človeka; je postal daritev — podoba goveda; je ostal zmagovit — podoba leva; je šel v nebesa — podoba orla (469 s.). Glede upodabljanja Križanega je znano, da ga v starejši cerkveni umetnosti sploh niso upodabljali; kolikor so upodabljali križ, je bil to križ kot znamenje zmage, kot »troipaion«. Toda tudi, ko so v poznejšem času, zlasti v dobi romanike, začeli upodabljati Križanega, so ga hoteli predstavljati le nekako v velikonočni luči — križ kot kraljevski prestol; namesto trnove krone kraljevska krona na glavi; ogrinjalo okoli ledij preoblikovano v kraljevski plašč; ob vzhodu podoba Cerkve (ženska postava), ki zaupljivo gleda kvišku, in sinagoge, ki se osramočena obrača stran (471).

Velikonočni misterij pa je, povedano bolj zaokroženo, v drugem tisočletju, doživel v zavesti cerkvenega občestva močno oslabilitev, tako da zdaj stopi z njim v tekmo božična tema, kar se polagoma bolj in bolj odraža tudi v umetnosti. Sicer se v cerkveni liturgiji božič obhaja že od 4. stol. dalje, a najprej z dovolj močno zavestjo, da je s tem poleg dovršitve dela s praznikom odlikovan tudi začetek; a kot cerkveni praznik ostane božič vedno na drugi črti, drugače kakor v zavesti vernikov, kjer je bolj in bolj dobival božič prednost pred veliko nočjo, kar se je ohranilo še do danes (473). V ljudskem načinu govorjenja skoraj niso več razlikovali med Bogom in Kristusom, učlovečenim Bogom, in so v božiču gledali nekako zemeljsko javljanje Boga (kar na neki način tudi je, vendar je bilo govorjenje zvodljivo). Na tem ozadju postanejo razumljivi različni pojavi na področju cerkvene umetnosti. V celotnem prvem tisočletju in še preko ni cerkvena umetnost poznala nikake podobe Boga Očeta. Če so v kakem prizoru iz stare zaveze hoteli predstaviti Boga, ki posega s svojo vsemogočnostjo v zgodovino človeka, da ga rešuje itd., tedaj so upodobili roko, katera sega izza oblakov. Nevidnega Boga si niso upali upodabljati in ga pravzaprav ni mogoče. Šele v 13. stoletju začno na temelju nakazanega verskega razvoja upodabljati Boga Očeta kot častitljivega starčka, ki drži v rokah kroglo. Deloma so se podobe Boga Očeta (včasih tudi Sv. Duha) začele pojavljati v zvezi z upodobitvami Jezusovega krsta (str. 51). In sedaj so sledile tudi upodobitve presv. Trojice — v obliki prestola milosti ali v upodobitvi Marijinega kronanja in podobno. Ker so govorili o »božjem rojstvu, božjem trpljenju«¹ itd., se jim je zdelo tudi obratno dovoljeno tam, kjer je govor o Bogu sploh, o Bogu Očetu, uporabljati človeško podobo (474). »Gotovo je bilo dovoljeno — ali pa je bila to za vernost, za dostojen pojem o Bogu pridobitev, je drugo vprašanje. Pastoralna teologija je nagnjena k temu, da odgovarja na vprašanja nikalno«² (475).

Že iz tega, kar smo navedli, moramo dobiti predstavo o koristih, ki jih je mogoče črpati tudi dušnemu pastirju iz Jungmannovih z izredno treznostjo pisanih zgodovinskih raziskav v tej knjigi.

2. Na drugem mestu navedimo nekatere točke iz »liturgične dediščine«, kolikor se posebej nanaša na **evharistijo** in ima pomen tudi za »pastoralno sedanjost«³.

»Evharistija, pravi Jungmann, ni le najsvetejši zakrament, po svetosti presegajoč vse druge; je tudi zaključek in dovršitev vsega zakramentalnega živ-

ljenja. Če jo omenjamo v vrsti zakramentov večkrat šele na tretjem mestu, je to iz tega razloga, ker mislimo pri tem na prejem zakramenta, na obhajilo, in ker je obhajilo po starokrščanski praksi najprej zaključek iniciacije (uvvedbe v krščanstvo), ki se je izvršila s krstom in birmo. Še v visokem srednjem veku so namreč podeljevali sv. obhajilo ne le odraslim krščencem, temveč tudi otrokom takoj po krstu« (500 s.). Tudi drugi zakramenti, vključno sv. pokoro in sv. maziljenje, ki nas očistita greha in njegovih »ostankov«, so zato tukaj, da vzpostavljajo skaljeni red in nas uvrščajo v tisto »sveto ljudstvo«, ki je poklicano k sv. daritvi. Zato obhajanje evharistije ni neka, čeprav posebno sveta naloga dušnega pastirstva v župniji, temveč naravnost cilj in znotraj tega zemeljskega sveta zadnji **smisel vsega dušnega pastirstva**, predigra in tihi začetek nebeškega bogoslužja (prim. str. 501). Te misli sedaj jasno uči tudi 2. vat. koncil.

Zdi se, da je dobro navesti glede pojmovanja evharističnega bogoslužja predvsem tri misli: a) evharistija je resnično »zahvaljevanje« božjemu veličastvu, kakor pove že izraz »evharistija« (zahvala in še več pomenov, ki so vedno v kaki zvezi s tem osnovnim pomenom); b) nosilec obhajanja evharistije je vsa Cerkev; c) vloga umetnosti, zlasti glasbene, pri obhajanju evharistije.

a) Smisel liturgije, posebno pa maše je nedvomno izražen predvsem s tisto besedo, s katero se v vseh liturgijah brez izjeme začne pravo dejanje sv. maše: **Gratias agamus, Eucharistōmen**, Zahvalimo se. Zavest o tem je danes spet postala jasnejša. Od časa srednjega veka dalje je bil ta smisel večkrat precej zatemnjen. Dušni pastirji so se v splošnem zadovoljili, pravi Jungmann (456), da je bilo ljudstvo pri maši navzoče in da je vedelo za sv. skrivnost, ki se je izvršila, pri čemer so naglašali predvsem misel o Kristusovem trpljenju in, zlasti v srednjem veku, češčenje Kristusovega telesa pri povzdigovanju. Poudarjen je bil torej pri maši tisti vidik, po katerem Kristus prihaja k nam na zemljo, ali še bolj nedoločeno, Bog sam. Iz tega se je razvila alegorična razlaga (ki je rodila tedaj veliko pristne pobožnosti, a se danes v drugačnih razmerah ne bi smeli vračati k njej). Danes moramo spet jasno pokazati, da je osnova maše zahvala Bogu za odrešenje in s tem zahvala za vse drugo, »in sicer zahvala, ki zraste iz daritve: zahvaljujemo se Ti in tako Ti darujemo« (376; prim. 456, 534 ter 486). To je zahvala za razodetje božje ljubezni, ki je v velikonočnem misteriju doseglo svoj višek, dokončni učinek pa bo doseglo v liturgiji nebes, na katero evharistija kot »signum prognosticum« kaže (prim. 415).

Jungmann pravi, da moramo danes ta **vidik zahvaljevanja in poveličevanja božje ljubezni**, ne da bi seveda prezrli tudi druge vidike, spet **močneje postavljati v ospredje**; to liturgična molitev dejansko tudi dela. Maša je dalje dviganje krščanskega ljudstva k Bogu, je tudi daritev vse Cerkve, ne pa samo Kristusova daritev, pri kateri smo samo navzoči, ne da bi se nam bilo treba vključiti vanjo in se tudi sami sebe darovati. Jasno je, da moramo še ohranjati zavest, da je glavni darovavec Kristus in tudi glavni dar on sam; toda skupaj z njim in po njem se mora darovati tudi Cerkev, in sicer v prekipevaajoči hvalnosti Bogu za veliki dar odrešenja (glej zlasti 459). Takšno gledanje tudi pripomore k zavesti, da je krščanstvo resnično veselo oznanilo, kar naj potem vpliva na praktično življenje. Celotno življenje naj bi bilo »poveličevanje Boga – v tistem delu, v nesebičnem izvrševanju dolžnosti; mnogokrat ostane to samotno in nepoznano življenje izpolnjevanja dolžnosti. A predvsem na nedeljo naj se zlije v sveti zbor. Tu naj zažari notranji sijaj v bogoslužju Cerkve; tu naj zadoni polni akord in svetem občestvu: v enoti Sv. Duha, po Njem in z Njim, v poveličanje troedinega Boga. Tako postane liturgija razodevanje in hkrati neprestano šola krščanskega verovanja« (449 s.).

b) Za dolgo časa je v krščanski zavesti ostal močno zastrt tudi **občestveni značaj** evharističnega bogoslužja. Nič več ni bilo tiste jasne zavesti, da so dejavni subjekt vsi navzoči in ne le duhovnik. Preveč je bilo oddaljite od tiste miselnosti, ki je Ignacija Antiohijskega nagnila, da je celotno Cerkev gledal kot veliko obedno občestvo (375), zato pa vključno tudi kot daritveno občestvo. saj so v časih prve Cerkve in še prej sveti obedi imeli za svoj predpogoj vedno tudi daritev (374). V današnji pastorizaciji je treba spet jasno prebuditi **zavest o Cerkvi kot božjem ljudstvu tistih**, ki vedo, da so odrešeni in po Kristusu dvignjeni v novo življenje (478). In ravno z dejavno udeležbo pri obhajanju

evharistije bodo verniki na praktičen način spoznali, da je Cerkev »občestvo vseh tistih, ki so v krstu našli priključitev na Kristusa in ki se nedeljo za nedeljo zbirajo, da bi — pod vodstvom službeno postavljenega duhovnika — obhajali spomin na Gospoda« (479 s). Jungmann lepo prikazuje, kako živo so kristjani prvih časov imeli pred očmi resnico, da prava Cerkev, katera povečuje Boga, ne obstoji v kamniti stavbi, katero so napravile človeške roke, pa naj bi bila še tako veličastna, marveč vedno najprej v tistem prebivališču, ki si ga je hotel Bog sam pripraviti »iz živih in izbranih kamnov«, torej ne le v posvečenih služabnikih, ki stoje ob oltarju, marveč v celoti vernikov, katere ti služabniki vodijo. To jasno čutimo že v najstarejših liturgijah, kjer pri molitvi verniki niti malo niso bili zgolj pasivno prisotni, marveč so se res občutili kot »populus tuus, Ecclesia tua, plebs tua sancta«, kakor govori liturgija, ki z neprestanimi pozdravi »Dominus vobiscum« ter »Oremus« poziva navzoče, naj se pridružijo molitvi, in ob koncu čaka potrditve vernikov z »Amen«. Temu amen, posebno tistemu ob koncu »evharistične molitve« so že v najstarejših časih pripisovali posebno važnost. Sv. Justin, v čigar prvi Apologiji imamo najstarejše poročilo o obhajanju evharistije, in sicer poročilo v dveh oblikah, govori le kratko o prinašanju darov in o zahvalni molitvi, s katero se predstojnik obrača na Očeta vesoljstva, a obakrat omenja ta amen ter z vidnim ponosom naglaša — Justin sam je bil laik —, da ga z močnim glasom izgovori vse ljudstvo; in potem Justin svojim poganskim bravcem še posebej razloži to hebrejsko besedo, ki pomeni: naj se zgodi.

Sv. Avguštin (Serm. Denis 6, 3) je dejal, da z Amen ljudstvo daje nekakšen podpis temu, kar je molil v imenu vse Cerkve duhovnik (480—482).

Jungmann razpravlja, kako se je polagoma duhovnik začel oddaljevati od ljudstva, zlasti še, ker ljudstvo latinščine ni več razumelo. Nestrokovnjaki in površneži seveda tako hitro preidejo v očitke »arterioskleroze«. Jungmann pa se stvari približuje vedno s tisto spoštljivostjo in treznostjo (prim. str. 315), kateri edini se odpre neponarejena resnica. »Liturgija«, pravi med drugim, »je sveta beseda; liturgija se hoče izogibati nemirnemu menjavanju, hoče biti nekoliko deležna svetega božjega pokoja in hoče ravno s tem vernikom posredovati nekaj božjega miru« (483). To pa seveda prav nič ne nasprotuje temu, kar doživljamo danes, čeprav bi bilo zelo koristno, da ne bi nikoli pozabili tudi na besedo o svetem miru v liturgiji in življenju.

c) Še nekaj glede mesta, ki ga ima v liturgiji **umetnost, predvsem glasbena**.

»Cerkvena umetnost hoče izpovedovati, hoče oznanjati, kakor je tudi bogoslužje samo izpovedovanje in oznanjevanje. Cerkvena umetnost oznanja zato v prvi vrsti tista dejstva, ki predstavljajo temelje krščanskega reda v svetu. Zato so to ista dejstva, kakor so naglašena v apostolski veroizpovedi, in ista, kakor se obhajajo v cerkvenem prazniku. Torej eno dejstvo, da je Kristus prišel: »spočet, od Sv. Duha, rojen iz Marije Device« — božična skrivnost; in drugo, da je svet odrešil: »trpel pod Poncijem Pilatom, križan bil, umrl in bil v grob položen, tretji dan od mrtvih vstal« — velikonočna tema. — Pri tem moramo reči, če smemo zaokrožiti v kratko formulo: da ima v prvem tisočletju velikonočna tema v zelo veliki meri premoč, v drugem božična tema. V obeh primerih stoji, kakor to ne more biti drugače, Kristus v središču; toda v prvem tisočletju gledajo Kristusa, kakršen je že s poveljčanim telesom odšel v onstranski svet; v drugem tisočletju pa Kristusa, kakršen vstopa v naš zemeljski svet in v tem zemeljskem svetu trpi in umira« (468 s.).

Glede petja v bogoslužju govori Jungmann v razpravi »Liturgie und Kirchenengesang« (451—464), delno tudi v razpravi »Liturgie und Kirchenkunst« (465 do 478). Drugje, ko govori o »liturgiji med ohranjenjem in gibanjem« (prvi-krat objavljeno leta 1955), pripominja, kako se danes nekateri glasbeniki vznemirjajo zaradi razvoja današnjega cerkvenega bogoslužja, ki spet naglaša sodelovanje ljudstva, posebej sodelovanja s petjem. Jungmann je mnenja, da za vznemirjanje ni pravih razlogov; saj tudi ni treba, da bi se veliki zakladi glasbene umetnosti preteklosti in sedanjosti popolnoma umaknili iz bogoslužja, »pač pa bo treba najti **urejeno sožitje** (Nebeneinander) **ljudskega petja in cerkvene glasbe**« (132). »Cerkveno ljudsko petje bo v liturgiji spet zavzelo svoj prostor, a ne bo samo vladalo. To sledi iz pojma liturgije. Ljudsko petje moramo

odobravati, ker je liturgija bogoslužje **Cerkve**; toda tudi prispevek cerkveno-glasbene umetnosti moramo odobravati, ker je liturgija **božja služba**. Vprašanje je sedaj, kako naj se tu izvrši izravnava« (462 s.). Jungmann poda nekatere namige, kako naj bi se to praktično izvajalo. Glede velikih praznikov in sploh pri slovesnostih npr. pravi, da ljudsko petje gotovo ne sme popolnoma manjkati, čeprav naj bi prevladovala umetna cerkvena glasba (463). Posebej tudi pripominja, da danes že tako vlada težnja po preprostosti. »K bogoslužju ob svečani priložnosti nič več ne spada kot nekaj nujnega veliki orkester, in vsaj na nedelje je več vredno enoglasno ljudsko petje zbrane občine kakor pa umetniški nastop. To ne pomeni odpovedi umetnosti v Cerkvi. A pomeni zahtevo, da se umetnost vključi v celotni načrt liturgije in da s trdnimi koreninami stoji v religiozni ideji, in sicer ne le v osebnem umetnikovem izkustvu, temveč v takšnem religioznem izkustvu, ki je vase sprejelo duhovno posest cerkvenega občestva. Gotovo, pristna umetnost mora vedno biti izraz subjektivnosti; toda cerkvena umetnost je občestvena umetnost in more biti le izraz subjektivnosti cerkvenega občestva, Cerkve kot 'svetega ljudstva' tistih, ki vedo, da so po Kristusu odrešeni in po Kristusu dvignjeni v novo življenje« (478).

3. Oznanjevanje. — Indirektno je bil govor o oznanjevanju tudi že v prejšnjih točkah; saj ima in naj bi v skladu s svojim bistvom imela vsa liturgija tudi značaj oznanjevanja. Zdaj še nekaj Jungmannovih misli o tem.

Upoštevanja vredna je že Jungmannova trditev, da zares blagodejnih liturgičnih reform ni mogoče izvesti zgolj z ukazi od zgoraj. Tudi liturgična znanost more take reforme le pripravljati, dajati nasvete in predloge glede oblik ter jih utemeljevati iz zgodovine in teologije, a življenja jim ne more vlitii. V krščanskem ljudstvu samem mora namreč biti pripravljeno ustrezno ozračje. Dušno pastirstvo mora torej pripraviti liturgični obnovi pota, v katehezi in pridigi in z vsemi sredstvi, s katerimi se oblikuje krščanska zavest. »Versko oznanjevanje in bogoslužje morata drug drugemu ustrezati kakor govor in odgovor... Če odkrivamo ozdravljajoče moči v liturgiji, v njenih velikih perspektivah, v njeni jasni kristocentričnosti, v njenem resničnem občestvenem mišljenju, potem morajo te moči, ako naj s sposobne razviti vso svojo učinkovitost, postati žive hkrati v verskem oznanjevanju. Kajti vsebovane so najprej v zakladu vere, iz katerega je zrasla liturgija« (134).

Kakor že večkrat, npr. v svoji katehети, tako tudi v teh razpravah Jungmann naglaša potrebnost koncentracije v našem oznanjevanju, potrebnost osredotočenja okoli Kristusa in posebej velikonočnega misterija, ki je hkrati Kristusov in naš misterij.* In to daje potem razen zaokroženosti in preglednosti krščanskega oznanila tudi močne nagibe, da se ga oklenemo. V luči te Kristusove velikonočne skrivnosti »krščanstvo ni neka zbirka nauk in zapovedi, marveč veselo oznanilo o Kristusu, ki nas hoče povesti domov k nebeškemu Očetu; po svojem bistvu je priključitev Kristusu in življenje z njim« (487).

Takšna koncentracija skupaj z učinkovitimi pozitivnimi nagibi za krščansko življenje je vsebovana v liturgiji. Ker liturgija postavlja tako jasno v središče Kristusov velikonočni misterij, zato »so v njej predvsem tiste misli, ki kristjana napravljajo veselega«. »Krščanstvo ni muka in nadležna dolžnost, krščanstvo je najvišja milost. Liturgija je vodstvo k zavestnemu krščanstvu... Samo zato moremo pred Boga stopiti z zaupanjem, ker je šel Kristus pred nami, ker je Kristus naša glava in naš Gospod, Vstali Kristus, ki je šel skozi smrt in nam je pridobil življenje (486 s.). Ravno na te misli nas evharistično bogoslužje spet in spet opozarja s »po Gospodu našem...« in s podobnimi sklepi raznih molitev, posebno pa tudi s slovesnim »per ipsum et cum ipso«.

Kot nalogo našega današnjega oznanjevanja opisuje Jungmann: »Pogled moramo usmeriti predvsem na velikonočnega Kristusa, na Kristusa, ki je vstal in ki dalje živi kot poveljučana glava Cerkve. Ni dvoma: potrebujemo podobe njegovega zemeljskega življenja in delovanja, ker smo mi sami na zemeljskem potovanju; potrebujemo njegovega zgleada, potrebujemo njegove okrepčujoče

* Prip.: Misterij oziroma skrivnost pomeni tukaj tisto, kar s pomočjo zunanjih znamenj ali simbolov izraža in napravlja navzočo takšno božjo stvarnost, ki nam je v našem sedanjem stanju po sebi nedosegljiva; izražanje in dejansko ponavzročevanje tiste stvarnosti, ki je izražena — oboje je misteriju ali skrivnosti v tem pomenu bistveno. Prim. I. H. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, Paris 1959, 62.

besede. A nočemo ostati pri tem, kar je bilo. Kristus ni pretekla, marveč tudi sedanja veličina. Zato je obnovec velike noči (namreč vel. vigilije) tako velikega pomena, velike noči (Osternacht, ne Ostern!) kot viška vsega cerkvenega leta, velike noči s svojo simboliko Kristusove luči, ki postopoma zajame in napolni vso cerkev in ki dalje odmeva skozi ves velikonočni čas... Iz tega velikonočnega središča, ob katerem se je začela liturgična obnova, mora izhajati tudi obnova verskega življenja sploh. Od tu mora tudi nedelja dobiti nazaj svoj velikonočni sijaj. Nekoliko smo pozabili..., da je nedelja Gospodov, to se pravi Kristusov dan, dan v velikonočni zmagi dovršenega odrešenja, dan, ki nam kliče v spomin, da smo kot kristjani odrešeni in obdarjeni z milostjo in da moramo **zato** na nedeljo skupno obhajati daritev odrešenja, „memoriam passionis“. Ta zavest je za mladino morda učinkovitejša kakor golo zabičevanje nedeljske dolžnosti. Na nedeljo hoče mestna mladina ven v prosto naravo. Gotovo, ljubi Bog gre tudi skozi gozd, a kdor ga bo iskal le v gozdu, ga ne bo srečal. Boga moramo častiti kot kristjani, in če ga hočemo častiti kot kristjani, potem ga moramo iskati tam, kjer je Kristus, kjer se obhaja njegov spomin in kjer smemo skupaj z njim darovati Bogu njegovo daritev« (446 s.).

Vredno je omeniti dobesedno tudi sledečo trditev: »Cerkev izpolnjuje svojo nalogo oznanjevanja po različnih potih, ne nazadnje z obhajanjem svojih praznikov. Reči moremo celo, da je obhajanje praznikov tam, kjer je vera ukoreninjena, prvi in temeljni način oznanjevanja, tisti, ki ob zelo neugodnih razmerah edini ostane in ki, če je le pravilno izvrševano, za silo tudi zadostuje. Vzhodna cerkvena občestva skozi stoletja niso poznala ne kateheze ne pridige, vera je ostala ohranjena po obhajanju liturgije na cerkvene praznike. In v zapadnem srednjem veku ob določenih časih ni bilo mnogo drugače. — Toliko važnejše je, da idejo krščanskega praznika jasno dojamemo in neponarejeno uresničujemo« (502).

Knjiga se konča z lepo razpravo o »velikonočnem krščanstvu«, kakor ga mora oznanjevanje prikazovati posebno danes: »Naš čas, ki, ogrožen s strani sekulariziranega sveta, nujno zahteva koncentracijo na to, kar je bistvenega, je spet prisiljen iskati ostrih črt krščanskega kozmosa, iskati enoto in strnjeno krščanske podobe o svetu. Ničesar od tistega, kar so častili prejšnji časi Cerkve, ni treba sežigati, ne samo, ne v zakladu vere, kjer resnica seveda nikdar ne more postati zmeta, marveč tudi ne v posesti pobožnosti. A dobro bo, da se spet skrbneje držimo stvarnega reda. Apostoli so oznanjevali vstalega Kristusa. Okoli njega so se zbirale občine vernikov. Vstali, velikonočni Kristus bo vedno središče krščanskega kozmosa« (536).

Anton Strle

Louis Bouyer — W. Neubert: **Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht**. M. Grünewald-Verlag, Mainz 1961, 87 str. — Čeprav knjiga ni obširna, je koristno, da se z njo seznanimo, ker nas uvede v razumevanje ekumenskih prizadevanj, kar zadeva evngeličane, katerih je pri nas v Prekmurju precejšnje število. Izvirnik v francoščini je: »Parole, Eglise et Sacraments dans le protestantisme et le catholicisme«; Desclée de Br., Brugge.

V marsičem vsebuje knjiga iste misli, kakor jih je avtor razvijal že v svoji knjigi »Du protestantisme à l'Eglise«, ki je izšla v francoščini l. 1954, potem pa v še več drugih jezikih, med njimi v nemščini pod naslovom »Reformatarisches Christentum und die eine Kirche« (Werkbund-Verlag, Würzburg 1959, 241 str.). L. Bouyer, ki je poleg teh dveh knjig avtor mnogih drugih teoloških del, je bil nekdanj dušni pastir luteranske cerkvene občine, pozneje pa je prestopil v katoliško Cerkev, postal oratorijanec v Parizu in profesor teologije na Institut catholique de Paris, sedaj pa je v Strassburgu. Teza Bouyerove knjige »Du protestantisme à l'Eglise«, ki pomaga razumeti kratko delo, katerega vsebino hočemo tu navesti, je: Reformacija je prvotno religiozno gibanje, ki se je hotelo priznavati k bistvenim krščanskim resnicam, k odrešenju iz milosti v priznavanju sv. pisma kot božje besede, ki jo moramo zaradi absolutne božje suverenosti brezpogojno priznavati. Toda ta pozitivna načela so bila od vsega početka združena z negativnimi elementi, ki so vzeli učinkovitost pravim

spoznanjem in so protestantizem zapletli v stalna protislovja. Sv. pismo, katerega veljavo so reformatorji hoteli naglasiti, je polagoma postalo zgolj človeški dokument; priznavanje božje suverenosti pa se je spremenilo v zgolj tostransko usmerjeni liberalizem. Ti negativni elementi so vodili protestantizem k tajitvi zakramentov, Cerkve in dogem, s tem pa tudi k prelomu s katoliško Cerkvijo. — Toda ti negativni elementi — tako naglašala L. Bouyer — so prvotnim reformatoričnim prizadevanjem prav tako tuji kakor katoliški veri; izvirajo pa iz pozno-srednjeveškega nominalizma, iz mišljenja, ki po Bouyerovi sodbi sploh ni katoliško. Če so reformatorji postali krivoverci, je to bilo ne zaradi radikalizma, marveč zaradi polovičarstva in zaradi pomanjkljive jasnosti njihove reforme. Velika prizadevanja reformacije najdejo izpolnitev le v katoliški Cerkvi, kjer je njihova resnična domovina. Zedinjenje evangeličanov s katoliško Cerkvijo ne bi pomenilo odpovedi veri v božjo besedo in tudi ne zatajitve pristnih obnovitvenih ali reformacijskih prizadevanj. Bila bi le izpolnitev tega, po čemer je reformacija težila od svojega začetka, česar pa ni mogla doseči, ker je iskala z napačnimi sredstvi.

V spisu »Wort, Kirche, Sakrament...« se L. Bouyer omeji na analizo stališča, ki so ga imeli reformatorji — prvotni in poznejši pripadniki protestantizma — do božje besede, do Cerkve in do zakramentov. Pri vsaki od teh treh tem pokaže, kolikor so bile težnje reformacije pravilno in dobro mišljene, koliko pa so že na začetku zahajale v zmotna stališča, ki so potem privedla do usodnih posledic, in sicer v prvi vrsti pri protestantih samih, pa tudi pri katoličanih, ki so v obrambi zoper zmote zašli v enostransko poudarjanje določenih strani razodetja in s tem napravili včasih precej škode duhovnemu življenju.

1. Glede **božje besede** naj posebej navedemo sledeče misli iz knjige: »Protestantizem sam sebe imenuje religijo biblije. In to je resnično najbolj karakteristično zanj. Ako hočejo katoličani res razumeti duha protestantizma, morajo začeti pri tej točki. Nikakega približanja protestantizmu ni, ki bi mogel biti bolj ekumenski. S tem neposredno dosežemo njegovo srce in zadenemo ob to, kar je s stališča katoliške tradicije pač največje vrednosti. Nedvomno ni nobenega področja, na katerem bi katoličani mogli laže sprejeti religiozne trditve protestantov. Čeprav so te potrebne tudi dopolnitve in razjasnitve, vendar pa se to ne zgodi z namenom, da bi na tak način zmanjšali pomen tistih protestantovskih trditev, ki temeljijo na bibliji, marveč gre le za to, da bi zagotovili in dosegli tem trditvam njih polno vrednost« (str. 5).

V čem pa obstoji po katoliškem gledanju protestantovska zmeta, kolikor gre za sv. pismo? »V tem, da so branje sv. pisma korak za korakom ločili od tradicionalnega življenja v Cerkvi, tako daleč, da so končno avtoriteto sv. pisma postavili nasproti avtoriteti Cerkve... Ko tako protestanti avtoriteto sv. pisma postavljajo nasproti avtoriteti Cerkve, hočejo s tem povečati le veliko avtoriteto božje besede... Toda božja beseda ne more ostati, kar je, ako njeno besedilo, kakor je ohranjena v sv. pismu, odtrgamo od živega pričevanja Duha v Cerkvi... Ako nastopi zmeta, ki loči avtoriteto sv. pisma od avtoritete Cerkve in se celo postavlja zoper njo, zlasti če se izvrši prelom s stalno, življenja polno tradicijo, kaj se tedaj zgodi? Sv. pismo postane v svojem besedilu izročeno docela subjektivni, individualni razlagi, in to pomeni hkrati razdrobitev protestantizma v sekte, ki se medsebojno prav tako pobijajo, kakor pobijajo katoliško Cerkev, in sicer na temelju tekstov, ki so iztrgani iz njihove zveze, ločeni od celote razodetja, katerega temeljni nauki so v nevarnosti, da postanejo korak za korakom zatemnjeni, ker nastopi ozkosrčno oklepanje slabo razumljenih posameznosti... Noben tekst ne more samega sebe braniti zoper iskane, subjektivne razlage, ki nevdržno teže za tem, da bi avtoriteto sv. pisma, katerega je človek dejansko začel zavijati po svoje in izpraznjevati, čeprav je še nadalje označeval sv. pismo za suvereno, potisnile stran ali jo odstranile (29–31).

2. V drugem pogl. (32–59) razpravlja B. o **avtoriteti Cerkve** v protestantizmu in v katolicizmu. »Bolestni strah pred avtoriteto Cerkve, strah, ki lahko preide v strah pred vsako učiteljsko avtoriteto, nas ne sme zavesti... Zelo kmalu so si protestanti dobili nadomestitev za avtoriteto Cerkve... Včasih

je bil to tudi državni poglavar« (36). Ko se je protestantizem odtegnil avtoriteti Cerkve, se je polagoma izmaknil tudi avtoriteti božje besede v sv. pismu in prišlo je do zamenjavanja določenih subjektivnih razlag s tem, kar božja beseda v resnici govori (prim. 32 s.). Kljub temu je treba priznati, da je reformacija postavila v svetlo luč nekatere najlepše strani razodetja (35). Škoda, da je potem v veliki meri racionalistični in še bolj sentimentalni liberalizem začel izpraznjevati še to (prim. 36). Tudi to je opozorilo na škodljivost odklanjanja cerkvene učiteljske avtoritete.

Za ozdravljenje od tega je s protestantske strani predvsem treba, da spoznajo resnico, da »božja beseda v novi zavezi nikakor ni v prvi vrsti pisani tekst: Je marveč živa božja beseda apostolov, ki poslušavcem ne prinaša le odmev te končnoveljavne božje Besede, ki je Kristus, temveč to Besedo samo v vsej njeni resničnosti. . . Vstali Kristus je tisti, ki je dar Duha izročil naprej in na prav poseben način podelil apostolom in ki je tako resnično s tistimi, katere je poslal. Njihova avtoriteta je kot razodevanje lastne Kristusove avtoritete nekaj čisto drugega kakor juridična fikcija: Kristusov Duh, in s tem Kristus sam, povzroča, da govorijo v njegovem imenu in tako rekoč v njegovi osebi« (43).

O. Cullmann, znani protestantski teolog, sicer odkrito izraža prepričanje, da je prva Cerkev priznavala apostolom učiteljsko avtoriteto in da je Cerkev nove zaveze bila katoliškega in ne protestantskega tipa, vendar pa za poznejšo Cerkev postavlja ugovor s tem, da pravi: naloga apostolov je bistveno ta, da so bili ustanovitelji Cerkve; ta naloga ni prenosljiva; Cerkev ne sme biti vedno znova ustanovljena; po generaciji apostolov more Cerkev le » vztrajati v nauku apostolov« (46). — Katoliški odgovor na to Cullmannovo trditev mora pokazati na zmotnost mišljenja, kakor da v poznejši Cerkvi ni nikake potrebe po živi avtoriteti. Zlasti pa moramo opozarjati na to, da katoliška Cerkev do danes nikdar ni trdila, da so škofje in papež »drugi apostoli« v ožjem pomenu besede. Cerkev uči, da so nasledniki apostolov, in to je nekaj čisto drugega; to pomeni: V katoliški Cerkvi nikdar ni bilo govora o tem, da bi škofje ali tudi papež mogli kakorkoli graditi na drugem temelju kakor na tistem, ki so ga postavili apostoli sami. Njim na noben način ne pripada naloga novih ustanoviteljev, ki bi bili bolj ali manj odvisni od prvotnih ustanoviteljev. Vera katoliške Cerkve ni nobena druga kakor vera apostolov. Beseda, ki jo oznanjajo njeni škofje, je (v bistvu) prav ista, katero so prvi oznanjali apostoli (46).

Cerkev se ima za isto občestvo, kateremu so apostoli izročili Kristusovega Duha, da bi Kristusovo oznanilo (kerygma) moglo ostati ohranjeno, ne preprosto kot pisana nova postava, temveč kot živa postava, ki je bila napisana v naše srce, kakor pravi sv. Pavel. Škofje, in na najvišjem mestu papež, so bili postavljeni od apostolov samih. In sicer ne morda zato, »da bi prinašali nov nauk, drugačnega, kakor so ga oznanjali apostoli sami, temveč zato, da bi dalje z isto avtoriteto, kakršno so apostoli prejeli od Boga v Kristusu, oznanjali isti evangelij in posebno, da bi avtoriteta očiščevala in popravljala vse potvorbe, ki bi jim bil nauk izpostavljen v občestvu, ki tudi tedaj ostane zemeljsko, ko v njem živi Duh božji« (49).

Ne da se zagovarjati Cullmannova trditev, kakor da od smrti apostolov dalje božja beseda ni bila nič več resnica žive besede, ohranjane ob varstvu Sv. Duha v živem občestvu, marveč da je postala zgolj zunanja resnica golega, nespremenljivega besedila neke knjige (52). Vsa tradicija prve in poznejše Cerkve temu nasprotuje (53).

Treba je pa tudi s katoliške strani nekaj storiti. Najprej »priznajmo, da so določene teološke formulacije na naši strani preveč narekovane od polemike . . . in zastirajo smisel velikih verskih resnic o Cerkvi in o njeni avtoriteti, zlasti resnico o papežu in škofih, bolj kakor pa jo osvetlujejo. Razen tega marsikatero ravnanje iz navade daje slabo uslugo resnicam, ki jih sami oznanjamo, tako da vzbujamo videz, kakor da te resnice priznavamo le z ustnicami, ne da bi jih praktično resnično sprejemali« (54).

V tem pogledu je pri nas glede prvega v nasprotju z očetmi stare Cerkve vladala tendenca, da bi z ene strani božjo besedo v sv. pismu, z druge strani cerkveno tradicijo predstavljali kot dva različna vira celotne krščanske resnice,

vira, ki se dejansko medsebojno dopolnjujeta. Tradicija ni v Cerkvi nekaj od sv. pisma tako različnega, da bi sv. pismu zato moglo biti potem kaj dodanega; celotno živo izročilo vsebuje resnice, katere centralni organ je navdihnjeno sv. pismo. Tako torej sv. pismo z ustnim izročilom ni osvetljevano ali dopolnjeno na tak način, kakor da bi ustno izročilo bilo nekaj sv. pismu tujega in dodatno pristavljenege. Treba je nasprotno reči, da sv. pismo ohranja svoj pristni in polni smisel le, če ostane potopljeno v to živo tradicijo Cerkve, v kateri je bilo spisano od navdihnjenih pisateljev samih, tako da je sv. pismo tako rekoč bistveni »depositum« te tradicije (prim. 56).

Glede drugega naj omenimo, da mnogokrat govorimo o živem učiteljstvu okoli papeža zbrane hierarhije praktično tako, kakor da bi šlo tu za nov in neodvisen vir razodete resnice. »Komaj si moremo predstavljati kaj takega, kar bi — ne le v očeh protestantov, temveč tudi za nas — katoliški resnici moglo bolj škodovati. Učiteljstvo hierarhije ni na noben način nosivec kake božje inspiracije, da bi Cerkvi predlagalo nove, še nikoli ne obstajajoče nauke... Nezmotljivost, ki je zvezana z učiteljstvom papeža kot univerzalnega učiteljstva ali z univerzalnim učiteljstvom episkopata, niti ne pomeni, da bi bili vsi učiteljski (doktrinalni) odloki, še mnogo manj da bi bilo redno (običajno) oznanjevanje razodete resnice po cerkvenem učiteljstvu izraženo tako primerno, kakor bi bilo le želeti« (56 s.). Sv. Duh daje s svojo pomočjo z ozirom na nezmotljivost le to jamstvo, da nikoli ne bo dopustil, da bi papež in škofje razodete resnico pokvarili, pa naj resnico evangelija še tako revno podajajo (57).

»Toda važnejši kakor vsi dosedanji premisleki bo naše praktično prizadevanje, da bi to božjo besedo spoznali. Samo tedaj bomo mogli protestante resnično prepričati o tem, da katoliške trditve o avtoriteti Cerkve nikakor nočejo poniževati avtoritete božje besede, marveč so usmerjene edinole na to, da jo napravijo učinkovito. Samo če se v pokorščini do naukov hierarhije hranimo z besedo sv. pisma, jo preiskujemo v luči celotne tradicije v njeni globini, samo tedaj napravljamo razvidno, da more samo na tej in na nobeni drugi poti božja beseda ostati nepotvorjena v srcih in tam pregnati vso temo, tako da postane za ves svet vir resničnega življenja, ki ga Bog po Sv. Duhu s svojo ljubeznijo vliva v naša srca« (str. 58 s.).

3. Zaključno poglavje govori o pojmovanju zakramentov, v čemer so protestanti pač še v posebno neprijetnem položaju.

Pravi luteranci verujejo v skrivnostno delovanje krsta, ki podeljuje pre- rojenje; verujejo tudi v realno navzočnost Kristusovega resničnega telesa in krvi pod svetima podobama. V starih luteranskih deželah imenujejo evhari- stično večerjo še nadalje mašo »in edino, kar bi bilo tu pripomniti,« pravi Bouyer, »je skoraj izključna koncentracija pobožnosti na osebni dar milosti, ki ga postane vernik deležen! Toda ne smemo pozabiti, da so proti koncu srednjega veka imeli vsi dobri katoličani to pojmovanje. In kolikeri celo izmed najpobožnejših katoličanov prav do danes niso še premagali tega ozkega na- čina gledanja!« (62). V protestantskih Cerkvah, katere ne skušajo posnemati katoliške Cerkve, se predvsem obhaja le izjemoma, tri ali štirikrat na leto, in tedaj le v navzočnosti majhne skupine vernikov, potem ko je večina ostalih zapustila cerkev in je pravo bogoslužje že končano. Zato se ni treba preveč čuditi, če številni, zelo pobožni in verni protestanti nikoli ali skoraj nikoli ne pridejo k obhajilu. Pravijo, da zanje obhajilo ne pomeni nič, razen tega ne uvidijo, čemu bi to bilo potrebno. Takšno ravnanje izvira vsaj delno iz zakoreninjenega odpora, povzročenega iz nespornostni, ki izvirajo iz neutaj- ljivih skrivljenj v katoliških navadah srednjega veka. Saj vemo, da je prote- stantizem nastal med drugim tudi iz obrambe zoper oblike pobožnosti, ki so bile neutajljivo pozunanjene. Iz tega je pri protestantih nastala tudi tendenca omejevati duhovnost na to, kar je notranje, in vse telesno, s čuti dojemljivo, imeti v religiji kvečjemu za odveč, za nekaj, kar je prav lahko sumljivo. Tako protestanti v splošnem gledajo vsako askezo postrani; sumijo namreč v njej prizadevanje človeka, da bi si pridobil zveličanje z lastnimi zaslugami. Toda zgolj čustveno se sami skladajo z najstrožjimi od asketov v tem, da omalova- žujejo telo in sumijo vsako vlogo, ki bi jo moglo telo imeti v duhovnem življenju (64 s.).

Kako važno je, da teologija v vsakem času pazi tudi na izražanje v označevanju in da ne dopušča simplicizmov, ki so zlasti za »ljudske« govornike tako zapeljivi, se vidi posebno ob (samo po sebi seveda pravilni) trditvi, da zakramenti delujejo »ex opere operato«. Ta izraz hoče povedati, da so zakramenti učinkovita znamenja božje ljubezni do nas. To pomeni, da zakramenti celo v naših rokah niso naša dela, marveč ostanejo božja dela. »Opus operatum« pomeni, da so zakramenti samo milost, božji dar, ki je odtegnjen človekovi moči. Toda če to napačno razlagamo, moremo priti do tega, da ravno nasprotno vidimo v tem dejanje, ki samo po sebi deluje, ne le neodvisno od osebnega razpoloženja duhovnika, ki izvrši to zakramentalno znamenje, temveč tudi neodvisno od svobodne in docela nezaslužene božje iniciative: kakor da bi človek v zakramentu imel v rokah »zvižaco«, s katero bi Boga prisilil, naj deluje po naši volji; in to bi bila res magija (prim. 69).

Bouyer opozarja na to, da je še danes v naši zakramentalni praksi mogoče le preveč pogosto naleteti na vsakovrstno skrito praznovanje. »Mogli bi, žal, le preveč mnogim, celo izredno pobožnim katoličanom reči, da mislijo, kakor da stoji njihova svetost v direktnem razmerju do števila njihovih sv. obhajil, zlasti če se komaj osebno za to potrudijo, da bi njihova obhajila bila tudi polna pobožnosti. In kolikerkoli katoličani dajo za maše, da bi z vso silo dosegli to, kar so si vtepli v glavo, celo če obstoji vsaj vprašanje, ali je to tudi mravstveno dobro. Obljublajo si skoraj avtomatično od tega uspeh kakor od kakih čarovniških prijemov, in še sreča je, ako krščanskih vaj dejansko ne povezujejo z docela poganskimi: z uporabljanjem prinašavcev sreče in z vsakovrstno takšno ropotijo« (70).

Že pri prvih protestantih se je skupaj z borbo proti »ex opere operato« začelo pojavljati sploh izpraznjevanje zakramentov, ki so jih že tako skrčili le na dva. To se je zgodilo z vzporedno tendenco, da bi božji besedi pripisovali le psihološki učinek, ki ga ima na naše čute in na naš razum, ko dojemamo smisel te besede, čeprav tako za Luthra kakor za Kalvina božja beseda obstoji ne preprosto v besedah, temveč v dogajanju, v vstopu Boga v naše življenje z ustvarjalno močjo svoje besede. Polagoma so v vseh reformiranih cerkvah praktično oltar nadomestili s prižnico, tako da je bogoslužni prostor postal skoraj zgolj šolski prostor, prostor za versko poučevanje. Živa stvarnost krščanstva je izpuhtela v čiste ideje, kar je potem v naslednjih stoletjih vodilo do zgolj racionalistične razlage (74–77).

Kaj je tisto, kar nam glede na zakramente nalaga želja po odstranitvi ovir za zedinjenje? — B. je mnenja, da moramo protestantom pokazati zlasti na njihove dobre strani v pojmovanju božje besede. Božja beseda je ustvarjalno božje delovanje. To predpostavlja, da je božja beseda hkrati navzočnost Boga, ki prihaja k nam. Končno je beseda Bog sam, ki se nam razodeva v svojem Sinu, večni Besedi, katera postane meso, da bi nas odrešila. »To se pravi: Najvzvišenejša božja beseda ljudem je Jezus, ne samo v vsem, kar je rekel, marveč tudi v vsem, kar je storil — predvsem njegov križ z vsem, kar iz tega sledi —, in končno v vsem, kar je in ostane v svojem vstajenju in poveličanju, ko zmaga smrt in nas za vedno vključi v božje življenje, življenje Duha, ki se nam daje« (78).

»Zakrament dobiva vso svojo moč iz božje besede, iz Besede, katero je Bog postavil v zemeljskem Kristusovem življenju, iz besede, ki jo je Kristus izročil svojim apostolom in njihovim naslednikom v službi... Konsekracijska oblast postavitvenih besed eharistije torej ne prihaja iz tega, da bi bile to magične besede, zvižaca, ki bi jo iznašel človek, da bi samovoljno dosegal čudeže. Prihaja marveč edinole iz tega, da Bog v Kristusu kot isti včeraj, danes in vekomaj po apostolih in za njimi po njihovih naslednikih v svoji Cerkvi ostane navzoč. Kristus sam torej govori po njih, da bi izrekel najodločilnejše besede, s katerimi se je izročil Očetu in se na križu dal za ves svet« (80).

Božja beseda ne obstoji le v besedah kake knjige, temveč je v prvi vrsti živa beseda. Ne le da je zaupana Cerkvi, marveč sploh utemeljuje Cerkev in je v njej stalno učinkovito navzoča — navzoča je v njej učlovečena božja Beseda sama, Kristus, ki s Svetim Duhom deluje po svojih poslancih, da bi po njih ohranjal navzoč in učinkovit misterij svojega križa in vstajenja, misterij

Cerkve in svoje daritve Cerкви in zanjo, misterij, ki je tako rekoč zadnja beseda, katero nam je imel Bog reči. To je stvarnost, v katero se izlivajo vse priprave, vse dolgotrajne razjasnitve, ki jih daje božja beseda. To je živa, v najvišjem smislu osebna stvarnost božje navzočnosti. To je hkrati zadnja beseda, ki jo ima Cerkev govoriti svetu. Saj bi vendar ne imelo nikakega pomena oznanjati Kristusa, ako bi križani Gospod ne bil v tistih, katere je poslal (82).

Avtoriteta Cerkve se potem pokaže kot prva posledica Kristusove navzočnosti v njej. Kristus hoče ne le, da bi bil z njo do konca sveta, temveč se hoče po njej neposredno dajati na učinkovit način stalno vsem ljudem na vseh krajih, da bi jih v svojem telesu vse spravil med seboj in s svojim Očetom (83).

Za uresničenje edinosti ne pričakujemo od svojih ločenih bratov, da bi se morali ločiti od česa pozitivnega v njihovih velikih verskih spoznanjih, pač pa od njih pričakujemo, da iz teh spoznanj brez strahu izvajajo logične posledice. »Od njih pričakujemo spoznanje, da se Cerkev ne postavlja proti njim, da bi kaj zaničala ali uničila, kar imajo utemeljeno za nekaj bistvenega« (83). Hoče v vsem tem le ohraniti celotno stvarnost v polnosti, katere ne more imeti nobena krščanska resnica, če ni vključena v eno samo in celotno Kristusovo skrivnostno telo.

Če pa naj imamo pravico pričakovati od njih takšno prizadevanje, moramo tudi mi katoličani marsikaj izpolniti. Predvsem moramo pričevati na praktičen način za celotno resnico, ne le za njene nekatere strani, na katere bi se morda omejili iz navajenosti, iz lahkomiselnosti ali preprosto iz duhovne lenobe (84).

Anton Strle

VSEBINA XXV. LETNIKA

(INDEX VOLUMINIS XXV)

Razprave (Dissertationes)

- Aleksič Jakob, Judovstvo v luči ekumenizma (Populus iudaicus et oecumenismus) 231—253
- Aleksič Jakob, Sv. pismo kot verska in zgodovinska knjiga (Sacra scriptura sub aspectu religioso et historico) 4— 11
- Alt p. Vigilij, Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega (Possessio privata in doctrina S. Thomae Aqu.) 313—320
- Debevec dr. med. Franc, Genialnost in psihopatija (Vis ingenii et psychopatia) 108—123
- Debevec dr. med. Franc, Katoliške matere in uravnava porodov (Quem ad finem partus ordinandi sint) 296—312
- Dermota Valter, Uvajanje v skrivnost življenja ali osnovna vprašanja spolne vzgoje (De modo, quo iuvenes sint erudiendi de »mysteriis vitae« ut aiunt vel de quaestione educationis sexualis) 68— 98
- Grmič Vekoslav, Geneza greha na zemlji (Genesis peccati in terra) 51— 60
- Grmič Vekoslav, Teologija dialoga Cerkve s svetom (Theologia dialogi Ecclesiae cum mundo) 195—230
- Grmič Vekoslav, Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka (Aspectus theologicus in condicionem spirituales hominis huius temporis) 39— 50
- Močnik Vinko, De lege poenali in iure canonico 99—107
- Perko Franc, Teološko-vsebinski pogled v zgradbo Metodijevega Žitja (Aspectus theologicus super ratione Vitae Methodii) 124—132
- Strle Anton, Kardinal John Henry Newman in delo za zedinjenje kristjanov (Cardinalis J. H. Newman et unitas christianorum promovenda) 12—38, 254—295
- Šteiner Štefan, Liturgija — neusahljiv vir za oznanjevanje božje besede (Liturgia — perennis fons ad nuntiandum verbum Dei) 61— 67

Vprašanja — odgovori (Quaestiones — responsiones)

- Močnik Vinko, Nova določila o poroki; posvetitev cerkve; post na bedenji dan pred božičem 321

Ob naših grobovih (In memoriam)

Ob treh častitljivih grobovih (Memoria trium Antistitum: A. Vovk, J. Ujčić, M. Toroš), Maks Miklavčič	133
V službi velikih idej (De vita ac opere Francisci Grivec), Vilko Fajdiga	139
Ob življenjskem delu Josipa Jeraja (De vita ac opere Josephi Jeraj), Anton Trstenjak	151

Poročila in ocene (Relationes et recensioni)

Poročilo o prvem mednarodnem kongresu za pastoralno teologijo: Fribourg, 10. do 12. oktobra 1961 (Štefan Šteiner)	163
Poročilo o zborovanju docentov za katehetiko: Salzburg, 25. do 28. oktobra 1965 (Valter Dermota)	326
Poročilo o dveh liturgičnih zborovanjih: 1. Cerkvena glasba in obnova bogoslužja: Fribourg, 22. do 28. avgusta 1965; 2. Prvi kongres liturgičnih prevajalcev: Rim, 9. do 13. novembra 1965 (Marijan Smolik)	328
Iz bibliografije o ateizmu (Franci Rodé)	185
Iz kronike teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965 (Vilko Fajdiga)	187
Blanchet A., La littérature et le spirituel (F. Rode)	187
Borne E., Dieu n'est pas mort (F. Rode)	186
Bouyer L., Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht (A. Strle)	344
Correspondance entre Jacques Rivière et Paul Claudel (F. Rode)	187
Da Nembro M., Missionologia (V. Fajdiga)	331
Delanglade J., Le problème de Dieu (F. Rode)	187
De Lubac H., Le drame de l'humanisme athée (F. Rode)	186
De Lubac H., Sur les chemins de Dieu (F. Rode)	186
Dondeyne A., Foi chrétienne et pensée contemporaine (F. Rode)	187
Guardini R., Das Ende der Neuzeit (F. Rode)	186
Guardini R., Der Mensch und der Glaube — Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen (F. Rode)	186
Guardini R., Die Sinne und die religiöse Erkenntnis (F. Rode)	185
Guardini R., Vom lebendigen Gott (F. Rode)	186
Guardini R., Welt und Person (F. Rode)	185
Heer F., Alle Möglichkeit liegt bei uns (F. Rode)	186
Hernandez S., Missionologia. Problemas introductorios y ciencias auxiliares (V. Fajdiga)	330
Jenny H., Österliches Kirchenjahr (A. Strle)	335
Jungmann J. A., La liturgie des premières siècles (M. Smolik)	179

Jungmann J. A., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (A. Strle)	338
Lacroix J., Marxisme, existentialisme, personalisme (F. Rode)	186
Lacroix J., Le sens de l'athéisme moderne (F. Rode)	186
Maritain J., Humanisme integral (F. Rode)	185
Maritain J., La signification de l'athéisme contemporain (F. Rode)	185
Martelet G., Victoire sur la mort (F. Rode)	186
Ohm Th., Machet zu Jüngern alle Völker (V. Fajdiga)	331
La pastorale oggi (Št. Šteiner)	163
Renard A., Prêtres diocésaines d'aujourd'hui (M. Smolik)	182
Schebesta P., Ursprung der Religion (V. Fajdiga)	184
Truhlar K. Vl., Christuserfahrung (A. Strle)	332
Urs von Balthasar H., Die Gottesfrage des heutigen Menschen (F. Rode)	186

