

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 63 leto 2003

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2003

Razprave *Contents*

- 7** **Moja Bertonce**, *New age in zahodna kultura*
New Age and Western Culture
- 29** **Tadej Strehovec OFM**, *Človek med genskim in evgeničnim zapisom. Dedne informacije in kriteriji za komercialno in socialno opravičevanje rojstva*
Man between Genetic and Eugenic Codes. Hereditary Information and Criteria for Commercial and Social Justification of Birth
- 41** **Anton Mlinar**, *Razprava o evtanaziji v Sloveniji*
Discussion on Euthanasia in Slovenia
- 67** **Bogdan Kolar**, *Misijonska akcija Nikolaja Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem*
N. Olivieri's Missionary Action and Its Echoes in Slovenia
- 89** **Zvonko Bergant**, *Ivan Tavčar – kritik slovenskega katoliškega združništva*
Ivan Tavčar Criticising Slovenian Catholic Cooperative System

Pregledi *Rewiews*

- 107** **Snoj Alojzij Slavko**, *Ekumenska usmeritev teološkega študija*
- 113** **Jože Krašovec**, *Evropska merila citiranosti za humanistične vede*
- 119** **Nadja Furlan**, *Ženska v različnih religijah. Jean Holm, Women in Religion, London, Printer 1994.*

Izjava *Statement*

- 133** *Učitelji, uslužbenci in študenti Teološke fakultete v Ljubljani kot žrtve totalitarnega režima (Bogdan Kolar)*

Poročilo *Report*

- 139** **Jože Krašovec**, *Vrnitev k virom teologije. Ob srečanju predavateljev teoloških fakultet Univerze v Gradcu in Univerze v Ljubljani (Gradec, 19. Oktober 2002)*

Ocene *Book Reviews*

- 143** **Bogdan Kolar**, Leonard Holtz, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2001, 398 str.
- 145** **Anton Mlinar**, Kohnen P. – Schumacher G. (ur.), *Euthanasia and Human Dignity, A Collection of Contributions by the Dutch Catholic Bishops' Conference to the Legislative Procedure 1983-2001*, Uitgeverij Peeters, Utrecht 2002, 166 str., ISBN 90-429-1153-0.

Sodelavci v tej številki Bogoslovnega vestnika:

Dr. Zvonko Bergant, Smlednik 22, 1216 Smlednik

Mag. Mojca Bertoncel, Gorenja vas – Reteče 76, 4220 Škofja Loka

Nadja Furlan, Tržaška 51, 1000 Ljubljana

Prof. dr. Bogdan Kolar, Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana

Akad. dr. Jože Krašovec, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Doc. dr. Anton Mlinar, Repnje 27, 1217 Vodice

Prof. dr. Alojzij Slavko Snoj, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana

Mag. Tadej Strehovec OFM, Tržaška 85, 1000 Ljubljana

Mojca Bertoncel

New age in zahodna kultura

Wounter J. Hanegraaff, raziskovalni sodelavec Oddelka za religijske študije na univerzi v Utrechtu, je leta 1998 objavil študijo z naslovom *New Age Religion and Western Culture*, s podnaslovom *Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Med množico raziskav pojava new age v 80. in 90. letih prejšnjega stoletja je pričujoče delo primer analize in interpretacije »nauka« tega gibanja.¹ Hanegraaffova analiza zgodovine religijskih idej new agea, ki bo predstavljena v prvih dveh poglavjih te razprave, je empirična, objektivna in izčrpno opisuje njegova zgodovinska izhodišča in verske poglede. Delo predstavlja le teoretične vidike pojava new age, kar bi lahko ocenili kot njegovo pomanjkljivost, saj avtor ne omenja nekaterih pomembnih dejstev, npr. priznanja sester Fox, da je bila njuna »komunikacija z duhovi« največja goljufija 19. stoletja; razkrinkanja prevar teozofinje H. P. Blavatsky in drugih pripadnikov spiritizma; nevarnosti astrologije, magije, spiritizma, channelinga, hipnoze in drugih pojavov, s katerimi je new age povezan. Vsaj nekaj vidikov te plati new agea, bo navedenih v opombah in v zadnjem poglavju, v katerem bo predstavljen krščanski pogled na new age.

1. Hanegraaffova analiza zahodnega ezoterizma in njegovega vpliva na raziskovanje verstev

New age v širšem smislu označuje gibanje, ki je nastalo v 60. letih 20. stoletja in je tesno povezano s kalifornijsko protikulturo.² Pojem new age v ožjem pomenu besede pa izhaja iz angleškega teozofskega in antropozofskega izročila. Danes je tudi ta oblika new agea vključena v gibanje new age, ki se je razširilo predvsem v ZDA in Zahodni Evropi.

1.) Pojem ezoteričen je najprej uporabil Lucijan iz Samostate. A. Faivre začetkom modernega ezoterizma sledi vse do antike (neopitagorejci, gnostiki, neoplatoniki, stoiki). Po razdelitvi znanosti v 12. stoletju na *artes mechanicae* in *artes liberales* je ezoterizem postal polavtonomno področje. Do ključnega premika pa je prišlo v 14. stoletju, ko je »odkritje narave« povzročilo sekularizacijo kozmosa in poskuse oživitve magije.

¹ Prim. W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, State University of New York Press, New York 1998, 1-17.

To je pomenilo konec tradicionalne kozmologije, v kateri je vladala analogija med zemeljskim svetom in nebeškimi svetovi. Ezoterizem se je razvijal v treh smereh:

a) *Neoplatonizem* je še posebej zaznamovalo odkritje grškega rokopisa, z naslovom *Corpus Hermeticum*, ki ga je menih Leonard iz Pistoje okrog leta 1460 prinesel iz Makedonije v Rim. Po prepričanju tedanje dobe naj bi delo napisal Mojzesov sodobnik Hermes Trismegistus. Predstavljalo naj bi vir prvotne modrosti, ki združuje popolno filozofijo s popolno teologijo, oz. neoplatonizem s krščanstvom. Šele dvesto let kasneje (1614) je Casaubon dokazal, da je *Corpus Hermeticum* mnogo mlajši, kot so prvotno predvidevali, in je nastal med 1. in 3. stoletjem po Kr.

b) Z ezoterizmom so tesno povezane tudi *alkimija, astrologija in magija*. Pojma magija in ezoterizem sta skoraj sinonimna. Ezoterizem predstavlja tip renesančne magije, ki se je razvila v okultizem in kasneje v neopoganstvo. Tudi astrologija je vključena v področje renesančne magije, alkemija pa predstavlja duhovno vez med ezoterizmom, naravno filozofijo in naravno znanostjo.

c) Teozofski vidik ezoterizma srečamo v krščanski kabali, ki označuje krščansko interpretacijo judovske kabale.³ Kot prvega krščanskega kabalista ezoteriki omenjajo G. Pica della Mirandolo. Čeprav je kabalistična smer ezoterizem oskrbela s številnimi teozofskimi spekulacijami, ni deležna posebne pozornosti.

Ker so v ezoterizmu povezana znanstvena odkritja narave, filozofski pogled na svet in pojmovanje svetega, ga lahko obravnavamo kot primer religijskega sinkretizma. Hanegraaff najbolj značilne novodobne poteze (zakon ustrezanja, pojmovanje žive narave, vlogo posredovanj in domišljije, preobrazbo, konkordanco, prenos znanja z učitelja na učenca) povzema po Faivrovi shemi ezoteričnega pogleda na svet.⁴ Naštete značilnosti ezoterizma so v zgodovini doživele več sprememb. Že v obdobju med renesanso in razsvetljenstvom je prišlo do preoblikovanja, ki ga je povzročila pietistično-spiritualistična smer. Poseben vpliv na preobliko-

² Čeprav so bile ključne novodobne ideje prisotne že dolgo pred nastankom gibanja, mnogi novodobski avtorji obravnavajo new age le kot gibanje, ki se je pojavilo s kalifornijsko protikulturo in knjigo Alice Bailey z naslovom *The Reappearance of Christ*. Prim. A. J. Saliba, *Christian Responses to the New Age Movement*, Geoffrey Chapman, New York 1999, 154, 164.

³ Kabala je judovski mistični sistem skrivnega vedenja, ki je nastal v pozni antiki kot razlaga in komentar svetih spisov. Vsaka črka hebrejske abecede ima določeno številčno vrednost, zato so kabalisti črke nadomeščali s številkami in jih z različnimi tehnikami premeščali, da bi odkrili resnična sporočila svetih besedil. Prim. A. Goljevšček, *New Age in krščanstvo*, Ognjišče, Koper 1992, 96-97.

⁴ Faivrova shema ezoteričnega pogleda na svet je naslednja:

(1) V vidnem in nevidnem vesolju vlada *zakon ustrezanja*, ki povezuje mikrokozmos in makrokozmos.

vanje teh pogledov pa je imela reformacijska duhovnost, ki je med drugim sistematično kritična do Cerkve, njenih dogem in nestrpnosti, do nauka o opravičenju in nauka o potrebnosti Cerkve za odrešenje. Reformacijska duhovnost zagovarja versko svobodo in osebno odgovornost, racionalizem ter kozmološke temelje hermenevtike in nauka o odrešenju. Zanimiva je predvsem zato, ker tudi pripadniki new agea sledijo duhovni kritiki krščanskih Cerkva, ki so po njihovem ozko dogmatične, nestrpne, skratka, tiste, ki posamezniku onemogočajo pravico do avtonomije in se preveč ukvarjajo z grehom.

Za razumevanje new agea je po Hanegraaffu zelo pomemben razvoj ezoterizma v času razsvetljenstva in protirazsvetljenstva. Pojavi, ki izhajajo iz ezoterizma v nasprotju z nedavnimi prepričanji niso povezani le z romantiko in protirazsvetljenstvom. Tudi na tem področju se je namreč pojavil eklecticism idej. Presenetljiva je ugotovitev, da med razsvetljenstvom in protirazsvetljenstvom ni toliko razlik kot v protirazsvetljenstvu samem. Le-to je sestavljeno iz dveh vej: relativistične, ki je odločilno prispevala k razvoju zgodovinske zavesti, in nerelativistične, ki je tesno povezana z ezoteričnim izročilom. *Romantika* je uspela združiti obe smeri in poudarja romantično organskost oz. iracionalnost proti razsvetljenski uniformnosti oz. racionalnosti. Od okultizma jo razlikujemo po tem, da prvi zagovarja zakon ustrežanja, druga pa zakon vzročnosti.

Če je romantika na novo interpretirala ezoterično kozmologijo pod vplivom novega evolucionizma, pa je *okultizem* obravnaval ezoterično kozmologijo v povezavi z znanstvenimi kozmologijami. Na splošno velja, da je okultizem nov razvoj ezoterizma, ki je imel velik vpliv na razvoj modernega spiritualizma, okultne obredne magije in moderne teozofije. Na preobrazbo ezoterizma v okultizem sta imela po Hanegraaffu največji vpliv Emanuel Swedenborg in Franz A. Mesmer. Jasnovidec in vizionar *Emanuel Swedenborg* je svoje znanstvene in filozofske ideje prenesel na področje nadnaravnega. V svojih delih je tako kot Mesmer skušal povezati vero in znanost. Okultisti so Swedenborgove poglede zdru-

(2) *Živa narava* je kompleksna, pluralna hierarhija vesolja, ki jo prežemajo duhovne sile.

(3) Zakon ustrežanja, ki vlada med nižjimi in višjimi deli vesolja, zagovarja njihovo medsebojno povezanost, ki jo dosežemo s *posredovanji* (simbolov, arhetipov, angelov) in *domišljijo*.

(4) Popolno gnozo lahko dosežemo s pomočjo *preobrazbe*.

(5) Iskanje podobnosti med različnimi izročili je naloga *konkordance*.

(6) Zadnja značilnost ezoteričnega pogleda na svet je *prenos znanja* z učitelja na učenca. Ta značilnost, za razliko od drugih, ni sprejemljiva za individualizem new agea.

Po delu A. Faivra (*Accès de l'ésotérisme occidental*, Gallimand, Paris 1986) povzema W. J. Hanegraaff, n. d., 397-401.

žili z naukom Franza A. Mesmerja o nevidnem fluidu. *Franz A. Mesmer* je s pomočjo živalskega magnetizma zdravil različne bolezni in razvil nauk o nevidnem fluidu, s katerim je ozdravljaval in užival precejšnjo pozornost.⁵ Z odkritjem transa, ki so ga njegovi učenci omilili v hipnozo, je Mesmer veliko prispeval k razvoju moderne psihiatrije in verske psihologije.⁶ Združitev Swedenborgovih in Mesmerjevih pogledov je povzročila razvoj modernega spiritualizma⁷ in z njim povezanega spiritizma.⁸ Njegove začetke lahko povežemo že z iluminističnimi seansami in posamezniki, ki so komunicirali z duhovi mrtvih, čeprav mnogi kot prelomnico spiritualizma omenjajo sestri Fox, ki naj bi iznašli način komunikacije z duhovi.⁹ Spiritualizem je bil za mnoge popolna religija, ki zagotavlja znanstvene dokaze za nadnaravno in ni elitistična. Svojo »znanstveno« usmerjenost so spiritualisti združili z nasprotovanjem institucionaliziranemu krščanstvu. Vera v osebnega Boga je zanje vzrok vseh zmot.¹⁰

2.) Hanegraaff ugotavlja, da so mnogi raziskovalci religije ideje vzhodnih verstev povezali z lastno ezoterično preteklostjo. V tem obdobju so bile še posebno razširjene različne *teorije o izvoru religije*, ki so jih raziskovalci povezovali s spolnimi teorijami, čaščenjem sonca in tradicionalnimi okultnimi znanostmi. Vsi ti pogledi so jasno vidni v delu H. Jenningsa. Ta je trdil, da Buda ni bil ustanovitelj budizma, ampak le eden izmed njegovih najbolj slavnih zagovornikov. Po Jenningsu je budizem kot ateistično verstvo obstajalo veliko prej kot bogati indijski politeizem.

⁵ Mesmer je znan po slavnem sporu z eksorcistom Johanom Gassnerjem, ki je v Jezusovem imenu izganjal demone in tako povzročil množično hysterijo. Cerkvenim oblastem v Münchnu je njegovo početje razkrinkal kot popolnoma naraven pojav. Kljub temu je nekaj let zatem v Parizu sam povzročil podobno hysterijo, k čemur je prispevala podobnost med eksorcizmom in njegovo lastno metodo zdravljenja, mesmeričnim transom.

⁶ Prim. J. Vernet, *Skrivnosti okultnega in nenavadnega*, Mohorjeva družba, Celje 2001, 101.

⁷ Spiritualizem je metafizični filozofski nauk, ki trdi, da je svet v bistvu duhoven; materialni svet je le duhovna predstava. Prim. F. Verbinc, *Slovar tujk*, CZ, Ljubljana 1974, 671.

⁸ Spiritizem je nauk, utemeljen na obstoju, pojavljanju in učenju duhov. Duh je človeško bitje, ki se je rešilo svojega snovnega telesa in je odličen posrednik med materialnim in duhovnim svetom. Prim. J. Vernet, *n. d.*, 103.

⁹ Leta 1847 se je v kmečko hišico v Hydesvillu, v kateri je menda strašilo, vselila pobožna metodistična družina. Sestri Margaret in Katie sta z udarci na mizo črkovali vprašanja, duh, ki sta ga poimenovali Razklana noga, pa je odgovarjal na enak način. Po šestih letih je bilo v ZDA že 10.000 medijev in vsaj tri milijone pripadnikov spiritizma, ki jih je navdušila obljuba, da bi bilo mogoče sporazumevanje s pokojniki, čeprav bi to nekaj stalo. Zdravniki so ugotovili, da so bili »udarci duha« posledica krčev nekaterih mišic, do katerih lahko prihaja pri mladostnikih podzavestno. Kljub temu, da sta obe sestri priznali, da je šlo pri njunem komuniciranju z duhovi za največjo goljufijo v 19. stoletju, se je spiritizem vztrajno širil po Angliji in Evropi. Prim. J. Vernet, *n. d.*, 97-99.

¹⁰ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 384-442.

Jennings je bil povezan tudi z rožnokrižniki in sekto Ognjenih filozofov; pod njihovim vplivom je ogenj povezoval s sončnimi in spolnimi teorijami o izvoru religije.

Prve teozofske teorije o izvoru religije je v *okultistično sintezo* povezala Helena Petrowna Blavatsky.¹¹ V svojih pogledih je združila obsesivno protikrščanstvo s pozitivizmom in primerjalno religiologijo ter eklektično povezala zahodni ezoterizem z orientalskimi idejami. Godwin na kratko povzema Blavatskyine nauke, pa tudi druge vire s podobno tematiko, v naslednjih točkah:

- a) spiritizem je veliko duhovno izlitje;
- b) Sveto pismo je treba razlagati simbolno;
- c) moderno krščanstvo je pokvarilo Jezusovo učenje;
- č) človeštvo se mora obrniti od krščanstva k prvotni modrosti;
- d) Jezus je bil le eden od številnih mesijev;
- e) človek ne potrebuje Kristusovega odrešenja, saj sam trpi za svoje grehe in se sam odrešuje;
- f) hudiča ni, tudi zlo obstaja le v nevednosti in nasprotovanju božanskemu načrtu;
- g) človeštvo je skupaj z vesoljem v evoluciji, ki se bo končala v združenju z božanskim;
- h) reinkarnacija je zmota;
- i) spiritističnih pojavov ne povzročajo duhovi, pač pa elementi in astralne lupine.¹²

Tudi *ameriški transcendentalizem* je pričakoval veliko duhovno izlitje. To bo vodilo od materializma in krščanstva k resnični duhovnosti, ki bo združljiva z znanostjo. Kot za teozofijo je tudi zanj značilen eklekticizem orientalskih idej. Njegov tipični predstavnik, Ralph Waldo Emerson, si je kljub občudovanju orientalizma od njega sposodil le tisto, kar mu je pomagalo pri oblikovanju vizije, ki je v svojem bistvu ostala zahodna.¹³

¹¹ H. P. Blavatsky je pozornost občudovalcev pritegovala s številnimi nenavadnimi pojavi. Kasneje se je izkazalo, da njeno početje ni tako nadnaravno, kot se je sprva zdelo. Njeni čudeži so spravljali v ekstazo le njene zamaknjene vernike, drugi pa so jih razglašali za trike. Nekateri so prisegli, da ima zanje posebej najete ljudi. Prišlo je do uradne raziskave. R. Hodgson je ugotovil, da ima relikviarij, v katerem so se čudežno pojavljala sporočila mojstrov, odmično zadnjo steno, upravičeno pa je podvomil tudi v druge teozofske čudeže. Uradna ocena preiskave je bila, da je Blavatskyeva »ena najpopolnejših, najbolj duhovitih in zanimivih slepark v zgodovini.« Zanimanju za teozofijo škandal ni škodil. Tudi tragični dogodek, do katerega je prišlo, ko je eden izmed njenih učencev šel v Himalajsko pogorje, da bi srečal katerega od mojstrov in tam v snegu zmrznil, je le še povečal zanimanje za teozofijo. Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 33-34.

¹² Elementali so štirje elementi - zemlja, voda, zrak in ogenj. T. i. astralne lupine, v katerih ni več duha, naj bi obstajale še nekaj časa po telesni smrti in se pojavljale na spiriritističnih seansah. Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 199; J. Vernet, *n. d.*, 161.

2. Hanegraafova shema glavnih značilnosti new agea

Novodobna prepričanja o naravi stvarnosti so tesno povezana z njegovimi temeljnimi težnjami, ki jih po Hanegraaffu lahko povzamemo v petih značilnostih: tosvetnost, holističen pogled, evolucionizem, psihologizacija religije (in z njo povezana sakralizacija psihologije) ter pričakovanje nove dobe.

2.1 Tosvetnost

1.) Za new age je značilna tosvetna usmerjenost. *Drugosvetni pogledi*, ki ne uživajo velike pozornosti, trdijo, da je naš svet iluzija, napaka, ki je nastala pri stvarjenju in ni vreden pozornosti, saj je naloga ljudi, da se ga čim prej rešijo. Kljub temu zagovorniki teh pogledov upajo v podaljšanje sedanjega načina življenja, seveda brez vseh negativnih vidikov človekovega zemeljskega bivanja.

2.) *Strogo tosvetne poglede* zagovarja neopoganska smer,¹⁴ ki poudarja lepoto in sijaj naravnega sveta in se malo zanima za druge svetove. Neopoganstvo oživlja pogled na svet, ki ga je krščanstvo imelo za malikovalstvo in praznoverje. V okviru neopoganstva razlikujemo tri smeri: Wicca, ženska duhovnost in gibanje boginje.¹⁵

3.) Najbolj razširjen pogled new agea je *šibko tosvetna usmerjenost*, ki se zavzema za izboljšanje tega sveta, ki je le področje učenja in rasti v pričakovanju višjih stopenj razvoja. Nekateri pripadniki šibko tosvetne

¹³ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 442-467.

¹⁴ Nekateri raziskovalci, kot npr. Kelly, skušajo neopoganstvo ločiti od new agea, vendar drugi trdijo, da mu moramo priznati tako podobnosti kot tudi razlike z new ageem.

¹⁵ Wicco je leta 1939 ustanovil Gerald Gardner po zgledu čarovniških kultov v Zahodni Evropi, njeno aleksandrinsko smer pa so zaznamovale novosti Alexa Sandersa, samooklicanega Kralja čarovnic. Wiccino obredje in mitologija imata v središču boginjo in njenega moškega partnerja, rogatega boga. Pripadniki Wicce trdijo, da le-ta predstavlja predkrščanski čarovniški kult, ki je preživel v Angliji, vendar o tem dvomijo celo pripadniki gibanja. Verjetneje gre za nekakšen mit, ki se je razširil s knjigama M. Murray, *Čarovniški kult v Zahodni Evropi* (1921) in *Bog čarovnic* (1931).

Ženska duhovnost je le delno pogansko orientirana. Članice pristno žensko duhovnost odkrivajo v zanemarjenih vidikih judovsko-krščanskega izročila in drugih religijah. Kljub temu da božanstvo pojmujejo kot žensko, ni nujno, da častijo pogansko boginjo.

Gibanje boginje zaznamuje feminizem in zanimanje za arheološke dokaze prvotne matriarhije. »*Patriarhalno krščanstvo*« je torej njen glavni sovražnik. Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 77-89.

Zanimiv je podatek, da je npr. v Nemčiji okrog 70 čarovniških krožkov, ki pripravljajo tedenske aktivnosti v obliki delavnic. Prim. H. Deipenwisch, *Stare čarovnice v novi preobleki*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, Mohorjeva družba, Celje 1998, 162-164.; A. Goljevšček, *n. d.*, 106-108.

usmerjenosti povezujejo s pričakovanjem *dobe vodnarja*, drugi pa z zemeljskim tisočletjem ljubezni in luči ter prihodom nebes na zemljo.¹⁶

2.2 Holizem

Po Hanegraaffu je težnja new agea težnja po holizmu najbolj vidna ob ne-holizmih: dualizmu (med Stvarnikom in stvarjo, Bogom in človekom, Bogom in naravo) in redukcionizmu (težnja k fragmentaciji in redukciji duha na stvar).¹⁷

1.) Holizem je tesno povezan s prepričanjem, da vse izvira iz enega dokončnega vira. Tu je podobnost s platonizmom več kot očitna. Največji cilj človekovega obstoja je zavedati se svojega soustvarjanja z bogom, ki se izraža v ustvarjanju naše lastne stvarnosti.¹⁸ Če spremenimo lastno prepričanje, spremenimo tudi stvarnost. Zato smo si izbrali tudi sedanje življenje in smo zanj polno odgovorni. Pri spreminjanju stvarnosti nas ovira kulturno pogojeno prepričanje, da smo žrtve okoliščin, grešni in da nimamo vpliva na nespremenljive zakone. Tako prepričanje le težko spremenimo, ker nam daje občutek varnosti. Edini način, po katerem to lahko dosežemo, je pozitivno mišljenje, ki ga prakticiramo z ustnim, pisnim ali celo na magnetofonski trak posnetim ponavljanjem afirmacij ter z vizualizacijskimi tehnikami.¹⁹

2.) Drugi vidik holizma zagovarja univerzalno povezanost vsega. Najbolje jo ponazori mreža, v kateri so vsi deli med seboj povezani, vendar noben del ne uživa privilegiranega statusa. Gre torej za univerzalno povezanost vsega, ki ima tipično monistične značilnosti. Hanegraaff kot najbolj značilna primera univerzalne povezanosti predstavlja teoriji znanstvenikov F. Capra in I. Prigogina.

Capra zagovarja enotnost in univerzalno povezanost vseh pojavov ter notranjo dinamično strukturo vesolja teh pojavov. Caprova predpostavka, da v naravi obstaja ena sama možna kombinacija hadronov (t. j. med seboj tesno povezanih delov atomskega jedra) vodi k zelo problematičnim rezultatom: absolutnemu determinizmu, obravnavanju samo fizičnih in ne duhovnih stvarnosti ter nerešenemu vprašanju, kako medsebojna povezanost na subatomske ravni vpliva na makroskopsko raven

¹⁶ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 113-119.

¹⁷ Osnovo holistične misli najdemo v t. i. Smaragdni plošči (iz 2. ali 3. stol. po Kr.), ki pri naša štiri osnovne zakone kozmosa: (1) kakor zgoraj, tako spodaj; (2) vse v svetu je polarno; (3) med poli tečejo sile, ki ustvarjajo vedno nove dvojnosti; (4) vse gibanje v kozmosu je ciklično in se ravna po načelu ravnotežja. Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 82-84.

¹⁸ V ozadju tega pojmovanja je prepričanje o tem, da so svet ustvarili ljudje, ko so bili še popolna duhovna bitja, in ne Bog. Kasneje so se izgubili v svojem lastnem stvarjenju in se odtujili sami sebi.

¹⁹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 120-128.

človekovega življenja v pojavnem svetu. Tudi Capra sam je spoznal, da ta teorija ne zdrži kritike. Po Schumacherjevem mnenju je Caprova teorija že v samem izhodišču napačno zasnovana, saj ne upošteva kakovostne razlike med nižjimi in višjimi stopnjami bitij. Schumacher nasprotno zagovarja štiristopenjsko stvarnost, sestavljeno iz mineralov (materija), rastlin (življenje), živali (zavest) in človeka (samozavest). V tej stvarnosti vsaka od višjih stopenj, poleg lastne, vsebuje tudi vse značilnosti predhodnih stopenj. Nasprotje med Caprovimi in Schumacherjevimi pogledi izraža nasprotje med monističnim in hierarhičnim pogledom na svet.²⁰

Na teorijo o univerzalni povezanosti vsega je močno vplival tudi Ilya Prigogine, ki trdi, da razlike med naravnimi organizmi in človeškimi konstrukcijami ne moremo zagovarjati drugače kot na temelju samoorganizacije. Medtem ko so mehanski sistemi sistemi zaprtega tipa, so živi sistemi odprti, kar povzroča v njih neko ravnovesje. Kljub temu ti sistemi vsebujejo zadostno mero stabilnosti, zanje pa je še posebno značilna sposobnost obnavljanja. Po Prigoginovih merilih bi družbene organizacije (mesta) in abstraktne sisteme (ekonomija) ter celo Zemljo, morali pojmovati kot žive sisteme. Prigoginova teologija je izrazito panteistična.²¹

3.) Kot tretji vzorec holističnega pogleda na svet Hanegraaff predstavlja t. i. holografični²² vzorec, po katerem vsak del razodeva celoto in obratno – celota je prisotna v vseh delih.²³ Fragmentacija zato predstavlja napačen način razumevanja stvarnosti in spodbuja negativna prepričanja. Holografični vzorec nasprotno zagovarja prepričanje o implicitnem redu, po katerem je vse obseženo v vsem. Omejitev holografičnega vzorca je le v dejstvu, da je statičen. Njegovi zagovorniki ga zato imenujejo hologibanje. Nad hologibanjem obstaja temeljni red ali temelj bivajočega, ki ga pripadniki new agea ne imenujejo Bog, marveč sočutna inteligenca, ki je prežeta z ljubeznijo. Griscomova, pa tudi drugi trdijo, da smo hologram ljudje. Bolj ko se tega dejstva zavedamo, bolj postajamo Bog.²⁴

4. Zadnja oblika holizma po Hanegraaffovi shemi si prizadeva združiti komplementarna nasprotja, kot npr. nasprotja med moškim in žensko. Holistični ideal mora biti dosežen tako v posameznem človeku, kjer je ideal androgen (splošna težnja new agea), kot tudi v družbi, v kateri žen-

²⁰ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 128-136.; A. Goljevšček, *n. d.*, 168.

²¹ Po delu I. Prigogina (*From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*, W. H. Freeman & Co, San Francisco 1980) povzel W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 136-139.

²² Hologram je naprava za tridimenzionalno videnje stvarnosti.

²³ Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 170.

²⁴ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 139-151.

ske svojo ženskost dojemajo kot nekaj mogočnega in kjer moški ne dokazujejo svoje moškosti (težnja, značilna za žensko duhovnost in neopoganstvo). Različica tega holizma se navdihuje pri organskih modelih. Po načelu samoorganizacije tudi zemljo lahko razumemo kot organizem, ki je inteligenten in se samega sebe zaveda. Ljudje smo na Zemlji le paraziti, ki jih čaka preizkusni test. Če ga bomo prestali, nas čaka naslednja evolucijska faza, sicer pa se lahko zgodi, da nas Zemlja preprosto splavi. Če je Zemlja zavesten živ organizem, potem to velja tudi za druge planete. Alice Bailey le-te opisuje kot zavestna božanska ali polbožanska bitja.²⁵

2.3 Alternativna medicina kot praktični vidik novodobnega holizma

New age pojmuje bolezen na dva načina: kot abnormalnosti v strukturi in delovanju organov (disease) in kot celoto družbenih, psiholoških in drugih pogojev bolne osebe (illness). Če se moderna medicina ukvarja predvsem z zdravljenjem, new age namenja posebno pozornost človeku kot celoti in pogojem, v katerih le-ta živi. *Human Potential Movement* opozarja na nesprijemljivost sedanjega načina življenja, ki ustvarja osamljene, odtujene posameznike. Ti so izgubili stik z notranjim jazom in smislom življenja. Gibanje, ki se je iz terapevtskega preoblikovalo v versko, naj bi tem posameznikom pomagalo obnoviti stik s seboj. Teoretična veja *Human Potential Movement* z Abrahamom Maslowom²⁶ na čelu je v veliki meri vplivala na razvoj transpersonalnega vidika na področju psihologije.²⁷ Klinično gibanje *Holistic Health*, ki je tesno povezano s *Human Potential Movement*, zagovarja mnenje, da lahko fizične bolezni zdravimo s spremembo psiholoških pogojev, ki so bolezni povzročili.²⁸ V

²⁵ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 151-158.; A. Goljevšček, *n. d.*, 73.

²⁶ Abraham Maslow je v predgovoru k svoji *Psihologiji bitja* zapisal: »Te vrste psihologije bi se lahko razvile v življenjsko filozofijo, v nadomestek za vero, v sistem vrednot in življenjski program, ki so ga ti ljudje pogrešali. Potrebujemo nekaj večjega, kot smo sami, do česar bi občutili spoštovanje in za kar bi se zavzemali na nov, naturalističen, empiričen, nekonfesionalen način.« Navaja: H. J. Beckers, *Novodobna gibanja (New Age)*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 149. Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 43.

²⁷ Tudi Hemminger trdi, da je bila ta vrsta psihologije že od svojih začetkov dalje več kot le terapevtska tehnika; imela je lastnosti svetovnega nazora in celo vere. Prim. H. Hemminger, *Psihokulti in alternativna psihoterapevtska scena*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 153.

²⁸ Metoda zdravljenja je zelo preprosta: človek si mora samo dopovedati, da je zdrav in potem tudi je. Pozitivno mišljenje ponuja rešitev ne le na vprašanje, katere misli bi lahko povzročile določene bolezni (možganski tumor bi prav lahko nastal zaradi trmoglavosti), ampak tudi obljublja pomoč v vseh življenjskih položajih. Prim. H. Kohle, *Pozitivno mišljenje ali koliko je človeka mogoče programirati*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 167.

povezavi z naukom o ustvarjanju lastne stvarnosti mnogi pripadniki new agea zagovarjajo mnenje, da smo sami odgovorni za svoje zdravje ali bolezen. Te teorije so deležne številnih kritik zdravnikov in neozdravljivo bolnih.²⁹

2.4 Evolucionizem

Evolucionizma po Hanegraaffu ne moremo ločiti od raziskovanja verstev in znanosti. Čeprav tradicionalni ezoteriki niso bili evolucionisti, je bil po 18. stoletju evolucionizem stalnica ezoteričnih krogov. Mnogi ezoteriki evolucionizma sicer niso pojmovali kot znanstveno teorijo, so ga pa vztrajno uporabljali kot orožje proti tradicionalnemu krščanskemu pojmovanju zgodovine. Z razvojem embriologije, geologije in kozmologije so se spremenili pogledi na tradicionalno teorijo o nespremenljivosti vrst. Liberalno usmerjeni znanstveniki, ki so skušali združiti znanost in vero, so Darwinovo teorijo in svetopisemsko poročilo o stvarjenju povezali z imanentističnimi predstavami o božanstvu. Čeprav je imanentistična teorija na prvi pogled rešila del verskih vprašanj, po Hanegraaffu ni mogla odgovoriti na vprašanje, kako se je v materialnem svetu lahko razvil človek, ki je duhovno bitje.³⁰

Za new age je značilno prepričanje, da je vsa stvarnost vpeta v evolucijo. Le-ta lahko poteka v zaprtih (npr. zemeljska biosfera, sončni sistem ali celo vesolje) ali odprtih sistemih (sistemi, ki se sami razvijajo in v tem dogajanju niso omejeni), v cikličnih krogih ali pa linearno.³¹ V novodobski literaturi je zelo razširjeno pojmovanje evolucije kot teleološke spirale. Po tej teoriji so ločene enote zavesti izšle iz božanskega vira in so v procesu, ki jih bo pripeljal do tega, da se bodo zavedle svojega soustvarjanja z Bogom. V ostalih primerih pojmovanja evolucije prevladuje Prigoginov vzorec samoorganizacije. Vzorec je za mnoge privlačen zato, ker presega tako newtonsko dinamiko, ki pojmuje čas kot nepovraten, kot tudi klasično termodinamiko, ki vodi k pesimističnemu sklepu, da se vesolju čas izteka in da bo prišlo do naraščajočega kaosa. Prigogine trdi, da bo iz tega kaosa nastal nov red, ki bo vesolju odprl možnosti razvoja višjih in bolj kompleksnih oblik reda.³²

²⁹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 42-55.

³⁰ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 462-467.

³¹ V primeru cikličnih krogov se proces razvoja po zaključenem razvoju v enem krogu nadaljuje v novem krogu. Drugi tip evolucije je linearen in zanika možnost neskončne evolucije. Teleološko pojmovanje evolucije predpostavlja, da linearni procesi težijo k cilju, ki je določen že od začetka in predstavljajo zaprti tip evolucionizma.

³² Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 158-168.

2.4.1 Progressivni duhovni razvoj in reinkarnacija

Ker je temelj tako teozofije kot tudi transcendentalnega evolucionizma povezan z romantičnim evolucionizmom, po Hanegraaffu za oba velja, da nista najprej povezana z reinkarnacijo, kot bi sklepal površen poznavalec, marveč s prepričanjem v progresivni duhovni razvoj.³³ Nauk o reinkarnaciji je bil v razsvetljenskih krogih v drugi polovici 18. stoletja predmet številnih razprav. K širjenju prepričanja v reinkarnacijo je nedvomno veliko prispevala razširitev hinduizma, čeprav je res, da so nauk o reinkarnaciji ezoteriki zlahka izvajali iz platonističnih, pitagorejskih, kabalistične smeri zahodnega ezoterizma in celo islamske mistike. Reinkarnacija³⁴ v ezoterizmu za razliko od hinduizma in budizma ni negativen in drugosveten proces, ampak popolnoma pozitiven, tosvetni proces učenja in rasti. Reinkarnacija tudi ni krog nujnosti, iz katerega bi se ljudje radi rešili, marveč proces božjega izobraževanja, ki človeštvo vodi k zrelosti.

Zamisel progresivnega duhovnega razvoja po Hanegraaffu ni novost, ki jo prinašata moderna teozofija in new age, pač pa je bila razširjena že v 18. stoletju. V 19. stoletju se je iz filozofskega in verskega pojmovanja razvila v znanstveno pojmovanje in se tesno povezala s pojmom reinkarnacije. Prišlo pa je do pomembne spremembe. Evolucija je bila namreč najprej povezana z vero v Božjo previdnost, sčasoma pa so o njej pričeli razmišljati izključno v okvirih naravnega zakona. Po Blavatskyevi je evolucija veliki naravni zakon, ki vlada tako naravnim kot tudi nadnaravnim stopnjam obstoja. Blavatskyeva si iz hinduizma in budizma ni sposodila pojma reinkarnacije, ampak idejo univerzalnega neosebnega vzročnega zakona, ki predstavlja znanstveno alternativo krščanski moralnosti. Prepričana je bila, da je resnična religija združljiva z znanostjo in da obe nasprotujeta dogmatičnemu krščanstvu. Ko je v svojo teorijo vključila karmo, je prišla do metempsihoze, ki je vključevala reinkarnacijo in zagotovila znanstven izgled njene teorije.³⁵

³³ Proces reinkarnacije so mnogi zamenjevali z metempsihozo oz. duhovnim napredkom, ki poteka v višjih svetovih, kjer človek doseže globlje razumevanje svojega bivanja. Te višje svetove nekateri povezujejo tudi s planeti.

³⁴ New age pogosto trdi, da je tudi Jezus učil reinkarnacijo in v tem duhu interpretira številne novozavezne odlomke. Sledili naj bi mu prvi kristjani vse do koncila v Carigradu leta 553 (nekateri, npr. Shirley Mc Laine, ta koncil mešajo z nicejskim koncilom leta 325), ki naj bi obsodil Origenov nauk o reinkarnaciji. Dejstva kažejo, da Origen nikoli ni učil reinkarnacije. Tudi druge, splošno-cerkvene listine reinkarnacije ne omenjajo, kar jasno dokazuje, da predstave o reinkarnaciji niso bile splošno vprašanje. Prim. H. J. Beckers, *Nauk o reinkarnaciji*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 142-143.; W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 321.; A. Goljevšček, *n. d.*, 129.

³⁵ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 462-482.

Reinkarnacija je za mnoge pripadnike new agea: logična in racionalna razlaga življenja po smrti, mehanizem, ki zagotavlja dokončno kozmično pravičnost ter zadovoljiva alternativa krščanskemu pojmovanju večnega življenja v nebesih ali peklu, ki za mnoge sodobnike ni več sprejemljivo. Zelo razširjeno je tudi prepričanje, da smo si sami izbrali svojo lastno inkarnacijo.³⁶ Vse, kar se človeku v njegovem življenju zgodi, vse krivice, s katerimi se srečuje, so le posledica našega lastnega ustvarjanja sveta. To pojmovanje izraža splošno novodobsko prepričanje, da dobro in zlo na metafizični ravni ne obstajata. Slednjega mnogi avtorji obsojajo kot etični relativizem. Za new age so nezaželena dejanja le tista, ki ovirajo človekov duhovni napredek. Tako new age zamenjuje etiko, ki temelji na volji, z etiko duhovne gnoze. Splošna medsebojna povezanost vsega zagotavlja, da vsak izkuša to, kar je povzročil sočloveku. Najmanj sprejemljiva dejanja so obsojanje drugih, greh in krivda. Pozitivni odgovori na naštetu pa so ljubezen, zaupanje in odpuščanje. V ozadju pojmovanja dobrega in zla v new ageu je težnja med dvema teorijama: individualistično, po kateri vsak človek ustvarja lastno stvarnost, in univerzalistično, po kateri je vse vesolje podvrženo kozmičnemu zakonu.³⁷

2.4.2 Mitično-zgodovinske razlage preteklosti in novodobna prepričanja o metafizičnih stvarnostih

Hanegraaff trdi, da so začetki mitično-zgodovinskih razlag preteklosti tesno povezani s stvarjenjskimi miti, prilagojenimi novodobskim prepričanjem.³⁸ Moderna teozofija je zgodbe o starih civilizacijah in izgubljenih kontinentih, ki izhajajo iz stvarjenjskih mitov, povezala s svojim videnjem zgodovine. Izmed starih civilizacij je deležna največje pozornosti Atlantida, ki je pred 50 milijoni let ležala na območju sedanjega Atlantskega oceana in je bila središče človeške civilizacije.³⁹

³⁶ Zanj se je odločil višji Jaz (človekova resnična identiteta), ki je ocenil, kakšno mora biti naše prihodnje življenje, da bo kar najbolj koristilo našemu duhovnemu razvoju. Interesi ega (ki je alienacija človekove osebnosti od višjega Jaza) so bili pri tem odločanju omejeni, saj si slednji ne bi izbral trpljenja in bolečin, ki so nujni za človekov duhovni napredek.

³⁷ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 256-301.; A. Goljevšček, *n. d.*, 129.

³⁸ Do padca človeka, ki je psihološki dogodek, je prišlo v dveh valovih: prvi predstavlja nesrečo, drugi pa rešitev. Do nesreče je prišlo, ko so se ljudje igrali posnemanje Boga pri stvarjenju. Njihova igra je prišla v nasprotje z božjim načrtom, kar je povzročilo, da so postale duše ujete v ječe telesa in nastali so hibridi. Druge, pametnejše duše, so jih hotele rešiti.

³⁹ V Atlantidi so živeli hibridi, ki so jih zasužnjili Belialovi sinovi. Le-ti so pripadali drugi stopnji duš, ki so se odpovedale svoji nalogi rešiti hibride. Nasprotovali so jim sinovi zakona Enega, ki so ostali zvesti svoji nalogi osvoboditi duše, ki so se izgubile v mate-

Egiptovski ezoterizem povezuje new age z Jezusom, ki ga pojmuje kot v polnosti uresničeno bitje, velikega učitelja, popolnega mistika in gnostika. Kljub temu je Jezus le eden izmed številnih uvedencev, ki so prišli na zemljo, da bi človeštvo spomnili na njegov božanski izvor in povzročili novo duhovno prebujenje.⁴⁰ Poleg prepričanj, da je Jezus od 12. leta starosti do svoje vrnitve v Jeruzalem v Indiji preučeval budizem in tudi sam postal jogi, so zelo popularne tudi razlage, da je bil Jezus tesno povezan z judovsko sekto esenov, prek katere je spoznal egiptovski ezoterizem. Središče esenov ni bilo v Kumranu, ampak na gori Karmel. Pred Jezusovim rojstvom so se eseni pripravljali na naslednjo inkarnacijo Kristusove duše. Eseni so menili, da se bo zopet inkarnirala na začetku *dobe rib*, zato so na ta dogodek potekale intenzivne priprave. Na gori Karmel so o ezoterizmu poučevali izbrana dekleta, ki bi lahko postala matere obljubljenega mesije. Angel je izmed njih izbral Marijo, ki se je potem, ko je zanosila, poročila z Jožefom. Po novodobskih prepričanjih se bo v *dobi vodnarja* tudi krščanstvo preoblikovalo v bolj duhovno in univerzalno modrost, ki jo je hotel razširiti že Jezus, vendar so njegovo učenje pokvarile dogmatične Cerkve. Krščanstvo zato predstavlja problematično zgodovinsko obdobje, ki ga mora človeštvo prerasti.⁴¹

New age pojmuje Jezusa kot energijo nesebične ljubezni in sočutja in ne kot božansko osebo v tradicionalnem smislu. Kristus lahko pomeni: najvišje stanje misli, ki se imenuje *Kristusova zavest* in jo označujeta popolna nesebična ljubezen in sočutje do vseh bitij; duhovno stvarnost, *Kristusov princip*, ki je duhovna nasprotnica materialistične zavesti;⁴² *inkarnacijo Kristusovega principa*, ki vključuje Jezusovo združenje s Kristusom in dejstvo, da je zemlja prežeta s Kristusovo energijo. S Kristusovim drugim prihodom bo ta proces dopolnjen in nastopila bo nova doba.

Že v pogledih na Kristusa prevladuje znanstveni monizem nad osebnimi značilnostmi, kar postane še bolj očitno pri pojmovanju Boga. New age ima namreč predstavo o osebnem Bogu za antropomorfizem. Oseb-

riji. Med Belialovimi sinovi in sinovi zakona Enega so dolgo potekale vojne, ki so spremljale tri obdobja uničenja Atlantide. Med temi obdobji so imeli prebivalci Atlantide veliko priložnosti zbežati. Najpomembnejša je bila tretja migracija v Egipt, ki je vodila k egiptovskim, grškim, hebrejskim, krščanskim in muslimanskim duhovnim dosežkom.

⁴⁰ Po tem pojmovanju Kristus ni prišel na zemljo, da bi posameznika rešil njegovih osebnih grehov, ampak, da bi ljudem pokazal, kako se lahko sami rešijo. Gre za star samoodrešitveni program vzhodnih verstev v novi preobleki. Prim. H. J. Beckers, *Novodobna gibanja (New Age)*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 146-147.

⁴¹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 302-330.

⁴² V zgodovini naj bi se, z namenom sodelovati pri velikem projektu, inkarnirala številna bitja. Buda je bil prvi, ki je v tem prizadevanju uspel. Postal je eno s kozmičnim Kristusom, kar se je pokazalo v izlitju duhovnih energij na zemljo. Jezus je naredil še en

nega Boga zavrača kot tistega, ki nam sodi in nalaga kazen za greh, kar je v nasprotju s temeljnim novodobskim prepričanjem o etiki in zdravi psihologiji. Boga se izkuša, ne pa vanj veruje; je tudi tisti, ki presega dualizem osebno/neosebno in obe pojmovanji združuje. Boga različni ljudje lahko pojmujejo različno. Mnogi ga imenujejo ustvarjalna energija, vendar brez tradicionalnih pogledov na Boga kot Stvarnika. Ustvarjalnost je namreč sila, ki ustvarja »znotraj«, monistični okvir pa ne dopušča nikakršnega mesta za stvarnika »izven« stvarstva. Gre torej za radikalno imanentistično pojmovanje božanstva.⁴³

Hanegraaff meni, da odsotnost popolnoma osebnega Boga in potrebo po osebnem stiku z božanskim v new ageu nadomeščajo nižje duhovne entitete, demoni in angeli. Angeli, ki so človeku najbližji in mu pomagajo na njegovem zemeljskem potovanju, se ne razlikujejo od višje razvitih ljudi in celo višjega Jaza, ki se lahko ljudem prikaže kot osebno bitje. Angeli so dokončali zemeljski krog inkarnacij in se sedaj razvijajo v višjih stvarnostih. Prihajajo lahko celo z drugih planetov ali dimenzij. V skladu z izrazitim novodobnim individualizmom angeli niso nikakršne verske avtoritete. Najvišja duhovna avtoriteta pripada človekovi notranji izkušnji.⁴⁴

Duhovna bitja se lahko inkarnirajo na zemlji (kot npr. Jezus), dostopna pa so nam tudi prek *channelinga*.⁴⁵ Pojem označuje pojave, pri katerih posamezniki kot fizični mediji pod določenimi pogoji posredujejo informacije, ki jih prejema od bitij, ki bivajo na višji ravni. *Channeling* spremljajo trans,⁴⁶ jasnovidnost,⁴⁷ avtomatično pisanje⁴⁸ in t. i.

korak dlje – postal je eno s Kristusovim principom.

⁴³ Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 47. S krščanstvom popolnoma nespravljivi so naslednji elementi new agea: (1) razosebljenje Boga krščanskega razodetja, (2) razvrednotenje osebe Jezusa Kristusa, njegovega poslanstva in odrešenjskega darovanja, (3) zanikanje vstajenja z zagovarjanjem nauka o reinkarnaciji, (4) izpraznjenje vsebine krščanskega pojmovanja o stvarjenju in odrešenju, (5) zanikanje cerkvene učiteljske avtoritete in njenih institucionalnih oblik, (6) relativizacija izvorne vsebine evangelija, (7) deformacija jezika, pripisovanje novih pomenov krščanskim in bibličnim pojmom, (8) napačno razlaganje del krščanskih mistikov in preobračanje njihovega pomena, (9) razvrednotenje krščanske molitve, (10) zanikanje človekove moralne odgovornosti in obstoja greha, (11) zavajanje otrok in mladih, ki so v obdobju verskega oblikovanja, (12) ločevanje krščanskih družin in zavajanje s finančnimi cilji. Prim. J. A. Saliba, *n. d.*, 162.

⁴⁴ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 182-203.

⁴⁵ Po Vernettu je *channeling* sodobna oblika spiritizma, neposredno sporazumevanje z breztelesnimi učitelji prek človeških kanalov. Prim. J. Vernett, *n. d.*, 118.

⁴⁶ Po Vernettu je trans »psihološka odcepitev, ki omogoča nekaterim zmožnostim takega človeka, da deluje brez nadzora njegovega jaza.« V transu deluje podzavest z vso svojo vsebino zaznav, čustev in prostih povezav. Prim. J. Vernet, *n. d.*, 30.

⁴⁷ Jasnovidec je posrednik, ki prinaša sporočilo, dejstvo iz preteklosti, dogodek iz prihodnosti. Prim. J. Vernet, *n. d.*, 56.

⁴⁸ Avtomatično pisanje bi lahko imenovali tudi pisanje po navdihu. Ob branju sporočil, zabeleženih z avtomatičnim pisanjem, postane razvidno, da je sporočilo deloma medij.

open channeling. Pojav je lahko spontan (povzroči ga entiteta z višje ravni bivanja) ali pa nameren (povzroči ga volja človeškega medija). V new ageu je zelo razširjeno prepričanje, da vsakdo lahko postane medij, vendar *channeling* mnogi primerjajo glasbenemu talentu, ki je bolj ali manj razvit. *Channeling* lahko poteka v transu, ki spominja na obsedenost z duhovi in ga mora medij nadzorovati ter preoblikovati tako, da bo družbeno koristen.⁴⁹

2.5 Psihologizacija religije in sakralizacija psihologije

Metaempirična bitja, kot so Bog, Kristus in angeli, spadajo na področje subjektivnih psiholoških izkušenj. Za new age so namreč značilne nejasne meje med religijo in psihologijo. Robert Fuller trdi, da sta tako gibanje *New Thought* poznega 19. stoletja kot tudi new age poznega 20. stoletja primera tipično ameriške religijske psihologije ali psihologizirane religije.⁵⁰

1.) V zgodovini ameriške psihologije se najprej srečamo z mesmerizmom. Mesmerjeve zdraviteljske metode so njegovi učenci razvili v nove smeri. Chastenet je poudarjal povezavo med voljo zdravitelja in prepričanjem bolnika in tako prenesel poudarek s fizične vzročnosti na psihološko vzročnost. V Ameriko sta mesmerizem prinesla Charles Poyen in Robert Collyer. Poyen je imel živalski magnetizem za popolnoma naravno znanost, za silo napredka, s pomočjo katere bo ameriška nacija napredovala v najpopolnejšo na svetu. Med Poyenovimi poslušalci je bil tudi Phineas Quimby, ki je s svojo interpretacijo mesmerizma postavil temelje gibanju *New Thought*. Po njegovem mnenju je za bolezen ali zdravje pacienta polno odgovorno njegovo prepričanje in pričakovanje. Vir bolezni ali zdravja je torej misel. Kot okultisti pred njim se je tudi Quimby zavedal verske in duhovne razsežnosti svoje zdraviteljske metode, vendar je vztrajal, da gre za popolnoma znanstveno religijo. Evans je Quimbyevo zdravljenje misli razvil v prizadevanje za pozitivno mišljenje.⁵¹

2.) Drugi dejavnik, ki je povzročil psihologizacijo religije in sakralizacijo psihologije, po Hanegraaffu predstavlja funkcionalistična smer akademske psihologije z Williamom Jamesom na čelu. James je predstavnik radikalnega empiricizma. Področje zavesti primerja svetlobnemu spektru, ki ga zavest dojema le deloma, večji del pa ostane podzavesten in se izraža v pojavih kot so jasnovidnost, telepatija, verska izkušnja ali trans.

Prim. J. Vernet, *n. d.*, 121, 124.

⁴⁹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 23-42.

⁵⁰ Po psihologizirani religiji temelj religije ni Bog, ampak posamezna duša. Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 51.

Svojo funkcionalistično psihologijo tesno povezuje z gibanjem *New Thought*.⁵²

3. Tretjo smer psihologizacije religije in sakralizacije psihologije predstavlja Jungova misel. Jung izhaja iz romantične naravne filozofije in z njo povezane življenjske filozofije. Poleg spolnih teorij je za Jungovo psihoanalizo najbolj značilno prepričanje, da so Bog, sonce ali ogenj sinonimi za človekovo življenjsko silo. Jung je najbolj znan po svoji teoriji kolektivne podzavesti. Prepričan je bil, da na človeka odločilno vpliva okolje, v katerem živi. Zato je menil, da obstaja temeljna razlika med Nemci in Judi. Če sta Freud in Adler svoje psihoanalitične teorije posvetila Judom, jih Jung posveti Nemcem. Po njegovem mnenju analitična psihologija lahko pozdravi rano, ki jo je nemški duši zadalo krščanstvo. Nevrozo nemške duše je povzročil konflikt med poganskim jedrom nemške psihe na eni strani in krščanskimi vrednotami na drugi.⁵³

2.6 Pričakovanje nove dobe

New age je predstavnica kulturnega kriticizma, ki nasprotuje vrednotam »stare kulture«. Pričakovanje *dobe vodnarja*⁵⁴ izraža upanje, da bodo spremembe, ki bodo označile nastop nove dobe, tesno povezane z izboljšanjem življenja na Zemlji. Sedanja svetovna kriza je evolucijski test. Če ga bomo uspešno opravili, bomo napredovali na višjo raven, sicer bomo postali ena izmed slepih ulic v razvoju. Poleg skromnejših vizij nove dobe, Hanegraaff predstavlja tudi tiste, ki pričakujejo revolucijo, ki bo zemljo preobrazila v nebesa. Nova civilizacija bo temeljila na vrednotah ljubezni, resnice, veselja in miru. Če je v skromnejših vizijah nove dobe človek tisti, ki bo dokončal duhovni preobrat, pripadniki *dobe luči* bolj poudarjajo pomen zunanjega posredovanja. Obema vizijama je skupno upanje na konec sedanje krize, ki je dosegla stopnjo izredne nevarnosti za človeštvo in planet kot celoto. Spremljajo jo pričakovanje jedrske katastrofe, množične lakote, ekološke krize, potresov, poplav in nadlog. Mnenja o tem, koliko lahko k spremembi te situacije prispeva človek, so različna.⁵⁵ Če so za new age kot gibanje značilna milenaristična pričakovanja, new age v ožjem pomenu besede pričakuje apokaliptičen nastop nove dobe. Za milenarizem je značilna predstava o popolnem zemeljskem svetu miru in izobilja, brez krivic in trpljenja, pripadniki

⁵¹ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 482-490.

⁵² Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 490-494.

⁵³ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 496-513.

⁵⁴ Pojem *doba vodnarja* izhaja iz okultnega astrološkega izročila. V ozadju tega pojma je predstava o 25.868 let dolgem svetovnem letu. To je čas, ki ga sonce potrebuje, da prepotuje vsa živalska znamenja. Prim. H. J. Beckers, *Novodobna gibanja (New Age)*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 144.; A. Goljevšček, *n. d.*, 14.

apokaliptizma pa menijo, da bo ta svet minil in ga bo zamenjal kvalitativno drugačen svet. Po teoriji 2000-letnih astroloških krogov tudi *doba vodnarja* ne bo zadnja, ampak bo trajala le 2000 let, nato jo bo nasledila nova doba.⁵⁶

3. Kritičen pogled na new age s krščanskega zornega kota

V Hanegraaffovi analizi new agea smo videli, da je ezoteričen pogled na svet močno protikrščansko obarvan. New age zavrača pojmovanja osebnega Boga, ki je zanj le nekakšna panteistična kozmična energija, Kristus je le eden izmed uvedencev, ki je poslan človeštvu, da ga spomni na njegov božanski izvor. Dobra in zla na metafizični ravni ni, prav tako ni hudiča. Še več, človek ne potrebuje nikakršnega zadoščenja, saj se lahko odrešuje sam (tudi z ustvarjanjem lastne stvarnosti); prav tako ni vstajenja (z dolgočasnimi nebesi), ampak se vsak posameznik sam odloča za svojo inkarnacijo. Zastarelo etiko volje zamenjuje privlačna etika gnoze. Pripadnik ezoteričnega okultizma želi odkriti, kaj je za stvarnostjo in kako bi le-to lahko vodil in usmerjal. Zato se hoče izenačiti s Stvarnikom. Zakonov narave poslej človek več ne odkriva, marveč jih sam postavlja. Človekova lastna misel ustvarja in usmerja vse, celo veliko energijo, ki je postala nadomestek Boga.⁵⁷ Spiritizem, jasnovidnost, astrologija in channeling vzbujajo pozornost, ki jo velikokrat izzovejo kar njihovi udeleženci sami, s pomočjo rokohitrstva, krčenja mišic, prenarejanja fotografij in magnetofonskih posnetkov. Vernette relativizira pomen nenavadnih pojavov z dejstvom, da so slutnje, medijska možnost in radiestezijska splošni pojavi. Tudi živali so obdarjene s telepatiskimi zmožnostmi in jih imajo celo bolj razvite kot ljudje. Zato se ni treba sklicevati na posege višjih sil, če želimo razložiti, kar razkriva človeška narava.

O krščanskem pogledu na astrologijo pove dovolj star rek, ki ga je uporabil že Tomaž Akvinski: »*Zvezde nagibajo, (vendar) ne silijo.*« Zadnje bi namreč pomenilo konec človekove odgovornosti in svobode. Zato: »*Kdor je pameten, vodi svojo zvezdo; nevednež pusti, da ona vodi njega.*« V odvisnostnem razmerju, ki nastane med astrologom in iskalcem nasvetov, namreč napoved lahko postane tako pomembna, da sama povzroči to, kar bi morala samo napovedati.⁵⁸ Dar jasnovidnosti, v pristni obliki, krščanska teologija brez težav sprejema. Zavrača pa ga, kadar se jasnovidnost spremeni v spiritizem, okultizem, demonologijo in magijo. Številni posamezniki so bili obdarjeni

⁵⁵ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 331-356.

⁵⁶ Prim. W. J. Hanegraaff, *n. d.*, 94-104.

⁵⁷ Prim. J. Vernette, *n. d.*, 82-83.

s karizmo jasnovidnosti in so jo uporabljali zato, da so ljudem pomagali. Drugi, in teh je nedvomno več kot prvih, dar jasnovidnosti zlorabljajo, z njim zavajajo in dobro služijo. Na vse načine uporabe daru jasnovidnosti torej ne moremo gledati enako, saj nekateri delujejo proti človeku in njegovi svobodi.

Če magijo mnogi uporabljajo z odkritim namenom, da bi komu škodili,⁵⁹ pred nevarnostmi spiritizma opozarjajo celo njegovi zagovorniki. Leon Denis, eden prvih teoretikov spiritizma, svari: »*Če se preveč lahko miselno lotevate spiritizma, vedite, da boste neizogibno postali plen lažnivih duhov, žrtev njihovih pasti in prevar.*«⁶⁰ Ob vseh nenavadnostih velja omeniti dejstvo, da množično pojavljanje duhov raziskovalci parapsiholoških pojavov pogosto razkrivajo kot prevare. Podobno velja tudi za primere snemanja ali fotografiranja duhov.⁶¹ Kljub temu da gre največkrat za prevare, napeto ozračje med spiritistično seanso slabo vpliva na duševno stanje tistih, ki so prizadeti zaradi izgube svojih bližnjih. Spiritistične seanse, pri katerih so sodelovali ljudje, ki so za vsako ceno želeli spoznati onostranstvo in prihodnost, so povzročile izredno veliko živčnih zlomov. Slednje so spiritistični teoretiki iznajdljivo pripisali nižjim duhovom. Ne tako redek pojav je tudi razcepitev osebnosti, do katere pride v histerični hipnozi.⁶²

Nedvomno obstajajo duhovna bitja, ki so rešena prostorskih in časovnih omejitev in sposobna stopati v stik z ljudmi. To potrjuje tudi Sveto pismo. Vendar so med temi duhovi tisti, ki so Bogu zvesti, pa tudi tisti, ki so se mu uprli in hočejo človeka pogubiti. Krščanstvo zato zavrača spiritistične seanse, ki skušajo izsiliti stik z duhovi s pomočjo medija ali drugih sredstev. Po drugi strani pa krščanstvo izpoveduje vero v občestvo svetnikov in trdi, da do svojih dragih ne pridemo s pomočjo fizičnih sredstev, ampak so nam slednji celo bliže kot kdajkoli prej. Kristjanu zadostuje, da se zave njihove navzočnosti, ki se nikoli ne konča, ki je sicer nevidna, vendar nikoli odsotna. Razlika med snovnimi, hrupnimi pojavi v spiritizmu (premikajočimi se kozarci, trkajočimi se mizicami, mediji, ki govorijo iz trebuha ...), ki razodevajo le megličasto tostranstvo in vero v krščansko onostranstvo, ki ga predstavlja Božje kraljestvo, je več kot očitna. Kjer kristjani upamo, hoče spiritizem vedeti. Upanje izvira iz vere, ki je Božji dar, védenje je človeško in se vrtilo okrog sebe.⁶³

⁵⁸ Prim. J. Vernet, *n. d.*, 85-86.; A. Goljevšček, *n. d.*, 94.

⁵⁹ Prim. R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles London 2000, 106.

⁶⁰ Navaja: J. Vernet, *n. d.*, 110.

⁶¹ Prim. A. Goljevšček, *n. d.*, 117-118.

⁶² Prim. J. Vernet, *n. d.*, 75-76., 80-82, 112.

⁶³ Prim. J. Vernet, *n. d.*, 177.; H. Baer, *Okultizem, v: Verstva, sekte, novodobna giba-*

Ob številnih primerih zdravljenja z živalskim magnetizmom, moramo omeniti tudi pozitivno plat uporabljanja zdravilnih sposobnosti. Mnogi zdravniki so dar ozdravljanja uspešno uporabljali v svojo korist in z njim povzročali množične histerije, drugi pa so ga uporabljali v službi bližnjemu. Paracelsus je sklenil pogodbo s svetniki, naj ga učijo umetnosti zdravilstva, on pa bo zdravil zastoj. Hildegarda iz Bingena je, poleg tega, da je imela izreden dar jasnovidnosti in preroštva, znana tudi kot prva nemška naravoslovka in zdravnica.⁶⁴ Ob bolj znanih imenih srečamo tudi slovenskega duhovnika Jurija Humarja (1819–1890).⁶⁵ Tudi on je zdravil brezplačno in pomagal ljudem v vseh mogočih stiskah. Iz njegovih pisem izvemo marsikaj o jasnovidstvu, prenašanju misli, čustev in volje na druge osebe in na daljavo; o bilokaciji, magnetizmu in strahovih.⁶⁶ Sam je trdil: »Človek ima v sebi vse moči: moč ozdravljati, moč skozi hribe gledati v daljavo v daljne kraje, moč se še v živem telesu pokazati na drugem daljnem kraju, moč se v zrak dvigniti in leteti, moč govoriti s človekom v daljnem kraju.«⁶⁷ Humar je te pojave utemeljeval z dejstvom, da je bilo človeku pred izvirnim grehom pokorno vse stvarstvo in da je sposobnost ozdravljanja ostanek te človekove moči. To so »čuda in mi se jih poslužujemo in jih obračamo v svojo srečo, pa tudi v svojo nesrečo, če jih rabimo v svoji nevednosti ali nespameti.«⁶⁸ Z magnetizmom⁶⁹ je zdravil bolezni, pa tudi antipatijo med zakonci; pomagal je pri težkih porodih, zdravil nerodovitnost žena in bolezni pri živini ter celo nerodovitno drevje, njive in vinograde. Ščasoma je prišel do prepričanja, da za zdravljenje zadostuje že samo volja, ali pa njegova bližina.⁷⁰ Bil je mož vere, reda in ljubezni do bolnikov, še vedno pa je izziv današnji medicini in priprošnjik pri Bogu. Sam je trdil: »Ko pa bom v nebesih, bom po meri ljubezni do bližnjega vse-mogočen, in kolikor bom hotel dobrega storiti, bom storil, ker bom imel moč, ne samo voljo. Če pa jaz ne bom

nja, 95-98.; A. Goljevšček, n. d., 118-119.

⁶⁴ Prim. A. Mlinar, *Resnično je samo to, kar je ne-mogoče*, v: J. Žurga, S. M. Maršič, *Čudodelnik s Primskovega*, Mohorjeva založba Celovec, Ljubljana, Dunaj 1998, 205.; *Leto svetnikov*, Mohorjeva družba, Celje 2000, 673-677.

⁶⁵ Humar je bil odličen teolog, poliglot, ki je poleg slovanskih jezikov obvladal tudi vse evropske jezike, staroindijski sanskrt in kot prvi v Evropi sestavil mednarodni jezik, ki naj bi služil predvsem misijonarjem.

⁶⁶ Prim. J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 7-9.; A. Goljevšček, n. d., 117.

⁶⁷ J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 33-34. Prim. J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 21.

⁶⁸ J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 65.

⁶⁹ Z magnetizmom so se ukvarjali že Grki in Egipčani. Pitagora in stoiki so menili, da nek fluid napolnjuje vse vesolje, prodre v vsako čelo in okrepi vsak organizem. Pri magnetiziranju nastanejo električni valovi, ki jih lahko magnetizatorjeva volja usmeri tudi na veliko daljavo. Ti valovi se širijo po fluidalnih nitih. Prim. J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 156.

*mogel pomagati po želji svoje ljubezni, ki jo bom vzел s seboj v nebesa, bo pa Bog storil, kar ga bom prosil. Saj bo rad storil, da me razveseli.*⁷¹

Sklep

New age predstavlja magijo, astrologijo, alkimijo in spiritizem kot eksperimentalne dokaze za obstoj nadnaravnega, duhovnih bitij in fluida. Vse to je izredno privlačno za sodobnega človeka, ki ga iz njegovega duhovnega dremeža prebudi le nenavadno in izredno. Ideje, ki zagotavljajo, da dobrega in zla, kaj šele hudiča, sploh ni, obenem pa v isti sapi paradoksnost trdijo, da je človek popolno, brezgrešno bitje, ki se lahko odreši sam, ponujajo vabljivo alternativo krščanski moralki. Nenazadnje je mit o večnem vračanju »veliko privlačnejši kot mit o krščanskem rajju. Če si zgrešil smisel svojega življenja, imaš priložnost, da nadomestiš zamujeno.«⁷² Vinko Škafar opisuje new age takole: »Nova doba (new age) gradi na okultizmu. Četudi je morda porojena iz pristnega hrepenenja po absolutnem, iz iskrenega iskanja in najboljših namenov, ne more pripeljati drugim, kakor v narcizem in poveličevanje lastnega jaza, ker je že na začetku napačno zastavljena.«⁷³ New age zagovarja vidike, ki jih celo preprosto človek lahko kaj hitro poveže z znanim svetopisemskim stavkom: »V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog«, (1 Mz 3, 5) in njegovim temeljnim izhodiščem, napuhom. Seveda, ti pogledi niso nikakršna novost. Ob Hanegraaffovi predstavitvi povezave new agea z ezoterizmom bi bila namreč zelo zanimiva analiza podobnosti med novodobnimi gibanji in antično gnozo. Novodobna gibanja so tesno povezana z okultizmom, ki ga zaznamuje zanimanje za tiste pojave, ki jih (še) ni mogoče zajeti v kategorije naravnega zakona, in zagovarja spoznanje v privid ujetega transcendentalnega in božanskega jaza, ob katerem so zbrani vsi značilni pojavi gnoze: dualizem, ezoterizem, nauk o ponovnem rojstvu.⁷⁴

Povzetek

Hanegraaffova empirična analiza pojavnosti new age opisuje zgodovinska izhodišča ter verske poglede novodobnega gibanja. Najbolj značilne poteze new age izhajajo iz ezoteričnega pogleda na svet in zagovarjajo tosvetnost, holizem v povezavi z alternativno medicino, evolu-

⁷⁰ Prim. J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 154.

⁷¹ Navaja: P. Sporn, *Beseda domačega župnika*, v: J. Žurga, S. M. Maršič, n. d., 191-192.

⁷² A. Goljevšček, n. d., 144.

⁷³ V. Škafar, *V območju narcizma*, v: *Božje okolje* (2001), št. 9-10, 16.

⁷⁴ Prim. H. J. Beckers, *Novodobna gibanja (New Age)*, v: *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, 145.

cionizem s progresivnim duhovnim razvojem, psihologizacijo religije in pričakovanje nove dobe. Vsi našteti vidiki new agea so tesno povezani z mitično-zgodovinskimi razlagami preteklosti in novodobskimi prepričanji o metafizičnih stvarnostih. Z zanikanjem obstoja osebnega Boga, pojmovanjem Jezusa Kristusa kot le enega izmed številnih uvedencev, ki človeštvo spominjajo na njegov božanski izvor, zanikanjem obstoja dobrega in zla ter samoodrešitvenim programom, new age etiko volje zamenjuje z etiko gnoze. Hanegraaffovo zgolj teoretično predstavitev pojava new age zato dopolnjuje predstavitev nekaterih praktičnih vidikov gibanja, nevarnosti, ki jih le-ti predstavljajo in krščanski pogled na new age.

Ključne besede: New age, ezoterizem, okultizem, spiritualizem, teozofija, tosvetnost, holizem, evolucionizem, psihologizacija religije

Summary: **Mojca Bertoncel, New Age and Western Culture**

Hanegraaff's empirical analysis of the New Age phenomenon describes the historical starting points and the religious convictions of the New Age movement. The most characteristic features of the New Age are based on an esoteric view of the world and advocate this - worldliness, holism in connection with alternative medicine, evolutionism with progressive spiritual development, psychologisation of the religion and the expectation of a new age. All mentioned aspects of the New Age are closely connected with mythical-historical explanations of the past and the New Age convictions about metaphysical realities. By denying the existence of a personal God, understanding Jesus Christ as just one of numerous initiates reminding the humanity of their divine origins, denying the existence of good and evil and by a self-redeeming programme, the New Age replaces the ethics of will by the ethics of the gnosis. Hanegraaff's theoretical representation of the New Age phenomenon is also supplemented by a description of the practical aspects of the movement and of the dangers they pose as well as by the Christian view of the New Age.

Key words: New Age, esoterism, occultism, spiritualism, theosophy, this - worldliness, holism, evolutionism, psychologisation of the religion.

Tadej Strehovec OFM

Človek med genskim in evgeničnim zapisom

Dedne informacije in kriteriji za komercialno in socialno opravičevanje rojstva

Današnja tehnodružba je usodno zaznamovana z izzivi tehnologij, ki posegajo v človeško življenje. Raziskave dednega zapisa, umetna oploditev, kloniranje itd. posegajo v prostor, ki je bil za človeka vedno nedotakljiv. Narava in Bog sta bila edina, ki sta uravnavala rojevanje in vplivala na preživetje. Z vstopom človeka v 21. stoletje pa se je ta paradigma spremenila. Življenjski procesi so kmalu postali predmet družbenega nadzora in interesov. Eden najbolj znanih nadzorov predstavlja pojav evgenike, ki s posebnim antropološkim pristopom še vedno vpliva na današnjo (zahodno) družbo.

Evgenika je znanost, ki je prišla na slab glas v času po 2. svetovni vojni. Velikokrat jo povezujemo z nacizmom, čeprav ima svoje začetke daleč pred njim. Beseda »evgenika« prihaja iz grščine in pomeni »dobro v rojstvu« oz. »odličen po rodu.«¹ Začetke evgenike zasledimo že pri filozofu Platonu, še posebej pa v času razsvetljenstva. Oče sodobne evgenike je anglež Francis Galton, bratranec Charlesa Darwina, ki je leta 1883 evgeniko opredelil kot znanost za izboljšanje rase, ki daje večje možnosti gensko bogatejšim ljudem kot pa pripadnikom gensko nižjih ras.² Njegova misel je naletela na izjemen odmev med znanstveniki in politiki. K temu so prispevala odkritja genetika Georga Mendla ter biologa in naravovarstvenika Jeana Baptista Lamarcka, ki sta dodatno utrdila Darwinovo tezo o človeški evoluciji. Že v samem začetku so strokovnjaki ločili evgeniko na *negativno evgeniko*, ki temelji na izločitvi bolnih in nenormalnih, ter *pozitivno evgeniko*, ki želi ustvariti (ohraniti) boljšega in bolj sposobnega človeka. Evgeniko so razlikovali tudi glede na obseg njenega vpliva. Tako govorijo o *univerzalni evgeniki*, ki želi vplivati na celotno človeško vrsto, in o *partikularni evgeniki*, ki želi vplivati samo na del človeštva (manjše skupine ljudi). Konec 19. in v začet-

¹ Prim. D. Neri, *Eugenics*, v: *Encyclopedia of Applied Ethics*, Academic Press, New York 1998, II, 161-162.

² D. J. Kevles, *In the name of Eugenics: Genetics and the uses of Human Heredity*, University of California Press, Berkeley 1985, 9.

ku 20. stoletja je na območju ZDA nastalo množično evgenično gibanje, ki je zajemalo skoraj vse pore družbe. Izkušnja druge svetovne vojne in nacistične ideologije je kasneje potisnila evgenično gibanje v kot, sredi 70. let prejšnjega stoletja pa je prišlo do njenega ponovnega rojstva. Za razliko od stare evgenike, ki je bila socialna in ideološka, je sodobna evgenika tehnološko obarvana in predstavlja temelj nove komercialne evgenične civilizacije.

1. Od tradicionalnega k ideološkemu evgenizmu

V starodavnih kulturah Inkov in Egipta je ohranjenih večje število zapisov o tem, kako so se kraljevske dinastije zatekale k incestu, da bi ohranile svojo kraljevsko kri. Poroke med princi in princesami znotraj določenih družbenih slojev so zagotavljale drugačnost od ostalih, prav tako pa so instituti prepovedi poroke med nižjimi in višjimi sloji omogočali nastanek družbenih razredov.³ Klasični hindujski kastni sistem je tako predstavljal eno najbolj radikalnih oblik socialne evgenike. Vendar evgenika s koncem fevdalnega obdobja ni izumrla. Na osnovi nekaterih znanstvenih odkritij v zvezi s celico, dednim zapisom in odkritjem mehazma dedovanja lastnosti, je konec 19. stoletja doživela ponoven razcvet. Oče sodobne evgenike F. Galton je klasično evgeniko oplemenitil z idejo o višjih in nižjih pripadnikih človeške vrste, ki se med seboj več ne razlikujejo na temelju družbenega dogovora, temveč na temelju analize jedrnega materiala v človeški celici. Kromosomi, geni in vedenjske študije so odprli vrata za drugačno razumevanje evgenike. Številni vodilni biologi 30. let prejšnjega stoletja v ZDA, Evropi, tedanji Sovjetski zvezi in državah Latinske Amerike so povezovali Galtonovo idejo s človeško evolucijo.⁴ Eden najbolj znanih biologov, ki je zagovarjal evgeniko, Charles B. Davenport, je vodil oddelek za poskusno evolucijo v New Yorku. Med drugimi znanimi biologi, ki so zagovarjali evgeniko, velja omeniti tudi Američane R. Pearla, H. S. Jeningsa, E. G. Concklina; Britance F. A. E. Crewa, R. A. Fischerja in J. B. S. Haldana in Nemca O. von Verschuerja ter F. Lenza, ki je bil odgovoren za »rasno higieno« v Münchnu.⁵ V Franciji je evgenika sprejela Lamarcovo tezo o vplivu fizičnega in kulturnega okolja na dedni material. Tako so strokovnjaki posvečali posebno pozornost prehranjevanju, medicinski oskrbi, izobrazbi in čistoči. Nekateri so predlagali že preventivne predrojstvene ukrepe, kot npr. zvočno zdravljenje, ki naj bi vplivalo na izboljšanje dednega zapisa, ali pa izogibanje alkoholu v času nosečnosti ter celo obiskovanje predstav in koncertov. Vsi ti dejavniki naj bi prispevali k ustvarjanju boljše rase. Da bi pravočasno odkrili predstavnike evgenično neustrez-

³ Prim. J. Testart, *Des Hommes probables*, Seuil, Paris 1999, 48.

nih ljudi, so že kmalu pričeli ustanavljati centre za raziskovanje človeškega dedovanja. Tako so ustanovili *The Eugenics Record Office* v New Yorku, *Galton Laboratory for National Eugenics at University College* v Londonu ter *Inštitut kralja Wilhelma za antropologijo, človeško dedovanje in evgeniko* v Berlinu. Ti inštituti so zbirali in proučevali podatke o dednosti pri različnih tipih ljudi. V ZDA so se raziskovalci veliko posvečali proučevanju družinskih debel pri prebivalcih v mestih in na podeželju, medtem ko so v Nemčiji intenzivno proučevali dvojčke. Raziskovalci so želeli dokazati vpliv dednosti na pojave kriminalitete, prostitucije in duševnih bolezni. Kmalu so prišli do prepričanja, da so družbeno najbolj zaželeni rase iz severne Evrope (nordijci), medtem ko naj bi bili najmanj zaželeni prebivalci iz vzhodne in južne Evrope. V želji, da bi izboljšali rasno kvaliteto, so mnogi zagovorniki evgenike zahtevali žensko enakopravnost, ki bi ločila spolnost za užitek od evgenične spolnosti. Tako naj bi imela vsaka ženska pravico do otroka, ki bi bil evgenično ustrezen, ne glede na voljo njenega moža.

Takšna znanstveno podkrepjena evgenika je imela predvsem v ZDA in skandinavskih deželah izjemen vpliv. Ameriški predsednik T. Roosevelt je v svojem pismu C. B. Devenportu zagovarjal prepoved reprodukcije napačnega tipa državljanov ter popolno prepoved razmnoževanja gensko in socialno neprimernih ljudi. Med sredstvi je omenjal zakonske prepovedi, prisilne sterilizacije in državno podporo razmnoževanju zaželenih ljudi.⁶ Njegovo stališče je odražalo mnenje velikega dela ameriške javnosti. Izvir močnega evgeničnega gibanja so predstavljali strahovi anglosaških protestantskih družin, vedno večje število priseljencev in znanstveni dosežki, ki so odkrivali, da je prestopništvo in kriminalnost dedno pogojena. Po nekaterih študijah naj bi bilo tedaj okoli 10 % prebivalcev biološko neprimernih. Te so nekateri posamezniki želeli osamiti oz. sterilizirati.

Prvi evgenični zakon, ki je omogočal izvajanje prisilne sterilizacije je sprejela ameriška zvezna država Indiana leta 1907. Po tem zakonu je bila obvezna sterilizacija različnih slojev ljudi: »nepoboljšljivih kriminalcev, idiotov, imbecilov in drugih.« Sam postopek sterilizacije je morala predhodno odobriti strokovna zbornica.⁷ Med letom 1907 in 1914 je sprejelo sterilizacijsko zakonodajo še 15 zveznih držav. Sterilizacija je pove-

⁴ O tem na široko piše M. B. Adams, *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brasil, and Russia*, Oxford University Press, New York 1990.

⁵ Prim. D. J. Kevles, *Eugenics: Historical aspects*, v: W. T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Shuster Macmillan, New York 1995, I, 765.

⁶ Prim. T. Roosevelt, *Charles B. Devenport Papers*, Departement of Genetics, Cold Spring Harbor, New York.

⁷ Prim. M. Sanger, *Need for Birth Control in America*, v: A. Meyer (ur.), *Birth Control, Facts and Responsibilities*, Williams and Williams Co., Baltimore 1925, 15.

čini postala obvezna za vse tiste, »ki so bili obsojeni zaradi umora, posilstva, ropa na cesti, kraje piščancev, metanja bomb ali kraje avtomobilov.«⁸ Do leta 1931 so zakon o sterilizaciji sprejeli že v 30 ameriških zveznih državah, kjer so kirurško sterilizirali okoli 50.000 ameriških državljanov. Leta 1924 so sprejeli evgenični zakon o priseljencih, ki je omejeval priseljevanje biološko nižjih ras in spodbujal sprejem predvsem nordijskih ras. V ozadju tega zakona so bile študije, ki so dokazovale, da imajo najboljši biološki zapis nordijska ljudstva, medtem ko imajo najslabšega prebivalci ob Sredozemlju, Slovani, Judje, črnci in hindujci.⁹ Sprejetje zakona o priseljencih je predstavljal vrhunec ameriškega evgeničnega gibanja. Vendar pa so se leta 1929 ob borznem zlomu hitro znašli drug ob drugem različni ljudje, ne glede na njihovo biološko vrednost, tako privilegirani in iskani nordijski ljudje kot ljudje iz nižjih ras. S tem je evgenično gibanje pričelo počasi zamirati.

Vendar evgenika ni bila prisotna samo v ZDA. Poznali so jo predvsem v skandinavskih deželah, kjer so tudi sprejeli evgenične zakone.¹⁰ Tako so pred 2. svetovno vojno na Švedskem prisilno sterilizirali 62.000, na Norveškem pa 40.000 ljudi. Izjemen razmah je evgenika doživela v Nemčiji. Leta 1925 so nemški uradniki zaprosili zvezne vlade v ZDA za informacije o zakonodaji, ki je urejala prisilno sterilizacijo. S prihodom Hitlerja na oblast je evgenična misel dobila svoje mesto tudi v politiki.¹¹ V svoji knjigi *Mein Kampf* pravi: »Mešanje višjih in nižjih ras je v živem nasprotju z nameni narave in vodi v iztrebljanje višje arijske rase. Kardarkoli se je arijska kri pomešala s krvjo nižjih ljudstev, je to pomenilo konec nosilcev kulture.«¹² Usodo Tretjega rajha je povezoval z usodo rasne higijene. Tako so v nacistični Nemčiji na sto tisoče ljudi prisilno sterilizirali oz. iz evgeničnih vzrokov umorili (še posebej Jude). Prav tako pa so »biološko ustrezne« otroke ugrabljali in jih oddajali arijskim staršem oz. v sirotišnice.

⁸ Prim. J. H. Landman, *Human Sterilization: The History of the Sexual Sterilization Movement*, MacMillan Co., New York 1932, 259.

⁹ Prim. J. Rifkin, *Le Siècle biotech*, La Découverte, Paris 1998, 111.

¹⁰ Prim. D. J. Kevles, *Eugenics: Historical aspects*, v: W. T. Reich, n. d., I, 765-766.

¹¹ 14.7.1933 so nacisti sprejeli *Zakon za preprečevanje dedno bolnega naraščaja*, ki je predvideval sterilizacijo cele vrste bolnikov, ki so jo lahko zdravniki izvajali tudi zoper voljo bolnikov; po ocenah so tako do leta 1939 sterilizirali 350-400.000 ljudi, medtem ko so v ZDA, na katere prakso so se tudi sklicevali v Tretjem rajhu, sterilizirali skupno 23.092 oseb. Nacisti so sprejeli še vrsto drugih zakonov s tega področja, kot npr. uvedbo evtanazije (1.9.1939), namenjeno izkoreninjenju manjvrednih. Prim. P. Weingart, *Eugenik - eine angewandte Wissenschaft. Utopien der Menschenzucht zwischen Wissenschaftsentwicklung und Politik*, v: P. Lungreen, *Wissenschaft im Dritten Reich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, 314-349.

¹² Prim. A. Hitler, *Mein Kampf*, Houghton Mifflin Company, Boston 1943.

2. Tehnološka evgenika

Čas po drugi svetovni vojni je potisnil evgeniko iz javnosti na njeno obrobje. Že sprejeto evgenično zakonodajo so na Zahodu diskretno ukinjali. Evgenika je postala znanost, ki je neločljivo povezana z nacizmom in zato za demokratično družbo nesprejemljiva. Iz skoraj popolnoma vseh univerz v ZDA so izginili predmeti, ki so na kakršen koli način govorili o evgeniki. Zdelo se je, da so nasprotniki evgenike dokončno zmagali. Dejansko pa je to veljalo samo za prvih nekaj let po drugi svetovni vojni. Silovit razvoj na področju molekularne biologije je odprl novo področje za evgenično misel. Leta 1953 sta F. Crick in J. D. Watson opisala osrednjo dogmo molekularne biologije – dvojne vijačnice molekule DNK. S tem odkritjem se je pričel silovit razvoj humane genetike. Človeški dedni material je postal področje odkrivanja biološkega temelja človeka. Raziskovalci so potrdili številne povezave med dednim zapisom in zdravstvenim stanjem človeka. Tako so nastali prvi genski pregledi dednega materiala z namenom ugotoviti ali izločiti določeno dedno bolezen. Številni presajalni testi so postali del splošne prenatalne diagnostike v medicini. Amniocenteza, metoda, kjer preiskujemo zarodne celice v plodovni tekočini, je ena prvih, ki je v uporabi že od srede 60. let.¹³ S to metodo lahko danes testiramo preko 150 genskih oz. kromosomskih bolezni. Tej metodi so se kasneje pridružile še številne druge. Zanimivo je, da se je evgenična miselnost prebudila predvsem na področju genskega svetovanja, kjer so se pojavile ideje, da bi se moral vsak genski svetovalec truditi, da bi se čim več parov s prizadetimi zarodki ali fetusi zateklo k terapevtskemu splavu.¹⁴ To idejo so podprli liberalni verski krogi, različni etiki in številna feministična združenja. Genske teste in terapevtske splave so povezovali z žensko svobodo, ki predpostavlja prosto razpolaganje s svojim telesom in skrbjo za blagor njene družine. Nasprotniki evgeničnih splavov so prihajali iz krogov katoliške Cerkve in protestantskih fundamentalističnih gibanj. Trdili so, da genski svetovalec ne sme nikoli navajati k splavu in da je splav v vsakem primeru nedopustno dejanje. Pridružile so se jim tudi nekatere zagovornice feminizma, ki so nasprotovale ideološkemu razumevanju žensk »kot strojev za izdelavo gensko odličnih otrok«, kot tudi različna združenja prizadetih ljudi, ki so nasprotovali stigmatizaciji tistih prizadetih ljudi, ki jih želi družba odstraniti.¹⁵

¹³ Prim. T. W. Hilgers, *Prenatal and pre-implantation genetic diagnosis: duty or eugenic prelude v: Pontificia Academia pro Vita, Human Genome, Human Person and the Society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999, 176; J. Milliez, *L'Euthanasie du fœtus*, Editions Odile Jacob, Paris 1999, 28-29.

¹⁴ Prim. J. Testart, *Le Désir du Gène*, Flammarion, Paris 1994, 36-40.

¹⁵ Prim. D. J. Kevles, n. d., 767.

Z leti se je uspešnost genskih testov izredno povečala. S prenatalnimi genskimi preiskavami tako lahko danes odkrijemo otroke, ki trpijo zaradi Downovega sindroma, za spino bifido, Turnerjevim sindromom, Tay-Sachsovo boleznijo, srpasto celično anemijo itd. Prav tako pa lahko v dednem materialu odkrijemo navzočnost takšnih bolezni, ki se kažejo šele čez leta. Takšni bolezni sta npr. Huntingtonova bolezen in bolezen policističnih ledvic. Ob razvoju genske diagnostike velja omeniti še genske teste za odrasle ljudi. Najbolj znani so testi za ugotavljanje raka na jajčnikih, za cistično fibrozo, gena BRCA-I, ki povzroča raka na prsih itd. Izjemen zagon na področju genetike in molekularne biologije danes predstavlja raziskava *Projekt človeški genom*, v okviru katerega so leta 2000 dokončno zaporedili (sekvencionirali) človeški genom. Funkcionalna in primerjalna genomika, ki obdelujeta dobljene genomske podatke, postajata vir novih etičnih problemov. Prvi problem, ki je povezan s populacijsko genomiko, je genomska stigmatizacija, ki posamezne narode označi kot nosilce določenih genskih okvar. Drugi problem predstavlja odsotnost sleherne genske terapije. Zato ostaja splav še naprej edina oblika »zdravljenja« genskih nepravilnosti. Splav tako pogosto ostaja mehanizem evgenične selekcije, s katerim spreminjamo gensko raznovrstnost človeštva.

Genomske raziskave spremljajo številni družbeni in politični pojavi. Leta 1988 je James D. Watson, direktor ameriškega programa za raziskovanje človeškega genoma, zahteval da se 3% proračuna nameni za proučevanje socialnih, etičnih in pravnih posledic genomskih raziskav. Ob tem je posebej opozarjal na nevarnost vrnitve nove evgenike, ki podobno kot starejša izloča nemočne in prizadete iz družbenega okolja. Podobno držo zasledimo tudi v Evropski zvezi, ki je istega leta prepovedala klične raziskave in posege v človeški genom.

Danes lahko poleg genomskega redukcionizma, komercializacije dednega materiala in dostopnosti genskega znanja opazamo vedno bolj očiten pojav, ki ga opisujemo z imenom »starševska evgenika«. Staro družbeno evgeniko je namreč zamenjala nova, ki je tesno prepletena z medicino in logiko potrošniške družbe. Po nekaj desetletjih se ponovno soočamo s problemom identificiranja in onemogočanja določenih skupin ljudi. Merila za opredeljevanje ljudi niso več ideološka, temveč izključno genetska. V prenatalni diagnostiki so gensko stigmatizirani vsi tisti, ki so nosilci težko ozdravljivih ali neozdravljivih bolezni. Ker ustrezne somatske ali klične genske terapije še ni, ima mati na voljo samo dve možnosti: donositev ali splav. Izjemno visok odstotek mater, ki splavijo v primeru potrditve kromosomske trisomije, priča, da gre za pojav, ki ima družbene posledice. Premajhen poudarek na genskem svetovanju ter zaveza med državo, zavarovalnicami in medicino, omogoča v današnji družbi izločanje ljudi z določenim genskim profilom (npr. mongoloidov).

»Ali je kaj narobe, če hočemo bolj zdrave otroke?« je vprašanje tehnološke evgenike, ki več ne nastopa kot zarota, temveč kot vir družbene in gospodarske blaginje. Čustveni, socialni in materialni pritiski botrujejo odločitvi staršev, da se odločajo za »terapevtske« splave. S tem omogočajo izvajanje t.i. negativne evgenike, ki onemogoča rojevanje tistih ljudi, ki imajo neustrezen genski profil. Omeniti velja tudi pozitivno evgeniko, ki jo obljublja tako somatska kot klična genska terapija. Izbira spola in spreminjanje lastnosti bodočega otroka omogoča spreminjanje biološke usode in s tem ustvarjanje novega tipa človeka, ki se gensko razlikuje od do sedaj znanih.¹⁶

3. Etični problemi

Etična vprašljivost evgenike se izraža že v terminologiji. Pojmi kot so: »normalen«, »nujno izbrisati«, »zaželen« in »nezaželen« so ne le etično nesprejemljivi, ampak tudi znanstveno dvoumni (ideološki). Tudi natančne opredelitve »neprimerne genotipa« ni, zato so si že temeljni pojmi zelo različni in nasprotujoči.¹⁷ Vprašanje, ki se tu postavlja, je, ali je genska nagnjenost k raku na debelem črevesju ali pa hemofilija zadosten razlog za »slab« genotip zarodka, ki bi ga bilo potrebno splaviti. Prav tako se lahko vprašamo, kam vodi popolno izkoreninjenje okvarjenih genotipov. Zdi se, da bi z razvojem prenatalnih genskih testov postal vsakdo potencialni bolnik, ki ne ustreza tehnološkim kriterijem. Zato lahko dosledno zagovarjanje »genskega čiščenja« vodi k ukinitvi genske raznovrstnosti v človeški vrsti. Ob tem velja omeniti dejstvo, da se psihične posledice na materah, ki iz teh razlogov splavijo, velikokrat prezrte. Običajno gensko svetovanje skoraj nikoli ne predstavi posledic tako imenovanega »splavnega sindroma«, katerega žrtev je v vsakem primeru mati. Eden od problemov, ki ga lahko izpostavimo, je tudi ta, da evgenika v preteklosti skoraj nikoli ni prizadela bogate populacije. Skoraj vedno so bili žrtve evgenike predvsem revnejši sloji. Zato se postavlja vprašanje, ali ne gre tudi pri sodobni gensko obarvani evgeniki za podobne težnje.

Veliko genskih svetovalcev priznava, da ima večina obstoječih programov, kot sta npr. prenatalna diagnostika in presejalni testi, prikrita ali pa že odkrite evgenične namene. Zato ni čudno, da genskim svetovalcem velikokrat očitajo, da ne ščitijo dovolj družin oz. etničnih skupin. Vprašanje, pod kakšnimi pogoji je sprejemljiv gensko opravičljiv selektivni splav, ostaja še naprej temeljno vprašanje v številnih strokovnih

¹⁶ Prim. R. Frydman, *Dieu, La Médecine et l'Embryon*, Editions Odile Jacob, Paris 1999, 127-156.

¹⁷ Prim. M. Lappé, *Eugenics: Ethical Issues*, v: W. T. Reich, n. d., I, 72.

pogovorih. Izdelava s tem povezanih kriterijev ostaja še naprej nerešeno vprašanje. Ideološki pristopi in umetno spodbujanje neskončnih razprav brez ustreznih zaključkov opozarjajo na dejstvo, da bi lahko bilo takšno »etično iskanje« v bistvu plod biotehnokratov, ki v takšnem okolju lažje uresničujejo svoje želje in cilje. Tako se zdi mnogim moralno nesprejemljivo npr. splavljanje ženskih prenašalcev hemofilije, medtem ko je uničenje embrijev po preembrijskih genskih preiskavah za iste ljudi nekaj sprejemljivega. Ker izdelanih kriterijev v sodobnih demokracijah na tem področju še ni, ostaja še naprej dvom v resnično nevtralnost genskega svetovanja, ki bi bilo vedno v službi posameznika in imuno na ideologije.

Posebno pozornost zaslužijo državno podprti programi za zagotavljanje pravice do t.i. reproduktivne izbire. Načela, ki spremljajo to pravico, vključujejo odgovornost do prihodnjih generacij, dolžnost delati dobro in izkoreninjenje trpljenja ter dolžnost zdravstvenega osebja, da skrbi za genski zaklad posameznika. Običajno to reproduktivno svobodo uravnavajo preko mehanizma informiranega pristanka pred genskim testiranjem ter selektivnim splavom. Ob tem naj poudarimo, da je ena izmed temeljnih nalog družbe zmanjševanje trpljenja. Zato se lahko vprašamo, ali selektivni splav in informiran pristanek res predstavljata ustrezno zaščito pred izzive sodobne evgenike?

Ameriški bioetik Marc Lappe v svojih delih izpostavlja pet temeljnih načel, ki bi lahko sodobno družbo učinkovito varovala pred nevarnimi posledicami genske evgenike.¹⁸ Prvo načelo zajema t.i. medgeneracijsko pravičnost, ki predpostavlja tehten razmislek o generacijskih posledicah prenatalne genske diagnostike in njihove množične uporabe v družbi (npr. dolgoročne posledice izbire spola). Drugo načelo se sklicuje na znanstveno odgovornost, ki zahteva izdelavo temeljitih študij o učinkovitosti, smiselnosti in primernosti genskih testov. To še posebej velja za tiste teste, ki jih želi industrija poslati na trg. Tretje načelo je temeljno medicinsko načelo: ne škodovati. To pomeni, da uporabna genetika ne sme imeti škodljivih posledic tako za posameznika kot tudi za družbo. Ob tem velja omeniti mnenje tega bioetika, da naj bi imela negativna evgenika (se pravi izolacija škodljivih genov) prednost pred pozitivno evgeniko, ki želi (terapevtsko ali ideološko) spreminjati človeški genom. Četrto načelo je načelo avtonomije, ki omogoča posamezniku t.i. reproduktivno svobodo in zasebnost njegovih odločitev. Zadnje načelo pa vključuje prepričanje, da morajo biti pravičnost, koristi in tveganja enakomerno porazdeljena med vsemi. To pomeni, da ima pri pozitivnih posledicah posebno mesto populacija revnih.

¹⁸ Prim. M. Lappé, *n. d.*, 774-775.

4. Verska izročila o evgeniki

Za današnja velika verstva so vprašanja evgenike večinoma nova. Na splošno bi lahko v verskem izročilu evgeniko opredelili kot nadzor razmnoževanja človeka z namenom, da spremenimo oz. izboljšamo vrsto. Različna verstva so tako izoblikovala različne moralne norme, ki so uravnale poroko, spolnost, status zarodka in vzgojo otrok. V zadnjem času pa so nekatera verstva izoblikovala tudi lastna stališča do sodobne tehnovegenike, ki ima svoje korenine v silovitem razvoju na področju molekularne biologije, genetike in medicine.

Judovstvo se v svojem izročilu na več mestih sooča s problemom evgenike. Eno takšnih je prepoved poroke med družinskimi člani. Prepoved opredeljuje judovsko pravo, ki zato sicer nima bibličnih temeljev, ima pa več osnov v Talmudu in Mišni. Tako Talmud posamezniku dovoljuje, da se ne poroči v družino, kjer se pojavlja epilepsija, gobavost, tuberkuloza oz. kjer se kakšna resna bolezen večkrat pojavlja med družinskimi člani (Jevamot 64b). To pravilo predstavlja prvi zgodovinsko dokazani evgenični predpis, ki obsega tako verski kot družbeni sistem. Zaradi številnih porok znotraj svojih skupnosti Judje nadpovprečno obolevajo za nekaterimi zanje značilnimi genskimi boleznimi. Da bi dosegli večjo preglednost nad tem problemom, so v New Yorku ustanovili gensko bazo podatkov *Dor Ješarim* (rod pokončnih oz. iskrenih v Ps 112,2), kjer zbirajo podatke o vseh Judih, ki so nosilci genov za Tay-Sachovo bolezen. V ta urad prihajajo Judje in Judinje, ki želijo pred poroko opraviti gensko posvetovanje.¹⁹

V islamu je splav dovoljen samo za rešitev materinega življenja. Nikoli ne omenjajo izboljšave rodu.²⁰ Poroke urejajo samo s priporočanjem porok med muslimani oz. znotraj plemena.

Hinduizem in budizem do sedaj nimata nobenih izdelanih stališč o evgeniki. Znano je, da ima hinduizem zelo podrobno izdelan kastni in astrološki sistem, ki uravnava poroke med ljudmi. Za budizem pa lahko rečemo, da načeloma podpira spreminjanje genoma z namenom preprečiti genske bolezni.²¹

Odnose med krščenimi v katoliški in pravoslavni Cerkvi ureja cerkveno pravo. Evgenični značaj imajo določbe, ki se nanašajo na prepoved poroke med sorodniki. Ti kanoni veljajo za najstarejše kanone. V končni obliki pa so bili v katoliški Cerkvi opredeljeni na IV. lateranskem

¹⁹ Prim. D. M. Feldman, *Eugenics and Religious Law: Judaism*, v: W. T. Reich, n. d., I, 777-779.

²⁰ Prim. A. Sachedina, *Eugenics and Religious Law: Islam*, v: W. T. Reich, n. d., I, 783-784.

²¹ Prim. G. P. Redmond, *Eugenics and Religious Law: Hinduism and Buddhism*, v: W. T. Reich, n. d., I, 784-787.

koncilu, v pravoslavni Cerkvi pa na Trulanski sinodi leta 691. Vsebina teh kanonov se je kasneje razširila tako na kontinentalno kot tudi anglosaško civilno pravo.

O problemu tehnološke evgenike je znotraj katoliške Cerkve pomemben dokument Francoske škofovske konference o genetiki in človeškem dostojanstvu iz leta 1998.²² V njem se škofje sprašujejo ali ne predstavljajo nove oblike predrojstvene diagnostike nevarnost novega evgenizma. Ob tem izpostavljajo primer široko sprejetega pravila v francoski družbi, da se po pravilu splavljajo otroci oboleli s kromosomsko trisomijo oz. drugimi anomalijami. Škofje ugotavljajo, da se ob tem govori o nekakšni preventivi, ki preprečuje negativne ekonomske posledice. Dejstvo je, da takšna miselnost povzroča, da ob predrojstvenih tehnikah narašča število splavov. Številni invalidi in prizadeti se zdijo v takšnem miselnem okolju kot »medicinske preventivne napake.« Zanimiva je tudi ugotovitev T. W. Hilgersa, ki pravi, da je v zadnjih 35. letih prišlo do odločilnega preobrata v razumevanju predrojstvene diagnostike. Pravi da so bili ti testi sprva namenjeni za iskanje ustreznega zdravljenja za zarodke, danes pa postajajo instrument eliminacije prizadetih in bolnih.²³

5. Slovenija

V našem okolju je evgenika najbolj očitno prisotna na štirih področjih. Najprej jo srečamo na področju predrojstvenih preiskav, ki so povezane s terapevtskimi splavi (najbolj znan je primer kromosomske trisomije).²⁴ Drugo področje sega v postopke darovanja in uporabe spolnih celic. Semenske in jajčne banke so namreč kraji, kjer se sanitarno in gensko testirajo spolne celice in se jih loči glede na njihovo kvaliteto oz. lastnosti (v ta namen se zbirajo informacije o dednih boleznih in značilnosti darovalca). Takšni kriteriji za »zdravje« in primernost spolnih celic lahko predstavljajo vir nove tehnovevgenike. Tretje področje vključuje metodo umetnega oplojevanja ICSI (*intracytoplasmic sperm injection*), kjer se vnese v jajčno celico samo eno moško spolno celico. Obe spolni celici se predhodno gensko pregleda in obdela. Vedno bolj razvita tehnika omogoča genomsko izbiro, še preden pride do spočetja. S tem vplivamo na gensko kvaliteto tako spočetega otroka. Četrto področje pa predstavljajo predimplantacijske preiskave, kjer v primeru oploditve v epruveti naredimo genske teste tako dobljenih zarodkov. Samo zarodki, ki gensko ustrezajo izsledkom genetike, imajo možnosti za vnos v ma-

²² Prim. Conseil permanent de la Conférence des Evêques de France, *Essor de la Génétique et Dignité Humaine*, Bayard 1998.

²³ Prim. T. W. Hilgers, *n. d.*, 186.

²⁴ Vsa ta področja so navzoča tudi v francoski družbi. Prim. J. Testart, *n. d.*, 55-59.

ternico in kasnejše rojstvo. Zato vse te tehnike uvrščajo našo državo med tiste, ki na tih in vedno bolj učinkovit način rešuje problem rojevanja gensko neustreznih otrok. Ob tem velja omeniti, da pri tem izvajalce in uporabnike največkrat vodita dva razloga: socialni (dobro staršev) in finančni (ekonomske obveznosti družbe).

Sklep

Predorojstveni genski testi predstavljajo vir nove oblike evgenike. Dedne informacije, ki so sestavni del vsakega človeka, postajajo kriteriji za komercialno in socialno opravičenost rojstva. Temeljni problem ostaja vprašanje, ali smemo zmanjševati trpljenje tako, da izločamo iz našega družbenega okolja gensko prizadete ljudi. Gotovo je naloga vsake družbe, da zmanjšuje trpljenje svojih članov. Vendar pa se tu postavljata dve načelni vprašanji: Ali je zato dovoljeno žrtvovati življenja še nerojenih? in Ali je v imenu preprečevanja trpljenja smiselno odstranjevati iz naše družbe ljudi določenega genskega profila? Tako imenovana *Konvencija o bioetiki* Sveta Evrope govori o zaščiti človeškega genoma in s tem preprečuje kakršne koli komercialne ali ideološke modifikacije.²⁵ Pozitivna evgenika je s tem pravno omejena. Zaradi nerešenega položaja človeškega zarodka pa ostaja negativna evgenika vedno bolj aktualna. Zato je temeljni problem tehnološke evgenike v bistvu vprašanje položaja človeka v predrojstvenem obdobju. Ali je v tem času že nosilec človeškega dostojanstva? Mu lahko priznamo pravico do življenja, nedotakljivosti in do zdravstvenega varstva? Ta vprašanja pa so že nekaj desetletij poligon številnih razprav in mnenj bioetikov, filozofov, pravnikov in teologov. Globalno soglasje o tem problemu bo gotovo spodbudilo vsa prizadevanja za zmanjševanje trpljenja in zaščito nerojenih.

Povzetek

Znanost o evgeniki pridobiva v novejši zgodovini vedno pomembnejše mesto. Predvsem v zadnjem stoletju se je evgenična misel obogatila s številnimi biološkimi, genetskimi in vedenjskimi kriteriji, ki so kmalu vplivali na izvajanje prisilnih (evgeničnih) sterilizacij. Takšne negativne izkušnje v ZDA, Skandinaviji in Nemčiji v prvi polovici 20. stoletja evgenike niso izkoreninile, temveč so jo le spremenile v manj nevarno obliko. Zato današnja tehnodružba vidi v evgeniki prostor za uveljavljanje

²⁵ O vsebini *Konvencije o bioetiki* podrobneje piše A. Mlinar, *Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij*, v: *BV* 61 (2001), 63-78.

komercialnih, ekonomskih, ideoloških in političnih razlogov s katerimi želi vplivati na gensko podobo jutrišnjega človeka. Verska in etična izročila ji pri tem pomagajo vrednotiti tako pozitivne kot negativne postopke in posledice takšnega ravnanja.

Ključne besede: evgenika, bioetika, genski testi, genomika, medicinska etika

Summary: Tadej Strehovec OFM, Man between Genetic and Eugenic Codes. Hereditary Information and Criteria for Commercial and Social Justification of Birth

Recently, the science of eugenics has gained an increasing importance. Especially in the 20th century the eugenic thought acquired numerous biological, genetic and behavioural criteria that soon gave rise to forced (eugenic) sterilisations. Such negative experiences in the United States, in Scandinavian countries and in Germany in the first half of the 20th century, however, did not eradicate eugenics but just transformed it into a less dangerous form. Hence, the present technological society sees eugenics as an area of pushing through commercial, economic, ideological and political reasons to be applied in influencing the genetic image of tomorrow's man. Religious and ethical traditions aid it in evaluating the positive and the negative processes as well as the consequences of such actions.

Kew words: eugenics, bioethics, genetic testing, genomics, medical ethics.

Anton Mlinar

Razprava o evtanaziji v Sloveniji

Uvod

V Sloveniji je razprava o evtanaziji vedno potekala v senci razprave o splavu. Včasih sta splav in evtanazija pomenila skoraj isto stvar. V to smer je šla razprava v šestdesetih letih dvajsetega stoletja, ko se je zaradi zapletov z zdravilom kontergan (talidomid) pojavilo vprašanje o evtanaziji otrok, vendar strogo v smislu zdravniške evtanazije.¹ Tok dogodkov v nekdanji Jugoslaviji je kasneje z veliko hitrostjo peljal naproti liberalizaciji splava,² razprava o evtanaziji pa ni nikoli prestopila parlamentarne praga.

1. Iz časovnega zaporedja v devetdesetih

Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani je med 15. in 30. novembrom leta 1994 izvajala mednarodno raziskavo o samomorih SU-IATT, katere nosilec je bil Oddelek za klinično psihologijo Univerze v Leidnu (NL). Vprašalnik je obsegal nekatera vprašanja, ki so odsevala tedanje razpoloženje na Nizozemskem, na primer: »Kaj menite o ustanovitvi zavodov ali klinik, na katere bi se ljudje, ki bi želeli napraviti konec svojemu življenju, lahko obrnili po pomoč, ko bi želeli umreti?«, »Kako verjetno je po vašem mnenju za ljudi na splošno, da napravijo samomor ...« in nato (a) »če so stari in pohabljeni?« in (b) »če trpijo za hudo in dolgotrajno boleznijo?« (itn.), »Ali menite, da ima človek pravico napraviti samomor?«, »Če bi nekdo prosil, da mu pomagate napraviti samomor, bi vi v to privolili?«, »Ali menite, da imate vi sami pravico napraviti samomor?«³ itn. Rezultati te raziskave v Sloveniji niso bili objavljeni.

¹ J. Milčinski, *Dva obraza evtanazije*, v: isti, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1982, 159-167.

² *Splošni zakon o prekinitvi nosečnosti* je bil sprejet 26. aprila 1969 (*Ur. list SFRJ* 20/69). Na osnovi tega zakona so posamezne republike tedanje države sprejele deloma še bolj liberalno zakonodajo. Slovenija je *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok* sprejela 26. aprila 1977 (*Ur. list SRS* 11/77).

³ Mednarodna raziskava *Stališča o samomorih* (vprašalnik), Ljubljana 1994.

Leta 1995 se je strokovna javnost odzvala na oregonski zakon o dostojanstveni smrti. Spomladi leta 1997 je nacionalna televizija organizirala odmevno okroglo mizo, na kateri je bil govor predvsem o pravici javnosti do obveščeniosti. Medtem ko na dekriminalizacijo evtanazije na Nizozemskem leta 1993 v slovenski javnosti skoraj ni bilo odzivov, je sprejem zakona o evtanaziji na Nizozemskem novembra 2000 spodbudil pravnike, da so 5. februarja 2001 na Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani organizirali okroglo mizo o evtanaziji.⁴ Iz zapisa pogovora⁵ je mogoče razbrati, da pri nas to vprašanje sicer ni neznano, da pa se nahaja v senci drugih problemov.

Dane Zajc je bil najbrž edini, ki se je s člankom *Evtanazija na obzorju* konec leta 2001 ironično odzval na prigovarjanje nizozemskih svetovalcev v ministrstvu za zdravstvo: »Človek iz Nizozemske, kjer je evtanazija uzakonjena, je pred nekaj dnevi v Ljubljani predaval in za javnost privoščljivo izjavil, da bo morala tudi naša dežela že kmalu premišljevat o podobnem zakonu.«⁶ V Sloveniji do danes ni bilo nobene relevantne interdisciplinarne raziskave o razpoloženju javnosti do evtanazije, ki bi jo lahko primerjali podobnim raziskavam v Ameriki in na Nizozemskem, tudi še ni nobenega osnutka zakona, ki bi govoril o legalizaciji evtanazije, in tudi ni mogoče z gotovostjo reči, da je obveščeniost javnosti o tem vprašanju zadovoljiva. Zgodba o splavu namreč govori, da razprav o splavu, preden je ta prestopil prag parlamenta, praktično ni bilo. Tako so poslanci odločali o stvari, ki je niso poznali. Mnenje strokovne javnosti o splavu pred letom 1969 ni imelo nobenega vpliva na zakonodajni postopek.⁷ Edino mnenje o zakonu iz »laične« javnosti je bilo mnenje Katoliške cerkve,⁸ ki pa je bilo tarča ostrih napadov v medijih. Evtanazija je v tej senci nerazpoznavna, »na obzorju«, in jo je mogoče zlahka opravičiti. Dane Zajc pravi: »Ne zaupam v zakon gospodarjev smrti.«

Na drugi strani je bilo kar nekaj strokovnih člankov na to témo. Največ odzivov v strokovni javnosti je bilo leta 1995 deležno dejstvo, da so v ameriški zvezni državi Oregon sprejeli *Zakon o dostojanstveni smrti*. O tem so pri nas pisali zdravniki Metka Klevišar, Matija Cevc, Anton Dolenc, Vojko Flis in zlasti Jože Trontelj, poleg njih pa tudi nekateri pravniki, sociologi, psihologi in teologi. V medijih je imela evtanazija

⁴ Spodnji dom nizozemskega parlamenta je sporno odločitev sprejel 28. novembra 2000, zgornji dom 10. aprila 2001, zakon je stopil v veljavo 1. aprila 2002.

⁵ *Milostna smrt: Pravno in zdravniško sporne odločitve o končanju življenja*, v: *Dignitas*, št. 10 (2001) 128-148.

⁶ D. Zajc, *Evtanazija na obzorju*, v: *Ampak* 3 (2002/1) 1.

⁷ Janez Milčinski je kasneje, ko je pripravljval svoje razprave za knjižno objavo, pri razpravi *Etični in pravni pogled na splav*, v: isti, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1982, 210-219, moral zapisati: Razvoj je šel drugo pot, kot smo jo pričakovali.

⁸ *Kaj pravijo jugoslovanski škofje o splavu*, v: *Družina* 18 (1969) št. 3., str. 1.

različen odmev. Članki v časopisih so pogosto sledili domnevnim podatkom o javni sprejemljivosti evtanazije,⁹ včasih pa so k temu celo spodbujali.¹⁰ Novinarji na TV (1996) so pravilno ocenili, da ima javnost pravico vedeti in da je treba v razpravo vključiti pristojne ljudi, toda dlje od opredelitev stališč »za« in »proti« v teh razpravah ni prišlo. Slovenska izdaja *Journal of American Medical Association* (JAMA) je leta 1995 objavila prevod razprave E. J. Emanuela, ki velja za eno najbolj uravnoteženih besedil za javno razpravo o tem vprašanju.¹¹ Morda preseneča dejstvo, da se je v preteklem desetletju za to témo odločilo relativno veliko število študentk in študentov, ki so evtanazijo izbrali za nosilno témo diplomskih oziroma zaključnih nalog.¹² To na svoj način dokazuje, da v našem ožjem okolju pojmi o tem, kaj evtanazija v resnici je, še niso razčiščeni, niti med zdravniki in pravniki niti v javnosti.

Slovenski prostor je nekako na robu žgočih in strastnih razprav, ki v zadnjih desetletjih razdeljujejo svetovno javnost. Morda je v tem razlog za najtežje nerazčiščeno in z evtanazijo povezano vprašanje, da se evtanazija pojmuje kot alternativa neozdravljivim boleznim ter da bi jo nekateri najbrž imeli za »zaslužno početje«.¹³ To pomeni evtanazijo prikazati v etični (sprejemljivi) luči. Tak je bil primer splava, ki je bil tako rekoč legaliziran v senci nevednosti, in sicer kot »pravica do svobodnega odločanja o rojstvu otrok«.¹⁴ Zato današnje razprave o evtanaziji naj

⁹ E. J. Emanuel – D. L. Fairclough – L. L. Emanuel, *Evtanazija in samomor z zdravniško pomočjo - odnos in želje bolnikov v terminalni fazi bolezni in njihovih negovalcev (Attitudes and desires related to euthanasia and physician-assisted suicide among terminally ill patients and their caregivers)*, v: *JAMA* 9 (2001/2) 83-91. Razprava z empiričnimi podatki potrdi, da se odgovori, če kdo govori o evtanaziji kot o svoji zahtevi, ali o evtanaziji drugih, med seboj bistveno razlikujejo.

¹⁰ K. Mahnič, *Moj Bog pravi, da je to moja odločitev: evtanazija v Avstraliji*, v: *Delo*, št. 147 (28. 6. 1997), str. 36; U. Matos, *Poslednja pravica: ali imamo od zdravnika pravico zahtevati, da nam konča življenje?*, v: *Mladina*, št. 14 (5. apr. 1999) 48-50; U. Vidic, *Rešite planet - ubijte se!*, v: *Zofa* 2 (1998/7) 42-43. M. Grah, *Pravica do smrti - poslednja pravica?*, v: *Delo*, št. 101 (5. maja 2001) 8-10 (v tem članku zlasti stališče Petra Kovačiča Peršina).

¹¹ E. J. Emanuel, *Evtanazija. Zgodovinski, etični in empirični pogledi*, v: *JAMA* 3 (1995/2) 20-27; E. J. Emanuel – D. L. Fairclough – L. L. Emanuel, *n. d.* Evtanazija in samomor z zdravniško pomočjo (SZP) sta zelo sporni temi. Razprava poroča o odnosu bolnikov v terminalni fazi bolezni do evtanazije in SZP, kako trdne so njihove želje, kateri dejavniki na te želje vplivajo in kakšen je delež bolnikov, ki je na tak način končal življenje. Raziskave so potekale od marca 1996 do julija 1997, in sicer v petih naključno izbranih velemestnih statističnih področjih in na enem ruralnem področju. Sodelovalo je 988 bolnikov (stopnja odzivnosti 87,4%) in 893 negovalcev, ki so jih bolniki sami določili (stopnja odzivnosti 97,6%).

¹² Več o tem na cobissu.

¹³ D. Zajc, *Evtanazija na obzorju*, v: *Ampak* 3 (2002/1) 3.

¹⁴ Prim. naslov slovenskega zakona o splavu: *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok*, v: *Ur. list SRS* 11/77.

ne bi bile polemične v smislu ustvarjanja dveh taborov, od katerih je eden »za« in drugi »proti«, pač pa naj bi bile »smiselne«; take bodo, če bodo temeljile na spoštovanju človeškega življenja in ohranitvi dostojanstva osebe in če bodo poglobljale spoznanja o človekovi avtonomiji in dvigale kvaliteto življenja tistim, ki potrebujejo pomoč, in tistim, ki jim pomagajo. Leta 1997 je Državna etična komisija izdala stališče o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji.¹⁵ V strokovnih krogih se ta vprašanja zbirajo pod krovnim pojmom *paliativna* (celostna) terapija. V ta namen je bilo leta 1995 ustanovljeno Slovensko društvo Hospic.

2. Pravno in filozofsko-etično ozadje razprav o človeškem življenju

Pri prej omenjeni okrogli mizi na Pravni fakulteti (2001) sta poleg pravnikov sodelovala tudi zdravnik (Jože Trontelj) in filozof (Edvard Kovač). Edvard Kovač je poudaril, da se pred vprašanjem o evtanaziji (dobri smrti) pojavlja važnejše vprašanje o človeku: »Kdo sem?« »Kdo je zame drugi?« in »Kdo je človek v družbi?« »S pojmovanjem življenja in s cenjenjem posameznika, individuuma, je seveda zraslo tudi spoštovanje njegovega življenja. Živimo v kulturi, ki ceni posameznika.«¹⁶ Poudaril je tudi, da to ni nujno posledica človekovih pravic oziroma da človekove pravice niso edini način, kako izraziti vrednost posameznika, njegovo nedotakljivost in dostojanstvo, pač pa da so človekove pravice posledica tistega razmišljanja, govorjenja in ravnanja, s katerim je nekdo hotel izraziti svoje dostojanstvo. Ena temeljnih dilem v razpravah o vrednosti človeškega življenja in o dostojanstvu človeške osebe je, kako priti do etičnega konsenza o tem, kaj pomeni, da je človek oseba, da ima neodtujljivo dostojanstvo in da je kot oseba nedotakljiv v celotnem obdobju življenja. Gilbert Meilaender¹⁷ meni, da za razpravo o človeškem dostojanstvu ni nevtralnega izhodišča in da so vsa vprašanja, ki so povezana s človeškim življenjem, v bistvu normativna, vrednostna in po značaju etična. Pojem človeškega dostojanstva ni povezan z neko geografsko pogojeno filozofijo, pojmovanjem osebe ali izročilom človekovih pravic, pač pa je izraz dejstva, da je človek bitje komunikacije in da pojma »posameznik« in »oseba« nista povsem istovetna. Ko namreč kdo človekovo dostojanstvo utemeljuje zgolj z individualnostjo, in sicer tako, da ima posameznik tako rekoč absolutno pravico odločiti o samem sebi ne glede na druge, ter da je prav ta pojem avtonomije odločilen za poj-

¹⁵ J. Trontelj, *Stališče Državne komisije za medicinsko etiko o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji*, v: ZV 66 (1997) 269-270. Ta tekst je tudi v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukić, *Medicina in pravo*, 335-347.

¹⁶ *Milostna smrt* ..., 136.

¹⁷ www.bioethics.gov/meetings/200201/meilander.html (27. 4. 02).

movanje dostojanstva, zanika osebo, ki je oseben odnos. Anton Stres prav tako pravi, da je temelj človekovih pravic tisto razumevanje osebe, ki ima osebo za transcendentno oziroma navzoče bitje, še več: da človekove pravice ne le izražajo človekovo dostojanstvo, ampak da je človekovo dostojanstvo to, kar ljudi med seboj povezuje *kot* ljudi. Z idejo dostojanstva se je mogoče iz čisto racionalnih izhodišč upirati tisti ideji avtonomije, ki ima evtanazijo za zasebno stvar posameznikove svobode. Osebnost dostojanstvo se namreč začneja tam, kjer se preneha ocenjevati bitja po njihovi uporabnosti in koristnosti.¹⁸ Oseba ni vase zaprt subjekt, temveč je bistveno odprto bitje.

Obdobje tako imenovane moderne postavlja v ospredje avtonomni subjekt, ki je »nedolžen« in s katerim je povezano specifično pojmovanje svetosti življenja. Ta ideja avtonomije – skoraj absolutna pravica do odločanja o samem sebi – ima kar veliko zagovornikov tudi v času, ko je ideja o individuumu kot absolutni vrednosti v Kantovem smislu tako rekoč že arhaična. Ko postavljam pod vprašaj razumevanje avtonomije, se ne vprašujem o vrednosti Kantove trditve, da človeško bitje odlikuje dostojanstvo, to je notranja, končna, brezpogojna, neprekršljiva, nepriemerljiva in nezamenljiva vrednost, pač pa izrekam dvom o (nekantovski) trditvi, da bi bilo lahko kakšno gorje, ki ga povzroči bolezen, nezdružljivo s človeškim dostojanstvom in bi »zaslužilo« milostni strel (uboj iz usmiljenja). Z ozirom na to trditev bi zdravnik, ki bi končal svoje življenje ali življenje nekoga drugega, ne razvrednotil svojega dostojanstva. Končna posledica takega razmišljanja je, da bi morali kritiki modernega pojmovanja avtonomije za svoje mnenje (nasprotovanje) najti bolj tehten razlog.¹⁹ Ne glede na to, da do neke mere drži, da se človek rodi in umrje sam, ne more nikjer o sebi odločati povsem avtonomno brez ozira na druge.

Filozofi in etiki zato radi poudarjajo, da ljudje, ki (pre)hitro vidijo rešitev v evtanaziji, najbrž s tem ne kažejo, da jim je do spoštovanja življenja v vseh obdobjih in da se zavedajo, da dostojanstvo ni odvisno od okoliščin, v katerih človek živi. Najbrž hočejo povedati, da si dostojanstva ne pustijo vzeti niti v času najhujše bolezni, ne pa, da bi v takem trenutku radi odločali o načinu smrti. Ključni pojem je dostojanstvo tistega, ki definira dostojanstvo (drugega), posebno zdravnika.

Iz naslova okroglega mize o evtanaziji na Pravni fakulteti je mogoče sklepati, da se je treba do evtanazije opredeliti pred vstopom tega vpra-

¹⁸ Prim. A. Stres, *Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva*, v: *BV* 61 (2001) 129-151.

¹⁹ Prim. F. Klampfer, *Suicide, Euthanasia and Human Dignity*, v: *Acta analytica* 16 (2001), št. 27, str. 7-34.

šanja v zakonodajno proceduro. Mediji²⁰ so v zadnjih letih večkrat omenjali mnenje svetovalcev pri ministrstvu za zdravje, nekaj jih je iz Nizozemske, da je nizozemska rešitev najboljša. Pravniki se zavedajo, da pri nas ta razprava poteka v senci zakonodaje o splavu. Ne glede na to, da se pravniki sklicujejo na anglosaško pravno doktrino, ki jasno razlikuje med ustavno in pravno doktrino, poudarjajo pomen samostojnosti sodne veje oblasti in v ta namen tudi izrekajo previdne sodbe, zavedajoč se pomanjkljivosti, da ni soglasja o statusu osebe v celotnem obdobju življenja, se ni mogoče izogniti skušnjavi, ki je bila izražena zgoraj,²¹ da etična refleksija v zakonodajnem postopku nima veliko možnosti in da bi lahko posege Evropskega sodišča za človekove pravice (ESČP)²² na to področje kdo hitro imel za poseganje sodišča onkraj meja pristojnosti. Pravniki opozarjajo na nadaljnje razhajanje med ustavno in pravno doktrino, ko ni več jasno, če zakon dejansko zastopa interese posameznika proti interesom države in če je prvi interes države ščititi posameznika.²³ Poudarjajo pomen Konvencij, ki imajo pravne posledice, in izjav evropskih ustanov, čeprav na primer izjave Parlamentarne skupščine o dostojanstveni smrti istočasno jemljejo le kot nasvet. Izluščiti je mogoče naslednje vidike: ponovno je treba opredeliti človekovo pravico do avtonomije ter vsakemu hudo bolnemu človeku omogočiti ustrezno terapijo pri lajšanju bolečin. Mnenje je, da je pravica do dostojanstvene (naravne) smrti najtesneje povezana z omenjenima možnostma.

Ko je A. Teršek analiziral ustavne, zakonske (kazenskopravne) in etične okvire v RS v zvezi z evtanazijo in pomočjo pri samomoru,²⁴ je omenil naslednje ustavne okvire: 17. člen Ustave RS, ki govori o nedotakljivosti človeškega življenja, 18. člen, ki govori o prepovedi mučenja, ponižujočega kaznovanja in izvajanje medicinskih ali drugih znanstvenih poskusov brez svobodne privolitve prizadetega, 21. člen ustave, ki govori o varstvu človekove osebnosti in dostojanstva, 34. člen ustave, ki govori

²⁰ U. Matos, *Poslednja pravica: ali imamo od zdravnika pravico zahtevati, da nam konča življenje?*, v: *Mladina*, št. 14 (5. apr. 1999) 48-50; J. Bohak, *Zori čas razprave: evtanazija*, v: *Delo*, št. 16 (20. jan. 2001) 12-13; M. Grah, *Pravica do smrti - poslednja pravica?*, v: *Delo*, št. 101 (5. maj 2001) 8-10; *Evtanazija - tabu, ki izginja. Naj umre, kdor hoče?*, v: *Delo*, št. 230 (5. okt. 1996), str. 45.

²¹ Prim. *Priporočilo 1418*, proteste Parlamentarne skupščine Sveta Evrope in odzive nizozemske vlade nanje (6. pogl); http://europa.eu.int/comm/european_group_ethics/index_eu.htm

²² www.echr.coe.int (*European Court of Human Rights*).

²³ Prim. A. Teršek, *n. d.*, 199. Ko analizira odločitev ameriškega sodišča, poudari, da je interes države v tem primeru istoveten pravici, ki jo posamezniku zagotavlja ustava. Posamezniku se torej ni treba bati, da bodo njegove pravice prikrajšane zaradi interesov države oziroma nekega nivoja v državi. Pojavi se torej upravičeno vprašanje, koga ščiti zakon o evtanaziji na Nizozemskem. Zdravnike?

²⁴ A. Teršek, *n. d.*, 218-221.

o pravici do osebnega dostojanstva in 51. člen, ki govori o pravici do zdravstvenega varstva.²⁵ Zakon o zdravstveni dejavnosti²⁶ v 47. členu govori o zdravstveni oporoki (*living will*). Zakon o obligacijskih razmerjih²⁷ tudi že govori o tem, da je bolnik soodgovoren za to, kar se dogaja med njim in zdravnikom, čeprav seveda postavlja v ospredje odgovornost zdravnikov. Kazenski zakonik RS²⁸ v 127. členu govori o kaznivem dejanju umora, v 131. členu pa o napeljevanju k samomoru in o pomoči pri njem,²⁹ v 129. členu pa govori o smrti iz malomarnosti.³⁰ Kodeks medicinske etike in deontologije Slovenije³¹ evtanazijo odklanja in obsoja kot lažni humanizem (43. člen). Bolnikovo umiranje je del zdravljenja (44. člen) in zato je zdravnik dolžan poskrbeti vse potrebno za »smiselno zdravljenje«. 45. člen govori o pravicah umirajočega do paliativne terapije in o zdravnikovi nalogi, da bolniku »zagotovi priložnost, da se lahko duševno pripravi na pričakovano smrt«. 46. člen govori o dolžnem obveščanju bolnika o njegovi bolezni, o spoštovanju človekove svobode, zlasti tudi o pravici do neobveščeniosti, pa tudi o upoštevanju bolnikove domnevne volje, če je bolnik v nezavesti, ter o mnenju oseb, ki bolnika dobro poznajo.

Interpretacija Ustave RS se naslanja na merila Konvencije o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin (KVČP). Splošno mnenje je, da bi Svet Evrope za prepoved evtanazije moral sprejeti posebno konvencijo, ki bi to prepovedovala, na drugi strani pa bi bilo potrebno dopolniti 2. člen KVČP. Ko se interpretacije nanašajo na stopnjo pravne

²⁵ 51. člen Ustave RS med drugim pravi: »Nikogar ni mogoče prisiliti k zdravljenju, razen v primerih, ki jih določa zakon.«

²⁶ *Ur. list RS* 9/92.

²⁷ Prim. A. Polajnar-Pavčnik, *Obligacijski vidiki razmerja med bolnikom in zdravnikom*, v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukić (ur.), *Pravo in medicina*, Ljubljana 1998, 89-118.

²⁸ *Ur. list RS* 63/94 (veljati je začel 1995).

²⁹ 131. člen, prvi odstavek: »Kdor koga naklepoma napelje k samomoru ali mu pomaga pri samomoru in ta stori samomor, se kaznuje z zaporom od šestih mesecev do petih let.« 131. drugi odstavek: »Kdor stori dejanje iz prejšnjega odstavka proti mladoletni osebi, ki je že stara štirinajst let, ali proti osebi, katere sposobnost razumeti pomen svojega dejanja ali imeti v oblasti svoje ravnanje je bila bistveno zmanjšana, se kaznuje z zaporom od enega do desetih let.«

³⁰ 127. člen KZRS, prvi odstavek: »Kdor komu vzame življenje, se kaznuje z zaporom najmanj petih let.« 127. tretji odstavek: »Če je bilo dejanje iz prvega odstavka tega člena storjeno v posebno olajševalnih okoliščinah, se storilec kaznuje z zaporom od šestih mesecev do petih let.« KZ opredeli tudi posebne sramotne oblike kaznivega dejanja odvzema življenja, za katere je predvidena kazen do 20 let, med katerimi bi se lahko znašel tudi kak primer evtanazije. Kaznivo dejanje zagreši tudi zdravnik, ki pomaga bolniku v popolnoma brezupnem položaju k hitrejši smrti. 129: »Kdor povzroči smrt drugega iz malomarnosti, se kaznuje z zaporom od šestih mesecev do petih let.«

³¹ Revidiran in potrjen 1. februarja 1993 (*Glasilo Zdravniške zbornice Slovenije*).

zaščite človekove svobode, se pravniki radi ozirajo na ameriško interpretacijo 14. amandmaja Ustave ZDA v odločitvah sodišč. ESČP se načelno naslanja na tezo, da so interesi države istovetni z interesi posameznih državljanov. Konvencije so za članice pravno zavezujoči dokumenti, vendar se glede posameznih vprašanj – tudi glede evtanazije – ne izjasnijo. Nedavno je bila na ESČP vložena tožba »Pretty proti Združenemu kraljestvu«,³² ki potrjuje, da morajo države na eni strani odločiti v skladu z 2. členom KVČP in da naj vprašanje evtanazije zakonsko uredijo. Zakonska ureditev mora biti skladna s KVČP, o skladnosti pa odloča ESČP. Podobno kot KVČP tudi Ustava ne štiti pravice do smrti, te pravice pa ne more niti dati. Ustava tudi ne prepoveduje samomora in evtanazije, razen če imamo tudi evtanazijo za smrtno kazen; izrecno je namreč prepovedana smrtna kazen.

Ni pa se mogoče izogniti občutku, da razprava poteka v senci legaliziranega splava. To dokazujejo zlasti tiste pravne interpretacije, ki včasih predlagajo, naj bi evtanazijo obravnavali podobno kot splav, se pravi kot zasebno vprašanje pacienta in zdravnika. Vprašanje je, čemu bi bil potreben zakon, saj bi legalizacija pomenila, da bi lahko kdo svojo pravico iztožil. Koga bi ščitil tak zakon?

Pravica do življenja je podobna pravici do naravne smrti oziroma te pravice ne izključuje; izraža namreč, da posameznik niti o začetku niti o koncu življenja ne more razpolagati samovoljno. Toda pozitiven zakon ne more na enak način ščititi pravice do življenja in pravice do smrti. Zakon štiti svobodo, dostojanstvo in pravico do zasebnosti; daje pravico do odklonitve (prekinitve) zdravljenja in do terapije bolečin. To z drugimi besedami pomeni, da na presojo dejanj ne vpliva razlika med aktivnim in pasivnim ravnanjem, ampak med neposrednimi in posrednimi motivi.³³ Pravica do (naravne) smrti pomeni ustvaritev takih pogojev in okolja, kjer je njegovo umiranje čim bolj olajšano.³⁴

Viktor Planinšec je v komentarju Oregonske pobude o dostojanstveni smrti menil, da zakonodajalec »pravice do smrti ni sprejel očitno iz

³² *Pretty v. the United Kingdom*. Diane Pretty, državljanka Združenega kraljestva, rojena 1958 in živi v Lutonu, umira za motonevronske poškodbo mišičnega tkiva; za to bolezen ni nobenega zdravila. Diane Pretty je zaprosila zdravnike, da bi ji pomagali pri samomoru, a so ji to odklonili. Več o tem na: www.echr.coe.int/Eng/Press/2002/. Sodišče je zaslišanje opravilo 19. marca 2002, sodbo pa bo (je) objavilo v ponedeljek, 29. aprila 2002. ESČP je tožbo soglasno zavrnilo. Mediji so sporočili, da je Diane Pretty umrla v soboto, 11. maja 2002.

³³ Danes se uveljavlja prepričanje, da je razlika med aktivnim in pasivnim ravnanjem lahko celo zavajajoča. Prim. *Milostna smrt ...*, v: *Dignitas*, št. 10 (2001), 142.

³⁴ KZ omogoča odškodninsko tožbo, če je osebe s pacientom grdo ravnalo (146. člen), če je opustilo zdravstveno pomoč (189. člen) in če je umirajočega bolnika malomarno zdravilo (190. člen). Ti členi govorijo o pravici do ustrezne terapije bolečin, ko sicer ni več mogoče pomagati z zdravljenjem boleznii.

izvenpravnih – filozofskih, moralnih, religioznih, tradicionalnih pogledov družbe na to občutljivo področje.«³⁵ Zunanpravni razlogi so »etični« razlogi. Medtem ko pozitivno pravo ne more »dati« pravice do smrti, ker je nima oziroma ker je dolžno braniti posameznika, in sicer najšibkejšega člana družbe, se (kazensko) pravo definira kot produkt človekove civilizacije, kako imeti oblast nad nasiljem in/oziroma kako nasilje preprečiti. Gre skratka za to, kako v pravu uveljaviti vrednote in se izogniti nevarnosti, da bi pravo postalo *summa iniuria*. Viktor Planinšec svoje razmišljanje sklene takole: »Vsekakor pa gre svet naprej in *de lege ferenda* se bo pri nas gotovo že v bližnjem času z resnostjo govorilo o uveljavitvi človekove pravice ne samo do življenja, ampak tudi do smrti ob asistenci zdravnika, kajti v 'razviti in zanesljivi' družbi bi verjetno ne smelo biti zadržkov do smrti iz usmiljenja ali dostojanstva neozdravljivih in hudo trpečih bolnikov na njihovo zahtevo. Menda se bo tudi pri nas že pojavilo evtanazijsko združenje po vzoru Hemlock Association – združenje za trobeliko. Očitno ne bo mogoče večno vztrajati pri nedopustnosti 'dobre smrti' zgolj zaradi Hipokratove prisega ali iz religijskih razlogov po načelu *fiat iustitia – pereat mundus*.«³⁶

3. Mnenje zdravnikov in zdravništva o evtanaziji

V okviru razprav o zdravniku in smrti je Janez Milčinski že leta 1963 objavil še vedno aktualno razpravo o evtanaziji.³⁷ Razprava je nastala ob rojstvu pohabljenih otrok, ki so se rodili materam, ki so med nosečnostjo jemale pomirjevalo talidomid. Ta problem je bil takrat posledica tako rekoč množične medicinske zmote; odprl je »klasično« vprašanje o evtanaziji, namreč o evtanaziji pohabljenih in prizadetih otrok. Ob misli na otroka-bolnika, ki s svojo brezpogojno zahtevnostjo spremeni življenje staršev v neprekinjeno žrtvovanje, ki ga še greni zavest, da je brezplodno, se poraja vprašanje, ali naj jih medicina ne reši trpljenja; seveda pa tu navadno ne gre za otrokovo trpljenje, marveč za trpljenje njegovih skrbnikov. To je eno vprašanje. Ob tem se postavljajo še druga: »Kako bi gledali na starše, ki bi svojega otroka peljali 'evtanazirat'«? in »Ali so nebolni otroci res samo breme?« Janez Milčinski je njihovo vlogo v družbi primerjal s spomeniki, »ki so nam lahko v napoto«, a jih ljudje kljub temu postavljajo. Starši, ki sprejmejo prizadetega otroka, so kot spomenik človeški solidarnosti, ki ne dovoli, da bi koga zapustili, četudi se je rodil neproduktiven in je njegovo življenje na videz »nevredno«.

³⁵ V. Planinšec, *Nekaj pravnih pogledov na »dobro smrt«*, v: ZV 64 (1996) 172.

³⁶ V. Planinšec, *n. d.*, 173.

³⁷ J. Milčinski, *n. d.*, 159-167; prim. tudi članek *Splav in detomor v Jugoslaviji*, objavljen *prav tam*, 220-224.

Milčinski je evtanazijo predstavil kot »protisloven pojem« z bogato, pestro in pretresljivo zgodovino, kot vprašanje, ki se je brez odgovora umaknilo v zatišje. Po njegovem bi jo bilo najbolje evtanazijo omejiti na medicino (na »pravo evtanazijo«³⁸ kot zdravniški problem), toda ker nenehno prestopa okvir, je to nemogoče. Zgodovinske primere tega prestopanja okvirov je videl v Morovem, Baconovem in Carrelovem gledanju na evtanazijo, se pravi v primerih, ki so hoteli legalizirati usmrtitev bolnih, onemoglih, prizadetih. Ob tem je omenil zahtevo Zdravniškega združenja v državi New York, ki je leta 1903 svojim članom postavilo jasno zahtevo, naj določenim skupinam bolnih skrajšajo življenje z lahko smrtjo, in zakon v državi Iowa v letu 1906, s katerim je ta država hotela uzakoniti ne le milostno usmrtitev neozdravljivo bolnih starih ljudi, marveč predvsem evtanazijo otrok s prirojenimi napakami in idiotov. Tudi predlog zakona o zgodnji evtanaziji v Angliji (1936) se je nanašal na evtanazijo otrok. Janez Milčinski je v razpravi posebej osvetlil nacistični evtanazijski program, ki sta ga začela kriminalist Binding in psihiater Hoche leta 1920. Leto za tem se je v Sloveniji na to odzval Alfred Šerko in v *Slovenskem pravniku* med drugim napisal: »Vem, da živalstvo v svoji sredi ne trpi invalidov in bebcev, vem pa tudi, da je postal človek šele tedaj človek, ko je otrese ali vsaj skušal otresti s sebe žival.«³⁹

Janez Milčinski je potegnil razliko med legalizirano in zdravniško evtanazijo. »Vsakokrat znova se pokaže, da kazenskopravne določbe odpovedo, in se nazadnje pokaže tudi to, da bi bila uzakonitev evtanazije večje zlo, kot pa je obravnavanje posameznih primerov z uporabo neustreznih določb o naklepni usmrtitvi, četudi privilegirani ...«⁴⁰ Milčinski je imel kazenskopravno plat evtanazije za »normalno«, čeprav je dvomil, da je kazensko pravo sposobno ugotoviti, za kaj je šlo, predvsem pa ne, da zdravnikovo delo pozna evtanazijske situacije, ki »še zdaleč ne izpolnjujejo dejanskega stanja kaznivega dejanja, so pa zato toliko nevarnejše za pogoške v luči etičnih načel. In s tem smo pri jedru problema. Pokazali smo, da evtanazije ne moremo kar povprek in v vseh subtilnih oblikah obsoditi kot moralne in kazenske obsodbe vredno dejanje. Prav zaradi tega in še posebej zato, ker se je s sprejemljivimi utemeljitvami že pojavila kot dovoljena ali vsaj opravičljiva v kazenski zakonodaji raznih dežel ...«⁴¹ Legalizirana evtanazija je nevarna zato, ker je »predvsem zdravnik tisti, ki ogroža in ki je tudi sam ogrožen s subtilnimi in prikritimi oblikami evtanazije.« Njegova obravnava evtanazije ima za cilj senzibiliziranje zdravnika, da bi se odzval na prvo »dozo nemoralne-

³⁸ J. Milčinski, *n. d.*, 163.

³⁹ Nav. po J. Milčinski, *n. d.*, 162.

⁴⁰ J. Milčinski, *n. d.*, 163.

⁴¹ J. Milčinski, *n. d.*, 164.

ga in etično oporečnega.«⁴² S tem se je Janez Milčinski dotaknil monstroznega problema pravne doktrine, ki je zagovarjala interese družbe v škodo tretji osebi, argumenta spolzkega nagiba, ki je poskušala nekatere zdravnikove odločitve prenesti na upravni odbor in ga razbremeniti odgovornosti. »Mnogo bolje kot o dolžnosti brezpogojne ohranitve življenja se nam zdi govoriti o brezpogojnem spoštovanju življenja. V luči spoštovanja življenja, ki pomeni obenem tudi spoštovanje smrti, se bo zdravnik lažje odločil za pravo pot. Zavedati se mora, da mu grozi dvojna nevarnost napake: da bo postal sosterilec smrti – ali pa da bo v športni tekmi s smrtjo pozabil na bolnika.«⁴³

Po mnenju zdravnikov prihajajo pobude za legalizacijo evtanazije iz ideje o produktivni družbi, ki ne prenese nekoristnih ljudi, ki so ji v napoto in na katere gleda kot na strošek. Zato menijo, da imajo v dilemah dokaj izoblikovano idejo o tem, da je treba razlikovati dejanje od storilca, da se z dejanjem aktivne evtanazije ni mogoče strinjati, da pa to ne more biti razlog, da bi bili sodniki ali da bi lahko od drugih zahtevali nadpovprečno požrtvovalnost. Ta drža tako rekoč zahteva spoštovanje tistih, ki se niso pustili premagati grozi pred žrtvijo.

Posameznih odzivov na to problematiko je več,⁴⁴ izstopa tisti iz leta 1995, ko so se zdravniki odzvali na oregonski zakon o dostojanstveni smrti in temu problemu posvetili nekaj tehtnih razprav, zlasti v *Zdravniškem vestniku*.⁴⁵ Uvodnik v to številko so napisali Jože Drinovec, Matija Cevc in Zlatko Fras. Med drugim so poudarili, da evtanazijo zahteva »majhen, a medijsko zelo odmeven del bolnikov«, da so – razen na Nizozemskem – iniciative »naletele na odpor laične javnosti in ne samo pravnikov in zdravnikov« in da so »posledice morebitnega legaliziranja takih zahtev daljnosežne, težko predvidljive, možne zlorabe še bolj.«⁴⁶

⁴² *Prav tam.*

⁴³ J. Milčinski, *n. d.*, 165.

⁴⁴ A. Dolenc – B. Ermenc – A. Homan, Evtanazija v luči medicinske etike in deontologije ali samomor in evtanazija, v: Anton Dolenc (ur.), *Samomor na Slovenskem*, Ljubljana 1990, 157-165; J. Trontelj, Napake kvečjemu v varni smeri: možganska smrt, koma, nepovratna izguba zavesti in evtanazija, v: Delo, št. 145 (24.VI.1994), str. 38-39; J. Trontelj, *Ko je zdravnikova dolžnost, da skuša ohraniti življenje, izčrpana* (vprašanja o evtanaziji I.) v: Delo št. 195 (24.VIII.1996) str. 29; Z. Kaiser, *Etični vidiki evtanazije*, v: *Defektologica slovenica* 3 (april 1995/1) 59-68.

⁴⁵ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: ZV 64 (1995/3), str. 155-160; V. Flis, *Evtanazija in zdravnik*, v: ZV 64 (1995/3) 161-165; A. Dolenc, *Oregonska pobuda je v nasprotju s temeljnimi etičnimi izhodišči zdravniškega poslanstva*, v: ZV 64 (1995/3) 170-171; M. Klevišar, *Nekaj misli ob Oregonski pobudi za legalizacijo evtanazije*, v: ZV 64 (1995/3) 171-172; J. Trontelj, *»Pravica bolnega na smrt«* (vprašanja o evtanaziji II.), v: Delo, št. 201 (31.VIII.1996), str. 32; G. Annas in drugi, *Death by prescription: the Oregon initiative*, v: ZV 64 (1995/3), str. 167-170.

⁴⁶ J. Drinovec – M. Cevc – Z. Fras, *Oregonska iniciativa – priložnost za razmislek*, v: ZV 64 (1995) 133.

M. Cevc pa je kasneje zapisal: »Prepričan sem, da evtanazije ni mogoče zlorabiti, zlorabi se lahko izvajalca.«⁴⁷ S tem ni mislil le na prej omenjeno »zdravniško evtanazijo« in legalizacijo evtanazije,⁴⁸ pač pa na možnosti, ki jih daje medicina pod krinko »zdravniške evtanazije«. Zdravniki že nekaj desetletij opozarjajo, da je medicina na usodnem razpotju ter da lahko s svojim »uspešnim zdravljenjem« povzroči hude telesne in duševne bolečine, ki ne odtehtajo rezultatov takega zdravljenja (podaljševanje življenja).⁴⁹ Tehnična medicina je »na nekaterih področjih verjetno presegla meje sprejemljivega«, saj je cilj zdravljenja »poleg podaljševanja življenja predvsem izboljšanje kakovosti življenja.«⁵⁰ Morda je presenetljivo, da so se zdravniki številneje odzvali na zakon o dostojanstveni smrti v Oregonu, kot na legalizacijo evtanazije na Nizozemskem. Leta 2001 je izšlo le nekaj odmevov v dnevnem časopisju, v strokovni literaturi pa tega praktično ni bilo zaznati.⁵¹ Povod za to je najbrž v tem, da se je formalna razprava o evtanaziji na Nizozemskem ves čas gibala na razlikovanju med aktivno in pasivno evtanazijo, to razpravo pa zdravniki in etiki odklanjajo kot zavajajočo: po mnenju zdravnikov je medicina, ki računa le na tehnične možnosti in je obsedena s tem, kar je treba *narediti*, nujno v slepi ulici ter ne zna biti niti svobodna niti kljubovati nevarnosti evtanazije. Matija Cevc je s tem mislil na medicino, ki se izogiba vprašanju naravne smrti in meni, da umirajočemu ni več mogoče pomagati. V aktivno evtanazijo jo žene duh aktivizma. Cevc meni, da je v tej pasti tudi slovenska medicina, ki na formalni ravni – v *Kazenskem zakoniku RS* (1994),⁵² zakonodaji in v *Kodeksu medicinske deontologije Slovenije* (1993)⁵³ – nima nobenih navodil, kako naj zdravnik ravna, »saj izhajata oba akta iz že zdavnaj preživelega pogleda na sožitje med

⁴⁷ M. Cevc, *n. d.*, 155.

⁴⁸ »Prvi vidik je pravni, drugi pa je, če je evtanazija moralno sprejemljiva. I za pravo je seveda stvar preprosta. I Pri razmišljanju o evtanaziji pa ni pomemben končni dogodek, smrt, pač pa pot, ki vodi do njega, torej umiranje. Tu jasna in enostavna definicija ne zajema številnih moralnih in filozofskih podtonov, ki jih evtanazija sproža. S tem pa se srečuje zdravnik, ki je po vesti in načelih etike odgovoren predvsem svojemu varovancu – bolniku.« M. Cevc, *n. d.*, 155.

⁴⁹ V nedavno izdani brošuri *Euthanasia and Human Dignity* (Utrecht 2002) je nizozemska škofovska konferenca objavila ne le seznam svojih protestov proti postopkom legalizacije evtanazije, pač pa tudi »krščanski predlog« o tem, kako medicino humanizirati na mejnem področju med življenjem in smrtjo. Prim. tudi V. Messori, *Izziv smrti*, Ljubljana 1986.

⁵⁰ M. Cevc, *n. d.*, 155.

⁵¹ J. Janko, *Zori čas razprave: evtanazija*, v: *Delo*, št. 16 (20. jan. 2001) 12-13; isti, *Evtanazija – odprt problem*, v: *Znamenje* 30 (2000) 138-158; M. Grah, *Pravica do smrti - poslednja pravica?*, v: *Delo*, št. 101 (5. maja 2001) 8-10.

⁵² *Kazenski zakonik RS*, v: *Ur. list RS* 63/94.

⁵³ *Kodeks medicinske deontologije Slovenije*, v: *Zbornični akti*, Zdravniška zbornica Slovenije 1993,1-93.

zdravnikom in bolnikom«. ⁵⁴ Če je nesporen smisel 43. člena Kodeksa, ki pravi, da »zdravnik odklanja evtanazijo in jo ima za lažni humanizem«, je vsebina tega člena vendarle v zraku, ko zdravniku ne dopušča niti tega, »kar je dopuščeno po nauku Katoliške cerkve že več kot deset let«. ⁵⁵ 46. člen Kodeksa medicinske deontologije med drugim pravi: »Pri zdravljenju umirajočega v zadnjem obdobju bolezni je treba upoštevati željo bolnika, če je ta razsoden in je bil o svoji bolezni ustrezno poučen, razen če se njegova želja ne sklada s temeljnimi etičnimi merili zdravnika.« Pojem »zdravljenja« je v kontekstu kodeksa treba razumeti kot podaljševanje življenja. M. Cevc je opozoril na nasprotje med omenjenim členom, ki zdravniku ne dopušča, da bi brezupno bolne prenehal zdraviti (očitno tu misli tudi na umetno hranjenje), in 56. členom Kodeksa, ki zdravniku prepoveduje, da bi nasilno zdravil tistega, ki gladovno stavka. Gre skratka za to, da paliativna terapija še ni definirana kot terapija. Svojo razpravo je sklenil takole: »Verjetno je še pre zgodaj pričakovati, da bi se v bližnji prihodnosti pri nas korenito spremenilo stališče tako do pasivne kot do aktivne evtanazije. Ni pa več dvoma, da novi dosežki pri zdravljenju terjajo tudi nove presoje o spremljanju umirajočih, pri čemer moramo upoštevati pravico do smrti brezupno bolnega in trpečega bolnika. Zagotovo je že skrajni čas, da se uradno dopusti tisto, kar se že dolgo časa izvaja, to pa je vsaj pasivna evtanazija, v sklop katere šteje tudi intenzivna analgezija ter opuščanje zdravljenja in oživljanja.« ⁵⁶

Eden od pokazateljev, zakaj je oregonski zakon o dostojanstveni smrti zbudil tolikšno pozornost, je način, kako se je v njem pojavilo vprašanje bolnikove avtonomije in kakšne posledice ima to za razumevanje razlike med aktivno in pasivno oziroma med neposredno in posredno evtanazijo. Medtem ko so zdravniki na splošno menili, da je tudi oregonska pobuda v nasprotju s temeljnimi etičnimi izhodišči zdravniškega poslanstva, ⁵⁷ je Vojko Flis navedel tudi nekaj primerov razmišljanja v Ameriki, ki se je ustalilo na *razlikovanju*, ne na razliki »aktiven-pasiven«, ⁵⁸ in s tem pozornost obrnilo na celostno nego; toda »domače

⁵⁴ M. Cevc, *n. d.*, 159.

⁵⁵ Matija Cevc se sklicuje na *KKC* 2278 in 2279, v katerih gre za razlikovanje med rednimi in izrednimi sredstvi.

⁵⁶ M. Cevc, *n. d.*, 160 (sklicuje se na izjavo *Society of Critical Care Medicine Ethics Committee, Consensus Statement on the Triage of Critically Ill Patients*, v: *JAMA* 271 (1994) 1200-1203. Kot rečeno, se danes medicina večinoma izogiba izrazu »pasivna« evtanazija, ker ne pove nič o dejanski skrbi za terminalno bolne in umirajoče.

⁵⁷ Prim. A. Dolenc, *Oregonska pobuda je v nasprotju s temeljnimi etičnimi izhodišči zdravniškega poslanstva*, v: *ZV* 64 (1995/3) 170-171.

⁵⁸ Načelno je prepovedana predčasna zaključitev življenja, ki bi jo mogoče lahko umetili v pojmovno polje umora; zaščititi je treba avtonomijo osebnosti; spoštovati je treba

prakse pač še ni«. ⁵⁹Tragedija evtanazije ni nič drugega kot rezultat izgube pravega odnosa med zdravnikom in bolnikom v času, ko vlada visoka tehnologija in ko se je v ta položaj vključila še tretja stranka. Po mnenju Vojka Flisa bi bilo treba tako imenovano legalizacijo evtanazije in samomora gledati predvsem z vidika zaščite avtonomije bolnikov in zdravnikov. Svojo razpravo je sklenil takole: »Sodobni etični pogledi dovoljujejo razpravo o evtanaziji v njenem dobrodelnem in ne slabšalnem pojmovnem polju zgolj in samo v tistem delu, kjer lahko govorimo, da smrt neizogibno prihaja zaradi višje sile. Višja sila je v tem primeru bolezen, ki povzroča neznosno trpljenje v umiranju, ki ga ni mogoče niti omiliti niti preprečiti.« ⁶⁰

4. Evtanazija in vloga psihologije

Ob ugotovitvi, da je napredek v medicini dvoumen in dvorezen pojem in da lahko medicina ravno tedaj, ko uporablja najboljše metode za vzdrževanje življenja, poslabša bolnikovo stanje ter mu nehote – ne pa nevede – povzroči hude telesne in duševne muke, se je ob avtonomiji pojavilo tudi vprašanje kvalitete življenja. Za zagovornike je dvig kakovosti življenja eden najmočnejših razlogov, da zagovarjajo človekovo avtonomijo tudi v tej skrajni obliki, ko si pravica do svobodnega razpolaganja s samim seboj in pravica do življenja na videz nasprotujeta. Menijo, da dolgotrajno neznosno trpljenje človeka oropa dostojanstva. Zato trdijo, da so domnevne nevarnosti, ki jih s seboj prinaša evtanazija, manjše zlo kot izguba dostojanstva. Teoretično drži, da dostojanstva ni mogoče izgubiti, pač pa ga je mogoče vzeti. To kaže na brezplodnost tistih razprav, ki temeljijo na predpostavki, da si lahko posamezne temeljne pravice med seboj nasprotujejo. Jože Trontelj je v okviru Odbora za bioetiko pri SE takoj po sprejetju *Konvencije o bioetiki* predlagal, naj bi se v posebnem dokumentu lotili pravic ljudi, ki so bolni na smrt. »Tu ne gre samo za evtanazijo, marveč za mnoge druge stvari, ki zadevajo pravice ljudi, ki so bolni na smrt in umirajo, da so v nekem smislu marginalizirana manjšina ...« ⁶¹Dosegel je, da je SE naročil študije o tem vprašanju v vsaki članici. Jože Trontelj je kot predlagatelj menil, da SE nujno potrebuje minimalno politično, pravno in etično soglasje ne le glede evtanazije, ampak tudi glede celostne obravnave umirajočih. Na eni stra-

medicinsko-etične norme; naloga prava je zmanjšati možnosti prizadetosti vpletenih ali nevpletenih nedolžnih ljudi in hkrati ob tem obvarovati interese države.

⁵⁹ V. Flis, *Evtanazija in zdravnik*, v: ZV 64 (1995/3) 164.

⁶⁰ V. Flis, *n. d.*, 165. Tudi tu zlahka vidimo, da je šlo za iskanje izrazov in »modelov«, ki jih danes obsega paliativna terapija oziroma celosten pristop.

⁶¹ *Milostna smrt ...*, v: *Dignitas* 10 (2001) 132.

ni naj bi pojasnili pojme, zlasti tiste položaje, v katerih se nahaja bolnik s terminalno boleznijo in ki motivirajo razprave o *odločitvah o končanju življenja*, o *usmrtitvi iz usmiljenja* oziroma o *evtanaziji kot dejanju dobrodelnosti*. Razlog za tako pomoč dostikrat niso bolečine, ampak druge oblike neugodja, predvsem duševno trpljenje. Različni pojmi in značilni sodobni miselni vzorci, kot na primer, da ni več na razpolago racionalno sprejemljive terapije, da so možne zdravnikove napake pri diagnozi, da so morda pomembni njegovi razlogi za evtanazijo, da obstajajo želje, naj bi to nejasnost uredili z legalizacijo, da je treba biti sočuten s (preobremenjenimi) svojci in podobno, postavlja človekovo klicanje na pomoč v novo luč.

Stroka se glede tega sklicuje na vlogo psihiatrije v oregonskem zakonu o dostojanstveni smrti; ta predvideva psihiatrično mnenje o nekom, ki zdravnika prosi, da mu pomaga napraviti samomor. Tudi na Nizozemskem so v preiskovalne študije vključili psihiatre. Ti so – sicer ne zelo pogosto, pa vendar – odkrili, da so motivi, zakaj bolniki prosijo (bi bili pripravljene prositi) za evtanazijo, lahko zelo različni: zelo pogosta je depresija, ki lahko po mnenju psihologov bistveno zmanjša sposobnost odločanja in tudi sicer spremeni lestvico vrednot, kolikor ta sploh še obstaja; med ovirami za sposobnost odločanja je mogoče najti tudi strah pred zdravnikovo napako v diagnozi ali zdravljenju in zlasti strah, da bo nekdo v evtanazijo prisiljen. Zdravniki, ki so se specializirali na paliativno terapijo in poudarjajo pomen celostnega pristopa, so zelo jasni, ko govorijo, da je večina zdravnikov prepričanih, da je njihov prvi cilj ohranjati (podaljševati) življenje;⁶² sploh niso seznanjeni s tem, da pacient, ki želi, da bi mu zdravnik pomagal umreti, to želi zato, ker se boji bolečin, ki mu jih je zdravnik pripravljen povzročiti zgolj zato, ker bi mu rad »pomagal«. Paliativna terapija opozarja na manjkajoči člen v verigi medicinskih ukrepov. Jože Trontelj je v pogovoru o evtanaziji⁶³ poudaril, da je napaka nekaterim bolnikom ponuditi terapijo, ki jih v bistvu oropa njihove pravice do naravne smrti in jim dejansko jemlje dostojanstvo. Medicina lahko zelo poslabša umiranje. Toda evtanazija ni alternativa tem terapijam. Javno mnenje je vsaj na neki način naklonjeno tezi, da bi evtanazija lahko postala »alternativa«, vendar se na drugi strani danes vse pogosteje oglašajo zagovorniki (ombudsmani) pravic bolnikov, češ da bolnike preprosto nihče nič ne vpraša.⁶⁴ Evtanazija seveda ni alternativa, če razprava o njej preskoči prizadetega in jo – evtanazijo namreč – predstavlja kot izraz dobrodelnosti. Nedvomno bi evtanazija zara-

⁶² G. Dahl, *Smem umreti, kadar jaz hočem?*, v: *Nova revija* 12 (1993), št. 131, XIX-XXI.

⁶³ *Milostna smrt I*, v: *Dignitas* 10 (2001) 143.

⁶⁴ V Sloveniji ima Maribor trenutno – sicer ne profesionalno – zagovornico bolnikovih pravic.

di dvoumnega pomena zelo spremenila pogled na bolnike, zlasti na invalide, ki so tudi sicer bolj odvisni od medicinskih ukrepov. V ozadju teh dilem je staro prepričanje, da je povod za samomor lahko le duševna motnja, da je odločitev zanj iracionalna in da človek te odločitve ne more sprejeti pri polni zavesti. Glede na to, da se v imenu tega mnenja poskuša breme preložiti na tistega, ki ga gotovo ne more nositi, in ga še obremeniti z duševno motenostjo, se je treba ustaviti in to gledanje temeljito pretresti. Ali ne gre za to, da bi radi pomagali v duševni stiski? Zdravniki menijo, da velik odstotek terminalnih bolezni, zlasti AIDS, v zadnjem obdobju povzroča depresije in delirij. Pri tako imenovani »psihološki obdukciji« ugotavljajo, da je bilo 80% bolnikov z rakom, ki so storili samomor, depresivnih. Glede na to, da je zdravljenje depresije zahtevno in zelo počasno, podatki zgovorno pričajo o pomenu celostne oskrbe, ki depresivnosti ne izključuje kot »neobvladljivega« dejavnika.

Mnenja psihologije/psihiatrije o evtanaziji in njeni pomoči pri končnih oblikah bolezni – tudi iz slovenskega zornega kota – kažejo na to, da je bolnik v terminalnem obdobju osamljen, jezen, prestrašen, izgubljen in da se s smrtjo še ni nikoli resno soočil. Na drugi strani je to vprašanje namenjeno notranjemu razmerju med različnimi službami, ki bi lahko oziroma bi morale sodelovati zlasti pri terminalnih bolnikih oziroma pri tistih, ki prosijo, naj jim zdravnik pomaga umreti. Neredko se dogaja, da med medicino in psihologijo/psihiatrijo ni ustreznega sodelovanja in da mnenje psihiatra bolnika negativno zaznamuje. Kjer je med zdravniki in psihiatri prišlo do večjega sodelovanja, na primer pri preprečevanju samomorov, se je neredko pokazalo, da na trdnost mostu med vrhunsko medicino in celostno oskrbo človeka vplivajo tudi verski razlogi. Pod pojmom »verski« ne gre nujno za vprašanje konfesionalne pripadnosti, pač pa za človekovo pravico, da pogleda smrti v oči in zavrne (tudi vrhunsko) terapijo, ki bi ga rešila smrti, če vidi ali sluti, da bi mu kvečjemu podaljšala trpljenje. Dolžnost medicine, da ponudi najboljšo terapijo, ostane. Danes ne gre več le za mnenje, da je del vrhunske medicinske ponudbe prav v tem, da spoštuje pacientovo pravico, da se z vnaprejšnjo voljo izreče o zdravljenju; iz sodelovanja med medicino in psihologijo in tudi drugimi, ki so udeleženi pri celostni oskrbi, si neredki obetajo, da bo vrhunska medicina sposobna svoje znanje ponuditi tako, da bo bolnik – če bo sposoben – lahko tudi spremenil svojo voljo. Posebna naloga psihologije in vere je v tem, da razkrinkavata provokativno vprašanje, kakšno vlogo imajo pri odnosu do bolnika stroški zdravljenja in kaj pomeni reducirati pacienta na »strošek«. ⁶⁵ Najhujša verjetna posledica morebitne legalizacije evtanazije bi bila, da bi moral zdravnik odločati, ali se zdravljenje splača ali ne.

⁶⁵ *Milostna smrt ...*, v: *Dignitas* 10 (2001) 146.

Kljub temu da je z zdravnikovega vidika popolnoma neustrezno razmišljati, da so stroški varovanja terminalnega bolnika nesorazmerni z dobrino, ki jo zdravnik varuje,⁶⁶ čeprav bo zdravnik v politiki morda upravičeno opozarjal tudi na cene v zdravstvu, je zelo pomembno ugotoviti, da celostna oskrba terminalnega pacienta ni vedno draga, saj nujno ne vključuje vrhunske medicine. Spremeniti pa je treba mišljenje, postaviti na noge ekipe, ki bodo bolnike oskrbovale na domu, obenem pa v oskrbo vključiti tudi družine, ki so prizadete in včasih preutrujene in neredko prav tako potrebujejo psihološko oskrbo.⁶⁷ O pomenu spremembe mišljenja govorijo tudi psihologi oziroma psihiatri, ki se ukvarjajo z odvajanjem od mamil: kdor se hoče odvaditi mamil, se jih mora odvaditi tako, da jih ima lahko pri sebi. Tako je bilo mnenje dveh tretjin psihiatrov v Oregonu o tako imenovanem samomoru s pomočjo: zdravnik predpiše sredstva, s katerim lahko bolnik konča svoje življenje, in bolnik jih ima pri sebi. Po mnenju psihiatrov bi s tem (zelo) verjetno izključili oziroma vsaj minimalizirali duševni »motiv« (depresijo) prošnje za pomoč pri samomoru. Svoje mnenje so utemeljevali s podatkom, da do 90% zdravnikov pri svojih pacientih ne zazna depresije.⁶⁸ Nezaznavanje depresije ne pomeni, da je ni, pač pa le, da zdravniki depresivnosti ne posvečajo zadostne pozornosti.

5. Stališče Državne komisije za medicinsko etiko o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji

Na 22. seji 11. aprila 1997 je *Državna komisija za medicinsko etiko* izdala posebno stališče do ravnanja z umirajočimi in do evtanazije.⁶⁹ S tem je na eni strani poudarila pomen prepovedi evtanazije v KZ in Kodeksu medicinske deontologije, na drugi strani pa nameravala spodbuditi javno razpravo z etičnimi argumenti. Stališče ima poleg uvoda tri dele: Definicije, Načela in Pojasnila k stališču.

Definicije se nanašajo na zdravstveno oskrbo terminalno bolnih in umirajočih oseb ter na bolnike v kroničnem vegetativnem stanju, na aktivno zdravljenje in na paliativno terapijo.

⁶⁶ »Poudaril bi, da zdravniki bolj kakor drugi vemo, kakšna dragocenost so za družbo bolni in invalidni ljudje.« J. Trontelj, v: *Milostna smrt ...*, v: *Dignitas* 10 (2001) 143.

⁶⁷ O tem govori tudi *Priporočilo 1418* PSSE. Med drugim v št. 8 govori o tem, da bi morale vse velike bolnišnične ustanove imeti na razpolago tudi prostore za oskrbo bolnikov v terminalnem obdobju. V 9. točki pravi *Priporočilo*: PS zato priporoča, da ministrska komisija spodbudi države članice SE, da bi vsestransko spoštovale in varovale dostojanstvo terminalno bolnih ali umirajočih oseb, in sicer s tem, da bi (tem osebam) priznavale pravico do paliativne nege, da bi (tem osebam) priznavale pravico do samoodločitve in da bi se držale prepovedi namernega odvzema življenja terminalno bolnim in umirajočim osebam ...«

⁶⁸ Prim. J. Trontelj, *O evtanaziji in drugih odločitvah o koncu življenja*, v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukič, *Medicina in pravo*, 310-334, tu 329.

Načela se nanašajo na zdravniški poklic: »Zdravnik je dolžan pomagati bolniku z vsemi razumno dosegljivimi sredstvi tako, da mu olajša trpljenje in po možnosti ohrani življenje.« Zdravnikova dolžnost ohranjati življenje preneha, ko je bolezenski proces nastopil nepovratno pot proti smrti. Če razsoden pacient zavrne zdravljenje, je treba odločitev spoštovati, bolniku pa mora pojasniti medicinska dejstva, ki sledijo taki odločitvi in mu po možnosti omogočiti posvet z drugim zdravnikom. Če je bolnik nezavesten, lahko zdravnik *opusti ali preneha ali opusti nadaljnje zdravljenje brez opredelitve bolnika*, če je po svojem najboljšem znanju in odgovornosti presodil nadaljnji potek bolezni. Zdravnik mora ravnati v bolnikovem najboljšem interesu in upoštevati *poprej izraženo bolnikovo željo*, če obstaja. Upoštevati mora bolnikovo starost in druge okoliščine, v katerih se nahaja, pa tudi svojce. Pač pa »mora vedno zagotoviti, da umirajoči bolnik dobi ustrezno oskrbo. Ukrepati mora tako, da olajša bolečino, dušenje, tesnobo, nemir, zmedenost, pa tudi druge vire predsmrtnega trpljenja, posebno potem, ko so bili ukinjeni ukrepi za ohranjanje življenja. Pri teh postopkih blažilne nege je upravičen uporabiti tolikšne doze zdravil, da doseže zadovoljivo olajšanje, četudi bo s tem v nekaterih primerih tvegalo skrajšanje bolnikovega življenja.« Tu se komisija zavzame za to, da bi »v načrtovanju razvoja zdravstvenega varstva primerno mesto dobil koncept hospicev in blažilne nege na domu. Taka nega naj v največji možni meri zagotovi uresničevanje pravice umirajočega bolnika: do svobodnega odločanja, do človeškega dostojanstva, do resnice o svojem zdravstvenem stanju, do pomoči in duhovne tolažbe ter do lajšanja nepotrebnega trpljenja.« Komisija je v *Stališču* zavrnila evtanazijo in pomoč pri samomoru. »Aktivni ukrepi s ciljem, da se bolnikovo življenje konča (evtanazija), pa so prepovedani po zakonu in po načelih medicinske deontologije tudi takrat, ko je bolnik tik pred smrtjo. Zdravnikova pomoč pri samomoru je etično nesprejemljiva in po zakonu prepovedana. Bolniku, ki zaradi hudega telesnega ali duševnega trpljenja razmišlja o samomoru, mora zdravnik po svojih najboljših močeh to trpljenje olajšati.«

Pojasnila k *Stališču* so tri in se nanašajo na umiranje in smrt v sodobnem svetu, na razloge, ki govorijo proti legalizaciji evtanazije, in na etiko pomoči pri na smrt bolnem. Komisija je najprej zavrnila možnost, da bi evtanazijo oziroma pomoč pri samomoru lahko uzakonili kot eno od človekovih pravic. Menila je tudi, da *kvalitete življenja* in *avtonomije*, ki se pojavljata kot novi kategoriji posebno na tem področju, ni mogoče razumeti v smislu legalizacije evtanazije. Poglavitni razlog zoper legalizacijo je poseben pomen, ki ga naša civilizacija pripisuje posameznemu človeškemu življenju, to je človekovemu dostojanstvu in iz njega izvira-jočim človekovim pravicam. Po KVČP ter drugih dokumentih, ki slonijo na njej, so interesi posameznika pred interesi družbe, še več: interes

družbe je, da ščiti posameznika. Legalizacija evtanazije bi porušila to temeljno načelo etike (dobrih navad) v pravu, na medicinskem področju, kjer bi se evtanazija izvajala, pa bi to hitro vodilo do prisilnih evtanazij, napak v diagnozah, slabe blažitve bolečin. Porušilo bi tudi zaupanje med zdravnikom in pacientom, zdravniki bi izgubili svoj temeljni kriterij dela, legalizacija pa bi hudo prizadela bolne in ranljive ljudi. Na to opozarjajo različni podatki, koliko ljudi v današnjem času želi končati svoje življenje. Po mnenju Komisije so želje bolnikov, da bi umrli, pravzaprav njihovi klici na pomoč in kritika razmer. Zato vidi Komisija pomembno nalogo medicine v tem, da razvija ustrezne blažilne nege. »Na ta način lahko medicina poravnava dolg, ki si ga je naložila s tem, ko je mnogim ljudem v slabem smislu spremenila umiranje. Velike investicije niso potrebne, nujna pa je sprememba v pojmovanju in ustrezna organizacija zdravstvene službe. Človečnost in stopnja civilizacije družbe se bosta vse bolj merili tudi po tem, kaj je voljna storiti za svoje umirajoče. Pritisk javnega mnenja za legalizacijo je treba obrniti v pravo smer.«

6. Slovensko gibanje (in društvo) hospic

Sodobno gibanje hospic je eden od odgovorov na vprašanje, kako se lahko človek sooča s trpljenjem, umiranjem in smrtjo.⁷⁰ V ospredje izrecno postavlja dejstvo, da trpljenje, umiranje in smrt ni problem medicinske stroke, ampak da se ta vprašanja dotikajo vseh ljudi in da kot taka predstavljajo posebno nalogo medicine. Na tej točki sodobni hospic ugotavlja, da etičnih vprašanj ni mogoče uvrstiti med »znanstvene« naloge, ker znanost tako rekoč spregleda trpljenje posameznega človeka. To sicer ne pomeni, da se etika in znanost razhajata, nedvomno pa so preobremenjenost, klinični pragmatizem, živčnost ter zlasti poskus, da bi uvedli nov normativni pojem smrti, namreč evtanazijo, močan motiv ne toliko za kritično in užaljeno etiko, ki ji ni nihče prisluhnil, ampak za drugačno gledanje na življenje, umiranje in smrt. Hospic pomeni najprej drugačno gledanje na bolnika in drugačno stališče do trpljenja, bolezni in smrti. Njegovo temeljno načelo je: »Dodajati življenje dnevom, ne dneve življenju.« Umiranje je del življenja. »Smrt v hospicu ni sovražnik,

⁶⁹ *Stališče državne komisije za medicinsko etiko do ravnanja z umirajočimi* (s komentarjem J. Trontlja), v: A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukić, *Medicina in pravo*, 335-347 (citati, ki sledijo, so iz tega besedila).

⁷⁰ Prvi sodobni hospic je leta 1967 v Londonu ustanovila Cicely Saunders (St. Christopher Hospice) in napisala klasično delo o hospicu *Hospice and Paliative Care – An Interdisciplinary Approach*, Kent 1990; prim. Mainzer Hospizgesellschaft, *Spiritualität in Sterbebegleitung* (1996), delni prevod: Ljubljana 1999. Splet: www.hospiceinformation.co.uk; www.hospice.co.uk.

ampak pripada človeku kot prstni odtis.«⁷¹ Božidar Voljč je v Uvodu v knjžico Metke Klevišar o spremljanju umirajočih napisal, da je to obdobje, ko medicina ne more več pomagati in ko se »zdravniki in sestre prenehajo po vojaško izražati o boju z boleznijo ...«⁷²

Metka Klevišar enega svojih »priročnikov« za sodelavce hospica pospremi z naslednjimi besedami: »S knjigo želim opogumiti vse, ki se srečajo z umirajočim, da ostanejo pri njem.«⁷³ Pravkar navedeni stavek namreč izraža bistvo organiziranega gibanja hospic. Že na prvi pogled je jasno, da je hospic drugačen miselni vzorec in dejanska alternativa razmišljanju o novem normativnem pojmu smrti; je sad najboljšega filozofskega in teološkega izročila Zahoda. Hospic ni kaka nova znanstvena disciplina, morala, del ali podaljšek nekega verstva, nova socialna politika in podobno. Najbrž je treba posebej poudariti, kar je mogoče razbrati s številnih predstavitenih strani na spletu,⁷⁴ da se danes skupaj s hospicem pojavlja paliativna medicina, ki pa bi jo – čeprav je sad hospica – lahko šteli za zelo specifično področje znanosti, ki se odziva na duševne stiske. Podobno kot je namen hospica dotakniti se *celega* človeka v terminalnem obdobju življenja in ga spremljati do praga smrti, je namen paliativne terapije terminalno bolnemu bolniku omogočiti čimbolj kvalitetno življenje vse do praga smrti. Njen prvi cilj je blažitev bolečin. Ne gre le za domnevo, da so duševne bolečine morda hujše od telesnih. V raziskavah o razlogih, zakaj je sodobni človek naklonjen evtanaziji, je mogoče najti vrsto presenetljivih mnenj in odgovorov, ki dokazujejo, da se dileme porajajo iz nesmisla, duševne bolečine, nepotrpežljivosti, izgube dostojanstva in podobnega, kar je običajni kurativni terapiji popolna neznanka. Zato paliativna medicina pomeni tudi tolažbo, pomoč bolnemu živeti do konca, aktivna pomoč sorodnikom in bližnjim, da se ne bi ustrašili težkih vprašanj. Navdihuje se pri tako imenovani etiki skrbi (*ethics of care*): »AAHPM je mnenja, da je najpristnejša zdravnikova naloga, da pomaga bolnemu, tudi če ozdravljenja ni več mogoče pričakovati.« To se pokriva s *Stališčem* Komisije za medicinsko etiko, da so prepovedani ukrepi s ciljem, da se bolnikovo življenje konča, »tudi takrat, ko je bolnik tik pred smrtjo.«⁷⁵ Prizadevanje hospica lahko izrazimo s štirimi pravili: a) trudi se za dobro in učinkovito protibolečinsko terapijo; b) ne podaljšuje življenja za vsako ceno, ampak blaži trpljenje, bogati življenje, krepi avtonomnost bolnih in jim izboljšuje kvaliteto življenja zadnjih dni ali tednov; c) omogoča in podpira navzočnost svoj-

⁷¹ M. Klevišar, *Eno leto Slovenskega društva Hospic*, v: *Mohorjev koledar 1997*, 143.

⁷² B. Voljč, *Bolezen in duhovnost*, uvod v: M. Klevišar, *Spremljanje umirajočih*, Ljubljana 1996, 7.

⁷³ M. Klevišar, *Spremljanje umirajočih*, 5.

⁷⁴ Tu jemljem za podlago spletno stran *Ameriške Akademije za hospic in paliativno medicino* (AAHPM), ki je bila ustanovljena 1988 (www.aahpm.org).

cev in prijatelj ter spodbuja prostovoljno delo, hkrati pa jih usposablja ne le za spremljanje bolnih, ampak tudi za pomoč žalujočim; č) kdor pride v hospic, ve, da se v njem ne opravlja evtanazije.⁷⁶ Hospic sprejema umiranje kot naravno dogajanje. Cilj celostne oskrbe ni podaljševati življenja, pač pa ga obogatiti in izboljšati, zlasti življenje hudo bolnim in umirajočim. Delo v hospicu je večinoma prostovoljno. Prostovoljstvo je pomembna prvina oskrbe v hospicu.

Zamisel o hospicu je stara. Izvira iz latinske besede *hospitium*, kar pomeni zavetišče, gostišče. V srednjem veku so se ob romarskih poteh razvile postojanke, ki so bile občudovanja vredne ustanove neposredne skrbi zlasti za onemogle popotnike. Znale so predvsem poti, ki so vodile k apostolu Jakobu v Španijo in k Joštu v Bretanijo (Francija). V času križarskih vojn so se razvili hospici, v katerih so skrbeli za ranjence in onemogle romarje, ki so šli v svete kraje. V pravilih je pisalo, da je treba bolne sprejeti kot »gospode«.⁷⁷ K običajni oskrbi je sodila tudi dušno-pastirska skrb. Vzornik celostne oskrbe na koncu srednjega veka je bil Paracelsus (1493-1541).⁷⁸ Iz tega izročila se je rodil moderni hospic. Prvega – Hospic sv. Krištofa – je leta 1967 v Londonu ustanovila Cicely Saunders.⁷⁹ Po njenem vzoru deluje danes na svetu več tisoč hospicev. Hospic ne pomeni kraja ali hiše bivanja, ampak koncept pomoči, ki prihaja naproti bolnim in umirajočim ter njihovim svojcem.

Slovensko društvo hospic je bilo ustanovljeno leta 1995. V Sloveniji je v smislu hospica delovala Skupina za spremljanje umirajočih pri Škofijski karitas v Ljubljani. Njena pobudnica je bila Metka Klevišar. Zamisel je dozorevala do 1995, ko je v Ljubljani v Kliničnem centru potekal seminar *Čas življenja – čas umiranja*. Na seminarju je sodelovala Helga Strätling iz Würzburga. Po vzoru hospica v Würzburgu je bilo 6. junija 1995 ustanovljeno *Slovensko društvo hospic*, ki je bilo prvo te vrste v Sloveniji. Ob koncu leta 1997 je bilo vanj vključenih že 500 članov iz vse Slovenije, od tega skoraj polovica iz zdravstvenih poklicev. Do zdaj so bili poleg odbora v Ljubljani ustanovljeni področni odbori v Mariboru, Velenju in Trzinu. Zanimanje za širitev hospica pa se kaže tudi drugod po Sloveniji. V Sloveniji hospici trenutno še ne načrtujejo hospica kot hiše. Cilj društva je ljudi osvestiti, da je zelo pomembno, kako preživeti zadnji del svoje življenjske poti, da spremljanje umirajočih prinaša večjo kakovost življenja ne samo umirajočim, ampak tudi tistim, ki živijo

⁷⁵ Stališče državne komisije 1, 337.

⁷⁶ M. Klevišar, *Hospic v svetu in pri nas*, v: Mohorjevc koledar 1996, Celje 1996, 79.

⁷⁷ M. Klevišar, *prav tam*.

⁷⁸ J. Jacobi, *Paracelsus*, Olten 1991; V. von Weizsäcker, *Bilden und helfen*, v: isti, *Arzt und Kranker*, Stuttgart 1941, 5-35.

⁷⁹ C. Saunders (ur.), *Hospice and Palliative Care – An Interdisciplinary Approach*, Kent 1990.

naprej, so z umirajočimi in jih ne zapustijo. Zato si prizadeva po vsej Sloveniji razpusti mrežo prostovoljcev,⁸⁰ ki bodo pripravljene spremljati umirajoče in njihove družine. Kot je bilo omenjeno že prej, je hospic oblika praktične filozofije življenja, ki v življenjski program vključuje zlasti domače, in sicer v celotnem komunikacijskem krogu: z dobro informacijo, ustreznim načinom njihovega posredovanja in z razumevanjem dejstva, da hudo bolnih in umirajočih ne morejo preprosto potisniti v roke tujih ljudi, ampak ostati pri njih.

Danes društvo sebe predstavlja kot del civilne družbe oziroma kot »nevladno, neprofitno, humanitarno organizacijo«. Čeprav je na prvi pogled »nacionalna« ustanova, je njen prostor regionalen, dostopen. Nacionalna organizacija je predvsem v smislu civilne družbe. Tudi v Sloveniji se ustanavljajo področna društva. Cilj gibanja Hospic je celostna oskrba težko bolnih in umirajočih ter blažitev njihovega telesnega in duševnega trpljenja. Društvo si prizadeva za detabuizacijo smrti in za bolj človeški odnos do umiranja in žalovanja v slovenski družbi. Slovenski Hospic že od leta 1996 izdaja revijo Hospic. Ima svoj logotip, ki ga je izdelal akad. slikar Matej Metlikovič. Predstavlja dva obraza, ki se drug drugemu približujeta v nasprotni smeri. Pomočnik (z odprtimi očmi) se sklanja nad bolnikom, ki ima zaprte oči. V letu 2001 je hospic spremljal 184 hudo bolnih in umirajočih.

V statutu društva beremo: »Društvo je združenje državljanov republike Slovenije, preko katerega njegovi člani uresničujejo svoje interese s področja psihosocialne pomoči hudo bolnim, umirajočim, njihovim svojcem in žalujočim ter si prizadevajo za spoštovanje človeškega življenja od spočetja do njegovega naravnega konca ter odklanjanje evtanazije.« Za doseganje svojih ciljev izvaja »projekte neprofitne narave za pomoč organizira izobraževanje in usposabljanje prostovoljcev in strokovnjakov za lastne potrebe in za širše področje psihosocialne pomoči prizadeva si za detabuiziranje umiranja, smrti in žalovanja v družbi, izdaja

⁸⁰ Dosedanje izkušnje s prostovoljci, ki so spremljali umirajoče in njihove družine, so pozitivne in kažejo, da je to delo zelo potrebno. Prostovoljce je treba strokovno voditi, skrbeti za njihovo stalno izobraževanje in supervizijo njihovega dela. V ta namen je v Ljubljani trenutno zaposlena ena višja medicinska sestra, ki koordinira izobraževanje in delo prostovoljcev, potrebovali pa bi celotno strokovno skupino, se pravi zdravnika, medicinsko sestro, psihologa, socialnega delavca in še koga. Naloge prostovoljcev so različne neprofesionalne aktivnosti, ki jih izvaja v soglasju z bolnikom in s svojci. Naloge prostovoljcev so naslednje: a) spremstvo bolnika (npr. ob sprehodih, do zdravnika, branje različnih čtiv, poslušanje glasbe, pogovor; bolniku dela družbo); b) prisotnost in pomoč na domu, kadar morajo družinski člani po opravih; c) pomoč družini pri osebni negi bolnika, kadar ta ne zahteva strokovne oskrbe; č) pomoč pri hoji na domu in zunaj doma; d) pomoč pri hranjenju; e) skrb za praktične zadeve (mali nakupi, pošta, plačevanje položnic); f) pomoč pri reševanju kakršnihkoli problemov tako, da obvesti ustrezne osebe (pokliče zdravnika, patronažno sestro, odsotne svojce, taksi itn.).

literaturo⁸¹ v skladu s predpisi s tega področja, sodeluje s podobnimi društvi s tega področja v Sloveniji in v tujini.«⁸²

Čeprav so po letu 1975 v nekaterih velikih bolnicah po svetu že začeli ustanovljati posebne oddelke za paliativno nego bolnikov in to danes priporoča med drugim tudi Parlamentarna skupščina Sveta Evrope, pa je težišče hospica v negi na domu in v prostovoljnem delu.⁸³ Hiša hospicu torej ni potrebna,⁸⁴ čeprav je želijo, da bi lahko domače in svojce v najtežjih trenutkih razbremenili prevelikih skrbi in umirajoče oskrbovali v posebnem domu. Cilj hospica je torej društveno prostovoljno delo, h kateremu so povabljeni zlasti tudi strokovni delavci: delovni terapevti, psihologi, socialni delavci, duhovniki in drugi prostovoljci, ki so pripravljeni del svojega časa (4 do 10 ur tedensko) nameniti spremljanju hudo bolnih in umirajočih. Vsi prostovoljci morajo biti »visoko kvalitetno ose-

⁸¹ V seznamu del na cobissu, ki se tako ali drugače dotikajo hospica, je od 52 naslovov pri 21 neposredno ali posredno sodelovala Metka Klevišar. Vsako leto izide vsaj ena brošura s specifičnega področja hospica. V zadnjem času pa se temu vprašanju posveča relativno veliko število študentk in študentov v svojih diplomskih nalogah. Navajam nekaj značilnih naslovov: M. Klevišar, *Zadnji tedni in dnevi: Pomoč pri spremljanju v času umiranja*, Slovensko društvo HOSPIC, Ljubljana 1996; ista, *Da bi živeli in umirali s človeškim dostojanstvom. Odnosi*, v: *Gea* 6 (1996) št. 2, str. 49; ista, *Slovensko društvo hospic*, v: *Obzornik zdravstvene nege* 30, (1996), št. 1-2, str. 65-66; ista in A. Mikuš Kos s skupino sodelavcev, *Prostovoljci v slovenskem društvu hospic. Domače izkušnje*, v: *Prostovoljno delo pri varovanju zdravja in v zdravstvu*, Združenje Slovenska fundacija, Ljubljana 1997, 143-144; ista, *Eno leto Slovenskega društva Hospic*, v: *Mohorjev koledar* 1997, Celje 1997, str. 143-144; ista, *Slovensko društvo hospic: pomoč umirajočim in njihovim družinam*, v: *Isis* 7 (1998/1) 15-16 (to je dostopno tudi na spletu (<http://www.mf.uni-lj.si/isis/isis98-01/html/novice10.html>)); ista, *Hospic - celostna skrb za umirajočega bolnika in njegovo družino*, v: *Koordinacija dela med različnimi dejavnostmi*, Strokovni posvet Oskrba na domu, Inštitut za socialno medicino, Ljubljana 1998, 124-127; ista, *Duhovnost v spremljanju umirajočih* (prevod), Slovensko društvo HOSPIC, Ljubljana 1999; ista, *Zadnji tedni in dnevi. Pomoč pri spremljanju v času umiranja* (prevod), Slovensko društvo HOSPIC, Ljubljana 1999; M. Dobravec (intervju), *Pot majhnih korakov. Pogovor s Slovenko leta 1995 – dr. Metko Klevišarjevo*, v: *Družina* 45 (1996), št. 3, str. 7; C. Guzej-Sabadin (intervju), *Umirajoči so me naučili živeti*. Pogovor z dr. Metko Klevišar, *Slovenko leta 1995, o umiranju, smrti in življenju*, v: *Primorske novice* 50 (1996), št. 5 (19.I.1996), str. 27; Simpozij o paliativni terapiji, *Živeti do konca*, Slovensko društvo Hospic, Ljubljana 2000; C. M. Ray, *Tu sem zato, da vam pomagam. Vodnik za spremljevalce, delavce hospica in prostovoljce. Neprecenljiv vir za vsakogar, ki dela z neozdravljivo bolnimi* (prevod), Slovensko društvo HOSPIC, 2000. T. Čučnik, *Delavnica z naslovom Smrt ni tabu*, v: *Večer* 57 (2001), št. 59 (13. mar. 2001), str. 17.

⁸² M. Klevišar, *Hospic v svetu in pri nas*, 80.

⁸³ M. Klevišar – A. Mikuš Kos in drugi, *Prostovoljci v Slovenskem društvu Hospic. Domače izkušnje*, v: *Prostovoljno delo pri varovanju zdravja in v zdravstvu*, Združenje Slovenska fundacija, Ljubljana 1997, 143-144.

⁸⁴ Od septembra 1995 ima društvo v Ljubljani na razpolago enosobno stanovanje, namenjeno bolnikom in spremljevalcem iz oddaljenih krajev.

bje, ki verjame v smisel spremljanja umirajočih in sprejema smrt kot del življenja. V hospicu umirajoči bolnik ni medicinski neuspeh.«⁸⁵

Posebno poglavje dela v hospicu je občutek za realnost.⁸⁶ Vsi, ki se ukvarjajo s pomočjo hudo bolnim in umirajočim, se dobro zavedajo, kakšna je razpetost med sanjami in resničnostjo. Neredko je delo z umirajočimi fizično in duševno izjemno naporno. Zato spada k hospicu metoda majhnih korakov; ta namreč omogoča najbolj ekonomično ravnanje z močmi, ki so na razpolago.

Sklep

Dogodki na tem področju so nepredvidljivi. Odločitev nemškega parlamenta, naj poslanci v kočljivih primerih o razmerju med etiko in pravom volijo po vesti, se je januarja 2002 izkazala za nezadosten ukrep.⁸⁷ Ta odločitev je tudi pokazala, da sta dostojanstvo osebe in varovanje pravic prej moralni kot pravni načeli ter da bo v prihodnosti potrebno posebno pozornost nameniti ravnovesju med etiko in pravom v konkretni zakonodaji. To zaenkrat zveni nenavadno, ker se zdi, da o »dobrih navadah« v pravu – na primer o poštenju ljudi, ki odločajo, ali o vrednotah kot temelju pravnega reda – ni treba posebej govoriti. Vendar je pravkar omenjeno dejstvo o legalizaciji ravnanja z embrionalnimi matičnimi celicami pokazalo, da bo v prihodnosti ne le vedno več mednarodnih aktov – na primer Konvencij v okviru Sveta Evrope – , ki ne bodo temeljili na načelu državne suverenosti, ampak da bo vedno več pravnih odločitev posameznih držav, ki bodo imele mednarodno veljavo in se ne bodo dotikale le meddržavnih odnosov.⁸⁸ Vendar pa kljub obetavnim kazalcem ne bi smeli spregledati, da glede nekaterih opredelitev, na primer glede osebe ali človeškega dostojanstva, še zdaleč ni dosežena tista raven soglasja, ki jo na primer predvideva *Splošna deklaracija o človekovih pravicah* (1948).

Slovenija je nekatere obveznosti sprejela s sprejemom članstva v Svetu Evrope in posebej s podpisom in ratifikacijo *Konvencije o bioetiki* (1997). Besedilo, ki je po besedah Jožeta Trontlja obravnavalo »večino velikih etičnih vprašanj« in ima pravne posledice, se je izognilo ob-

⁸⁵ M. Klevišar, *Eno leto Slovenskega društva Hospic*, v: *Mohorjev koledar* 1997, 143.

⁸⁶ Prim. M. Pogačnik – K. Tolar, *Spremeniti »zakaj« v »kako«* (intervju), v: *Božje okolje* 26 (2002/2) 6-10.

⁸⁷ Tedaj je parlament odločal o zakonski ureditvi uvoza embrionalnih matičnih celic za znanstvene namene. Prim. J. Reiter, *Ende der Bescheidenheit*, v: *HerKorr* 56 (2002) 119-124.

⁸⁸ Prim. D. Hlede, *Pravica do življenja – izziv za mednarodno pravo*, v: *Tretji dan* 26 (1997/2) 35-40.

⁸⁹ J. Trontelj, v: *Milostna smrt I*, v: *Dignitas* 10 (2001) 131.

ravnavi splava in evtanazije, »ker so razlike med državami tako velike, da ni nikakršnega upanja, da bi v doglednem času prišli do veljavnega konsenza«. ⁸⁹ Morda bo »bolnik v terminalnem obdobju« v bližnji prihodnosti predmet kakšnega dodatnega protokola k tej konvenciji, vendar gre za detajlna vprašanja, ki kažejo na pomanjkanje soglasja glede dejanske pravne subjektivitete posameznika. Tu ne gre samo za evtanazijo oziroma za nejasnosti okrog tega pojma, marveč za mnoge druge stvari, ki na primer marginalizirajo družbene skupine in sprevrčajo pomen avtonomije, pravico do življenja (in pravico do naravne smrti), dobrodelnosti in kvalitete življenja.

Povzetek

Evtanazija je – podobno kot splav – tradicionalni etični problem. V preteklem stoletju se je v mnogih državah in družbah odprlo vprašanje oskrbe ljudi, ki nimajo nobene prihodnosti in bodo gotovo v kratkem umrli. Pri tem ne gre le za reševanje tega problema, pač pa tudi težko vprašanje v zvezi z naravo in posledicami človekovega vplivanja na življenje. V razpravi nameravam na eni strani predstaviti vidik tako imenovane razsvetljene razprave o evtanaziji v Sloveniji, ki je po mnenju mnogih tipično »zahodni« proizvod, na drugi strani pa zadrege, ki se pojavljajo v zvezi z internacionalizacijo bioetičnih standardov. Ti so podobni valovom, ki jih sproži kamenček, ki ga vržemo v vodo. Koncentrični valovi so bolj izraziti, če je voda mirna. Neredko je zaskrbljujoč ravno ta navidezni mir, ki ga lahko vznemiri tako rekoč otroška igra. Razprava o evtanaziji je v Sloveniji vedno potekala v senci razprave o splavu, kar je imelo posledice v odzivanju javnosti na ta problem. Ozadje razprav osvetlujem z vidika etike življenja ter predstavljam nekatere vrednostne sodbe, ki implicitno in eksplicitno predstavljajo tudi versko izročilo.

Ključni pojmi: bioetika, človeško dostojanstvo, etična komisija, evtanazija, hospic, medicina, paliativna terapija, pravo, svetost življenja

Summary: Anton Mlinar, Discussion on Euthanasia in Slovenia

Similarly to abortion, euthanasia is a traditional ethical problem. During the last century many countries were confronted with the problem of having to take care of people with a bad medical prognosis and due to die very soon. However, euthanasia is not to be exclusively understood as a method of solving this problem, but also as a laborious finding of a global platform of discussion on the nature and the consequence of man's influence upon life. Thus, the treatise intends to show, on the one

hand, the so-called enlightened discussion on euthanasia in Slovenia, which is often considered a typically »Western« product, and on the other hand, the problems arising in connection with the internationalisation of bioethical standards. They resemble the waves caused by throwing a stone into water. The concentric waves are more pronounced if the water is calm. Quite often it is just this apparent calm that is alarming because it can be disturbed by child's play. In Slovenia the discussion on euthanasia has always been taking place in the shadow of an active role of politics in solving health-connected problems, which has also been reflected in the public reaction to this problem. The background of the discussion is examined from the point of view of life ethics. There are also depicted some value judgements implicitly and explicitly representing and/or addressing the religious tradition.

Key word: bioethics, human dignity, ethical commission, euthanasia, hospice, medicine, palliative therapy, law, sanctity of life.

Bogdan Kolar

Misijonska akcija Nikolaja Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem

Med številnimi in zelo raznovrstnimi pobudami, ki so se na misijonskem področju razcvetele v okviru Cerkve v 19. stoletju, zavzema izvirno mesto delo Nikolaja Olivierija (Niccolo Olivieri, 1792-1864), duhovnika iz nadškofije Genove, župnija Voltaggio (S. Maria Assunta e santi Nazario e Celso). V zgodovino domače nadškofije se je zapisal kot »oče črnk« in kot »junaški duhovnik«. ¹Številne pobude v prid najbolj zapostavljenih črncev pa so mu pridobile sloves velikega misijonarja in prenovitelja krščanskih skupnosti, saj je dal še vrsto drugih novih zamisli na področju socialnega dela in spodbudil iniciative za bolj verodostojno organiziranje misijonskega dela. ²V določeni meri je pri tem šlo za uresničevanje misijonskih načrtov, ki jih je spodbudil papež Gregor XVI. (papež 1831-46), pred tem voditelj kongregacije Propaganda fide in dober poznavalec vprašanja organiziranja misijonskega dela. Velik poudarek je dal vzgoji domače duhovščine in je spodbujal ustanavljanje izobraževalnih ustanov za misijonarje v misijonskih deželah ter začel reorganizirati cerkvene strukture v teh deželah. ³

N. Olivieri je k misijonskemu delu uspel pritegniti številne sodelavce, med drugim tudi na Slovenskem, čeprav je hkrati res, da celovitega pregleda njegovega dela na Slovenskem in odmevov na njegovo delo še vedno ni. ⁴Občasni zapisi so bili bolj izraz priložnostnih pogledov na utrip življenja na Slovenskem v 19. stoletju in na umeščanje misijonskega dela v širši slovenski kulturni prostor. ⁵Poglobljeno zanimanje za

¹ Prim. www.diocesi.genova.it/territorio/vicfor14.htm dne 8.11.2002.

² Prim. L. Traverso, *Niccolo Olivieri e il riscatto delle schave africane* (storia d'un eroe della carità), Firenze 1916; J. Bernardi, *Niccolo Olivieri e il riscatto delle fanciulle arabe*, Torino 1870; A. Campanella, *Nei funerali celebrati nella basilica di S. Maria di Carignano il 16 marzo 1865 al sacerdote Niccolo G. B. Olivieri, fondatore della Pia Opera del riscatto delle morette*, Genova 1865.

³ Prim. *Le missioni dal 1840 al 1870*, v: *Storia della Chiesa*, Milano 1993, VIII/2, 311ss.

⁴ Doslej je bilo o tem še največ napisanega v povezavi z obravnavanjem dela ljubljanskega kanonika in urednika cerkvenega lista *Zgodnja Danica* Luka Jerana. Prim. V. Zupančič, *Božja ljubezen kot središčna teološka misel pri Luku Jeranu*, inavg. disertacija, Dramlje 1993. Nekaj pozornosti je njegovemu delu namenil F. Jaklič v: *Ignacij Knoblehar in njegovi sodelavci*, Buenos Aires ²1955, 296-312.

misijonsko delo, ki smo mu priče v našem prostoru v najnovejšem času, daje priložnost, da pogledamo na Olivierijevo delo s širšega zornega kota in ga skušamo umestiti v prenovljeno gledanje na misijonsko poslanstvo Cerkve, kar se je izoblikovalo v letih po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Hkrati nam tak pogled omogoča pripraviti pregled posameznih vidikov misijonskih dejavnosti, ki so se v našem prostoru pojavljale ob zgledu misijonarjev Ignacija Knobleharja in Friderika I. Baraga, od katerih je zlasti prvi zelo poudarjal skrb za vzgojo afriških duhovnikov in drugih cerkvenih delavcev.

Tako je v določenih segmentih delo duhovnika N. Olivierija povezano z misijonskim delom I. Knobleharja, ki je tudi iskal možnosti, da bi vzgojil domače misijonske delavce in jih uvedel v delo, ki so ga sicer opravljali evropski misijonarji. Tako lahko v petdesetih in na začetku šestdesetih let XIX. stoletja na Slovenskem spremljamo dvojno akcijo za osvobajanje in odkupovanje afriških otrok: ena, ki je izhajala iz kroga misijonarja Ignacija Knobleharja in je v Ljubljani našla zagovornika v osebi Luka Jerana, ter druga, ki jo je usklajeval Niccolo Olivieri, »ki živi in diha le za časno in večno srečo nesrečnih vsužnjenih otrok iz vroče Afrike«,⁶ na Slovenskem pa je imela oporo predvsem v ženskih in nekaterih moških redovnih skupnostih. Kot urednik cerkvenega lista *Zgodnja Danica* in kot podpornik misijonskega dela je L. Jeran omogočil, da se je Olivierijeva akcija uveljavila še na Slovenskem. O N. Olivieriju so na Slovensko poročali tudi misijonarji, ki so ga srečali v Egiptu in tam spoznali, kako je odkupoval črnska dekleta, jim v Evropi prikrbel izobraževanje, da bi se nato »vrnile v domovino in pomagale misijonarjem pri njihovem težavnem delu«, kot je pisal slovenski misijonar Oton Trabant škofu A. M. Slomšku 17. novembra 1851.⁷ Vzporedno s tem je potekalo misijonsko delo v okolju, kamor so odhajali slovenski misijonarji; tudi tem so slovenski sodelavci omogočali, da so osvobajali sužnje in delali za izboljšanje njihovih življenjskih razmer. Daljša poročila o tem je med letoma 1852 in 1862 vsako leto prinašalo *Letno poročilo Marijine družbe*, ki ga je izdajalo njeno vodstvo na Dunaju.⁸

⁵ Prim. A. Studen, *Jožef Kranjski in drugi Jeranovi zamorčki*, v: *Slovenska kronika XIX. stoletja. 1800-1860*, Ljubljana 2001, 429-430; *Delo*, št. 63 (16. marec 2000), str. 17; Isti, »*Ta je naš!*« *Jožef Kranjski in drugi Jeranovi zamorčki*, v: *Ljubljana 1* (1996), št. 2-3, str. 43. Z. Šmitek, *Klic daljnih svetov* (Slovenci in neevropske kulture), Ljubljana 1986, 113.

⁶ *Iz Laškiga*, v: *Zgodnja Danica* (= *ZD*) 12 (1859), 7.

⁷ Odlomek pisma navaja F. Jaklič, *Ignacij Knoblehar in njegovi sodelavci*, 301.

⁸ Prim. *Jahresberichte des Marienvereines zur Förderung der kath. Mission in Central-Afrika*, Wien 1852-1862.

Niccolo Olivieri - biografski okvir

Njegova življenjska pot se je začela 21. februarja 1792 v kraju Voltaggio pri Genovi. V družini je bil tretji od dvanajstih otrok. V župniji je potekalo bogato versko življenje, katerega bistvena sestavina je bilo delo za misijone. Iz istega kraja je izšel sv. Janez Krstnik de Rossi (1698-1764, N. Olivieri je bil njegov pranečak) in blažena Maria Repetto (+ 1890) ter vrsta drugih osebnosti, ki so bile v Liguriji zaslužne za rast vere, dobrodelnosti in kulture. Voltaggia se je zaradi njih oprijelo ime 'zibelka svetnikov'. Olivierijeva družina se je preživljala z majhno trgovino. Bližnje kozmopolitsko mesto, kakršno je že tedaj bilo pristanišče Genova, mu je že zgodaj približalo svet in njegove probleme. To mnogim ljudem v notranjosti apeninskega polotoka ni bilo dano; še manj pa so svet in probleme velikih mest poznali povprečni Evropejci tistega časa.⁹

Po študiju teologije v Genovi je bil leta 1816 posvečen v duhovnika, eden od njegovih bratov je postal jezuit, sestra redovnica. Na začetku leta 1817 je bil imenovan za kaplana v kraju San Sisto, kjer je zaživela manjša duhovniška skupnost; tu je N. Olivieri razvil posebne oblike dela za socialno in družbeno najbolj izpostavljene člane župnije. Organiziral je zbiranje sredstev za reveže, posebno pozornost namenjal bolnikom in redno obiskoval zapornike. Vpisal se je v družbo podeželskih misijonarjev (Congregazione dei Missionari Rurali), ki je bila ustanovljena leta 1713. Družba je vso pozornost namenjala prenavljanju verskega življenja v podeželskih župnijah (za razliko od misijonarjev v mestih, ki so se posvečali organiziranju misijonov v urbanih okoljih). Duhovniki (izmed redovnikov in škofijskih duhovnikov), zaposleni v različnih okoljih, so se kot prostovoljci občasno odločili za pridiganje na misijonih na podeželju. Do leta 1837 je kot misijonar sodeloval sedemkrat. Več kot dve desetletji je kot kaplan sodeloval pri prevzgojnem delu v dekliških popoljševalnicah.

Poseben izziv so mu bile novice, ki so prihajale iz misijonskih dežel. Od številnih mornarjev, ki so prihajali iz Genove in Livorna in njihovih sorodnikov je izvedel za suženjstvo in trgovino s sužnji. Ob srečanju s črncem, ki je bil v službi genovskega trgovca, je izvedel še več podrobnosti, ki so se nanašale na cene sužnjev in na pogoje, v katerih so se nahajali, preden so bili odkupljeni. V njem je tako dozorela misel, da bo svoje življenje namenil odkupovanju in osvobajanju sužnjev. Konec leta 1838 je s pomočjo podpornika v Egiptu odkupil prvega črnca. Njegovi duhovniški sodelavci so bili prepričani, da gre le za krat-

⁹ Čeprav je njegovo delo na splošno vključeno v pregled misijonske zgodovine, *Enciclopedia Cattolica* (zv. IX., OA-PRE), Città del Vaticano 1952, tega gesla ne vsebuje.

kotrajni avanturizem in da vnema za to delo ne bo dolgo trajala. Zgrajanje je vzbujal tudi v okolju, kjer je deloval, predvsem med kaznjenci. Potem ko je odkupil prvega sužnja, je poskrbel za njegov krst in izobraževanje; kasneje naj bi postal študent rimskega misijonskega zavoda Propaganda. Odkupljeni črnski dečki naj bi v novem okolju prejeli krščansko vzgojo in izobrazbo in se nato kot misijonarji vrnili med svoje rojake. Konec leta 1839 je zbral toliko denarja, da je lahko odkupil prvo črnsko deklico; zaupal jo je redovnicam v Sampierdareni pri Genovi.

Ker ustanove niso želele sprejemati fantov (čeprav so bili ti na suženjskem trgu cenejši), se je odločil, da bo odkupoval predvsem dekleta, ki so jih bile pripravljene sprejeti različne ženske redovne skupnosti. Tako je dal poudarek odkupovanju deklet, da bi preprečil njihovo zlorabo v bližnjevzhodnih muslimanskih haremih. Ko je v petdesetih letih p. Ludovico da Casoria v Neaplju odprl Zavod za črnce (Collegio dei Mori), se je Olivieri ponovno navdušil za prvotni načrt, po katerem bi odkupoval predvsem dečke in jim omogočil, da bi postali misijonarji. Kljub tej njegovi želji so odkupljeni dečki predstavljali le deset odstotkov vseh odkupljenih. Večinoma je odkupoval dekleta in to mu je prineslo zgoraj omenjeni sloves. Na nasprotovanje je naletel tudi pri lokalnih oblasteh, ki niso dovoljevale prodaje sužnjev iz dežele, še posebej ne kristjanom.

Med najbolj zavzetimi njegovimi sodelavkami so bile sestre Dobrega pastirja, s središčem v francoskem mestu Angers. Ko je bilo število črnskih gojenk dovolj veliko, so sestre odprle poseben razred za njihov pouk. Olivieri je začel načrtno zbirati podpornike in ustanovil posebej sklad. Ščasoma je krog svojih sodelavcev razširil v sosednje dežele. Leta 1845 je obiskal Piemont, kjer se je srečal s kraljem Carlom Albertom in z vrsto turinskih uglednih ljudi. V veliko pomoč mu je bil sardinski konzul Paolo Cerruti, ki je imel svoj sedež v Aleksandriji. Leta 1847 je dobilo njegovo delo priznanje tudi od vodstva Cerkve; pokroviteljstvo je prevzel kard. Kostantin Patrizi.¹⁰ Ker so se cene sužnjev iz leta v leto večale, je moral iskati vedno nove možnosti za zbiranje denarja in pridobivati nove podpornike. Med slednje je poleg kardinalov in škofov uvrstil tudi papeža Pija IX.; dobrotnike je iskal tudi v drugih državah. Dopisoval si je s posamezniki in ustanovami iz Francije, Nemčije, Španije, Avstrije, Alžirije, Rusije in od drugod.

¹⁰ Constantinus Patrizi Nora je v tem času kot namestnik papeža Pija IX. vodil rimsko škofijo; 1854 je prevzel vodenje kongregacije za obrede. Umrl je v Rimu 1876. Prim. *Hierarchia Catholica Medii et Recentoris Aevi*, Patavii 1958, VII (1840-1846), 20, 28, 29, 44, 64, 76, 84, 91, 124, 128, 135, 144, 155, 157, 172, 189, 193, 252, 258, 271, 276, 306, 312, 324, 346, 370, 388.

Za seznanjanje ljudi s svojim delom je objavljajal letna poročila, pogosto se je oglašal v katoliškem tisku in pripravljajal življenjepise umrlih. Načrtno so zbirali sredstva za njegove akcije ženski samostani; v zadnjih letih njegovih dejavnosti ga je podpiralo kar 745 ženskih redovnih skupnosti. Konec leta 1849 se je odločil za nov način odkupa, ki se mu je zdel prikladnejši in je zanj porabil manj sredstev. Sam je odhajal v Egipt, kjer je na tamkajšnjih suženjskih trgih odkupoval sužnje in jih nato spremljal v Evropo. Ko se je 1850 vračal s prve takšne poti, je s seboj pripeljal 22 deklet. Kljub težavam pri potovanjih z ladjo je opravil 13 takšnih poti. Največji trgi suženjev so bili v krajih Kartum, Cassala, Suakin in Kairo. Konec leta 1850 se mu je pridružil milanski duhovnik Biago Verri, ki je postal njegov tesni sodelavec in v marsičem nadaljevalec njegovega dela.

Dogovoril se je z vodstvi nekaterih moških redovnih skupnosti, ki so prevzele skrb za pripravo dečkov na krst in za njihovo nadaljnje izobraževanje. Med temi skupnostmi so bili najpogosteje benediktinci (npr. opatija Subiaco) in frančiškani, občasno tudi druge skupnosti. Če so bili osvobodenci zadosti stari, jih je zaupal vodstvom semenišč v Sieni, Lucci, Jesi, Perugi in drugod. Po letu 1853 je začel sodelovati z redom trinitarcev,¹¹ ki so imeli med temeljnimi nalogami svojega poslanstva prav odkupovanje suženjev, najprej le belcev, po letu 1853, ko je takšno odločitev sprejel njihov generalni kapitelj, pa tudi črncev. Med trinitarci je postal Olivierijev zavzet sodelavec Andrea di S. Agnese, ki je skupaj z njim odhajal tudi v Egipt, kjer sta odkupovala sužnje in jih nato pospremila v Evropo.¹² Leta 1854 jih je odkupil kar 64 in jih nameraval razdeliti v samostanske skupnosti v Benečiji, nekatere pa je želel izročiti tudi skupnostim na Kranjskem. Do vključno leta 1855 je odkupil 472 suženjev;¹³ do leta 1859 se je število povzpelo na 670. V naslednjih letih je bilo tega dela za misijone zaradi avstrijsko-francoske vojne in nato zaradi procesa zedinjenja Italije (v katerem so bile številne samostanske skupnosti popolnoma onemogočene) nekoliko manj.

V drugi polovici istega desetletja so se povečale težave s strani krajevnih oblasti: turške oblasti so začele omejevati trgovino s sužnji, zla-

¹¹ Trinitarci (lat. *Ordo Sanctissimae Trinitatis redemptionis captivorum*) so bili ustanovljeni v 12. stol. Leta 1198 jih je potrdil papež Inocenc III. Njihovo prvotno delo v Cerkvi je bila skrb za osvobajanje belih jetnikov, dušno pastirstvo, oskrba bolnikov. V naj-novejšem času se posvečajo misijonom »ad gentes« ter oskrbovanju jetnikov in dušno-pastirskemu delu po župnijah. Prim. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1966, X, 359-360.

¹² ZD je skupnost skupaj s poslanstvom predstavila v letniku 8 (1855), str. 7. Ob odločitvi reda za delo med črnici je zapisala: »Tako tedaj se je tej družbi, ki je bilo viditi, de svojiga nekdanjiga namena ne more več dosepati, nova, silno obširna delavnost odperla.«

¹³ Prim. *Olivieri in njegovo djanje*, v: ZD 8 (1855) 62.

sti še, če so bili kupci kristjani. Ko je frančiškan p. Ludvik da Casoria na začetku petdesetih let 19. stoletja v Neaplju začel pripravljati zavod Palma (Istituto di Santa Maria di Palme) za vzgojo afriških duhovniških kandidatov, se je Olivieri ponovno odločil za odkupovanje dečkov in fantov. Iz takšnih gojencev so želeli pripraviti nove misijonarje oziroma druge sodelavce krajevnih Cerkev. »Ta naprava ima namen, zamurce iz sužnosti odkupovati, jih zrediti za duhovne ali rokodelce, in odrašene v njih domovino nazaj pošiljati, de bo vsak po svoji odreji vero v Jezusa Kristusa razširjal.«¹⁴ S pomočjo s. Anne Lapini, članice redovne skupnosti stigmatink, je p. Ludvik v Neaplju ustanovil tudi zavod za črnska dekleta. V istem času se je Olivieri odločil za odkup celih družin, ki so jih trgovci občasno postavili na suženjski trg. Duhovnik Niccolo Olivieri je umrl 25. oktobra 1864 v francoskem Marseillesu, kjer je zbiral sredstva za nadaljevanje dela in usklajeval odkupovanje otrok, kar je sicer že vodil B. Verri.¹⁵

Olivieri je v času svojega življenja trinajstkrat šel na Bližnji vzhod, kjer je odkupoval črnske sužnje; več kot dvajsetkrat je prekržaril Francijo in Italijo, kjer je iskal možnosti za preživetje osvobodencev; za odkupe je potrošil 650.000 frankov, pri čemer je bila cena za dekleta med 400 in 500 frankov (dekleta, ki jih je bilo mogoče odkupiti za hareme, so bila dražja, bolna in pohabljen pa cenejša). Od prodajne cene so morali trgovci odšteti oblastem 100 frankov.¹⁶ V času delovanja je odkupil 810 črncev. Olivierijevo delo je še dvajset let po njegovi smrti nadaljeval Biagio Verri (umrl je v Torinu 26. oktobra 1884). Iz Egipta je dekleta še naprej vozil v Evropo. Verri je odkupil 423 deklet. Po smrti obeh glavnih akterjev te misijonske akcije sta delovala zavoda v Kairu, kjer se naenkrat lahko izobraževalo okoli 40 deklet, in v Neaplju, kjer je za deški zavod skrbel p. Ludvik da Casoria, za deklškega pa sestre stigmatinke.

V istem času pa je nove oblike misijonskega dela začel misijonar Daniele Comboni, ki je uvedel izvirne oblike pripravljanja misijonarjev za njihovo delovanje v Afriki. Med drugim je v Veroni ustanovil zavod za pripravo duhovnikov-misijonarjev v osrednji Afriki. Leta 1878 je ustanovil še družbo 'pobožnih mater usmiljenk' za črnska

¹⁴ *Misijonsko*, v: *ZD* 12 (1859) 204-205.

¹⁵ *ZD* je o njegovem zdravstvenem stanju večkrat poročala. Prim. *ZD* 16 (1863), 208, 224, 273; 17 (1864) 97, 267. Tu je zapisala: »Olivieri, znani odkupovavec zamurskih otrok, je 25. u.m. umerl v Masilii na Francoskem. Blagor mu! Veliko število že pred njim umerlih zamurskih otrok, ki jih je on odkupil, mu je pripravljalo srečno pot.«

¹⁶ Razmerje denarnih enot v tem času je bilo: 1 gold. je bil vreden 2.5 francoskega franka. Navadno so bili darovi ljudi v dobrodne namene 1 gold., redko 5 gold. Letna naročnina tednika *ZD* je bila 2 gold. 70 krajcarjev, leta 1863 se je povečala na 3 gold. 20 krajcarjev. Letna naročnina za revijo Slovenski prijatelj je bila 3 gold.

dekleta.¹⁷ D. Comboni je poznal delo slovenskega misijonarja Ignacija Knobleharja in je v določeni meri njegovo delo nadaljeval. Leta 1996 je bil prištet med blažene.

Sodelavci na slovenskih tleh

Olivieri je s prvimi dobrotniki in podporniki dela s slovenskega prostora navezal stike že konec štiridesetih let. Iz njegovih življenjepisov je razvidno, da je takrat poslal prve otroke na Koroško in da je iz Celovca začel dobivati prve podpore. Zaradi njegovega človekoljubnega delovanja so mu avstrijske oblasti v poznejših letih omogočale ugodnejše pogoje potovanja. Imel je zastoj prevoz na ladjah, avstrijske oblasti pa so mu odobrile zastoj potovanje po avstrijskih železnicah. Slovenski cerkveni tisk je na primerih iz francoskega in italijanskega okolja kazal možnosti za sodelovanje pri tako zastavljenem delu, pri čemer so bili poudarjene pobude različnih ženskih združenj. »One pobirajo mile darove, jemljejo otroke v svoje posebno varstvo, so njih botre per svetim kerstu, jim dajo svoje imena, poprašujejo po njih učenji in zaderžanji. Na Nemškim je to sveto delo tako rekoč neznan. Samo na Dunaji se ga nektere gospe in obiskovavke vdeležujejo. Pa tudi v slovenskih in nemških deželah so gospe blaziga serca kakor na Francoskim in Laškim. Katolška vera in katolški duh se zopet ponavlja in poživlja. Ta se bo pa gotovo tudi v usmiljenji do černih bratov in sestra v srednji Afriki pokazal, kakor se per nas že zdaj pokazuje.«¹⁸ Objava poročil in pričevanj o napredku otrok v evropskem okolju je bila poročevalcem priložnost za spodbujanje slovenskih dobrotnikov v ta namen. »Torej, preljubi rojaki, podpirajte po svoji zmožnosti z dnarnimi pomočki in z molitevjo misionarsko delo častitiga gospoda dohtarja I. Knobleherja,« beremo v *Zgodnji Danici* leta 1852.¹⁹

Pobuda, da bi tudi na Slovenskem začeli zbirati sredstva za odkup katerega od črnskih otrok, pa se je pojavila meseca junija 1853. Takrat je eden od bralcev *Zgodnje Danice* predlagal začetek zbiranja sredstev, s katerimi bi odkupili otroka v Kartumu in mu dali ime Jožef Krajnski. Pobuda ni izšla iz kroga duhovnika N. Olivierija, temveč kot odmev na pisma, ki so jih pisali sodelavci apostolskega vikarja I. Knobleharja in jih je objavljala *Zgodnja Danica*. »Vem pa, de to ni le moja

¹⁷ D. Comboni (1831-1881) je med letoma 1857 in 1859 misijonaril v osrednji Afriki, postavil začetke poznejše misijonske Družbe sinov presvetega srca, 1872 je postal apostolski provikar in 1877 apostolski vikar v osrednji Afriki. Njegova zasluga je bila, da je ohranil osrednjeafriški misijon, ki je bil pred tem, da preneha delovati. Prim. Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1994, II, 1270; *Leto svetnikov*, Celje 2000, IV, 171.

¹⁸ *Delo za spreobrnjenje zamorcov v srednji Afriki*, v: *ZD* 2 (1850) 171.

¹⁹ *Osvobodovanje zamork*, v: *ZD* 5 (1852) 59.

misel, ampak to je splošna misel vsih usmiljenih Slovincov, de namreč vsakteri želi, pa en sam ne more toliko dati, de bi se en zamurčik kupil; njih več pa bo to že storilo,« je svoj predlog utemeljil dopisnik Janez.²⁰ Od tedaj dalje je *ZgodnjaDanica* objavljala 'mile darove za odkupljenje zamurčika, kterimu naj bi se ime dalo Jožef Krajnski'.

V istem času se je v misijone odpravljala Luka Jeran, ki je prevzel nalogo organizirati odkup in prevoz osvobojenega črnškega otroka na Kranjsko. Ker se je v kratkem času nabralo več sredstev, kot je bilo potrebno za odkup enega otroka, so že julija začeli zbirati za nakup drugega otroka, ki bi se imenoval Luka, v čast L. Jeranu.²¹ Veliko navdušenje je v naslednjih mesecih in letih prineslo še več sredstev, kar je omogočilo odkup večjega števila otrok, imena zanje pa so zbirali posamezni dobrotniki ali skupine. Tako se je zbirka za odkupovanje otrok, ki jo je organizirala *ZgodnjaDanica*, začela imenovati 'mili darovi za odkupljenje zamurčikov'. Val navdušenja za takšen način zbiranja sredstev in za osvobajanje otrok je spodbudil kar nekaj pesmi, ki jih je objavljala *ZgodnjaDanica* in so že s svojim naslovom kazale na usmeritev avtorjev.²²

Takšen način dela za misijone je usklajevala Marijina družba na Dunaju, ki je imela neke vrste pokroviteljstvo nad delovanjem misijonarjev v Afriki. Ker je bila prek avstrijskih diplomatskih predstavnikov obveščena o dogajanju v meddržavnih odnosih in o političnih razmerah nasploh, je tudi imela možnost pravočasnega posredovanja informacij. Ko se je v petdesetih letih 19. stoletja začelo govoriti o prepovedi trgovine s sužnji, je to pomenilo nove okoliščine za dotlej uveljavljene načine dela pri odkupovanju sužnjev. »Ako je res, de je namestni kralj, Said-paša, kupčevanje s sužnji prepovedal, se bo ta reč že nekoliko drugači obernala; vender pa to ni zaderžek, de bi ne mogli kterih v odrejo sem čez dobiti. Kdor je tedaj te misli, prosim, naj mi bolj določno naznani, kako in kaj želi, in kaj je pripravljen v ta namen storiti, de se ta reč slavnimu Odboru v daljno obravnavo naznaniti zamore,« je pisal L. Jeran.²³

N. Olivieri in njegov pomočnik p. Andrej sta se v slovenskem okolju prvič mudila konec januarja in na začetku februarja 1855. Po severnoitalijanskih krajih in na Tirolskem sta v samostane izročila več deklet, šesterim sta omogočila bivanje pri uršulinkah v Celovcu. Drugega feb-

²⁰ *Mila prošnja*, v: *ZD* 6 (1853) 106. Prim. Z. Šmitek, *Klic daljnih svetov*, Ljubljana 1986, 113.

²¹ Prim. *Jožef Krajnski*, v: *ZD* 6 (1853) 119.

²² Prim. *Zamurčiku Alojzju Latinskemu*, v: *ZD* 6 (1853) 121; *Maksimilian Celjanski*, v: *ZD* 6 (1853) 133; *Prošnja zamurčika in Uslišani zamurčik*, v: *ZD* 6 (1853) 144.

²³ *Ogled po Slovenskim*, v: *ZD* 8 (1855) 11.

ruarja sta zapustila Ljubljano in nadaljevala pot proti Trstu in Benetkam. Z ljubljanskimi uršulinkami, s katerimi ju je seznanil L. Jeran, sta se dogovorila, da bodo sprejele 2 ali 3 dekleta. »Okoli srede tega meseca se bota imenovana gospoda z otroci skoz Tirolsko, kjer jih bota še nekaj pustila, v Ljubljano vernila,« je poročala *Zgodnja Danica*.²⁴

Načrtno zbiranje sredstev za akcijo, ki jo je vodil N. Olivieri, je uredništvo *Zgodnje Danice* začelo aprila 1856. V številki, ki je izšla 3. aprila, se je prvič pojavila rubrika »za misijon gosp. Olivieri-ta«. Bila je odgovor na pisanje p. Gabriela, drugega Olivierovega sodelavca, ki je sporočil, da sta na poti na Dunaj marca 1856 doživela veliko naklonjenost in prejela večje podpore za nadaljevanje dela. Dodal je: »Še posebno velikoserčno do našiga misiona pa so se obnesle mesta: Vidim, Gorica, Ljubljana, Gradec in Dunaj; zadosti mi bodi, vam reči, de sva v imenovanih mestih dobila darov skorej za rešenje 15 zamurk za vsako po 250 gold., po kolikor sva za rešenje drugih plačevala.«²⁵ Poročilu je L. Jeran, znan po svojem velikem zanimanju za misijone, pripisal: »Ako bi koga serce gnalo, k rešenju ubogih zamurskih otrok, ter k otenju neumerjočih duš kej pripomoči, bo pri odgovoru priložnost, O. Rafaelu darove poslati - zdaj ali pa tudi poznejši, ker mislim vedno v pisnim dogovoru z njim ostati.« Od tedaj so si darovi sledili domala v vsaki številki revije.²⁶ Med darovalci so bili tako duhovniki kot laiki, posamezniki in cerkvene družbe, iz vseh slovenskih pokrajin. Občasno so bila darovom dodana sporočila ali želje darovalcev. V zbiranje sredstev so se vključevali tudi osvobojeni črnski otroci, ki so bili na Slovenskem; marca 1862 je šlo v sklad za misijone 42 goldinarjev »od znotranje šole gg. uršulinskiga ljubljanskega samostana z zamurkama vred«.²⁷ Ko se je N. Olivieri ali kateri od njegovih sodelavcev mudil v Ljubljani, so mu podporniki darove izročali osebno. »Kar so mnogi prijatli o njegovi pričujočnosti v ta namen darovali, ne zaznamujemo,« je ob obisku septembra 1859 pripisala *Zgodnja Danica*.²⁸

²⁴ Prim. *Ogled po Slovenskim*, v: ZD 8 (1855) 16, 20, 23, kjer je daljše opisan njun obisk v Ljubljani. Kronika uršulinskega samostana v Ljubljani N. Olivierija označi »der Apostel der Negerkinder«. Prim. Arhiv Uršulinskega samostana v Ljubljani (= AULj), *Annalen der Gesellschaft St. Ursula 1702-1879*, str. 317-318.

²⁵ *Iz Ljubljane*, v: ZD 9 (1856) 60.

²⁶ Prim. ZD 9 (1856) 64, 68, 72, 92, 132, 140, 144, 148, 152, 160, 164, 176, 192, 199, 208. Rubrika se je nadaljevala v naslednjih letih; po Olivierijevi smrti je postal nosilec akcije B. Verri; darovi so se imenovali po njem.

²⁷ *Dobrotni darovi*, v: ZD 15 (1862) 64. Podpiranju misijonskega dela je bila naklonjena tudi predstojnica ljubljanskega uršulinskega samostana m. Alojzija Petrič, ki je skupnost redno seznanjala z Olivierijevim delom. Prim. AULj, Anmerkung über besondere Begebenheiten des Klosters im Jahre 1839-1861. Rokopis nima paginacije.

²⁸ *Dobrotni darovi*, v: ZD 12 (1859) 160.

Konec februarja 1858 je N. Olivieri obiskal Gorico, kjer je pustil nekaj otrok, ki jih je pred tem odkupil v Egiptu. Dve dekleti so sprejele goriške uršulinke, eno usmiljenke, kapucini so ponudili dom dvema dečkoma, usmiljeni bratje enemu, enega pa je sprejel Jožef Marušič, takrat ravnatelj in katehet ljudskih šol v Gorici, ki je pred tem sprejel že enega črnškega dečka.²⁹ Vsega skupaj je bilo takrat v Gorici deset črnških otrok.³⁰

Obisk N. Olivierija v Ljubljani konec aprila in na začetku maja 1858 je *Zgodnja Danica* zabeležila z besedami: »Misionar Olivieri, ki je te dni todi hodil, nas je zopet s svojim črnim ljudstvom obogatil. Dve deklici je oddal v Celovcu, 3 fantiče pa v Ljubljani; eniga, na nogi nekaj skaženiga, je sprejela usmiljena gospa vdova Homanova (rojena Melcer), dva pa sta poprejšnjim trem pridružena.«³¹ Od treh sta bila dva krščena že v Egiptu, eden pa še ni bil krščen in so ga na ta korak pripravljali v Ljubljani. N. Olivierija je spremljal njegov novi sodelavec Biagio Verri, do tedaj namestnik ravnatelja oratorija sv. Alojzija v Milanu. Slednji se je v Ljubljani ponovno mudil junija 1858, ko je s seboj pripeljal črnsko vdovo mater s sinom, »ki bi ju rad v kakem mestu oddal, mater za deklo v kakim samostanu, sina pri kakem duhovnu v ravno tistim mestu, de bi ne bil od matere ločen«.³² Ob isti priložnosti mu je L. Jeran dal darove, ki so se zbrali od zadnjega obiska v Ljubljani.

Olivierijev obisk v Ljubljani sredi aprila 1859 je imel drugačen značaj. 'Pobožni starček' je tokrat prišel kot »bav-bav in otroke pobira, ki jih je druge krati vodil in ponujal«. V skladu z naročilom papeža Pija IX. je namreč začel zbirati otroke, ki jih je do takrat razdeljeval po Evropi, v Neaplju, da bi se v zavodu 'della Palma' skupaj »šolali, kateri bodo za šolo, drugi rokodelstva in družih reči se učili, za kar bo kateri imel zmožnost ino nagnjenje«. Ker je začel nastajati podoben zavod tudi za črnska dekleta, je Olivieri imel namen tam zbrati tudi črнке. Ob tej priložnosti je iz Ljubljane odpeljal dva dečka, ki ju je poslal v neapeljski zavod.³³ V Ljubljani je bil ponovno septembra 1859 in se tu srečal s sodelavcem B. Verrijem, ki je iz Egipta pripeljal skupino otrok.³⁴

Na začetku šestdesetih let, ko je na Apeninskem polotoku potekal proces zedinjenja Italije, je bilo misijonsko delo, čigar središča so bila

²⁹ Prim. *Primorski slovenski biografski leksikon*, Gorica 1982-1985, II, 383-384.

³⁰ Prim. *Iz Gorice*, v: *ZD* 11 (1858) 46-47.

³¹ *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 11 (1858) 77.

³² *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 11 (1858) 118.

³³ Prim. *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 12 (1859) 63. Jožef Slovenski in Aleksander sta se v nadaljevanju večkrat oglasila svojim ljubljanskim dobrotnikom in poročala o delovanju zavoda 'della Palma'.

³⁴ Prim. *ZD* 12 (1859) 149, 158.

v italijanskih cerkvenih ustanovah, zlasti v samostanih, močno ovirano. V tem času je N. Olivieri bival v Rimu, kjer je usklajeval delo, njegov sodelavec B. Verri je bival v Egiptu in nadaljeval akcijo za odkupovanje otrok; v istem času je B. Verri v Kairu začel ustanavljati zavod za vzgojo osvobojenih otrok. Posamezne črnske otroke so še vedno pošiljali v Evropo in jih izročali samostanom v Franciji in Nemčiji. Novembra 1862 sta B. Verri in N. Oliviera obiskala Ljubljano in Zagreb, kjer sta se zanimala za napredek gojenk, ki so bile v samostanih uršulink in usmiljenih sester, hkrati sta tu nabirala darove za nadaljevanje njunega dela, kajti v italijanskem prostoru je bilo sredstev vedno manj. Na manjši obseg misijonske akcije pa sta imeli vpliv tudi Olivierijeva starost in bolehnost.³⁵

Odmevi v cerkvenem tisku

Cerkveni tisk je sredi 19. stoletja postal pomembno sredstvo komuniciranja, obveščanja in povezovanja skupnosti. Večje število škofij je ustanovilo lastna glasila. Olivieri se je posluževal tiska, da je podpornike seznanjal s svojim delom in pridobival njihovo podporo. Na Slovenskem je o njegovem delu največ poročala *Zgodnja Danica*, ki je prvič bolj obsežno predstavila njegovo delo oktobra 1850.³⁶ Poročilo je navedlo, da je od začetka istega leta v Genovo pripeljal že 75 deklet, ki jih je nato zaupal ženskim samostanom v Franciji in Italiji. »Kakor njih rednice sporočujejo, so ti deklički bistre glave in blaziga serca. Grozno hitro se nauče laškiga ali francoskiga jezika, kakor tudi mnogoterih rečnih del. V njih sercih tli posebna pobožnost. S posebnim veseljem skerbe nune za izrejenje in podučenje teh zanemarjenih rev. V to je pa veliko poterpežljivosti potreba, ker so otroci vsi divji. Kakor mačke plezajo na drevesa, na vertih zeli in korenine izruvajo in jih sirove jedo, ker kuhaniga nič ne jedo in sperviga tudi jesti ne morejo. Telesnim potrebam vstrežejo, kakor jih natura žene. So tudi neizrečeno urne in žive.« V nadaljevanju je bilo orisano vzgojno delo redovnic za dekleta in težave, ki so jih imele pri tem.

Predstavljen pa je bil tudi Olivierijev osnovni načrt, katerega del je bilo odkupovanje in osvobajanje deklet. »Prečastiti gospod Olivieri ima namen, po tem, ko se jih bo dovolj v keršanski veri podučilo in uterdilo, in, ko mu bodo keršanski dobrotniki perpomogli, družbo zamork v srednjo Afriko poslati, de bodo z obhodnimi duhovni vred keršanstvo razširile.«³⁷ Ko je *Zgodnja Danica* februarja 1852 poročala o novi sku-

³⁵ Prim. ZD 15 (1862) 27, 177, 201, 265.

³⁶ Prim. *Delo za spreobrnjenje zamorcov v srednji Afriki*, v: ZD 2 (1850) 171.

³⁷ *Prav tam*.

pini sužnjev (27 deklet in 2 dečka), ki jih je N. Olivieri odkupil na trgu v Egiptu, je dodala: »Ubogi zamorci! pač so našiga usmiljenja vredni in potrebni naše obilne molitve, de bi se Bog že usmilil tega nesrečniga naroda. Po cele ladije na terge v prodajo gnanih so naši misionarji srečevali, ko so po Nilu proti Hartumu šli. Bog se usmili!«³⁸ Dekleta so sprejeli ženski samostani v Franciji in Nemčiji.

Jeseni 1852 je iz Afrike pripeljal 36 otrok (31 deklic in 5 dečkov v starosti med 6 in 7 let). Dekleta je ponovno izročil v vzgojo ženskim redovnim skupnostim v Italiji in Franciji, za nekatere dečke pa je našel podpornike med bogoslovci, ki so prevzeli odgovornost za njihovo vzdrževanje. *ZgodnjaDanica* je o tem prinesla daljši povzetek Olivierijevih poročil ter podčrtala njegovo odločenost, da bo s takšnim delom za osvoboditev otrok nadaljeval.³⁹ Krst skupine odkupljenih otrok je bil vedno priložnost za daljše ali krajše poročilo tako o slovesnosti kot o skrbi za otroke.⁴⁰ Na začetku decembra 1853 je *ZgodnjaDanica* poročala: »Mesca veliciga serpana je sloviti duhoven Nikolaj Janez Olivieri 21 mladih zamurk v Avignon pripeljal, de bodo v nunskih samostanih podučevane in keršene.«⁴¹

Sredi petdesetih let je podpornike za svoje delo dobival predvsem v nemškem okolju. Od 116 otrok, ki jih je odkupil v letu 1855, jih je v avstrijskih deželah našlo dom 84: 6 v Celovcu, 38 v Lombardiji in Benečiji ter 40 na Tirolskem.⁴²

Zaradi neugodnih življenjskih pogojev, katerim so bili izpostavljeni v prvih letih življenja, potovanja in spremembe klimatskih razmer so otroci pogosto umrli kmalu po preselitvi v Evropo. Po statističnih podatkih, ki jih je objavljala N. Olivieri, je v kratkem času po preselitvi v Evropo umrla kar dobra polovica otrok. Na temelju novic, ki so prihajale iz raznih samostanov in poročil samega Olivierija, je tudi slovenski tisk objavljala novice o njihovi smrti ter pri tem dodajal razloge za kratko življenjsko dobo, pri čemer je šlo le za navajanje splošno razširjenih trditev in ne za strokovno potrjena dognanja, ki bi jih preverjale pristojne ustanove. O smrti prve črne gojenke v celovškem uršulinskem samostanu avgusta 1856 so bile seznanjene tudi ljubljanske uršulinke, na kratko jo je objavila *ZgodnjaDanica*. L. Jeran, ki je sam izkusil, kakšne posledice imajo podnebne spremembe na zdravje, je novico dopolnil: »Zanesljivo je, de so ti otroci že poprej v sužnosti mnogo terpeli in marsikteri že bolelni pridejo; torej ni čudo, ako ne-

³⁸ Iz *Genove*, v: *ZD* 5 (1852) 32.

³⁹ Prim. *Odkupovanje zamorskih otrok*, v: *ZD* 6 (1853) 51.

⁴⁰ Prim. *ZD* 6 (1853) 128.

⁴¹ *ZD* 6 (1853) 196.

⁴² Prim. *ZD* 8 (1855) 188.

kteri pomerjo; sicer pa mislimo, de zdraviga otroka obnebje ali klima ne konča lahko, - ne afrikanskiga pri nas, ne našiga v Afriki. Otrok se vsiga privadi, samo stari nismo zanič.«⁴³

Veliko pozornost javnosti je pritegnil krst prvih treh črnskih deklic v ljubljanskem uršulinskem samostanu na rožnovensko nedeljo 1856. Obred je vodil ljubljanski stolni prošt Simon Ladinig, v prisotnosti več kanonikov in drugih duhovnikov, ter ob polni cerkvi Svete Trojice. Krstu je sledila birma, ki jo je podelil ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf. Hkrati sta bila birmana tudi oba črnška dečka, Stanislav in Jožef, ki sta prišla v Ljubljano po prizadevanju L. Jerana.⁴⁴ O celotni slovesnosti je poročala posebna brošura, v kateri so bili natisnjeni tudi govori, ki so jih imeli voditelji krajevne Cerkve.⁴⁵ Krajše novice so bile objavljene še o podobnih slovesnostih v drugih okoljih. Piscu Hladniku pa je cerkvena slovesnost bila priložnost, da je napisal sonet *Zamurčikam keršenim in birmanim v Ljubljani letašnjo roženkransko nedeljo*:⁴⁶

O blagor vam! ste ropov dveh oteti:
 Tam sužnje teže, ki je vas morila,
 Tu dušne skrumbe, ki jo zdaj omila,
 Katoljška vam je cerkev v kopvi sveti!

De bli pa močni v gnadi bi prejeti,
 Vkrepi vas v birmi sveta moč mazila;
 Oblast nobena vas, nobena sila,
 Ak zvesti ste, ne more več podreti.

Oh varujte zakladov toljke cene,
 De Bog, vernivšim se iz dežele naše,
 Osrečevat' vam da rojake vaše!

Tvoj dragi venec pa, Ljubljana bela!
 Ki sužnjih spon zamurčke si otela,
 Ne tu ne tamkej ti nikdar ne zvene.

⁴³ *Iz Celovca*, v: ZD 9 (1856) 163.

⁴⁴ Prim. *Kerst v ljubljanski nunski cerkvi in ubogi zamurski otročiči*, v: ZD 9 (1856) 178-179, 183-184, 186-187. O dečkih je L. Jeran navedel več informacij, ko sta dva odšla v neapeljski misijonski vzgojni zavod in sta se z novicami oglašala od tam. Prim. ZD 15 (1862) 46. O Jožefu Krajnskem pa je L. Jeran itak sestavil življenjepis in ga objavljal v ZD. Glej op. 75. Prim. AULj, *Anmerkung über besondere Begebenheiten des Klosters im Jahre 1839-1861*.

⁴⁵ Prim. *Die Feier der heiligen Taufe, vorgenommen an drei Negermädchen am 5. Oktober 1856 in der Ursulinen-Kirche zu Laibach, Laibach 1856*.

⁴⁶ ZD 9 (1856) 184.

O podobni slovesnosti v Škofji Loki, kjer sta bili 14. aprila 1857 krščeni deklici, ki ju je N. Olivieri zaupal samostanu februarja 1856, je *Zgodnja Danica* prinesla poročilo pod naslovom *Kerst dveh zamurskih dekličev v Loki*.⁴⁷ Daljši opisi takšnih cerkvenih slovesnosti in življenj posameznih črnih otrok so za ustvarjalce cerkvenega mnenja na Slovenskem imeli neposreden vzgojni namen, saj naj bi se tukajšnji kristjani ob njihovem zgledu bolj resno zavzeli za krščansko življenje in za izpolnjevanje božjih zapovedi. »Iz kamna bi mogel serce imeti, kdor bi se pri takih rečeh ne omečil in ne ogrel,« je poročevalec navajal besede udeleženca pri krstu treh črnk v Salzburgu 24. maja 1857.⁴⁸

Bolj celovite informacije o misijonski akciji N. Olivierija in njegovih sodelavcev so začele prihajati v slovenski prostor v letu 1858, ko je uredniku *Zgodnje Danice* L. Jeranu začel pošiljati svoja redna tiskana poročila; za leto 1857 je bilo objavljeno že deveto. Tako je bilo mogoče objavljati obsežnejša poročila in slovenske bralce seznaniti z načrti, ki so nastajali glede misijonskega dela v islamskem svetu ter posebej v severni Afriki.⁴⁹

Na začetku šestdesetih let je bilo zaradi negotovih političnih razmer na Apeninskem polotoku mogoče misijonsko akcijo opravljati le v omejeni meri. Zaradi podpore oblasti v Neaplju sta tam še naprej delovala zavoda za črnska dekleta in fante, odkup otrok pa je potekal prek francoskega pristanišča Marseilles. Olivierijevo mesto je prevzel kard. C. Patrizia. *Zgodnja Danica* je objavljala novice, ki jih je pošiljal B. Verri, in še naprej zbirala sredstva za odkup črnih otrok. Te so poslej sprejemali zavodi v Neaplju in v Egiptu, kar je ustrezalo novemu načrtu organiziranja misijonskega dela pristojne vatikanske kongregacije. O Olivieriju in njegovem delu je tudi po njegovi smrti slovenski cerkveni tisk še vedno poročal, zlasti še, ker se je o njem raznesel glas kot o izrednem človeku, na priprošnjo katerega so se dogajala izredna znamenja; tudi o teh je pisal cerkveni tisk na Slovenskem in s tem ohranjal njegovo ime še naprej navzoče v slovenskem prostoru.⁵⁰ Po Olivierijevi smrti so slovenski podporniki darove namenjali »za misijon g. Bl. Verri« ali »za odkupovanje zamurskih otrok«.⁵¹

⁴⁷ Prim. ZD 10 (1857) 65, 69-70.

⁴⁸ Prim. ZD 10 (1857) 94.

⁴⁹ Prim. *Progressi della pia opera pel riscatto delle fanciulle More*. Nona relazione, Genova 1857; *Djanje pobožniga gosp. Olivieri-a*, v: ZD 11 (1858) 66-67, 75; *Olivieri in njegovo nar poslednje djanja*, v: ZD 11 (1858) 107-108.

⁵⁰ Prim. *Iz Masilije*, v: ZD 17 (1864) 293-294.

⁵¹ Prim. ZD 18 (1865) 24, 40, 45, 56, 284.

Samostani na Slovenskem

Ženske redovne skupnosti so bile najbolj primerne za sprejemanje črnskih deklet, za njihovo uvajanje v krščanstvo in za izobraževanje. Poleg samostanov sester Dobrega pastirja, kamor je sprva želel pošiljati vsa dekleta, so mu pozneje pomagali še drugi samostani, ki so pošiljali prošnje za sprejem gojenk. Med temi je bilo večje število italijanskih in francoskih uršulinskih skupnosti; v Avstriji so jih sprejemale uršulinske skupnosti v Celovcu, Innsbrucku, Gradcu in na Dunaju (po leg Gorice, Ljubljane in Škofje Loke). Ob njih so posamezne gojenke sprejemale še sestre vizitatinke sv. Frančiška Saleškega in večje število skupnosti usmiljenk. Slabotnejša in bolna dekleta je zaupal skupnostim Dobrega pastirja.

Med slovenskimi ženskimi redovnimi skupnostmi so njegovo delo najprej podprle ljubljanske in škofjeloške uršulinke. Z N. Olivierijem in njegovim sodelavcem p. Andrejem so se prvič srečale februarja 1855, ko so jima obljubile pomoč in sprejem dveh ali treh deklet v samostansko vzgojo in oskrbo; na isti poti sta 6 deklet zaupala uršulinkam v Celovcu. Obisk je bil priložnost za predstavitev stroškov odkupovanja in potovanja in povabilo, da bi podporniki še velikodušneje prispevali za njegovo delo. »Tudi v Ljubljani je nekaj lepih darov v ta namen dobil; ker se bo pa še vernil, bo še priložnost, ako bi kdo želel, se njegoviga djanja s kakim darom deležniga storiti, s čimur mu je posebno ustrezno, ker se mislita precej spet v Egipt podati.«⁵²

Februarja 1856 je bil N. Olivieri, »znani starček in pobožni duhoven«, kot ga je označila *Zgodnja Danica*, ponovno v Ljubljani. Zaradi bolezni p. Andreja ga je spremljal p. Rafael sv. Marije, član iste redovne skupnosti trinitarcev. V Ljubljano sta pripeljala pet črnskih otrok, od katerih so ljubljanske uršulinke sprejele dve dekleti, dve pa sta oddala v uršulinski samostan v Škofjo Loko, eno pa v Zagreb. »Pri ti priložnosti smo tudi g. Olivieri-tu zročili 44 gold. denara, kar je bila Danica po njegovim prvim odhodu za odkupovanje zamurskih otrok nabrala. Prav hvaležin je dobrotnikom in vsak dar z veseljem sprejme, ker vsak otrok ga stane 350 do 360 gold. brez živeža itd., prejden je z njimi čez morje.«⁵³ Od tedaj je bil p. Rafael redni dopisnik urednika L. Jerana. Obveščal ga je o Olivierovih poteh in zbiranju sredstev za odkup črnskih otrok. Marca 1856 sta bila N. Olivieri in p. Gabrijel pospremila novo skupino odkupljenih otrok na Dunaj. Na svoji poti sta se ustavila tudi v Ljubljani in ljubljanskim uršulinkam izročila še eno dekle.

⁵² Iz *Ljubljane*, v: *ZD* 8 (1855) 23-24. Prim. AULj, *Annalen der Gesellschaft St. Ursula 1702-1879*, str. 317-318.

⁵³ Iz *Ljubljane*, v: *ZD* 9 (1856) 35. Prim. *prav tam*, 319.

Druge sta pustila na Dunaju, kjer sta jih izročila uršulinkam, vizitatinkam sv. Frančiška Saleškega, sestram Dobrega pastirja in usmiljenkam.⁵⁴

N. Olivieri je o svojem delu seznanjal ljubljanske uršulinke in pri njih iskal pomoči. Ko jih je avgusta 1856 ponovno prosil za podporo, s katero bi odplačal dolg, ki ga je storil za zadnji odkup črnkih otrok, so za pismo izvedela tudi dekleta, ki so že bila v ljubljanskem samostanu. *Zgodnja Danica* je pisala: »Ko so tri zamurke v ljubljanskem samostanu zvedile, kaj je njih odkupovavec in oče Olivieri pisal, so kar na enkrat vso svojo denarnico, blizo 30 gold., skupaj vergle, potem so nune, vse posle, in od kogar so kaj upale dobiti, z veliko silo naganjale: 'Bitte, bitte – felus, felus! Prosim, prosim denara!' Vsi so se čudili tem občutljivim dekliškim sercam; celo deklet so jim po goldinarji dale. Gredo na to tudi v šole in prosijo nedolžne otročiče, de naj se usmilijo njih sestric v Afriki s kakim darom, in dobro so tudi pri njih zadele. De so pa le nekaj denara nabrale, so vedno naganjale in vprašale, če se bo precej jutri poslal, de bi njih 'Abuna' poprej pomoč dobil za odkupovanje ubozih sužnjih otrok. Dobro namreč pomnijo, kako se jim je poprej godilo, kako pa zdaj, in de tudi drugim ni dobro v sužnosti.«⁵⁵ Povzetke pisem predstojnici ljubljanskega samostana, v katerih jo je seznanjal s svojim delom in se zanimal za napredek deklet, ki so bila v samostanu, je objavljala *Zgodnja Danica* in s tem spodbujala dobrotnike, da so prispevali v sklad za podpiranje Olivierovega odkupovanja črnkih otrok.

V posameznih primerih so se dekleta odločala za vstop v redovno skupnost. L. Jeran je takšne novice z veseljem in zadoščenjem objavljala. »V Brunek-u na Tirolskem ste med novicami pri Uršularnicah tudi 2 zamurki od O. Olivieri-a: Johana Šama in Jakobina Gamba,« je sporočil bralcem *Zgodnje Danice* konec marca 1859.⁵⁶ Daljši pregled dela za redovniške poklice med črnkami je N. Olivieri predstavil na začetku novembra 1861 v poročilu, ki ga je poslal uršulinkam v Ljubljani.⁵⁷ V skupini treh deklet, ki so 14. januarja 1865 vstopile med uršulinke, je bila tudi Ana Zejneb iz Benesuefa v Egiptu; dobila je ime s. Nikolaja sv. Ane. »Poslednja, poprej mohamedanka, je izmed tistih treh, ki jih je bil ranjki misijonar Olivieri pripeljal in so jih dobrotne gospe Uršularnice milostno sprejele, olikale in podučile, ter kerstiti

⁵⁴ Prim. *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 9 (1856) 59-60. Predstojnica m. Alojzija Petrič se je za odkup še enega dekleta odločila na izrecno spodbudo sester v samostanu. Prim. AULj, *Annalen der Gesellschaft St. Ursula 1702-1879*, str. 319.

⁵⁵ *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 9 (1856) 140.

⁵⁶ *ZD* 12 (1859) 56.

⁵⁷ Povzetek dopisa je objavila *ZD* 14 (1861) 194-195.

dale,« je novico razširil L. Jeran.⁵⁸ Umrla je 17. septembra 1919 v starosti 75 let (rojena je bila 1844), potem ko je v ljubljanskem samostanu 47 let delala v penzionatu in opravljala službo vratarice. »V vsem je bila počasna. Kdor jo je poznal od bliže, je vedel, da je nagnjena k otožnosti. Ostala je pač le presajena, tuja cvetlica,« je o njej zapisal Knobleharjev življenjepisec F. Jaklič.⁵⁹

Trajni sadovi Olivierijeve pobude

Težko bi govorili o trajnih sadovih Olivierijevih pobud v smislu osvoboditve velikega števila črnskih dečkov in deklic ali neposrednega vplivanja na evropsko politiko za odpravo suženjstva. Kot je znano iz splošne cerkvene zgodovine, njegov prvotni namen, da bi v evropskem okolju vzgojil afriške domačine, ki bi nato prevzeli misijonsko poslanstvo med svojimi rojaki v Afriki, ni prinesel zelenih in pričakovanih sadov. Takšen namen je bil vedno znova poudarjen kot osrednji namen vsega prizadevanja pri odkupovanju suženjskih otrok in tudi kot način sodelovanja s slovenskim misijonarjem Ignacijem Knobleharjem pri njegovih načrtih. »S tem bi gotovo častiti veliki namestnik dohtar I. Knobleher v svojim misioniskim djanju bil močno in vspešno podpiran; ker te mlade zamorke so tako goreče, luč keršanstva v svojo domačijo zanesti, de je le čudo. Dosihmal se sicer še nobena ni vernila, poznejši pa bi se lahko družba taci v Evropi izlikanih zamork v Afriko (nar več jih je iz Nubie in Abisinie) preselila, ktere, obljubimo de bi delo spreobračanja močno podperale.«⁶⁰

Zato ni pretirano reči, da je Olivierijeva akcija le kratka epizoda v zgodovini krščanstva na Slovenskem. Morda je imela še največji odmev v splošno kulturnem in etnografskem pomenu, saj so se Slovenci tokrat prvič srečali z ljudmi črne polti in so imeli priložnost spoznati pripadnike drugačnih kulturnih krogov, kot so jih bili navajeni do takrat. Cerkvene slovesnosti, pri katerih so zakramente prejemale črnski otroci, so vselej pritegnile veliko pozornost (slovesni krsti, birme, pogrebi). Ugledni meščani in meščanke, duhovniki in nosilci javnih funkcij so bili ponosni, da so lahko prevzemali botrstvo. S pomočjo tiska se je ohranjal stik z otroki, ki so sicer večinoma ostajali za samostanskimi zidovi. Izraz takšnih povezav so bila pisma, ki so jih otroci pisali drug drugemu (*List rimskih zamurcov do ljubljanskih*)⁶¹ in dobrotnikom ali

⁵⁸ *Iz Ljubljane*, v: ZD 18 (1865) 45. Prim. AULj, *Annalen der Gesellschaft St. Ursula 1702-1879*, str. 327.

⁵⁹ F. Jaklič, *Ignacij Knoblehar in njegovi sodelavci*, 311. Prim. AULj, *Nekrolog Uršulinskega samostana v Ljubljani*, str. 209-210.

⁶⁰ *Osvobodovanje zamork*, v: ZD 5 (1852) 59.

⁶¹ Prim. ZD 10 (1857) 133.

zahvalne pesmi kot npr. *Ljubljanski zamurci svojim dobrotnikam vse dobro in veselo vošijo*.⁶² Tako so postopoma v slovenski prostor vstopale drugačne antropološke in občečloveške vsebine, kot so jih poznali do takrat in so izhajale iz stoletne vključenosti v srednjeevropski prostor.

Dodatno in pomembno razsežnost Olivierijevega delu daje njegovo prizadevanje za uveljavljanje splošno človeških vrednot in človekovih pravic, ki v tem času seveda niso imele tako uglednega mesta, kot ga imajo v našem času. Bil je prepričan, da je z odkupovanjem otrok, marsikdaj skupaj z njihovimi materami, reševal življenja. Po vrnitvi iz Egipta decembra 1854 je poročal: »Ko sim šel po tergu, kjer se z ubogimi zamurci in zamurkami kupčuje, sim jih vidil ondi - ne manj kot 100 fantov vsake starosti, in vender sim zamogel le eniga samiga odkupiti. Sami preudarite, kako mi je bilo pri sercu! Eden me je pogledal, de bi človeku serce počilo; drugi je kričal: 'Kupi me, kristjan; kupi me!' - Oh ljubi moj! tega prenašati ni mogoče; človek bi mogel kamnitno serce imeti, de bi ne bil ginjen, in torej od tega jenjam!«⁶³ Neredko je bila rešitev zagotovljena že s tem, da so bili otroci rešeni pekla, kamor bi sicer prišli, če bi bili prodani na trgu.

Pomembno je bilo tudi njegovo prizadevanje za ohranjanje družin in družinskih vezi. V suženjski trgovini se je namreč redno dogajalo, da so bile družine ob prodaji razbite in so bili člani prodani različnim kupcem. »Pomislite še čudno naključje! Fantiča sim kupil v veliki Kairi (neki oddelik mesta) in sestrico Negev v Aleksandrii na mestu, kjer sim jih skupaj spravil; in ko sta se zagledala - o koliko veselje! Objemala, kuševala sta se - to je bil pogled, ki je serce presunil,« je zapisal v poročilu o poti konec leta 1854.⁶⁴ Ko je L. Jeran začel objavljati življenjepis enega od osvobojenih otrok, katerega družina je bila razkropljena in nekateri otroci ubiti, je bralca povabil naj pomisli, »če si že kterikrat Boga zahvalil, de živiš varno in mirno pod dobro in skerbno vladjo, ki te po svojih služabnikih po dnevi in po noči varuje, de se zvečer mirno vležeš in zjutraj vesel vstaneš, in se ti ni treba bati ne zavoljo sebe, ne zavolj otrok - razun pred dušnimi tolovaji, kateri so unih bratje, če tudi kristjanje.«⁶⁵

Bistveni del Olivierijeve skrbi pri odkupovanju črnih otrok je bilo delo za njihovo izobraževanje. Bolj ali manj vsi so bili postavljeni v okolje, kjer so imeli možnost prejemanja izobrazbe, vsaj na ravni osnovne šole, ali tudi več, če so se pokazali sposobne. Zgovoren dokaz za to je bila Olivierijeva odločitev, da je otroke oddajal v samostanske skupno-

⁶² Prim. ZD 10 (1857) 72, 94, 146.

⁶³ Olivieri in njegovo djanje, v: ZD 8 (1855) 62.

⁶⁴ Prav tam.

sti, ki so imele temeljno poslanstvo na vzgojno-izobraževalnem področju. Naj so bile novice o njihovem napredovanju na šolskem in vzgojnem področju še tako kratke, so vedno poudarjale napredek pri učenju, darove za jezike in bogate duhovne zmožnosti. »So pa prav ukaželjne in dobriga serca,« zapiše o dekletih, ki so jih sprejele redovnice v Brixnu.⁶⁵ »Fant je prav usmiljeniga serca in ima blago čutilo za vero in lepo življenje,« je o gojencu Faraku zapisal J. Marušič.⁶⁷ Daljnoročni cilj je bil, da bi se otroci lahko vrnili v svoje izvorno okolje in sodelovali pri dvigu ravni kulture in življenja svojih rojakov. Ko so se v petdesetih letih 19. stoletja v načrtno delo za osvobajanje črnskih dečkov in deklic vključili člani redovne skupnosti trinitarcev, je v njihovih vrstah dozorela misel za ustanovitev dveh posebnih zavodov v Kairu, kjer bi vzgajali osvobojene otroke. »Ako Bog da svoj blagoslov, se bo zamoglo s tako napravo zares neštevilno duš rešiti, in kdo je v stanu premeriti, kolik blagor utegnejo taki keršenci razširjati, ako zlasti v obilnišim številu zopet v svojo domovino prihajajo, kakor keršanski posli, rokodelci, kupci, duhovni itd. itd.«⁶⁸ S tem bi bil še v izdatnejši meri dosežen cilj, ki je bil postavljen v temelj celotne Olivierijeve misijonske akcije. Tudi misijonsko delo bi bilo z domačini boljše in hitreje opravljeno. Ob Olivierijevem obisku avstrijskih dežel oktobra 1856 je *Zgodnja Danica* zapisala: »Eden izmed njegovih odkupljencev je že misijonar v Afriki, nekaj jih bo neki kmalo unimu nasledovalo. Tako bi utegnili domačini ložej izpeljati, kar ptuji misijonarji s tolikim trudam začenjajo.«⁶⁹ Ko so se pozneje iz Neaplja ali Kaira s svojimi dopisi oglašali nekdanji ljubljanski gojenci, je L. Jeran s ponosom govoril o uspehih vzgojnega dela in smiselnosti nadaljevanja tako postavljenih okvirov misijonskega sodelovanja. Občasna poročila nemških afriških misijonarjev, ki so potovali skozi Ljubljano, so potrjevala uspešnost takšnega dela in pozitivni vpliv, ki so ga otroci imeli na okolje, kamor so se vrnili. Zgodbe tistih, ki so zašli na stranpot, so bile opozorilo na previdnost pri pripravljanju načrtov.⁷⁰

⁶⁵ *Zamurka Marija Ana Fadalkarim*, v: *ZD* 10 (1857) 124.

⁶⁶ Prim. *Iz Brixna*, v: *ZD* 8 (1855) 40.

⁶⁷ *Iz Gorice*, v: *ZD* 11 (1858) 47.

⁶⁸ *Iz Ljubljane*, v: *ZD* 9 (1856) 40.

⁶⁹ *Razgled po keršanskem svetu*, v: *ZD* 9 (1856) 220.

⁷⁰ V tem smislu sta bila zgovorna primera Stanislav Ljubljanski, ki se je po odhodu iz Ljubljane šolal v Neaplju in se nato vrnil v Kartum, kjer je bil učitelj in prevajalec, in Jožef Slovenski, ki je šolanje nadaljeval v Neaplju, nato pa se je napotil v Avstrijo in drugam, kjer je želel obogateti na račun ljudske radovednosti. Odmevi na njegovo ravnanje so se pojavljali tudi v slovenskem tisku. Prim. *ZD* 16 (1863) 140, 272. O Jožefu Slovenskem ima dodatno vrednost pričevanje Josipa Stritarja, ki je kot srednješolec sodeloval pri zbiranju sredstev za njegov odkup, pozneje pa se je z njim srečal na Dunaju.

Občasna poročila so bila hkrati priložnost za seznanjanje slovenskega prostora s problemom trgovine s sužnji in vloge evropskih držav pri tem. O razmerah je poročila pošiljal uslužbenec avstrijskega konzulata v Aleksandriji J. Švegel: »Evropejski kupci ropajo, more in tolovajijo gori hujši kakor kdaj, in so več ondotnih misijonskih štacijonov s silo v posest vzeli. Kupčija s sužnjimi je popolnoma zopet v cvetji in veliko zamorcov, med njimi tudi keršenih, se prodaja v Hartumu. Vse si prizadevajo tukajšnja vlada in konzulati tistih vlad, katerih podložni se s to nečloveško kupčijo pečajo, de bi se enkrat vender že konec napravil temu silovitimu tolovajstvu.«⁷¹ Poročila so povzemali iz drugih dopisov: »Grozno je, kar Olivieri o černuškah pripoveduje, kako jih po sili odpeljujejo, staršem kradejo, terpežijo, za sužkinje prodajajo, in kako jih na sto pod rokami neusmiljenih prodajavcov omaguje. - Keršanske matere, hvalite se gospodu Bogu, de ste v keršanski deželi, in de se vašim otrokam kej taciga ne godi!«⁷²

Trgovina s sužnji se je stopnjevala v šestdesetih letih 19. stoletja, ko je kazalo, da bo na mednarodni ravni prevladala volja za njeno ukinitvev. »Kupčevanje s sužnjimi so turki, francozje in drugi z vso ihto zopet pričeli, cele zamurske rodove žugajo ti nečloveki iztřebiti, ki med nje kakor med divje zveri streljajo, kadar jih goljuflivo k sebi privabijo, de moške nekoliko pokončajo, druge pa, kakor tudi ženske in otroke polovijo, zvežejo in v sužnost ženejo,« je *Zgodnja Danica* pisala avgusta 1862, ko je povzemala poročila misijonskih družb.⁷³ Pri tako zastavljenem delu je bilo bolj ali manj eksplicitno vsebovana zavrnitev in obsodba ustaljenih družbenih norm, ki so oblikovale ureditev v deželah Bližnjega vzhoda, predvsem pa ugrabljanje črnih otrok in trgovina s sužnji. Tu so bili vodilni položaji v rokah islamskih in judovskih poslovnežev in predvsem trgovcev, pripadniki drugih veroizpovedi pa so bili primerni le kot trgovsko blago. »Komur groza in gnusoba sužnosti še ni zadosti znana, naj se uči iz naslednje zgodbe uboziga zamurskiga dekliča, ktero ob kratkim povzamemo iz laških bukvic, v katerih je njeno življenje popisano,« je urednik L. Jeran uvedel začetek življenjepisa *Zamurka Marija Ana Fadalkarim*.⁷⁴ Na podoben način je sestavil življenjepis svojega odkupljenca Jožefa Kranjskega, ki je umrl 15. februarja 1860, ko je bil učenec tretjega latinskega razreda v Ljubljani; spisu je dal naslov *Zamurček Jožek Krajnski*.⁷⁵ Protisuženjsko gibanje, ki se je začelo širiti ob koncu 18. stoletja, je v cerkvenih krogih dobivalo močno podporo; nekateri nosilci cerkvenih služb, med drugim kard.

Prim. F. Jaklič, *Ignacij Knoblehar in njegovi sodelavci*, 306-307; A. Studen, *Jožef Kranjski in drugi Jeranovi zamorčki*, v: *Slovenska kronika XIX. stoletja. 1800-1860*, 429-430.

⁷¹ V *Aleksandrii*, v: *ZD 13* (1860) 172.

⁷² *Osvobodovanje zamork*, v: *ZD 5* (1852) 59.

⁷³ *Iz Ljubljane*, v: *ZD 15* (1862) 177.

Charles M. A. Lavigerie, so dali pomemben prispevek za uradno odpravo suženjstva ter za prenovo misijonskega dela v muslimanskem svetu (npr. z ustanovitvijo redovne skupnosti belih očetov in belih sester). Že pred tem je papež Gregor XVI. z apostolskim pismom *In supremo* (3. decembra 1839) obsodil suženjstvo in trgovino s sužnji kot nevredno kristjanov.⁷⁶ Pod pritiskom mednarodnih sil je bilo to na ozemlju turškega imperija uradno odpravljeno leta 1876.⁷⁷ Misijonsko gibanje se je v takšno prizadevanje vključilo predvsem z osveščanjem javnosti v evropskih deželah in gradnjo šolskega sistema v deželah delovanja.

Zaključek

Na prvi pogled je sicer mogoče reči, da je Olivierijevo neposredno delo imelo pozitivne posledice le za odkupljena črnska dekleta in fante, saj so bili na ta način osvobojeni in rešeni nadaljnega suženjstva (čeprav so mnogi v evropskem okolju preživeli le kratek čas), vendar je njegova akcija prinesla daljnoročnejše posledice (če ob tem posebej ne poudarjamo splošno izobraževalnih razsežnosti, po katerih je šlo za srečanje evropskega in slovenskega človeka z drugimi kulturami). Tudi z Olivierijevo pomočjo se je po Evropi razširjala miselnost, da je suženjstvo nujno odpraviti in da je takšen način ravnanja s črnskimi prebivalstvom groba kršitev evangeljskih načel. Zaživela je vrsta združenj, ki so kritizirala suženjsko trgovino. Ustanovljene so bile protisuženjske lige, katerih člani so na temelju osebnih izkušenj posredovali informacije o stanju sužnjev in o nasilju, ki so ga izvajali trgovci s sužnji. V evropski prostor so postopoma prihajale informacije o dvoličnem ravnanju evropskih vlad in njihovih diplomatskih predstavnikov v bližnjevzhodnih državah. Hkrati je delovanje posameznikov in krščanskih ustanov dajalo najbolj viden dokaz, da je ohranjanje dostojanstva človeške osebe temeljna naloga misijonskega in drugega delovanja. Izhajajoč iz načel krščanstva o enakosti vseh ljudi so misijonarji in njihovi podporniki utirali poti, s katerimi so evropsko okolje obveščali o dogajanju v Afriki in prispevali za razširjanje protisuženjskega razpo-

⁷⁴ Prim. *Zamurka Marija Ana Fadalkarim*, v: *ZD* 10 (1857) 123. Nadaljevanje v istem zvezku na str. 123-124, 131, 135, 139-140, 143-144, 147-148, 157, 159, 163-164, 179-180, 195-196.

⁷⁵ Prim. *ZD* 13 (1860) 36, 39-40, 56-57, 66-67, 81-82, 97, 106-107; 16 (1861) 52-53. Nekaj gradiva »spomini na zamorčka J. Jerana Kranjskega« se hrani v zapuščini L. Jerana v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani.

⁷⁶ Prim. J. Schmidlin, *Gregor XVI. als Missionspapst*, v: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 21(1931) 209-228.

⁷⁷ Prim. *Sklaverei und Mission*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, 822-823.

loženja (čeprav je neredko v utemeljevanju takšnega ravnanja prevladovalo poudarjanje neumrljivosti duše in njena ogroženost, če bi odkupljenci še naprej ostali v poganskem ali protikrščanskem okolju) ter s tem misijonskemu delovanju v ožjem pomenu besede dajali širše in obče človeške vsebine.

Povzetek: Misijonska akcija N. Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem

Akcija italijanskega duhovnika N. Olivierija (1792-1864) in njegovih sodelavcev (B. Verri, L. da Casoria, A. di S. Agnese) za osvobajanje črnskih otrok, ki je potekala med 1840 in 1865, je odmevala tudi v cerkvenih skupnostih na Slovenskem. Akcija je potekala istočasno, ko je v Afriki deloval slovenski misijonar Ignacij Knoblehar. N. Olivieri je večkrat obiskal slovenske kraje in v nekatere samostane izročil manjše število črnskih otrok, ki jih je pred tem odkupil. Med Slovenci je pridobil več sodelavcev, ki so podpirali njegovo delo in zbirali sredstva za odkupe. Slovenska javnost je bila o njegovem delu obveščena s pomočjo cerkvenega tiska in raznih prireditev. Misijonske novice so krepile pripravljenost za podpiranje različnih pobud s tega področja in slovenski prostor informirale o problemih suženjstva, trgovine s sužnji in prizadevanjih za njeno odpravo.

Ključne besede: Niccolo Olivieri (1792-1864), Luka Jeran (1818-1896), misijoni, suženjstvo

Summary: Bogdan Kolar, N. Olivieri's Missionary Action and Its Echoes in Slovenia

The action of the Italian priest N. Olivieri (1792-1864) and his collaborators (B. Verri, L. da Casoria, A. di S. Agnese) to deliver negro children from slavery, which took place between the years 1840 and 1865, was well received in church communities in Slovenia. The action coincided with the activity of the Slovenian missionary Ignacij Knoblehar in Africa. N. Olivieri visited places in Slovenia several times and handed over a few negro children, whose freedom he had previously bought, to some monasteries. Among Slovenians he acquired several collaborators, who supported his work and collected ransom money. Slovenian public was informed about his work by means of church publications and fund-raising events. Missionary news strengthened the readiness to support different missionary initiatives and brought information about slavery, slave trade and endeavours to abolish slavery.

Key words: Niccolo Olivieri (1792-1864), Luka Jeran (1818-1896), missions, slavery.

Zvonko Bergant

Ivan Tavčar – kritik slovenskega katoliškega združništva

Uvod

Matija Škerbec je o katoliški združni organizaciji s konca 19. in z začetka 20. stoletja zapisal, da je bila »gospodarska hrbtnica celotnega katoliškega gibanja med Slovenci«.¹ Po njegovem mnenju je imela velik vzgojni pomen, saj je prebujala v ljudeh čut za skupnost in požrtvovalnost ter tudi vzgajala in vzgojila v svojih organizacijah mnogo ljudi, ki so prizadevno delovali za narodni in gospodarski napredek slovenskega naroda. Njeno uspešno delo je pomenilo veliko moralno oporo vsem na številnih področjih tedanjega katoliškega gibanja, finančno pa je podpirala njegovo kulturno, vzgojno-izobraževalno, politično in socialno delovanje. Prav zaradi te njene pomembnosti, ki so se je slovenski naprednjaki na Kranjskem zavedali, je bila (zlasti sprva) ena od osrednjih tarč njihovih napadov.

Boj med napredno in katoliško stranjo torej ni potekal le na politični, ampak tudi na gospodarski ravni. Rešitev socialnega vprašanja je bila po našem mnenju za naprednjake velika priložnost, da bi vzpostavili most med narodom in liberalizmom. Tu so imeli (in zamudili) priložnost, da bi se približali (in s tem liberalizem kot politično-gospodarski nauk) tudi preprostem slovenskemu človeku. Prav »liberalna« Schulze-Delitzscheva doktrina² je namreč pomenila osnovo za začetke združništva pri nas. A ker je bila primernejša za srednji sloj prebivalstva, zlasti revnim kmetom pa tudi manjšim obrtnikom in trgovcem ter delavcem ni mogla koristiti. Katoliška narodna stranka (KNS) je pričela z ustanavljanjem zadrug in konsumnih društev na temelju

¹ M. Škerbec, *Pregled novodobnega slovenskega katoliškega gibanja, I. del*, Samoza-ložba, Cleveland 1956, 152.

² O temeljih te doktrine prim. J. Perovšek, *Schulze-Delitzscheva združnogospodarska doktrina kot liberalni odgovor na socialno vprašanje v 19. stoletju*, v: *PNZ* 37 (1997), št. 1, 17-34; o njeni recepciji v slovenskem prostoru pa J. Perovšek, *Prilagoditev Schulze-Delitzschevih združnogospodarskih zamisli na Slovenskem v letih 1872-1895*, v: *PNZ* 38 (1998), št. 1-2, 5-13.

Raiffeisnove doktrine, ki je omogočila vstop vanje tudi nižjim, revnejšim stanovom, v prvi vrsti kmečkemu, ki so bili pomoči na gospodarskem in socialnem področju tudi najbolj potrebni. Zlasti katoliška konsumna društva so bila naprednjakom nekakšen trn v peti, saj so pomenila konkurenco bogatejšim kmetom ter samostojnim trgovcem (in obrtnikom), ki so bili večinoma pristaši Narodne oz. Narodno-napredne stranke (NNS). Ravno to pa je bil verjetno glavni razlog za napade na konsumna društva z napredne strani.

1. »Borba proti oderuštvu je bila pač samo izgovor.«

Nasprotovanje katoliškim zadrugam in društvom najdemo tudi pri Ivanu Tavčarju, enem od vodilnih slovenskih predstavnikov tedanjega liberalizma na Kranjskem, oziroma v njegovih govorih. Ob dopolnilnih deželnozborskih volitvah jeseni leta 1897 je ta v Vipavi o gospodarskem programu KNS dejal, da je temeljil na ustanavljanju posojilnic, zadrug in konsumnih društev. A takšnih ustanov bi vsak narod moral imeti toliko, kolikor so jih terjale potrebe, v nasprotnem primeru bi prišlo do prenasičenosti in pretirane konkurenčnosti, kar bi nazadnje pripeljalo do njihovega poloma. V govoru se je omejil na konsumna društva, saj naj bi ravno Vipavci postali njihova prva žrtev. Razlog, zakaj se je ta ustanovilo, je bil v prvi vrsti političen: z njimi se je hotelo gospodarsko uničiti trgovce, ki so bili pristaši NNS. A po Tavčarjevem mnenju ta društva tudi kmetu niso koristna. Ker morajo imeti nižje, konkurenčnejše cene, kot so te v trgovinah zasebnikov, se njihovi voditelji, to so kaplani (kot stalna tarča vseh Tavčarjevih govorov), poslužujejo različnih »prevar«. Na Vipavskem je poudaril prodajo ponarejenega tirolskega vina v konsumnih društvih, zaradi česar se izdeluje ceneni vipavski petijot, ki se ga nato prodaja kot pravo, izvirno vipavsko vino. S tem se vipavskemu vinogradništvu povzroča velika škoda. »Katoliški stranki bodete od sedaj po vsej pravici očitali, da Vam je oplašila vinske kupce, ki bodo le s strahom prihajali v Vašo dolino, boječ se, da jim mesto srce ogrevajoče kaplje v sode natočite petijota ali kakega družega polovičarskega vinskega bratca.«³

O razlogih, zakaj so bila konsumna društva ustanovljena, je člankar konec januarja 1899 v *Slovenskem narodu* zapisal (treba je dodati, da so zapisani razlogi zelo podobni tem, s katerimi je Tavčar na različnih shodih in v kranjskem deželnem zboru utemeljeval nastop naprednjakov proti njim, čeprav ni bil avtor tega članka):⁴ »Slovenec` je nedav-

³ *Slovenski narod*, št. 250, 2. november 1897.

⁴ Prim. *Slovenski narod*, št. 30, 7. februar 1899, kjer najdemo zapisano – zaradi *Slovenčevega* napada na Tavčarja kot domnevnega avtorja tega članka – da Tavčar z njim ni imel nobene zveze.

no tega priznal, da je njegova stranka ustanovila konsumna društva iz političnega sovraštva proti liberalno mislečemu trgovstvu, in samo zaradi lepšega še dodal, da je ž njimi hotela rešiti kmetško ljudstvo oderuštva, kateremu je bilo ponekod izpostavljeno. Borba proti oderuštvu je bila pač samo izgovor. Oderuštvo malega trgovca je samo fraza, s katero se je okitil in olepšal pravi namen te organizacije: uničiti slovenski trgovski stan iz političnega sovraštva, maščevati se mu na nekrščanski način, ker svojega tilnika ne ukloni črnemu berištvu in črnemu gospodarstvu.⁵ Na shodu v Krškem 4. februarja 1899 je Tavčar podobno omenil nezdravo nastajanje katoliških zadrug in društev ter politične razloge njihovega ustanavljanja: »Gospodarska organizacija, če naj je zdrava, mora se polagoma in naravno razviti. Vsako hlata nje tja v dan, vsaka umetna izgojitev nebrojnih gospodarskih zavodov, kojih projekti so se rodili v glavah samoukov, in koji so se v življenje poklicali največkrat zategadelj, da se lepo cvetoči jednaki zavodi nasprotno politične stranke s konkurenco uničijo, vsako umetno zasajanje konsumnih društev v kraju, kjer jih prav nič potreba ni, kjer imajo jedino le nalogo, objesti političnega nasprotnika za vsakdanji kruh, z jedno besedo, vsaka taka pretirana, malo premišljena in iz politično-strankarskega sovraštva navdihnjena gospodarska organizacija ne obeta dolgega življenja.«⁶ Hkrati je naglasil utopičnost katoliškega zadružništva: »Dokazana resnica je, da se iz navadnega kamna, in naj se še tolikokrat po ognju obrača, ne napravi zlato, ravno tako resnica pa je tudi, da se iz dežele Kranjske, katero je Bog revno in ne preveč plodovito vstvaril, ne bode kar čez noč napravila obljubljen dežela, po kateri se mleko in med cedita! In naj se ustanovi še toliko konsumnih in družih društev: iz kamna ne bodo napravili zlata!«⁷ Tudi iz tega razloga je razumljivo nasprotovanje NNS katoliškemu zadružništvu, ker da se ta ne strinja z gospodarskimi eksperimenti, pri katerih naj bi se zaigralo večino premoženja že tako revnega oziroma obubožanega slovenskega ljudstva.

Nekakšen vrhunec liberalnega nastopa proti konsumnim društvom je pomenil Tavčarjev govor v kranjskem deželnem zboru 5. aprila 1899.⁸ V njem je najprej poudaril pozitivni pomen soglasja med kmetom in meščanom, saj sta oba razpolagala ravno s toliko sredstvi, kolikor sta jih potrebovala za preživetje. Zato poslancem NNS ni nikoli prišlo na misel, da bi ta stanova skušali med seboj spreti. A tega so-

⁵ *Slovenski narod*, št. 23, 28. januar 1899.

⁶ *Slovenski narod*, št. 29, 6. februar 1899.

⁷ *Prav tam*.

⁸ Prim. *Stenografični zapisnik VI. seje deželnega zbora kranjskega v Ljubljani*, 5. april 1899.

glasja ni bilo več, »ker se je dandanes takoimenovana katoliška stran-ka polastila gospodarske organizacije, koje prvi namen je ta, našega kmeta izolirati, ter ga postaviti v ostro nasprotje z našim meščanstvom, in pred vsem s tisto posvetno inteligenco, ki je bila glavna moč vsakega naroda, in je tudi glavna moč slovenskega naroda«. ⁹ O katoliški združniški organizaciji na Kranjskem je Tavčar dejal, da je le kopija nemškega združniškega sistema. ¹⁰ Nato je natančno predstavil načela, na katerih temelji združništvo obeh sistemov, ter kakšna razlika je med tem, kar poznajo v Nemčiji, in tem, kar skuša KNS uveljaviti v slovenskem (kranjskem) prostoru.

Tako mora organizacija nemških zadrug, je omenil v govoru, upoštevati sledeče: kot prvo, kmečke nakupovalne zadruge se lahko ukvarjajo z nakupom blaga, ki ga kmetje potrebujejo pri opravljanju svoje dejavnosti, kar pomeni, da je iz njihovega obsega izključeno manufakturnsko blago in še posebej vino. Pri svojem poslovanju se morajo zadruge izogibati kakršnemu koli špekuliranju, tako da ne morejo trgovati z blagom, katerega cena je odvisna od razmer na trgu in pri katerem se ne da vnaprej določiti količine blaga, ki ga bodo združniki dejansko potrebovali. Zato sme določena zadruga kupiti le toliko blaga, kolikor so ga prej pri njej naročili njeni člani. Kot tretje načelo, ki ga morajo upoštevati nemške zadruge, je Tavčar navedel, da smejo kupovati blago le za svoje člane, ti pa so po drugi strani zavezani, da blaga, ki ga dobijo v tej zadruzi, ne smejo naročati oziroma kupovati drugje. V nemških konsumnih društvih se tako ničesar ne sme kupiti ali prodati na up. Ta naj bi torej ne poznala nobenih kreditov: kar zadruga kupi, mora takoj plačati in podobno, kar združnik kupi, mora takoj plačati. In kot peto je Tavčar omenil, da mora imeti takšno društvo strogo in redno knjigovodstvo.

Nato je opozoril na razlike oziroma »kršitve« tega združniškega sistema na Kranjskem. V domačih konsumnih društvih se prodaja vse vrste blaga, saj se tistega, ki je namenjeno zgolj kmečkim opravilom, ne rabi v zadostnih količinah. Tako se tisto blago, ki je bilo prej na prodaj pri malih trgovcih, zdaj prodaja v konsumnih društvih, ki zato poslujejo špekulativno. Na Kranjskem se blago prodaja vsem – tudi tistim, ki niso člani zadrug oziroma društev – s čimer ta društva pomenijo konkurenco trgovcem, poleg tega se jim prodaja celo na kredit. Ta društva sama kupujejo blago na kredit in ga tako tudi prodajajo. Kot je poudaril Tavčar, se v njih celo vino toči na up. Tudi glede njihovega knjigovodstva vlada »mizerija«. Ker so ta društva v gospodar-

⁹ *Prav tam.*

¹⁰ *Prav tam:* »Kar prodajajo ti gospodje za pristen sad svojega lastnega duha, vse to so vzeli iz tujine, in sicer iz Nemčije.«

skem oziru nepotrebna, njihovo vodstvo pa neizkušeno, jim je Tavčar napovedal hiter propad. A hkrati je naglasil njihovo (ne)moralno stran, ki da je dvojna. Kot prvo je poudaril: »Od zadnjega do prvega, ali pa od prvega do zadnjega so Vaša konzumna društva šole za pijančevanje, šolski nadzorniki pa so Vaši mladi duhovniki, ki mešajo božjo besedo v konzumnih društvih s kramarijo, ter so v prvi vrsti krivi velikega zločina nad deželo, zločina, ki provzročuje, da se v dneh Vaše gospodarske organizacije mnogo bolj pijančuje, kakor se je kedaj pijančevalo v ti vojvodini!«¹¹ Kot drugo je omenil vzrok nastanka teh društev, in sicer zaradi sovraštva do NNS se je njene pristaše skušalo materialno uničiti: »Svojemu bližnjemu snesti vsakdanji kruh, ker noče verovati na vsako klerikalno politično prismodarijo, to je skoraj tako ostudno, kakor nekdanja inkvizicija, ki je grešnike, da so se radikalno spokorili, žive sežgala. /.../ Vse, kar ste s svojo organizacijo dosegli, je pač to, da se danes kakih tisoč rodbin v istini trese za svoj vsakdanji kruh.«¹² V govoru je apeliral na vlado, kako dolgo še namerava mirno gledati, kako se zakon o pridobitnih zadrugah krši v namene, katerih pri oblikovanju zakona ni nihče predvideval; kako dolgo bo še dopuščala, da se pod krinko kmečkih zadrug in s pomočjo gibljivih pravil norčuje iz predpisov obrtnega reda in davčnih zakonov; kako dolgo bo torej pustila malega trgovca, tj. davkoplačevalca, v njegovem sedanjem položaju. »Teh vprašanj ne stavljam toliko v interesu zatiranega trgovstva, stavljam jih v interesu države same, ki je v prvi vrsti poklicana, da zabrani vsakovrstne roparije na polju gospodarskega življenja.«¹³ Nazadnje se je obrnil še na ljubljanskega knezoškofa Antona Bonaventuro Jegliča kot voditelja katoličanov v ljubljanski škofiji ozioroma na Kranjskem, češ ali je takšno ravnanje duhovščine res v evangeljskem duhu. Svoj govor je končal z besedami: »Če se pa sedaj duhovščina sama postavlja na čelo agitaciji, ki naj našemu kmetu dokaže, da mu je predrag mali trgovec, ali ne odpira pota bodoči agitaciji, ki bode hotela našemu kmetu dokazati, da mu je predrag tudi duhovski stan? Končam pa s prepričanjem, da bode prej kot ne ravno duhovščina ob svojem času najbolj občutila nasledke pogubne katoliške organizacije, ker ne bode mogla krotiti duhov, ki jih danes s tako vnemo kliče na dan!«¹⁴ V polemiki, ki je sledila govoru, je Tavčar na trditev poslanca KNS Franca Schweigerja, da ne duhovščina ne kdor koli ni in ne more preprečiti zadružnega toka, ki se je sam začel med ljudstvom, dejal: »Če pa, je gospod Schweiger govoril, da mi toka časa ne pozna-

¹¹ *Prav tam.*

¹² *Prav tam.*

¹³ *Prav tam.*

¹⁴ *Prav tam.*

mo, smo mi veliko bolj opravičeni trditi, da slovenski kmet ne čuti toka časa, ampak Vi ste tisti, ki ste tisti tok umetno med ljudstvo zanesli.«¹⁵

Dan po tem govoru v deželnem zboru, tj. 6. aprila, je v Ljubljani prišlo do shoda trgovcev in obrtnikov, ki so nastopili proti katoliški združni organizaciji. Ali kot je zapisal *Slovenski narod*, »prihiteli so trgovci in obrtniki, da se združijo v povzdigo trgovine in obrtnosti in na skupen ter organizovan odpor proti tisti kugi, katero je v našo deželo zaneslo politično sovraštvo, proti tistim izbruhom nekrščanskega fanatizma, kateri bode vedno na sramoto kranjski duhovščini.«¹⁶ Na shodu so sklenili nemudoma ustanoviti Splošno trgovsko in obrtno društvo za deželo Kranjsko s sedežem v Ljubljani ter v ta namen izvolili 14-članski odbor (vanj je bil izvoljen tudi Tavčar), ki naj bi pripravil društvena pravila in registriranje društva. V resoluciji, ki so jo sprejeli na shodu, se je društvu naročilo, naj bi delovalo za omejitev delokroga konsumnih društev. *Slovenski narod* je poročilo o shodu sklenil z besedami: »S tem je bila zaključena ta velepomembna manifestacija, katera je zajedno vstvarila podlago organizaciji kranjskih trgovcev in obrtnikov, organizaciji, ki se bo krepko uprla naslednikom srednjeveških roparskih vitezov.«¹⁷

Vprašanje konsumnih društev je prišlo znova v ospredje političnega dogajanja 16. maja 1899 s poročilom posebnega odseka deželnega zbora o gospodarskih zadrugah oziroma konsumnih društvih, predstavil ga je Adolf Schaffer. V razpravi je grof Barbo dejal, da Tavčarjevega govora ni razumel tako, kot da se je ta z njim izrekel na sploh proti konsumnim društvom, ampak le proti pomanjkljivostim, zaradi katerih ta ne dosegajo svojega namena in celo škodujejo svojim članom. Po Barbovem mnenju se mora trgovina ravno liberalnemu načelu o svobodni konkurenci zahvaliti za svoj razvoj, zato so trgovci liberalizmu tudi naklonjeni. A če je prišlo do združevanja proizvajalcev in trgovcev z namenom, da bi dosegli višjo ceno blaga, bi se morala tudi delavcem in kmetom priznati pravica do povezovanja. Tako so glavni razlog neuspeha konsumnih društev napake pri njihovem organiziranju in vodenju ter to, da se jih izkorišča v politične namene. Barbo je menil, da se pri vprašanju združništva ne bi smelo postaviti na pristransko stališče, da se torej pravice, ki se jo zagovarja za trgovski sloj, ne bi smelo odreči ostalim, tudi delavskemu in kmečkemu stanu ne.¹⁸ Tavčar mu je odgovoril, da NNS ne nasprotuje nobeni določeni gospodarski organizaciji, če je ta v skladu z dejanskimi potrebami in razmerami. Na

¹⁵ *Prav tam.*

¹⁶ *Slovenski narod*, št. 78, 6. april 1899.

¹⁷ *Prav tam.*

¹⁸ Prim. *Stenografični zapisnik XXI. seje deželnega zbora kranjskega v Ljubljani*, 16. maj 1899.

Barbovo trditev, da je liberallec, je izjavil, da o tem ne dvomi, da pa posameznikova liberalnost ne pomeni, da zato kdo lahko zataji načela pameti in preprosto reče: danes na vseh ravneh prihaja do povezovanja in organiziranja, naj se torej organizirajo tudi otroci. »Mi želimo kmetom vse uspehe, ampak ta organizacija ne sme biti podobna otročji igri, v kateri daste kmetu – otroku nabasano puško, da se ž njo igra. In recite, kar hočete, kakor so sedaj konsumna društva organizirana, so ta društva nabasana puška v rokah otrok.«¹⁹ Po njegovem mnenju kmečki stan ne bi smel biti organiziran tako, da bi se zaradi njegove organizacije uničilo nek drug stan, v konkretnem primeru trgovskega, in to zaradi nelojalne konkurence. Konsumna društva imajo namreč vrsto davčnih in drugih olajšav, zaradi katerih je njihov položaj v primerjavi s trgovci boljši. Če bi se konsumna društva postavilo na iste konkurenčne temelje, kot jih imajo trgovci, bi bil položaj pravičnejši. »Konec je pa pač ta, da mi vsi želimo, da se nam ohrani kmetijski stan, da smo pa tudi vsi, ali vsaj kolikor nas je liberalcev, prepričani o potrebi, da nam ostane tisti čvrsti trgovski stan, katerega imamo in katerega bi naše ljudstvo že zato ne moglo pogrešati, ker je nekaka inteligenca v tem stanu združena, katero mora vsak narod imeti.«²⁰

O katoliški zadrudni oziroma gospodarski organizaciji je Tavčar govoril tudi na shodu v Starem trgu pri Ložu 6. avgusta istega leta.²¹ Tu je s slikovitimi podobami predstavljal »terorizem«, ki so ga »klerikalci« oziroma duhovniki zganjali s to dejavnostjo. »Naši klerikalci,« je dejal, »ali prav za prav naši duhovniki – ker klerikalna stranka kot taka ni družega, nego tolpa navidezno pobožnih ovčic, ki skačejo povsod tam čez ograjo, kjer jim duhovnik veli, polastili so se gospodarske organizacije ne iz ljubezni do naroda, ampak samo zategadelj, ker so čutili, da jim masa ljudstva že izpod prstov vhaaja.«²² Ker duhovniki niso več zmožni, da bi prek oznanjevanja krščanskega evangelija pridobili ljudstvo na svojo stran, so morali najti nadomestno sredstvo, in to so ravno zadrudne ustanove oziroma nekakšen stvor, ki te predstavlja. »S tem nestvorom pa so rodili še drugi nestvorček, tisto smešno slovensko krščansko socialstvo, ki prisega na novo svojo zastavo, kojo nosi skoraj tako visoko, kakor nosi visoko puhlo in prazno svojo glavico, v kateri je o socialnem vprašanji toliko pojma, kolikor je novorojenemu teletu pojma o Kantovi filozofiji.«²³

¹⁹ *Prav tam.*

²⁰ *Prav tam.*

²¹ Prim. *Slovenski narod*, št. 180, 8. avgust 1899. Podobne argumente o katoliški gospodarski organizaciji je navajal tudi v razpravi o prošnji Dobrepoljske zadruge za pomoč v deželnem zboru 1. maja 1900. Prim. *Slovenski narod*, št. 103, 5. maj 1900.

²² *Slovenski narod*, št. 180, 8. avgust 1899.

²³ *Prav tam.*

Nesmiseln se mu je torej zdel že sam temelj, t. i. krščansko-socialistična (pravzaprav socialna) podlaga, na kateri se je združniško dejavnost skušalo izvesti. »Duhovnik-socialist je nekako hermafroditično bitje, ki ni poklicano k dolgemu življenju. Prikovan je na konfesijo, ki v svoji organizaciji ne pozna enakopravnosti, privezan je na hierarhijo, ki brez absolutizma obstajati ne more, in katera starodavnega svojega bleska drugače vzdržati ni v stanju, nego da zvabi posvetna imetja v svoj naročaj. Vsled tega je 'mrtva roka' posebno tudi na Kranjskem jedini veliki kapitalist v deželi. In če ti ljudje kriče zdaj proti kapitalu, so ali smešni norci, ali pa potuhnjeni hinavci, ki na zunaj, to je pred svetom, kapital sovražijo, na skrivaj pa se z ravno istim kapitalom spuščajo v tajno pregrešno ljubezen. Zato pa so naši krščanski socialci najrevnejši plod delavskega gibanja na Slovenskem. Zdaj malikujejo pred neko novo zastavo, na kateri sveti Mihael pretepava slovenske liberalce, ter jo prenašajo po vseh božjih poteh meneč, da je s tem rešeno delavsko vprašanje med nami. Otroci!«²⁴ Opozoril je na nezdržljivost načel socializma in katolištva, s povezavo katerih se skuša na Kranjskem (pa tudi drugje) osnovati gospodarsko in socialno delovanje katoličanov, in na to, da gospodarsko delo s temeljnim poklicem duhovnikov – oznanjevanjem blagovesti – nima nobene zveze, ter na osebno pohlepnost duhovnikov. Prvi namen tega delovanja, je znova poudaril Tavčar, je bilo uničenje obrtnikov in trgovcev, ki niso bili prištaši KNS, ampak NNS. To je bilo nekoristno tudi za kmečki stan, saj sta se z združnimi organizacijami pomnožila pijančevanje in nepotrebno zapravljanje denarja; posledica tega pa je njegov gmotni in moralni propad ter hkratna politična odvisnost. »Vsa modrost klerikalne organizacije,« je dejal, »se torej kaže v tem, da se v deželi več popije in več lahkomišljenih dolgov napravi, kakor poprej, in vse to v svetem namenu, da zagazi kmet popolnoma v jarem duhovščini, ki hoče biti pri nas gospodar čez vse. Nekdo je trdil, da tiči v vsakem popu mali papež, mi pa pravimo, da v vsakem kranjskem kaplanu tiči velik papež, ki se za svojo svetno oblast še strastneje poteguje, nego se za to oblast poteguje rimski papež!«²⁵

Na katoliške očitke, naj predstavi NNS svoj gospodarski program, je odgovarjal, da ta temelji na realnih temeljih, in ne na dvomljivih, pravzaprav neuresničljivih, obljubah. Ravno v slednjem, torej neupoštevanju dejanskih deželnih in ljudskih potencialov, je videl temeljno napako katoliškega gospodarskega dela. Pravilno delovanje kmetu v prid je tako pomenilo: »S svojo zemljo je naš kmet zvezan, od nje jemlje svojo moč, kar mu ta daje, od tega mora živeti, kakor ve in zna. Za-

²⁴ *Prav tam.*

²⁵ *Prav tam.*

tegadelj pametna gospodarska organizacija, kar se tiče našega kruha, ne more v drugem obstojati, nego v tem, da se priskoči na pomoč onemogli zemlji, ter skuša pomnožiti njene produktivne moči. S tem pa je omejeno tudi kmetijsko naše združništvo, katero naj daje kmetu ne vina, ne petiota, temveč jedino le sredstva, s kojimi se pomnože sadovi zemlje. Tukaj so zadruga na mestu, tukaj je polje, kjer se lahko razvijajo taka gospodarska društva, kakor je hočete tudi mej Vami danes ustanoviti. S takimi društvi bo našemu kmetu pomagano, ne čez noč, ali vsaj polagoma in toliko, kolikor se mu sploh pomagati more. Bankirji pa ne postanejo naši kmetje nikdar, in naj ima Ljudska posojilnica v Ljubljani še toliko denarja.«²⁶ V tem smislu je zato delovanje NNS v deželnem zboru, kranjski kmetijski družbi in njenih posojilnicah koristnejše od ustanavljanja konsumnih društev, saj po Tavčarjevem prepričanju pri izboljšanju kmečkih razmer in pogojev izhaja iz resničnih potreb in možnosti. Delovanje te stranke na zunaj ni tako jasno, kričavo, zato morda tudi manj opazno. Je tiho, vztrajno in ravno zato koristno, ker je osnovano na zdravi in stvarni podlagi. Na gospodarskem področju se je Tavčarju temeljno zdelo pripeljati kmečki stan do spoznanja, da je glavni potencial za izboljšanje njegovega položaja v njem samem. Konkretno to pomeni, da se mora kmetu pomagati, da bi se pričel zavedati važnosti varčevanja, da bi torej znal razlikovati med potrebnimi in nepotrebnimi izdatki. To pa bi bilo predvsem posledica njegove osvoboditve od odvisnosti od kleriškega stanu in od vraževernih podob, ki jih v njem prebujajo njegovo katoliško versko prepričanje. Te podobe imajo namreč (prevelik) vpliv tudi na njegovo razmišljanje in ravnanje v gospodarskem oziru. Kmet bi se zato moral naučiti samostojnega razmišljanja, torej neodvisnosti od kakršnega koli zunanjega vpliva, zunanje avtoritete. V tem smislu je Tavčar poudarjal odvisnost gospodarske organizacije od primerne oblike vzgoje oziroma šolstva. »Dobra gospodarska organizacija,« je dejal, »se da vspešno izpeljati le tam, kjer imajo dobro šolo. Narodna napredna stranka potegovala se je zategadelj vedno za šole, mej tem, ko je bila klerikalna stranka od nekdanj največja nasprotnica šoli, dobro vedeč, da ji kmet tlačani le toliko časa, dokler je duševni cepec. Narodna napredna stranka je lahko ponosna na to, kar je za šolstvo storila, dobro vedeč, da je s šolstvom zastavila tudi krepko jamstvo za gospodarski napredek v ti kronovini!«²⁷

²⁶ Prav tam.

²⁷ Prav tam.

2. Izgubljeni Bog

V okvir liberalnega nasprotovanja konsumnim društvom in katoliškemu združenstvu sploh spada tudi Tavčarjeva povest *Izgubljeni Bog*, ki je sprva kot podlistek izhajala v *Slovenskem narodu*. Ko je v začetku leta 1900 izšla tudi v posebni knjižici, je o njej omenjeni dnevnik zapisal: »V njej se zrcali delovanje in nehanje duhovnikov-konsumnikov, tistih nesrečnih ljudi, ki so v naši deželi povzročili neizmerno veliko gorja in pohujšanja, v njej se zrcali sploh življenje v konsumnih društvih na deželi, pa tudi globoka in resnična religioznost pisateljeva. V tem, ko je pisatelj na jedni strani vstvaril zlatega humorja in perečega sarkazma polno sliko konsumskega življenja, je na drugi strani podal idealno podobo Odrešenika. Kdaj je kateri slovenski klerikalni pisatelj tako poetično pregnantno in duhovito popisal Kristusa in vodilno idejo božjih naukov kakor liberalni in brezverski dr. Ivan Nevesekdo?«²⁸ Treba je dodati, da je pripoved v osnovi (motiv izgubljene hostije) nastala na temelju resničnega dogodka. A tega je Tavčar literarno svobodno predstavil, saj je značaje osebnosti predrugačil in združil v pripovedi vse možne zmote, ki so se pripisovale konsumnim društvom in duhovnikom, ki so jih vodili. Tako je Marja Boršnik o povesti zapisala: »Nesrečo, ki se je primerila politično neborbenemu poljanskemu kaplanu Jožetu Šviglju, je Tavčar spretno izkoristil za svoj gospodarski in politični boj proti klerikalizmu, ki se je prav v tistem času v strupenosti sredstev gnal na ostrino.«²⁹ A treba je dodati, da je tudi ime Peter merilo na konkretno osebo, in sicer na starotrškega kaplana Petra Hauptmana, ki je ustanovil in vodil tamkajšnje konsumno društvo; slednje je za ustanavljanje novih društev na Kranjskem pomenilo nekakšen vzor. Tavčarju je bil tako »kaplan Peter«, ta je osrednji junak pripovedi, nekakšen »prototip« tedanjega nemoralnega duhovnika, ki ne izpolnjuje svojih temeljnih verskih dolžnosti, ampak se posveča predvsem političnemu in gospodarskemu (Tavčar bi zapisal kramarskemu) delu. »Tu je v prvi vrsti,« opozarja tudi Boršnikova, »upošteval Petra Hauptmana, ki se je boja za konsume v tem času v največji meri udeleževal in bil zaradi tega tudi tarča najhujših *Narodovih* napadov, poleg nepolitičnega Šviglja pa je mislil pri tem med drugim očitno tudi še na horjulskega župnika, pisatelja Petra Bohinca, ki je bil prav tako vnet, čeprav glede moralnih nedostatkov manj razvpit konsumar kakor Hauptman.«³⁰

²⁸ *Slovenski narod*, št. 42, 21. februar 1900.

²⁹ M. Boršnik, *Opombe*, v: I. Tavčar, *Zbrano delo, Sedma knjiga, Podlistki / Dodatek*, DZS, Ljubljana 1958, 427.

³⁰ M. Boršnik, *n. d.*, 429.

V pripovedi je torej Tavčar v literarni obliki izrazil večino motivov oziroma argumentov, s katerimi se je liberalna stran borila proti konsumnim društvom in duhovnikom, ki so jih vodili. Tako se osrednji junak povesti, moravški kaplan Peter, ukvarja predvsem z združniško dejavnostjo, temeljna duhovnikova opravila pa so mu stranskega pomena:

»Konsumno društvo pa je bilo glavno delo gospoda Petra; za to društvo je živel in skrbel, za 'konsum' se je pehal in trgal, dokler ni dospelo društvo do vrhunca popolnosti, v kateri ga opazujemo na binkoštni ponedeljek leta 1899.«³¹

»In če je bil gospod Peter kako nedeljo ali kak praznik v hitrici 'pomečkal', kakor se pravi, krščanski nauk, hitel je takoj v društveno prodajalnico.«³²

Urša Kruljačeva je moralno gledano neprimerna za pomočnico v društvu, prav takšen je tudi način, kako se kaplan do nje obnaša:

»Bila je tiste dni še vedno prav čedna ženska, dobro razvita na zgornjem telesu in tudi drugod ne napačna. 'Gospodje' so jo radi imeli, tudi kaplanu Petru je padlo oko na njo, in vzel jo je za prodajalko v svojo konsumsko 'zadrego'.«³³

»Prav res, tlesnil je gospod Peter vpričo zbranega ljudstva Uršo po tistem oddelku človeškega telesa, ki ne nosi v spodobni družbi nikakega imena, ki pa ima vzlic temu za življenje višji pomen od romantike. Pa menite, da mu je narod kaj takega štel v zlo? Bog ne daj! Urša se je smejala, da se je na nji vse treslo, kar se je moglo tresti. In smejale so se tudi dekleta in ženice, in občna sodba je bila, da tako poljudnega in prijaznega gospoda Moravče še niso imele, nego ga imajo v gospodu Petru.«³⁴

Politično-združniško delovanje duhovnikov je v povesti deležno škofove pohvale:

»Pri mizi, kjer so obedovali dekani, župniki in kaplani, je spregovoril Presvetli tudi o potrebi, veliki potrebi konsumnih društev. Z jedrnato, pa prekrasno besedo je pohvalil gospoda Petra, češ da je ž njim nadvse zadovoljen, 'ker deluje v narodu za zarod, se reče, za narod, in sicer tako uspešno!'«³⁵

Dalje so konsumna društva prikazovana kot prostor, kjer se prodaja vse vrste blaga:

³¹ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, v: *Zbrano delo, Sedma knjiga, Podlistki / Dodatek*, 158.

³² I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 159.

³³ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 159.

³⁴ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 160.

³⁵ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 160.

»Ko je bila konsumna zadruga ali, kakor jo je krstilo moravško ljudstvo, konsumna 'zadrega' gotova ter je bil gospod Peter navozil v njo sladkorja in kave, usnja in svilnatih rutic, železja in krtač.«³⁶

Društva so prikazovana kot gnezda za pijančevanje; v njih se na veliko pijančuje in toči vino slabe kvalitete (laški petijot):

»V ti sobici na stolih okrog rumene mizice so sedeli tisto popoldne štirje odborniki moravškega konsumnega društva. Bil je to tako imenovani čisti cvet moravškega gospodarskega razuma. Še predno je prišel gospod Peter, se je bila 'seja' že pričela. To se pravi, Uršika je prinašala liter za litrčkom na veliko rumeno mizo in očetje odborniki so jako pridno pili, ker je pri 'sejah' šla pijača na račun društva.«³⁷

»'Katerega pijete?' je bilo prvo vprašanje gospoda Petra, vstopivšega v odborniško čumnato. 'Katerega prinašaš na mizo, Uršika?' je bilo njegovo drugo vprašanje, združeno z nam že znanim rokotleskom po brezimnem delu Urškinega telesa. Nato je pograbil na mizi stoječo polno kupico, jo dvignil proti stropu, rekoč: 'Zdaj pije dominus vobiscum!'

S temi besedami je zlil prav strokovnjaško vso tekočino v globoko globoko svoje grlo. Nehote pa se mu je zavil obraz, in zaječal je:

'Primaruha, ta laška godlja ni zanič! To je za *kmeta*, a ne za odbornike in gospode!'

Nato ukaže gospod: 'Uršika, prinesi onega po 32!'

'Oni po 32' je bilo najimenitnejše vino moravškega konsuma. Nekak mojstrski kletarski izdelek, v katerem so si roko podajali vsi opojni elementi cele zemlje. Nekaj žvepla, veliko špirita in morda še celo nekaj vitriola ali hudičevega olja! Z eno besedo, v tem 'vinčku' je bilo združeno vse, kar daje zadnje udarce tako možganom kakor želodcu! Koliko pa je bil v sorodu z vinsko trto, to je pa manj razjasnjeno! Ali vzlic temu je Boltežar Žiga, prvi moravški žganjepivec, poskočil visoko od tal, ko ga je izpil prvo kupico! In zavriskal: 'Pri moji duši, ta peče, ta je skoraj tako dober kot šnops!' Ob roki strokovnjaškega tega izreka prišel je 'oni po 32' v posebno slavo pri moravškem občinstvu. Splošna sodba je bila, da je vino zategadelj tako dobro, ker človeka skoraj ravno tako hitro upijani kot žganje.«³⁸

Knjigovodstvo v konsumnih društvih je na katastrofalni ravni:

»'Možje', je spregovoril Peter, 'zbrali smo se, da sklenemo račune in vidimo, kako stojimo ob koncu prvega leta.'

In gospod Peter je pristopil k veliki omari in odprl jo je s skoraj večjo pobožnostjo, kot je odpiral tabernakelj v cerkvi. Iz nje pa je name-

³⁶ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 158.

³⁷ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 162.

³⁸ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 166-167.

tal na rumeno mizo nekaj starih Blaznikovih pratik, nekaj starih koledarjev Mohorjeve družbe in nekaj starih šematizmov ljubljanske knezoškofije. *To so bile trgovske knjige moravskega konsumnega društva!* Peter je pričel odpirati sedaj šematizme, sedaj pratike, sedaj koledarje. Povsod je bilo na posameznih straneh vpisanih nebroj številok. Drugi bi se v ti zmesi ne bil spoznal, a gospod Peter je trdil, da se v ti zmesi spozna prav dobro.

Ko so možje videli, da hoče gospod Peter položiti račun, spregovori oče Kremen: 'Ali bomo res žalili našega gospoda?'

Oče Krtačar: 'Le naj spravijo, gospod Peter! Hitro naj spravijo, če ne, bom zares jezen! Vi ste naš oče, mi smo pa vaši otroci! Ali ni tako, Kaša?'

Oče Kaša: 'Ta bi bila lepa! Še rajtengo naj bi nam gospod dajali! Čemu tudi!'

Oče Kozica: 'Prav res, čemu tudi! Ali so bili gospod že kdaj zaprti, ali so morda kak goljuf, kak slepar, he? Koj mu eno prisolim, kdor bi zahteval rajtenge!'

Oče Kaša: 'Kar so gospod narajtali, je prav, je prav!'

Soglasen sklep: računi so odobreni, gospodu Petru pa se izreka zahvala in zaupanje odbora. Pod vse to so se napravili štirje debeli in tolsti križi, v znamenje lastnoročnih podpisov štirih odbornikov moravskega konsumnega društva. Trgovske knjige pa so se znova podale v staro omaro, da v nji počivajo – za eno leto! –³⁹

3. »Napredna stranka je pa tudi proti temu, da bi duhovščina vodila gospodarsko organizacijo.«

V že omenjenem govoru na shodu v Starem trgu pri Ložu avgusta 1899, ta je pomenil popolno diskreditacijo njihove zmožnosti delovanja na gospodarskem področju, je duhovnikom odrekel njihove pristojnosti in temu v prid navedel vrsto primerov iz preteklosti, ki pričujejo o njihovi negospodarnosti. Omenil je nepotrebne cerkve, ki se jih je, zapravljajoč ljudsko premoženje, zgradilo v preteklosti; opozoril je na visoke cerkvene glavnice, duhovniške ustanove in druga sredstva, ki so bila pridobljena s t. i. duhovniškim lovom na oporoke, ter dodal: »Na vse to bi se smel sklicevati v živ dokaz, da je duhovščina od nekdanj narodu le jemala, to se pravi, da si je vedela vsikdar pripraviti bogato žetev, dasi ni nikdar orala, ni sejala! Istina je, če bi hotela gospodarsko organizirati našega kmeta, bi ga bila že davno lahko organizirala. Istina pa je tudi, da je ta duhovščina v preteklosti le te svoje žitnice polnila, da se je preklicano malo brigala za gospodarski napredek sloven-

³⁹ I. Tavčar, *Izgubljeni Bog*, 167-168.

skega kmeta, temveč da ga je v najožjem prijateljstvu z graščaki korenito izsesavala.«⁴⁰

Tudi v času državnozborskih volitev 1900/01 se v govorih, ki so bili namenjeni kmečkim volilcem, Tavčar ni izognil kritiki katoliškega združniškega gibanja, zlasti konsumnih društev. Tako je volilcem na shodu v Krškem 22. novembra 1900 slikovito predstavljal njihovo škodljivost ter hkrati nekompetentnost duhovščine pri njihovem vodenju. »V zadnjem času so Vas hoteli gospodarsko rešiti naši duhovniki. Ne prikrivajmo si, prijatelji, da je duhovnik za gospodarsko organizacijo nekako tako poklican, kakor kozel, če ga postaviš v zeljnik. Objedel ti bode zelene glave, da postaneš še večji berač, kot si bil poprej.«⁴¹ V teh govorih najdemo vedno znova očitke o »kramarskem« delovanju duhovščine v teh društvih, še posebej ljub motiv mu je bilo, kot smo že omenili, nekvalitetno vino, ki naj bi se ga v njih prodajalo (tirolsko plitvo vino in tirolski petijot). Tu je šlo za »argument«, s katerim se je skušalo pokazati na konkretno škodo, ki jo je utrpel dolenski kmet oziroma vinogradnik. Zaradi »uvoženega« nekvalitetnega in zato cenega vina ta namreč ni mogel po primerni ceni prodati svojega, kar naj bi (in v posameznih primerih tudi je) oslabilo njegov socialni položaj. Izhajajoč iz tega stališča, je na shodu v Trebnjem 25. novembra 1900 Tavčar podal naslednjo »oceno« katoliškega združniškega gibanja: »Dr. Šusteršičeva gospodarska organizacija pomagala je pač Tirolcem, dolenskega kmeta pa spravila ob vse!«⁴² »Pravi« namen združništva pa je, kot že tolikokrat prej, razkrinkaval: »Kako se je dr. Šusteršičeva gospodarska organizacija izgotovila, to veste. Kjer je bil kak trgovec, ki si je v potu svojega obraza za se in svoje otroke kruh služil, pa se je gospodom v kaplaniji zameril, da so mu obesili za vrat tako imenovano konsumno društvo. Če je bil kje kak mesar, ki ni bil všeč gospodom, pa so lopnili s konzumnim društvom po njem, in gostilničar, ki se je v farovžu zameril, dobil je čisto gotovo konsumno društvo na svoje rame!«⁴³ Temeljni razlog ustanavljanja katoliških zadrug torej Tavčar, kot je bilo že omenjeno, ni videl v pomoči obubožanemu kmečkemu in ostalim stanovom, ampak v povsem političnih razlogih. KNS naj bi prek njih, kot so vedno znova poudarjali naprednjaki, skušala uničiti posestnike, trgovce, obrtnike in gostilničarje, ki so bili bolj svobodomiselnih nazorov, pravzaprav njihov politični vpliv. Nedvomno je bil to tudi eden izmed razlogov ustanavljanja zadrug in društev, tega ne moremo zanikati, a zagotovo ne glavni. Prvotnega pomena je bilo po našem mne-

⁴⁰ *Slovenski narod*, št. 180, 8. avgust 1899.

⁴¹ *Slovenski narod*, št. 270, 23. november 1900.

⁴² *Slovenski narod*, št. 272, 26. november 1900.

⁴³ *Prav tam*.

nju izboljšanje socialnega položaja kmečkega prebivalstva, ne velja pa prezreti tudi poskusa »osvoboditi« ga od ujetosti v »sistem« dolgov in s tem odvisnosti od premožnejših posestnikov, ki so bili večinoma res liberalnih nazorov. A tudi osebne zamere med naštetimi stanovi oziroma slojem prebivalstva in vaškim župnikom oziroma kaplanom, kot je v omenjenem govoru pravilno poudaril Tavčar, so bile včasih (če ne ravno temeljni, pa dodatni) razlog za ustanovitev konsumnega društva.

Ko je na volilnem shodu v Ljubljani konec decembra 1900 govoril o stanovskem nasprotju, ki da je posledica »klerikalne« politike, je omenil, da slovenski naprednjaki, kar zadeva vprašanje obrtništva, niso zagovorniki načela svobodne konkurence. »Nikdar tega načela zastopali nismo, in ga tudi v bodoče zastopali ne bomo, ker ne stojimo na stališču katoliške stranke, ki bi s pomočjo zadrug – v Ljubljani se ji je to s pomočjo katoliške tiskarne in svete družine že deloma posrečilo! – rada udušila gostilničarje in sploh vse obrtnike. Mi pa hočemo obdržati obrtniški stan, in zategadelj smo proti svobodni konkurenci.«⁴⁴ Na protiobstruksijskem shodu oktobra 1902 pa je poudarjal, da sam oziroma naprednjaki niso bili nikoli proti »pametni gospodarski organizaciji«⁴⁵ ter da so sami že mnogo prej razvili primerne oblike gospodarske pomoči. Kako je potemtakem utemeljeval nastop stranke proti katoliškemu združništvu oziroma gospodarski organizaciji sploh, je iz te izhodiščne pozicije – pa tudi iz vsega že povedanega – zato povsem jasno: »Proti klerikalni organizaciji pa smo bili pred vsem zategadelj, ker je bila preneglena, malo premišljena in nezdrava, ker so jo vodili politični nagibi. V življenje se je največkrat klicala zgolj iz vzroka, da bi se spravil politični nasprotnik na beraško palico. Posebno je napredna stranka proti konsumom na kmetih, v katerih se toči vino in žganje, in kateri so pod vodstvom duhovnikov prave učilnice pijančevanja.«⁴⁶ Razlog za nasprotovanje konsumnim društvom pa je tudi verskega značaja: »Napredna stranka je pa tudi proti temu, da bi duhovščina vodila gospodarsko organizacijo. Za kaj takega nima poklica, in ne zmožnosti. Tudi mora na ljudstvo čudno uplivati, če vidi, kako roka, ki je zjutraj vzdigovala telo našega Gospoda Jezusa Kristusa, med dnevom meri blago na vatile, ali pa prodaja dekletom židane rute. V konsumih pride duhovnik v dotiko z ženskami, na kar nastanejo govorce, ki niso dobre niti za vero niti za duhovnika. Na Kranjskem je sedaj mnogo narobe sveta: tisto, kar je Kristus s tempeljna podil, pode naši duhovniki dandanes nazaj v Gospodov tempelj.«⁴⁷

⁴⁴ *Slovenski narod*, št. 296, 27. december 1900.

⁴⁵ *Slovenski narod*, št. 236, 14. oktober 1902.

⁴⁶ *Prav tam*.

⁴⁷ *Prav tam*.

Konsumna društva oziroma katoliško združništvo je ostalo stalnica med očitki, ki so jih naprednjaki naslavljali na katoliško stranko. 28. aprila 1903 so se slovenski napredni poslanci v zvezi s tem vprašanjem v državnem zboru obrnili na vlado celo s posebno interpelacijo.⁴⁸ V njej najdemo navedene znane očitke o političnem namenu društev, o tem, da v deželi pospešujejo v deželi pijančevanje in nemoralnost, da se v njih blago prodaja tudi nečlanom in opravlja (ne da bi ta za to imela koncesijo) gostilniško dejavnost, da so njihove bilance nepravilne in ponarejene, da je področje delovanja oziroma poslovanja katoliških Gospodarske zveze in Ljudske posojilnice presegalo tisto, ki ga je za takšne ustanove določala obstoječa zakonodaja idr. Interpelacijo so Tavčar in ostali slovenski napredni poslanci sklenili z vprašanji: če bo ministrski predsednik naročil pristojnim političnim oblastem, da naj bolj strogo nadzorujejo zadruga in natančneje pregledujejo njihove bilance; da naj se na novo pregleda registrirana pravila omenjenih ustanov in poskrbi, da se ta uskladijo z zakonodajo; kako vlada opravičuje subvencijo, ki jo je dodelila Gospodarski zvezi.

Zlasti v času volitev se je Tavčarju vedno znova zdelo pomembno prikazati gospodarsko nezmožnost nasprotne stranke. Tipičen primer so bile ljubljanske občinske volitve leta 1909, ki so imele kar nekakšen prestižen značaj. Ljubljanski mestni zastop je bil namreč edina pomembna »trdnjava« v rokah naprednjakov, ki je po reformi državno- in deželnozbornske volilne zakonodaje SLS še ni osvojila. Na volilnih shodih je Tavčar tako naglaševal, kako se denar ljubljanskih davkoplačevalcev namenja za ureditev zadev na podeželju, tako da Ljubljančani od tega nimajo nobenih koristi.⁴⁹ Še važnejše pa se mu je zdelo pokazati gospodarske nekompetentnosti političnih nasprotnikov, pri čemer ni prezrl knezoškofa Jegliča oziroma škofijskega gospodarstva. »Kjer je katoliški duhovnik posegel v posvetno gospodarstvo,« je dejal na shodu Naprednega gospodarskega društva za šentjakobski okraj 28. oktobra, »povsod se je iz tega porodilo nazadnjaštvo, povsod je sledil propad. /.../ Imamo najboljši zgled slabega gospodarstva v naši sredi. Tu imate duhovnika, dobrega duhovnika, ki ima dobro srce, kateremu kot človeku ne moremo ničesar očitati. To je – naš škof, ki je sicer res dober človek, ali kamor se ozremo, ko je vzel gospodarstvo v svoje roke,

⁴⁸ Interpelacija je objavljena v: *Slovenski narod*, št. 99, 2. maj 1903; št. 100, 3. maj 1903; št. 101, 5. maj 1903.

⁴⁹ Prim. govore na shodih v Ljubljani 26. oktobra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 247, 27. oktober 1909; 28. oktobra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 249, 29. oktober 1909; 30. oktobra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 252, 3. november 1909; 12. novembra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 261, 13. november 1909; 25. novembra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 274, 29. november 1909; 11. decembra 1909, v: *Slovenski narod*, št. 286, 14. december 1909.

povsod vidimo – propad. Tako je prišla naša dežela do žalostne resnice, da ima svojega škofa – pod sekvestrom! In če že škof ne zna gospodariti, ne znajo tudi njegovi kaplanje in fajmoštri.«⁵⁰

Povzetek: Slovenska katoliška združna organizacija je bila deležna ostrih kritik s strani Ivana Tavčarja in Narodno-napredne stranke. Te organizacije Tavčar ni razumel kot pomoči obubožanemu kmečkemu in ostalim stanovom, ampak je poudarjal njen politični pomen. Prek nje naj bi katoliška stran skušala uničiti stanove, ki so bili liberalnih nazorov, pravzaprav njihov politični vpliv. A tudi osebne zamere med pripadniki teh stanov in vaškimi župniki oziroma kaplani so bile včasih (če ne ravno temeljni, pa dodatni) razlog za ustanovitev združnih organizacij. Hkrati je duhovščini odrekal ustrezne kompetence za njihovo učinkovito organiziranje in vodenje. Vsi ti pogledi so dobili svoj izraz v njegovih političnih govorih ter tudi v literarnem delu.

Ključne besede:

Ivan Tavčar, liberalizem, politični katolicizem, slovensko katoliško združništvo

Summary: Zvonko Bergant, Ivan Tavčar Criticising Slovenian Catholic Cooperative System

The Slovenian Catholic cooperative organisation was strongly criticised by Ivan Tavčar and the National-Progressive Party. Tavčar did not see this organisation as an aid to the impoverished farmers and other groups in the society, but emphasized the political meaning thereof. In his opinion the Catholic side used it to destroy the social groups with liberal views i.e. their political influence. Also personal grudges between the members of these groups and local parish priest or curates were sometimes supposed to be one of the reasons (though not necessarily the most important one) for founding the cooperative organisations. At the same time Tavčar denied the members of clergy the appropriate abilities to efficiently organize and lead the cooperatives. All these views were expressed in Tavčar's political speeches and also in his literary work.

Key words: Ivan Tavčar, liberalism, political catholicism, Slovenian Catholic cooperative system.

⁵⁰ *Slovenski narod*, št. 249, 29. oktober 1909.

A. Slavko Snoj

Ekumenska usmeritev teološkega študija

Konferenca evropskih Cerkev (KEK) in Teološka fakulteta Univerze v Gradcu sta v dneh od 4. do 7. julija 2002 priredili evropski ekumenski študijski posvet teoloških visokošolskih ustanov pod naslovom *Prihodnost teologije*. Zborovanje je potekalo v Prosvetnem domu Mariatrost v Gradcu. Udeležilo se ga je nad 60 predstavnikov raznih teoloških visokošolskih ustanov iz 24 evropskih držav od Atlantskega oceana do Urala ter od Severa do Sredozemskega morja.

Namen tega srečanja so narekovali vse pogostejši ekumenski stiki. Prispevalo naj bi k poenotenju teološkega študija v Evropi. Udeleženci naj bi odkrivali različnost in kompatibilnost sistemov temeljnega in trajnega teološkega izpopolnjevanja, izmenjali naj bi si študijske programe, ocenjevali strokovno in univerzitetno (akademsko) raven študija, primerjali strokovne in znanstvene naslove, si izmenjali izkušnje o kakovosti teološkega izobraževanja in iskali možnosti za skupne projekte. Nadaljnji izziv pa je medsebojno priznavanje programov, oz. listin in spričeval. Večina udeležencev so bili dekani ali predstojniki inštitutov kot npr. rektor Moskvske teološke akademije nadškof Evgenij, prodekanica Helsinške teološke fakultete iz Finske Aila Lauha, rektor Ekumenskega inštituta iz Jeruzalema Mihael McGarry, dekan Valdeške teološke fakultete iz Rima Herman Ganre ter drugi predvsem iz pravoslavnih in protestantskih visokošolskih ustanov. Opazna je bila odsotnost predstavnikov iz nekaterih držav kot npr. Belgija, Francija, Madžarska, Portugalska in Španija pa tudi s katoliških poljskih in rimskih papeških univerz; organizatorji so ugotavljali, da bo v prihodnje treba krog povabljenih razširiti. Zagrebsko teološko fakulteto je zastopal prof. Jure Zečević, z ljubljanske pa sva bila navzoča nekdanji in sedanji dekan, Janez Juhant in A. Slavko Snoj.

Sodelovalo je tudi nekaj uradnih predstavnikov Cerkev. Trije od teh so imeli uvodne referate v slavnostni dvorani graške univerze. Krajevni škof dr. Egon Kapellari je kot gostitelj najprej podčrtal združevalno vlogo, ki jo ima Gradec kot mesto, univerza in teološka fakulteta pa jo še posebno krepi z raznimi konkretnimi ekumenskimi pobudami. Duhovnim znanostim, med katere sodi krščanska teologija, nekateri napovedujejo razvoj v terapevtsko, drugi pa v estetsko razsežnost – ne reducirano zgolj na lepo, marveč soudeleženo pri Božjem sijaju. Neka-

teri teologi močneje poudarjajo, da naj teologija zopet pogloblja že kar pozabljeno kategorijo svetega (H. U. v. Balthasar) in Božje bližine, da Bog ne bo postal tujec v evropski hiši (J. B. Metz). Navajajoč Sinjavskega, je Kapellari dejal: Za teologijo je nastopil čas, da spet spregovori o Bogu. Sodobno teologijo je opredelil kot pluralno, konfesionalno in ekumensko. Krščanska teologija bo tako kakor v preteklosti tudi v prihodnje pluralna, saj je Bog nedoumljiva skrivnost, ki je ni mogoče zajeti v en sam teološki sistem. Če pa hočemo, da se pluralnost bodisi v demokratični družbi kakor tudi v teologiji ne sprevrže v poljubnost ali radikalni relativizem, je potrebna spremljajoča kritična refleksija politikov, etikov in teologov. Prav ta poglobitev bo porok, da se teologija ne razblini v abstraktno in nekonfesionalno nevtralnost, temveč zakorenini v določenem in konkretnem cerkvenem izročilu, da ostane konfesionalna. Katoliška teologija je po svoji naravi holistična, povezujoča in združujoča, kakor Kristus na križu želi objeti ves svet. Na skalo postavljen križ povezuje zemljo in nebo in je znamenje sinteze končnega in transcendentnega, človeškega in Božjega. To znamenje, ki zahteva odločitev, tudi od teologije zahteva dosledno krščansko veseljnost ter ji postavlja merila in daje usmeritev. Krščanska teologija pa je danes tudi ekumenska, saj je po besedah Janeza XXIII. več tistega, kar nas povezuje, kakor tistega, kar nas ločuje. Kapellari je poudaril, da se danes krščanske Cerkve soočajo z novimi družbenimi in medreligijskimi nalogami na raznih področjih. Mednje sodijo: bioetična vprašanja, ki terjajo spoštovanje in varovanje človeškega življenja; evropsko združevanje, ki od Cerkva zahteva solidarnost; obramba socialnih pridobitev, ki jih načinja globalizacija; predvidena skupna socialna listina avstrijskega ekumenskega načrta, ki bi bila lahko kamen na poti ekumenskega prizadevanja; religioznost kot pomemben družbeni dejavnik, v katerem naj krščanstvo najde svoje ustrezno mesto in medverska srečanja, od katerih pričakujemo verodostojne sadove. Svojo temo je Kapellari sklenil z vezilom, naj Evropa, ki je bila prizorišče velikih delitev, po skupnem prizadevanju postane vzorčna celina medkrščanskega miru v spoštovanju multikulturalnosti in multireligioznosti ter v ohranjanju lastne identitete.

Škôfinja Bärbel Wartenberg-Potter iz Holstein-Lübecka, poprej protestantska misijonarka in sodelavka Ekumenskega sveta Cerkva (ÖRK), je predstavila prihodnost teologije v Evropi na lasten izkušenski način. Ugotovila je, da so nekdanj ljudje utemeljevali ločitev med belci in črnci tudi s pomočjo teoloških razlag, zato se zavzema za tako teološko izobraževanje, ki bo prispevalo k sožitju med današnjimi ljudmi. Kot predstojnica 500 pastorjem, moškim in ženskam, je tudi predsednica izpitnega urada za kandidate. Naloge teologije v sodobnem svetu ocenjuje takole:

- teologija naj usposablja za dialog s sekulariziranim svetom in odgovarja na pričakovanja ljudi, ki so izgubili identiteto vernika oz. kristjana;

- po velikem obratu 1989 se ljudje pospešeno preseljujejo z Vzhoda na Zahod, zato naj teologija gradi mostove za srečanja med kulturami, Cerkvami in religijami;

- globalizacija spreminja odnose med družbenimi sloji in hkrati povečuje osamljenost in izolacijo med skupinami posameznikov, zato je usposabljanje za medčloveške odnose pomembna naloga;

- v naših Cerkvah nastopamo teologi kot sogovorniki pri vprašanih človekovih pravic in bioetike, razvoja in ekologije, zadolževanja in pravičnosti; za to se je treba usposablјati;

- spreminjajo se odnosi med moškim in žensko; enakovrednost v družbi narekuje Cerkvam ovrednotenje vlog obeh spolov;

- po 11. septembru 2001 je pred Cerkvami izziv za še večji dialog med verstvi; to pa zahteva pospešeno vzgojo za mir, da bo vera nositeljica miru in ne napetosti;

- evropski združevalni procesi so krhki; Cerkve, izhajajoče iz protestantske reformacije so se zavzele za večje povezovanje, toda vse napetosti še niso presežene.

Na te izzive naj teologija odgovori z ustreznim usposabljanjem.

- Še vedno je v ospredju študij klasičnih predmetov, vendar se je treba razpreti univerzalnosti Svetega pisma, cerkvene zgodovine in sistematične teologije ter prerasti prepade stoletij in študentom ponuditi ustrezno hermenevtično orodje za sedanji čas.

- Študente je treba usposablјati za ustvarjanje skupnosti in za dialog znotraj njih in v odnosu do drugih verstev.

- Pomembno je spoznavati drugačnost in se usposablјati za premagovanje ovir; Pavlovo besedilo o enakosti v Kristusu je osrednje merilo krščanske identitete («ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske; kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu«, Gal 3,28).

- Zbližati je treba kristologijo in ekleziologijo, kajti oddaljenost mnogih naših študentov od Cerkve je izziv za teologijo in Cerkev.

- Teološki študij naj prispeva k viziji enotnega sveta in doda svoj delež k usposabljanju za preživetje človeštva.

Teologija naj pri usposabljanju študentov poveže duhovnost in izobraževanje, področja pričevalne vere naj razpira za socialno zavzetost; presega naj zamejenost dosedanjih panog; na novo naj odkrije liturgiko in simboliko in omogoči celostno učenje. Samokritično naj opravlja služecho vlogo z ljubeznijo do učečih; presega naj kulturne predsodke, ki temeljijo na preživelih odnosih med moškim in žensko (Gender-Fragen); naj si prizadeva za večjo usklajenost študijskih pro-

gramov v Evropi; naj pospešuje ekumensko učenje, ker je to ključ za prenavljanje Cerkve; konfesionalne ustanove naj se odprejo za študente drugih opredelitev, tudi za ženske; omogoča naj učinkovitejše duhovno in študijsko spremljanje študentov.

Avstrijski pravoslavni metropolit, nadškof dr. Michael Staikos, je poudaril povezanost poslanstva pastirjev in učiteljev ter različnost služb in karizem v Cerkvi. Teologija naj danes govori o Bogu in o človekovem življenju. Zapiranje v slonokoščeni stolp znanosti bi teologijo onesposobilo za komuniciranje; postala bi nepomembna za življenje ljudi. Zavzel se je za krepitev odnosov med teološkimi fakultetami in predstavniki teološke znanosti in pri tem navedel encikliko ekumenskega patriarhata iz leta 1920 *Koinonia ton Ekklision*, poslano vsem Kristusovim Cerkvam, v kateri je že takrat rečeno, da se odnosi krepijo z izmenjavo teoloških in cerkvenih revij in del, ki jih publicirajo posamezne Cerkve, z izmenjavo študentov med teološkimi fakultetami in posameznimi Cerkvami, s sklicevanjem vsekrščanskih konferenc o skupnih vprašanjih, z zgodovinskim raziskovanjem dogmatičnih razlik učiteljskih kateder in teoloških razprav. Vedno znova obžalujemo, je dodal nadškof Staikos, da drug o drugem in o veri naših Cerkva vemo premalo. Odtujitve in predsodki iz časov polemik so še vedno ovira, da bi v bratih in sestrah prepoznali sogovornike. Konfesionalno usmerjene ustanove naj prispevajo k boljši samopredstavitvi in k raziskovanju objektivnega spoznavanja drug drugega, kar pa spet prispeva h globlji zavesti o samem sebi. Pospešen razvoj globalizacije in sekularizacije v pluralni družbi terja od naših fakultet, da ponudijo skupno in ne konkurenčno utemeljene odgovore v blagor ogroženega sodobnega človeka. Naš skupni in usklajen evangeljski glas bi bil lahko močnejši, jasnejši in prepričljivejši, če se ne bi napadali in izključevali, temveč živeli po svojem prepričanju in tako bili zgled drug drugemu. Srečanju je nadškof zaželel, da bi sčasoma preraslo v bolj organizirano in strukturirano obliko.

Posvet se je nadaljeval ob referatih, razpravah, poročilih in delu v petih skupinah. V sklepnih izjavi je poudarjeno, da religiologija ne more nadomestiti teologije. Teologija naj v odnosu do Cerkve in Družbe ohranja lastno vlogo.¹ Po skupinah so bile obravnavane teme: ekumensko izobraževanje, posebna vprašanja (laiških) teologinj oz. teologov, skupni projekti, kakovost teološkega študija, struktura strokovnih in znanstve-

¹ V razpravah se je oblikovala tudi laskava ugotovitev, da namreč noben študij na evropski univerzi nima tako izdelane epistemologije (pa tudi ne logistike in strategije) kakor teologija. V razdvojeni in pluralni postmoderni družbi, ki trpi zaradi krize identitete, in v odnosu do drugih znanosti, nekateri razpoznavajo koristno služeečo vlogo, ki jo ima teologija na univerzi.

nih naslovov pa tudi študij teologije v odnosu do bolonjske deklaracije (1999). Pri tem je bila izražena potreba po okrepljenem sodelovanju med deželami in konfesijami, pa tudi med teološkimi fakultetami, visokimi šolami in inštituti. Za prihodnost Evrope je velikega pomena tudi izmenjava študentov in integracija ekumenskega izobraževanja; obravnavanje ekumenskih vprašanj je neobhodno potrebno za medsebojno poznavanje raznih Cerkva in konfesij pa tudi za njihovo lastno poglobljanje. Mogoče je ponuditi posamezne ekumenske programe, še bolj pa je treba z ekumensko miselnostjo bogatiti vse vrste predavanj.² Za pospeševanje ekumenizma so študijska srečanja pomembna. V združujoči se novi Evropi naj se sliši tudi skupen krščanski glas. Teološke ustanove lahko k aktualnim etičnim in socialnim vprašanjem prispevajo pomembne spodbude in nakažejo tudi smernice za ravnanje.

Odmev teoloških fakultet, visokih šol in inštitutov krščanskih evropskih Cerkva je po njihovih zastopnikih v Gradcu razveseljivo močan, je še rečeno v sklepni izjavi. Zavzeta posvetovanja in razprave ter delo po skupinah je pokazalo, kako predstavniki teološke znanosti razumejo svojo odgovornost. To se je izkazalo tudi v skupni molitvi in poslušanju Božje besede. Izražena je potreba po nadaljevanju in okrepitvi takega skupnega ekumenskega prizadevanja. Za prihodnost je kot primeren kraj srečanj imenovan Gradec in graška Teološka fakulteta, ki ima zelo ugodno zemljepisno lego med Vzhodom in Zahodom, Severom in Jugom Evrope, pa tudi bogate in dolgoletne ekumenske izkušnje. Dosedanja delovna skupina naj prevzame skrb za nadaljevanje teh srečanj. Ključni osebnosti sta prof. dr. Viorel Ionita, študijski vodja KEK-a (Ženeva) in prof. dr. Gerhard Larcher, dekan TEOF (Gradec).

Predloženo je, da bi redno vseevropsko posvetovanje o teoloških vprašanjih in teološkem izobraževanju bilo vsaki dve ali tri leta. Zaželeno je sklepanje medsebojnih povezav med različnimi izobraževalnimi ustanovami, neodvisno od konfesionalnih vezi. Končen cilj je ustano-

² Izmenjava izkušenj je pokazala splošno pomanjkanje kandidatov za duhovniško službo (z nekaterimi izjemami, kot npr. na Poljskem in v Romuniji). Tudi evangeličani v Nemčiji, čeprav imajo v pastorskih vrstah tudi ženske, nimajo dovolj kandidatov za to službo. V pokrajini Schleswig-Holstein jih primanjkuje vsaj za eno tretjino. Če hočejo zagotoviti normalno pastoralno oskrbo, nadaljnje izpopolnjevanje in zagotovitev socialnih pravic pastoralnih delavcev, je potrebno imeti kar eno tretjino študentov od skupnega števila potreb. Še drug primer: pravoslavni Grki imajo vsaj osem tisoč redno vpisanih študentov teologije, od tega pa je kandidatov za ordinacijo – kljub možni poročenosti – komaj okrog 15%. Večina kandidatov za duhovništvo prihaja neposredno iz župnijskih skupnosti; kot »viri probati« ustrežno zapolnijo pastoralne vrzeli. Celibat očitno ni edini ali morda sploh ni razlog za manjše število duhovnih poklicev.

vitev Ekumenske konference evropskih teoloških fakultet, visokih šol in inštitutov. Tako stopnjevano sodelovanje utegne biti dragocen prispevek h graditvi prihodnje skupnosti Cerkev in narodov Evrope, k čemur spodbuja tudi strasburška *Ekumenska listina* (2002), ki pravi: »Zavezujemo se, da bomo pospeševali ekumensko odprtost in medsebojno sodelovanje pri krščanski vzgoji, pri teološkem temeljnem in nadaljnjem študiju ter tudi pri raziskovanju« (II,3).

Jože Krašovec

Evropska merila citiranosti za humanistične vede

Časopis *Delo* je 13. januarja 2003 (leto XLV, št. 9) na strani 13 priloge *Znanost* objavil moj članek pod naslovom »Prizadevanje za evropska merila citiranosti: Navdušenje, a tudi ovire«. Besedilo sem precej dopolnil za objavo v *BV*, ker omenjeno prizadevanje bistveno zadeva tudi preteklo, sedanjo in prihodnjo usodo te naše teološke revije.

Znanstvene ustanove in znanstveniki kot posamezniki kakovost publikacij že desetletja ocenjujejo na temelju njihove odmevnosti v mednarodnih periodičnih publikacijah oziroma revijah. Ameriški inštitut za znanstveno informiranje (*Institute of Scientific Information - ISI*) v Filadelfiji je pred skoraj štiridesetimi leti začel urejati računalniško zbirko in izdajati revijo *Science Citation Index* (SCI). Tej zbirki so kasneje dodali še tri: *Social Sciences Citation Index*, *Arts and Humanities Citation Index* in *CompuMath Citation Index*. V vseh teh zbirkah je vključenih okoli 8.400 revij, od tega za področje družbenih ved 1760 in za področje umetnosti in humanistike 1124. Dokaj visoko število; kljub temu večina znanstvenikov po svetu z merili zbirke ISI ni zadovoljna. Najbolj prepričljiv razlog za nezadovoljstvo je dejstvo, da so v omenjene zbirke uvrščene predvsem revije, ki izhajajo v angleščini, revij v francoščini, nemščini, italijanščini, španščini in drugih manj razširjenih jezikih je v njih zelo malo. Zapostavljanje pa se ne dogaja samo v razmerju med jeziki, temveč tudi med vedami.

Vrednotenje raziskovalne uspešnosti pri Evropski znanstveni fundaciji

Predstavniki humanističnih ved večjezične Evrope imajo posebne razloge za nezadovoljstvo. Ni torej naključje, da so se na vse bolj glasno izražene kritike ustrezno odzvali predstavniki humanističnih ved v okviru stalnega odbora Evropske znanstvene fundacije (*European Science Foundation - ESF*), ki ima sedež v Strasburgu (European Science Foundation, 1 quai Lezay Marnésia, 67080 Strasbourg Cedex, E-mail: humanities@esf.org). ESF ima v 27 evropskih državah 70 članic. Ustanova je razčlenjena na glavna področja znanosti, za vsako po-

dročje obstaja stalni odbor, v katerem je za vsako državo članico po en delegat. Pričujoči pisec je delegat za Slovenijo v stalnem odboru za humanistične vede (*Standing Committee for Humanities*). V Sloveniji člani v odbore predlagata Slovenska akademija znanosti in umetnosti in Slovenska znanstvena fundacija. Člani stalnega odbora se službeno udeležujejo plenarnih sestankov dvakrat na leto, enkrat v Strasburgu, enkrat v eni od drugih držav članic. Njihova prvenstvena naloga je, da spremljajo prijave evropskih projektov in na temelju predhodnih uradnih strokovnih ocen ugotavljajo, katere prijave najbolj ustrezajo kriterijem za financiranje v okviru omejenih finančnih možnosti. Vzporedno s tem se soočajo s številnimi drugimi izzivi.

Od lanskega leta dalje je ena izmed točk delovnih sestankov priprava evropskih meril citiranosti za humanistične vede (*European Citation Index for the Humanities*). Po sklepu stalnega odbora za humanistiko je od 7. do 9. junija 2001 v Budimpešti potekal pripravljalni seminar z udeležbo 29 referentov iz 17 držav. Referenti so opredelili razloge za prizadevanje, da dobimo evropska merila citiranosti, in so navedli osnovni načrt za možne poti do njih. Člani stalnega odbora za humanistične vede so lansko leto novembra o ugotovitvah in sklepih seminarja razpravljali na plenarnem sestanku v Strasburgu. Povzetek razprav je objavljen v reviji Evropske znanstvene fundacije *Communications* 44 (2002), 12-13. Na drugem letošnjem plenarnem sestanku dne 25. oktobra je stalni odbor v Strasburgu o teh vprašanih razpravljal s posebno pozornostjo in je sprejel naslednjo klasifikacijo znanstvenih področij po abecednem redu v angleščini: Anthropology / Ethnology, Archaeology, Arts and Art History, Classical Studies (Philology), Ethics, History, Linguistics, Literary Studies, Music and Musicology, Oriental Studies, Pedagogy, Philosophy, Psychology, Religious Studies and Theology, Women Studies.

Predlogi delovne skupine Evropske znanstvene fundacije (EZF)

Osnovna ugotovitev delovne skupine stalnega odbora EZF je, da narava humanističnih ved zahteva posebna merila za vrednotenje raziskovalne uspešnosti, v marsičem drugačna kot so tista, ki so v veljavi na področju naravoslovnih in tehničnih ved. Na področju humanističnih ved obstaja zelo močno izročilo objavljanih monografskih del; ta so pogosto bolj odmevna kakor periodični prispevki. Obstoj različnih šol je razlog večje kontroverznosti na področju humanistike. Humanistika je dalje razčlenjena v manjša specialna področja, na katerih nastajajo revije vrhunske kakovosti z majhno naklado. Mednarodna primerljivost je kočljiva predvsem na področjih posebnega nacionalnega pomena, kot so lokalna zgodovina, etnografija in jezikoslovje. Doslej

so merila za vrednotenje odmevnosti publikacij določali na nacionalni in ne na evropski ravni, kot je praksa na področju naravoslovnih ved. Poudarjeno je bilo tudi, da je treba publikacije na področju humanistike prav tako kot na področju naravoslovnih ved presoјati s povezovanjem kvantitativnih in kvalitativnih meril. Ameriški SCI je deležen kritike, da redko upošteva revije, ki so tiskane zunaj ZDA, a vključuje številne druge, ki zagotovo niso znanstvene.

Odločenost, da pripravimo evropska merila za vrednotenje odmevnosti znanstvenih publikacij (*European Citation Index of the Humanities - ECIH*), predpostavlja sodelovanje vseh evropskih akademskih ustanov, da se doseže soglasje na evropski ravni. Delo na tem projektu bo trajalo leta, načela in metodo pa bo treba sproti preverjati in revidirati na plenarnih sejah na temelju odmevov v akademski srenji. Predvidenih je več stopenj, ki predpostavljajo tesno sodelovanje med uradom stalnega odbora Evropske znanstvene fundacije za humanistiko v Strasburgu in med organizacijami članic po državah. Vabilo je priložnost in zaveza predvsem za znanstveno-raziskovalni svet za humanistične vede, ki deluje v okviru MŠZŠ. V tem svetu tudi sam delujem kot nacionalni koordinator za področje teologije. V lanskem letu smo na temelju predlogov različnih ustanov veliko razpravljali o klasifikaciji publikacij v Sloveniji. Odbor za znanost pri SAZU je leta 1999 pripravil dokument *Vrednotenje raziskovalne uspešnosti v Sloveniji*. Vse dosedanje stopnje prizadevanja za ustrezno analizo citiranosti so zelo dragoceno gradivo, ki nam omogoča plodno vključevanje v evropsko mrežo podatkov po sprejetih načelih. Upravičeno je bil podan predlog, naj SAZU še naprej zbira in usklajuje predloge meril za vrednotenje raziskovalne uspešnosti ob sodelovanju relevantnih slovenskih ustanov.

Stalni odbor evropske znanstvene fundacije za humanistične vede predlaga klasifikacijo revij in monografij v tri kategorije: a) najodličnejše mednarodne publikacije, ki med znanstveniki področja v različnih državah uživajo nesporen ugled in jih citirajo po vsem svetu; b) mednarodne publikacije visoke kakovosti, ki se bolj ali manj redno citirajo tudi v drugih državah; c) znanstvene publikacije, ki imajo pomen na lokalni ravni in se priložnostno citirajo tudi v drugih državah. Izključene so publikacije, ki ne izpolnjujejo običajnih akademskih meril, npr. že ustrezen sistem citiranja. Čeprav morda predstavljajo pomembno vlogo na lokalni ravni, ni razlogov, da bi jih uvrščali v mednarodni sistem vrednotenja odmevnosti znanstvenih publikacij. Ker je kar nekaj vprašanj odprtih in odbor mora biti odprt za predloge akademskih ustanov, ta odločitev seveda še ni dokončna. V razpravi sem poudaril, da nikoli ne bom glasoval za sistem, ki bi potrdil dosedANJI nepravilčen odnos do publikacij, ki nastajajo v jezikih manjšega obsega govorcev. V

odgovor sem dobil stališče predstavnika svetovnega jezika, da se osrednja slovenska znanstvena revija za področje literature lahko uvrsti v kategorijo a), če je primerljiva z vrhunskimi revijami te vrste v svetovnih jezikih.

Slovenska humanistika in mednarodna primerljivost

Prvi odzivi na pobudo stalnega odbora EZF so zelo spodbudni. Očitno je torej, da bodo najrazličnejše znanstvene ustanove po vsej Evropi tvorno sodelovale pri dokončnem oblikovanju meril in klasifikacije znanstvene literature po posameznih področjih. V Sloveniji smo priča posebnega interesa za pripravo evropskih meril za vrednotenje raziskovalne dejavnosti. Trenutno se za ta merila morda najbolj zanima MŠZŠ, kajti vrednotenje publikacij je ključnega pomena tako v zvezi z akademskim napredovanjem kot v zvezi s z ocenjevanjem raziskovalne sposobnosti skupin raziskovalcev, ki prijavljajo programe in projekte v financiranje pri MŠZŠ. SCI ima v svojem seznamu revij s področja humanistike eno samo slovensko revijo, zaradi osredotočenosti slovenske humanistike na domača področja pa je publikacij v tujih revijah zelo malo. Po kakšnih merilih naj predlagani domači in tuji ocenjevalci ocenjujejo programe in projekte, ki jih ministrstvo prejme v razpisnih rokih? V fazi vključevanja Slovenije v Evropo je to vprašanje še posebej aktualno, saj nas vse bolj sili k mednarodni primerljivosti. Je slovenska humanistika vendarle mednarodno primerljiva, čeprav slovenske revije in monografska dela onkraj meje komaj kdo pozna?

Prizadevanje slovenskih znanstvenih ustanov za ustrezno vrednotenje raziskovalne uspešnosti ima nujno dva temeljna cilja: prvič, večjo evropsko primerljivost znanstvenih področij, metode in izsledkov doma in v tujini; drugič, bolj pravično vrednotenje naših publikacij v domačih in mednarodnih znanstvenih krogih. Ta dva cilja sta v zadnjih letih navdihovala odbor za znanost pri SAZU, ki je pripravil *Vrednotenje raziskovalne uspešnosti v Sloveniji* (1999), in člane znanstveno-raziskovalnih svetov, ki delujejo v okviru MŠZŠ. V uvodu projektne naloge SAZU beremo, da je njen namen »analizirati kazalce raziskovalne uspešnosti, ki so v Sloveniji v rabi na različnih znanstvenih področjih, in oceniti njihovo usklajenost med znanstvenimi področji in raziskovalnimi institucijami ter ustreznost ciljem, ki jih imajo«. Zelo je poudarjena specifičnost različnih znanstvenih področij ter celo posameznih znanstvenih disciplin znotraj istega področja, to pa je tudi osnovno vodilo skupine, ki pri EZF pripravlja merila citiranosti na področju humanistike. Odbor za znanost pri SAZU dalje ugotavlja veliko neuskajenost med različnimi ustanovami, ki gojijo znanost v istih vedah in na istem

področju. Če se Evropa zavzema za večjo usklajenost, je toliko bolj razumljivo, da se je v majhni Sloveniji treba prizadevati za usklajevanje meril.

Na sejah znanstveno-raziskovalnega sveta za humanistiko pri MŠZŠ sem ugotovil, da so slovenski ideologi še pred nedavnim *Bogoslovni vestnik* uvrščali med strokovne ali celo poljudne, torej ne-znanstvene revije. Ko sem zbral dokaze, da je ta osrednja slovenska teološka revija indeksirana v Evropi in Ameriki kot znanstvena, je končno dobila svoje mesto med osrednjimi slovenskimi revijami, ki so deležne sofinanciranja in imajo težo tudi pri ocenjevanju raziskovalnih programov in projektov, predlaganih v financiranje na MŠZŠ. Marsikatera slovenska revija, ki je doslej nezasluženo uživala privilegije, si bo pot v evropske in ameriške indekse morala še utreti. Ker ta pot pomeni pot do mednarodne primerljivosti, bo daljša in težavnejša, kakor bo pot v evropski seznam priznanih revij, kajti stalni odbor EZF bo bolj uviden do predlogov »novih« evropskih držav, kakor bodo posamezni znanstveniki, ki bodo predlagana dela tudi brali. Znanstveno-raziskovalni svet za humanistične vede pri MŠZŠ se tega dobro zaveda, zato je na svoji zadnji seji dne 12. decembra 2002 bil pozoren predvsem na *merila*, ki bodo v Evropi na področju humanističnih ved obveljala za vrednotenje raziskovalne uspešnosti.

Primerjava dosedanjih prizadevanj za ustrezno vrednotenje raziskovalne uspešnosti v Evropi in Sloveniji kaže, da delovni odbor pri EZF zelo podobno poudarja posebnosti humanističnih ved kot odbor za znanost pri SAZU. Oba odbora ugotavljata, da je za humanistiko značilno težišče na raziskovanju znotraj meja posameznih držav in pogosto prevladujoča pomembnost znanstvenih monografij. Humanistika pa ni pomembna samo za domačo in mednarodno znanost, temveč morda še bolj za ohranjanje narodove identitete in za krepitev družbene slege. Skrb za identiteto je temeljna pravica vsakega posameznika in naroda, zato bo razumevanje za to pravico glavni preizkusni kamen moralne trdnosti nove Evrope.

Nadja Furlan

Ženska v različnih verstvih

Jean Holm (ur.), *Women in Religion*, London 1994.

Religija je živ organizem, ki ne živi v vakumu, neodvisno od te ali one kulture. Družbeni in kulturni prostor, v katerem se kako verstvo razvija in živi, močno vpliva nanj in ga oblikuje, vse od nastanka, preko zgodovinskega razvoja do današnjih dni. Ta vpliv je še posebej izrazit pri vprašanju položaja ženske v različnih verstvih.

Danes se po vsem svetu bije boj za enakopraven položaj ženske tako v posvetnem kot tudi v verskem življenju. Številnim razpravam o ženski spolnosti, reproduktivni moči in socialno-ekonomski vlogi se vse bolj pridružujejo tudi razprave o ženski enakopravnosti znotraj posameznih verstev.

Vsako kulturnozgodovinsko obdobje je tako zaznamovano z aktualnimi vprašanji, ki predstavljajo izzive tistega časa. Včasih zelene odgovore na zastavljena vprašanja poda šele naslednje časovno obdobje, drugič pa je za ustrezen odgovor potreben temeljit ekskurz v preteklost, ki nam pomaga razumeti sedanost in tako vpliva na prihodnost.

*Jean Holm*¹ je v knjigi *Women in Religion* zbrala osem prispevkov različnih strokovnjakinj, ki ugotavljajo, kakšen položaj je imela ženska v zgodovini v osmih glavnih verstvih. Avtorice nas podrobneje seznanijo s položajem ženske v izvorno-klasičnem izročilu posameznega verstva in s tem, kako se je to v življenju skozi različna zgodovinska obdobja tudi dejansko uresničevalo. Knjiga raziskuje vplive, ki jih je imelo določeno verstvo na položaj ženske v določenem sociološko-kulturnem okolju in obratno. Zastavlja vprašanje, kakšen položaj bi ženska lahko imela, oziroma ima v različnih verskih ustanovah. Dotika se vprašanj o pogledu posameznega verstva na vlogo žene v zakonu, družini in domu. Vsak prispevek je na koncu obogaten z izbrano bibliografijo.

¹ Jean Holm, specialistka za judovstvo in hinduizem, je bila redni profesor religiologije na Homerton kolidžu, v Cambridgu. Predvsem se zanima za primerjalno veroslovje in raziskuje vplive različnih kultur na religije.

1. Položaj ženske v budizmu (Rita M. Gross)

Rita M. Gross se osredotoči na tiste institucionalne in doktrinalne vidike budizma, ki nam omogočajo spoznati delež, ki so ga v budizmu prispevale ženske, in odnos budizma do žensk. Najprej na kratko povzame značilnosti budističnega učenja, potem pa razpravlja o ključnih vprašanjih, ki se nanašajo na žensko v treh glavnih obdobjih budističnega intelektualno-duhovnega razvoja: v najzgodnejši obliki indijskega budizma – teravadi (mali voz), v drugi stopnji budistične misli – budizmu mahajana (veliki voz), in v tantričnem oziroma tibetanskem budizmu – vadžrajana. Za zaključek pokaže, kakšno je stanje v sedanjem času.

1.1 Ženska v treh budističnih vozovih

Dve znani zgodbi zgodnje budistične literature nam pomagata razumeti, kakšen je bil odnos do žensk v prvih stoletjih budizma.

Prva zgodba pripoveduje o tem, kako je Sidharta Gotama Buda ponoči, brez slovesa, na skrivaj zapustil svojo spečo ženo in sina zato, da se je podal na pot iskanja resnice. Tukaj je potrebno poudariti, da Buda ni zapustil žene zaradi njene zlobne ali zapeljive spolne narave, ampak zaradi njegove lastne navezanosti nanjo. Tega dejstva se mnogi menihi, ki so pisali zgodnje budistične tekste, niso zavedali. Zaradi pomanjkanja uvida v svojo lastno navezanost in želje so breme preložili na ramena žena, češ da so one vir spolnega poželenja. Ti zgodnji zapisi in trditve so vzrok, da so nekateri raziskovalci dobili vtis, da ima zgodnji budizem sovražen oziroma negativen odnos do žensk. Rita M. Gross temu nasprotuje: »Menim, da je takšen pogled napačen in ne predstavlja resničnih norm zgodnjega budizma. Tradicija namreč jasno razlikuje med navezanostjo, ki je ovira na poti razsvetljenja, in predmetom navezanosti, ki sam po sebi ne predstavlja nikakršne ovire« (5).

Druga zgodba govori o dogodku, ko sta nekaj let po tem, ko je Gotama doživel razsvetljenje, k njemu prišli njegova krušna mati in teta skupaj z petstotimi drugimi ženskami, da bi dobile blagoslov za ustanovitev ženskega reda. Prvikrat ju je Buda zavrnil, a sta kljub temu vztrajali in zaprosili znova. Drugič je bila prošnja žena uslišana. Ob vzpodbudi svojega najbližjega tovariša Anande je Buda s tem, ko je pojasnil, da lahko žene prav tako kot mošje dosežejo razsvetljenje, potrdil red. Uvedel je osem posebnih pravil, s katerimi so bile redovnice odvisne od meniških redov. Deležne so bile manjših pravic kot menihi. Imele so slabše pogoje za izobrazbo in življenje, zato so bile v primerjavi z menihi zelo slabo izobražene. Dejstvo, da je bil osnovan ženski red, je ženskam v zgodnjem budizmu olajšalo sodelovanje v verski tradiciji.

Ta zgodba vzbuja precej vprašanj, na katera žal ni mogoče najti jasnih odgovorov. Velja pa upoštevati, da Buda kljub razsvetljenju ni bil popolnoma ravnodušen do socialno-kulturnih vplivov svojega časa. Ni čudno, da je budizem že od začetkov pod močnim moškim vplivom oziroma patriarhalno usmerjen, vendar pa brez negativnega odnosa do žensk.

S tem, ko je budizem mahajana odprl možnost odrešenja vsem ljudem, ne samo menihom in nunam, kot je bilo značilno za budizem teravada, se je bolj začelo ceniti tako zakonsko življenje kot žensk. Kljub temu da ni bilo močnejših ženskih gibanj, je v mahajanski literaturi zaslediti žensko intelektualno usmerjenost. Literarura iz tega obdobja namreč opisuje mnogo žensk, ki so razvile svoje duhovne potenciale. Lotosova *sutra*² opisuje zgodbo o osemletni princesi Naga, ki je zato, da bi trmastemu *bodisatvi*³ Sariputri dokazala, da lahko tudi ona doseže razsvetljenje, spremenila svoj spol. Tako je Sariputri pokazala, da je tako ženska kot moška podoba le iluzija. *Dharma*⁴ namreč ni ne moškega ne ženskega spola.

Medtem ko se dejanski položaj laiške ženske ni posebej spremenil, se je korenito spremenil teoretični koncept pojmovanja ženskosti in ženske. To obdobje je prineslo povsem nov pogled na čustvenost. Ženska in ženskost je sedaj »orodje« za dosego razsvetljenja. Budizem vadžrajana z močnim vrednotenjem spolne združitve poudari tako žensko kot tudi moško vlogo. Moški in ženski princip s sodelovanjem tvorita nenadomestljivo dvojno celoto in si prizadevata za razsvetljenje. Telo, tako moško kot žensko, je duhovno ovrednoteno. Vendar stvarni družbeni položaj ženske ostaja nespremenjen; že ustaljen in močno zakoreninjen prevladujoči vpliv moškega je še vedno prevladujoč. Budizem vadžrajana je zelo neprijazen do nun, saj jih za razliko od »svojih kolegov menihov« ni sprejel.

1.2 Ženska v budizmu danes

Vse budistične dežele so močno patriarhalne, zato je položaj povsod približno enak, kot je bilo pravkar predstavljeno. Zaradi raznih vzrokov mnoge azijske države, v katerih je razširjen budizem, nimajo pravih ženskih redov. Glavni razlog pa je, da je za veljavno posvečenje po tradiciji potrebnih deset menihov in deset redovnic, kar velikokrat predstavlja oviro. Zato se je po vseh budističnih deželah, razen v Mongoliji,

² Sutra - naslov kanoničnih ali poučnih spisov.

³ Bodisatva - svetnik, ki še ni dosegel nirvane, ali se ji je odpovedal, da bi tako pomagal odrešiti trpeča bitja v svetu.

⁴ Dharma - moralna in verska dolžnost.

poleg meniškega reda oblikovala tudi nekakšna svojevrstna oblika ženskega reda, ki pa ne ustreza zahtevam budističnega izročila. Tako danes v mnogih kitajskih in korejskih budističnih skupnostih število redovnic dosega, če že ne prekaša, število menihov. Tudi tukaj gre za svojevrstno obliko ženskega redovništva, ki pa uživa precejšnjo samostojnost in ženskam nudi možnost izobrazbe.

Izmed vseh izzivov, ki jih sedanost zastavlja budizmu, je za njegovo bodočnost gotovo nadvse pomembna pravilna rešitev vloge žensk.⁵ Po mnenju Rite M. Gross je potrebno premostiti prepad med teorijo in prakso in v vseh budističnih deželah osnovati ženske samostane,⁶ dvigniti redovnicam ugled ter vzpodbujati in podpirati njihovo izobrazbo. Drugim ženskam pa je treba omogočiti in zagotoviti polno versko udejstvovanje v budistični praksi.

2. Položaj ženske v hinduizmu (Sharada Sugirtharajah)

Medtem ko v vedskem panteonu (1500 – 500 pred Kr.) prevladujejo moška božanstva, je za predarijsko obdobje in obdobje po Vedah značilna prisotnost mnogih ženskih božanstev.

Najstarejši verski zapis na svetu *Rigveda* obravnava med drugim tudi položaj žensk višjega razreda v stari Indiji. Kljub močni patriarhalnosti tedanje družbe *Rigveda* poudarja enakost in enakopravnost moža in žene. Zakon in družina predstavljata želeni ideal in središčno točko verske prakse; zato je ženska tako z družinskega kot verskega vidika nepogrešljiva.

V *Brahmanah*⁷ vpliva na položaj ženske misel, da je ženska nečista med menstrualnim ciklusom in nosečnostjo. Njena vloga je osredotočena predvsem na družinska in hišna opravila. Zaradi pomanjkljive izobrazbe ne sme sodelovati pri daritvenih obredih. *Upanišade*,⁸ ki poudarjajo askezo, pripisujejo ženskam postransko vlogo. Ženske se le redko odločijo za samotarsko, asketsko življenje. To je pridržano moškim. Bolj pogosti so primeri, da žena sledi svojemu možu, ki se v tretjem ob-

⁵ Pri tem je vredno omeniti, da je največ evropskih in ameriških privrženecv budizma ženskega spola.

⁶ Po mnenju mnogih bi morali obuditi stari obred posvetitve nun. Zbor desetih nun naj bi posvetil vsaj deset ali več žensk, ki ne morejo prejeti posvečenja v lastni obliki budizma, in si tega želijo ter izpolnjujejo vse potrebne zahteve za posvečenje. Avtoriteta budističnega sveta Dalai Lama je zagovornik omenjenega predloga in je redovnicam tibetanskega budizma omogočil veljavno posvetitev.

⁷ Brahmane so dopolnila k Vedam in obsegajo podrobne razlage daritvenih obredov.

⁸ Upanišade iz časa okoli leta 600 pr. Kr. sicer temeljijo na Vedah, vendar so usmerjene proč od obredja k filozofiji, posebno k nauku o ponovnem utelešenju – reinkarnaciji.

dobju življenja⁹ odpravi v gozd iskat *mokšo*.¹⁰ Vendar žena lahko sledi svojemu možu le, če on tako želi; njena naloga je, da mu služi. Cilj moža je torej *mokša*, za žensko pa je največ, kar lahko doseže, zakon in ponovno rojstvo. Ženina predanost možu naj bi bila tako velika, da naj bi mu sledila celo v smrt. V obredu *sati*¹¹ so tako ženo živo zažgali na grmadi skupaj z njenim umrlim možem.

Zlata nit epov Mahabharata in Ramajana je popolna zvestoba žene svojemu možu. Tako kot naj bo častilec popolnoma predan Bogu, tako naj bo žena predana svojemu možu, ki naj mu služi. Lik Site,¹² zveste, predane Ramove žene, v epu Ramajana, predstavlja ženo, ki je sposobna sama krojiti svojo usodo in uresničiti svojo najglobljo bit. Ta mit je imel na takratno hindujsko družbo velik vpliv. Ep Mahabharata pa nam ponuja primer žene Draupadi. Ta je močna osebnost, ki si ne pusti ukazovati.

V obdobju bhakti¹³ se je religijski status ženske znatno izboljšal. Bile so večkrat prisotne v verskem življenju. Bhakti namreč poudarja čaščenje in popolno vdanost božanstvu, ne glede na spol ali kasto. Za razliko od prejšnje tradicije je sedaj globok, oseben stik z božanstvom najpomembnejša stvar. Vsakdo se torej lahko prepusti čaščenju boga. V ozadju odnosa med bogom in častilcem je ideja boga kot moškega in častilca kot žene. Mož, ki išče združitev s Krišno, mora postati žena in se poistovetiti z njeno ljubeznijo in čaščenjem Krišne.

Pravni predpisi¹⁴ podajajo zelo protisloven prikaz odnosov, ki naj bi jih takratna družba imela do žensk. Po eni strani je ženska povzdignjena v božanstvo, po drugi pa predstavlja vir nečistosti in zapeljivosti. Njen status v družbi je zelo nizek, nima ugleda, možnosti izobrazbe in udejstvovanja na verskem področju. Popolna predanost možu naj bi bila njena edina dolžnost in izpolnitev. Svojim otrokom naj bi bila naj-

⁹ Po upanišadskem verovanju gre mož iz prvih treh kast (duhovniki, plemiči, trgovci) v svojem življenju skozi štiri stopnje: stopnjo neporočenega študenta, hišnega gospodarja, puščavnika in berača brezdomca.

¹⁰ Mokša ali dobesedno odrešenje; osvoboditev iz neprekinjenega kroga ponovnih rojstev.

¹¹ Sati pomeni »krepostna žena«. Žena je namreč postala krepostna, ko je svojo zvestobo možu dokazala s tem, da je svojega umrlega moža pospremila v smrt.

¹² Sita sledi Rami v gozd, kjer z njim preživi štirinajst let. V teh štirinajstih letih Sita doživi razne preizkušnje, ki jih z modrostjo prestane. Njena nesebična predanost Rami doseže vrhunec, ko se Sita zato, da bi obvarovala svojega moža, v molitvi izroči materi zemlji in umre.

¹³ Bhakti je pobožnost ali čaščenje, namenjeno enemu samemu božanstvu. Gre za predanost Šivi, Višnuju ali Krišni, ki poudarja osvoboditev s pomočjo vere v nasprotju z osvoboditvijo s pomočjo del ali spoznanja.

¹⁴ Pravni predpisi so teksti, ki so bili zapisani v prvih dveh stoletjih po Kr. in poskušajo urediti hindujsko družbo.

boljši duhovni učitelj, a vselej pokorna svojemu možu.

Ženska dimenzija božanskosti je najbolj izražena v tantrizmu, kjer je moški princip podrejen ženskemu. Izmed vseh ženskih podob božanstva je najbolj ustaljena podoba matere. Filozofsko gledano *atman*¹⁵ ni ne moško ne žensko počelo, ampak transcendenca obeh počel. Je »brezspolni jaz«, ki je temelj duhovne enakosti moškega in ženske.

Kurtizane so v stari Indiji veljale za ženske, ki so imele mnoge umetniške sposobnosti in velik družbeni ugled. Bile so zelo samostojne in se jim ni bilo treba pokoriti družbenim normam, ki so veljale za ženske višjega stanu. Kurtizane so bile *devasis*,¹⁶ ki so bile darovane templju že v svoji rani mladosti. Obred darovanja deklice templju so leta 1947 razglasili za nelegalnega, kajti v novejšem času se je kurtizanstvo sprevrglo v prostitucijo.

Vprašanje ženskega duhovništva se v hinduizmu ni nikoli postavljalo. Vloga ženske na verskem področju je omejena na dom ter versko vzgojo otrok. Ta pa je zelo pomembna, saj tempelj, ki je docela v domeni moških, v hinduizmu ne predstavlja središča verske prakse. Vsakodnevno čaščenje navadno obhaja mati v prid cele družine.

3. Položaj ženske v islamu (Leila Badawi)

Arabska beseda Alah, ki označuje božje ime, ima žensko končnico, čeprav je slovnično moškega spola. To nam ponuja misel, da Bog presega tako moški kot ženski princip. Predanost Alahu je univerzalna, ni omejena s spolom, raso ali položajem, ki ga ima kdo v družbi. Vsak, ki je željan pridobiti potrebno znanje in po njem živeti, je lahko Alahov častilec. V islamu častilec ni duhovnik ali posvečen človek, kajti takih islam ne pozna, prav vsak musliman, tako moški kot ženska, lahko postane iskalec in avtoriteta muslimanskega zakona. V tem pogledu velja med možem in ženo popolna duhovna in intelektualna enakost, ki je eno temeljnih navodil *sunitskega*¹⁷ prava.

Temeljni namen muslimanskega zakona je zagovarjati družbeno pravico in enakopravnost vsakega posameznika in s tem izražati enakost vseh pred Bogom. Osebni odnos posameznika z Bogom je za muslimana najpomembnejši, prav zato naj bi vsak musliman, moški ali ženska, imel enako pravico pri obhajanju muslimanskih verskih obre-

¹⁵ Atman je bistvo ali počelo življenja, resničnost v svojih posameznih oblikah; človekov prvi resnični jaz.

¹⁶ Devasis je ime za božje služabnice.

¹⁷ Islam se deli v dve skupini, sunite in šiite. Glavna razlika med njimi je v načinu, kako se odkriva Božje vodstvo. Suniti predstavljajo približno 90 % vseh muslimanov in zagovarjajo stališče o soglasnosti skupnosti, ko ta oznanja Prerokovo suno. Šiiti pa se zgledujejo po navdihnjenih učiteljih – imamih.

dov, kajti vsi Alahovi častilci so pred Bogom enaki. Koran pravi, da sta oba, Adam in Eva,¹⁸ enako odgovorna za padec oziroma izvirni greh. Nikjer v Koranu namreč ni zaslediti trditve, da je Adama zapeljala njegova žena in da zaradi nje ni bil poslušen Bogu.

Močne žene predstavljajo v islamu temeljni kamen vernosti. Korenine te trditve segajo v obdobje, ko je Mohamed v štiridesetem letu starosti, potem, ko je bil že petnajst let poročen s trgovko Hazidžo, doživel prebujenje. Hatidža je bila najožji in najbližji Mohamedov zaupnik in prijatelj in zato tudi prva oseba, kateri je Mohamed zaupal svoje doživetje. Ona ga je vseskozi vzpodbujala na njegovi poti prerojenja in skupaj se jima je prikazal angel, ki je Hatidži oznanil Božjo podporo. Po njeni smrti se je Mohamed ponovno poročil, tokrat poligamno. Ajišo, najmlajšo izmed svojih žena, je Mohamed postavil muslimanom za avtoriteto na verskem področju.

Potrebno je poudariti, da je odnos med muslimansko družbo in muslimanskim verskim izročilom zelo vprašljiv in protisloven, še posebno glede položaja in vloge ženske. Ker je muslimanski verski zakon močno odvisen od kulturnega izročila, prihaja do velikih razlik med hotenim in dejanskim stanjem v družbi. Zato prihaja do mnogih protislovij med verskimi in družbenimi normami. Vloga ženske v muslimanski družbi je zato zelo omejena in odvisna od moške oblasti. Ženske so deležne slabe izobrazbe; ekonomsko so popolnoma odvisne od moških. Mesto, ki ga ima ženska v mošnji, simbolizira položaj, ki ga dejansko ima v islamu: moški molijo v glavnem prostoru, medtem ko pripada ženskam mesto za možmi, v zadnjem delu mošnje. Tradicionalni islamisti pravijo, da ženske lahko molijo izključno samo v družbi drugih žensk, v odsotnosti moških.

4. Položaj žene v judovstvu (Aleksandra Wright)

Judje so bili vseskozi močno zaznamovani z vplivom kulturnega okolja, v katerem so živeli. Zato je prihajalo do velikih razlik v položaju žensk: v islamskem okolju je bil ta seveda drugačen kot v bolj liberalnem evropskem svetu.

Ženska je v hebrejski Bibliji deležna posebnega položaja, tako v zasebnem kot tudi v javnem življenju. Prva Mojzesova knjiga poudarja vlogo pomembnih žena. Sara, Rebeka, Lea in Rahela so obogatile in zaznamovale judovsko kulturo ne samo s svojo prvotno nalogo kot matere in žene, ampak tudi kot izstopajoče posameznice. Eva ima kot prva žena v rajskem vrtu v judovskem izročilu pomembno mesto, vendar ne kot »pobudnica« greha, temveč kot žena, ki je hrepenela po

¹⁸ V arabščini je Eva Hawwa, vendar v Koranu ni imenovana.

modrosti, in predstavlja neizbežen del Božjega načrta. Debora v Knjigi sodnikov in prerokinji Mirijam in Haludah so žene, ki so imele pomembna vodilna mesta. Pohvala vrli ženi v knjigi pregovorov (Prg 31,10-31) idealizira ženo, ki trdo gara in si močno prizadeva za srečo in blagor svoje družine. Zaradi njene marljivosti, modrosti in prijaznosti je deležna velikega ugleda. Tudi *Mišna*¹⁹ in *Talmud*²⁰ razpravljata o statusu žene v zasebnem in javnem življenju in pri tem oba izhajata iz Biblije.

Nekanonična judovska literatura²¹ dokazuje, da so bile ženske tudi na vodilnih položajih in so v sinagogi smele aktivneje sodelovati kot v kasnejšem obdobju. Posamezne žene so opisane celo kot *archisynagogissa* (glava sinagoge) in *presbytera* (starešina ali član zboru).

Emancipacija evropskih Judov v zgodnjem devetnajstem stoletju je imela močan vpliv na njihovo intelektualno in družbeno življenje. Takrat je prišlo do razkola med pripadniki pravoverne in reformistične smeri judovstva. Temu primerno se je spreminjal tudi položaj ženske, ki je danes v judovskem svetu odvisen od verskega in intelektualno-družbenega okolja. Napredna judovska gibanja se zavzemajo za enakopravnost ženske tako v verskem kot posvetnem življenju. To pomeni, da lahko hodijo v službo, da lahko postanejo rabini in sodelujejo tudi pri tistih obredih, ki so bili včasih pridržani le moškimi. Pravoverni Judje pa dovoljujejo ženskam brati Toro in opravljati tisto, kar je bilo tradicionalno pridržano le moškimi, samo tam, kjer so le ženske, ne pa tedaj, ko so med njimi tudi moški.

Družina ima velike zasluge za ohranitev in preživetje judovstva. Družina je namreč prvi kraj, kjer se otrok sreča z vero in z judovskim izročilom. Sobotni praznik se prične ob petkih zvečer, ko žena doma prižge sveče. Hrana in obroki so za judovsko družino zelo pomembni, saj ohranjajo judovsko identiteto in opominjajo na izročilo. Tri stvari označujejo pomembnost ženske v družini: zapoved prižiganja sobotnih sveč, priprava sobotnega kruha in zakon niddah.

Trditev, da izročilo zapoveduje, da so naloge v zvezi z opravljanjem molitve, učenja in branja Tore, pridržane le moškimi, je po mnenju R. Biale napačna. Ona namreč pravi, da »izključitev žene iz verske prakse ne predstavlja legalno-logičnega tradicionalnega principa, ampak je zgolj družbeno-kulturne narave« (137).

¹⁹ Mišna je etični in obredni nauk, ki temelji na Svetem pismu in je nastajal od drugega stol. po Kr. dalje.

²⁰ Talmud oziroma učenje je zapis v dveh verzijah, palestinski in babilonski in temelji na Mišni, z dodatnimi razmišljanji.

²¹ Gre za judovsko literaturo rimskega in grškega sveta v obdobju med 2. stol. pred Kr. in 2. stol. po Kr.

5. Položaj ženske v japonskih verstvih (D. P. Martinez)

O japonskih verstvih pred budizmom je zelo malo znanega. Znano pa je, da so imele ženske v prvotnih japonskih religijah pomembno vlogo kot šamani. Ena glavnih in najbolj čaščenih zgodnejaponskih božanstev je bila boginja sonca *Amaterasu*, ki so jo imeli za prednika japonske kraljeve družine. V zgodnjih japonskih verstvih so vse ženske, ne samo šamani, veljale za globoko duhovna bitja, z veliko močjo in ugledom. Duhovna moč nekaterih žensk naj bi bila tako velika, da so svetovale mnogim političnim voditeljem. Ženska je imela v prebudiistični Japonski tako močan položaj, da so kitajski opazovalci, ki so potovali po takratni Japonski, deželo poimenovali »dežela kraljic«.²²

Čeprav ni nobenih dokazov, da bi ženske v prebudiističnem času zavzemale vodilne položaje, je za omenjeno obdobje značilno, da so bile zelo cenjene. Mnogi feministi krivijo za zaton dotedanjšega statusa japonske ženske prihod budizma²³ in konfucianizma.²⁴ Ackroyd pa je zagovornik teze, da je za korenito spremembo položaja japonske ženske kriv rastoči fevdalizem.

V mnogih pogledih so nova japonska verstva prevzela enak odnos do žensk kot budizem oziroma šintoizem. Danes obstaja na Japonskem preko sto novih sekt, katerih ustanovitelji so povečini ženske. Vendar so v njih, potem ko so se te sekte že dodobra razvile, prevzeli oblast moški. Največji del članstva teh novih religij predstavljajo še vedno ženske. Paradoks teh mnogih novih verstev je, da žene v njih pogostokrat na eni strani sodelujejo kot svetovalke, zdravilke, kar jim daje občutek pomembnosti, po drugi strani pa tožijo, da čutijo težo in umažanost svoje ženske biti.

V teh japonskih verstvih ženske organizirajo in pripravljajo različne obrede ter prenašajo to znanje naprej, a jih kljub temu za javnost opravljajo moški. Pomembna novost v ljudskem verovanju je sprememba prejšnjega prepričanja, da je ženska duhovna moč nevarna. Še vedno pa je prisotno prepričanje, da je ženska nečista, vendar kljub vsemu ženske skrbijo za ohranjanje družinskega verskega znanja.

²² To je bilo za časa dinastije Wei, v 2. stol. po Kr.

²³ Glede položaja žene v budizmu je bilo že veliko povedanega v prvem. poglavju, zato tukaj ne bom ponavljala že omenjenih dejstev.

²⁴ Konfucionizem uči, naj bo žena najprej pokorna svojemu očetu, nato svojemu možu in končno svojim sinovom.

6. Položaj ženske v krščanstvu (Clare Drury)²⁵

Odnos do položaja žensk v krščanstvu je odvisen od svetopisemskega odlomka, ki ga izberemo, njegove interpretacije in upoštevanja konteksta, v katerem je Sveto pismo nastalo. Žensko feministično gibanje je Sveto pismo pričelo razlagati po svoje. Poudarja moško prevlado tako v Novi kot tudi v Stari zavezi in hkrati opozarja na pomemben ženski delež, ki je bil v zgodovini, ki so jo pisali moški, večkrat spregledan.

Nekateri moderni znanstveniki drugorazredni položaj žene v katoliški Cerkvi razlagajo kot posledico strahov moških, ki so se zaobljubili celibatu. Ti naj bi s tem, ko so širili negativen odnos do žensk, le-te odrinili na drugo mesto. Malo manj radikalen, a še vedno neenakopraven odnos do žensk najdemo v nekaterih konzervativnih protestantskih skupnostih, kjer ima ženska dopolnilno in moškemu podrejeno mesto. Kvekerji,²⁶ metodistična in baptistična cerkev ter nekatere anglikanske cerkve pa poudarjajo enakopravnost obeh spolov na vseh nivojih. Ženske imajo v omenjenih cerkvah enake pravice kot moški, lahko postanejo duhovnice, celo škofi. V katoliški Cerkvi pa se za duhovniško službo zahteva celibat in je pridržana izključno moškim.

Sveto pismo je temeljna avtoriteta vsem krščanskim Cerkvam, vendar so vidne razlike v interpretaciji različnih svetopisemskih odlomkov.

Svetopisemski zgodbi o stvarjenju in padcu v Genezi 1-3 sta glede položaja ženske najpomembnejši besedili Stare zaveze.²⁷ »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1Mz 1,27). Ta odlomek ne kaže nobene nadvlade enega spola nad drugim, oba sta enaka, oba sta istočasno »ustvarjena po Božji podobi«. Podoba Boga torej ni pridržana samo moškemu. Starejša zgodba o stvarjenju (1Mz 2,4 -3,24) je stilno veliko bolj preprosta. V nasprotju z 1Mz 1,27, 1Mz 2,22 kaže na žensko podrejenost moškemu, saj je bila žena ustvarjena kasneje, »iz rebra moža«. Ti dve »nasprotujoči si« zgodbi sta združeni v krščanski tradiciji. Prevladuje 1Mz 2,22, ki se bolj sklada z duhom antičnega sveta, v katerem je zraslo krščanstvo.²⁸

²⁵ Tu prikažem avtoričine misli o ženski v krščanstvu in jih ne komentiram, čeprav bi jih bilo potrebno marsikje temeljito dopolniti.

²⁶ Kvekerji so pripadniki verske sekte nastale iz protestantizma, ki se sklicuje na notranje versko spoznanje in na Biblijo (Anglija, ZDA).

²⁷ Tu je potrebno opozoriti, da je 1Mz 1-3 sestavljena iz dveh časovno različnih zgodb. 1Mz 1,1-2,3 datira okoli 400 pr. Kr. medtem, ko je 1Mz 2,4-3,24, ki vključuje zgodbo o padcu, približno 500 let starejša. Z ženskega zornega kota je omenjeno dejstvo nadvse pomembno.

²⁸ Aristotelovo dojetje ženske kot »ponesrečeno«, manjvredno bitje, je močno zaznamovalo katoliško cerkveno držo. Tudi Avguštin in Tomaž Akvinski sta poudarjala moško prvenstvo in superiornost.

Evina krivda, ker da je Adama zapeljala v greh, pa kaže na bistveno šibkost žensk. Enako kot je za moške celibat predstavljal visok ideal, je tudi ženska deviškost pomenila nekakšen povratek k »stanju, v katerem je bila Eva, preden je grešila«. Zato so si mnoge ženske prizadevale slediti moškemu idealu celibata in ohranjale deviškost, ki je bila posebno v srednjem veku visoko cenjena. Tako kot je Jezus opral Adamov greh, je devica Marija oprala Evin greh. Ideal Marije, matere in device, je ženskam nedosegljiv.

Razne omembe žensk, ki so igrale pomembno vlogo v verskem življenju Cerkve, apokrifni spisi *Dejanja Pavla in Thecle* in razna druga pričevanja so v sedemnajstem stoletju navdihovale Margaret Fell in spodbujajo tudi današnje ženske, da si prizadevajo za enakopraven položaj znotraj Cerkve. Apostol Pavel imenuje številne ženske, ki so aktivno sodelovale v življenju takratne Cerkve (Prim. Rim 16). Ženska gibanja so v dvajsetem stoletju vse močnejša in si tudi v katoliški Cerkvi prizadevajo vzpostaviti enakopravnost.

7. Položaj ženske v kitajskih verstvih (Stewart McFarlane)

Konfucij nadaljuje patriarhalne moralne norme kitajskega izročila. Zato ni čudno, da je tudi v njegovem nauku položaj ženske obarvan s pokornostjo moškemu. Tradicionalna kitajska družina je že od nekdaj bila in je še vedno patriarhalna. Kljub temu je zavzemala ženska v tradicionalni kitajski družbi zavzemala pomembno mesto, ki pa je bilo strogo omejeno in določeno. Njen položaj je bil omejen skoraj izključno samo na zakon, družino in vzgojo otrok, posebno sinov. Kitajska družina in družba naj bi bili med seboj harmonični. Pravilni in zdravi odnosi v družini so močno vplivali na blaginjo celotne kitajske družbe. V njej si je ženska ugled zagotovila lahko le z dobro materinsko in družinsko skrbjo. Če je umrla, preden se je uspela poročiti in roditi otroke, natančneje sinove, so bili mnenja, da se je nanjo zgrnila družbena in nadnaravna nesreča.

Spolno združitev moškega in ženske so dojemali kot harmonično združitev moškega principa jang in ženskega jin. Na kozmični ravni to združitev simbolizira združitev Zemlje in Nebes. Vendar ta odnos ni vedno harmoničen. Ženska naj bi namreč, po izročilu, imela večjo moč pretvorbe moške jang energije, kar zbuja v moških strah. Zato je ženska spolnost in plodnost po eni strani globoko cenjena po drugi pa zaničevana.

V nasprotju s patriarhalno usmerjenim konfucianizmom zgodnji taoizem poudarja ženski princip jin. Sveta knjiga taoizma *Tao Te Čing* opozarja na pomembnost ženskega elementa jin, katerega naj bi si modri na poti življenja prizadevali razviti. V nekaterih odlomkih je

*tao*²⁹ opisan kot mati. V poudarjanju ženskega principa v omenjeni knjigi so mnogi razlagalci videli možnost matriarhalnega sistema, ki naj bi po njihovem mnenju nekoč obstajal na Kitajskem.

8. Položaj ženske v sikhovskem verstvu (Kanwaljit Kaur-Singh)

Moški in ženska predstavljata v sikhovskem izročilu dve polovici enovite osebnosti, ki se med seboj dopolnjujeta. Deležna sta enake božje milosti in odgovornosti za svoja dejanja. Prav zato naj bi bila deležna tudi enakega verskega znanja in izobrazbe. To omogoča skupno duhovno rast in povezanost. Dve duši naj bi se tako združili v eno in postali duhovno neločljivi.

Guru Nanak in ostalih devet gurujev, ki so mu sledili, so bili ostri nasprotniki nadvlade enega spola nad drugim. Zagovarjali so enakost in enakopravnost obeh spolov. To enakost so si prizadevali uveljaviti na vseh področjih življenja – družbenem, verskem, političnem in administrativnem. Nanak je povabil žene, da so se skupaj z možmi udeleževale verskih obredov in v njih tudi aktivno sodelovale. Poskrbel je tudi za versko izobrazbo žena in poslal dvainpetdeset misijonark, ki so poučevale druge ženske in širile sikhovski nauk. Ženske so tako v sikhovski skupnosti *sangat*³⁰ aktivno sodelovale pri verski praksi: vodile so molitve, svete tekste brale in pridigale. Prav tako je ženske vključil v skupni obed *langar*. V znamenje medsebojne povezanosti in enakosti so po končanem skupnem obedu ženske in moški skupaj pomili posodo. S tem, ko so tudi ostala hišna opravila opravljali skupaj, se je razbil mit, da so hišna opravila izključno ženska obveza. Tudi obred uvajanja, ki je za dekleta in fante enak, izraža enakost in enakopravnost obeh spolov.

Za sihka predstavljata zakon in družina področje samouresničitve. Žena je v tem oziru moževa desna roka in zvesta pomočnica. Tudi tukaj so guruji uvedli korenite spremembe. V nasprotju z ustaljenim hindujskem prepričanjem, da mora mož za odrešenje zapustiti svojo ženo in družino, Nanak uči, da je življenje v družinski skupnosti pot do odrešenja. Nanak razume celibat kot izmikanje oziroma beg od družbene odgovornosti. Celibat mu torej ne predstavlja potnega lista za v nebesa. Poudarja zakonsko zvestobo in monogamnost zakona.

Ženi je ob vstopu v zakonski stan dovoljeno obdržati lasten priimek.

Ena izmed glavnih reform sikhovskih gurujev je bila prav reforma položaja ženske v družbi. Močno so nasprotovali hindujskemu obredu

²⁹ Tao dobesedno pomeni pot in ima tri pomene: je končna resničnost; počelo, ki vodi vesolje, in način življenja v harmoniji s svetom.

³⁰ Sangat je skupnost mož, žena in otrok, ki se srečuje ob skupni molitvi in branju svetih besedil.

zažiganja žena ob moževi smrti. Ovdoveli ženi je bila omogočena ponovna poroka. Prav tako so prepovedali umor novorojenih deklic. Novorojenček ženskega spola je imel enako vrednost kot novorojenček moškega spola.

Kljub vsem reformam in prizadevanjem sikhovskih gurujev sikhovske ženske v resnici niso bile deležne enakih pravic glede vodstvenih položajev kot moški. Zanimiv je primer, ko je zelo sposobna ženska iz Pandžaba nekaj časa vodila tamkajšnjo sikhovsko skupnost. Kljub uspešnosti njene vladavine, je zgodovina vse njene zasluge pripisala njenemu moškemu svetovalcu. Danes si sikhovske ženske prizadevajo obuditi in uveljaviti pravice, ki jim pripadajo po tradiciji.

Zaključek

Če pogledamo v presek množice glavnih svetovnih verstev, opazimo kar precej skupnih točk. Ena izmed njih je močna moška nadvlada in superiornost. Zelo viden je tudi velik razloček med učenjem verstev glede položaja žensk in dejanskim stanjem. V mnogih verstvih je bil položaj žensk v zgodnjem zgodovinskem razvoju boljši kot v novejšem. Lep primer za to je položaj japonske ženske v predfevdalnem obdobju (12. stol) in položaj hindujske žene v vedskem obdobju.

Izrazi, ki se v zvezi z enakostjo in enakopravnostjo spolov v verstvih največkrat pojavljajo so: manjvrednost, nečistost, moška prevlada, patriarhalnost, podrejenost ... Kljub prikazanim dejstvom bi mnogo moških nasprotovalo trditvi, da so ženske razumljene kot drugorazredna bitja. Pogosto rabljeni izrazi: enakopravni, a različni in enaki, a dopolnilni, velikokrat le zakrivajo dejansko neenakost in neenakopravnost.

Vsa verstva, ki so odsev pestrosti Božje podobe v temeljnem nauku poudarjajo enakost in enakopravnost obeh spolov. Najvišje stanje duha, za katerega si prizadeva budist, je nirvana, stanje, kjer se razblinijo vse iluzije, stanje, kjer ni ne moške ne ženske oblike. Kristjan si prizadeva za večno življenje po smrti v raju, kjer naj bi bili vsi enaki: bogati in revni, beli in črni, moški in ženske, vsi bomo lahko zrlji v Božje obličje. Hinduistu je cilj prekinitev samsare, izstop iz kroga ponovnih rojstev. Jud živi tukaj in zdaj, odrešenje naj bi dosegel s pomočjo tega sveta in na njem. Musliman izpolnjuje postavo za življenje in čaka na sodni dan, ko bo sojen po svojih dejanjih. Podobno se tudi vsi drugi pripadniki različnih verstev trudijo izpolnjevati Božjo voljo, ne glede na spol. Vsi imamo enake temeljne dolžnosti, zakaj ne bi imeli tudi enakih temeljnih pravic?

Bogdan Kolar

Učitelji, uslužbenci in študenti Teološke fakultete v Ljubljani kot žrtve totalitarnega režima

S to izjavo se Teološka fakulteta pridružuje tistim članicam Univerze v Ljubljani, ki so izvedle rehabilitacijo svojih članov.

Oktober 2000 je v *Objavah* št. 6 Univerze v Ljubljani izšlo poročilo Komisije za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev in sodelavcev z naslovom *Politični pritiski in izključevanja učiteljev in sodelavcev z Univerze v Ljubljani*. Prva komisija, ki je bila ustanovljena na predlog rektorja prof. dr. Alojza Kralja 14. maja 1997, je imela nalogo pripraviti predlog rehabilitacije univerzitetnih učiteljev, ki »so bili po drugi svetovni vojni z univerze odstranjeni iz političnih razlogov«. Član komisije s Teološke fakultete je bil prof. dr. Janez Juhant. Komisija je na štirih sejah zbrala obsežno gradivo, za katerega je senat univerze sklenil, da ga v nadaljevanju obravnavajo še pravniki in zgodovinarji. Gradivo je senat sprejel na 31. seji, 15. januarja 1998.¹ Za postopek rehabilitacije je bila zato imenovana komisija z novim mandatom, ki je kot nalogo sprejela stališče senata, »da se zbiranje gradiva o politično odstranjenih in pregnanih z univerze nadaljuje in se v prihodnje opravi tudi rehabilitacija učiteljev, univerzitetnih delavcev in asistentov, ki so ostali komisiji neznani ali pa jih zaradi pomanjkanja podatkov ni mogla zajeti v svoje poročilo«.²

Tako prvi kot drugi komisiji je služil kot osnova dela prispevek A. Gabriča *Obdobje po letu 1945*, ki ga je pripravil za zbornik *75 let Univerze v Ljubljani*.³ Gabrič je med drugim objavil tudi seznam profesorjev, ki so bili razrešeni profesorske službe iz političnih razlogov v letih 1945-60, na začetku pa naštel profesorje, ki so bili iz službe odpuščeni, ker so odšli v tujino in torej niso nastopili službe. Kakor izhaja iz zapisnika redne seje univerzitetnega senata z dne 7. septembra 1945, so med njimi bili naslednji člani Teološke fakultete:

¹ Prim. T. Wraber, *Poročilo o delu I. Komisije za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev*, v: *Objave* 6 (2000), str. 11.

² P. Vodopivec, *O komunistični univerzitetni politiki in izključevanju univerzitetnih učiteljev in sodelavcev UL po II. svetovni vojni*, v: *Objave* 6 (2000), str. 3.

³ Prim. A. Gabrič, *Obdobje po letu 1945, v: 75 let Univerze v Ljubljani*, Ljubljana 1994, str. 17-23.

- dr. Matija Slavič, redni profesor od l. 1921, prorektor univerze,
- dr. Alojzij Odar, redni profesor od l. 1940,
- dr. Josip Turk, redni profesor od l. 1938,
- dr. Ignacij Lenček, docent od l. 1938,
- dr. Ludvik Čepon, docent,
- dr. Alojzij Košmerlj, honorarni predavatelj od l. 1938.

Prof. dr. Matija Slavič se je kasneje vrnil v Ljubljano in leta 1948 spet začel predavati na Teološki fakulteti. Že julija 1945 je ministrstvo za prosveto sestavilo še lastni index librorum prohibitorum, na katerega so med drugim uvrstili tudi dela prof. dr. Alojzija Odarja. Vsi prej naštetih profesorji Teološke fakultete so bili zaradi svojega odhoda v tujino odstavljani kot univerzitetni delavci; to je odločil minister za prosveto dne 10. avgusta 1945. Kolikor je razvidno iz zapisnikov sej senata in dela komisije za rehabilitacijo, zgoraj naštetih profesorji niso bili rehabilitirani, temveč je komisija le ugotovila dejansko stanje. V resnici so tudi ti profesorji zaradi političnih razlogov odšli iz Slovenije in bili odstranjeni z univerze.

V številnih sodnih procesih, ki so sledili v naslednjih letih, so bili vedno znova na vrsti tudi univerzitetni učitelji. Redna posledica je bila, da so bili izključeni iz pedagoškega in znanstvenega dela univerze. V prvih mesecih po vojni so na to področje segala predvsem sodišča narodne časti. Junija (»31.«!) 1952 je bila iz univerze izključena Teološka fakulteta, »s tem pa so njeni profesorji izgubili status javnih uslužbencev«, ugotavlja Gabrič.⁴ Postali so učitelji na šoli, ki je bila izločena iz javnega šolskega sistema in je imela status zasebne izobraževalne ustanove. Sklep o izključitvi Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani je slovensko ministrstvo za prosveto sicer sprejelo že jeseni 1946, a ga je uresničilo šele junija 1952, ker je bila do takrat pripravljena tudi zvezna zakonodaja o visokem šolstvu in še posebej o cerkvenih šolah.

Zaradi politične izključitve Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani so po Gabričevem seznamu izgubili status državnih uslužbencev naslednji profesorji:

- dr. Janez Fabijan, redni profesor,
- dr. France Grivec, redni profesor,
- dr. Josip Jeraj, redni profesor,
- dr. Franc Ks. Lukman, redni profesor,
- dr. Vinko Močnik, redni profesor,
- dr. Matija Slavič, redni profesor,
- dr. Andrej Snoj, redni profesor,
- dr. Anton Trstenjak, redni profesor,
- dr. Stanko Cajnkar, izredni profesor,

⁴ A. Gabrič, n. d., str. 22.

- dr. Janez Janžekovič, izredni profesor,
- Jože Lampret, izredni profesor,
- dr. Vilko Fajdiga, docent,
- dr. Jakob Aleksič, honorarni predavatelj,
- dr. med. France Debevec, honorarni predavatelj,
- dr. Josip Demšar, honorarni predavatelj,
- dr. Maks Miklavčič, honorarni predavatelj,
- dr. Janez Oražem, honorarni predavatelj,
- Venčeslav Snoj, honorarni predavatelj,
- dr. Roman Tominec, honorarni predavatelj.

V Gabričev seznam nista vključena dva profesorja:

- France Bregant,⁵
- Frančišek Jere,⁶

ki ju je senat Univerze v Ljubljani, poleg 19-ih tu navedenih, rehabilitiral na seji dne 15. januarja 1998. »Univerza obžaluje storjene krivice in navedenim učiteljem priznava popolno moralno rehabilitacijo,« je zapisano v sklepu senata. Na isti seji je bilo ugotovljeno, da »postopek za rehabilitacijo učiteljev, ki so bili izključeni iz univerze, ni končan«. Članice so bile hkrati povabljenе, da so predložile imena učiteljev, ki bi jih še bilo potrebno rehabilitirati, ter obrazložitve. V IV. točki iste seje je bilo sklenjeno, da Teološka fakulteta zaradi svojega specifičnega položaja med letoma 1952 in 1991 predloži imena učiteljev, ki so na fakulteti delovali do njene ponovne vključitve v univerzo.

V odgovoru na 31. sejo senata 15. januarja 1998 je 20. januarja istega leta dekan Teološke fakultete prof. dr. Janez Juhant opozoril na problem »njenih učiteljev, ki so z izločitvijo fakultete iz univerze in njeno degradacijo na raven privatne cerkvene šole, izgubili položaj univerzitetnih delavcev«. ⁷ Dekan Juhant je predlagal, da se na isti »rehabilitacijski seznam« uvedejo tudi imena profesorjev Teološke fakultete, ki so na njej poučevali v letih 1952-1991, saj je fakulteta ves ta čas delovala pod »istimi diskriminacijskimi ukrepi«.

Predlagal je, da bi se v rehabilitacijski seznam uvrstili naslednji učitelji Teološke fakultete:

- red. prof. dr. Valter Bruno Dermota,
- red. prof. dr. Vekoslav Grmič,
- red. prof. dr. Stanko Ojnik,

⁵ F. Bregant je bil laiški teolog, ki je končal celotni študij Teološke fakultete, a ni bil ordiniran. Na fakulteti je deloval kot administrativna moč.

⁶ F. Jere je bil od l. 1933 honorarni predavatelj klasičnih jezikov na Teološki fakulteti ter po letu 1946 še honorarni knjižničar. Službi je prenehal opravljati v letu 1954.

⁷ P. Vodopivec, n. d., str. 3.

- red. prof. dr. Ciril Potočnik,⁸
- red. prof. dr. Marijan Smolik,
- red. prof. dr. Anton Strle,
- izr. prof. dr. Stanko Janežič,
- izr. prof. dr. Anton Franc Nadrah,
- izr. prof. dr. Franc Perko,
- izr. prof. dr. Jože Rajhman,
- izr. prof. dr. Franc Rode,
- izr. prof. dr. Štefan Štajner,
- doc. dr. Ivan Pojavnik,
- doc. dr. Franc Plemenitaš.

Z istim dopisom je dekan prof. dr. Janez Juhant predlagal, da bi univerza v postopek rehabilitacije uvrstila tudi tajnico fakultete Heleno Rus, ki je na fakulteti delovala že v letu 1952.⁹

V obdobju med letoma 1952 in 1991 so poleg že prej naštetih profesorjev predavali še naslednji visokošolski učitelji in sodelavci (ki so bili člani profesorskega zbora v času ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani):

- dr. France Oražem, redni profesor od l. 1987,
- dr. France Rozman, redni profesor od l. 1989,
- dr. Rafko Valenčič, redni profesor od l. 1989,
- dr. Metod Benedik, redni profesor od l. 1990,
- dr. Anton Stres, redni profesor od l. 1990,
- dr. Jože Krašovec, izredni profesor od l. 1988,
- dr. Juhant Janez, izredni profesor od l. 1990,
- dr. Drago Ocvirk, docent od l. 1987,
- dr. A. Slavko Snoj, docent od l. 1987,
- dr. Anton Štrukelj, docent od l. 1987,
- dr. Ivan Rojnik, docent od l. 1988,
- dr. Ciril Sorč, docent od l. 1989,
- dr. Stanislav Lipovšek, višji predavatelj od l. 1980,
- dr. Jurij Bizjak, višji predavatelj od l. 1987,
- dr. Franc Škrabl, višji predavatelj od l. 1987,
- dr. Vinko Škafar, višji predavatelj od l. 1988,
- dr. Lojze Pirnat, višji predavatelj od l. 1989,
- dr. Anton Mlinar, višji predavatelj od l. 1989,
- dr. Alojz Snoj, višji predavatelj od l. 1989,

⁸ Položaj prof. dr. Cirila Potočnika opredeljujejo naslednje okoliščine: leta 1937 je postal docent, 1939 izredni in 1946 redni profesor. Umrli je 22. februarja 1950, to je preden je Teološka fakulteta prenehala delovati kot državna izobraževalna ustanova.

⁹ Prim. dopis dekana Teološke fakultete prof. dr. Janeza Juhanta rektorju Univerze v Ljubljani prof. dr. Jožetu Mencingerju št. 49/98 z dne 20. januarja 1998.

- Otmar Črnilogar, višji predavatelj od l. 1979,
- dr. Bogdan Dolenc, predavatelj od l. 1987,
- dr. Marijan Peklaj, predavatelj od l. 1978,
- dr. Vinko Potočnik, predavatelj od l. 1981,
- dr. Borut Košir, predavatelj od l. 1988,
- dr. Ivan J. Štuhec, predavatelj od l. 1988,
- Gregor Zafošnik, predavatelj do l. 1986,
- Jože Trošt, asistent od l. 1970.

Junija 1998 je rektor ljubljanske univerze prof. dr. Jože Mencinger senatu predlagal oblikovanje nove komisije »za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev«, ki bo prevzela delo njene predhodnice in ga dopolnila. V tej komisiji ni bilo več predstavnikov Teološke fakultete. Komisija v novi sestavi, iz njene predhodnice je bil član prof. dr. Tone Wraber, je delala do priprave zaključnega poročila. Od strokovnjakov sta bila v njeno delo pritegnjena zgodovinarja dr. Aleš Gabrič in dr. Jože Ciperle, vodja arhiva in muzeja Univerze v Ljubljani. V zaključnem poročilu je komisija evidentirala vse odstranitve in izključitve, »ki jih je bilo mogoče utemeljiti s konkretno, pisno dokumentacijo in so zadevale univerzo ter njene vsakokratne članice, ni pa se ji zdelo smiselno seznama dopolnjevati z učitelji Teološke fakultete v času, ko ta ni bila članica univerze (to je v letih 1952-1991), kot je to predlagala Teološka fakulteta«. ¹⁰ Šlo je za izpeljavo dela po vnaprej določenih formalnih merilih. Po teh merilih profesorji Teološke fakultete iz obdobja pred 1991 niso bili vključeni v seznam rehabilitiranih.

V svojem prispevku je A. Gabrič še ugotovil, da v času druge svetovne vojne kadrovske čistke, za razliko od drugih fakultet, na Teološki fakulteti niso potekale. »Nekateri njeni profesorji so bili idejno ali organizacijsko vključeni na protipartizanski strani in si aktivno prizadevali za drugačen razplet vojne. Komunističnemu ekskluzivizmu so se zoperstavili s svojim ekskluzivizmom, zato je bila ob koncu vojne, ko so se na druge fakultete začeli vračati odsotni profesorji, med kolono beguncev iz Slovenije od univerzitetnih profesorjev najštevilneje zastopana Teološka fakulteta.« ¹¹ Ta ocena je posledica ideološke delitve, ki jo je povzročila revolucija.

Posledice dejstva, da je bila po letu 1952 Teološka fakulteta izključena iz Univerze v Ljubljani in je prenehala biti državna izobraževalna ustanova, je bil torej diskriminatoren status vseh naštetih njenih učiteljev in sodelavcev pa tudi njenih uslužbencev in slušateljev, kar je imelo negativne pravne, materialne in moralne posledice. Študentje Teo-

¹⁰ P. Vodopivec, n. d., str. 10.

¹¹ A. Gabrič, *Odpuščanje profesorjev Univerze v Ljubljani zaradi politično-ideoloških vzrokov*, v: *Objave* 6 (2000), str. 14.

loške fakultete niso imeli priznanega statusa študentov in niso bili deležni pravic, ki so iz tega izhajale. To se je negativno izražalo na več področjih. Med drugim so bili prikrajšani za zdravstveno zavarovanje. Niso imeli pravice do štipendij. Bili so podvrženi pogostim zasliševanjem, grožnjam in vrsti drugih represivnih ukrepov. Do njih se je izvajal diskriminatorni odnos glede priznavanja visokošolskega študija, posledično pa glede dolžine služenja vojaškega roka in odnosa do njih v času služenja. Ob koncu študija pa jim sploh ni bila priznana visokošolska izobrazba. O tem pričajo zapisi številnih posameznikov, novejše raziskave in tudi osebna pričevanja več sedanjih učiteljev fakultete.

S to izjavo Teološka fakulteta kot polnopravna članica Univerze v Ljubljani vsem navedenim profesorjem, uslužbencem in študentom izraža ustrezno priznanje, ki je moralne narave. Na več vlog, ki jih je Teološka fakulteta poslala ustreznim državnim organom, da bi dobili tudi materialno odškodnino, ni bilo odgovora. Zato sedanji profesorji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani po vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani solidarnostno prispevajo iz svojega dohodka dodatek k pokojninam petim nekdanjim profesorjem in uslužbenki. Fakultetni senat sodi, da imajo vsi navedeni tudi pravno pravico do popolne družbene rehabilitacije, ki jo pričakuje od slovenske demokratične oblasti.

Po naročilu senata Teološke fakultete Univerze v Ljubljani je poročilo pripravila komisija v sestavi prof. dr. Janez Juhant, prof. dr. Ivan J. Štuhec in prof. dr. Bogdan Kolar, ki je usklajeval njeno delo. Poročilo komisije je senat sprejel in potrdil na svoji seji dne 8. aprila 2002.

P. S.: Ob 60-letnici uboja prof. dr. Lamberta Ehrlicha (26. maja 1942), člana profesorskega zbora fakultete in njenega dekana, je bila odprta aleja profesorjev z odkritjem njegovega doprsnega kipa. To dejanje sodi med prizadevanja na Teološki fakulteti, da bi se vsem njenim učiteljem, uslužbencem in študentom vrnilo tisto dostojanstvo in mesto, ki jim gre v slovenski demokratični družbi.

Jože Krašovec

Vrnitev k virom teologije

Ob srečanju predavateljev teoloških fakultet Univerze v Gradcu in Univerze v Ljubljani (Seggauburg, 19. oktober 2002)

Kriza je beseda, ki je značilna za današnje pogovore o položaju Cerkve, o duhovnih poklicih, sodobni teologiji in družbi. Predloge za rešitev, ki jih je slišati v teoloških diskusijah, bi lahko razdelili na dve skupini: prilagajanje duhu tega sveta in vrnitev k virom. V Sloveniji je trenutno žal v ospredju težnja po prilagajanju. Ta težnja tako močno vpliva na tokove na Teološki fakulteti, da je prišla v resno nevarnost njena identiteta. Zastopniki neteoloških predmetov so prevzeli vodstvo in so hoteli razmerje med teološkimi in neteološkimi predmeti bistveno spremeniti. To se je zgodilo predvsem v zvezi s predmetnikom za kombinirani dvo-predmetni študij teologije. V isti smeri se odvija tudi javno delovanje Cerkve, saj očitno podlega skušnjavi ideologizacije in politizacije.

Kje je rešitev? Na različne načine že prihaja od spodaj. Verniki se s takšno »teologijo« ne morejo poistovetiti. Nekateri iščejo zatočišče drugod, npr. v sektah, številni drugi se že zavzemajo za samostojno cerkveno smer teološkega izobraževanja. Toliko bolj pomembni so duhovni tokovi, ki vejejo v celotni Evropi, zlasti pa v Katoliški cerkvi in sploh v krščanskih cerkvah. Večina teoloških šol v Evropi in po svetu goji predvsem teološko smer študija. To je edina nenadomestljiva naloga teoloških šol znotraj živih cerkva. V skladu z osnovno nalogo teologije je lansko leto na srečanju katoliških teologov v Gadcu zelo jasno spregovoril kardinal Karl Lehman iz Mainza (gl. *Bulletin RT* 12 (2001), 147-162; *BV* 62 (2002), 421-438). V svoji bistrovidni oceni polarnosti med prilagajanjem in vračanjem k virom teologije je opozoril na besedilo sklepnega dokumenta izrednega zasedanja škofovske sinode za Evropo z dne 13. decembra 1991, ki z nedvomnim soglasjem papeža jasno zatrjuje: »Nova evangelizacija ni nikakršen program za 'restavracijo' nekdanje Evrope, temveč pomoč in spodbuda za odkritje lastnih krščanskih korenin in za vzpostavitev globlje civilizacije, ki bo bolj krščanska in zato bolj človeška. Ta 'nova evangelizacija' živi iz neizčrpnega zaklada razodetja, ki nam je bilo dano v Jezusu Kristusu. Nobenega 'drugega evangelija' ni. Zavestno jo imenujemo 'nova evangelizacija', saj Sveti Duh neprestano

ustvarja novost Božje besede in ljudi nenehno duševno in duhovno prebujajo. Ta evangelizacija je nova tudi zato, ker ni nespremenljivo navezana na določeno civilizacijo, saj mora evangelij Jezusa Kristusa zasijati v vseh kulturah« (BV, str. 427).

Noben zagovornik humanistične in religiološke smeri teološke fakultete ne bo oporekal tej izjavi o temeljni nalogi teologije. Toda zaradi izpodrivanja teologije v korist neteoloških disciplin in modnih metod se vendarle dogaja, da se celo osnovna teološka področja oddaljujejo od korenin, najprej od jezikovnih. Če hočemo doseči, da bodo krščanski viri spregovorili sami po sebi, pomeni najprej, da jih je v vsakem pogledu treba postaviti v središče in jih poglobljeno brati. Če v ospredje stopijo religijska filozofija, religijska psihologija, religijska sociologija in religijska pedagogika, se teološka fakulteta neizbežno spremeni v sekularizirano vedo o religiji. Po tej poti pridemo tako daleč, da sinoda lahko poteka brez Svetega pisma. Namesto nove evangelizacije se dogaja nova ideologizacija Cerkve in samodejna sekularizacija teologije.

V katoliškem izročilu veljata Sveto pismo in apostolsko izročilo za središče in osnovo žive Cerkve. V številnih protestantskih skupnostih se je uveljavilo načelo »sola Scriptura«. Sveto pismo tudi v sekularizirani družbi na splošno priznavajo za temeljni dokument skupne evropske kulture. Vračanje k virom je torej najbolj gotova pot do skupnosti po veri, do ekumenizma in do duhovnih vzgibov sodobne družbe. Nobenega drugega evangelija ni. Če hočemo oznanjati evangelij, ga moramo poznati v globino. Krščansko sporočilo je po samem svojem bistvu misijonarsko. Le to sporočilo lahko oživlja vzajemnost med Cerkvijo, teologijo in družbo. Le to sporočilo lahko tudi zmanjša ostrino kritike misijonarjev sekt, da je Cerkev v svoji temeljni nalogi odpovedala.

Neteološki predmeti na teoloških šolah veljajo za pomožne discipline teologije. Njihova naloga bi morala biti vzgoja v metodi ustrezne aktualizacije oziroma prevajanja dokumentov razodetja. V resnici pogosto prihaja do polarizacije v razmerju do virov krščanstva. Glavni razlog je v nesporazumu, da je aktualizacija oziroma prevajanje virov mogoča brez uporabe virov. Je mogoče krščansko sporočilo zares prevajati v sedanost, če prevajalec sam ni globoko zakoreninjen v svetopisemskem in teološkem izročilu? Kako daleč sega ta nesporazum, najbolj dramatično pričajo tako imenovane katoliške založbe, ki vse drugo raje izdajajo kakor vire krščanske vere in njihovo klasično razlago.

Sveto pismo bolj kot katerikoli religijski dokument pričuje o brez-pogojni osnovi našega bitja. Svetopisemski preroki in številni mistiki so najbolj celostno in dramatično dojemali in doživljali brezpogojnost edine Božje resničnosti in svetosti. Kot varuhi univerzalnega Božjega razodetja so brezpogojno Božjo resničnost branili pred napadi vseh ideologov in politikov, ki so širili podobo o Bogu po meri človeškega napuha.

V obratu k Bogu človeška duša odkriva brezpogojnost naše teološke in etične eksistence. V odločilnih trenutkih se človek odloča za Boga ali proti njemu. Usodni razkol med religijo in kulturo je posledica temeljnega obrata od brezpogojne zahteve krščanskega razodetja k obliki brez vsebine, k ideologije brez etike, k konvenciji brez duhovne stvarnosti. Tega razkola ni mogoče premostiti drugače kakor z vračanjem k temeljni vsebini, k brezpogojni osnovi našega bitja. Kakor vedno je tudi v obdobju širjenja poganstva in samodejne sekularizacije teologije vračanje k virom naša prva in poslednja možnost.

Leonard Holtz, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2001, 398 str.

Po svojem značaju je za krščanstvo bistveno skupno življenje. Zato ni bilo nič nenavadnega, da so se ljudje v svoji hoji za Kristusom že od vsega začetka Cerkev povezovali v skupnosti. Preučevanje oblik skupnega življenja, ki je v teku stoletij dobilo bolj ali manj jasno opredeljeni okvir, zato sodi k odkrivanju temeljnih sestavin navzočnosti Cerkev v svetu. Omenjena knjiga je bila zato tudi v nemško govorečem svetu sprejeta kot dobrodošel priročnik za poznavanje te razsežnosti cerkvenega življenja. Hkrati na berljiv način podaja dovršen del zgodovinskega utripa Cerkev v posameznih obdobjih, saj se ne zadovolji le s kronološkim pregledom delovanja redovnih ustanov in njihovih ustanoviteljev, temveč opozarja na pomembne preobrate zgodovine, primerja in osvetljuje manj poznane razloge zgodovinskega dogajanja.

Po uvodni razlagi izrazov, kot so red, redovništvo, redovna skupnost (ter po primerjavi z vsebino takšnih izrazov v javnem življenju), avtor besedilo knjige razdeli v štiri dele. V prvem delu, ki seže od začetkov do konca antične dobe in zgodnjega srednjega veka (do konca sedmega stoletja), so opisani začetki redovnega življenja, njegove korenine v evangeliju (tudi s pogledom v druge kulturne kroge in s primerjavo s tam uveljavljenimi oblikami puščavništva in sa-

motarstva) in pogoji za začetek povezovanja v redovne skupnosti nasploh. Da se je iz majhne Cerkev razvila velika skupnost verujočih, so prispevali tudi veliki redovni ustanovitelji in prenovitelji, ki so izšli iz zahtev po dosledni hoji za Kristusom. Že v tem času je redovno življenje na Vzhodu in na Zahodu doživljalo pravi razcvet, ki je prinesel največji sad z misijonskim delom v zahodnem krščanskem svetu in z nastankom evropskega kulturnega kroga; tu so imeli bistveni del irski menihi.

Med letoma 700 in 1300 (to je za čas visokega in poznega srednjega veka) je cerkveno zgodovino močno zaznamovalo redovno življenje in posegi velikih redovnih voditeljev. Pečat mu niso dali le benediktinci, temveč vrsta novih skupnosti, ki so vsaka na svoj način prispevale k prenovi Cerkev. Pomemben delež pri njeni prenovi je imel Cluny in druga redovna žarišča ob koncu prvega tisočletja. Gibanje za bolj evangeljsko in apostolsko življenje v Cerkvi je prineslo vrsto novih redovnih skupnosti. V času križarskih vojn so se uveljavili viteški redovi, ki so razvili nove oblike evangeljskega pričevanja. Iz njihovih vrst so izšli srednjeveški bankirji (templarji). Sv. Bernard je zgled, kako lahko preprost menih zaznamuje celo stoletje. Uboštvena gibanja so bila kritični korektiv bogati Cerkvi in nosilec najvišjih služb v njej. Kako je izgledala bogata Cerkev in kako življenje po evangeljskem uboštvu, avtor pokaže na primeru pa-

peštva tistega časa in asiškega Ubožca. Ob vprašanju ubožstva, ki so ga mnogi kristjani razumeli na napačen način, je v Cerkvi in skupnostih prišlo do več razlik in globokih delitev.

Tretji del orisa obsega čas med l. 1300 in 1800, ko je v Cerkvi in Evropi šlo za velike preobrate, neredko za zatone in nove začetke; v novoodkritih delih sveta pa je bila Cerkev priča povsem novih začetkov, pri čemer je dala pomemben delež vrsta redovnih skupnosti. Kratek pregled vzrokov zahodnega verskega razkola pokaže tudi na mesto Martina Lutra v tem procesu, na menihovo iskanje milostljivega Boga in na pogled, ki ga je o redovnem življenju imel znani nemški avguštinec. V času katoliške preнове so redovne skupnosti, vrsta novih in nekatere prenovljene (tu so v ospredju uršulinke, kapucini in jezuiti), prevzele dobršen del nalog in prenovitvenim prizadevanjem dale bistven prispevek, na področju izobraževanja in vzgoje pa so sploh utirale nove poti. Številni svetniki, mistiki in aktivisti so dokazovali, da je Cerkev sposobna odgovoriti tudi na povsem nove izzive in naloge. Razsvetljenje je bilo obdobje boja proti redovnemu življenju.

Naslov zadnjega dela knjige je Redovno življenje in svetovna Cerkev. Iz starih korenin so v 19. in 20. stoletju nastale nove oblike redovnega življenja. Izoblikovale so se kot kongregacije in svetni inštituti ter s svojim delom v Cerkvi odgovorili predvsem na socialne

potrebe človeštva. Avtor je posebno pozornost namenil začetkom redovnega življenja v evangeličanskih Cerkvah, pregledu meništva v pravoslavnem svetu ter navzočnosti redovnih skupnosti v misijonih. Slednjič se je zaustavil pri pregledu stanja v redovnih vrstah neposredno pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom ter pomenu koncilskega reformnega duha za prenovitveno redovnih ustanov, ko je vračanje k virom postalo osnovno gibalno prenavljanja in je pobuda za prenovitveno delo prišla od zgoraj. Redovne ustanove so morale v hitro spreminjajočem se svetu, kjer so nekoč samoumevne razsežnosti redovnega življenja (molk, odrezanost od sveta, brezpogojna pokorščina, odpoved razpolaganju z materialnimi dobrinami) dobile novo ovrednotenje, najti nove načine pričevanja in se izogniti popolni identifikaciji z novimi družbenimi odnosi ter z lestvico življenjskih vrednot, ki jo je ustvarila sodobna družba.

Kot je bilo mogoče zaslediti v že v predhodnih predstavitvah dela, to pa je tudi naša izkušnja, je avtorju dobro uspel prikaz raznovrstnih duhovnih podob preteklosti, njihovih vezi s sedanostjo in mesta redovnih ustanov v krščanskem svetu. Zadosti zgovorno je že dejstvo, da je to njena tretja, razširjena in dopolnjena izdaja. Knjiga je v prvi vrsti namenjena članom in članicam redovnih ustanov (tudi avtor izvira iz Frančiškove skupnosti), a tudi drugim bralcem, ki jih zanimajo zgodovin-

ske teme. Odkriva jim začetke in razvoj posameznih redov in pomaga razumeti bogato različnost takšnih oblik krščanskega življenja. Obstoj takšnih ustanov v Cerkvi nekoč in danes je dejstvo, četudi to komu ni všeč.

Bogdan Kolar

Kohnen P. – Schumacher G. (ur.), *Euthanasia and Human Dignity, A Collection of Contributions by the Dutch Catholic Bishops' Conference to the Legislative Procedure 1983-2001*, Uitgeverij Peeters, Utrecht 2002, 166 str., ISBN 90-429-1153-0.

Konec aprila je prišla v knjižnico zanimiva brošura, zbirka odzivov Nizozemske škofovske konference na zakonodajno proceduro o evtanaziji v zadnjih dvajsetih letih in nekaterih dokumentov nizozemske katoliške Cerkve, ki se nanašajo na skrb za hudo bolne in umirajoče (na internetu:

www.katholieknederland.nl). Škof W. Eijk, specialist za medicinsko etiko in pooblaščenec Škofovske konference za vprašanja bioetike, je brošuro predstavil javnosti 12. aprila 2002. V uvodu je predstavil predvsem dve besedili, ki sta v preteklosti predstavili stališče katoliške Cerkve do evtanazije, *The Suffering and Dying of the Sick* (1985) in *Care in Suffering and Dying* (2000). Večino brošure obsegajo odzivi katoliške Cerkve na dogajanje v vladi oziroma parlamentu. Zaradi tesnega in kritičnega spremljanja zakonodajnega postopka je bila katoliška Cerkev v raziskavi *God in the Netherlands* leta 1997 prišteta med institucije, ki jim ljudje najbolj zaupajo. Vendar je ista večina, ki je izrekala zaupanje Cerkvi, menila, da je čas za širšo liberalizacijo družbe. Nekateri so celo pričakovali, da bo Cerkev sprejela spremembe oziroma jih celo spod-

budila. To je bil tako rekoč »drugo« razočaranje škofov, ki so pričakovali, da bodo cerkvena stališča širše sprejeta.

Brošura zajema samo tiste odzive, ki so jih sprejeli nizozemski škofje skupaj. Odzivov in strategij posameznih škofij na tem področju brošura ne zajema. Škofje so svoja stališča argumentirali z antropologijo, s filozofsko in teološko etiko in seveda tudi z moralno teologijo. Poleg že omenjenih dveh dokumentov nizozemske katoliške Cerkve obsega brošura 21 besedil (pisma, izjave, protesti, stališča) ter izbrane najbolj pomembne člene zakona o evtanaziji (celotni naslov: *Termination of Life on Request and Assisted Suicide Act in Amendments to the Penal Code and the Burial and Cremation Act*), ki ga je spodnji dom parlamenta sprejel 28. novembra 2000, zgornji dom 10. aprila 2001, veljati pa je začel 1. aprila 2002.

Knjiga je odgovor na številne zahteve javnosti, posebno zahteve tujih dežel, da bi se seznanile s cerkvenimi odzivi na dogajanje, ki je v dvajsetih letih pripeljalo do legalizacije evtanazije. Odzivi škofov so ves čas nasprotovali toku, ki je vodil k legalizaciji, na drugi strani pa so, kot rečeno, z začudenjem spremljali, kako je širok krog ljudi v nizozemski javnosti sprejemal evtanazijo. Adrianus Kard. Simonis, predsednik nizozemske škofovske konference, je v uvodnem pismu v brošuro napisal, da upa, da bodo besedila koristila tistim deželam, ki šele iščejo, kako oblikovati

javno mnenje o evtanaziji in kako se do nje pravilno opredeliti. Zaskrbljeno je omenil, da zakonodajni postopek poteka v večjem številu držav in da je v vseh državah, ki so naklonjene legalizaciji evtanazije, zaznati, da zakonodajna procedura prehiteva oblikovanje javnega mnenja. Zato bi bilo treba »javno mnenje« dati v narekovaj.

Stališča nizozemske katoliške Cerkve so jasna. Naj nekoliko podrobneje predstavim pismo škofov *Nega v času trpljenja in umiranja* (4. april 2000) in zadnjo izjavo za javnost z dne 11. aprila 2001.

Pismo *Care During Suffering and Dying* (144-152) nekako »ponuja roko« zakonodajnemu postopku, čeprav mu hkrati popolnoma nasprotuje. Glavni poudarki pisma so naslednji: a) paliativne nege ni dovoljeno strpati v proces umiranja; njen namen ni pospeševanje umiranja, pač pa alternativa medicini, ki hoče za vsako ceno podaljševati življenje in v obupu misli, da je alternativa evtanazija; njeno bistvo je popolna oskrba, se pravi oskrba celotnega človeka; njen cilj je dvojen: dvigniti kvalitativno raven življenja v zadnjem obdobju, ne pa preprečevati naravno smrt; b) vlada bi se ji morala bolj posvetiti, Cerkev pa je pripravljena ponuditi svoje sodelovanje; c) paliativna nega bi morala postati startna črta razmišljanja; č) paliativna nega kot *celotna oskrba* zahteva podporo krščanskih občestev; d) verski pogledi na bolezen, trpljenje in smrt so celotni in izključujejo enostransko obravnavo

bolezenskih simptomov; e) paliativno nego podpirata osnovna morala in družbena etika in hkrati v njeni luči menita, da je evtanazija družbeno nesprejemljiva; f) čim bolj bi moralo postati znano, kakšno je pojmovanje življenja v Cerkvi in kako zanj ustrezno skrbeti. Paliativna nega pomeni mnogo več kot le obravnavo simptomov bolezni; nejn cilj je dvigniti kvaliteto življenja. To opredelitev paliativne terapije poudarja tudi gibanje hospic, najti pa jo je mogoče tudi med opredelitvami Svetovne zdravstvene organizacije (Poročilo izvedencev SZO, Geneve 1990). Pismo opredeli paliativno terapijo takole: a) je nujna sestavina enostranske medicine, katere cilj je podaljševati življenje; b) je oblika celostne oskrbe, kar pomeni, da ji je mar vsakršno človekovo trpljenje in da vključuje tudi bližnje člane družine; c) človeško umrljivost pojmuje kot nekaj naravnega. Pismo v naslednjem poglavju predstavi razvoj paliativne terapije na Nizozemskem. Poudari, da je bila Nizozemska ena prvih evropskih držav, ki je zavzela kritično stališče do medicine, katere cilj je bila le obravnavati simptoma in podaljševanje življenja in ki se ni znala soočiti z umrljivostjo in smrtjo. V tretjem poglavju škofje spregovorijo o verski perspektivi bolezni, trpljenja in smrti. Pismo sklene zanimivo poglavje, ki vprašanje celostne oskrbe postavi v okvir družbene etike.

Z izjavo za javnost z dne 11. aprila 2001 (161), dan za tem, ko je zakon sprejel zgornji dom par-

lament, so nizozemski škofje povzeli odzive zadnjih treh let, najprej pismo, v katerem so zgornjemu domu parlamenta poslali izjavo 29. novembra 2000 in pred tem izjavo, ki so jo poslali vladi oktobra 1999, ko je bil sedanji zakon vložen v parlament. V izjavi so z globokim obžalovanjem ugotovili, da legalizacija evtanazije najbrž predstavlja različne stopnje legalizacije končanja življenja. Prav tako so menili, da se lahko zgodi, da bodo zdravniki prisiljeni opravljati evtanazijo in pomagati pri samomoru. Kljub protestom škofov zakon omogoča, da lahko za evtanazijo zaprosijo tudi mladoletni. V vseh izjavah od leta 1983 so škofje stalno ponavljali, da je razprava o obrambi življenja popolnoma zastala ter da sta se po letu 1994 poleg tega pojavili še subjektivni merili »neznosen« in »brezupen«. »Na ta način nima nihče pravice odločati.« Po mnenju škofov to predstavlja zakonodajni prelom (konec zakonitosti) in je kot tak nesprejemljiv. Popolnoma namreč nasprotuje načelu, da je treba človeško življenje ščititi; to načelo je bilo vedno odločilno za razvoj zahodne družbe.

Morda bi kdo mislil, da je brošura opravičilo škofov, da več od tega niso mogli narediti. Pozornost zasluži tudi izjava kardinala Simona, da je Nizozemska primer države, v kateri pravo prehitveva javno obravnavo in kako njegove odločitve že vplivajo na zniževanje praga oziroma na sprejemljivost evtanazije tudi pri ljudeh, ki jim za poglobljene informacije ni mar.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 63 leto 2003

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2003

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

- 155 Marjan Turnšek**, *To delajte v moj spomin. Teološka refleksija o spominu – novi Evropi ob rob*

Razprave Articles

- 165 Jože Krašovec**, *Prepisovanje ali prevajanje lastnih imen v prevodih Svetega pisma*
Transliteration or Translation of Proper Names in Bible Translations
- 193 Mari Jože Osredkar OFM**, *Un retournement dans la pensée du salut. L'œuvre du Guy Lafon*
Preobrat misli o odrešenju. Delo Guya Lafona
Reversal of Thinking of Salvation. Works of Guy Lafon
- 217 Borut Košir**, *Uprava cerkvenega premoženja in škofijski gospodarski svet*
Administration of Ecclesiastical Goods and Diocesan Finance Committee
- 237 Loredana Peteani**, *Pravice narodov kot posebna oblika človekovih pravic*
Rights of Nations as a Special Form of Human Rights

Pregledi Reviews

- 251 Vladimir Kos**, *Še ena možna razsežnost pete prošnje Očenaša*

Blok Block

- 255 Aleš Gabrič**, *Ozadje izključitve Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani leta 1952*
- 281 Rafko Valenčič**, *Prvi koraki zbliževanja med univerzo in Teološko fakulteto*
- 293 Bogdan Kolar**, *Teološka fakulteta ponovno članica univerze*

Poročilo Report (poročila, Reports)

- 303 Alojzij Slavko Snoj**, *Umetnost v verski kulturi in pedagogiki*

Ocene Book Reviews

- 315 Terezija s. Snežna Večko**, *Steck Odil Hannes, Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology* (izvirni naslov: *Exegesis des Alten Testaments*, prevedel J. D. Nogalski), Society of Biblical Literature SBL, Atlanta/Georgia 1998, 202 str., ISBN 0-7885-0465-7
- 322 Maksimilijan Matjaž**, Špelič Miran, *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2002, 197 str., ISBN 961 6138-46-4
- 323 Rafko Valenčič**, Häring Bernhard, *Svobodni v Kristusu. Moralna teologija za dejavno vsakdanje krščansko življenje*, 3 zv. (405 +

484 + 488 str.), Mohorjeva družba, Celje 2001, ISBN 961-218-308-2 (zv. 1), 961-218-356-2 (zv. 2), 961-218-357-0 (zv. 3)

330 Anton Mlinar, Beauchamp Tom L. – Childress James F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford etc. 2001 (peta izdaja), 454 str., ISBN 0-19-514332-9

333 Anton Mlinar, Oduncu Fuat S. – Schroth Ulrich – Vossenkuhl Wilhelm (izd.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 311 str., ISBN 3-525-45707-3

Sodelavci te številke

Doc. dr. Aleš Gabrič, doktor zgodovinskih znanosti, višji znanstveni sodelavec na Inštitutu za novejšo zgodovino, kjer proučuje novejšo slovensko zgodovino, zlasti politično in kulturnopolitično problematiko po letu 1945; na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani predava zgodovino slovenske kulture; naslov: Kongresni trg 1, 1000 Ljubljana; e-mail: Ales.Gabric@guest.arnes.si

Prof. dr. Bogdan Kolar, pri Katedri za zgodovino Cerkev na Teološki fakulteti v Ljubljani; naslov: Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest-arnes.si.

Prof. dr. Borut Košir, predstojnik katedre za cerkveno pravo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net.

Akad. prof. dr. Jože Krašovec, predstojnik Katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

Doc. dr. Maksimilijan Matjaz, pri katedri za Sveto pismo in judovstvo na Teološki Fakulteti v Ljubljani; naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor; e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Mlinar, predstojnik katedre za moralno teologijo in teologijo duhovnosti na Teološki Fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Repnje 27, 1217 Vodice; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

Dr. Mari Jože Osredkar OFM, asistent pri katedri za osnovno bogoslovje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Škrabčeva 1, p. p. 303, 5000 Nova Gorica; e-mail: mari.osredkar.ofm@siol.net

Loredana Peteani SL, dipl. univ. politologinja (smer sociologija) in teologinja; naslov: Smetanova 29, 2000 Maribor; e-mail: loredana.peteani@guest.arnes.si

Prof. dr. Alojzij Slavko Snoj, dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, pri katedri za oznanjevalno teologijo na isti ustanovi; naslov: Rakovniška 6, 1108 Ljubljana; e-mail: alojzij.slavko.snoj@rkc.si

Doc. dr. Marjan Turnšek, pri katedri za dogmatično teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Enota Maribor; naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor; e-mail: marjan.turnsek@guest.arnes.si.

Prof. dr. Rafko Valenčič, nekdanji predavatelj in predstojnik katedre za pastoralno teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani; naslov: Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana; e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si

Doc. dr. Terezija s. Snežna Večko, pri Katedri za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Enota Maribor; naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor; e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si

Marjan Turnšek

To delajte v moj spomin

Teološka refleksija o spominu – nastajanju nove Evrope ob rob

»To troje torej, spomin, razum in volja niso tri življenja, ampak eno življenje, niso tri duše, ampak ena duša; potemtakem tudi niso tri substance, ampak ena substanca. Ko spomin označimo kot življenje, dušo, substanco, ga označimo glede na njega samega; ko pa ga označimo zgolj kot spomin, ga označimo v odnosu z nečim. To bi rekel tudi o razumu in volji; tudi razum in volja označujeta odnos do nečesa. Vsako življenje pa je samo v sebi, tako tudi duša in bistvo. Zato je ono troje eno, ker je življenje samo eno, samo ena duša in samo eno bistvo; in karkoli kot posameznosti pomenijo same zase, pomenijo tudi skupaj, vendar se to ne izrazi v množini, ampak v ednini. Troje pa so zato, ker se nanašajo druga na drugo. Če to troje ne bi bilo enako, tako posamezno posameznemu kot tudi posamezno celoti, se ne bi mogli medsebojno vsebovati. Ne vsebuje namreč le vsako posamezno posameznega, ampak posamezno vsebuje tudi celoto. Spominjam se namreč, da imam spomin, razum in voljo; razumem, da razumevam, hočem in se spominjam; in hočem hoteti, se spominjati in razumeti. Vsega svojega spomina, razuma in volje se hkrati spominjam. Česar se od svojega spomina ne spomnim, tega ni v mojem spominu. Ničesar pa ni tako v spominu kot spomin sam. Torej se ga spominjam v celoti. Prav tako vem, da razumem, karkoli razumem; in vem, da hočem, karkoli hočem; vem, česarkoli se spominjam. Torej se spominjam vsega razuma in vse svoje volje. Podobno vse skupaj razumem, ko razumem to troje. Prav vse razumljivo razumem, razen tega, česar ne poznam. Tega pa, česar ne poznam, se ne spominjam in nočem. Karkoli razumljivega torej ne poznam, tega se potemtakem tudi ne spominjam in nočem. Česarkoli razumljivega pa se spominjam in karkoli hočem, to potemtakem tudi razumem. Moja volja vsebuje ves razum in ves moj spomin, ko uporabljam vse, kar razumem in česar se spominjam. Ko se zatorej posamezno med seboj in vse skupaj in vsako posebej vsebujejo, je vsako posamezno v celoti enako posameznim v celoti in vsako posamezno v celoti skupaj vsem v celoti. To troje je eno, eno življenje, ena duša, eno bistvo.«

Sveti Avguštin, odlomek iz dela *O Trojici X*, 11, 18

V sodobni teološki misli narativni, pripovedni model spet dobiva vidni prostor.¹ Narativna teologija najde svojo upravičenost v dejstvu, da ima judovsko-krščansko razodetje narativni značaj. V postmoderni paradigmi se to toliko bolj izostri, saj se pokaže kot drugačno od modne ezoteričnosti, ki zajema iz starih in novih (marsikdaj znanstvenofantastičnih) mitičnih in okultnih elementov. Sveto pismo pa kratkomalo pripoveduje zgodbo življenja – zgodovino. Odrešenje je v judovsko-krščanskem kontekstu »pripovedovano«, saj se je srečanje z Bogom zgodilo v konkretnem prostoru in času, v konkretnih zgodovinskih dogodkih, ki pa so prav zaradi Božjega posega zadobili transcendenten značaj in presegli zgolj imanentno dogajanje.

Zaradi zgodovinske komponente se hebrejsko-krščanski svet ne more izogniti osrednji vlogi spomina in ga ne sme zanemariti. Versko spominjanje pri Judih in kristjanih se dogaja znotraj pripovedovanja o čudovitih Božjih delih (mirabilia Dei) in dobi svoj primarni prostor v liturgiji. Po drugi strani pa je res, da človek kdaj psihološko beži od preteklosti in se zato spominjanja boji.

1. Spomin-janje kot teološka kategorija

V vsakdanjem življenju nam spomin pogosto predstavlja le nadvse koristno sposobnost, ki odločilno pripomore k reševanju trenutnih zahtev. Slovar slovenskega knjižnega jezika ga opiše v kar šestih pomenih kot »sposobnost človeka, da lahko predstave, misli, podatke v zavesti ohrani, obnovi«, nadalje spomin kratkomalo poistoveti z »zavestjo« o preteklih predstavah, mislih, podatkih, v šestem pomenu pa dodaja, da je spomin lahko tudi neko dejanje ali stvar, ki spominja na koga ali kaj. Seveda pa je ob zgolj psihološkem pomenu spomina podobno resničnost mogoče odkriti tudi na povsem biološki ravni. Pomislimo na pomen genomskega zapisa, ki »spomin« na biološko življenje ohranja v vsaki živi celici; ker pa pri človeku telesnega in duševnega elementa ni mogoče ločiti od duhovnega, je nujno odkrivati tudi duhovno razsežnost spominjanja. Tako ima v religiozni in verski zavesti človeštva spominjanje toliko večjo vlogo, v krščanstvu pa tudi svoj teološki pomen.

Poglejmo najprej starozavezni kontekst. V bogoslužju Izraela je v številne blagoslove vključeno spominjanje velikih Božjih del, tako da se pripoveduje o Jahvejevih posegih v življenje skupnosti, odločilnih za ljudstvo. Izraz sam izhaja iz semitskega korena »zkr« (zahar) in ima temeljni pomen spomniti se ... ali misliti na ...; podoben pomen se pridaja

¹ Pričujoči prispevek je bil v nekoliko skrajšani obliki podan kot slavnostno predavanje ob praznovanju sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani, 10. marca 2003.

tudi ustrežni grški besedi anamnesis ali mimnéskomai. V obrednem pomenu se izraz nanaša na obhajanje odrešenjskega Božjega dogodka, katerega aktualnost, živost se oznanja v obhajanju, z namenom, da bi se prisotni temu istemu delovanju odprli tudi v sedanjosti in prihodnosti. Takšno spominjanje je sestavljeno iz srečanja dveh enakovrednih dejanj: iz spominjanja Izraela (ko se spominja, Izrael obnavlja svojo zavezo) in iz Jahvejevega spominjanja, ki zvest svoji obljubi zagotavlja kontinuiranost zaveze in s tem sedanjost odrešenja. Subjekt bibličnega spominjanja sta torej vzajemno zbrana skupnost Izraela in Jahve, ki je odrešenik Izraela: vsakič, ko se Izrael spominja svojega Gospoda in spominsko obhaja odrešenjski dogodek, ki ga je Jahve v preteklosti storil (prim. 5 Mz 7,18), se Jahve spominja svojega ljudstva, se mu približa, ponavzoči odrešenje in v tem obnovi svoje ljudstvo (prim. 2 Mz 6,2–8; 3 Mz 26,42–45; 20,24; Ps 20,4).²

Gospod in Izrael sta izmenjaje subjekta spominjanja in hkrati vsebina spominjanja. Prav zaradi srečanja sestopajočega in vzpenjajočega se dogajanja obhajanje spominjanja ne more biti zgolj zunanje dogajanje, zgolj zunanji obred, ampak postane kolektivno dejanje, ki razglša globinsko identiteto Izraela. Spominjanje v obhajanju je vedno ponovno oživljanje rojstva in razvoja lastne zgodovine in njeno manifestiranje pred vsemi. Tako hebrejsko spominjanje ustvarja povsem nov »danes«.³ Obstoje naroda temelji na vračanju k izvorom, ki jih njegovi pripadniki v obhajanju spominjanja iz generacije v generacijo vedno znova oživljajo in aktualizirajo. Takšno spominjanje deluje kot uvajalna metazgodovina.

Središčno spominjanje, ki razglša in ohranja identiteto Izraela, je obhajanje pashe. »Ta dan naj vam bo v spomin in praznujte ga kot Gospodov praznik; iz roda v rod ga praznujte kot večni zakon« (2 Mz 12,14)! To je spominjanje izhoda iz Egipta, ki je vsebina pashe; v spominjanju gre torej za »danes« izhoda – bili so sužnji, Jahve pa jih je osvobodil. Za Izraelce pa je to pomenilo, da jih Jahve osvobaja tudi v vsakokratnem »danes«. Spominjanje iz preteklosti naredi sedanjost. Pretekli dogodek se osvoboditve postane trajen, večni »danes« in »tukaj«. S tem eshatološka perspektiva postane sestavni del obrednega spominjanja – pogled usmeri v prihodnost, v neki novi izhod, ki je na skrivnosten način že sedanjost (prim. Ps 93; 97 – Božje podarjanje kot prisotnost in prihodnost). V zvezi s tem je v Mišni razloženo: »V vsaki generaciji naj se vsak doživlja kot

² Glej tudi G. von Rad, *Old Testament Theology*,⁵ volume I: *The Theology of Israel's Historical Traditions*, SCM Press LTD, London 1985, 242-243.

³ Temo spominjanja, sicer z drugega vidika in bolj obrobno, najdemo tudi v: J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, SAZU, Ljubljana 1999, 54.124-125.223.649-650.682.

nekdo, ki je bil iz Egipta osebno osvobojen. Sveti Bog – ki naj bo blagoslovljen! – ni izpeljal iz Egipta samo naših očetov, ampak je z njimi izpeljal tudi nas.«⁴ Spominjanje preteklih dogodkov postane za Izraelce človeški »prostor« Božjega »sedaj«, Božje prisotnosti. Spominjanje postane simbolni izraz takšne vizije zgodovine, ki se ne more izraziti drugače, kakor da se izneveri pravilom slovnice. Sedanjik (danes) nima pomena in teže, če ne zajame preteklika, če ne seže do izvora v preteklosti skupnosti; s tem se izvor »posedanji«, postane dar v sedanjosti, postane sedanji temelj. Mnogi menijo, da je Judom brez ozemlja in jezika skoraj dva tisoč let uspelo preživeti prav zaradi zvestobe spominjanju velikih Jahvejevih del, saj so letno obhajali pasho povsod, kjer so bili, s tem pa svoj temelj in izvor znova in znova oživljali ter tako ohranjali svojo identiteto.

Preidimo v novozavezni kontekst. Novozavezno razumevanje spominjanja se navezuje na judovsko. Jezus Kristus se je z zadnjo večerjo, ki jo je postavil v okolje obhajanja judovske pashe, na tradicijo spominjanja nedvoumno navezal. Za vrhunec komunikacije med ljudmi in Bogom ter med kristjani samimi, ki se v krščanstvu dogaja v evharistiji, je Kristus izbral prav obliko spominjanja. Naročil je, da naj to, kar je on sam storil pri zadnji večerji, delajo v njegov spomin.

V Novi zavezi je za »spominjanje« oziroma »ponovno spominjanje« uporabljen izraz »anámnesis« (Erinnerung), ki se od »mnéme« (Gedächtnis) razlikuje po tem, da pomensko poleg golega spomina vsebuje tudi »ponovno oživitev zbledelega vtisa z določenim dejanjem volje«.⁵ Prav ta aktivni moment v anamnesis vodi od golega »spominjanja v zavesti« do »spominjanja po besedi« (komemoracija) in naprej do »spominjanja v dejanju«. Gre za spominsko delovanje, v katerem se predmet spominjanja posedanji.

»To delajte v moj spomin« (Lk 22,19), je naročilo, ki ne pomeni, da naj bi se kristjani le spominjali Jezusa, ampak da sledeč aktivnemu pomenu anamnesis to spominjanje izpeljejo z delovanjem in s tem pripravijo prostor posedanjenju predmeta spominjanja, ki je Kristusova pasha, njegova smrt in vstajenje. To pa je hkrati temelj in izvor trajne identitete krščanske skupnosti. Posedanjenje Gospoda, ustanovitelja zadnje večerje, ki je po smrti in vstajenju na novo dejaven, je cilj in vsebina delovanja skupnosti, ki živi naprej. S tem vedno znova vstopa v to, kar je Jezus delal z učenci na predvečer svoje smrti. V spominjanju se skupnost spet vzpostavlja na svojem temelju in obnavlja svojo istovetnost.

⁴ Mishnaïot, *Ordine (II) delle Feste, Trattato III: Pesshim del sacrificio pasquale X*, 5 (italijanski prevod V. Castiglioni, Roma 1962, 127–128).

⁵ J. Behm, *Anamnesis*, v: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, zv. 1, 351.

Prevoda »To delajte v moj spomin« smo zelo navajeni, vendar ta tradicija ne ustreza povsem grškemu izvorniku pri Luku (22,19) in pri Pavlu (1 Kor 11,24–25), ki dobesedno prinašata »to delajte v moje spominjanje«, kar lahko pomeni tudi »kot moje spominjanje«. To je semizem (npr. mazilijo ga v kralja, kot kralja). Jezusovo spominjanje pa je pravzaprav Božje spominjanje, izraženo in uresničeno v njegovem človeškem spominjanju. Ali ni potem prav njegov spomin radikalen »dogodek« preboja iz imanence v transcendenco, ki pa obenem pomeni radikalno preseganje prostora in časa. Jezusovo naročilo se povezuje z judovskim spominjanjem, a v odnosu do nove pashe, ki je izvršena v krvi na križu, torej v smrti in vstajenju. Zadnja večerja je tako postavljena v kontekst starozavezne pashe, vendar jo njena vsebina presega. Resnična vsebina je *Kristus sam, naša pasha* (prim. 1 Kor 5,7). Ta anamnesis omogoči novo, dejavno Kristusovo prisotnost, priklič v spomin edino daritev Sina Očetu, ki se aktualizira v zakramentu; v zakramentalni daritvi Očetu.

Najvišji in odločilni izraz krščanstva je sestavljen iz Jezusa Kristusa in njegovih dogodkov življenja, smrti in vstajenja. Pomembnost narativnega pristopa v kristološki komunikaciji prihaja iz dveh osnovnih razlogov: iz nujnosti pozornosti na Jezusa iz Nazareta in iz poudarka na redu pričevanja.

Izvajati kristologijo, ki pripoveduje Jezusovo stvar, in je ne le argumentira, pomeni izhajati iz zemeljskega in iz poveljčanega Jezusa: gre za enovito zgodbo – torej zgodovino, enovito dogajanje, ki Jezusa Kristusa vodi na križ in v vstajenje. Podoba Kristusa ne sme biti ujeta v območje teorema, oslABLJENA na predmet spoznanja, ki se ga lahko poseduje in sprejme (ali pa tudi ne!). Takšen Kristus se predstavi sicer kot časti vreden, Božji, močan, pantokrator, a skoraj nič odločilen za življenje.

Ker pa se srečanje z Bogom zgodi v zgodovini, vernik iz nje, ko živi svojo vero, ne more uiti. Narativna smer teologije jasno in odločno podčrtuje, da se komunikacija z Bogom uresničuje na nivoju dogodka – ne na nivoju konceptov ali doktrinalnega vedenja. Bog ne komunicira seznama resnic, ampak samega sebe in skrivnost svoje odrešenjske volje. Zato vera vključuje celotno osebo, ne le enega dela. Najbolj priljubljena literarna oblika pripovedi je zato pričevanje. Primarne vloge zato nimajo logične izpeljave, ampak so sekvenca dogajanja s prebujenimi izkušnjami in doživetji, z opisi in zaključki, ki iz tega izhajajo. Pretekli čas (aorist) pri tem postane sedanji, to pa je trajna aktualnost (sedanjost), ki pripovedovanje naredi za izrazni dogodek. Pravi pripovednik je tisti, ki mu v »danes« uspe »oživiti« dejstva, ki jih pripoveduje, skoraj tako, kakor bi oživiljal zgodovino in jo za poslušalce »ponovno ustvaril«. To zahteva resnično vključitev pripovednika v to, kar pripoveduje, in ne

prenese reduciranja na hladno in mehansko ponavljanje nečesa, kar mu ne pripada, saj tedaj pripovedi ni sposoben dati življenjske sile.⁶

2. Spomin kot prostor komunikacije, ki spreminja

Ljubezenski odnos, ki edini omogoča življenje, črpa v veliki meri iz spomina: Očetova Beseda, Logos, se nam je v Jezusu Kristusu razodela kot Sin, v katerega zemeljskem življenju se Božja ljubezen učloveči tako, da je ljudem dostopna: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja« (1 Jn 1,1). Do teološkega pojmovanja navzočnosti Boga v svetu se človek ne more dokopati samo z razmišljanjem po načelih analogije, ker gre za navzočnost, ki preobraža in odrešuje. Takšna je bila Kristusova objektivna navzočnost med njegovim zemeljskim bivanjem, »ki jo v vsej resničnosti slavimo v bogoslužju, kjer delo odrešenja zaživi ne le kot spomin na preteklost, ampak kot učinkovito spreminjenje, ki se nadaljuje v zgodovini in spreminja tudi zgodovino samo«.⁷ Narativna teologija zaobjema zakramentalno vizijo sveta, ki se daje na razpolago, da bi postal prostorje odrešenja, prostorje ljubezni. Gre torej za celostno dojetje resničnosti človeške zgodovine v Bogu in Boga v zgodovini.

Velikonočna skrivnost, ki je osrednja vsebina krščanske anamnesis, je nekaj objektivnega, ker je zgodovinski dogodek. Bogoslužno spominjanje pa je posrednik te objektivnosti odrešenja, saj ohranja nadčasovnost, se dviga nad posameznika in gre iz roda v rod. V občestvu Cerkve se prav po bogoslužnem spominjanju ohranja tisto, kar je v Kristusu nadčasovno, kar je večno. In to je Logos, Večni spomin, večna Modrost. V tem je princip objektivnosti, saj prav anamnesis onemogoča zgolj subjektivistični pristop, ker posedanja zgodovinsko inkarniranega Kristusa, in ne Kristusa po lastni, človeški podobi. Inkarnacija namreč pomeni sestop Boga, nevidnega, v območje vidnega, da bi ga človek, ki je na materialno nepremagljivo vezan, lahko spoznal. Sestop se v odrešenjskih dogodkih še vedno dogaja, saj je zato tu, da bi ljudi pritegnil v proces dvigovanja: inkarnacija je najprej usmerjena na skrivnostno zamenjavo na križu (med Sinom in Očetom) in je nato usmerjena na novo obliko telesnosti v vstajenju. V Kristusu Bog poišče človeka tam, kjer je človek, ne da bi tam z njim ostal, ampak da bi človek s Kristusom prešel tja, kjer je Kristus. Zato je zakramentalnost krščanskega bogoslužja prav v tem, da nujno sega v Spomin, v Modrost, v Božjo transcendenco. Ali kot se izrazi

⁶ Prim. F. Lambiasi / G. Tangorra, *Gesù Cristo Comunicatore: Cristologia e comunicazione*, Paoline, Milano 1997, 156–157.

⁷ T. Špidlik / M. I. Rupnik, *Pričevanje svetih ikon*, Ognjišče, Koper 2002, 11.

kardinal Ratzinger: »S preteklo zgodovino je Kristus v svojih zakramentih na poti skozi čas. Pri tem smo mi privzeti v dogodke. Dogodki s svoje strani presegajo minljivi čas in so v zakramentalnem delovanju Cerkve sedanjost med nami. Kristološka koncentracija celotne zgodovine je sočasno liturgično posredovanje te zgodovine in izraz nekega novega doživljanja časa, v katerem se preteklost, sedanjost in prihodnost dotikajo, ker so vključene v sedanjost Vstalega. Liturgična sedanjost /.../ ima v sebi vedno tudi eshatološko upanje.«⁸

Teologija spomina nam je predočila, da je spomin močnejši od razuma, je mnogo bolj dinamičen, je ustvarjalen v globljem pomenu kot razum. To, kar trajno ohranjamo v spominu, morda celo v kolektivnem spominu neke skupnosti, nas neprimerno bolj oblikuje kot golo razmišljanje. Pravzaprav nas stvariteljska moč spominjanja spreminja v to, kar se spominjamo, da smo. To je že ničkolikokrat preizkušeno pravilo, ki ga končno potrjuje tudi vsakdanje življenje. Kar v spominu živo ohranjamo, pogosto tudi govorimo in uresničujemo in se v to spreminjamo. Navsezadnje na tem načelu sloni tudi psihologija reklame, ki nam na vsakem koraku želi priklicati v spomin določeno vsebino (končno učinkovitost spominjanja potrjujejo tudi proračuni za reklamne storitve).

Božja ljubezen je s pomočjo liturgije v Cerkvi shranjena v vsej svoji objektivnosti. Z živim liturgičnim spominjanjem moremo zajemati iz te objektivnosti, iz te modrosti, ko priznamo realen obstoj drugega in Drugega. Prav to nas z vsemi subjektivnimi občutki vključi v sporočilo cerkvenih očetov, v tradicijo občestva Cerkve. Sicer bi pristali v popolnem subjektivizmu, ki končno pomeni tudi zaprtost za komuniciranje, zaprtost za odnose, ki človeka v zgodovini edini resnično učlovečujejo. V goli subjektivnosti ni več mogoč govor, ni več besede, kajti beseda, ki nikomur nič ne pove in je nihče ne razume, ni več beseda. Vsak živi v svojem svetu, ki je vsem drugim tuj. Vsi kričijo, vendar nihče nikogar ne sliši. Ljubezen kot kristološka resničnost zahteva objektivnost drugega, zahteva ponižno priznanje obstoja drugega, spoštovanje njegove osebne zgodovine, saj se mu lahko samo tedaj resnično, ne navidezno, in svobodno podari. Ljubezen brez svobode postane strast, neobvladan nagon. Ko pa drugega priznamo kot svobodnega, mu moramo pustiti, da stori, kar hoče. Teologija mora seči v to objektivnost, v to svobodo, tudi Božjo, ki je skrita v zgodovinskem občestvu Cerkve, in iz nje spregovoriti svetu, spregovoriti drugim znanostim v interdisciplinarnem dialogu, dolžna je dati besedo tudi politiki in ekonomiji, seveda ne kot besedo od zgoraj, ampak kot lastni delež pri nastajanju novih zgodovinskih oblik bivanja in sožitja.

To izhaja tudi iz dejstva, da se »bogoslužno spominjanje« smrti in vstajenja Jezusa Kristusa preverja v »eksistencialnem spominjanju« kr-

⁸ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie: Eine Einführung*, Herder, Freiburg 2000, 101.

ščanske skupnosti. Saj po Janezovem evangeliju Jezus najprej učencem umije noge in jim naroči, naj tudi ono to storijo drug drugemu (prim. Jn 13,15).⁹ Rastoča človeška bližina se pri spominjanju predpostavlja. Ta komunikacija pa nujno vpliva na dejanja vsakdanjega življenja, na socialne in karitativne odzive. Če drug drugemu umivamo noge v simbolnem pomenu, eksistencialno živimo spomin na Jezusa Kristusa, ki ga evharistija ohranja liturgično živega. Če pa se kultno spominjanje, ki se dogaja v zakramentih, prevaja v eksistencialno spominjanje sredi vsakdanjih situacij, potem lahko z J. B. Metzem govorimo o »nevarnem spominu«, ne predvsem zato, ker hoja za Kristusom vsakega kristjana nujno vodi na križev pot osvoboditve (tako ekonomske kot duhovne, skupne kot posameznikove), ampak predvsem zato, ker je takšno »nadaljevanje Kristusa« zakramentalni prostor Kristusa samega, ki deluje v tistih, ki se sklicujejo nanj, in jih uvaja v svobodo, za katero je on dal svoje življenje. Takšno liturgično pripovedovanje, še posebej evharistično, nujno uvaja kristjane v njihovo odgovornost pri sprejemanju bremena zgodovine nase v njegovem imenu. S tem kristjani postanejo živi, dejavni spomin sredi sveta; njihovo prizadevanje v svetu postane njegovo lastno prizadevanje, saj je on sam »zakramentalno« prisoten v skupnosti in v njej učinkovito deluje.

3. In sedaj še misel nastajanju nove Evrope ob rob

Prva evangelizacija je v grško-rimskem kulturnem prostoru povzročila nemir, še več, celo odpor. Nekaj tovrstne preobčutljivosti za krščanstvo je v Evropi še vedno oz. ponovno prisotne. Evropske države iz slavne krščanske družine narodov (Bulgakov je zapisal, da so Rusi v 9. stol. upali, da bodo prišli v krščansko družino) danes besedici krščanstvo v svoji ustanovni listini celo odkrito nasprotujejo. Kako je to mogoče? To je vprašanje najprej in predvsem za krščanstvo, a tudi za Evropo, ki hoče biti »nova«. Vendar je v duhu zgoraj izpeljevanega pojmovanja spominjanja za Evropo lahko usodno nevarno, če se glede svoje krščanske preteklosti zavije v popolno amnezijo. Na kratko, in zato nujno nepopolno, si ozavestimo zgodovinski spomin.

Mesto krščanstva v Evropi in njegov interes zanjo se razumeta le iz zgodovine. Ljudstva, ki so se v drugi polovici prvega tisočletja priseljevala na evropski kontinent, so v celoti postala del tega kontinenta s sprejemom krščanstva. In prav ta moment je pravzaprav izvorni konstitutivni element družine evropskih narodov: s tem dogodkom so zavest lastne identitete utrdili, ne izgubili – nas uči zgodovinski spomin. Evropska civi-

⁹ Prim. L. M. Chauvet, *Symbole et Sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1988, 266-267.

lizacija je iz krščanskih virov svoje vrednote, ustanove, svojo umetnost, antropologijo, celo svoje zakone črpala več kot tisoč let. Tako je tudi moderna Evropa sama sad krščanstva, čeprav je velik del njene dediščine zavrt v sekularizirano »embalažo«, in to kljub temu, da si je – in si še – določena modernistična in liberalistična struja to dediščino prizadevala zavreči. Vendar v krščansko dediščino Evrope spadata tudi dva v srednjeveškem krščanstvu izoblikovana principa, ki sta prešla v osnovo evropske, danes pa tudi širše civilizacije: prvi je princip človeške osebe kot nosilke posebnega dostojanstva, ki je izvor vseh drugih pravic v skupnosti in v državi; drugi pa je načelo, da časni red srednjeveških mest ni dokončni red Božjega kraljestva. Iz obojega sledi, da življenje duha, vrednote, vera niso odvisni od politične oblasti in moči. Dejstvo je, da svoboda in človekove pravice izvirno slonijo na teh dveh pojmih, zanimivo pa je, da so prav te pridobitve človeštva tuje civilizacijam, katerih izvor ni povezan s krščanstvom. Medtem ko je srednjeveško krščanstvo uspešno izoblikovalo duhovno edinost med izredno različnimi oblikami moči, kultur in institucij.

Ob sedanjem integracijskem prizadevanju v Evropi se spomnimo na dejstvo, da je združena Evropa oseb in narodov na neki način že obstajala, in to prav v krščanskem srednjem veku od 12. do 14. stoletja. Kako je bilo takrat s kateregakoli konca Evrope brez ovir mogoče romati v Sveto deželo, v Rim, k svetemu Jakobu v Compostello, v Köln. Ali, evropske univerze takratnega časa in mendikantski redovi so imeli svoje študente oziroma člane iz najrazličnejših delov Evrope, ki je bila brez administrativnih preprek pri prehajanju iz dežele v deželo. Zanimivo je tudi zgodovinsko dogajanje, ki je sledilo reformaciji in verskim vojnjam. Ko je Cerkev svojo integracijsko vlogo med evropskimi civilizacijami opustila, je država vedno bolj razglašala svojo absolutno oblast in suverenost na svojem ozemlju. Z renesanso in razsvetljenstvom pa so države dejansko triumfirale in postale samozadostne, vendar so hkrati med seboj postale rivali. To je razvoj zamisli, da je človek središče vesolja, brez horizonta resnične transcendence. Človek se ne doživlja več kot ustvarjena oseba in Božja podoba, ampak kot svoboden individuuum v svoji subjektivnosti. Postmoderna različica te zavesti pa je končala v subjektivističnem iskanju ezoteričnega znanja, ki je skrito v »zakladu« okultnega in s katerim lahko premaga nasprotja v zapletenem družbenem dogajanju, ki naj bi bila zgolj navidezna. Tako seveda nastaneta dve kategoriji ljudi, razsvetljeni in »nevedni«; razsvetljeni, ki so v posesti resnice, in drugi, ki živijo na nižjem nivoju resnice. Razliko pa je mogoče premostiti s pomočjo razsvetljene osebe in z voljo. Svet, kjer volja postane moč, pa je po definiciji svet magije. Ezoterizem se tako predstavi kot svet dveh ali več resnic; ena resnica velja za ene, druga za druge. Do globlje resnice in resničnosti pa vodi pot le prek iniciacije. Če bi še naprej primerjali,

bi kmalu ugotovili, da vse to ni daleč od liberalističnega pristopa k urejanju stvarnosti. Krščanska anamnesis pa ne prenese dveh resnic. V narativni komunikaciji namreč spomin na preteklost prehaja v sedanost in v potrebni harmoniji določa prihodnost. Takšna komunikacija pa zahteva zgodovino kot takšno, kar pomeni tudi eno in edino resnico, ki, kakor krščanski Bog, ne prenese nobenega tekmeča.

In kje bo današnja Evropa našla duhovnih moči, da premosti svojo razčlovečevalno prihodnost, ki ji hiti naproti? En kamenček na tej poti bo gotovo prispevek krščanstva, če bo pripuščeno k tvornemu razpravljanju o novem definiranju suverenosti in odnosov znotraj mednarodne skupnosti, v posameznem narodu, državi, ljudstvu, kulturi. Nenazadnje zato, ker je tačas skoraj edino, ki v svojih živih skupnostih hrani evropski vsaj dvatisočletni spomin, ga ohranja v stiku z evangelijem in ga tako trga iz objema subjektivistične ali ezoterične imanence.

Sklenimo z obnovitvijo Avguštinove misli, ki smo jo slišali v uvodu v predavanje. Nekaj trojiškega odnosa je zaznal v razmerju med spominom, razumom in voljo v človeku.¹⁰ Če ni spomina, razumu in volji nekaj manjka; kot bi nekaj manjkalo krščanskemu razodetju Boga, če bi izpadla ena izmed Božjih oseb. In nadaljuje, da vemo le to, česar se spominjamo; pa tudi hočemo le, česar se spominjamo. Brez spomina na Kristusa bi krščanstvu manjkalo nekaj bistvenega. Tako bi brez pristnega spominjanja na krščanstvo tudi evropskemu razumu in volji manjkalo nekaj bistvenega in Evropa bi izgubila svojo istovetnost, izgubila bi svoj »obraz« in se razpršila v totalitarizmih ali fundamentalizmih več resnic. Vendar se Evropi, tudi zaradi bridkih in še dokaj svežih izkušenj, to ne sme zgoditi. Naj svoj nenadomestljiv delež k takemu razvoju doda tudi dovolj drzna in trezna teološka misel, ki živi znotraj evropskega prostora in časa, okuša krizo tega časa in prostora ter se navdihuje v zgodovini odrešenja, ki se dogaja tudi danes in tudi v naši skupni Evropi.

¹⁰ Prim. Avguštin, *O Trojici X, 11, 18*.

Jože Krašovec

Prepisovanje ali prevajanje lastnih imen v prevodih Svetega pisma

Že prvi prevajalci Svetega pisma so bili prepričani, da je treba domala za vse jezikovne prvine izvirnika najti ustrezen izraz v ciljnem jeziku. Znane izjeme so bila lastna imena in hebrejska občna imena, za katere niso mogli najti ustreznih prevodnih rešitev (*amen, ephod, gehenna, hallelujah, mana, pesah, sabat* itn.). Prevajalci Svetega pisma so se od začetka odločali, da transliterirajo skoraj vsa lastna imena; le tu in tam so jih prevedli skladno z njihovim etimoloških pomenom ali kulturnimi dejavniki. Iz posebnih razlogov so hebrejsko ime za Boga, *yhwh (Jahve)*, nadomestili s splošno oznako GOSPOD. Metoda zgodnjih prevajalcev je postala nepisan zakon za poznejše prevajalce Svetega pisma.

Toda praksa transliteriranja namesto prevajanja lastnih imen v zgodnjih in poznejših prevodih Svetega pisma se ni dosledno izvajala. Določeno ime je včasih v eni prevodni enoti transliterirano, v drugi prevedeno brez upoštevanja kakega pravila ali sistema. Oblike svetopisemskih imen v različnih prevodih skozi zgodovino bolj ali manj zrcalijo osebne razloge prevajalcev za pisanje lastnih imen ali njihovo odvisnost od prejšnjih prevodov.

Svetopisemska lastna imena so transliterirana po ustreznih pravilih ciljnih jezikov in kulturnih izročil. Na splošno velja, da je večina prevajanja fonetična, odvisno od prevajalčevega poznavanja izvirnega jezika in njegove uporabe osnovnega besedila (*Vorlage*). Prevajalci prevajalskih večšin niso uporabljali dosledno v smislu modernih znanstvenih pravil za prevajanje. Razlike med zgradbo izvirnega jezika in različnimi oblikami imen v izvirniku ali v prejšnjih prevodih razložijo, zakaj so oblike svetopisemskih imen dosledno zapisane le v primerih, ko določena črka abecede ne dopušča več kot eno možnost: v primerih, ko je možnosti več, se prevodne oblike lahko menjavajo. Precej imen ima različne oblike iste transliteracije.¹

¹ V zvezi z bibliografijo gl. zlasti H. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, Cambridge 1909; ponatis G. Olms, Hildesheim et

Ta predstavitev obravnava nekaj znanih nazivov, določitev in imen, zapisanih v prepisnih in prevodnih oblikah: tetragram *yhwh* (*Jahve*), ki pomeni osebno ime Boga Izraela; imeni ali označbi podzemlja *Abaddon* (Job 26,6; 28,22; 31,12; Ps 88,12; Prg 15,11; 27,20; Raz 9,11) in *Šeol* (1 Mz 37,35; Ps 6,5; Job 26,6; Prg 15,11; 27,20 itn.); označbi za velikane *Nefilim* (1 Mz 6:4; 4 Mz 13:33) in *Refaim* (1 Mz 14:5 itn.); imeni ali označbi pošastnih bitij *Behemot* (Job 40,15) in *Leviatan* (Iz 27,1; Ps 74,14; 104,26; Job 3,8; 40,25); simbolna imena Ozejevih otrok v Oz 1: *Jezreel* (Oz 1,4), (*Lo-*) *Ruhama* (Oz 1,6) in (*Lo-*) *Ami* (Oz 1,9); ime drugega Izaijevega sina *Maher-šalal-haš-baz* (Iz 8,1.3), ki ima presenetljiv simboličen pomen v kontekstu Izaijeve napovedi uničenja Damaska in Samarije; imeni ljudstev *Filistejci* (1 Mz 10,14; 2 Mz 13,17 itn.) in *Gojim* (1 Mz 14,1.9); deželi *Aram Naharajim* (1 Mz 24,10) in *Padan Aram* (1 Mz 25,20); toponima *More* (1 Mz 12,6; 5 Mz 11,30; Sod 7,1) in *Morija* (1 Mz 22,2; 2 Krn 3,1); votlina *Mahpela* (1 Mz 23,9.17.19; 25,9; 49:30; 50,13); dolina *Šefela* (5 Mz 1,7; Joz 9,1; 10,40; 11,2.16; 12,8; 15,33; Sod 1,9 itn.). Poleg teh primerov alternativne prakse v zapisovanju imen velja posvetiti pozornost načinu transliteracije gore *Harmagedon* (Raz 16,16), ki je omenjena kot prizorišče poslednje Božje sodbe

1. Nadomestila za osebno Božje ime *yhwh* (*Jahve*) ali prepis imena

V hebrejskem Svetem pismu specifično osebno Božje ime sestavlja zveza štirih soglasnikov, tetragram *yhwh*, najdemo ga na 6007 mestih. Skoraj gotovo je, da so ime na začetku izgovarjali kot *Jahve*. Že v zgodnjem obdobju judovstva se je zgodilo, da se je tetragram *yhwh* zdel preveč sveto ime, da bi ga smeli izgovarjati. V sinagogah so v tem simbolnem imenu že zgodaj začeli brati besedo *ʾādōnāy* 'Gospod'. Ko so masoreti k soglasnikom hebrejskega besedila dodali samoglasniška znamenja, so pod tetragram *yhwh* napisali samoglasnike, ki nakazujejo, da je namesto tega treba brati hebrejsko besedo *ʾādōnāy* 'Gospod' ali *ʾēlōhīm* 'Bog'.

Pregled prevodov Svetega pisma skozi vso zgodovino kaže, da je prevajalce v iskanju primerne rešitve za tetragram *yhwh* po eni strani

al. 1987; G. Lisowsky, *Die Transkription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Septuaginta* (disertacija), Basel 1940; M. Harl et al., *La Bible d'Alexandrie: LXX*, Cerf, Paris 1986; B. Zadok, *The Pre-Hellenistic-Israelite Anthroponomy and Prosopography*, OLA 28, Peeters, Leuven 1988; J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis - Deuteronomy*, SBLSCSt 35, 30, 44, 46, 39, Scholars Press, Atlanta, Ga. 1993-1998; M. M. Jibachian, *Les techniques de traduction dans la Genèse en Armenien classique*, Lisbonne 1998; E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, VTS 57, E. J. Brill, Leiden / Boston / Köln 1999; T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE-200CE*, TSAJ 91, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.

zavezovalo judovsko izročilo posebnega spoštovanja do tega Božjega imena, po drugi strani pa so morali preseči omejene izrazne možnosti, ko se *yhwh* pojavlja v besednih zvezah, ki so sestavljene iz več Božjih imen, včasih pa podaljšane še s kakšnim nazivom. Podobno velja za nenavadna imena, ki imajo simbolni pomen v razmerju do ustvarjenih reči; tudi takšna imena so postavljala prevajalce pred dilemo, ali naj jih navajajo v prepisu ali v prevodu. Prevajalci LXX so za Božje ime uvedli besedo *Kýrios* 'Gospod', prevajalci starolatinskih prevodov (VL) in Vulgate pa latinsko besedo *Dominus* 'Gospod'. V poznem srednjem veku so začeli uporabljati obliko *Jehova*, ki je kombinacija soglasnikov Božjega imena in samoglasnikov, ki so jih masoreti dodali kot nadomestilo za Adonaj.

Judovska praksa, da se izogonejo izgovorjavi tetragrama *yhwh*, in metoda prevajalcev v grščino in latinščino sta močno vplivali na odločitev poznejših krščanskih prevajalcev Svetega pisma. Ime *Jahve* so sicer v vseh stoletjih veliko uporabljali v verski in teološki literaturi, toda prevajalci Svetega pisma so ga navadno nadomeščali z besedo *Gospod*, v kombinaciji z drugimi Božjimi imeni in nazivi pa tudi z besedo *Bog*, zelo pogosto zapisano v kapitelkah *GOSPOD/BOG*. To velja za večino renesančnih in sodobnih standardnih prevodov. Toliko bolj presenečajo nekateri prevodi, ki Božje ime posredujejo v različnih oblikah prepisa: *Jehovah* (ASV, DBY), *Jehova* (ELO), *Yahvé* (FBJ), *Jehová* (R60), *Jehovah* (RVA), *Éternel* (DRB), *Eterno* (LND).

2. Nadomestila ali transliteracija v sestavljenih zvezah Božjih imen in nazivov

Hebrejsko Sveto pismo vsebuje nekaj besednih zvez, ki jih sestavljajo dvojna imena ali nazivi Boga, včasih podaljšana še s kakšnim nazivom. Ustaljena praksa nadomeščanja tetragrama *yhwh* z besedo *Gospod* ali *Bog* in druge okoliščine prevajalce silijo, da v takšnih sestavljenih besednih zvezah iščejo rešitve, ki bolj ali manj spreminjajo črko izvirnika.

Prvi primer, ki ga velja omeniti, je besedna zveza *'ădōnāy yhwh šəbā'ōt* (Iz 3,15; 10,23.24; 22,12 itn.). Beseda *'ădōnāy* je najbolj normalna hebrejska oznaka za Gospoda, tetragram *yhwh* se večinoma nadomešča z besedo *GOSPOD/Gospod*, besedo v množini *šəbā'ōt* po večini prevajajo z besedo 'vojske', včasih pa jo navajajo v prepisu. Način prevajanja celotne besedne zveze in pravopisna oblika jasno kažeta stopnjo izvirnosti oziroma odvisnosti med prevodi: *yā' 'ēlōhīm šəbā'ōt* 'GOSPOD Bog nad vojskami' (TgIz); *Kýros sabaoth* (LXX); *Kýrios ho Theòs tòn dinámeòn* (MGK); *Dominus Deus exercituum* (Vulg); *Lord, euen the Lord of hoasts* (Iz 3,15), *the Lord God of hostes* (Iz 10,24), *the*

Lord God of hosts (Iz 22,12) (GNV); *the Lord GOD of hosts* (KJV, NKJ, RSV, NRS); *the Lord, Jehovah of hosts* (ASV, DBY); *the Lord Yahweh Sabaoth* (NJB); *the Lord, the LORD Almighty* (NIB, NIV, NLT); *der Herr HERR Zebaoth* (LUB); *Gott, der Herr der Heere* (EIN); *le Seigneur, l'Éternel des armées* (DRB, LSG, NEG), *le Seigneur, le Dieu de l'univers* (BFC), *Yahvé Sabaot* (FBJ); *le Seigneur Yahvé Sabaot* (FBJ), *le Seigneur DIEU, le tout-puissant* (TOB); *il Signore, il Signor degli eserciti* (DIO), *il Signore, l'Eterno degli eserciti* (LND); *il Signore, il SIGNORE degli eserciti* (NRV), *el Señor, Jehová de los ejércitos* (R60); *el Señor Jehovah de los Ejércitos* (RVA); *el Señor, DIOS de los ejércitos* (LBA); *o Senhor DEUS dos Exércitos* (ACF, BRP); *o SENHOR, o Deus dos Exércitos* (ARC); *o Senhor, o SENHOR dos Exércitos* (ARA); *Pán, Hospodin zástup'* (BKR); *Pan, Bóg Zastêpów* (BTP); *Herra, Herra Sebaot* (FIN); *Uram, Seregeknek Ura* (HUN) itn. Nekatere izmed teh prevodnih rešitev so sprejeli v poznejših prevodih. DAL je od LUB prevzel kombinacijo prevoda in transliteracije: *Gospud GOSPUUD Zebaoth*; poznejši slovenski prevodi imajo vse besede prevedene: *Gospód Bóg vojsknh trúm* (JAP), *Gospod Bog vojskinih trum* (WOL), *Gospod, Bog nad vojskami* (SSP).

Druga vrsta sestavljenih Božjih imen sta besedni zvezi: *'el 'ēlōhē yīsrā'ēl* (Gen 33:20) in *hā'ādōn yhw' 'ēlōhē yīsrā'ēl* (2 Mz 34,23). V 1 Mz 33,20 se izraz pojavlja na koncu pripovedi o Abrahamovem potovanju v Sihem. Tam je »za sto cekinov kupil kos polja in si tam razpel šotor. Tam je postavil tudi oltar in ga imenoval El, Izraelov Bog (*wayyiqrā' lô 'ēl 'ēlōhē yīsrā'ēl*).« Kot ime izraz lahko razlagamo kot 'El je Izraelov Bog' ali 'El, Izraelov Bog'. TgO se izogne poimenovanju oltarja in stavek prevaja: »Tam je postavil oltar in je na njem molil pred Bogom, Izraelovim Bogom.« Drugi targumi imajo podobno parafrazo, s katero pozornost skrenejo na Abrahamovo molitev pred Bogom, Izraelovim Bogom. Tudi TgN delno spreminja sestavljeno Božje ime: *yyy 'lh' dyśr'l* 'Jahve, Izraelov Bog'. LXX se izogne poimenovanju oltarja po Bogu s tem, ko prevajalec ne upošteva zaimka *lô* in izpusti eno od dveh imen za Boga. Grški prevod se glasi *kai epekalésato tòn Theòn Israél* 'in klical je Izraelovega Boga'. Vulgata ima prevod: *Et erecto ibi altari invocabit super illud Fortissimum Deum Israel*. Med renesančnimi prevodi GNV in LUB sledita Vulgati. GNV Božje ime, po katerem je bil imenovan oltar, takole prevaja: ... *and called it, The mightie God of Israel*; LUB ima: ... *und rieff an den Namen des starcken Gottes Israel*. DAL sledi prevodu LUB: ... *inu je klizal na ime tiga mozhniga Israeloviga Boga*. BKR ima prevod: *Buh silný, Buh Israelský*. Očitno je, da so na LUB vplivala druga mesta, ki imajo besedno zvezo: »klical je GOSPODOVO ime« (1 Mz 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25). Večina renesančnih in poznejših prevodov transliterira

celotno sestavljeno ime: *Elelohe-Israel* (KJV); *Elelohe-israel* (RSV); *El Elohe Israel* (NIV) itn. Nekateri transliterirajo samo prvo besedo za Boga: *El, the God of Israel* (BBE, NAB); *El, Dieu d'Israël* (FBJ, TOB); *El, Izraelov Bog* (SSP) itn. Tisti, ki ime prevajajo v celoti in ustrezno, imajo obliko: *Gott, der Gott Israels* (ELO, ELB, EIN); *Deus, o Deus de Israel* (ACF, BRP, ARC, ARA); *Boga, Boga Izraela* (BTP) itn. Prevod BUR ima obliko: *Gottheit Gott Jisraels*.

Prevodi besedne zveze *hā'ādōn yhw̄h 'ēlōhē yiśrā'ēl* (2 Mz 34,23) razodevajo več različic: *ribbōn 'ālmā' yēyā 'ēlāhā yiśrā'ēl* 'Gospoda vesoljstva, Gospod Bog Izraela' (TgO; prim. TgPsJ); TgN ima na sredini dodan tetragram; *Kýrios toû Theoû Israēl* (LXX); *Kýrios, Kýrios toû Theoû toû Israēl* (MGK); *Dominus Dei Israhel* (Vulg); *the Lord Iehouah God of Israel* (GNV); *the Lord GOD, the God of Israel* (KJV); *the Lord Jehovah, the God of Israel* (DBY, ASV); *the LORD God, the God of Israel* (RSV, NRS); *the Sovereign LORD, the God of Israel* (NIV, NIB, NLT, TNK); *Lord Yahweh, God of Israel* (NJB); *der Herrscher, der HERR und Gott Israels* (LUB, LUO); *der Herrscher, der HERR, der Gott Israels* (LUT, SCH); *der Herr, der Gott Israels* (EIN); *der Herr HERR, der Gott Israels* (ELB); *le Seigneur, l'Éternel, (le) Dieu d'Israël* (DRB, LSG, NEG); *le Seigneur Yahvé, Dieu d'Israël* (FBJ); *le Maître, le SEIGNEUR, Dieu d'Israël* (TOB); *Il Signore, l'Eterno Signore Iddio d'Israel* (DIO); *il Signore, l'Eterno, il DIO d'Israele* (LND); *il Signore, DIO, che è il Dio d'Israele* (NRV); *il Signore, Dio d'Israele* (IEP); *el Señoreador Jehová, Dios de Israel* (SRV); *el Jehová el Señor, Dios de Israel* (R60); *el Jehová, el Señor, Dios de Israel* (R95), *el DIOS; el Señor, Dios de Israel* (LBA); *o Senhor DEUS, o Deus de Israel* (ACF, BRP); *o Senhor JEOVÁ, Deus de Israel* (ARC); *Panovník Hospodin, Boh Izraelský* (BKR); *Pan, Bog Izraela* (BTP); *GOSPUD, inu Bog Izraelski* (DAL), *vsigamogozhni Gospód Izraelski Bog* (JAP), *vsegamogočni Gospod Bog Izraelov* (WOL), *Gospod Bog, Izraelov Bog* (SSP) itn. Drugi prevodi v različne jezike sledijo temu ali onemu vzorcu.

Zanimiva je dalje besedna zveza, ki Božje ime *yhw̄h* povezuje v dveh različicah: *yāh yhw̄h* (Iz 12,2; 26,4) in *yāh yāh* (Iz 38,11). Majhna razlika v obliki je razlog za precejšnje razlike v prevajanju prve in druge različice. Oblika v Iz 12,2 in 26,4 je v prevodih dobila takšne oblike: spremenjena v eno besedo *GOSPOD* (TgIz); *Kýrios* (LXX); *Kýrios ho Theós* (MGK); *Dominus Deus* (Vulg); *Lord God* (GNV); *LORD JEHOVAH* (KJV); *Jah, Jehovah* (DBY); *Jehovah, even Jehovah* (ASV); *YAH, the LORD* (NKJ); *LORD GOD* (RSV, NRS, ESV, NLT); *the LORD, the LORD* (NIV); *Yahweh* (NJB); *Yah the LORD* (TNK); *Gott der HERR* (LUB, LUO, LUT); *Jah, Jehova* (ELO); *oh ER, ER* (BUR v 12,2); *Er, oh ER* (BUR v 26,4); *Jah, der HERR* (ELB); *der HERR, der HERR* (SCH); *Seigneur* (BLS v 12,2); *le Seig-*

neur notre Dieu (BLS v 26,4); *Jah, Jéhovah* (DRB); *l'Éternel, l'Éternel* (LSG, NEG); *Yahvé* (FBJ); *le SEIGNEUR* (TOB); *il Signore Iddio* (DIO); *l'Eterno, sì, l'Eterno* (LND); *il SIGNORE, il SIGNORE* (NRV); *JAH Jehová* (SRV, R60); *Jah, Jehová* (R95); *Jehovah* (RVA); *el SEÑOR DIOS* (LBA); o *SENHOR DEUS* (ACF, BRP); o *SENHOR Deus* (ARA); o *SENHOR JEOVÁ* (ARC); *Buh Hospodin* (BKR); *Hospodin, jen Hospodin* (CEP); *GOSPUD Bug* (DAL); *Gospód (Bog)* (JAP); *Gospod (Bog)* (WOL); *GOSPOD BOG* (SSP) itn.

Besedna zveza *yāh yāh* (Iz 38,11) je v prevodih pogosto dobila drugačne oblike: ena beseda *GOSPOD* (TgIz); *ho Theós* (LXX); *ho Kýrios, ho Kýrios* (MGK); *Dominus Dominus* (Vulg); *the Lord, euen the Lord* (GNV); *the LORD, even the LORD* (KJV); *Jah, Jah* (DBY); *Jehovah, even Jehovah* (ASV); *the LORD, even the LORD* (JPS); *YAH, The LORD* (NKJ); *the LORD* (RSV, NRS); *the LORD, the LORD* (NAS, NIV, NIB); *Yahweh* (NJB); *LORD GOD* (NLT); *Yah, Yah* (TNK); *der Herr, ja, der Herr* (LUB, LUO); *der HERR* (LUT); *Jehova, Jehova* (ELO); *Jah, Jah* (ELB); *der HERR, der HERR* (SCH); *le Seigneur mon Dieu* (BLS); *Jah, Jah* (DRB); *l'Éternel, L'Éternel* (LSG, NEG); *Yahvé* (FBJ); *le SEIGNEUR* (TOB); *il Signore, il Signore* (DIO); *l'Eterno, sì, l'Eterno* (LND); *il SIGNORE, il SIGNORE* (NRV); *á JAH, á JAH* (SRV); *a Jah, a Jah* (R95); *al SEÑOR, al SEÑOR* (LBA); *Jehova* (RVA); *ao SENHOR, o SENHOR* (ACF, BRP); *ao SENHOR* (ARC); *o SENHOR* (ARA); *Hospodin, Hospodin* (BKR, CEP); *GOSPUD, ja GOSPUD* (DAL); *Gospód Bog* (JAP); *Gospod Bog* (WOL); *GOSPOD BOG* (SSP) itn.

3. Transliteracija ali prevod imen, ki označujejo podzemlje

V hebrejščini obstajata dve imeni, ki označujeta domeno smrti. V nekaterih prevodih sta navedeni v prepisu kot lastni imeni kraja brez vrnitve, v nekaterih drugih sta prevedeni kot splošni oznaki tega območja: *'ābaddôn* in *šə'ól*. Jasno je, da je prva beseda izvedena iz glagola *'ābad* 'uničiti', toda etimologije in izvora druge besede strokovnjakom še ni uspelo zadovoljivo razložiti. Povezave obeh besed z domeno smrti potrjuje njuna raba v paralelizmu v zaporedju *Šeol // Abaddon* (Job 26,6; Prg 15,11; 27,20). V Prg 15,11 npr. beremo izjavo: »Šeol in Abaddon sta GOSPODU pred očmi, koliko bolj srca človeških otrok.« Prevodi v različne jezike jasno kažejo, kako so prevajalci razumeli pomen obeh imen in vlogo paralelizma, ki je osnovna oblika hebrejskega pesništva. V TrPrg sta obe besedi ohranjeni v transliteraciji, toda v LXX in MGK sta obe besedi prevedeni: *hādes kai apōleia* 'peklen in uničenje'; Vulgata ima prevod iste vrste: *infernus et perditio*. Skoraj vsi renesančni prevajalci so se odločili za prevod, nekateri so besedi navedli

v prepisu: *hell and destruction* (GNV, KJV); *Helle und Verderbnis* (LUB); *l'inferno, e'l luogo della perdizione* (DIO); *peklo i zatracení* (BKR); *pakal inu pogubljenje* (DAL) itn. Nekateri poznejši prevodi so dosledni glede prevoda ali prepisa obeh imen; drugi imajo eno ime v prevodu, drugo v prepisu: *Sheol and Abaddon* (ASV, RSV, NRS, NAS, TNK, ESV); *Hell and Destruction* (NKJ); *hell and destruction* (DRA, WEB, LXE, RWB); *Sheol and destruction* (DBY); *the nether-world and Destruction* (JPS); *the underworld and destruction* (BBE); *the nether world and the abyss* (NAB); *Sheol and Perdition* (NJB); *the depths of Death and Destruction* (NLT); *Death and Destruction* (NIB); *Hölle und Abgrund* (LUO); *Unterwelt und Abgrund* (LUT); *Scheol und Abgrund* (ELO, ELB); *Totenreich und Abgrund* (SCH); *Totenreich und Unterwelt* (EIN); *l'enfer et la perdition* (BLS); *le shéol et l'abîme* (DRB); *le séjour des morts et l'abime* (LSG, NEG); *le Séjour des morts et l'Abime* (TOB); *Shéol et Perdition* (FBJ); *Sceol e Abaddon* (LND); *lo Sceol e Abaddon* (LND); *il soggiorno dei morti e l'abisso* (NRV); *inferi e abisso* (IEP); *Pèkèl, inu pogublénje* (JAP); *pekèl in pogubljenje* (WOL); *podzemlje in brezno* (SSP) itn.

Ta pregled prevodnih rešitev je omejen na Prg 15,11; primerjalna predstavitev vseh mest bi seznam precej povečala, kajti številni prevodi niso dosledni v prevajanju iste besede izvirnika. Domnevamo, da sta za nedoslednost dva razloga: namerno prizadevanje za variacije ali pomanjkljivo preverjanje. Nedoslednost je običajen pojav v skupinskih prevajalskih delih. Ime *Abaddon* je deležno posebne pozornosti v Raz 9,1, ki simbolno opisuje naravo vladarja uničujočih kobilic: »Za kralja nad sabo so imele angela brezna: po hebrejsko mu je ime *Abaddon*, po grško pa *Apollion*.« Slovnčni obliki imena v hebrejščini in grščini sta različni, ker je pomen poimenovanja gore v enem in drugem jeziku različen: hebrejska oblika *'ābaddōn* je glagolski samostalnik iz osnove korena *'ābad* 'uničiti' in torej pomeni 'uničenje'; v sobesedilu posebej označuje kraj obsodbe in kazni. Grška oblika *apollýōn* pa je deležnik, ki pomeni 'uničevalec' in ima torej vlogo glose svetopisemskega pisca za opis angelove uničujoče narave. Skoraj vsi prevodi skozi vso zgodovino ime angela navajajo v prepisu tako, kot je navedeno v hebrejščini in grščini; edina izjema, ki jo je mogoče zaslediti, je italijanski prevod IEP: »Avevano come re l'angelo dell'Abisso, il cui nome in ebraico si chiama *Distruzione* e in greco *Sterminatore*.«

V knjigi *Razodetja* je ime angela uničevalca izrecno poudarjeno v hebrejščini in grščini, zato se na obeh omenjenih mestih zdi samoumevno, da prevajalec imena ne prevaja, temveč ga zapiše v izvorni obliki. Tu je svoboda prevajalca veliko bolj omejena kakor na mestih hebrejskega Svetega pisma, na katerih imata imeni oziroma oznaki *Abaddon* in *Šeol* bolj splošen pomen.

4. Velikani Nefilim in Refaim

V 1 Mz 6,4 pisec poroča: »Tiste dni in tudi pozneje – ko so hodili Božji sinovi k človeškim hčeram, ki so jim rodile otroke – so bili na zemlji Nefilim (*hannāpīlīm*). To so bili junaki (*haggibbōrīm*), sloveči moške iz davnine.« Aramejsko izročilo interpretacije ni enotno: TgO in TgN oba hebrejska izraza prevajata z isto besedo *gibbārāyā* (*h*) 'mogočniki, velikani, bojvniki', TgPsJ pa besedo *hannāpīlīm* povezuje z glagolom *nāpal* 'pasti' in z njim označuje angele, ki so padli z neba. Skladno z izročilom poimenovanja posameznikov, ki v Svetem pismu nimajo imena, TgPsJ v padlih angelih vidi *Šamhazaja* in *Azaela*, ki sta bila med voditelji padlih angelov (prim. 1 *Henoh* 6,3,7; 8,1; 9,6,7; 10,8,11; gl. tudi *babelonski Talmud, Joma* 67b). LXX izraz *hannāpīlīm* prevaja z besedo *gigantes*, ki se v 4 Mz 13,33 uporablja za isto oznako, v 1 Mz 6,4 pa za oznako *haggibbōrīm*. Akvila besedo *hannāpīlīm* prevaja s trpnim deležnikom *epipíptontes* 'padli', besedo *haggibbōrīm* pa s pridevnikom *dynatoi* 'mogočniki'. Simah za obe oznaki velikanskih stvaritev uporablja isti izraz *hoi bíaioi* 'nasilniki'. LXX je očitno vplivala na poznejše prevode. Vulgata prvi izraz prevaja z besedo *gigantes*, drugo z besedo *potentes*. Med poznejšimi prevodi ima večji del oba izraza v prevodu, precejšnje število pa prvi izraz navaja v prepisu.

Hebrejska množinska oblika *rāpā'im*, ki je izvedena iz glagola *rāpā'* / *rāpāh* 'zdraviti, olajšati', v hebrejskem Svetem pismu označuje dve vrsti bitij in dolino: mrtve v podzemlju; skupino ali narod velikanov ali bojvnikov; dolino Refaim. Oznaka mrtvih je izpričana v Ugaritu (Ras Šamra), Feniciji in v starozaveznih besedilih. Posebno ponazorilno mesto za ta pomen je Ps 88,11, na katerem psalmist sprašuje Boga:

Boš mar delal čudeže za mrtve (*lāmētīm*)?

bodo mar vstale sence (*'īm-rāpā'im*), da bi te slavile?

Ta prevod (prim. NRS, DBY, JPS, RSV, BBE, TNK, ELO, EIN itn.) zrcali sodobno eksegezo, ki temelji na pesniški zgradbi besedila in razvidnosti iz primerjave. Kolikšno vlogo sta pri tem imeli judovsko in krščansko izročilo? Parafraza TgPsJ sopomenki navaja v prevodu: *mētāyā* 'mrtvi' // *gūšmayyā* 'trupla.' LXX vzpostavlja paralelizem *tois nekrois* // *ē iatroi* 'mrtvim // bodo mar zdravniki'; Vulgata sledi LXX in vzporedni besedi prevaja: *mortuis* // *aut medici*. Številni poznejši prevodi imajo paralelizem iste besede: *dead* // *the dead* (GNV, KJV, NKJ, NIV, NLT, R60, R95, ACF, ARC, DAL itn.). LUB ponavlja pomen prvega izraza: *unter den Todten* // *werden die Verstorbene* (prim. LUT); nekateri drugi imajo: *the dead* // *physicians* (DRA, LXE); *des morts* // *les médecins* (BLS). Najdemo pa tudi paralelizem *the dead* // *the departed spirits* (NAU). BUR uvajata paralelizem *an den Toten* // *Gesperster*.

V Iz 26,14 (prim. v. 19) se pojavlja isti paralelizem dveh sopomenk:

Mrtvi (*mētīm*) ne bodo oživali,
sence (*rəpā'īm*) ne bodo vstale ...

Izročilo prevajanja je precej podobno: TgIz uvaja paralelizem *mētīm* 'mrtvi' // *gabārēhôn* 'njihovi mogočniki'; LXX ima spet paralelizem *nekroí* // *iatroí* (prim. LXE), toda Vulgata ima *morientes* // *gigantes* (prim. DRA). Drugi poznejši prevodi niso sledili niti LXX niti Vulgati; paralelizem v rabi je bolj ali manj isti kot v Ps 88:11. Prevod Vulgate zrcali drugi pomen besede *rəpā'īm*, izpričan v 1 Mz 14,5; 15,20; 5 Mz 2,10,20; 3,11,13; Joz 2,4; 13,12; 17,15). V 1 Mz 14,5-6 pripovedovalec poroča o ljudstvih, ki so v Palestini bivala pred Izraelom: »Štirinajsto leto so prišli Kedorlaomer in kralji, ki so bili z njim. Premagali so Rafajejce pri Ašterotu Karnajimu, Zuzejce pri Hamu, Emejce v Kirjatajmski dolini in Horejce na njihovem pogorju Seir ter prišli do El Parana na robu puščave.« Po pričevanju 5 Mz 2,11 so nekoč živeli v Moabu Emim, visoki kot Anakim: »Kakor Anakovci so tudi ti veljali za Rafajejce, Moabci pa so jih imenovali Emejce.« Po pričevanju 5 Mz 2,20 so Amonci Rafajejce imenovali Zamzumejce. Jozuetova knjiga omenja izročilo, da je Og, bašanski kralj, bil »izmed ostanka Rafajejcev, ki je prebival v Aštarotu in Edreju« (12,4; prim. 5 Mz 3,11; Joz 13,12).

Izraelsko ljudsko izročilo, ki Rafajevcem pripisuje velikansko postavost, se močno odraža v zgodnjih prevodih Svetega pisma. Aramejsko izročilo je dosledno v prevajanju izraza *rəpā'īm* z besedo *gib-bārāyyā* 'mogočniki, velikani, bojevniki' na vseh mestih. Po drugi strani LXX in Vulgata nista dosledni. V LXX najdemo v 1 Mz 14,5; Joz 12,4; 13,12 prevod *gigantes*, v 1 Mz 15,20; 5 Mz 2,11,20; 3,11,13 transliteracijo *Raphain*. Vulgata ima v 5 Mz 2,11,20; 3,11,13 prevod *gigantes*, v 1 Mz 14,5; 15,20; Joz 12,4; 13,12; 17,15 transliteracijo *Rafaim*. Podobna je nedoslednost v poznejših prevodih: v 1 Mz 14,5 ima velika večina transliteracijo izraza *rəpā'īm*. Le nekaj prevodov ima prevod: *the giants* (LXE); *die Ri(e)sen* (LUB, LUO); *i giganti* (LND); *gigantët* (ALB). V 1 Mz 15,20 imajo vsi razen LUB transliteracijo. V 5 Mz 2,11 ima velika večina transliteracijo, toda besedna zveza »so veljali za Rafajejce« je nekatere prevajalce zavedla, da so izraz prevedli z besedo 'velikani' (prim. LUB, BLS). V 5 Mz 2,20; 3,11,13; Joz 12,4; 13,12; 17,15 prav tako daleč prevladuje transliteracija, toda nekateri prevajalci so se odločili za prevod 'velikani'. To velja za renesančne prevode, kot so GNV, KJV, LUB. Posebno pozornost zasluži BUR, ker ima v 1 Mz 14,5 in 15,20 transliteracijo *Refaer*, na vseh drugih mestih pa je izraz preveden z besedo *Gespenstische*. V zvezi s tistimi, ki izraz transliterirajo, velja omeniti, da ga številni pišejo z malo začetnico, ker s tem nakazujejo, da ga razumejo kot oznako in ne kot ime ljudstva.

Poimenovanje široke doline blizu Jeruzalema po Rafajevcih (Joz 15,8; 18,16; 2 Sam 5,18,22; 23,13; Iz 17,5; 1 Krn 11,15; 14,9) je tudi povezano s presenečenji. TgJ ima na vseh mestih stalno besedno zvezo *mêšar gibbārayyā* 'dolina velikanov / mogočnikov / bojevnikov'; LXX ima več različic: *ek mérours gês Rhaphaïn* 'na strani dežele Rafajevcev' (Joz 15,8); transliteracijo celotne besedne zveze: *Emekraphaïn* (Joz 18,16); prevod celotne ali večine besedne zveze: *eis tèn koiláda tòn titánōn* 'v dolino titanov' (2 Sam 5,18); *en tē koiládi tòn titánōn* 'v dolini titanov' (2 Sam 5,22); *en tē koiládi tòn Rhaphaeím* 'v dolini Rafajevcev' (2 Sam 23,13); *en tē koiládi tòn gigántōn* 'v dolini velikanov' (1 Krn 11,15; 14,9); *en pháraggi stereâ* 'v bogati dolini' (Iz 17,5). Vulgata ima: *vallis Rafaim* (Joz 15,8; 18,16); *in valle Rephaim* (2 Sam 5,18,22; 1 Krn 11,15; 14,19; Iz 17,5); *in valle Gigantum* (2 Sam 23,13). Poznejši evropski prevodi izraz *ēmeq rapā'im* skoraj vsi dosledno prevajajo z besedno zvezo 'dolina Rafajevcev'. Toliko zanimivejše so zelo redke izjeme: *the valley of the gi(y)ants* samo v Joz 15,8; 18,16, drugod *the valley of Rephaim* (GNV, KJV, BLS, WEB, RWB); *the valley of the giants* v 2 Sam 23,13 (DRA); *valle de los gigantes* v Joz 15,8 (SRV); *la campiña de los gigantes* v Joz 18,16 (SRV); *valle dei giganti* v Joz 18,16; 2 Sam 23,13 (LND); *das Tal (des Tals) der Gespenstischen* v Joz 15,8; 18,16; *der (im) Gespenstergrund* (BUR).

5. Pošastni živali Behemot in Leviatan

Sobesedilo in vzporedna mesta ne dopuščajo gotovosti glede vprašanja, kakšne pošastne živali označujeta imeni *Behemot* (Job 40,15) in *Leviatan* (Iz 27,1; Ps 74,14; 104,26; Job 3,8; 40,25). Prvo ime je omenjeno v kontekstu Božjega pouka, da je Bog prevelik, da bi ga lahko doumel Job ali katero drugo človeško bitje: »Poglej Behemota, ki sem ga naredil kakor tebe, hrani se s travo kakor govedo.« Prevodi ponujajo pestro podobo predstav: TgJob bere ime pošasti kot množino besede *bahēmāh* 'zver' in jo prevaja množinsko z besedo *ba'irayyā* 'živali, ki se pasejo, govedo'; v LXX je ime prevedeno množinsko *thēría* 'divje zveri'; Akvila in Teodotio ga prevajata množinsko z besedo *kténē* 'črede, zveri'; Vulgata ime navaja v prepisu: *Behemoth*. Večina poznejših prevodov sledi izvorniku in Vulgati, nekaj pa je omembe vrednih izjem: *Great Beast* (BBE); *mighty hippopotamus* (NLT); *Flußpferd* (SCH); *das Urtier* (BUR); *Nilpferd* (EIN); *l'hippopotame* (LSG, BFC, NEG); *le Bestial* (TOB); *l'hippopotamo* (NRV); *hipopótamo* (ARA); *Reuzendier* (LEI); *nijlpaard* (NBG); *Nilhesten* (D31).

Ime Leviatan se v Svetem pismu omenja v različnih vlogah: V apokaliptični napovedi poslednje sodbe v Iz 27,1 se ime navaja kot simbol za Tir; Bog bo »kaznoval Leviatana, kačo, ki pobegne, Leviatana, zvi-

to kač«; v Ps 74:14 psalmist izpoveduje, da je Bog storil odrešitvska dejanja na zemlji s tem, da je zdrobil »glave Leviatanu«; v Ps 104:26 se Leviatan omenja kot eno izmed številnih Božjih del v kraljestvu morja; v Job 3:8 Job preklinja noč svojega rojstva in pravi »Naj jo izvržejo preklinjevalci dneva, ki so zmožni izzvati Leviatana!«; v Job 40:25 Job dobi opozorilo, kakor velike so bitja, ki jih je ustvaril Bog: »Moreš s trnkom izvleči Leviatana, mu z vrvjo ukrotiti jezik?« Aramejski prevajalci so besedilo bistveno spremenili: v TgIz se napoved kazni nad Leviatanom (Tirom) v Iz 27,1 navezuje na rimsko moč na morju; Bog bo »kaznoval kralja, ki se povišuje kot faraon, prvi kralj, in kralja, ki se povzdiguje kot Senaherib, drugi kralj«; ime Leviatan je popolnoma izginilo; v Ps 74,14 TgPs hebrejsko besedno zvezo *rāšê liwyātān* 'glave Leviatana' spreminja v *rêšê gibbārê par'ōh* 'glave faraonovih junakov'; v prevodu Ps 104,26 je ime *liwyātān* ostalo, toda v Job 3,8 TgJob celotni stavek spreminja: »Številni preroki jo preklinjajo, ko preklinjajo dan kaznovanja, pripravljeni, ko so poklicani, da zadonijo svojo žalostinko«; v Job 40,25 je targumist precej natančen in ohranja tudi ime *liwyātān*.

Nesemitski prevodi so tudi raznoliki v načinu prevajanja: v LXX je ime *Leviatan* prevedeno na vseh mestih z besedo *drákōn*; Vulgata po LXX ima prevod *dracon* v Ps 74,14; 104,26, na drugih mestih pa je ime navedeno v prepisu *Leviathan*. Velika večina poznejših prevodov je ime prevzela v prepisu; izjeme so omejene skoraj le na Ps 104,26 in Job 40,25: *crocodile* (NLT), *great beast* (BBE), *dragon* (DRA), *Walfische* (LUO), *große Fische* (LUT), *der Drache, das Krokodil* (ZBI v Jobu), *das Krokodil* (SCH, EIN v Job 40,25); *crocodile* (LSG, NEG), *dragon* (BFC), *le Tortueux* (TOB v Job), *cocodrillo* (NRV), *crocodilo* (ARA), *krokodyl* (BTP), *krokodil* (NBG), *Krokodillen* (D31). Omeniti velja, da nekateri skupinski prevodi niso dosledni, ko ime bodisi navajajo v prepisu bodisi ga prevajajo. TOB ga npr. v Iz 27,1; Ps 74,14; 104,26 podaja v prepisu, v Job 3,8; 40:25 pa v prevodu; EIN ga ima v prevodu le v Job 40,25.

6. Transliteracija ali prevod simbolnih imen Ozejevih otrok

V prvem odlomku Ozejeve avtobiografije najdemo Božji poziv preroku glede rojstva njegovih treh otrok. Ko je njegova nezvesta žena Gomera rodila sina, mu je Gospod rekel (Oz 1,4): »Daj mu ime Jezreel (*yizrā'el*), kajti le še malo in kaznoval bom kri Jezreelovo na hiši Jehujevi ...« Ko je rodila hčer, mu je Gospod rekel (Oz 1,6): »Daj ji ime Lo Ruhama (*lō' ruḥāmāh*), kajti ne bom več usmiljen z Izraelovo hišo, da bi jih še prenašal in jim prizanašal.« Ko mu je rodila drugega sina, mu je Bog zapovedal (Oz 1,8): »Daj mu ime Lo Ami (*lō'*

‘*ammî*), kajti vi niste moje ljudstvo in jaz ne bom vaš.« Udarna moč poimenovanja Ozejevih otrok je njihov simbolni pomen v razmerju do izraelskega ljudstva; sodba zavrženja je poudarjena na dva načina: prvič, s hebrejsko črko in stilizacijo imen; drugič, s takojšnjo razlago imen v vzročni skladijski obliki. Zato se zdi smiselno, če prevajalci imen ne prevajajo, temveč ju navedejo v obliki prepisa.

Etimološki pomen drugega in tretjega poimenovanja je očiten, toda prvo poimenovanje spominja na tako imenovano ljudsko etimologijo. Ime *yizrāʿel* dobesedno pomeni ‘Naj Bog seje’; zahodno kanaanska različica je *yizraʿ-ʿel* ‘Naj El seje’. Etimološki pomen imena, znanega kot ime mesta in doline Jezreel, je pozitiven. Toda Dolina Jezreel je bila prizorišče številnih hudodelstev in grozodejstev, ki so jih počeli izraelski kralji; ti spomina vredni dogodki so razlog za poimenovanje Ozejevega sina po tem kraju. Skrivnost otrokovega imena je v njegovi dvoumnosti. Ker je ime *Jezreel* že obstajalo kot krajevno ime, ni bilo nobenega resnega razloga, da bi ga prevajali. LXX in Vulgata ga transliterirata: *Iezraél* (LXX), *Hiezrahel* (Vulg). Toda kljub notranji zvezi med poimenovanjem in razlago imen LXX in Vulgata drugo in tretje ime navajata v prevodu: *Ouk-ēlēēmēnē, Ou-laós-mou* (LXX); *Absque misericordia, Non pupulus meus* (Vulg). V TgOz je razmerje nasprotno: prevajalec je ohranil izvirne semitske besede drugega in tretjega imena, a razlaga dobeseden pomen imena *Jezreel* kot namig na razkropitev (dobesedno ‘sejanje’) Izraela v izgnanstvu po Božji odločitvi. Parafraza se glasi: »In Gospod mu je dejal: ›Daj jim ime Razkropljeni (*mābadrayyā*)›, kajti še malo časa, pa bom maščeval kri malikovalcev, ki ga je Jehu preлил v Jezreelu, ko jih je usmrtil, ker so častili Baala ...«

Poznejši prevodi pričajo, da je dilema, ali imeni navesti v prepisu ali ju prevesti, vse prevajalce resno obremenjevala. Večina renesančnih prevodov je v tem primeru bolj antična, kakor so antični prevodi, saj vsi simbolni imeni Ozejevih otrok navajajo v prepisu. LUB ima transliteracijo v čudni pravopisni obliki: *LoRyhamo, LoAmmi*. DAL priča za popolno odvisnost od LUB, kajti v njej je prevzet tudi Lutrov vprašljivi način pisanja. Med sodobnimi prevodi nekateri sledijo antičnemu, drugi renesančnemu izročilu. Nekateri sodobni katoliški in ekumenski prevodi so prevzeli metodo prepisa, npr. BJ, TOB, EIN. Poseben pojav je transliteracija z dodanim prevodom: *Lorucama, c’est-à-dire Sans-miséricorde; Loammi, c’est-à-dire Non-mon-peuple* (BLS); *Jesreel, »Den-Gott-sät«; Lo-ruchama, »Ihr-wird-Erbarmen-nicht«; Lo-ammi, »Nicht-mein-Volk«* (BUR); *Lo Rouhama, Non-Matriciée; Lo ‘Ami, Mon-Non-Peuple* (CHO). Nekateri prevajalci so podali samo prevod imen: *Not pitied, Not my people* (RSV); *Without mercy, Not my people* (DRA); *No Mercy, Not My People* (ESV); »*Non-amata*«, »*Non-popolo-mio*«

(IEP); *Bres milosti, Ne moje ljudstvu* (JAP); *Brez-milosti, Ne-moje-ljudstvo* (WOL); *Nepomiloščena, Ne-moje-ljudstvo* (SSP) itn.

Poglavje 2 razodeva popolno obnovo Božje naklonjenosti, zato so imena spremenjena. V Oz 2,3 Bog zapoveduje: »Recite (*'imārû*) svojemu bratu: Ami (*'ammî*), in svoji sestri: Ruhamah (*ruhāmāh*).« Množinska oblika nagovora nakazuje, da je popolnoma novo ime dano celotnemu narodu. TgOz bistveno prireja Božjo zapoved preimenovanja Ozejevih otrok: »Preroki! Recite svojim bratom: Ami (*'ammî*), vrnite se k moji postavi, pa bom usmiljen do vaših skupnosti.« LXX in Vulgata prevajata obe imeni: *laós mou, ēlēménē* (LXX); *Populus meus, Misericordiam* (Vulg). Večina poznejših prevajalcev ime podaja v prepisu, toda precejšnje število prevodov na različne načine prevaja ali kombinira transliteracijo in prevod imen: *mein Volck, Sie sey in gnaden* (LUB); *(Ammi) ony fo moj folk, ona je v'milosti* (DAL); *Ó lide muj, Ó milosrdenství došlá* (BKR); *Vous êtes mon people, Vous avez reçu miséricorde* (BLS); *dat zij mijn volk, dat zij in genade is* (LUV); »*My People*«, »*Lovingly Accepted!*« (TNK); »*Ammi, mon people*«, »*Rouhama, Bien-aimée*« (TOB); *Ammi (Mein Volk), Ruhama (Erbarmen)* (EIN); *Mein Volk!, Dir wird Erbarmen!* (BUR); »*Ami, mon peuple!*«, »*Rouhama, matriciée*« (CHO) itn.

7. Simbolno ime drugega Izaijevega sina

Udarna vloga poimenovanja Ozejevih otrok spominja na poimenovanje Izaijevega drugega sina v Iz 8,1–3; toda pomembna razlika je ta, da simbolni pomen poimenovanja Izaijevega sina ne oznanja obsodbe za Izrael, temveč za Sirijo in Efrajim. Tema besedila je pričakovanje, da bo Asirija oplnila Damask in Samarijo, preden bo Izaijev sin star približno leto dni. Ta tema vključuje še drugo razliko med pomenom imen Ozejevih dveh otrok in Izaijevega sina: obsodba Izraela ni dokončna (prim. Oz 2–14), obsodba Sirije in Efrajima pa je dokončna in nepovratna. V Izaijevi knjigi je obsodba potrjena s tem, da se besede zapišejo na tablo, in z rojstvom otroka, ki dobi ime po Božji odločitvi:

GOSPOD mi je rekel: »Vzemi si večjo ploščico in napiši nanjo s človeško pisavo glede Maher Šalal Haš Baz.« Vzel sem zanesljivi priči, duhovnika Urijaja in Jeberehjajevega sina Zeharjaja. Potem sem šel k prerokinji in ta je spočela in rodila sina. Tedaj mi je GOSPOD rekel: »Daj mu ime Maher Šalal Haš Baz, kajti še preden bo deček znal klicati 'Moj oče' in 'Moja mati', bodo bogastvo Damaska in plen Samarije nesli pred asirskim kraljem.«

Prerok izrecno pojasnjuje daljnosežnost teh besed, ko pravi (Iz 8,18): »Glejte, jaz in otroci, ki jih je dal GOSPOD, smo za znamenje in prerokbo v Izraelu, od GOSPODA nad vojskami, ki prebiva na gori Sion.«

Ime (*la*)*mahēr šālāl hās baz*, ki pomeni znamenje, je sestavljeno iz dveh sopomenskih samostalnikov *šālāl // baz*, iz glagolskega pridevnika *mahēr* in iz deležnika *hās*; dobesedni prevod je torej 'the spoil speeds, the prey hastes – plen drvi, rop hiti', kot RSV in NRS pravilno navajata v opombi. V prvi omembi imena (Iz 8,1) pred dobesedno različico besede stoji *lamed inscriptionis*, ki v bistvu pomeni znamenje narekovanja.² Prevajalci LXX, ki so se odločili za prevod imena, so v črki *lamed* videli opisno vlogo in so besedno zvezo takole prevedli: *toû oxéôs pronomèn poiêsai skýlôn* 'glede hitrega ropanja, da se nabere plen'. Presenetljivo je, da ista hebrejska formulacija imena v drugi omembi imena (Iz 8,3) v LXX ni enako prevedena; prevod se glasi: *káleson tò ónoma autoû tachéôs skýleuson oxéôs pronómeuson* 'Njegovo ime imenuj Urno pleni, hitro ropaj'. Tudi Vulgata navaja ime v prevodu, in sicer na obeh mestih različno: *Velociter spolia detrahe Cito praedare; Adcelera spolia detrahere Festina preaedari*.

Renesančni in poznejši prevodi so različni glede načina prevajanja in zapisovanja imena v prepisu. GNV in DIO v vrstici 1 navajata ime v prevodu, v vrstici 3 v prepisu: *Make speede to the spoyle: haste to the praye // Mahershalalhash-baz* (GNV); *Egli s'affretterà di spogliare, egli solleciterà di predare II Maher salal, Has baz* (DIO); nekateri imajo isto prevodno formulacijo v obeh vrsticah: *Raubebald, Eilebeute* (LUB); *Eilebeute-Raubebald!* (BUR); *Hâtez-vous de prendre les dépouilles, prenez vite le butin* (BLS); *K rychlé koristi pospíchá loupežník* (BKR); *Plejni bèrsu, inu rupaj hitru* (DAL). JAP ima na obeh mestih delno različno formulacijo: *Pobéri bersh rope, ropaj hitru // Híti rope pobrati, ropaj hitru*. Majhna razlika obstaja tudi v WOL: *Hitro vzemi plen, hitro ropaj // Hitro vzemi plen, in hitro ropaj*. Številni prevodi ime na obeh mestih navajajo v prepisu: *Mahershalalhashbaz* (KJV, RSV); *Maher-Shalal-Hash-Baz* (NKJ, NIV, NIB); *Maher-shalal-hash-baz* (DBY, BBE, WEB, NAS, NAB, NRS) itn. Nekateri drugi navajajo ime v prepisu, a dodajajo prevod: *Lemahèr shalal hash baz, »Vite au butin, presse, pille«* (CHO) itn. Pregled drugih prevodov kaže podobno sliko različnih prevodnih in prepisovalskih metod ter ustreznih pravopisnih oblik.

8. Etimološki prevod lastnih imen Filistejci in Gojim

Ljudstvo Filistejci (heb. *pəlištīm*) je prvič omenjeno v 1 Mz 10,14. LXX do konca Knjige sodnikov ime tega ljudstva navaja v prepisu *Phylistieīm*, toda od te knjige dalje je to ime skoraj vedno prevedeno z izrazom *allóphyloi* 'tisti, ki so iz drugega plemena; tujci'. Drugi prevodi,

² Gl. E. Kautzsch in A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* (15. izd.), Clarendon Press, Oxford 1980, par. 119 k.

tudi targumi, ime dosledno navajajo v prepisu. Dvojna praksa v zapisovanju tega imena med številnimi drugimi jezikovnimi in literarnimi kazalci potrjuje domnevo, da je LXX delo različnih avtorjev, ki so živeli v različnih obdobjih zadnjih treh stoletij pred Kristusom.

Lastno ime *Goim* se pojavlja v 1 Mz 14,1.9 in Joz 12,23 v besedni zvezi *melek-gôyîm*. Fraza sama po sebi navdihuje domnevo, da ima nedoločen pomen 'kralj ljudstev', toda sobesedilo vsiljuje sklep, da je beseda *Gojim* lastno ime ljudstva ali kraja. Targumi hebrejsko besedo razlagajo kot množinski samostalnik v pomenu 'ljudstva, narodi'; LXX ima v 1 Mz 14,1.9 etimološki prevod *basileüs (basiléōs) ethnôn*, v Joz 12,23 pa prepis (*basiléa*) *Gôim*; Simah je ime spremenil v *Pamphylías*; Vulgata ima na vseh mestih prevod *rex (regem) Gentium (gentium)*. Srednjeveški, renesančni in poznejši prevodi večinoma ne sledijo aramejskemu, grškemu in latinskemu vzorcu, temveč besedo *gôyîm* navajajo v prepisu kot lastno ime. Toliko bolj preseneča, da najvplivnejši renesančni prevodi besedo prevajajo kot splošni samostalnik, vendar jim ni sledilo veliko poznejših prevodov: *the nations* (GNV, KJV, DBY, NKJ, DRA, WEB, RWB); *die Heiden* (LUB, LUO); *die Völker* (LUT); *les (N)nations* (BLS, DRB); *i nazioni* (DIO, LND) itn. Prevod BUR ni dosleden: v 1 Mz 14,1.9 besedo navaja v prepisu *Gojim*, v Joz 12,23 v prevodu *das Stämme gemisch*.

9. Etimološki prevod lastnih imen Aram Naharajim in Padan Aram

Hebrejsko sestavljeno krajevno ime *'āram nahārayim* 'Aram dveh rek' je v 1 Mz 24,10 označeno kot 'Nahorjevo mesto'; pojavlja se v 1 Mz 24,10; 5 Mz 23,5; Sod 3,8; Ps 60,2; 1 Krn 19,6. Krajevno ime *Padan Aram* 'pot/ravnina Arama' je verjetno oznaka dežele; pojavlja se v 1 Mz 25,20; 28,2.5.6.7; 31,18; 33,18; 35,9.26; 46,15. V odnosu do teh imen prevajalci razodevajo prizadevanje po razlagi skladno z domnevnim etimoloških pomenom. TgO in TgPsJ imata na vseh mestih kombinacijo transliteracije in razlage dvojnega hebrejskega imena *Aram Naharajim*: *'āram dī'al pārāt* 'Aram, ki je ob Evfratu.' TgN v 5 Mz 23,4 podaja celotno obliko hebrejskega dvojnega imena, toda v 1 Mz 24,10 dobesedno prevaja samo drugo besedo *Naharajim*. Po drugi strani vsi targumi na vseh mestih navajajajo celotno obliko hebrejske oblike sestavljenega imena *Padan Aram*; TgN izjemoma v 1 Mz 25,20 obrzri besedo *Paddan*. LXX za obe hebrejski imeni uvaja oznako *Mesopotamía* '(dežela) med rekama'. V 1 Mz 24,10 in 5 Mz 23,5 grški prevajalec opušča prvo besedo sestavljenega hebrejskega imena *'āram nahārayim*, drugo besedo, ki pomeni 'dve reki', pa razlaga kot deželo med Evfratom in Tigrisom. V Sod 3,8 ime prevaja z besedno zvezo *Syrías potamôn* 'Sirija rek'; v Ps 60,2 je ime prevedeno z besedno zvezo *Meso-*

potamían Syrías; v 1 Krn 19,6 najdemo isto oznako v nasprotnem vrstnem redu: *Syrías Mesopotamías*. Hebrejsko sestavljeno krajevno ime *paddan 'āram* je v LXX prevedeno z eno besedo *Mesopotamía* v 1 Mz 25,20; 28,2. 5; 31,18; drugod je prevedeno s sestavljenko *Mesopotamía(n, s) (tês) Syrías*. Vulgata ima za prvo ime na vseh mestih prevod z eno besedo *Mesopotamia*, v Ps 60,2 ima sestavljeno ime *Syriam Mesopotamiam*. Drugo ime je v 1 Mz 25,5; 31,18 prevedeno z eno besedo (*in*) *Mesopotamiam*; v 1 Mz 28,2.5.6; 33,18; 35,9.26; 46,16 s sestavljenko *in (de) Mesopotamiam Syriae*; v 1 Mz 28,7 z eno besedo *in Syriam*.

V srednjeveških, renesančnih in poznejših prevodih ime *Aram Naharajim* le manjši del navaja v prepisu; večina prevajalcev prevzema grško prevodno obliko *Mesopotamia*, ki jo je uvedla LXX, zelo redki pa ime prevajajo v svoj lastni jezik: *l'Aram-des-deux-Fleuves* (TOB); *paese (Paese) dei due fiumi* (IEP); *do aramského Dvojriči* (CEP); še manj je takšnih, ki kombinirajo prevod in transliteracijo: *Haute-Mésopotamie* (BFC); *Siria mesopotámica* (RVA); *Stroomland-Aram* (LEI); *in (nach, von) Aram (dem) Zwiestromland* (BUR). V Ps 60,2 in 1 Krn 19,6 je prevodna oblika LXX *Mesopotamían Syrías* in Vulgate *Syriam Mesopotamiam* očitno številne prevajalce spodbudila k podobnim kombinacijam: *Syrians of Mesopotamia* (DBY); *Mesopotamia of Syria* (DRA); *mit den Syrer zu Mesopotamia* (LUB); *mit den Aramäern von Mesopotamien* (LUT); *mit den Syrern von Mesopotamien* (ELO, ELB, SCH); *mit den Aramäern Mesopotamiens* (EIN); *mit dem (beim) Aramäer des Zwiestromlandes* (BUR); *aux Syriens de Mésopotamie* (LSG, NEG); *les Araméens de Mésopotamie* (TOB); *ai Siri di Mesopotamia* (NRV); *els arameus de Naharaim* (BCI); *stemi Syrerji v' Mesopotamij* (DAL); *de Syriërs van Mesopotamië* (LUV); *de Arameeërs van Mesopotamië* (NBG); *de Syriens van Mesopotamie* (SVV). V 1 Krn 19,6 najdemo tudi neobičajne prevode: *from the Aramaeans of Upper Mesopotamia* (NJB); *des Syriens de Haute-Mésopotamie* (BFC); *od Aramejcu z Dvojriči* (CEP). Hebrejsko sestavljeno ime *paddan 'ārām* je skoraj v vseh prevodih prevedeno. Zelo redki prevajalci uporabljajo grško prevodno obliko *Mesopotamia* (LUB, DAL, N30, N38, NBK, NBN, FIN), nekateri drugi pa uporabljajo mešane prevodne oblike v njihovem lastnem jeziku: *Haute-Mésopotamie* (BFC); *la plaine d'Arām* (TOB); *Pádan Syrské* (BKR); *z Rovin aramskýh* (CEP); *die Aramäerflur* (BUR na vseh mestih).

10. Etimološki prevod lastnih imen More in Morija

V 1 Mz 12,6 je govor o Abrahamovem potovanju »do kraja Sihem, do Morejevega hrasta (*'ēlôn môreh*)«. V 5 Mz 11,30 pisec opisuje, kje ležita gori Gerizim in Ebal: »Ali nista onstran Jordana, za potjo proti sončnemu zahodu v deželi Kanaancev, ki prebivajo v Arabi nasproti

Gilgalu pri Morejevih hrastih ('ēšēl 'ēlônê mōreh)?« V Sod 7,1 pripovedovalec pravi: »Jerubaal, to je Gideon, in vse ljudstvo z njim so se zgodaj zjutraj odpravili in se utaborili pri studencu Harod. Midjanski tabor pa je bil na severni strani ob griču Moreju (*miggib'at hammôreh*), v ravnini.« Čeprav nimamo na voljo nobenih drugih podatkov glede kraja More, lahko domnevamo, da vsa tri mesta omenjajo isti kraj. Omeniti velja, da je hebr. beseda 'ēlôn(ê) v 1 Mz 12,6 v ednini, v 5 Mz 11,30 pa v množini.

Razlaga, ki jo najdemo v starih in sodobnih prevodih Svetega pisma, ni enotna. Aramejski prevodi Peteroknjižja 'ēlôn(ê) dosledno prevajajo z besedo *mêšar*; prevajalci so morda želeli Abrahama obvarovati pred sumom, da je gojil čaščenje dreves. TgO ima v 1 Mz 12,6 in 5 Mz 11,30 besedno zvezo *mêšar mōreh* 'ravnina More'; verjetno se zdi, da prevod izpodbija samarijansko verovanje v svetost nekega lokalnega drevesa. LXX prevaja vrsto drevesa, v 1 Mz 12,6 in 5 Mz 11,30 edninsko, a ime kraja razlaga skladno z domnevnim etimološkim pomenom: *epi tèn drûn tèn hypselén* 'ob visokem hrastu' (1 Mz 12,6) in *plēsion dryòs tēs hypselês* 'pri visokem hrastu' (5 Mz 11,30); mogoče je, da prevod v 5 Mz 11,30 temelji na besedilu 1 Mz 12,6. Ta razlaga krajevnega imena verjetno ime povezuje s korenem *rwm* 'biti visok' z domnevo, da sta prvi in tretji soglasnik zamenjana. Ohranjeni Simahov prevod v 1 Mz 12,6 ima besedno zvezo *tēs dryòs Mambrê* 'ob Mambrejevem hrastu'; Vulgata ima v 1 Mz 12,6 besedno zvezo *ad convallem Inlustrem*, v 5 Mz 11,30 *iuxta vallem tendentem et intrantem procul*. Večina poznejših prevajalcev ima v 1 Mz 12,6 in 5 Mz 11,30 *oak/terebinth/tree of Moreh*, nekateri imajo *the plain of Moreh*, toda najdemo tudi prevod po Vulgati: *the noble vale* (DRA); *die Steineiche des Rechtsweisers* (BUR); *la vallée illustre* (BLS v 1 Mz 12,6), *près d'une vallée qui s'étend et s'avance bien loin* (BLS v 5 Mz 11,30) *une colline fort élevée* (BLS v Sod 7,1).

Besedna zveza *miggib'at hammôreh* v Sod 7,1 je v prevodih dobila več različnih oblik. TgSod ima razlagalni prevod: *gə'atā' dəmistakyā' ləmēšarā'* 'hrib, ki je obrnjen proti ravnini'; LXX ima transliteracijo obeh besed: *apò Gabaàth Hamorá*; LXXO ima *apò Gabaathamoraí*. V rokopisih najdemo številne različice: *Amòr* (kod. 19, 108, SirHeks); *apò toû bōmoû toû Abòr*, ali *Abōrai*, *Aborè*, *Amōrai*, *Amorè* (kod. II, 54, 75, 76 itn.); *apò toû bounnoû toû Amorraíou* (kod. 58 v besedilu); *toû hypseloû* (na robu) itn. V nekaterih rokopisih se obe besedi pojavljata v različicah: *gaath*, *gabōath*, *gabaad*, *gabaōn*, *gaatham*; *amora*, *amore*, *amoraí*, *tou amore*, *tou abōrai*, *tou aborai*, *tou abōre*, *tou abore*, *amōr*, *abōr*, *tou abōr*, *mōra*, *tou mōre*, *amorraí*, *amorraíōn*, *tou amorraíou*, *borra*, *mōraith*, *tou hypselou*, *amōrai*. Vulgata besedno zvezo prevaja v celoti: *collis Excelsi*. V poznejših prevodih prevladuje kombi-

nacija prevoda in transliteracije: *the hill of Moreh*; *dem Hügel Moreh* itn. Zelo redko sta prevedena oba izraza: *vom Hügel des Weisenden* (BUR); *Hrib te Strashe* (DAL). Po drugi strani imajo nekateri prevodi transliteracijo obeh izrazov: *Gabaathamorai* (LXE); *Gibeath-hammoreh* (NAB); *Gibeath-moreh* (TNK); *Gib'at-Gammorev* (UKR).

Krajevno ime *Morija* se v hebrejskem Svetem pismu pojavlja z majhno pravopisno razliko samo v elohističnem viru v 1 Mz 22,2 in 2 Krn 3,1. V 1 Mz 22,2 je govor o Božji zapovedi Abrahamu: »Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija (*wālek-lākā 'el-'eres hammōriyyāh*)! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!« Vsako hribovito območje, ki je bilo povezano z izročilom o človekovem darovanju, bi zadostilo pogojem tega poročila. Toda 2 Krn 3,1 omenja goro Morija, na kateri se je Bog prikazal Davidu in na kateri stoji tempelj v Jeruzalemu: »Salomon je začel zidati GOSPODOVO hišo v Jeruzalemu na gori Morija (*bəhar hammōriyyāh*), ki jo je izbral že njegov oče David – na kraju, ki ga je pripravił David – na mlatišču Jebusejca Aravna.« Različni rabinski viri pričajo, da je postopno povezovanje Abrahamovega videnja 'v deželi Morija' in templja 'na gori Morija' zatrlo izvirno ime gore Abrahamove preizkušnje. Mogoče je celo, da je bilo v poznejši fazi redakcije ime *Morija* vrinjeno v 1 Mz 22,2 iz 2 Krn 3,1.

Starejše recenzije in prevodi 1 Mz 22,2 ponujajo različne razlage: *eis tēn gēn tēn hyspēlēn* 'v visoko deželo' (LXX); *eis tēn gēn tēn kataphanē* 'v očitno, jasno vidno deželo' (Akvila); *eis tēn gēn tēs optastias* 'v deželo prikazanja' (Simah); *in terram Visionis* 'v deželo Videnja' (Vulg). Prevod v LXX verjetno temelji na istem ozadju razumevanja kot razlaga toponima More v 1 Mz 12,6 in 5 Mz 11,30; grški in latinski prevod pa verjetno temeljita na istem izročilu kot samarijanski prevod. Sirski prevod ima namesto toponima *Morija* ime ljudstva *Amorejci*. Vsi targumi goro *Morija* istovetijo z goro v Jeruzalemu, na kateri je bil zgrajen tempelj, kajti njihov prevod Božje zapovedi Abrahamu v 1 Mz 22,2 prevajajo takole: *lāk l'ar'ā' pūlhānā* 'pojdi v deželo bogoslužja'. Ta anahronistična zamenjava lastnega imena s splošnim samostalnikom posebno jasno izpričuje, kako močna je bila zgodnja judovska postavka, da je bila 'dežela Morija', na kateri je Abraham zvezal Izaka, gora Morija v Jeruzalemu. Takšna razlaga predpostavlja, da je bila gora Morija v Jeruzalemu bogoslužno središče že v dobi očakov. Samarijanski hebrejski Pentatevh ima obliko *'eres hammōrā'āh* 'dežela videnja'; ta oblika predpostavlja koren *rā'āh* 'videti'. Omeniti velja, da Samarijani goro Abrahamove preizkušnje povezujejo z goro Garizim. Ker v prevodih 1 Mz 22,2 prevladuje prevodna interpretacija, je presenetljivo, da stari prevodi v 2 Krn 3,1 ime Morija navajajo v prepisu: *Amorīa* (LXX), *Moria* (Vulg). Enako presenetljivo je, da sko-

raj vsi poznejši prevodi to ime na obeh mestih pišejo v prepisu; edina izjema v dosegljivih prevodih je DRA, ki ima prevod *the land of vision* samo v 1 Mz 22,2.

11. Etimološki prevod lastnega imena Mahpela

Ime *Mahpela* najdemo samo v Prvi Mojzesovi knjigi, v pripovedih duhovniškega vira (P): 23:9, 17, 19; 25:9; 49:30; 50:13. V 1 Mz 23,8-9 je rečeno, da je Abraham vprašal Hitite, ljudstvo dežele: »Če vam je prav, da spravim pokojnico od doma in jo pokopljem, me poslušajte in rotite Coharjevega sina Efrona, naj mi da votlino Mahpelo (*mā'arat hammakpēlāh*), ki jo ima na koncu svojega polja. Za polno vrednost srebra naj mi jo da sredi med vami za grobišče.« Na drugih mestih je razmerje med besedama *makpēlāh* in *šādeh* različno opisano in v razširjenih besednih zvezah, kot je na primer *šādeh 'eprōn 'āšer bammakpēlāh* 'Efronovo polje, ki v Mahpeli' (1 Mz 23,17); *'el-mā'arat šādēh hammakpēlāh* 'v votlini na polju Mahpeli' (1 Mz 23,19; 50,13); *bammā'ārāh 'āšer bišdeh hammakpēlāh* 'v votlini, ki je na polju Mahpeli' (1 Mz 49,30). Lahko je ugotoviti, da je oblika besede *makpēlāh* izpeljanka v vzročnem deležniku (tip *maqtil*) iz korena *kpl* 'podvojiti', toda besedne zveze in sobesedilo navedenih mest jasno kažejo, da se beseda *hammakpēlāh* uporablja kot krajevno ime.

Stari prevodi se kljub temu oklepajo etimološkega pomena besede. V LXX je besedna zveza na vseh mestih prevedena z različicami: *tò spēlaion tò diploûn* 'dvojna jama'; Vulgata ima prevod *spelunca duplex*. TgO in TgJ samostalnik *hammakpēlāh* tudi povezujeta z glagolom *kpl* in imata na vseh mestih formulacijo *mā'arat kape(ē)ltā* 'dvojna jama'; TgN besedno zvezo podobno prevaja z *mā'arat kapēlāh*. Skupno judovsko izročilo etimološke razlage votline je izrecno razloženo v Babilonskem talmudu, v traktatu *Erubin* 53a: »Rab in Samuel različno razlagata njen pomen. Eden trdi, da se jama sestoji iz dveh sob ena v drugi; drugi trdi, da se sestoji iz spodnje in gornje sobe. Po mnenju tistega, ki trdi, da so bele sobe ena nad drugo, je izraz *mahpelah* zelo upravičen, toda po mnenju tistega, ki trdi, da se sestoji iz dveh sob ena v drugi, kaj bi lahko bil pomen besede *mahpelah*? – Da je imela več dvojic.« Rashi sprejema to razlago o dveh možnih pomenih besede *mkplh*.

Kljub vztrajanju starih prevajalcev, da krajevno ime Mahpela odraža pomen korena tega izraza, srednjeveški, renesančni in sodobni pravajalci v besedni zvezi 'votlina (polje) Mahpela' ime kraja skoraj enodušno navajajo v prepisu. Izjema je omejena na zelo dobeseden ameriški prevod Vulgate iz leta 1899, na LUB in na Lutrove posnemovalce: *the double cave* (DRA); *die zwifache H(h)ö(h)le* (LUB, LUO); *la caverne (antre) double* (BLS); *dvojna I(j)ama* (DAL, JAP, WOF);

dubbele spelunk (LUV). Način zapisovanja tega in številnih drugih imen jasno dokazuje, da se LUB veliko bolj naslanja na Vulgato, kakor raziskovalci Lutra navadno priznavajo.

12. Etimološki prevod lastnega imena Šefela

V hebrejskem Svetem pismu se beseda *šepēlāh*, ženska samostalniška oblika, izvedena iz redne pridevniške oblike *šāpēl* 'nizek', pojavlja dvajsetkrat v sobesedilu, ki nakazuje, da se izraz uporablja kot ime ali oznaka ozemlja: 5 Mz 1,7; Joz 9,1; 10,40; 11,2.16 (dvakrat); 12,8; 15,33; Sod 1,9; 1 Kr 10,27; Jer 17,26; 32,44; 33,13; Abd 19; Zah 7,7; 1 Krn 27,28; 2 Krn 1,15; 9,27; 26,10; 28,18. Pomenski obseg te besede je torej 'nizka dežela, nižji predel, nižina' in spominja na akadsko obliko *šapiltu(m)*, ki pomeni 'nižji, notranji del'. V tem pomenu jo zasledimo tudi v Prvi knjigi Makabejcev v grških oblikah: *Sephēlá* (12,38); *prósōpon toū pedíou* 'nasproti ravnini' (13,13). Ta zemljepisni izraz se vedno nanaša na ozemlje med filistejsko ravnino in južnim hribovitim predelom Svete dežele. Narava besedil, v katerih se pojavlja, kaže, da pri razlaganju pomena tega izraza v danem besedilu moramo upoštevati ne le zemljepisne, temveč tudi literarne in retorične danosti. Izrazit retorični značaj večine omenjenih mest preprečuje gotovost v odločanju med opcijama lastnega imena in splošne zemljepisne oznake.

Večina besedil sodi v devteronomistični okvir Pete Mojzesove knjige, Jozueta, Sodnikov, Jeremija in Kroniških knjig. V teh knjigah se izraz Šefela pojavlja v podobnih zgradbah stalnih zvez. Splošni zemljepisni opis povzema izjave o Božji zapovedi ali obljubi, da bo Obljubljena dežela dana Izraelu, ali opisuje koalicijo ljudstev proti Izraelcem. Zemljepisni izrazi pogosto nakazujejo načelne zemljepisne delitve Obljubljene dežele. V 5 Mz 1,7 piše, kako se Mojzes navezuje na določitev meja skladno z Božjo zapovedjo, ki mu je bila dana na gori Horeb: »Obrnite se in se odpravite in pojdite k pogorju Morejceve in k vsem njihovim sosedom v Arabi, na gorovju, V Šefeli, v Negebu in ob morski obali (*bā'ārābāh ūbāhār ūbaššāpēlāh ūbannegeb ūbāhōp hayyām*), v deželo Kanaancev in k Libanonu do velike reke, reke Evfrat.« Zemljepisni opis v Joz 9,1 vključuje samo južni predel dežele, ko omenja kralje, ki so se sešli »na pogorju ali na ravnini (*bāhār ūbaššāpēlāh*), in po vsem obrežju Velikega morja tja proti Libanonu« zbrani, da bi se bojevali proti Jozuetu in Izraelu. V 10,40 pripovedovalec povzema izid bitke: »Tako je Jozue udaril vso deželo, pogorje, Negeb, Šefelo in pobočja (*hāhār wāhannegēb wāhaššāpēlāh wāhā'āšēdōt*) in vse njihove kralje.« Podoben je splošen zemljepisni opis dežel, na katerih so bivali nasprotniki Izraela, v Joz 11,1-3.16-17 in 12,8. V Sod 1,9 pa beremo, da so se Judovi sinovi bojevali s

»Kanaanci, ki so prebivali na pogorju, v Negebu in Šefeli (*hāhār wāhannegeb wāhaššāpēlāh*).«

V Jer 17,24-26 je zapisana pogojna obljuba, da bodo ljudje »prihajali iz Judovih mest, iz jeruzalemske okolice, iz Benjaminove dežele, iz Šefeje, s hribovitega sveta in iz Negeba (*ûmin-haššāpēlāh ûmin-hāhār ûmin-hannegeb*) ter prinašali žgalne, klavne, jedilne daritve in kadilo ter prinašali zahvalne daritve v GOSPODOVO hišo.« Bolj ali manj isto geografsko razmerje z določeno spremembo besednega reda je uporabljeno kot izraz obljube obnove Izraela v Jer 32,44; 33,13. Abdijev opis Izraelovega končnega zmagooslavja povezuje območji Negeba in Šefeje (v. 19); v Zah 7,7 se ista povezava pojavlja v Zaharijevi obsodbi hinavskega posta. V 2 Krn 28,18 je ta dvojica v rabi v nasprotnem vrstnem redu: »Tudi Filistejci so vdrli v mesta v Šefeli in v Judovi južni pokrajini ...« V 2 Krn 26,10 pisec pravi, da je Uzija imel »veliko živine v Šefeli in na planjavi (*ûbaššāpēlāh ûbammīšôr*).« Le nekaj je mest, na katerih se ime Šefela pojavlja brez povezave z drugimi imeni ali oznakami ozemlja: v Joz 1,33 izraz *šāpēlāh* kot edino zemljepisno ime označuje okraj s štirinajstimi mesti; v 1 Kr 10,27 (= 1 Krn 1,15; 2 Krn 9,27) ime Šefela je uporabljeno kot metaforični opis Salomonovega velikega bogastva: »Kralj je dosegel, da je bilo v Jeruzalemu srebra kakor kamenja; dosegel je tudi, da je bilo ceder toliko kakor divjih smokev v Šefeli«; v 1 Krn 27,28 se izraz Šefela omenja v zvezi z razdelitvijo dežel vladnim uradnikom.

Narava omenjenih besedil je takšna, da razlaga besede *šāpēlāh* ne more biti enotna niti v strokovni literaturi niti v prevodih Svetega pisma skozi vso zgodovino. Povezovanje izraza z nekaterimi drugimi imeni ali oznakami ozemlja jasno kaže, ali so ga uporabljali kot lastno ime ali kot splošno zemljepisno oznako. Paralelizem z *negeb* in *‘ārābāh* pomeni, da verjetno oba izraza veljata kot lastni imeni. Po drugi strani paralelizem s *hāhār* 'na pogorju' lahko pomeni, da gre za retorično figuro merizma, tj. izražanja celote ob uporabi nasprotnih izrazov. Na splošno velja, da je izraz tolikokrat uporabljen kot lastno ime, da je več razlogov za navajanje v prepisu kakor za prevajanje skladno z etimološkim pomenom.

Stari in novejši prevodi Svetega pisma vendarle kažejo nasprotno sliko. Izraz je malokdaj zapisan v prepisu; od antike dalje so ga navadno prevajali z različnimi besedami in frazami, ne da bi pazili na razmerje med tem in drugimi zemljepisnimi izrazi in na retorične značilnosti besedil. Posebno pozornost posvečamo starim prevodom: *tò pedíon* 'ravnina'; *he pediné* 'ravna dežela' (LXX); *humiliora, campester, plana* (Vulg). LXX navaja izraz *Sephēlá* v prepisu le v Jer 32,44; Abd 1,19; 2 Krn 26,10, aramejski prevodi pa imajo na vseh mestih besedo *šāpeltā'*, čeprav nekatera drugi soodnosna zemljepisna hebrej-

ska krajevna imena, pogosto v nasprotju s LXX, spreminjajo v označevalne ali opisne izraze: namesto lastnega imena *negeb* se uporablja obči pojem *dārômā* 'jug', *ārābāh* pa je spremenjen v *mēšārā* 'ravnina, dolina'. Nasprotno pa Vulgata izraza nikoli ne navaja v prepisu.

Srednjeveški, renesančni in poznejši prevodi izraz navadno pišejo v prevodu: *the valley* (GNV); *the (low) plain(s)* (KJV); *low country* (KJV); *the vale(s)* (KJV, DRA, WEB, RWB); *the L(l)owland(s)* (DBY, ASV, JPS, NKJ, RSV, NAS, NAU, NJB, ESV, NRS); *the (western) foothills* (NIV, NIB, NAB, NLT); *die G(g)ründe* (LUB, LUO); *das Hügelland* (LUT); *die Nied(e)rung* (BUR, ELO, ELB); *das Tal* (SCH); *le pays plat* (DRB); *la vallée* (LSG, NEG); *le Bas-Pays* (BFC, TOB); *il bassopiano* (LND); *la regione bassa* (NRV); *doline, raune, planjave* (DAL, JAP, WOL) itn. Le nekaj je prevodov, v katerih na nekaterih mestih najdemo prepis imena (RSV, EIN, IEP, RVA, BCI, BTP, SSP). Zaradi nedoslednosti večine prevodov tukaj ni mogoče navesti celostnega in natančnega pregleda oblik prevoda ali prepisa izraza ob upoštevanju vseh mest. V RSV je izraz npr. desetkrat naveden v prepisu *Shephelah* and translated by *lowland* (5 Mz 1,7; Jozue; Sod 1,9; Zah 7,7) ten times.

13. Transliteracija imena gore Harmagedon

V opisu poslednjega spopada med silami dobrega in zla je v Raz 16,16 navedeno ime kraja, na katerem se bodo zbrali kralji sveta, da bi sodili demonskim duhovom, ki izhajajo iz ust zmaja, zveri in krivega preroka: »In zbral jih je na kraju, ki se po hebrejsko imenuje Harmagedon.« To ime predstavlja zapleteno uganko, ker besede ne najdemo nikjer drugje v hebrejskih ali grških virih. Razen tega rokopisi tega edinega mesta izpričujejo obstoj treh oblik imena: *Armagedon*, *Harmagedon in Magedon*. Razlage oblik *Harmagedon* in *Armagedon* se opirajo na različne izvorne osnove: *har-məgiddō* 'gora Megido', ki označuje goro Karmel blizu mesta Megido; *har-mō'ēd* 'gora zborovanja', ki se nanaša na zbor poganskih bogov (Iz 14,13); *har-migdō* 'njegova rodovitna gora', ki označuje goro Sion; *ar-məgiddō* 'mesto Megido'; *arā məgiddō* 'dežela Megido' (aramejsko in sirsko); *ar-ḥemdāh* 'mesto želje', ki označuje Jeruzalem. V iskanju razlage imena je treba upoštevati zgodovinske okoliščine v zvezi z mestom Megido in dejstvo, da ima knjiga Razodetja bogat simbolni jezik. Gora Karmel blizu Megida je bila prizorišče Elijevega spopada z Baalovimi preroki, ki so bili kot krivi preroki usmrčeni z mečem. Po drugi strani apokaliptično slovstvo daje prednost gori Sion kot mestu, iz katerega bo Bog z vojsko nastopil proti silam zla.

Zgodovina interpretacije kaže na ravnotežje med alternativnima oblikama Harmagedon in Armagedon. V različnih rokopisih in izdajah

grškega izvornika najdemo alternativni obliki *Harmageddōn* in *Harmagedōn*, Vulgata ima obliko *Hermagedon*, renesančni prevodi imajo: *Arma-gedon* (GNV), *Armageddon* (KJV), *Harmagedon* (LUB), *Armageddon* (DIO), *Armageddon* (BKR), *Harmagedon* (DAL). V poznejših prevodih najdemo vse te različne oblike, vendar v več pravopisnih oblikah: *Armagedon* (JAP, WOL), *Harmagedon* (SSP) itn. Zanimivo je, da je NRS obliko *Armageddon* (KJV, RSV itn.) spremenil v obliko *Harmagedon*.

14. Sintetična presoja

Zgodovina oblik svetopisemskih imen razodeva več različnih razvojnih stopenj v hebrejskem, aramejskem, grškem, latinskem in sploh v judovsko krščanskem jezikovnem in kulturnem izročilu. Pregled izjemno pogostega variiranja v transliteraciji ali prevajanju izvornih oblik svetopisemskih imen v starih in sodobnih prevodih Svetega pisma pove veliko o tem, kako so prevajalci razumeli pomen hebrejskih imen in kako so jih izgovarjali. Zaporedje preoblikovanja svetopisemskih imen v starih in poznejših prevodih omogoča precej zanesljivo sodbo o tem, kakšne vire so prevajalci uporabljali pri prevajanju in v čem je njihova izvornost. Utemeljena je domneva, da so bile predvsem oblike pomembnejših svetopisemskih imen v starih prevodih Svetega pisma prevzete iz ustaljenega starega judovskega izročila in iz prejšnjih prevodov, ki so se izgubili. Na splošno velja, da domala vsa svetopisemska osebna in krajevna imena, ki dopuščajo več kakor eno obliko izgovorjave, kažejo vpliv jezikovnih, literarnih in kulturnih izročil na izgovorjavo izvorne oblike v drug vpliven starejši jezik v dani deželi in času. Za razvoj oblik svetopisemskih imen so izjemno pomembni štirje jeziki: hebrejski, aramejski, grški in latinski. Vpliv teh jezikov seveda ni bil enak po jezikovnih, religioznih in kulturnih sferah Evrope. Dolga zgodovina izvornih ali prevodnih oblik svetopisemskih imen omogoča vtis, da je večina prevajalcev oblike imen prevzemala v svoj ciljni jezik prek ustaljenega živega izročila ali iz starejših prevodov. Odnos do glavnega imena za Boga Izraela je najzgovornejši dokaz za to, kako pomembno je bilo izročilo v posredovanju svetopisemskih imen. Različni viri pričujejo, da so Judje Božje ime *yhwh* (*Jahve*) imeli za presveto, da bi ga smeli izgovarjati, preden so nastali najstarejši ohranjeni prevodi Svetega pisma. To razloži, zakaj so grški prevajalci tetragram *yhwh* zamenjali s splošno oznako *Kýrios*.

Jeruzalem je v judovskem izročilu postal središče judovstva in sveta. To dejstvo je treba upoštevati v presojanju oblik svetopisemskih imen v palestinskih in babilonskih targumih in v aleksandrijskem grškem prevodu Svetega pisma. Kljub zemljepisni oddaljenosti so preva-

jalci želeli biti v tesnem stiku z geografsko stvarnostjo Svete dežele in s palestinskim izročilom. Toliko bolj so v Aleksandriji in v Babilonu morali pogosto pogrešati neposreden stik s Sveto deželo, ko je šlo za odločanje za transliteracijo ali prevod in za način transliteracije imen. Pregled oblik lastnih imen v starejših judovskih prevodih Svetega pisma vendarle kaže, da enotnost v rabi oblik imen ni bila tako visok ideal kakor v novejšem obdobju. Posebno LXX preseneča s pluralizmom tako glede odločanja za transliteracijo ali prevod v posameznih oddelkih Svetega pisma kot glede oblik transliteracije. Toliko bolj smo lahko pozorni na dejstvo, da se ta prevod pomenljivo imenuje po številu prevajalcev. Ko gre za skupinsko prevajalsko delo, bi morda lahko sklepali, da je delitev nalog po posameznih prevajalcih edini ali vsaj poglavitni razlog za nedoslednost v rabi oblik svetopisemskih imen. Toda kako razložiti nedoslednost v prevodih, ki jih je pripravila ena oseba, npr. v Vulgati in v številnih poznejših evropskih prevodih? Takšni primeri nas silijo k domnevi, da prevajalci niso bili posebno dobro pripravljene za izzive svetopisemskih imen. Večina se očitno ni zavzemala za ideal njihovega glasoslovnega, oblikoslovnega in pravopisnega poenotenja. Zdi se, da ima pluralizem svoje korenine v branju Svetega pisma v shodnicah in na domovih. Tam so torej prevajalci dobivali pobudo za transliteracijo ali prevajanje in za različne oblike transliteracije imen. Na voljo pa niso imeli niti slovnice niti slovarjev niti konkordanc.

Srednjeveški, renesančni in poznejši evropski prevodi Svetega pisma bolj ali manj temeljijo predvsem na izvirniku, na LXX v njenih različnih verzijah, na Vulgati in na nekaterih zgodnjih prevodih v druge evropske jezike. Prevajalci, ki so naklonjeni sistemski enotnosti, so lahko hitro opazili, da je doslednost v rabi oblik svetopisemskih imen bistveno večja v izvirniku kakor v starih prevodih, zato niso mogli odobravati očitne nedoslednosti v načinu transliteriranja in prevajanja imen. Nedoslednost je moteča zlasti v fonetiki in pravopisu znanih imen. Večja pozornost na izvirnik v novejšem času razloži, zakaj je v novejših prevodih Svetega pisma doslednost v načinu transliteriranja ali prevajanja lastnih imen večja kakor v starih prevodih. Zdi se, da je v starejšem obdobju izročilo bolj obvladovalo svetopisemsko besedilo in sobesedilo kakor v sodobnem kritičnem obdobju. Šele v novejšem času sta besedilo in sobesedilo dobila svojo ustrezno vlogo. Primeri korenitega odklona od izročila in vračanja k izvornim oblikam so novejšega datuma, toda znamenja tega gibanja so navzoča že v srednjeveških in renesančnih prevodih Svetega pisma. To gibanje ne razloži, zakaj prevajalci od renesanse dalje kažejo večje prizadevanje po tem, da svetopisemska imena transliterirajo, namesto da bi jih prevajali, pač pa naravnost dokazuje, da vse temeljne dileme enako zadevajo vse prevajalce. Zato je v zvezi s fonetičnimi oblikami svetopisemskih

imen le v omejenem smislu upravičeno govoriti o judovskem, pravoslavnem, katoliškem in protestantskem izročilu v rabi oblik svetopisemskih imen.

Kakšne so možnosti, da ugotovimo odvisnost prevajalcev od prejšnjih prevodov? Na splošno velja, da so prevajalci na Vzhodu poleg izvirnika močno upoštevali tudi LXX, na Zahodu pa Vulgato. Znano je, da so se številni evropski prevajalci izrecno oprli na priznane starejše ali sodobne prevode. Posebno značilna je odvisnost številnih prevodov od LUB. Oblike imen v celoti bolj kakor druge jezikovne in literarne prvine kažejo stopnjo odvisnosti med nekaterimi prevodi Svetega pisma. Če sta v posameznih primerih v modelu in kopiji enaki vsebina in oblika imena, vse do pravopisnih odtenkov, je odvisnost očitna. Oblike imen v DAL in številnih drugih evropskih prevodih pogosto nedvoumno pričajo za neposredno odvisnost teh prevodov od LUB. Po drugi strani pa preseneča, da GNV in LUB v številnih primerih očitno kažeta odvisnost od LXX in Vulgate. Celota evropskih prevodov Svetega pisma torej kaže, da je sodobno prizadevanje za vrnitev k izvirnemu besedilu kot najzanesljivejši avtoriteti smiselno in nujno. Upravičene izjeme so lahko le znana imena, ki so del nacionalnih kultur.

Usklajevanje oblik imen z izvirnikom žal ne poteka dovolj dosledno. Omeniti velja, da je bil TOB pripravljen skladno s predhodnim soglasjem prevajalcev, da je treba doseči »*homogénéité de la traduction*«, toda pravila, ki so jih pripravili, komaj zadevajo poenotenje v rabi oblik lastnih imen.³ V novejšem času so se najprej le nemški avtorji EIN ustrezno potrudili, da so pripravili natančna fonetična pravila za transliteracijo lastnih imen.⁴ Ta pravila so rabila kot dobrodošla osnova za standardizacijo oblik svetopisemskih imen v novem SSP. V nemškem in slovenskem prevodu so vsa lastna imena razen tistih, ki so del ustaljenega kulturnega izročila, ohranjena v njihovi hebrejski, aramejski ali grški obliki. Vsak poskus spreminjanja prevladujoče avtoritete fonetike znanih svetopisemskih imen bi pomenil drzno odcepitev od živega jezika in kulture.

³ Gl. Ph. Reymond, par. 'Vers une traduction française oecuménique de la Bible', *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* 'VT.S 16, E. J. Brill, Leiden, 1967', 231-243.

⁴ Gl. K. D. Fricke in B. Schwank, *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*, Katholische Bibelanstalt / Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971; ponatis 1981; H. Haug (izd), *Namen und Orte der Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002.

15. Okrajšave prevodov Svetega pisma in drugih virov

ACF	Almeida Corrigida Fiel (portugalski prevod 1753/1995)
Akvila	Akvila, judovski prevajalec v grščino (med 140 in 150 po Kr.)
ARA	Almeida Revista e Atualizada (portugalski prevod 1993)
ARC	Almeida Revista e Corrigida (portugalski prevod 1969)
ASV	American Standard Version (1901)
BBE	The Bible in Basic English (1949/1964)
BFC	Bible en français courant (1997)
BKR	Bible kralická (češki prevod 1613)
BLS	La Bible de Lemaître de Sacy: Port-Royal (1657-1696)
BRP	Biblia Revista - portugalska (Biblia Almeida 1994)
BTP	Biblia Tysiaclecia - poljska (1965/1984)
BUR	Buber/Rosenzweig: prevod Stare zaveze v nemščino (1925-1936)
CEP	Ceský ekumenický preklad (1985)
CHU	La Bible de André Chouraqui (1985)
CNS	Cornilescu (romunski prevod 1921)
D31	Danski prevod (1931)
DAL	Dalminova Biblija (1584)
DBY	The Darby Bible (1884/1890)
DIO	La Bibbia di Diodati (1641)
DRA	The Douay-Rheims American Edition (1899)
DRB	Darby (francoski prevod 1885)
EIN	Einheitsübersetzung (nemški prevod 1980)
ELB	Revidierte Elberfelder Bibel (1993)
ELO	Unrevidierte Elberfelder Bibel (1905)
ESV	English Standard Version (2001)
FBJ	Francoska Bible de Jérusalem (1973)
FIN	Finski prevod: Raamattu (1933/1938)
GNV	Geneva Bible (1599)
HUN	Károli (madžarski prevod 1993)
IEP	Italijanska Editione San Paolo NVB (1995)
JAP	Japljev prevod (1784-1802)
JPS	Jewish Publication Society (Stara zaveza 1917)
KJV	King James Version (1611/1769)
LBA	La Biblia de Las Americas (1986)
LEI	Leidse Vertaling (nizozemski prevod 1912/1994)
LND	Na Nuova Diodati (1991)
LSG	Louis Segond (francoski prevod 1910)
LUB	Luther Bibel (1545)
LUO	Luther Bibel (1912)
LUT	Revidierte Lutherbibel (1984)

LUV	Lutherse Vertaling (1994)
LXE	LXX (Septuaginta) – angleški prevod (Brenton 1844, 1851)
LXX	Septuaginta, grški prevod Stare zaveze
LXXO	Heksapla, Origenova recenzija Septuaginte
MGK	Modern Greek Bible (1850)
NAB	New American Bible (1970, 1986, 1991)
NAS	New American Standard Bible (1977)
NBG	Netherlands Bijbelgenootschap Vertaling (nizosem- ski prevod 1951)
NEG	Nouvelle Édition Genève (1979)
NIB	New International Version (britanska različica 1984)
NIV	New International Version (ameriška različica 1984)
NJB	New Jerusalem Bible (1985)
NKJ	New King James Version (1982)
NLT	New Living Translation (1996)
NRS	New Revised Standard Version (1989)
NRV	La Sacra Bibbia Nuova Riveduta (1994)
R60	Reina Valera (revidiran španski prevod 1960)
R95	Reina Valera (posodobljen španski prevod 1995)
RSV	Revised Standard Version (1952)
RVA	Reina Valera Actualizada (španski prevod 1989)
RWB	Revised Webster Update (1995)
S17	Svenska Bibelskapet (švedski prevod 1917)
SCH	Schlachter (nemški prevod 1951)
Simah	Simah, judovski prevajalec v grščino (med 190 in 200 po Kr.)
SirHeks	Sirska Heksapla
SRV	Reina Valera (španski prevod 1909)
SSP	Slovenski standardni prevod (1996)
Teodotion	Teodotion, judovski prevajalec v grščino (med 180 in 192 po Kr.)
Tg	Targum; po knjigah Svetega pisma: TgIz, TgPs itn.
TgJ	Targum Jonatan, aramejski prevod prerokov
TgN	Targum Neofiti, aramejski prevod Peteroknjžja
TgO	Targum Onkelos, aramejski prevod Peteroknjžja
TgPsJ	Targum Psevdo-Jonatan, aramejski prevod Peteroknjžja
TNK	Tanakh (judovski prevod v angleščino 1985)
TOB	Traduction oecuménique de la Bible (1988)
VL	Vetus Latina
Vulg	Vulgata
WEB	The Webster Bible (1833)
WOL	Wolfova Biblija (tretji slovenski prevod 1856–1959)
ZBI	Zürcher Bibel (1907–1931)

Povzetek: Jože Krašovec, Prepisovanje ali prevajanje lastnih imen v prevodih Svetega pisma

Pregled oblik imen v starejših judovskih prevodih Svetega pisma kaže, da v antiki enotnost v rabi oblik imen ni bila tako visok ideal kakor v novejšem obdobju. Posebno LXX preseneča s pluralizmom tako glede odločanja za prepis ali prevod v posameznih oddelkih Svetega pisma kot glede oblik prepisa. Srednjeveški, renesančni in poznejši evropski prevodi Svetega pisma bolj ali manj temeljijo predvsem na izvorniku, na LXX v njenih različnih verzijah, na Vulgati in na nekaterih zgodnjih prevodih v druge evropske jezike. Večja pozornost na izvornik v novejšem času razloži, zakaj je v novejših prevodih Svetega pisma doslednost v načinu prepisovanja ali prevajanja lastnih imen večja kakor v starih prevodih. Zdi se, da je v starejšem obdobju izročilo bolj obvladovalo svetopisemsko besedilo in sobesedilo kakor v sodobnem kritičnem obdobju. Šele v novejšem času sta besedilo in sobesedilo dobila svojo ustrezno vlogo.

Ključne besede: transliteracija, prepisovanje, prevod, prevajanje, lastna imena, oblike svetopisemskih imen, aramejski prevodi, grški prevodi, latinski prevodi, srednjeveški prevodi, renesančni prevodi, novejši prevodi, sobesedilo, izročilo.

Summary: Jože Krašovec, *Transliteration or Translation of Proper Names in Bible Translations*

A survey of the forms of proper names in the ancient Jewish translations of the Bible shows that in antiquity the unity in the use of name forms was not such a high ideal as it has been in recent times. Especially LXX surprises us with a pluralism both regarding the decision for transliteration or translation in various sections of the Bible as well as in regard to the forms of transliteration. The medieval, Renaissance, and later European Bible translations were based more or less primarily on the original text, on LXX in its various versions, on the Vulgate, and on some earlier translations into other European languages. The greater attention paid to the original text in modern times explains why the consistency in transliterating or translating proper names in modern Bible translations has been greater than in ancient ones. In ancient times tradition seems to have had a stronger dominance over the biblical text and context than in modern critical times. Only recently the text and the context have acquired their appropriate roles.

Key words: transliteration, translation, proper names, the forms of the biblical names, Aramaic translations, Greek translations, Latin translations, medieval translations, Renaissance translations, recent translations, context, tradition.

Mari Jože Osredkar OFM

Un retournement dans la pensée du salut. L'œuvre du Guy Lafon

L'effort pour comprendre le monde nous a poussés à imaginer ce qui nous entoure. Il y eut des périodes où l'homme se satisfaisait de ce qu'il voyait. Son monde était composé des objets visibles. Il pensait que les choses étaient comme elles lui paraissaient. Ensuite, des Sages ont renversé cette façon de penser. Ils ont dit: les choses ne sont pas telles qu'on les voit mais le monde existe dans la raison de l'individu : ce qu'on voit est seulement son image. C'est un retournement considérable. Mais quelle est sa portée exacte ? Dans les deux cas, il y a l'objet, le sujet et un lien entre eux. Dans les deux cas, le lien est de l'ordre du « savoir », parce que le sujet veut comprendre ce qui l'entoure. Si l'on croit que les choses sont comme on les voit, c'est l'objet qui se présente au sujet comme « le vrai monde ». Dans le cas contraire, c'est l'esprit du sujet qui donne la forme à son entourage. La position de ceux qui trouvent le vrai monde en ce qu'ils voient sera nommée objectivité et subjectivité la position de ceux qui croient que le monde visible n'est qu'une image des idées de l'individu.

« L'objectivité » consiste en la prétention à se représenter le monde « exactement comme il est ». De plus, elle traite tout ce qui existe hors de moi-même comme si je n'existais pas. On peut d'ailleurs se demander si une telle objectivité existe vraiment. Or, la réponse est nette. Une objectivité qui s'imposerait à ce point n'existe pas. En effet si elle existait, je ne pourrais pas même l'évoquer. Mais, par expérience, je sais que j'en parle. Ainsi, elle n'échappe pas à la parole. Une objectivité « totale » est donc une illusion.

Selon la conception objective de la réalité, le sujet en est l'observateur. En revanche, depuis Descartes et Kant, « ego » n'est plus observateur. Ces philosophes donnent valeur au sujet « qui pense ». Celui-ci entre dans la réalité par ses idées et ses décisions. C'est « je » ou, plus exactement, c'est « mon esprit » qui donne leur forme aux choses et « crée » la vérité.

Mais « la subjectivité » absolue est également une illusion. En effet le mot « je » ne peut exister que s'il est prononcé par quelqu'un. Le « je » témoigne de l'avènement de la personne. Celle-ci n'existe pas à

la manière d'une chose dans le monde. Le « je » existe d'être dit, d'être prononcé. Ainsi, quand j'articule le mot « je », ce « je » est un autre que celui qui le prononce.

La difficulté dans l'opposition entre l'objectivité et la subjectivité se trouve dans le fait que ni chez l'une ni chez l'autre il n'y a de place pour une attention à la relation elle-même entre le sujet et l'objet. Ce qui unit le « moi » et le « non-moi » n'est pas pris en considération. N'existent que « Moi » et « Non – Moi ». Il faut dépasser cette position. C'est à cela que s'applique, comme beaucoup d'autres, la pensée de Guy Lafon. Mais son originalité est de présenter les suites d'un tel dépassement dans la réflexion proprement théologique.

1. Trois dépassements

La vérité ne peut être transmise de l'un à l'autre que par la communication. Elle se trouve donc dans la parole, dite et écoutée. La vérité est donc dans la rencontre même, elle est entre celui qui dit « je » et le « je » qui est dit, entre celui qui dit « je » et le monde qu'il dit ; car ce dernier, lui aussi, est toujours dit. Elle est aussi entre celui qui dit « je » et celui à qui il s'adresse, à qui il dit « tu ». La vérité naît dans la parole échangée.

Une telle attention à la vérité dans la communication se trouve déjà, par exemple, chez Wittgenstein. Il est important de mentionner ce dernier, parce que, pour réaliser le dépassement de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité, Guy Lafon prend une voie semblable à la sienne.

*« Wittgenstein veut que nous admettions que la stabilité, telle qu'elle est, se trouve donnée déjà dans les coutumes et pratiques des relations humaines quotidiennes ... Je me découvre moi-même, non pas dans un espace intérieur et prélinguistique de présence-à-moi, mais dans le réseau des relations sociales et historiques diverses dans lesquels je suis impliqué, que je le veuille ou non ».*¹

Selon le philosophe autrichien, la réalité n'est constituée ni de données objectives, ni de données de la conscience subjective. La réalité est la relation entre les sujets. Wittgenstein commence par réfléchir sur le langage et il en arrive à une philosophie qui porte sur le rapport lui-même. Une nouveauté se produit dans la pensée quand on se libère de la conviction naïve que la nomination des choses est le cœur de la langue. Tout se passe comme si nous étions convenus de donner des noms aux choses afin de pouvoir nous parler. Ainsi, ce n'est pas moi qui nomme les choses, les noms ne sont pas objectifs non plus.

¹ Fergus Kerr, *La théologie après Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1991, p. 101.

« Wittgenstein rappelle au lecteur que toute signification, fût-ce le geste même de montrer quelque chose, doit avoir des liens conceptuels avec tout le système des procédés humains de faire ensemble des choses. Nous n'avons rien à l' « intérieur de la tête » qui ne doive son existence à la participation à une communauté historique. Ce sont les pratiques établies, les réactions et interactions habituelles, qui constituent l'élément dans lequel une conscience humaine est créée et soutenue : le sens que j'ai de moi-même, sans mentionner le contenu de mon esprit et de ma mémoire, dépend essentiellement de mon être avec d'autres, du fait d'être en contact avec d'autres, de l'espèce physique et psychologique à laquelle j'appartiens ».²

Ainsi Wittgenstein met-il le langage au centre de son épistémologie. D'ailleurs, pour lui, le langage prend des formes très diverses : prévenir, plaider, nouer des liens, exercer d'innombrables activités.³ Or, Guy Lafon, lui aussi, réfléchit sur les suites d'une attention portée au fait que nous parlons. Le retournement « lafonien » consiste en ceci : ce ne sont pas les sujets qui nouent le lien entre eux, mais c'est le lien qui fait naître les sujets. Guy Lafon pense la réalité ainsi : ce qui est d'abord, c'est l'entretien.

Le mot « entretien », pour Guy Lafon, englobe presque tous les sens qu'il peut avoir dans la langue française: le fait d'être maintenu toujours tel qu'on est déjà ; les conditions pour parvenir à un tel état, pour pourvoir aux besoins liés à la simple subsistance; mais surtout le dialogue, la relation à l'autre. Au début du *Dieu commun*,⁴ il explique que ce champ est celui de l'entretien, tel qu'il se manifeste communément dans la pratique du langage. Mais il refuse qu'on entende par ce terme seulement ce qui relève de la linguistique. Il précise, en effet, que « la matière du langage consiste aussi en toutes sortes de gestes, d'œuvres, d'institutions, d'événements.⁵ Il n'est pas inutile de souligner que « entretenir, surtout quand il s'agit des hommes, signifie faire vivre! »⁶ Enfin, il faut souligner que « l'entretien n'est pas un champ impersonnel. » D'une certaine façon, l'entretien nous précède ou, plutôt, nous accompagne toujours. Il nous soutient.

Ainsi, pour Lafon, la relation nous porte. Nos joies et nos chagrins dépendent des rapports qui se trouvent établis entre nous. On peut dire que la vie dépend des entretiens ou, mieux encore, que la vie ne peut naître que de l'entretien et qu'elle s'en nourrit.

² *Ibid.*, p. 110.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Ibid.*

L'entretien est donc ce qui existe entre les personnes. Il semble cependant utile de souligner encore un point. Vers la fin du premier chapitre du *Dieu commun*, Guy Lafon remarque que le terme de l'entretien n'est pas sa finalité : *»Rien d'autre n'est recherché dans l'entretien que l'entretien lui-même.* »⁷ Certes, chaque relation nouée avec l'autre a une histoire qui commence et qui finit. Mais l'essentiel de la relation n'est pas dans sa fin, dans son achèvement, comme c'est le cas dans le travail que l'homme entreprend. Le plus important dans l'entretien, c'est l'entretien lui-même.

Les sujets se trouvent dans l'entretien comme l'homme se trouve « dans la vie », sans mérites, sans volonté de sa part. Tel est le noyau de la pensée de notre auteur. Or, il réalise le dépassement de l'opposition entre l'objectivité et la subjectivité en trois temps qu'on peut, en simplifiant, rapporter plus particulièrement à tel ou tel de ses ouvrages : au niveau épistémologique dans *Esquisses pour un christianisme* ;⁸ au point de vue philosophique dans *Le Dieu commun*,⁹ et, sur le plan théologique, dans *L'autre-roi*¹⁰ et *Abraham ou l'invention de la foi*.¹¹

1.1 Le dépassement sur le plan épistémologique

L'ouvrage *Esquisses pour un christianisme* est décisif pour l'épistémologie de Lafon. L'auteur y montre que ce n'est pas l'homme qui invente le langage, mais que c'est le langage qui fait naître le « je » et le « tu ». Encore convient-il d'entendre par langage, comme on l'a déjà mentionné, autre chose que ce qui se rencontre dans l'usage des langues naturelles. Le langage, en ce dernier sens, n'est qu'une manifestation de l'appartenance de l'homme à l'ordre symbolique ou, pour s'exprimer comme Lafon, à l'entretien.

Dans le deuxième chapitre du livre, Guy Lafon traite de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité. *« C'est sans doute une grande misère de croire que les choses sont comme on les voit »*. Guy Lafon pense à l'objectivité. Il continue : *« Mais, nous le savons maintenant, c'est une plus grande misère encore de croire que les choses sont puisqu'on les voit »*,¹² c'est-à-dire de croire que le sujet qui voit les choses leur donne l'existence. Il ajoute : *« Il n'y a rien de bon à attendre du fonctionnement imaginaire de la représentation : il ne peut nous procurer que la mort »*.¹³

⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸ G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979.

⁹ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.

¹⁰ G. Lafon, *L'autre-roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987.

¹¹ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996.

¹² G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979, p. 58.

¹³ *Ibid.*

En opposant le réalisme et le nominalisme, on ne s'écarte pas de l'identification de l'image à la chose. Ce sont deux variantes de l'imaginaire.¹⁴ Or, si l'on y pense bien, l'image fixe sur la mort, puisque le sujet s'arrête à elle. En revanche, « nommer » dans le langage témoigne d'une permanence de la vie. Le langage, quand il est parlé, est certes, d'une certaine façon, répétition, mais une répétition créatrice qui, toujours de nouveau, fait naître les sujets. Ainsi Lafon souligne-t-il que « *nommer suppose que le langage soit là déjà* ».¹⁵

L'auteur, en traitant de l'imaginaire et de la mort, évoque l'alternance entre la présence et l'absence¹⁶ : « *La représentation peut soit donner la présence, soit signifier l'absence* ».¹⁷ C'est ce qui sera, dans la suite, nommé le jeu interne à l'entretien. En parlant du champ symbolique, il dit :

« *C'est dans cet ordre du langage que le sujet que nous pouvons être trouve son ancrage ; c'est là que nous allons advenir, dire « je », et cela du fait même que nous sommes engagés dans l'entreprise de dénommer. Avec l'articulation en noms et l'engendrement des phrases, nous sommes là, nous parlons, inévitablement, et si nous parlons, c'est que déjà la parole a eu prise sur nous, qu'on nous a parlé* ».¹⁸

De cette pensée à l'avènement de l'entretien, dans lequel naissent le « je » et le « tu », il n'y a qu'un pas. Lafon prolonge sa réflexion en disant que parler c'est construire :

« *Si donc parler, et parler sans voir, hors de l'imaginaire, est toujours construire, il est vain de se demander si c'est aussi capter la réalité ou la laisser se perdre. Il suffit d'observer que parler de cette façon est toujours avant tout, pour le sujet qui parle, advenir, purement et simplement* ».¹⁹

Parler, c'est donc construire la société. Celle-ci n'existe pas en elle-même, elle n'est pas non plus le produit d'un projet de l'individu. Elle est le fruit de ce qui circule entre ses membres. Le langage hostile fait naître une société hostile, en revanche les paroles bienveillantes construisent l'ambiance amicale.

« *Parler devient alors le moyen que nous avons d'échapper à l'emprise des choses, c'est-à-dire à la mort, chaque fois que, par un rapport imaginaire au réel, nous prétendrions le posséder. Parler ainsi ce n'est pas avoir le réel, ni non plus le manquer : c'est surgir de son absence* ».²⁰

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵ *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁶ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 71-80.

¹⁷ G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979, p. 52.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

Appliquons ces réflexions à la question de Dieu : l'homme ne connaît pas Dieu grâce à ses capacités intellectuelles, ni même à cause de l'existence objective de celui-ci. Dieu existe parmi nous puisque nous en parlons. Il y existe de la façon dont nous en parlons, depuis que nous en parlons et il existera (pour nous) aussi longtemps que nous en parlerons. Guy Lafon, prenant acte du discours sur Dieu, constate qu'il ne fonctionne que dans une société, « *là où l'on est plusieurs qui n'existent que de s'entre-tenir, dans une circulation indéfinie d'échange* ». ²¹ C'est dans ce sens là qu'on peut comprendre l'affirmation que la vérité se trouve dans la parole échangée – dans une société. Dans la citation ci-dessus apparaît le mot « s'entretenir ». Notre auteur continue : « *Pas de langage sans qu'il y ait aussi société, sans société liée, sans alliance. Le langage est l'ordre où nous pouvons nous rencontrer* ». ²² Apparaît aussi le mot « alliance » et, ce qui est plus important, la déclaration que le langage est de l'ordre de la rencontre. Finalement, le nom que notre théologien donne à cet événement, c'est « le symbolique ». ²³ Ainsi Guy Lafon constate-t-il que Dieu se trouve dans le champ du symbolique. De Dieu on discute et sur lui on produit « des énoncés ». Guy Lafon s'exprime ainsi : « *il nous reste donc à établir que l'affirmation de Dieu peut s'inscrire dans l'ordre symbolique lui-même, où tout signifié est toujours en position de signifiant* ». ²⁴ L'affirmation de Dieu, dans ce cas, devient plus témoignage et décision que définition de son « être ». Notre auteur ajoute que « *l'affirmation de Dieu est la possibilité qu'ouvre la signifiante en tant qu'elle est traversée par le retour sans fin d'un échange de paroles données, reçues et retournées* ». ²⁵ Ainsi l'affirmation de Dieu n'est-elle pas l'inévitable fruit d'une nécessité mais une possibilité qui, lorsqu'elle se produit, comporte « une parole prononcée » ; elle est confiance accordée à qui dit cette parole, foi donnée, foi rendue, témoignage. ²⁶

Mais si l'affirmation de Dieu est un témoignage, elle doit être prononcée par quelqu'un qui vit de prononcer cette affirmation. Dire « Dieu », « *ce n'est rien d'autre, pour le sujet, que d'affirmer sa propre résurrection* ». ²⁷ Le fidèle qui récite le Credo se fonde sur le témoignage porté « selon les Ecritures » lesquelles disent que « *en mourant et en ressuscitant, c'est Jésus-Christ qui a fait la preuve que le mouvement*

²¹ *Ibid.*, p. 64.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁵ *Ibid.*, p. 71.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 73.

*sans fin de la signifiante n'est pas vain, et donc que le sujet qui en naît ne disparaît pas à se laisser prendre dans ce mouvement ».*²⁸

Guy Lafon conclut la deuxième partie du livre en expliquant ce que signifie appartenir au christianisme :

« *Appartenir au christianisme ce n'est pas s'attacher à des significations particulières, si universalisables qu'on les prétende : c'est affirmer, sur témoignage reçu et par témoignage rendu, l'assujettissement indépassable au champ du symbolique et la confiance qu'il convient de faire à un tel assujettissement ».*²⁹

Cette affirmation a les traits d'une pure grâce. Cet aspect, Guy Lafon le développe dans la première partie du livre, au chapitre III. Il affirme qu'être chrétien c'est écouter le témoignage et témoigner en prenant pour fondement les Ecritures. Pour cela, on a besoin d'une communauté, parce que c'est de l'autre qu'on reçoit le témoignage et c'est de nouveau aux autres qu'on le transmet. L'auteur, dans la deuxième partie, montre comment les Ecritures « parlent ». Il propose une méthode de lecture. Mais il n'oublie pas de dire la raison de ses méditations sur le langage : la langue interprète la société³⁰ et le fait même que nous soyons en société, parce qu'elle est la communication par excellence. Lire et écrire sont donc deux verbes clefs pour comprendre toute société.

1.2 Le dépassement sur le plan philosophique

Dans *Esquisses pour un christianisme*, l'auteur se limitait à expliquer la signification de la parole. Dans *Le Dieu commun*, où apparaît expressément le concept d'entretien, celui-ci devient le synonyme de tout ce qui lie les hommes entre eux. Il est la forme transcendante de toute expérience possible.³¹ Guy Lafon dépasse l'opposition entre le sujet et l'objet en disant que la seule vérité est dans l'entretien. De ce fait, l'entretien devient la dimension où circule sa pensée. La réalité ne peut exister qu'à partir de lui.³²

Qu'est-ce qui existe entre les sujets, qu'on parle de lien, de relation ou d'entretien ? Quand le sujet peut-il dire qu'il se trouve dans une relation ? Quand reçoit-il la vie ? Au moment, sans doute, où il peut prononcer le mot « tu ». C'est à ce moment que le sujet se reconnaît et que le « moi » commence à exister. Mais il n'aurait pas pu prononcer le « toi » s'il n'était pas d'abord en rapport avec l'autre. C'est ainsi que l'entretien fait vivre les sujets. L'entretien est donc cette dimension in-

²⁸ *Ibid.*, p. 74.

²⁹ *Ibid.*, p. 75.

³⁰ *Ibid.*, p. 107.

³¹ *Ibid.*, p. 43.

³² *Ibid.*, p. 23-27.

aliénable où nous nous adressons les uns aux autres, « *où naît le je, le tu, le nous, le vous, le il, et où tous naissent ensemble.* »³³ Dans la suite, Lafon remarque que « *ce n'est pas à dire pourtant que notre entretien produise ou détruise le monde, ni même qu'il le façonne à son gré.* »³⁴ L'entretien n'est pas une énergie, il ne fabrique pas le monde. En revanche, « *le monde est partie intégrante de l'entretien.* »³⁵ Le rapport qui fait naître « je » à « tu » et tous ensemble les uns aux autres prouve « *qu'autrui et je sont des termes indissociables l'un de l'autre.* »³⁶ La pensée philosophique de Guy Lafon se fonde sur la constatation que « *je ne va jamais sans tu, et réciproquement.* »³⁷ L'entretien précède, en quelque sorte, les sujets et les accompagne. Le mouvement d'appartenance à l'alliance donc préexiste à la dénomination des alliés. Cette référence à l'alliance n'apparaîtra explicitement que dans le contexte théologique, dans le livre *Abraham ou l'invention de la foi*, qui sera présenté dans la suite. Mais, il est important de dire dès maintenant que les sujets naissent dans l'alliance et de l'alliance. Ils s'y trouvent. A ceux qui forment cette alliance, je donne un nom, comme à moi-même, dans une histoire qui se poursuit. En effet, le « je » qui en parle en est lui-même le fruit. Mais parmi tous ces noms il en est Un, imprononçable, qui, du reste, s'entend trop faiblement encore dans le nom de « Dieu ». Car ce nom apparaît en effet comme une retombée, inévitable sans doute, mais toujours insuffisante, du Nom qui est au dessus de tous les noms, IHVH, le nom inter – dit . Ce nom « *vient en plus, même si, quand il vient, il n'est jamais de trop. Mais il ne s'impose pas avec la force de la nécessité. Nous le prononçons avec libéralité, sans nulle contrainte.* »³⁸ Lafon évoque les étymologies, reconnues aujourd'hui fantaisistes, avancées par Jean Damascène : « *le nom de Dieu viendrait de « courir » ou de « circuler autour ».* »³⁹ Ainsi le nom de Dieu « court » dans l'entretien ! C'est pour cette raison que, dans la tradition juive, il est défendu de le prononcer. Le nom de IHVH n'est pas « vocalisable ». On ne peut y adjoindre des voyelles, qui permettraient à la voix de le faire entendre.

Si on ne peut prononcer le nom de Dieu, c'est parce qu'Il est toujours présent, comme une source inépuisable ou comme un souffle entre nous. Il court dans l'entretien, qui est l'alliance même, et il donne un caractère de singularité infinie à tous les « alliés » que je rencontre, universellement, et à moi-même également.

³³ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 17.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁷ *Ibid.*, p. 26.

³⁸ G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 183.

³⁹ G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 150.

1.3 Le dépassement sur le plan théologique

Guy Lafon, dans *Le Dieu commun*, déclare parler moins de Dieu que de notre rapport à Dieu.⁴⁰ Mais c'est encore une manière philosophique de s'exprimer. Le dépassement s'exprime sur le plan théologique dans le fait que je ne peux pas prononcer le nom de Dieu sans me situer, d'une certaine façon, d'une façon unique, singulière, par rapport à Lui. Car Il est autrement Autre que les autres. De ce fait, Il ne fait pas nombre avec les autres. Par conséquent, lorsque je prononce son nom en croyant, chaque « un » est alors aimé comme « Un » et l'Un est aimé en chaque « un » : « *l'amour du prochain, mesuré qu'il est par l'amour de soi, n'est pas un petit amour, comparé à l'amour pour Dieu, qui serait le plus grand amour* »⁴¹. Il ne peut y avoir de rivalité entre Dieu – l'Autre et l'homme – l'autre. En contraire, le rapport avec l'autre est inséparable du rapport avec l'Autre. Ils ne s'excluent pas : l'Autre est aimé en l'autre : « *Dieu est personnel, mais jamais sans le libre don de notre respect à autrui. L'affirmation ou, mieux, la révélation de sa personnalité, est concomitante de la reconnaissance pratique d'autrui, de l'accueil sans envie de son existence à nos côtés. Si Dieu n'est pas une idole sanguinaire, c'est parce que le culte que nous lui vouons consiste dans la vénération d'autrui.* »⁴²

Cette idée est présentée pour la première fois dans *L'autre-roi*, où Guy Lafon affirme que l'homme ne peut pas dire le mot « Dieu », sans dire « Oui, Dieu » ou « Non, Dieu ». En Le prononçant, l'homme devient croyant, entre en alliance avec ceux qui croient, ou il demeure indifférent. Mais, répétons-le encore, ce « *Dieu en personne n'entre en rivalité avec personne* ».⁴³ L'opuscule *Il n'y a pas deux amours*⁴⁴ se termine par l'association de l'amour d'un Dieu sans visage à la foi en Sa réelle présence en tout ce qui, en lui et autour de lui, porte le nom d'humain.⁴⁵ Dieu n'est pas « un Autre », il n'est pas seulement le « Tout Autre », il se laisse reconnaître dans le rapport à tout autre. Alors l'autre, sans cesser de rester lui-même, reçoit la dignité du Tout Autre, et le Tout Autre, sans déchoir, prend l'humilité de l'autre. Voici que nous arrivons au passage qui mériterait d'être inscrit sur la couverture du livre :

« *Car l'amour, celui qui fait être, ne connaît pas d'autre amour, qui serait son rival et chercherait à l'emporter sur lui. Quand tu fais être*

⁴⁰ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 83.

⁴¹ G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 69.

⁴² G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 171.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ G. Lafon, *Il n'y a pas deux amours*, Ecole de lecture, Nice 1994.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 56.

quelqu'un en aimant, tu ne dérobes pas à quelqu'un d'autre, à IHVH par exemple, l'amour que tu lui devrais et dont tu le priverais.»⁴⁶

La théologie traditionnelle voyait Dieu surtout comme le « Tout Autre », le tout différent. Même si des théologiens soulignaient que Dieu est tellement différent que la raison humaine ne peut pas l'imaginer, ils s'efforçaient néanmoins à le définir. Bref, dans la théologie traditionnelle, Dieu était traité comme objet. Dans la théologie de l'entretien, en revanche, le rapport à Dieu l'emporte sur tout discours sur Dieu. C'est ce rapport même qui est, si l'on peut dire, le champ même de la pensée de Lafon – ce rapport et l'exercice de ce rapport.

Reprenons l'essentiel de cette pensée. Exprimons-la maintenant dans une succession d'axiomes que l'on commentera brièvement. Ainsi sans doute apparaîtra plus clairement la cohérence de la démarche de Lafon.

2. Axiomes de la pensée de l'entretien

1. L'entretien est une situation transcendantale. Tout être humain se trouve en elle pour exister et pour se comprendre. C'est dans l'entretien que tout sujet advient.

L'entretien ne vient pas avant ou après les sujets. Il est là. Le sujet n'est pas sans l'objet et celui-ci ne peut pas apparaître sans le sujet. Ils sont liés parce qu'ils sont à la fois présents et absents. Puisque nous sommes et pour que nous puissions être, nous tous, nous nous trouvons dans l'entretien. Cela veut dire que « vivre » consiste dans les relations qui nous maintiennent ensemble. On l'a compris, l'entretien n'est pas, pour Lafon, un cas particulier, un exemple de la situation de société. Il n'est pas non plus présent là seulement où l'on s'entend bien, là où règne la paix. L'entretien est l'armature même, la condition de toute vie sociale, ce qui permet d'y appartenir et aussi de la comprendre. Par conséquent, on n'entre pas dans l'entretien. On s'y trouve, au sens très complexe de cette expression en français. D'abord, il faut comprendre que l'entretien définit la situation de notre existence : nous sommes en lui. Mais il faut entendre aussi que nous n'y sommes pas égarés, perdus : à la lettre, nous y sommes trouvés, c'est-à-dire sauvés de l'inexistence. Enfin, nous y sommes comme des gens qui s'y rencontrent les uns les autres : l'entretien est l'espace de notre coexistence mutuelle. Dans ces conditions, on peut conclure que l'entretien apparaît comme une grâce, puisque nous pourrions ne pas y appartenir. Mais alors pourrions nous dire encore que nous sommes? Or, c'est un fait, nous sommes.

⁴⁶ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 83.

Tel est le point de départ de notre réflexion. Puisqu'il y a un lien entre nous, puisque vous me voyez et m'entendez, nous sommes dans le même monde, nos chemins se croisent. Nous vivons ! De plus ils sont vivants aussi, ceux dont nous parlons entre nous. Pourquoi ? Parce qu'il y a un lien entre nous. Sinon, il ne serait pas même possible de parler d'eux. Nous ne saurions rien d'eux sans cela. Or, ce dont nous ne savons rien ne devient jamais l'objet d'un discours quelconque. Puisqu'il n'y a pas la moindre relation entre nous, cet objet n'existe pas. En effet, c'est le lien d'entretien qui donne la vie. Entretenir le lien avec les autres, voilà donc ce que veut dire être vivant. Ce qui est premier, c'est l'entretien lui-même. C'est lui qui fait naître les sujets.

2. L'entretien fonctionne dans une alternance simultanée de présence et d'absence des sujets les uns aux autres. C'est elle qui les fait vivre.

Dans chaque entretien empirique il y a, en même temps, présence et absence. Cette alternance simultanée est la condition même de l'existence de l'entretien et de son fonctionnement. L'alternance des ces deux termes dans le même temps assure le rapport à l'autre : c'est la vie. Celui qui veut rester dans l'entretien doit donc accepter cette alternance. Ainsi, déjà, en ce moment même où nous sommes ensemble, elle est à l'œuvre entre nous. Sinon, nous ne pourrions ni nous parler ni nous écouter. Nous serions confondus les uns avec les autres ou, au contraire, distants les uns des autres à l'extrême. Mais, pour autant, nul d'entre nous n'est prisonnier de ce lien de l'entretien. Il en est plutôt rendu libre pour pouvoir être avec d'autres, communiquer avec eux. Il ne sortira de cette heureuse situation d'entretien, si douloureuse soit-elle parfois, comme dans les conflits, que par la mort. Aussi longtemps que nous vivons, nous vivons de nous entretenir dans un jeu d'absence et de présence.

3. L'ordre éthique est constitué par la poursuite, jusqu'à la mort, de l'alternance simultanée de la présence et de l'absence des sujets les uns aux autres.

La présence et l'absence entre nous ne peuvent jamais être absolues. Le désir de porter la présence et l'absence à l'extrême n'est pas réalisable aussi longtemps que nous vivons. S'il se réalisait, ce serait la fin de l'éthique et, avec elle, la fin de la vie humaine, de notre vie commune. Or, c'est pourtant quelque chose de cette extrémité qui, paradoxalement, se produit quand nous croyons. En effet, c'est à l'intérieur de l'alternance simultanée de la présence et de l'absence que nous pouvons comprendre le rapport à Dieu que nous appelons la foi. Il n'y a pas d'autre dimension où il puisse se situer. Alors, le rapport à l'autre, dans l'absence et la présence, est porté à sa plus haute intensité et, cepen-

dant, il ne se rompt pas. Pourquoi ? Parce que Dieu est extrêmement présent et absent en même temps. Ainsi, dans la foi, un autre est-il présent dans son absence même. Ceci est exprimé dans l'axiome suivant :

4. L'ordre théologal porte à l'extrême l'alternance de présence et d'absence. Il est signifié par le nom de Dieu.

Le rapport à l'autre devient théologal, quand cet autre auquel je me rapporte fuit à l'infini, quand je ne m'arrête pas sur un terme fixe. Alors l'autre devient l'Autre, tout autre devient le Tout Autre. Ce rapport théologal se loge dans le rapport éthique. Il pourrait le faire éclater ! Il ne le fait pas éclater pourtant. Il le tend, il le change à l'extrême sans le supprimer, sans se substituer à lui.

5. Le théologal et l'éthique sont les deux faces, inséparables, d'un seul et même entretien. Mais on ne peut pas confondre ces deux ordres l'un avec l'autre.

Le théologal et l'éthique, sans confusion et sans séparation, constituent chaque entretien dans lequel nous nous trouvons. Ils ne peuvent pas plus se disjoindre que le recto et le verso d'une même feuille de papier ou que l'envers et l'avvers d'une pièce de monnaie. En vivant avec Dieu, on se situe, dans le même temps que tous, dans l'entretien d'humanité avec tous les autres hommes. En vivant le rapport à l'autre, dans le rapport au Tout Autre, le fidèle est lié avec tous les autres. C'est là qu'il vit de son alliance avec Dieu. De ce fait, l'éthique porte en elle-même le théologal et inversement. La foi, l'espérance et l'amour, qui nous conduisent vers Dieu, nous font aussi inventer, simultanément, la loi selon laquelle nous allons exercer notre rapport les uns aux autres. L'éthique naît ainsi du théologal et l'exprime sans le trahir, sans l'amoindrir. Le rapport théologal, quant à lui, qui certes ne se confond pas avec le rapport éthique, peut être vécu à l'intérieur de tout entretien. Il peut s'y affirmer, et c'est la foi. Ce qu'on voit, c'est le rapport éthique. Le théologal, lui, n'est pas visible. Mais l'un et l'autre peuvent être, dans la foi, reconnus comme les deux faces d'un unique entretien.

6. Puisque le rapport à Dieu se présente dans l'entretien, le rapport à tout autre devient le champ possible du rapport à Tout Autre.

Pour apprécier la nouveauté qu'apporte une telle pensée, il suffit, par exemple, de reconnaître ce qu'aurait d'insuffisant encore l'affirmation selon laquelle le second commandement, la loi éthique, ne serait qu'une application, une conséquence ou une projection du premier. Nous oublierions alors l'union de deux commandements. C'est un peu comme si nous disions que l'humanité du Christ n'est qu'une dérivation de sa

divinité. Nous manquerions alors ce que la théologie la plus traditionnelle a affirmé, au sujet de l'Incarnation, notamment à partir du concile d'Ephèse et, surtout, de celui de Chalcédoine, en affirmant l'union des deux natures dans l'unique personne du Verbe de Dieu.

7. Le rapport à Dieu s'exprime par la foi, l'espérance et l'amour portés à leurs plus extrêmes limites.

Croire n'est pas identique au savoir, qui fixe toujours un contenu. En revanche, croire maintient fermement la distance. La foi ne concerne pas l'objet, elle ne décide rien quant au savoir qui porterait sur Dieu. La foi n'est pas une représentation particulière,⁴⁷ même si elle en est toujours accompagnée. C'est, semble-t-il, ce que suggère Guy Lafon quand il dit que « *les fidèles d'une religion se donnent, souvent sans les choisir, des représentations particulières, à commencer par celle de Dieu*⁴⁸ ».

Ainsi, savoir et foi ne sont pas identiques, même s'ils sont alliés. Si l'un insiste trop sur la présence, l'autre met le fidèle en garde contre la prétention de la présence à l'exclusivité, qui rendrait l'alliance humaine impossible.⁴⁹ Si le savoir, telle une vision, tend à remplacer l'absence par la présence, la foi fait le contraire.

Lafon ajoute que la tradition chrétienne a été conduite à penser le rapport théologique non seulement comme foi, mais encore comme espérance.⁵⁰ Pourquoi ? Si la foi représente insuffisamment le rapport théologique, parce que son accompagnement, le savoir, tente de supprimer l'absence, l'espérance, étrangère au savoir, relève du désir et n'encourt pas ce risque. L'espérance suppose le délai et l'écart qui doit demeurer, lorsque le temps sera achevé.⁵¹ Le rapport théologique doit donc se présenter comme espérance. Mais, parce que l'espérance est de l'ordre du désir, celui-ci, une fois comblé, annonce sa propre fin. La foi et l'espérance ne suffisent donc pas.

Le rapport théologique contient aussi l'amour. A propos de la troisième vertu théologique, Guy Lafon ajoute alors: « *L'amour suppose la différence, l'écart, la séparation et il est, dans le même temps, effort pour les supprimer, mais un effort assorti de la joie de n'y pas parvenir. Du fait qu'il n'existe que si la distance est maintenue, l'amour est de l'ordre du désir* ».⁵²

⁴⁷ Quand les fidèles d'une religion se donnent des représentations particulières, ils passent du domaine de la foi au domaine du savoir.

⁴⁸ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 85.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁵¹ *Ibid.*, p. 88.

⁵² *Ibid.*, p. 89.

L'amour - comme l'espérance - ignore la possession, l'un et l'autre disparaîtraient même avec la possession. Ils ne vivent, au contraire, que d'attente et de manque.⁵³ L'amour, cependant, permet la rencontre :

« *Dans l'amour, la rencontre est cette atteinte qui, loin de réduire le désir, l'entretient plutôt, le fait lever sans cesse. Par ce côté, l'amour est de l'ordre de la jouissance : c'est la jouissance de la rencontre qui vient supprimer l'aporie que nous avons formulée.* »⁵⁴

Guy Lafon chante ainsi en l'honneur de l'amour qui, dans la rencontre, donne la joie d'atteindre sans épuiser. L'amour peut être appelé « relation par excellence ». Il donne le bonheur de ne pas parvenir à un terme qui l'achèverait. En revanche, la déception survient, lorsque surgit l'idée - même confuse - qu'on n'a pas atteint la plénitude de l'amour, que la possession complète n'a pas été obtenue alors qu'elle pouvait l'être.⁵⁵

8. Par la grâce d'un événement, dont le témoignage d'une société historique est le signe, le rapport éthique devient manifestement l'expression du rapport à Dieu.

Dans l'expérience chrétienne, Dieu, sans cesser d'être Père, devient en son Fils, « Frère » de l'homme. Selon le christianisme, en effet, l'incarnation de Dieu est considérée comme l'événement dans lequel Dieu le Père se révèle en Dieu le Fils. Jésus, le Fils de Dieu, devient semblable à l'homme. Dieu reste Père, Créateur. La différence entre le Créateur et la création demeure. Mais en même temps, Dieu entre dans un nouveau rapport avec l'homme, rapport fraternel, rapport d'égalité. C'est grâce à cet événement, dont le témoignage des croyants est le signe que « *l'éthique* (l'éthique comme champ des relations) *est l'espace de la révélation religieuse, de l'entretien avec Dieu, parce que c'est dans l'éthique que l'appel s'entend comme grâce dans la réponse que nous nous efforçons de lui donner.* »⁵⁶ Mais tout cela n'est vrai que « *pour qui croit en Jésus Christ,* » parce que « *seul le rapport à l'être singulier de Jésus Christ permet d'entendre l'éthique comme le champ de la révélation religieuse.* » Et il y a encore une condition, qui s'exprime en des termes qui, inévitablement, relèvent de l'entretien : « *ce rapport doit être institutionnellement exprimé par l'appartenance à l'Eglise. La transcendance historique de Jésus Christ sera confessée dans l'affirmation d'une autre transcendance historique : celle de l'Eglise qui rassemble les fidèles du Christ.* »⁵⁷

⁵³ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 179.

⁵⁷ *Ibid.*

3. Application à une intelligence chrétienne du Salut

Dans la théologie traditionnelle, tout le discours sur le Salut avait pour but de répondre à la question : Qui sera sauvé ? Que ce soit dans la conception objective ou dans la conception subjective, on s'en tenait là. Ce n'est pas le cas de Lafon. L'anthropologie, l'ecclésiologie, la christologie et la théologie, dans ses œuvres, ne s'arrêtent jamais à cette question. En se situant à l'intérieur de la foi d'alliance, il dépasse l'opposition entre les deux conceptions et il se concentre uniquement sur la question suivante : Comment les croyants comprennent-ils qu'ils sont sauvés ? Notre théologien se place à l'intérieur de la vie sauvée des chrétiens.

En comparant les principaux ouvrages de notre auteur, on peut noter d'abord une différence entre le premier livre et ceux qui suivent. Dans *l'Essai sur la signification du Salut*, l'auteur parle explicitement du Salut, dans la suite, il en traite implicitement. Mais c'est toujours l'homme, avec son grand désir de vivre, qui est en cause dans toute l'œuvre.

Pour bien tracer « le chemin » du Salut, il est nécessaire de marquer des repères. Ainsi, dans les écrits de Guy Lafon, le malheur est tout ce que l'homme veut éviter. En revanche, ce à quoi il aspire, s'appelle le bonheur.

Notre théologien commence par traiter de la mort. Il s'agit de toute l'impuissance humaine, physique et spirituelle, à laquelle l'être humain veut échapper. A ce malheur s'oppose le désir de vivre. Mais, dans son premier ouvrage, Guy Lafon semble ne proposer d'autre bonheur que celui de l'au-delà, après la mort physique. Dans cette vie, il faut souffrir et mourir. Cependant, il écrit que « *le vrai nom de la mort, c'est la haine* », ⁵⁸ c'est-à-dire quelque chose qui est de ce monde. Puisque cette dernière divise, sépare l'un de l'autre, Guy Lafon voit dans la mort aussi l'isolement, qu'il présentera comme un malheur dans la suite de ses œuvres. La cause de la mort, l'éloignement de Dieu, prouve aussi que le vrai problème n'est pas la mort physique mais le fait « d'être seul ». Ce fait est considéré comme le véritable malheur dans *Le Dieu commun*. « L'entretien » n'est rien d'autre qu'un combat contre l'isolement. On peut donc entendre que le mal consiste à « ne pas être avec les autres ». Or, dans le contexte de l'entretien, ce n'est pas possible : l'homme ne peut exister que dans l'entretien. Sortir de celui-ci signifie l'anéantissement du sujet qui, tout seul, n'existerait pas. Ce serait sa mort. C'est donc la communion et sa durée qui sont le bonheur.

Croire, espérer, aimer ne présente pas de nouveauté significative sur le sujet du malheur et du bonheur. *L'autre-roi*, en traitant de l'Incarnation et de la fraternité universelle, parle du bonheur, vécu dans la

⁵⁸ G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964 p. 128.

communauté. Mais l'ouvrage s'ouvre par une évocation de la mort telle qu'elle pouvait être menaçante et toujours présente dans les camps de concentration. Comme on l'a dit plus haut, il s'agissait non pas de la mort naturelle, mais de celle que des hommes infligent à d'autres hommes.

La mort apparaît de nouveau, avec toute sa virulence, dans *Abraham ou l'invention de la foi*. Le père de la foi accepte sa propre mort. Mais l'auteur laisse entendre ce qui jusque-là, dans son œuvre, n'était pas flagrant : la mort n'est pas le vrai malheur. Abraham ne veut pas échapper à la mort, il n'a pas peur de sa propre disparition. Il évite, en revanche, la « non fidélité » à Dieu. Plus exactement, il apparaît que quelque chose ou quelqu'un peut rivaliser avec Dieu, et c'est en cela que consiste l'idolâtrie, en tant qu'elle est un obstacle à la foi. Dieu pouvait être remplacé par « un autre », comme Isaac pouvait être une idole pour Abraham: « *tout se passe comme si, pour Abraham, son fils risquait d'être la plus dangereuse des idoles* ». ⁵⁹ Entrer sans « idolatrie » dans la communion de tous ceux qui croient, dans la fraternité universelle des croyants, en cela consiste le bonheur.

Ainsi, parti de la mort physique, l'auteur, à travers sa réflexion sur l'isolement, parvient à montrer que le vrai malheur est « d'être séparé de Dieu ». Le bonheur se manifeste au contraire à partir de « vivre », à travers « être avec les autres », jusqu'aux liens de fraternité qui se nouent entre ceux qui croient.

Il est donc possible de considérer trois chemins :

- de la mort à la vie,
- de l'isolement à la communion,
- de l'idolâtrie à la fraternité des croyants.

3.1 Etre sauvé de la mort

Dans l'*Essai sur la signification du Salut*, Guy Lafon parle du Salut de l'homme en évoquant une nouvelle création de l'homme qui se produira dans le futur. Elle nous donnera « *une nouvelle capacité de l'atteindre (Dieu), une ouverture décisive sur lui-même (sur Dieu)*. » En conséquence ce sera une nouvelle façon d'être avec Dieu. L'auteur ajoute : « *s'il nous sauve, (Dieu) inaugure en nous un nouveau déploiement sur lui* ». ⁶⁰ Jusqu'ici notre théologien ne se prononçait pas ouvertement et concrètement sur la nature du Salut dont il parlait. Par la suite, cependant, il précise que ce Salut est rendu possible par l'engagement de Dieu dans l'existence humaine, en Son Fils : « *Jésus-Christ n'a pas subtilisé la*

⁵⁹ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 41.

⁶⁰ G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964 p. 107-108.

*mort : il est entré en elle, il l'a prise sur lui. Et c'est de cette manière-là qu'il nous a sauvés de notre détresse. »*⁶¹

La mort, dans ce livre, paraît être salvatrice. A première vue, il semble qu'il s'agisse exclusivement de la mort de Jésus. Mais ce n'est pas exact. Il s'agit aussi de celle de chacun d'entre nous.⁶² C'est seulement en l'acceptant que l'on est sauvé de la mort. Dans l'*Essai sur la signification du Salut*, le Salut se présente donc comme le chemin qui conduit, à travers la mort physique, à la vie dans l'au-delà. Le moyen du Salut est la mort du Fils de Dieu. Le Christ a sauvé l'homme, en « prenant la mort sur Lui ». L'auteur ne mentionne ni la foi, ni quelque autre condition, pour être sauvé. Le seul moyen du Salut de l'homme est le fait que le Christ soit mort pour nous tous. L'homme doit, pour être sauvé de la mort, accepter celle-ci, ou mieux, il doit accepter la vie et la mort, la vie mortelle. Mais, puisqu'il faut mourir, le problème reste toujours ouvert. L'homme est-il vraiment sauvé ?

Pour essayer de comprendre ce qui donne la vie, Lafon, dans *Le Dieu commun*, utilise la notion « d'entretien ». Comme on l'a dit, l'entretien nous précède. Il fait naître les sujets. En acceptant l'alternance de présence et d'absence, qui existe dans l'entretien, le « je » et le « tu » peuvent continuer à vivre. Si l'entretien fait naître et assure la continuation de la vie, il peut donc être nommé Salut - chemin vers le bonheur. Plus exactement, puisqu'on se trouve dans l'entretien, on est déjà sauvé humainement – pour la vie terrestre, mais on gagne aussi contre la mort. En outre, l'entretien permet que se joignent deux composantes parallèles, inséparables pour le croyant : le théologique et l'éthique.

L'homme est donc déjà sauvé de sa seule existence naturelle, animale, par le seul fait de se trouver dans l'entretien. Par celui-ci il est devenu humain. Or, dans le deuxième chapitre du *Dieu commun*, qui traite de la religion, on apprend que la foi peut vaincre la mort de celui qui parle. C'est un retour sur l'entretien. Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, le passage de la mort à la vie atteint une nouvelle dimension. L'auteur dépasse l'opposition entre la vie et la mort de celui qui parle, qui jusqu'à maintenant guidait sa pensée. Puisqu'Abraham l'accepte dans la foi en la promesse de Dieu, la mort ne se présente plus pour lui comme un malheur. On peut voir ici les liens entre l'*Essai sur la signification du salut* et *Abraham ou l'invention de la foi*. Dans le premier ouvrage, le Christ a sauvé l'homme « en acceptant sa mort ». Dans *Essai sur la signification du salut*, l'auteur ne cite pas le mot « foi », mais le contexte la présuppose. Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, en revanche, le mot « Salut » n'est pas présent, mais le lecteur peut comprendre qu'il s'agit de l'homme sauvé : Abraham accepte sa mort dans

⁶¹ *Ibid.*, p. 127.

la foi. Alors, si l'homme doit mourir, ce n'est plus un malheur auquel il faudrait échapper.

Lafon laisse entendre que le grand malheur n'est pas la mort mais le temps « habité » par la mort. C'est le temps qui crée la mort. La vie a pris naissance dans le passé, la mort arrivera dans l'avenir. Or, par la foi, sont dépassées l'opposition entre le passé et l'avenir. Je suis ici-bas, je dois mourir, mais je crois ! Le temps existe, c'est le présent qui est important ou, mieux, tout moment de mon existence est important.

La foi peut donc vaincre le temps. La foi passée ou à venir ne vaut rien si elle n'existe pas maintenant. Par conséquent, en écartant le temps, dans sa succession, on dépasse l'opposition entre la mort et la vie. La mort n'est plus un objet de crainte.

3.2 Etre sauvé de l'isolement et atteindre la communion

L'opposition entre la mort et la vie prend dès maintenant une autre signification. Il s'agit du passage de l'isolement à la communion. Cette idée est déjà sous-jacente dans *l'Essai sur la signification du salut*, quand l'auteur, à plusieurs reprises, définit Dieu, à la suite de Bergson, comme « *un Etre qui peut entrer en rapport avec nous* ». ⁶³ Cette définition est importante. Avec elle, l'auteur envisage le moyen du Salut : puisque le malheur de l'homme est provoqué par le fait qu'il se détourne de Dieu, le Salut se trouve dans le renouvellement du rapport entre Dieu et l'homme. Ainsi, Dieu est toujours traité comme quelqu'un qui s'intéresse à l'homme.

Guy Lafon souligne qu'Adam « *a renversé la direction de la liberté humaine* » et que Jésus-Christ a « *repris cette même liberté pour faire la volonté de Dieu* ». ⁶⁴ On peut donc dire que, dans son premier ouvrage, Jésus-Christ, « d'en haut », s'approche de l'homme et le sauve. Puisque la vraie mort est la haine, Il est son seul Sauveur véritable, parce qu'il réconcilie Dieu et l'homme et détruit ainsi l'hostilité qui existait auparavant entre eux. C'est Dieu qui sauve, et Il sauve en unissant. En unissant à qui ? A Lui-même et à tous les autres.

L'idée du Salut, comme passage de l'isolement à la communion, est développée dans *Le Dieu commun*. Il a déjà été dit que l'entretien fait vivre humainement. Mais alors se pose la question : Comment fait-il vivre ? En faisant naître des sujets dans la communauté. Il ne peut que faire naître des « partenaires ». L'entretien mène à la communauté, assure à l'individu d'être avec les autres.

⁶² *Ibid.*, p. 128.

⁶³ G. Lafon, *Essai sur la Signification du Salut*, Paris, Cerf, 1964, p. 64 et 99.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

Il est donc important d'être ensemble. Guy Lafon admet le postulat selon lequel le Salut vient toujours de nos liens. Puisqu'il se trouve en relation avec les autres, l'homme est déjà sauvé humainement, par rapport à une existence seulement animale. C'est déjà le Salut : exister, c'est-à-dire se trouver en situation de relation. La foi cependant, quand elle vient, ajoute aux virtualités de cette situation et enrichit celle-ci. Poursuivant sa réflexion, l'auteur en vient à la constatation selon laquelle on ne peut être sauvé, d'emblée humainement et ensuite théologiquement, qu'en appartenant à une communauté, c'est-à-dire qu'on ne peut pas être homme sans appartenir à la communauté humaine et qu'on ne peut pas être croyant sans appartenir à une alliance de foi. En étant vivant, l'homme est « avec les autres ». Or, le rapport « aux autres » est, aux yeux des croyants, inséparable du rapport à Dieu. Ainsi n'importe quel rapport entre les hommes est, dans la foi, la relation à Dieu. Guy Lafon affirme ainsi que le rapport à Dieu n'est pas entendu sans le rapport à tous.⁶⁵ En revanche, le rapport à tous peut être entendu sans l'expérience de se rapporter à Dieu. Tel est le cas pour qui existe sans croire. Tandis qu'aux yeux du croyant, c'est Dieu qui, dans le prochain, est aimé ou haï. Tout le discours sur l'entretien et ses deux composantes, le théologal et l'éthique, est ainsi approfondi dans *Croire, espérer, aimer*, surtout dans *L'autre-roi* et dans *Il n'y a pas deux amours*. La vie avec les autres est sauvée par la vie avec l'Autre. Quand on vit avec l'Autre, la vie avec l'autre est transformée. La communion demeure : dans le christianisme, ne parle-t-on pas, d'ailleurs de la communion des Saints ?

Il n'est donc pas étrange que Guy Lafon nomme le christianisme « une religion de l'autre ». Dieu reste le Tout Autre, de même que l'autre, n'importe quel autre, est lui-même tout autre. Car il y a toujours une transcendance infinie, soit dans le rapport avec le Père, soit dans le rapport avec le frère. Déjà dans *Le Dieu commun*, l'auteur parlait de Dieu *entre nous*.⁶⁶ Jésus est le signe que Dieu est dans ma relation avec l'autre. Ainsi, en elle, le chrétien reconnaît la présence de Dieu. Dieu se laisse trouver dans le rapport avec chaque personne. Mon prochain est devenu mon Roi. Du fait de ma foi en Jésus, le Fils est devenu mon Frère⁶⁷. La religion de l'autre peut être nommée aussi la religion de la communication ou la religion de la communion. Pour le christianisme, la relation de l'un avec l'autre est essentielle. L'éthique ne se réalise que dans une communauté et, dans la foi, le seul fait d'être ensemble, dans un lien d'amour, montre la présence du Dieu invisible. Là où deux ou trois

⁶⁵ G. Lafon, *Croire, espérer, aimer*, Paris, Cerf, 1983, p. 9.

⁶⁶ Cf. G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 120.

⁶⁷ Cf. G. Lafon, *L'autre- Roi*, Paris, Nouvelle cité, 1987, p. 172.

s'aiment entre eux, c'est Dieu qui est présent parmi eux. Ainsi la foi du croyant voit naître une église dans chaque communauté véritable.

Dans la pensée de Guy Lafon, on est sauvé *à travers* l'autre. Dans *L'autre-roi*, est ainsi développée l'idée que ce ne sont pas seulement la mort et la résurrection du Christ qui assurent le passage du malheur au bonheur, mais déjà son incarnation: « *Il (Dieu) a dû devenir en tout semblable à ses frères* » (He 2,17), excepté le péché. Le Christ est Sauveur parce qu'il est devenu homme, il s'est approché d'une telle manière que « l'Autre » est devenu un autre et donc « tout autre ». Dans *Abraham ou l'invention de la foi*, c'est d'abord la foi en la foi de l'autre qui montre le chemin vers l'union des hommes. Le rapport théologal, exprimé par les gestes de croire, espérer, aimer s'inscrit comme Alliance dans l'alliance. En elle, on n'est jamais seul. Elle n'unit pas uniquement les vivants qui croient. La foi est une rencontre permanente qui ne connaît ni passé ni avenir. C'est pourquoi elle unit tous ceux qui, à n'importe quel moment de l'histoire, se sont trouvés dans la foi d'alliance. Le singulier dans cette foi d'alliance, « *c'est que quelqu'un de tel que IHVH puisse être dit partenaire dans une alliance de ce genre, qui est commune au niveau de l'humanité. Pourquoi, en effet, l'alliance de foi ne serait-elle pas réservée seulement à l'avènement de partenaires qui sont présents les uns aux autres d'une présence sensible ? Car si IHVH peut bien être le partenaire d'Abraham, il ne lui est pas présent comme peuvent l'être, par exemple, Sara ou Isaac* ». ⁶⁸ Abraham reconnaît IHVH comme quelqu'un, mais un tel geste se produit entre lui et n'importe qui. Aussi bien, quand Abraham s'engage dans sa foi, en considérant « quiconque » comme « partenaire », de ce fait il considère Dieu comme « partenaire ». Mais, ce processus de reconnaissance de l'Autre dans la reconnaissance de l'autre n'est compréhensible que dans la foi.

3.3 Etre sauvé en passant de l'idolâtrie à la fraternité universelle

Aimer Dieu sans avoir la foi, c'est s'enfermer en soi-même, c'est l'idolâtrie, c'est la mort.⁶⁹ Ainsi existe un point commun entre les trois noms jusqu'ici exprimés pour désigner le malheur. La mort a d'abord été remplacée par l'isolement, maintenant elle se dévoile dans l'idole. C'est le même malheur sous des formes différentes. Il en est de même pour le bonheur : vivre n'est rien d'autre que se rencontrer, s'entretenir, ce qui n'est pas possible sans la foi en la foi de l'autre, qui se transforme en fraternité universelle grâce à la foi en IHVH.

⁶⁸ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 159.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 32 et 41.

Les oppositions précédentes se formulent, dans le cas d'Abraham, de la façon suivante : respecter la volonté de Dieu ou céder au désir d'une descendance. Les deux possibilités s'opposent: immoler ou garder le fils d'Abraham. En immolant son propre fils, le père de la foi renoncerait à sa descendance, à lui-même. En refusant le sacrifice, il s'enferme en lui-même. Abraham n'avait pas peur de la mort d'Isaac. « *Il tendit la main pour prendre le couteau et immoler son fils* » (Gn 22,10). Mais, s'agit-il bien de la mort d'Isaac ? De la mort d'un autre ? Non. Il s'agit en fait, comme le remarque Lafon, de sa propre mort. C'est à lui que Dieu a promis une descendance et la continuation de sa propre vie en elle. C'est pourquoi la mort d'Isaac, en vérité, serait sa propre disparition. Or, Abraham l'a acceptée parce qu'il a cru en la promesse de Dieu. Il était sûr de recevoir « la vie ». Il a donc accepté sa propre mort et, ainsi, par la foi, il réalise le passage de l'idolâtrie à la fraternité universelle.

La foi d'alliance est l'événement formé de la rencontre entre IHVH et Abraham et de l'échange de leur fidélité. C'est le sujet du vingtième chapitre d'*Abraham ou l'invention de la foi* qui est sans doute le plus important de tout l'ouvrage. La foi d'alliance est un événement qui existe dans la société. De plus, cet événement est disséminé dans toute l'histoire humaine. La foi d'alliance précède les partenaires. Ici nous pouvons rejoindre le retournement de Lafon :

« *Dans toute foi d'alliance aucun des deux partenaires n'est déjà ici même dans l'histoire avant l'avènement de cette foi d'alliance. Il n'y est pas comme partenaire. Il n'advient comme tel que dans la foi d'alliance, et nous savons que celle-ci bien avant les traités et les pactes officiels, commence à surgir dès que nous mettons en œuvre, pour nous parler les uns aux autres, la loi, souvent contraignante, sinon violente, du langage, et cela avant même que nous utilisions des langues instituées. La foi d'alliance est la liaison même qui nous unit dans les échanges sociaux. C'est à sa faveur que nous pouvons nous présenter les uns aux autres comme des sujets qui, au sens le plus fort du terme, n'existent que de s'entretenir. Sans cette liaison en acte, il n'y a ni je ni tu, ni nous* ».⁷⁰

Ainsi être sauvé signifie croire en Dieu, c'est-à-dire accepter sa propre mort, se libérer de ses désirs de possession, afin de se soumettre à la volonté de l'Autre. *La foi d'alliance est l'unique raison d'être pour Abraham* : « *La foi d'Abraham est pleine, mais de rien ni de personne qui l'arrêterait : seulement de la foi qui lui est retournée ou qui la suscite* ».⁷¹

⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

⁷¹ *Ibid.*, p. 12.

Conclusion : Penser le Salut d'après Guy Lafon

Tout homme se trouve dans l'existence, c'est-à-dire dans le rapport avec les autres. Par l'exercice de ce rapport aux autres, il est sauvé humainement. C'est ce lien qui le fait vivre. Il peut obtenir aussi le Salut religieux qui consiste en ceci : son existence, c'est-à-dire l'entretien, peut être enrichie par la foi, l'espérance et l'amour. Ainsi l'homme peut d'ores et déjà vivre en sauvé jusque dans l'épreuve de la mort.

L'entretien est une figure du Salut religieux. Il peut être l'annonce d'un entretien avec Dieu. Se trouver dans l'entretien, autrement dit vivre humainement, n'est pas possible sans l'acceptation du jeu permanent entre présence et absence. C'est cette acceptation qui promet une victoire sur la mort. Penser le Salut veut donc dire : se trouver dans l'entretien avec l'autre et tenter, dans la foi, d'y vivre le rapport avec le Tout Autre.

L'existence est un don. L'homme n'a aucun mérite à s'y trouver. Vivre la foi, l'espérance et l'amour à l'intérieur du rapport avec l'autre est également une grâce. L'homme n'est l'initiateur d'aucune étape du Salut, ni de l'entretien, ni de la foi. Mais il peut les accepter. Le croyant, en tout cas, reconnaît qu'il se trouve dans la foi d'alliance avec le Tout Autre. La rencontre entre Dieu et l'homme est donc pour lui comme celle de « *deux amis qui, sans même le savoir, se cherchent et s'attendent, non point pour se rencontrer, parce que tel serait leur destin, mais parce que, de temps immémorial, ils se sont rencontrés* ». ⁷²

L'œuvre de Guy Lafon expose aussi comment le croyant se trouve dès cette vie dans le Salut religieux. En effet, il est possible de vivre « en sauvé » par la foi, l'espérance et l'amour, et cela dans le rapport à tout autre. Mais, assurément, ceci n'est compréhensible que dans la foi, dont le témoin est le croyant.

Ainsi, même si le mot Salut n'est cité que dans son premier livre, on peut maintenant affirmer que toute la pensée de Guy Lafon est une sotériologie, un discours sur le Salut. En évoquant, comme croyant, le rapport « à tout autre », il parle de la vie humaine et du rapport à Dieu, simultanément. Sa théologie du Salut atteint son sommet, lorsqu'il souligne l'importance de vivre de la foi ou, plutôt, parce que le verbe dit mieux que le nom, de vivre de croire. ⁷³ Mais si croire peut faire vivre, c'est parce que, en pleine existence mortelle, la foi nous situe au-delà la mort. Celle-ci, pour le croyant, est déjà passée, elle est derrière lui. Sans alliance (sans entretien théologal), il n'y aurait que la mort. ⁷⁴ Nous en

⁷² G. Lafon, *L'origine de Jésus-Christ*, Ecole de lecture 1995, p. 8.

⁷³ G. Lafon, *Abraham ou l'invention de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 11.

⁷⁴ G. Lafon, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982, p. 12.

témoignons en manifestant de multiples façons notre appartenance, désormais définitivement acquise, par la grâce de la foi, à une alliance qui unit à l'autre. Grâce à elle et en elle naît l'union à l'Autre et avec l'Autre. C'est à partir de là qu'on peut affirmer que le Salut est considéré comme « entretien ».

Resume : Mari J. Osredkar OFM, Un retournement dans la pensée du salut. L'œuvre du Guy Lafon

Ce travail dégage la façon, propre à Guy Lafon, de penser le Salut. Au centre de toute cette pensée se trouve la foi, le rapport théologal qui, inséparablement lié à l'ordre éthique, constitue chaque entretien dans lequel nous nous trouvons. Le théologal sauve l'éthique, parce que croire en l'autre signifie avoir confiance en lui, s'approcher de lui. Or, le fidèle, en vivant le rapport au Tout Autre dans le rapport à tout autre, vit *en sauvé*. Il n'est donc pas nécessaire de mourir pour être sauvé. En vivant *avec* et *pour* un autre, on vit *avec* et *pour* tout autre et, vivre avec tout autre, se transforme, dans la foi, en vivre avec Tout Autre. C'est ainsi que la foi nous fait vivre. En nous appelant à vivre ensemble, elle sauve le rapport éthique. Nous pouvons donc chercher dans l'entretien le début et la fin de notre existence. En lui commence et finit la foi. En traitant, dans la foi, de ce qui existe entre les hommes, nous transformons les débats anthropologiques en sagesse théologique.

MOTS - CLES : Guy Lafon - Entretien - Foi - Rapport théologal - Ordre éthique - Salut.

Povzetek: Mari J. Osredkar OFM, Preobrat misli o odrešenju. Delo Guya Lafona

Način razmišljanja, ki izvira iz spisov Guy-ja Lafona, omogoča predstavo odrešenja. V središču te misli se nahaja vera. Teologalni in etični odnos, neločljivo povezana, sta del vsakega srečanja, v katerem se najdemo. Odnos do Boga rešuje odnos do človeka, ker verovati drugemu pomeni zaupati mu, se mu približati. Vernik, ki v odnosu do vsakega drugega živi odnos do Popolnoma Drugega, živi »odrešeno«. Vera v Boga rešuje človeka – mu daje življenje. Torej ni potrebno umreti, da bi bil lahko odrešen. V tem primeru, živeti z in *za* neko osebo, pomeni živeti z in *za* vsakega drugega. Tako se življenje z vsakim drugim, v veri, spremeni v Življenje s Popolnoma Drugim. Na ta način vera daje življenje: vabi nas, da živimo skupaj. Tako ona rešuje etični odnos. V »srečanju« lahko torej iščemo začetek in konec našega bivanja; v njem se začne in konča vera in v obravnavanju tega, kar obstaja med ljudmi se atropološke debate sprevržejo v teološko modrovanje.

Ključne besede: Guy Lafon – Srečanje – Vera – Teologalni odnos – Etični odnos – Odrešenje

Summary: **Mari Jože Osredkar OFM, *Reversal of Thinking of Salvation. Works of Guy Lafon***

The paper brings out Guy Lafon's manner of thinking about Salvation. His considerations are centred around faith, the theological relation, which is inseparably connected to the ethical relation. These two relations together constitute every *meeting* (*Fr. l'entretien*) in which man finds himself. The relation to God saves the relation to others because to believe somebody is to trust him, to be close to him. By living the relation to God in the relation to everyone else, the believer participates in Salvation. Thus, it is not necessary to die to be saved. To live *with* somebody and *for* somebody means to live *with* everyone and *for* everyone. And, living with everyone changes, in faith, to living with God. In this way faith gives us life. By inviting us to live together it saves the ethical relation. In the *meeting* we can find the beginning and the end of our existence. The *meeting* is also the beginning and the end of our faith. When dealing, in faith, with what takes place between humans, we transform the anthropological discussion into theological wisdom.

Key words:

Guy Lafon, meeting, faith, theological relation, ethical relation, Salvation.

Dr. Borut Košir

Uprava cerkvenega premoženja in škofijski gospodarski svet

Uvod

Evangelij nalaga Cerkvi, naj se zavzema za primerno skromnost v materialnih zadevah, zato mora biti njeno premoženje namenjeno samo tistim ciljem, ki so nujni, da tudi na ta način uresničuje svoje poslanstvo, ki je v nadaljevanju Gospodovega poslanstva za odrešenje vsega sveta. Pri tem se Cerkev zaveda, da v zemeljskem redu materialne dobrine služijo človeku in da jih mora ta uporabljati s polno odgovornostjo. Kakor je Stvarnik na začetku naročil človeku, naj si podvrže zemljo in njene dobrine upravlja z vso odgovornostjo, tako mu prav to naroča tudi danes. Cerkev ima nalogo pridobivati in upravljati premoženje, kolikor je to potrebno za doseg njenih ciljev, ki jih mora uresničiti po Gospodovem naročilu. Zato pravimo, da ima »naravno« pravico pridobivati in upravljati svoje premoženje.¹ Govorimo torej o teoloških temeljih, ki Cerkvi omogočajo in celo naročajo pridobivati potrebno premoženje. Dajejo pa tudi temeljne smernice za njegovo upravljanje in uporabo. V teku časov je Cerkev s premoženjem ravnala skladno s celotnim napredkom človeške družbe na ekonomskem področju. Po drugi strani pa je tudi upoštevala temeljna evangeljska načela, ki se nanašajo na materialne dobrine v Cerkvi. V tej razpravi bomo najprej pokazali teološke temelje, ki Cerkvi omogočajo pridobivanje, upravljanje in ekonomske transakcije s premoženjem. Posebej bomo predstavili položaj in pristojnosti gospodarskega sveta, ki ga je vsak škof za lastno škofijo dolžan ustanoviti.² Posledično velja isto določilo tudi za župnijo in upravo župnijskega premoženja. Župnijski pastoralni svet se ustanovi le v primeru, če se to po posvetovanju z duhovniškim svetom krajevnemu škofu zdi potrebno, gospodarski svet pa mora biti ustanovljen v vsaki župniji.³

¹ Prim. kan. 1254 ZCP 1983.

² Prim. kan. 492 ZCP 1983.

³ Prim. kann. 536 in 537 ZCP 1983.

Za razliko od Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917, ki je cerkveno premoženje uvrstil v tretjo knjigo in je materialne stvari obravnaval na istem kraju kot svete (zakramenti) in pol svete stvari (materialne stvari, ki so povezane s svetimi stvarmi, npr. sveti kraji, blagoslovljeni kelihii ipd.), je zakonodajalec v novem zakoniku bivšo tretjo knjigo zakonika razdelil v tri knjige in sicer: Tretja knjiga: *Učiteljska služba Cerkev*;⁴ Četrta knjiga: *Posvečevalna služba Cerkev*;⁵; peta knjiga: *Cerkveno premoženje*.⁶

1. Teološki temelji cerkvenega premoženja

Peta knjiga Zakonika cerkvenega prava uvede celotno materijo s petimi uvodnimi kanoni, ki predstavljajo temeljne principe imovinskega prava Cerkev, ki so potrebni za njegovo pravilno razumevanje.

1.1 Prvo pravilo: katoliška Cerkev lahko uporablja časne dobrine⁷

Cerkev ima naravno pravico opravljati tiste dejavnosti, ki imajo za svoj predmet časne dobrine in vse tiste pravno ekonomske posle, ki so potrebni ali primerni za uporabo teh dobrin.

Kan. 1254, §1 ZCP 1983 natančneje določa takšne dejavnosti:

- »acquirere« (pridobivati), kar pomeni pridobiti pravico nad časnimi dobrinami;

- »retinere« (imeti), v nekaterih drugih kanonih kot npr. v kan. 634, §1 se uporablja izraz *possidere*, pomeni ohranjati polnost pravic ali bolje izvajati ali uživati polnost istih pravic;⁸

- »administrare« (upravljati), pomeni izvajati ali izvrševati dejavnosti, ki so same po sebi primerne za upravljanje in ohranjanje ali izboljševanje dobrin; prav tako pa tudi za pridobivanje možnosti uživanja sadov, ki jih takšna sredstva omogočajo;

- »alienare« (odtujevati), kar pomeni prekinjanje odnosov z določeno lastnino, prenehanje lastništva nad določenimi dobrinami, upoštevati pa je treba kann. 1291 in 1295 ZCP 1983.⁹

1.2 Drugo pravilo: katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravno pravico uporabljati premoženje¹⁰

a) Cerkev poudarja, da ima v določeni stvari naravno pravico, kar pomeni, da ji ni bila podeljena npr. s strani svetnih oblasti ampak od Ustanovitelja, in da je ta pravica od civilnih oblasti tudi popolnoma neodvisna; kar pomeni, da ti organi niso pristojni, da bi to pravico omejevali. Cerkev sebi priznava pravo »*potestas regiminis* ali »*iurisdictio*«, kar pove kan. 129 ZCP 1983. V našem primeru ima takšno oblast

nad časnimi dobrinami, ki ji pripadajo. Z drugimi besedami, ima nad temi dobrinami takšno oblast, da lahko v zvezi z njimi izdajajo norme (potestas legislativa), norme za njihove upravljanje (potestas ecsecuti-va) in lahko razrešuje spore okrog teh dobrin (potestas iudiciaria).

b) Podobne izraze kot jih najdemo v kan. 1254, §1 ZCP 1983, vsebujejo tudi drugi kanoni V. knjige zakonika: Cerkev ima pravico nalagati dajatve vernikom za svoje potrebe:¹¹ davek,¹² pristojbine in darovi,¹³ miloščina,¹⁴ posebni darovi,¹⁵ druge nabirke in darovi.¹⁶

V tej zvezi omenjamo tudi dolžnost in pravico vernikov, ki izhaja iz kanona 222 ZCP 1983, da namreč materialno podpirajo Cerkev in njene potrebe za doseg lastnih ciljev;¹⁷ civilna zakonodaja naj bi v to ne posegala. Ta pomoč naj bo v obliki prispevkov, ki jih določa škofovska konferenca.¹⁸ Krajevni škof pa je tudi dolžan vernike na primeren način spomniti na njihove kanonične dolžnosti.¹⁹

c) Vendar pa je treba reči, da se Cerkev pri upravi premoženja nujno sreča s civilno zakonodajo, čeprav tej Cerkev odreka pristojnost nad dobrinami, ki so v njeni lasti in upravi.

⁴ Kann. 747-833.

⁵ Kann. 834-1253.

⁶ Kann. 1254-1310.

⁷ »Katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravno pravico pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni« (kan. 1254, § 1 ZCP 1983).

⁸ »Instituta, provinciae et domus, utpote porsonae iuridicae ipso iure, capaces sunt acquirendi, possidendi, administrandi et alienandi bona temporalia, nisi haec capacitas in constitutionibus excludatur vel coarctetur« (kan. 634, § 1 ZCP 1983).

⁹ »Za veljavno odtujitev premoženja, ki po zakonitem zapisku sestavlja stalno premoženje javne pravne osebe in katerega vrednost presega po pravu določeno vsoto, se zahteva dovoljenje oblasti, ki je pravno sposobna« (kan. 1291 ZCP 1983).

»Zahteve po določbah kan. 1291-1294, s katerim se morajo prilagoditi tudi statuti pravnih oseb, je treba upoštevati ne samo pri odtujitvi, temveč tudi pri kakršnemkoli poslu, kjer bi se mogel premoženjski položaj pravne osebe poslabšati« (kan. 1295 ZCP 1983).

¹⁰ Prim. kan. 1254, § 1 ZCP 1983.

¹¹ Prim. kan. 1260 ZCP 1983.

¹² Prim. kan. 1263 ZCP 1983.

¹³ Prim. kan. 1264 ZCP 1983.

¹⁴ Prim. kan. 1265 ZCP 1983.

¹⁵ Prim. kan. 1266 ZCP 1983.

¹⁶ Prim. kan. 1267 ZCP 1983.

¹⁷ »Vernike veže dolžnost podpirati Cerkev v potrebah, da ji pomagajo pri bogočastju, delih apostolata, krščanske dobrotelčnosti in dostojnem vzdrževanju služabnikov« (kan. 222, § 1 ZCP 1983).

¹⁸ Prim. kan. 1262 ZCP 1983.

¹⁹ Prim. kan. 1261, § 2 ZCP 1983.

Dva sistema sta, s katerima se hoče Cerkev izogniti konfliktom, ki bi lahko nastopili ob takšnem spogledovanju cerkvene in civilne zakonodaje: odstop ali kanonizacija in mednarodni sporazumi (pogodbe) ali konkordati.

Kadar govorimo o odstopu ali kanonizaciji mislimo na postopek, s katerim preide določen problem z ravni vesoljne zakonodaje Cerkve na raven območnega prava delnih Cerkev. Ob tem pa se lahko razreševanje kakega problema prenese s področja cerkvene na področje civilne zakonodaje. S tem Cerkev nekako »posvoji ali kanonizira« civilno zakonodajo v določeni zadevi. To je tudi razumljivo, saj se na območju določene države ekonomski odnosi v polnosti rešujejo v okviru državne zakonodaje.

Najbolj karakterističen primer »odstopa« vsebuje kan. 1290 ZCP 1983, ki govori o načinu sklepanja pogodb, ki imajo veljavo znotraj kanonsko pravnega sistema. Pri tem se je namreč treba ravnati po določbah civilne zakonodaje kraja, kjer se kaka pogodba sklene.²⁰

Nadaljni primer takšnega odstopa je tudi v načinih pridobivanja premoženja. Cerkev ima pravico oblikovati lastne načine pridobivanja imovine (davek, takse, miloščina, prispevki), ima pa jo pravico pridobivati tudi na vse »pravične načine naravnega ali pozitivnega prava, kakor smejo to drugi«.²¹ Z izrazom »smejo to drugi« Cerkev privzame vse načine pridobivanja imovine, ki jih uveljavlja civilna zakonodaja, kot kanonskopravno veljavne, če le ne nasprotujejo njenim osnovnim evangeljskim principom.

č) Konkordati. Klasična oblika usklajevanja cerkvene in civilne zakonodaje so konkordati, mednarodne pogodbe, ki jih apostolski sedež sklepa z različnimi državami. Konkordati, kakor določa kan. 3 ZCP 1983, imajo v primeru, da njihova vsebina nasprotuje Zakoniku cerkvenega prava, prevladujočo moč.²²

Poleg problemov, ki izhajajo iz matrimonialnega prava in učenja verouka v javnih šolah, so konkordati oziroma mednarodne pogodbe največkrat reševale prav odnose na področju imovinskega prava.

²⁰ »Kar na nekem ozemlju civilno pravo določa o pogodbah na splošno ali posamič in o njihovem izpolnjevanju, to naj glede stvari, ki spadajo pod cerkveno vodstveno oblast, cerkveno pravo upošteva z istimi učinki, če ni v nasprotju z božjim pravom, ali če ni v cerkvenem pravu določeno kaj drugega; ostane pa v veljavi kan. 1547 ZCP 1983«. Kan. 1547 ZCP 1983 govori o tem, kako je dokazovanje s pričami pod sodnikovim vodstvom dopustno v katerikoli zadevi - tudi glede veljavnosti ali neveljavnosti pogodb, kar pa vse civilne zakonodaje ne dopuščajo.

²¹ Kan. 1259 ZCP 1983.

²² »Pogodb, ki jih je apostolski sedež sklenil z državami ali drugimi političnimi družbami, kanoni tega zakonika ne odpravljajo ne celoma ne deloma; te zato v celoti veljajo, ne da bi jih ovirali nasprotni predpisi tega zakonika« (kan. 3 ZCP 1983).

1.3 Tretje pravilo: Katoliška Cerkev uporablja časne dobrine za doseg ciljev, ki so ji lastni in za opravljanje verskih dejavnosti²³

Takšen poudarek najdemo že v prejšnjem zakoniku, ki pravi, da Cerkev uporablja svetne dobrine za opravljanje božje službe, vzdrževanje klerikov in ostalih uslužbencev, prav tako pa za doseg lastnih ciljev.²⁴

Tekst novega zakonika v bistvu ponavlja spisek, ozirajoč se na določila koncila,²⁵ ki prinaša še nadaljnjo razčlenbo področij, za katere Cerkev z upravičenostjo potrebuje časne dobrine: za opravljanje bogoslužja, za dostojno vzdrževanje duhovščine, za dejavnosti apostolata in dobroteljnosti, zlasti za tiste, ki podpirajo uboge.²⁶ Tudi pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et Spes* poudarja, da Cerkev »rebus temporalibus utitur quantum propria eius missio id postulet«.²⁷ To izjavo lahko primerjamo s tisto iz koncilskega odloka *Presbyterorum Ordinis*, ki priporoča da »bona ecclesiastica propria dicta ... destinant semper eos in fines ad quos prosequendos Ecclesiae licet bona temporalia possidere«.²⁸ Navedeni citati dokazujejo, da sme Cerkev pridobivati, imeti, upravljati itd. premoženje le, kolikor to služi zgoraj opisanim namenom.

Iz povedanega moremo zaključiti naslednje:

a) Če določene dobrine predstavljajo sredstvo za doseg temeljnih ciljev, ki jih Cerkev ima, potem so same, kot tudi dejavnosti, ki jih predpostavlja njihovo upravljanje, zares znamenje Cerkve in njenega poslanstva.

Same dobrine so po sebi indiferentne, lahko služijo nečemu dobremu ali tudi slabemu. Vendar pa s trenutkom, ko vstopijo v krog Cerkve za doseg ciljev, ki so ji lastni, postanejo znamenje njenega poslanstva. To pa ne velja samo za primere, ko gre za doseg glavnih ciljev, pač pa tudi takrat, ko gre za posredne cilje, ki jih Cerkev uresničuje.

Glavni ali finalni cilji, ki opredeljujejo neko dobrino, so tisti, ki neposredno vodijo v realizacijo nekega verskega cilja, npr. postavitve cerkve, šole; posredni pa tisti, ki niso neposredno naravnani na glavne cilje, npr. dajatve. Pri tem pa ostane v veljavi, kar pravi koncil, namreč »uživanju nekaterih pravic, čeprav zakonito pridobljenih, se bo (Cerkev) celo odrekla, kjer se bo videlo, da je zaradi njihove uporabe

²³ »Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobroteljnosti, predvsem do ubogih« (kan. 1254, § 2 ZCP 1983).

²⁴ Prim. kann. 1495 § 1; 1496 ZCP 1917.

²⁵ D 17.

²⁶ Prav tam.

²⁷ »Zato Cerkev sama uporablja časne reči, kolikor to zahteva njeno posebno poslanstvo« CS 76.

²⁸ »Cerkevno premoženje v ožjem pomenu besede... naj vedno določajo za tiste namene, zaradi katerih sme Cerkev imeti časne dobrine« (D 17).

postala dvomna iskrenost njenega pričevanja, ali da nove okoliščine zahtevajo drugačno ureditev«. ²⁹

b) Potrebnost ali nepotrebnost časnih dobrin je odločujoč kriterij za legitimnost lastnine časnih dobrin v območju Cerkve. Presoja mora biti vedno konkretna glede na kraj in čas, v katerem se določena cerkvena institucija nahaja in deluje.

c) Povezanost časnih dobrin s končnim ciljem, ki ga Cerkev ima, ne le da izključuje lastnino tistih dobrin, ki s tem ciljem niso povezane, pač pa tudi zahteva skrajno racionalno ravnanje s temi dobrinami.

č) Cerkev sama ima pravico razsojati, kateri so tisti cilji, ki so ji lastni in katere so tiste dejavnosti, ki so potrebne, da te cilje doseže. Prav tako ima Cerkev naravno pravico, ki je neodvisna od vplivov svetne oblasti, da določi kvaliteto in kvantiteto dobrin, ki jih potrebuje za dosego svojih lastnih ciljev, ki v različnih okoliščinah narekujejo različno ravnanje. Koncil zato poudarja, »da je duh uboštva in ljubezni vendar slava in pričevanje Cerkve«. ³⁰

1.4 Četrto pravilo: Subjekti, ki morejo imeti pravico nad časnimi dobrinami so v Cerkvi vse pravne osebe - javne ali zasebne³¹

Ti subjekti imajo v pravem pomenu lastninsko pravico »dominium« nad dobrinami, ki so si jih zakonito pridobili. Pravna sposobnost in sposobnost delovanja so za vsakega izmed teh subjektov natančneje določene z zakonikom in z lastnimi statuti (npr. za redovnike z redovnimi konstitucijami); ³² vendar pa vedno velja pravilo »sub suprema auctoritate Romani Pontificis«, ³³ kateremu gre po prvenstvu vodstva vrhovno upraviteljstvo in oskrbnništvo vsega cerkvenega premoženja. ³⁴

Imovinsko pravo Cerkve je torej zasnovano na posameznih subjektih, ki so pravne osebe in pravni nosilci lastništva. Nekateri so v pripravi koncila zahtevali, naj bodo dobrine v škofiji skupne. ³⁵ V tej zvezi se v predloženih shemah pojavi formula, s katero se močno priporoča, da bi se dobrine v Cerkvi upravljale po vzoru prve Cerkve. ³⁶ Ta način

²⁹ CS 76.

³⁰ CS 88.

³¹ »Vesoljna Cerkev in apostolski sedež, delne Cerkve in katerakoli druga javna ali zasebna pravna oseba so po pravni določbi sposobni pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje« (kan. 1255 ZCP 1983).

³² Prim. kan. 1256 ZCP 1983.

³³ Prav tam.

³⁴ Prim. kan. 1273 ZCP 1983.

³⁵ Prim. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I, appendix voluminis II, pars II, Tipis polyglottis vaticanis, 1961, 561.

³⁶ *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, schema decreti De ministero et vita presbyterorum, 1965, fascicolo C, p. 66.

uprave časnih dobrin pa na koncilu ni bil sprejet, ker je vzor jeruzalemske Cerkve nekaj posebnega in značilnega za prakrščansko Cerkev in ne nekaj, kar bi moralo biti merodajno za poznejši čas.³⁷ Zato je v praksi po mnenju koncilskih očetov popolna skupnost dobrin nemogoča (citirani fascikel).

Delitev premoženja glede na posamezne pravne osebe izključuje možnost skupne uprave premoženja. Ali lahko govorimo o cerkvenem premoženju?

V samem pojmu premoženja obstajata dva vidika, objektivni in subjektivni: po eni strani govorimo o materialnem množtvu (skupek ekonomskih odnosov) in subjektivni enosti (moje ali tvoje premoženje). V tem pomenu ima vsaka pravna oseba v Cerkvi svoje premoženje.

Z druge strani je mogoče ostvariti drugačno idejo: idejo o enosti cerkvenega premoženja, ki jo dosežemo s pomočjo enotnega kanonskoprnega sistema in preko ciljev, ki jih Cerkev ima in ki so za vso Cerkev isti; prav tako je tudi ureditev premoženja v vsej Cerkvi enotna. In ne nazadnje lahko govorimo o enem cerkvenem premoženju zaradi vodstva nad premoženjem vse Cerkve, ki gre rimskemu papežu. Tako torej lahko govorimo o premoženju Cerkve.

Na enak način moremo analogno sklepati na nižjih ravneh v Cerkvi. Če pogledamo področje posameznih škofij, moremo kljub upravništvu posameznih subjektov nad premoženjem, ki jim pripada (škofijska menza, stolni kapitelj, nadarbine, semenišče) govoriti o enem samem škofijskem premoženju. Prav tako tudi na področju župnije. Posamezne pravne osebe so le upravniki tega enega premoženja na posameznem nivoju.

1.5 Peto pravilo: posebno mesto in ureditev znotraj patriomonalnega kanonskoprnega sistema ima t.i. cerkveno premoženje - premoženje, ki pripada javnim pravnim osebam³⁸

Velike spremembe uvaja novi Zakonik na vseh področjih z delitvijo pravnih oseb v zasebne in javne.³⁹

³⁷ Prim. Apd 3,23 s.s.

³⁸ »Javne pravne osebe so skupnost oseb ali stvari, ki jih ustanovi pristojna cerkvena oblast, da v določenih jim mejah v imenu Cerkve opravljajo lastno zaupano službo v javni blagor po določbi pravnih predpisov; druge pravne osebe so zasebne. Javnim pravnim osebam se ta osebnost podeli ali po samem pravu ali s posebnim odlokom pristojne oblasti, ki jo izrecno podeli; zasebnim pravnim osebam se podeli ta osebnost le s posebnim odlokom pristojne oblasti, ki jim osebnost izrecno podeli« (kan. 116, § 1-2 ZCP 1983).

³⁹ Kan. 116, §1-2 ZCP 1983).

Obe vrsti pravnih oseb morata biti ustanovljeni s posredovanjem pristojne cerkvene oblasti, le da javne pravne osebe delujejo »nomine Ecclesiae« in »intuiti boni publici«. Zato so akti teh pravnih oseb na nek način akti same Cerkve. Javnost takšne pravne osebe torej veča njen pomen v kanonskoprnem sistemu, po drugi strani pa ji daje tudi večjo odgovornost pri njenem delovanju.

Iz zgoraj povedanega postaja razvidno, da daje Cerkev večji pomen ureditvi in funkciji takšnih pravnih oseb predvsem zaradi večjega pomena, ki ga imajo v Cerkvi. Prav zaradi tega daje zakonik samo premoženju javnih pravnih oseb značaj »cerkvenega premoženja«. ⁴⁰

V nasprotju z zgoraj opisanim cerkvenim premoženjem pa lastnina privatne pravne osebe (npr. tista, ki ima za svoj cilj opravljanje maš za dušni blagor pokojnih članov posamezne družine) nima značaja cerkvenega premoženja.

Prav tako nimajo značaja cerkvenega premoženja lastnine posameznikov v Cerkvi: laikov, redovnikov ali duhovnikov.

Izhajajoč prav iz pojma javne pravne osebe, lahko dākan. 1258 ZCP 1983 pojmu »Cerkev« zelo širok pomen, kadar gre za njegovo povezavo s V. knjigo Zakonika; ne pomeni samo vesoljne Cerkve, pač pa, začeniši z apostolskim sedežem, tudi vsako drugo javno pravno osebo v Cerkvi.

2. Škofijski gospodarski svet

Kot smo že razložili, ima Cerkev naravno pravico imeti in upravljati premoženje za doseg ciljev, ki jih ji je zaupal Gospod. Tako Cerkev svojega premoženja nima zgolj zato, da ga ima, pač pa je to premoženje strogo namensko. Da more Cerkev s tem premoženjem upravljati tako, kot je določeno, Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 določa, da mora biti v vsaki škofiji ustanovljen gospodarski svet, ki škofu ordinariju z nasveti pomaga pri upravi premoženja. Pri tem naj povemo, da zakonik v sklopu kanonov, ki se nanašajo na gospodarski svet, govori tudi o škofijskem ekonomu, ki je s tem svetom kot upravnik škofijskega premoženja tesno povezan. Gospodarski svet je zborna telo, ekonom pa posameznik, ki ima pri upravi škofijskega premoženja predvsem izvršne naloge. ⁴¹

Sestavo in delovanje gospodarskega sveta določajo kann. 492 in 493 ZCP 1983. Natančnejše določbe za sestavo in delovanje pa statut,

⁴⁰ Prim. kan. 1257 ZCP 1983.

⁴¹ »Nova proponuntur praescripta de constituendo Consilio a rebus oeconomicis atque de oeconomio dioecesis. Consilio committenda est directio rei oeconomicae, oeconomio vero exsecutio« (*Communicationes* 5 (1973), 228).

ki ga mora vsak gospodarski svet imeti in po katerem to zborna telo deluje.⁴²

II. Vat. koncil je večkrat poudaril vzajemno odgovornost za izvrševanje poslanstva, ki ga ima Cerkev v svetu. Morda je prav pri upravi premoženja prisotnost laikov-strokovnjakov posebej dobrodošla, kar je moč zaslediti tudi v veljavni zakonodaji. Materialne dobrine in njihovo upravljanje predstavlja in predpostavlja znanja na področju ekonomskih in civilnopravnih znanosti. V teh so izvedeni predvsem verniki laiki, ki so zato na poseben način povabljeni, da sodelujejo v gospodarskih svetih, tako na ravni škofij kot tudi na ravni župnij.

Pri tem, ko bomo razložili sestavo in delovanje škofijskega gospodarskega sveta, kakor ga določa Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983, se bomo ozirali tudi na Statut gospodarskega sveta Nadškofije Ljubljana, ki bo služil kot primer praktičnih rešitev splošne zakonodaje v neki delni Cerkvi.

2.1 Ustanovitev in sestava škofijskega gospodarskega sveta

Kan. 492 ZCP 1983, ki uvede materijo v zvezi z gospodarskim svetom, pravi, da ta svet, ki mu predseduje krajevni škof, sestavljajo vsaj trije verniki.⁴³ Zakonik torej govori o vernikih, ki so lahko kleriki ali laiki, moški ali ženske. Pogoj, da so s strani krajevnega škofa imenovani v gospodarski svet torej ni pripadnost kleriškemu stanu, pač pa poleg neoporečnosti v življenju na splošno, predvsem to, da so izvedenci na področju ekonomije ali civilnega prava. Uprava premoženja je namreč v sodobnem svetu kompleksno področje, ki zahteva visoko usposobljene strokovnjake, kar omenjeni kanon s svojim določilom upošteva.

Gospodarski svet ima svetovalno vlogo in lahko odloča le po posebnem škofovem mandatu. Pri tem naj poudarimo, da je glavni upravitelj premoženja delne Cerkve krajevni škof, kar izhaja iz njegove apostolske službe, ki jo opravlja. V posebnem primeru lahko pooblasti gospodarski svet, da o določeni zadevi odloči na način, ki je obvezujoč brez

⁴² Gospodarski svet Nadškofije Ljubljana ima svoj statut z dne 28. avgusta 2002.

⁴³ »V posameznih škofijah naj se ustanovi gospodarski svet, ki mu predseduje krajevni škof sam ali njegov pooblaščenec in ga sestavljajo vsaj trije verniki, ki so res izvedenci v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu, se odlikujejo po neoporečnosti in jih imenuje škof« (kan. 492, §1 ZCP 1983).

»V skladu s kann. 492 in 493 ZCP 1983 je ustanovljen Gospodarski svet Nadškofije Ljubljana, ki deluje po določilih ZCP 1983, posebej njegove V. knjige. Prav tako pri svojem delovanju upošteva določila območnega prava, ki je izvedeno iz smernic Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem in določil krajevnega škofa« (*Statut Gospodarskega sveta Nadškofije Ljubljana* (SGS) z dne 28. 8. 2002, čl. 1.

škofove posebne potrditve. V vseh ostalih primerih je funkcija gospodarskega sveta svetovalna.⁴⁴

V Direktoriju za pastoralno službo škofov *Ecclesiae imago* je določeno, naj krajevni škof skrbi in tako vzgaja vernike, da bodo čutili kot dolžnost sodelovati pri zadevah Cerkve. Prav v zadevah časnih dobrin, ki jih Cerkev potrebuje za doseg svojih ciljev, naj bo ta odgovornost vidno izražena. Verniki namreč živijo v svetu in tam opravljajo svoje službe v skladu s poslanstvom in pridobljeno izobrazbo. S tem bogastvom naj pomagajo tudi Cerkvi pri opravljanju njenega poslanstva.⁴⁵

Iz dikcije kan. 492, §1 ZCP 1983 je razvidno, da ustanovitev gospodarskega sveta ni dana krajevnemu škofu na prosto izbiro, pač pa je obvezna. Noben škof torej ne more sebe imeti za izvzetega od tega določila. To določilo pomeni logično izpeljavo tistega, kar smo zapisali že zgoraj, da je namreč uprava cerkvenega premoženja izredno občutljiva zadeva in da je potrebno k temu poslu pritegniti strokovnjake s področja ekonomske in civilnopravne stroke. Za delno Cerkev ne velja določilo, ki ga lahko apliciramo v primeru javnopravnih oseb v Cerkvi; te smejo imeti namesto gospodarskega sveta zgolj po dva svetnika za ekonomske zadeve. V primeru delne Cerkve je svet kot kolektivni organ zapovedan.⁴⁶ Seveda ima gospodarski svet lahko več članov, skladno s potrebami in širino gospodarskih poslov posamezne škofije.⁴⁷

2.2 Pogoji za članstvo v škofijskem gospodarskem svetu in trajanje mandata

Kanon kot možne člane vključuje vse vernike, tako klerike kakor tudi laike, moške ali ženske. Kandidati za člane pa morajo izpolnjevati naslednje pogoje:

- morajo biti strokovnjaki na gospodarskem področju oziroma na področju civilnega prava, ker gre za tehnično telo, ki se ukvarja z gospodarskimi zadevami;
- odlikovati jih mora tudi osebno poštenje, kar jim daje potrebno verovnost, da bodo pošteno ravnali tudi s cerkvenim premoženjem.⁴⁸

⁴⁴ »Gospodarski svet ima nalogo svetovanja, nadzora in usmerjanja uprave časnih dobrin Nadškofije Ljubljana.

⁴⁵ V skladu z določili ZCP in v duhu istega zakonika ima posvetovalni značaj« SGS, čl. 2.

⁴⁶ Prim. *Ecclesiae imago*, 133, v: *Enchiridium Vaticanum* 4, 2151.

⁴⁷ »Hoc Consilium constare debet tribus saltem personis, clericis aut laicis« (*Communicationes*, 5 (1973), 229).

⁴⁸ »Gospodarski svet ima pet članov. Izmed vernikov nadškofije jih imenuje nadškof za dobo petih let z možnostjo ponovnega imenovanja« (SGS, čl. 4.

⁴⁸ Prim. kan. 492, § 1 ZCP 1983.

Poleg v kanonu naštetih pogojev je iz samega duha cerkvenopravne zakonodaje razvidno, da morajo imeti člani škofijskega gospodarskega sveta tudi cerkvenostni čut. Se pravi, izostren čut za poslanstvo, ki ga Cerkev opravlja v svetu in za kar ima nenazadnje pravico imeti in uporabljati materialno premoženje. S tem potrebnim čutom bodo mogli člani sveta pravilno odločati o njegovem upravljanju in svetovati izdatke, ki jih narekujejo dejavnosti Cerkve, ki so skladne z njenim poslanstvom. V Cerkvi velja načelo, da je treba upravljati premoženje v duhu »dobrega hišnega gospodarja« (boni patrisfamilias).

Gospodarskemu svetu predseduje krajevni škof ali njegov pooblaščenec. Da posameznim sejam lahko predseduje škofov pooblaščenec, je razumljivo iz praktičnih razlogov, saj bi krajevni škof zaradi kompleksnosti poslanstva težko sam predsedoval vsem sejam najrazličnejših svetov v lastni škofiji.

Člani gospodarskega sveta so imenovani za določen čas, se pravi za dobo petih let. Smejo pa biti ponovno imenovani. Kolikokrat so lahko ponovno imenovani, ni določeno, zato lahko trdimo, da posamezne članke v skladu z njihovo strokovnostjo in uporabnostjo v svetu škof imenuje za poljubno število mandatov.⁴⁹ S tem je omogočena tudi potrebna kontinuiteta pri delu sveta.

Pri imenovanju članov je krajevni škof popolnoma svoboden, upoštevati mora le prisotnost kvalitet, ki jih zahteva zakonik v duhu službe, ki jo bodo opravljali. Seveda bo pri tem pozoren na to, da bo izbral takšne vernike, da bo mogel tudi po človeški plati z njimi čim bolj plodno sodelovati. Ker gre v tem primeru za svet, ki bo obravnaval občutljive in tudi pomembne stvari za življenje škofije, je prav, da se škof o kandidatih pred imenovanjem posvetuje z zborom svetovalcev in z drugimi člani škofijske kurije, ki tam opravljajo odgovorne naloge.

Da bi bil vnaprej odstranjen kakršen koli sum o privatnih interesih v zvezi z upravo cerkvenega premoženja, Zakonik določa, da v gospodarskem svetu ne smejo biti osebe, ki so s škofom v krvnem sorodstvu ali v svaštvu do četrtega kolena.⁵⁰ Morda se zdi to določilo strožje od

»Člani gospodarskega sveta morajo biti izvedeni v gospodarskih zadevah in v zadevah civilnega in cerkvenega prava. Odlikovati jih mora neoporečno življenje in izraziti čut za pravičnost« (SGS, čl. 5, 1. odst.).

⁴⁹ »Člani gospodarskega sveta se imenujejo za dobo petih let, a jih je po preteku tega časa mogoče imenovati še za druga petletja« (kan. 492, § 2 ZCP 1983).

»Gospodarski svet ima pet članov. Izmed vernikov nadškofije jih imenuje nadškof za dobo petih let z možnostjo ponovnega imenovanja« (SGS, čl. 4).

⁵⁰ »V gospodarskem svetu ne smejo biti osebe, ki so v sorodstvu s škofom do četrtega kolena krvnega sorodstva ali svaštva« (kan. 492, § 3 ZCP 1983). »Člani gospodarskega sveta ne smejo biti osebe, ki so v sorodstvu z nadškofom do četrtega kolena krvnega sorodstva ali svaštva« (SGS, čl. 5, 3. odst.).

tistega, ki ga prinaša kan. 478, §2 ZCP 1983, ki govori o generalnem in škofovih vikarjih. Tam je rečeno, da ti ne smejo biti s škofom v sorodu do četrtega kolena.⁵¹ V tem primeru namreč svaštvo ni mogoče, ker so generalni in škofovi vikarji lahko izključno le duhovniki ali škofje, ki so dolžni živeti v celibatu.

2.3 Naloge škofijskega gospodarskega sveta

Zakonik cerkvenega prava obravnava upravo cerkvenega premoženja v V. knjigi, kjer je tudi največ nalog, ki zadevajo funkcijo škofijskega gospodarskega sveta. Vendar je treba reči, da določbe v zvezi s premoženjem vsebujejo tudi posamezni kanoni drugih knjig zakonika, kakor je potrebno v skladu z materijo, ki jo obravnavajo. Zato je za pravilno delovanje sveta potrebno vzeti v obzir celotno materijo Zakonika in predvsem duha nove zakonodaje, ki se inspirira v nauku drugega vatikanskega koncila. Iz povedanega je nadvse primerno, da je v gospodarskem svetu tudi oseba, ki je strokovno usposobljena na področju cerkvenega prava. Pri sami sestavi novega zakonika je bilo veliko govora o tem, kako celotno materijo v zvezi s premoženjem vključiti v eno samo knjigo. Ker bi to predstavljajo skorajda nepremagljive pravno tehnične zaplete, se zakonodajalec za to ni odločil. V. knjiga torej prinaša srž zakonodaje o cerkvenem premoženju in njegovem upravljanju, upoštevati pa je treba tudi vse druge določbe v zvezi s premoženjem, ki se nahajajo v drugih delih zakonika.

Upoštevajoč celostnost materije, ima gospodarski svet naslednje pristojnosti:

1. Postaviti novega škofijskega ekonoma, če je ta izbran za škofijskega upravitelja, ker službi nista združljivi.⁵²

2. Vsako leto po navodilih krajevnega škofa pripravi predračun prihodkov in izdatkov, ki so za tekoče leto predvideni za skupno upravo škofijskega premoženja in po izteku leta potrditi bilanco prihodkov in izdatkov, ki jo pripravi in predloži škofijski ekonom.⁵³

3. Določi način upravljanja škofijskega premoženja, za katero skrbi ekonom.⁵⁴

4. Preuči letne bilance, ki jih vsi upravniki premoženja, tako kleriki kot laiki, ki so pod oblastjo krajevnega škofa, temu predložijo.⁵⁵

⁵¹ »Služba generalnega in škofovega vikarja ne more biti združena s službo kanonika penitenciarija niti izročena škofovim sorodnikom do četrtega kolena (kan. 478, § 2 ZCP 1983).

⁵² Prim. kan. 432, § 2 ZCP 1983; SGS, čl. 11, tč. 1.

⁵³ Prim. kann. 493; 494, § 4 ZCP 1983; SGS, čl. 11, tč. 2.

⁵⁴ Prim. kan. 494, § 4 ZCP 1983; SGS, čl. 11, tč. 3.

⁵⁵ Prim. kan. 1287, § 1 ZCP 1983; SGS, čl. 11, tč. 4.

2.4 Primeri, v katerih se krajevni škof mora posvetovati z gospodarskim svetom

1. Preden imenuje škofijskega ekonoma.⁵⁶
2. Preden naloži javnim pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, zmeren, njihovim dohodkom ustrezen davek; prav tako kadar v veliki sili naloži izredno in zmerno dajatev drugim fizičnim in pravnim osebam.⁵⁷
3. Preden izvrši dejanja pri upravnih poslih, ki so za gospodarsko stanje škofije pomembnejši.⁵⁸
4. Preden pred časom umakne škofijskega ekonoma.⁵⁹
5. Preden določi dejanja, ki presegajo mejo in način redne uprave, če v statutih ta niso opredeljena.⁶⁰
6. Preden določi način varovanja gotovine ali premičnin, ki so namenjene pobožni ustanovi.⁶¹
7. Preden zmanjša naložena bremena pobožne ustanove, če brez krivde upraviteljev zaradi zmanjšanja dohodkov ali iz kakega drugega razloga opravljanje teh postane nemogoče.⁶²

2.5 Primeri, v katerih mora krajevni škof pridobiti soglasje gospodarskega sveta

1. Za tista dejanja uprave, ki takšno privolitev zahtevajo v skladu z določili splošnega prava ali iz določil ustanovne listine.⁶³
2. Pri odtujitvi škofijskega premoženja.⁶⁴
3. Preden dovoli odtujitev premoženja v mejah najnižje in najvišje vsote, ki jo je določila SŠK.⁶⁵
4. Preden se prosi za dovoljenje apostolskega sedeža, če gre za odtujitev stvari, katerih vrednost presega najvišjo vsoto ali za stvari, ki so podarjene Cerkvi iz zaobljube ali dragocene umetnine ali starine.⁶⁶

⁵⁶ Prim. kan. 494, § 1 ZCP 1983; SGS, čl. 12, tč. 1.

⁵⁷ Prim. kan. 1263 ZCP 1983; SGS, čl. 12, tč. 2.

⁵⁸ Prim. kan. 1277 ZCP 1983; SGS, čl. 12, tč. 3.

⁵⁹ Prim. kan. 494, § 2 ZCP 1983; SGS, čl. 12, tč. 4.

⁶⁰ Prim. kan. 1281 ZCP 1983; SGS čl. 12, tč. 5.

⁶¹ Prim. kan. 1305 ZCP 1983; SGS čl. 12, tč. 6.

⁶² Prim. kan. 1310 ZCP 1983; SGS čl. 12, tč. 7.

⁶³ Prim. kan. 1277 ZCP 1983; SGS čl. 13, tč. 1.

⁶⁴ Prim. kan. 1292, § 1 ZCP 1983; SGS čl. 13, tč. 2.

⁶⁵ Prim. kan. 1292, § 1 ZCP 1983; *Sporočila* 1 (1999), 5; SGS čl. 13, tč. 3.

⁶⁶ Prim. kan. 1292, § 2 ZCP 1983; SGS čl. 13, tč. 4.

3. Dolžnosti članov gospodarskega sveta

Svoje dolžnosti so člani gospodarskega sveta dolžni opravljati v skladu s temeljno filozofijo tega premoženja, kakor jo opiše kan. 1282 ZCP 1983.⁶⁷ Svojo službo torej opravljajo v imenu Cerkve, kar pomeni, da morajo pri upravi njenega premoženja skrbeti, da se bo to uporabljalo na način in za tiste namene, ki so Cerkvi lastni. Uprava cerkvenega premoženja, njegovo pridobivanje in trošenje imajo torej drugačna izhodišča, kot če bi upravljali s premoženjem svetne ustanove, kjer gre predvsem za ekonomske interese lastnikov. Cerkev svoje premoženje, kot smo že povedali, ima in upravlja za doseganje zgolj cerkvenostnih ciljev.

Člani gospodarskega sveta morajo torej:

1. svoje naloge opravljati v imenu Cerkve in skladno z določili cerkvenega prava;⁶⁸

2. s prisego morajo jamčiti za doslednost pri svojem delu;⁶⁹

3. ne smejo samovoljno zapustiti zaupane jim službe.⁷⁰

4. Statut gospodarskega sveta Nadškofije Ljubljana

1. člen

V skladu s kann. 492 in 493 ZCP 1983 je ustanovljen Gospodarski svet Nadškofije Ljubljana, ki deluje po določilih ZCP 1983, posebej njegove V. knjige. Prav tako pri svojem delovanju upošteva določila območnega prava, ki je izvedeno iz smernic Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem in določil krajevnega škofa.

2. člen

Gospodarski svet ima nalogo svetovanja, nadzora in usmerjanja uprave časnih dobrin Nadškofije Ljubljana.

V skladu z določili ZCP in v duhu istega zakonika ima posvetovalni značaj.

3. člen

Gospodarski svet v imenu nadškofa skrbi za pravilnost uprave vsega premoženja, ki spada pod nadškofovo oblast in odgovornost.

Člani

4. člen

Gospodarski svet ima pet članov. Izmed vernikov nadškofije jih imenuje nadškof za dobo petih let z možnostjo ponovnega imenovanja.

⁶⁷ »Vsi, kleriki in laiki, ki imajo iz zakonitega naslova delež pri upravi cerkvenega premoženja, morajo svojo službo opravljati v imenu Cerkve, po določbi prava« (kan. 1282 ZCP 1983).

⁶⁸ Prim. kan. 1282 ZCP 1983.

⁶⁹ Prim. kan. 1283, št. 1 ZCP 1983; SGS čl. 6, odst. 2.

⁷⁰ Prim. kan. 1289 ZCP 1983.

5. člen

Člani Gospodarskega sveta morajo biti izvedeni v gospodarskih zadevah in v zadevah civilnega in cerkvenega prava. Odlikovati jih mora po neoporečno življenje in izraziti čut za pravičnost.

Člani Gospodarskega sveta ne smejo biti osebe, ki so v sorodstvu z nadškofom do četrtega kolena krvnega sorodstva ali svaštva.

Škofijski ekonom ne more biti član Gospodarskega sveta, ima pa v svetu mesto opazovalca. Prisoten je na vseh sejah, da je ohranjena vez med izvršno in svetovalno razsežnostjo uprave premoženja Nadškofije in njej podrejenih pravnih oseb. Ne udeležuje se seje, na kateri člani Gospodarskega sveta razpravljajo o letnem finančnem poročilu, ki ga je dolžan predložiti sam.

6. člen

Pred nastopom službe morajo člani Gospodarskega sveta v skladu s kan. 1283, tč. 1 ZCP 1983 pred ordinarijem priseči, da bodo svojo službo vestno opravljali.

Člani sveta morajo v skladu s kan. 1282 ZCP 1983 svoje naloge opravljati v imenu Cerkev in po določbi prava.

Člani sveta po določbi kan. 1289 ZCP 1983 službe ne smejo samovoljno zapustiti.

Vodstvo**7. člen**

Seje Gospodarskega sveta vodi nadškof po svojem pooblaščenju, ki je po posebnem mandatu eden izmed članov Gospodarskega sveta.

Pooblaščenec sklicuje seje sveta in skrbi za izdelavo zapisnika, ki ga z nadškofom soprodiše.

Seje**8. člen**

Seje Gospodarskega sveta so praviloma enkrat mesečno, po potrebi pa tudi večkrat.

Seje sklicuje predsedujoči, ki po predhodni uskladitvi z nadškofom članom razpošlje vabila z dnevnim redom.

Kadar svet razpravlja o zelo važnih ali strateških vprašanih ekonomske politike nadškofije, se seje udeleži in ji predseduje nadškof. Redno so to vsa vprašanja, ki se nanašajo na kvalificirano upravo cerkvenega premoženja nadškofije.

9. člen

Seja je sklepčna, kadar so navzoči vsaj trije člani sveta. Na seji mora biti obvezno prisoten predsedujoči. Kadar seji zaradi pomembnosti argumenta v razpravi predseduje nadškof, morajo biti navzoči vsi člani sveta.

10. člen

Sklepe svet sprejema z večino glasov navzočih članov.

Naloge**11. člen**

Gospodarski svet je pristojen:

1. da postavi novega škofijskega ekonoma, če je ta izbran za škofijskega upravitelja, ker službi nista združljivi (kan. 423, §2 ZCP 1983);

2. da vsako leto po navodilih nadškofa pripravi predračun prihodkov in izdatkov, ki so za tekoče leto predvideni za skupno upravo škofijskega premoženja in tudi da po izteku leta potrdi bilanco prihodkov in izdatkov, ki jo pripravi in predloži škofijski ekonom (kann. 493; 494, §4 ZCP 1983);

3. da določi način upravljanja škofijskega premoženja, za katero skrbi ekonom (kan. 494, §4 ZCP 1983);

4. da preuči letne bilance, ki jih vsi upravniki premoženja, tako kleriki kot laiki, ki so pod oblastjo krajevnega škofa, temu predložijo (kan. 1287, §1 ZCP 1983).

12. člen

Krajevni škof se mora z Gospodarskim svetom posvetovati:

1. preden imenuje škofijskega ekonoma (kan. 494, §1 ZCP 1983);

2. preden naloži javnim pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, zmeren, njihovim dohodkom ustrezen davek; prav tako kadar v veliki sili naloži izredno in zmerno dajatev drugim fizičnim in pravnim osebam (kan. 1263 ZCP 1983);

3. preden izvrši dejanja pri upravnih poslih, ki so za gospodarsko stanje škofije pomembnejši (kan. 1277 ZCP 1983);

4. preden predčasno umakne škofijskega ekonoma (kan. 494, §2 ZCP 1983);

5. preden določi dejanja, ki presegajo mejo in način redne uprave, če v statutih ta niso opredeljena (kan. 1281, §2 ZCP 1983);

6. preden določi način varovanja gotovine ali premičnin, ki so namenjene pobožni ustanovi (kan. 1305 ZCP 1983);

7. preden zmanjša naložena bremena pobožne ustanove, če brez krivde upraviteljev zaradi zmanjšanja dohodkov ali iz kakega drugega razloga opravljanje teh postane nemogoče.

13. člen

Krajevni škof mora pridobiti soglasje Gospodarskega sveta:

1. za tista dejanja uprave, ki takšno privolitev zahtevajo v skladu z določili splošnega prava ali iz določil ustanovne listine (kan. 1277 ZCP 1983);

2. pri odtujitvi škofijskega premoženja (kan. 1292, §1 ZCP 1983);

3. preden dovoli odtujitev premoženja v mejah najnižje in najvišje vsote, ki jo je določila SŠK (kan. 1292, §1 ZCP 1983; Sporočila 1 (1999, 5);

4. preden prosi za dovoljenje Apostolski sedež, če se lahko odtuji stvari, katerih vrednost presega najvišjo vsoto ali stvari, ki so podarjene Cerkvi iz zaobljube, ali dragocene umetnine ali starine (kan. 1292, §2 ZCP 1983).

Nagrajevanje

14. člen

Člani Gospodarskega sveta za svoje delo prejemajo sejnine, katerih višino določi nadškof.

Prehodne določbe

15. člen

Z uveljavitvijo tega statuta prenehajo veljati vse območne določbe, ki so kakorkoli opredeljevale funkcijo Gospodarskega sveta.

16. člen

Ta statut stopi v veljavo, ko ga je potrdil ljubljanski nadškof in metropolit.

Sklep

Drugi vatikanski koncil je posebej naročil, naj bo v prihodnje sodelovanje klerikov in laikov bolj intenzivno. Takšno sodelovanje se je uveljavilo na različnih področjih. Eno izmed teh je tudi uprava cerkvenega premoženja. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 naroča, da mora vsaka škofija imeti gospodarski svet, ki škofu pomaga pri upravi škofijskega premoženja in premoženja njemu podrejenih pravnih oseb.

Uprava premoženja od upravnikov zahteva potrebno znanje na področju ekonomskih ved in tudi civilnega prava, saj je delna Cerkev dolžna pri finančnih transakcijah upoštevati tudi določila civilnega prava tako, da so vsi pravni posli veljavni tudi na civilnopravnem področju. Člani škofijskega gospodarskega sveta morajo biti verniki (kleriki ali laiki), ki jih poleg osebnega poštenja in življenja v skladu s krščanskimi vrednotami odlikuje tudi znanje na področju ekonomije ali civilnega prava. Upravo cerkvenega premoženja je seveda treba opravljati skladno z določili splošnega in območnega cerkvenega prava, zato je prav, da je v tem svetu tudi strokovnjak s področja cerkvenega prava, čeprav sam zakonik tega ne omenja.

Člani gospodarskega sveta se morajo pri svojem delu držati splošnega načela, da za to premoženje skrbijo v smislu »skrbnega gospodarja«. Cerkevno premoženje ima posebno namembnost in ni samo sebi namen. Cerkvenostni cilji tega premoženja so navedeni tako v Zakoniku cerkvenega prava kot tudi v drugih dokumentih Cerkve. Pri tem se je treba držati temeljnega poslanstva, ki ga Cerkev opravlja po Gos-

podovem naročilu. Cerkev ima pravico do premoženja le, kolikor to služi njenemu temeljnemu poslanstvu.

V naši razpravi smo pokazali na teološke temelje premoženja v Cerkvi in njegove uporabe. Posebej smo se dotaknili funkcije gospodarskega sveta, njegove sestave in delovanja v korist delne Cerkve. Pri tem smo kot praktično izhodišče vzeli za primer Statut gospodarskega sveta Nadškofije Ljubljana, ki uveljavlja zahtevane principe v upravljanju cerkvenega premoženja v skladu z duhom in navodili, ki jih Cerkev daje za to področje.

Povzetek: Borut Košir, Uprava cerkvenega premoženja in škofijski gospodarski svet

uprava cerkvenega premoženja zahteva posebno skrb. Cerkev ima premoženje zato, da z njim dosega cerkvenostne cilje, zato ne sme dajati videza, da hoče biti Cerkev bogata. Da se premoženje pravilno upravlja in uporablja skladno z nameni, katerim naj služi, Zakonik cerkvenega prava naroča, da mora biti v vsaki škofiji ustanovljen gospodarski svet. Ta škofu svetuje pri upravljanju premoženja. Člani gospodarskega sveta morajo biti izvedenci na področju ekonomije in civilnega prava. Imenovani so za dobo petih let, njihov mandat pa se lahko poljubnokrat podaljša. Škof se je v primerih, ki jih določa pravo, dolžan z gospodarskim svetom posvetovati, v nekaterih primerih pa mora pridobiti njegovo soglasje. Člani gospodarskega sveta so lahko verniki kleriki ali laiki. Predvsem laiki so na ta način povabljeni, da s svojim znanjem in pripravljenostjo pomagajo Cerkvi pri doseganju ciljev, ki jih je dolžna uresničevati po Gospodovem naročilu.

Ključne besede: premoženje; cerkveno premoženje; vernik; klerik; laik; izvedenec; gospodarski svet; zakonik cerkvenega prava; lastni statut; škofijski ekonom; cerkveno pravo; civilno pravo; namembnost premoženja.

Summary: Borut Košir, Administration of Ecclesiastical Goods and Diocesan Finance Committee

The administration of ecclesiastical goods requires special care. The Church owns property in order to achieve ecclesiastical goals, therefore it must not give the impression of wanting to be a rich Church. In order to administer the goods in a proper manner and use them in accordance with the purposes they are meant to serve, the Code of Canon Law stipulates that in each diocese a finance committee is to be established. This committee advises the bishop on administration of the goods. The members of the finance committee have to be expert in financial affairs and civil law. They are appointed for five years and

may be appointed for further terms of five years. In cases stipulated by law the bishop is obliged to consult the finance committee and in some cases he must obtain the consent of the finance committee. The members of the finance committee can be faithful clerics or lay persons. Thus, especially the laity are invited to apply their knowledge and willingness in order to help the Church with achieving the goals she is obliged to put into effect as ordered by Jesus Christ.

Key words: property, ecclesiastical goods, the faithful, cleric, lay person, expert, finance committee, Code of Canon Law, own statutes, diocesan financial administrator, church law, civil law, using the goods in accordance with the wishes of the donor.

Loredana Peteani SL

Pravice narodov kot posebna oblika človekovih pravic

Uvod

V zadnjem desetletju, po padcu berlinskega zidu, smo bili priče, kako se je po Evropi krepilo iskanje svobode, ki je ena od velikih gonilnih sil človeške zgodovine. Toda to se ne dogaja samo po Evropi, temveč po vsem svetu. Tako posamezniki kot celi narodi so pripravljene tvegati celo življenje, da se jim le prizna njihovo dostojanstvo, njihova identiteta. Ta težnja po svobodi je odsev tiste svobode, iz katere in za katero smo bili ustvarjeni. Zato je ni mogoče nikoli popolnoma zatreti, tudi se ji ni mogoče odpovedati ali jo zanikati, ker je ukoreninjena v človeku.

Razmišljanje o svobodi nas nekako uvede v temo naše razprave o pravicah narodov kot posebni obliki človekovih pravic. Kar je svoboda za posameznika, je tudi za obstoj naroda. Nobene vrednote si narodi ne želijo tako kakor svobode. Želijo si oblikovati svoje življenje v skladu z lastnimi izročili, se izražati v lastnem jeziku, vzgajati mlajše rodove v ozračju svoje kulture, lastnega razumevanja skrivnosti sveta in človeka ... Prav te pravice so večkrat teptane, vzete.

Pravice narodov se v primerjavi s pravicami posameznika težje uveljavljajo; do sedaj še ni mednarodnega dokumenta, ki bi te pravice obravnaval v celoti. Med pravice narodov uvrščamo pravico do obstoja, do lastnega jezika in kulture, pravico oblikovati svoje življenje v skladu z lastnimi izročili, pravico do razvoja, do miru itd. Dokončnega seznama teh pravic ni, ker se formirajo šele ob ogroženosti in zapostavljanju ter nastajajo vzporedno s človekovim zavedanjem lastnega dostojanstva in želje po svobodi. Med prvimi načeli, ki so se oblikovala v zaščito narodov, je načelo o samoodločbi, ki ga srečamo najprej v pomembnih državnih dokumentih, pozneje pa tudi v vseh mednarodnih dokumentih. Zato bomo analizirali nekatere pravne dokumente in deklaracije, kjer je omenjena pravica narodov do samoodločbe, da bi bolje razumeli razvoj pravic narodov.

1. Pravica narodov do samoodločbe

Načelo samoodločbe narodov vznemirja svet od ameriške in francoske revolucije dalje. Prvič je bilo razglašeno v Izjavi o neodvisnosti Amerike (1776) in v Razglasu človekovih pravic v Franciji (1789). Nedavna zgodovina je poznala veliko vojn, ki jih je zanelila sporna razlaga pravice do samoodločbe.¹

Danes samoodločba narodov ni več le moralna zahteva in politično načelo, ampak zakonita pravica, ki jo priznava mednarodno pravo. Medtem ko se je še po prvi svetovni vojni govorilo o načelu samoodločbe narodov, se po drugi svetovni vojni govori o pravici, ki pripada vsakemu narodu. Ta pravica je zapisana v pomembnih mednarodnih konvencijah. Gre za pravico naroda, da svobodno izbere lastno politično, gospodarsko in družbeno ureditev, da se odloči za neodvisnost v samostojni državi ali da se loči od ene države in se pridruži drugi. Razlikujemo notranjo in zunanjo samoodločbo. Z notranjo samoodločbo želimo tudi poudariti dolžnost države, da zagotovi narodu, ki prebiva na njenem ozemlju, da izbere tisto obliko vladavine, ki si jo sam želi.²

Pravo Organizacije združenih narodov priznava pravico do samoodločbe *peoples*,³ vendar pa tega izraza posamezni dokumenti ne opre-

¹ Zmeda glede tega, kaj sestavlja samoodločbo narodov, ima svoje korenine v pretekli povezanosti z nacionalizmom. Samoodločba naroda je z nacionalističnega stališča združljiva z diktaturo, dokler je narodna (npr. nacistična Nemčija). Tako lahko ločimo nacionalistično in demokratsko razlago samoodločbe narodov. Včasih ljudje zamenjujejo tudi samoodločbo in neodvisnost. Res je, da je po drugi svetovni vojni samoodločba narodov večinoma vodila v neodvisnost, možne pa so bile tudi druge oblike povezovanja in vključevanja, o katerih govori tudi Resolucija OZN o kolonializmu iz leta 1960 (prim. B. Neuberger, *Samoodločba narodov-konceptualne dileme*, v: *Nova revija* 12 (1994) 142-145).

² Prim. G. Arangio-Ruiz, *Autodeterminazione (diritto dei popoli alla)*, v: *Enciclopedia giuridica*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1988, vol. IV, 1, 5.

³ Zanimiva se nam zdi že sama uporaba tako splošnega in hkrati nedorečenega izraza. Ta izraz prevajajo Italijani s *popolo*, Slovenci pa z narod ali ljudstvo. Pri bolj pozornem branju mednarodnih dokumentov v slovenskem jeziku smo opazili, da se le pri samoodločbi vedno uporablja narod, medtem ko smo na drugih mestih zasledili tudi izraz ljudstvo. Ustanovna listina OZN se npr. začinja: *We the peoples of the United nations ...* V italijanščini je prevedeno s *popoli*, v slovenščini z ljudstva. Opazili smo tudi, da se v slovenščini *nation* (ali v italijanščini *nazione*) prevaja vedno z narodom. V slovenskem prevodu mednarodnih dokumentov, tudi strokovne literature, torej zasledimo: *nation-nazione*-narod in *peoples-popoli*-narodi ali ljudstva, kar nam seveda ne pomaga pri razščiščevanju omenjenih pojmov. Ko sami prevajamo *peoples-popoli* se držimo izraza narodi. Na seminarju UNESCO v Parizu leta 1989, ob preučevanju pravic narodov (v italijanščini *popoli*), so sestavili naslednjo definicijo o pojmu *popolo*-narod: skupnost ljudi, ki jih družijo skupen izvor, skupna preteklost, kulturna homogenost, skupen jezik, podobnost religije ali ideologije, določeno ozemlje in skupno gospodarstvo. Ni potreb-

deljujejo, kar seveda prinaša zmedo in dvome. Kdo je pravzaprav subjekt (nosilec, upravičenec) pravice do samoodločbe? V Evropi se je kot subjekt te pravice uveljavil zlasti narod.⁴

1.1 Mednarodna pravna sredstva od leta 1945

Po letu 1945 se pojavi samoodločba narodov v vseh pomembnih listinah, ki zadevajo organizacijo mednarodne skupnosti. Ustanovna listina OZN priznava pravico do samoodločbe narodov v svetovnem merilu. V preambuli je govor o odločitvi, da se znova potrdi vera »v temeljne človekove pravice, ... kakor tudi v enakopravnost narodov, velikih in malih ...« in da se uporabljajo mednarodna sredstva za pospeševanje ekonomskega in socialnega razvoja vseh narodov. Eden izmed ciljev, ki si jih je postavila Organizacija (1. člen), je tudi »razvijati prijateljske odnose med narodi, sloneče na spoštovanju načela enakopravnosti ljudstev in njihove samoodločbe.«⁵

Medtem ko je Ustanovna listina OZN pomemben korak v razumevanju in priznavanju načela enakih pravic in samoodločbe vseh narodov sveta, nas pod tem vidikom lahko »preseneča« Splošna deklaracija človekovih pravic, ki je bila razglašena tri leta kasneje,⁶ ko opušča tako načelo enakih pravic med narodi kot pravico do samoodločbe.⁷ Se-

no, da je ta skupina ljudi znatna, zadostuje le, da ne gre le za preprosto združenje ljudi v neki državi. Skupina si mora želeli biti istovetena kot *popolo*-narod oz. mora imeti skupno zavest, čeprav je tudi možno, da nekateri njeni člani ali določene skupine ljudi nimajo te zavesti. Skupina mora imeti institucije ali druga sredstva, ki ji omogočajo izraziti skupne značilnosti z njeno željo po identiteti (prim. *Diritti dei popoli. Seminario di esperti UNESCO, v: Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, 4 (1990), 91). Na podlagi te definicije lahko zaključimo, da se termin *popolo* istoveti s kulturnim pojmovanjem naroda (*Kulturnation*), ki se je oblikovalo v Srednji in Vzhodni Evropi. Izraz *nazione* pa ima politično konotacijo, kar je seveda posledica francoske revolucije in pojmovanja naroda v Zahodni Evropi (*Staatnation*). Zato lahko razumemo težave slovenskega prevajalca pri izbiri ustreznega izraza.

⁴ Prim. P. Jambreč, *Pravica do samoodločbe slovenskega naroda*, v: *Nova revija* 6 (1987), 161.

⁵ *Ustanovna listina Združenih narodov in Statut Meddržavnega sodišča*, Društvo za Združene narode za Republiko Slovenijo, Ljubljana 1992, 1, 3.

⁶ Čeprav je njena visoka moralna vrednost neizpodbitna, ne smemo pozabiti različnih stališč, nasprotnih si filozofij držav članic (Evropa je bila razdeljena na dva bloka) ob času formuliranja dokumenta. Medtem ko je Zahod dal večji poudarek državljanskim in političnim pravicam, so socialistične države dale prednost ekonomskim in socialnim pravicam. Omembe vredno je predvsem stališče socialističnih držav, da je spoštovanje in izvajanje temeljnih človekovih pravic »prepuščeno« posameznim državam. Bili so za to, da se razglasijo temeljne pravice na mednarodni ravni, toda so hkrati zagovarjali primat notranjega prava (prim. V. Buonomo, *I diritti umani nelle relazioni internazionali*, Mursia-Pontificia Università Lateranense Mursia, 1997, 14-15).

⁷ Za primer bomo navedli tako odstavek iz Statuta OZN kot iz Splošne deklaracije človekovih pravic. Preambula Ustanovne listine OZN začenja: »Mi, ljudstva Združenih

veda ni težko razumeti, da so se s tem hotele evropske velesile »zavarovati« pred valom dekolonizacije.⁸

Šele v Mednarodnem paktu o državljskih in političnih pravicah in Mednarodnem paktu o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah, ki imata tudi pravno moč, sta bili spet omenjeni načeli o enakopravnosti in samoodločbi narodov. Oba Pakta sta začela veljati šele leta 1976.⁹ Prvi člen, ki je enak v obeh dokumentih, izrecno potrjuje, da »imajo vsi narodi pravico do samoodločbe. S to pravico si prosto določajo svoj politični status in prosto zagotavljajo svoj ekonomski, socialni in kulturni razvoj«. V drugem odstavku istega člena je predvidena pravica vsakega naroda, »da svobodno razpolaga s svojimi bogastvi in viri.«¹⁰ S to odredbo se je hotelo »obvarovati« nerazvite države pred neokolonializmom ali izkoriščanjem multinacionalk.¹¹

Čeprav je bila pravica narodov do samoodločbe razglašena kot pravica vseh narodov, so jo večinoma razumevali kot pravico koloniziranih narodov.¹² Z Resolucijo OZN št. 2625 (Deklaracija o načelih mednarodnega prava glede prijateljskih odnosov in sodelovanja med dr-

narodov, ki smo odločeni, ... da znova potrdimo vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk, kakor tudi v enakopravnost narodov, velikih in malih ... da pripomoremo k socialnemu napredku in k boljšim življenjskim pogojem v večji svobodi ...« (*Ustanovna listina Združenih narodov ...*, 1).

V preambuli Splošne deklaracije človekovih pravic pa zasledimo: » ... ker so ljudstva Združenih narodov ponovno potrdila v Statutu svojo vero v temeljne človekove pravice in dostojanstvo in vrednost človekove osebnosti, v enakopravnost moških in žensk in se odločila, da bodo podpirala družbeni napredek in ustvarjanje boljših življenjskih pogojev v večji svobodi ...« (*Človekove pravice. Zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov*, Društvo za Združene narode za SR Slovenijo, Ljubljana 1988, 1).

Iz tega je razvidno, da je v Splošni deklaraciji izpuščena »enakopravnost narodov, velikih in malih«.

⁸ Prim. L. Ardesi, *Dai diritti umani ai diritti dei popoli*, <http://www.mondodomani.org/dialegesthai/la01.htm> (8. 4. 1999).

⁹ Splošna deklaracija človekovih pravic nima pravne moči, čeprav je močno vplivala na razvoj mednarodnega prava. Po njeni razglasitvi si je OZN zadala nalogo, da bi prevedla njena načela v pravne odredbe, ki bi bile obvezujoče za vse države članice, ki bi ta dokument ratificirale. Pot je bila kar dolga. Ni bilo lahko priti do soglasja med tako različnimi stališči in ideologijami držav članic. Leta 1966 je Generalna skupščina sprejela dva ločena pakta, ker ni bilo mogoče samo enega: Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah in Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah. Še deset let je bilo potrebnih, da sta oba Pakta stopila v veljavo. Naj omenimo tudi, da je Generalna skupščina OZN nekaj let prej, točneje leta 1960, sprejela Resolucijo št. 1514: Deklaracijo o podelitvi neodvisnosti kolonialnim deželam in ljudstvom.

¹⁰ *Človekove pravice. Zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov*, 12, 28.

¹¹ Prim. A. Cassese, *Self-determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge 1995, 56.

¹² Predvsem v povezanosti z Resolucijo Združenih narodov o kolonializmu iz leta 1960.

žavami iz leta 1970) je potrjena njena univerzalnost. Praksa Združenih narodov po drugi svetovni vojni je bila priznati pravico do samoodločbe kolonialnim deželam, v sedemdesetih letih pa se je ta navada spremenila.¹³

V zvezi s samoodločbo je pomembna tudi, čeprav ne spada v »območje« Združenih narodov, Helsinška sklepna listina iz leta 1975 (Sklepna listina Konference o evropski varnosti in sodelovanju), ki so jo podpisali predstavniki vseh evropskih držav (razen Albanije) ter predstavniki Svetega sedeža, Združenih držav Amerike in Kanade. V njej sta izrecno priznana tako načelo enakih pravic za vse narode kot pravica do samoodločbe.¹⁴

1.2 Pravica do samoodločbe in varstvo narodnostnih identitet

Našo pozornost bomo usmerili na dogodke po padcu berlinskega zidu (1989), in sicer na razpadanje Sovjetske zveze in nastajanje novih držav na ozemlju nekdanje Sovjetske zveze, v Vzhodni Evropi in na ozemlju bivše Jugoslavije. Tudi v teh primerih so se različni narodi (tudi slovenski) sklicevali na pravico do samoodločbe. Toda »čas«, v katerem so se »uveljavljale« njihove zahteve, je bil drugačen od tistega, v katerem so nastajale nacionalne države in se je širilo osvajanje kolonialnih dežel. Ni šlo za zatiranje ali izkoriščanje naroda s strani drugega naroda, temveč za zahtevo po priznanju različnosti.¹⁵ To se ujema s potrebo današnjega človeka, ki teži po trdni identiteti; ta je protiutež težnji po uniformiranosti, ki je posledica globalizacije. Ta briše narodne meje in razlike ter s tem nekako, brez vnanjega nasilja ali prisile, jemlje človeku njegovo narodnostno identiteto, ga dela brezdomovinskega. In v tej zgodovinski konstelaciji se na novo poraja zahteva po narodnostni identiteti, ki se vključuje in prepleta z osebno identiteto vsakega posameznika. Zato razumemo zahtevo po samoodločbi ne le kot reakcijo na zatiranje ali diskriminacijo določenega naroda s strani drugega, temveč tudi kot željo po priznanju skupnostne identitete.¹⁶

¹³ Na zahtevo Generalne skupščine OZN je Mednarodno sodišče priznalo pravico do samoodločbe leta 1971 Namibiji, leta 1975 Zahodni Sahari itd.

¹⁴ Prim. F. Rode, *Cerkev, narodi in demokracija*, Mohorjeva družba, Celje 1997, 61.

¹⁵ Prim. V. Buonomo, *n. d.*, 118-119.

¹⁶ Prim. A. Melucci & M. Diani, *Nazioni senza stato. I movimenti etnico-nazionali in occidente*, Loescher, Torino 1983, 13.

2. Predlog Cerkve v razumevanju pravic narodov

Cerkev se v luči razodetja vključuje v dogajanja sveta, preučuje odprta vprašanja v družbi in zavzema določena stališča, ker hoče služiti človeku in človeštvu, kar je v duhu Kristusove besede in zgleda prva naloga Cerkve (prim. Jn 10,10 sl.; 13,1-16). Ker gre pri najrazličnejših gospodarskih, političnih in družbenih vprašanjih vedno za ljudi in njihove odnose, kar pomeni, da gre tudi za moralo, se Cerkev čuti odgovorno, da sodeluje in prispeva svoj delež. Pri tem se noče vmešavati v stroko, temveč želi le opozarjati, katerih moralnih načel ne smemo teptati ali nanje pozabljati.

Iz tega zornega kota obravnava Cerkev tudi vprašanje pravic narodov. Izhodišče je seveda krščansko pojmovanje človeka in njegovega dostojanstva. Predstavili bomo pogled Cerkve na to vprašanje in nakazali njene zaključke oz. rešitve. Njen prispevek na tem področju razumevamo kot eno izmed oblik »nove evangelizacije«, za katero si Cerkev danes prizadeva.

2.1 Krepiti zavest o dostojanstvu slehernega človeka

»Dostojanstva človeške osebe ni dovolj poudarjati samo v etični in antropološki teoriji, temveč je treba tudi v etični vzgoji in v javnem mnenju krepiti zavest o njem. Ni dovolj ljudi od šole naprej učiti, katere pravice imajo. Potrebno jim je dati razumeti, zakaj imajo te pravice, kakšen je njihov temelj, izvir in namen. To pa pomeni, da je treba krepiti moralno zavest o dostojanstvu slehernega človeka.«¹⁷ Z besedami A. Stresa želimo povzeti prizadevanje Cerkve, ko skuša na različne načine in iz različnih zornih kotov vedno znova osvetliti človekovo dostojanstvo, predvsem ko je ogroženo.

Nedotakljivo dostojanstvo človeka, temelj njegovih pravic, pa je hkrati temelj dolžnosti.¹⁸ Danes smo se navadili na govorjenje in govoričenje o naših pravicah, o dolžnosti pa vse premalo govorimo. V tem primeru skuša Cerkev osvetliti pravo razmerje med pravicami in dolžnostmi. Pravice in dolžnosti so med seboj povezane. Pravica do življenja mi npr. nalaga dolžnost, da ga varujem, ostalim ljudem pa vzporedno nalaga dolžnost, da to pravico spoštujejo in mi v primeru potrebe pomagajo, da jo uveljavim. »Dejansko pravic ni brez dolžnosti, čeprav prve niso pogojene z izpolnjevanjem drugih.«¹⁹

¹⁷ A. Stres, *Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva*, v: BV 61 (2001), 131.

¹⁸ Prim. Janez XXIII., *Mir na zemlji*, v: *Družbeni nauk Cerkve*, Mohorjeva družba, Celje 1994, št. 9.

¹⁹ A. Stres, *n. d.*, 131.

Pri osmišljanju zavesti o dostojanstvu človeške osebe je pomembno poudariti tudi okolje, v katerem se človek razvija, in pomen tega okolja za človeka. »Človeka razumemo ustrezno njegovi naravi, če ga razumemo v kulturnem okviru glede na jezik, zgodovino in stališča, ki jih zavzema do temeljnih bivanjskih vprašanj, kot so rojstvo, ljubezen, delo in smrt.«²⁰

Med dostojanstvom človeške osebe in pravicami narodov je v nauku Cerkve tesna vez. »Temelj pravic narodov ostaja dostojanstvo človeške osebe v kolektivni ali skupnostni dimenziji, torej v pripadnosti narodu ali skupini, ki izraža enotno identiteto.«²¹ Tudi potreba po pravnem priznanju pravic narodov izhaja iz širšega konteksta varovanja človeške osebe.²² Ko se je Pavel VI. leta 1978, v govoru diplomatskem zboru Svetega sedeža, spraševal, kako ohraniti mir, je najprej naštel človekove pravice in pravice narodov in nato dejal: »Te pravice so izraz potreb, ki izhajajo iz dostojanstva človeka.«²³ Prav zaradi tega nekateri razvrščajo pravice narodov v »tretjo generacijo« človekovih pravic. Tudi papež je na petdeseti Generalni skupščini OZN leta 1995 rekel, da pravice narodov »niso nič drugega kot človekove pravice, le da se uresničujejo na čisto posebni ravni skupnostnega življenja.«²⁴

2.2 Spoštovati razlike

Ob ugotovitvi, da se svet še ni naučil živeti z različnostmi,²⁵ poudarja papež Janez Pavel II. tesno povezanost med narodom in kulturo. »Narod je potemtakem veliko občestvo ljudi, ki jih združujejo različne vezi, predvsem pa kultura. Narod obstaja 'po' kulturi in 'za' kulturo. Torej je veliki vzgojitelj ljudi, da bi lahko v občestvu 'bolj bili'.«²⁶ S tega vidika ima narod nedotakljivo pravico do obstoja, kar je sv. oče predvsem poudaril v svojem govoru na sedežu UNESCO leta 1981. »Če moramo v imenu prihodnosti kulture razglasiti, da ima človek pravico, da 'je' več, in če moramo iz istega razloga zahtevati zdravo prvenstvo družine v sklopu dela za vzgojo človeka k resnični člo-

²⁰ I. Štuhec, *Osmišljenost nove zavesti*, v: BV 52 (1992), 240.

²¹ V. Buonomo, *n. d.*, 122.

²² Prim. V. Buonomo, *n. d.*, 122.

²³ Paolo VI, *Discorso al Corpo Diplomatico presso la Santa Sede, 14 gennaio 1978*, v: *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 347.

²⁴ Janez Pavel II., *Govor na petdeseti Generalni skupščini OZN*, CD 67, Družina, Ljubljana 1996, št. 8.

²⁵ Prim. Janez Pavel II., *n. d.*, št. 9.

²⁶ Janez Pavel II., *Govor v Unesco*, CD 8, Slovenske rimskokatoliške škofije, Ljubljana 1980, št. 14.

večnosti, moramo v isto vrsto postaviti tudi pravico do naroda; tudi njo moramo postaviti k temeljem kulture in vzgoje.«²⁷ Nadaljeval je z naslednjo prošnjo: »Ko se obračam na vas, gospe in gospodje, vas, ki se na tem kraju zdaj že več ko trideset let zbirate v imenu prvenstva človekovih kulturnih stvarnosti, človeških skupnosti, ljudstev in narodov, vam pravim: z vsemi sredstvi, ki jih imate na voljo, varujte to osnovno suverenost, ki jo ima vsak narod zaradi svoje kulture. Varujte jo kot zenico v očesu za prihodnost velike človeške družine! Varujte jo! Ne dovolite, da bi ta temeljna suverenost postala plen kakih političnih ali gospodarskih koristi. Ne dovolite, da postane žrtev totalitarizmov, imperializmov ali hegemonizmov, za katere je človek le še predmet nadvlade, ne pa nosilec svojega človeškega obstoja. Za take je tudi narod – njihov lastni narod ali drugi – samo še predmet gospodovanja in vaba različnih koristi, ne pa subjekt: nosilec suverenosti, ki izvira iz pristne kulture, ki mu kot lastnina pripada.«²⁸ Narodova suverenost ni torej sama sebi namen, temveč je v službi človeške osebe. »Gre za suverenost, s pomočjo katere je človek hkrati suveren na najvišji način.«²⁹

Cerkev na splošno ne namenja toliko pozornosti etnični skupnosti kot taki, ne v smislu naravne in niti zgodovinske entitete,³⁰ temveč kulturi v širšem pomenu besede. »Različne kulture so namreč samo različni načini srečevanja z vprašanjem smisla osebnega obstoja. Prav v tem najdemo enega od razlogov za spoštovanje, ki ga dolgujemo vsaki kulturi in vsakemu narodu: vsaka kultura je prizadevanje, poglobiti se v skrivnost sveta in še posebej v skrivnost človeške osebe; je način izražanja presežne (transcendentne) razsežnosti človeškega življenja. Srčika vsake kulture je njen pristop do največje od vseh skrivnosti – do skrivnosti Boga.«³¹ V tem smislu je tako pomembna tudi pravica do verske svobode in svobode vesti. Samo v svobodnem dialogu vseh kultur imamo dostop do poslednjih globin skrivnosti človekovega življenja. Tu je tudi razlog krščanskega misijonarstva kot vzpostavljanja pogovora med različnimi narodi in njihovimi kulturami. »Resnica o človeku je nespremenljivo merilo, po katerem se presojuje vse kulture; vsaka kultura pa nas more česa naučiti o eni ali drugi razsežnosti te zapletene resnice. Tako postane tista 'različnost', ki se nekaterim zdi tako nevarna, vir globljega razumevanja skrivnosti človeškega bivanja.«³²

²⁷ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 14.

²⁸ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 15.

²⁹ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 14.

³⁰ Prim. J-Y. Calvez, *Il pensiero della Chiesa sulle nazioni*, v: *La società* 6 (1996), 758.

³¹ Janez Pavel II., *Govor na petdeseti Generalni skupščini OZN*, št. 9.

³² Janez Pavel II., *n. d.*, št. 10.

Prav razmišljanje o kulturi more utemeljiti pravice narodov. Nihče – nobena država ali noben narod – nima pravice zavrniti ali celo zatreti drugega naroda. Toda ta temeljna pravica do obstoja ne pripada samo narodu, temveč tudi etničnim skupinam v Afriki in Aziji, kakor tudi narodnim manjšinam. Tako plemena kot manjšine delijo skupno kulturo, imajo svoj jezik, skupne vrednote itd.; zaradi kulture imajo tudi one določene pravice: pravico do jezika, pravico oblikovati svoje življenje v skladu z lastnimi izročili itd. »Tako lahko rečemo, da pravice manjšin, kot tipičen primer kolektivnih pravic ali skupinskih pravic, niso nič drugega kakor praktično in realistično dopolnilo pravic, ki jih uživajo posamezne osebe. Če ima človek kot posameznik pravico do čistega okolja in miru, ker sta nujni pogoji njegovega osebnega razvoja in uživanja drugih pravic, velja isto tudi za kulturo, lastno etnični manjšini. Ona je tisto duhovno okolje, ki ga posameznik potrebuje, da bi mogel živeti v dostojanstvu in svobodi.«³³ Prav zaradi tega ima pravico, da v njej živi in se svobodno razvija.

Cerkev priznava in zagovarja pravico narodov do samoodločbe. Toda to načelo razumeva bolj »zmerno« in širše, predvsem kulturno, in ne samo politično. Kot posledica uresničevanja tega načela ni nujno državna samostojnost, saj so možne različne oblike pravnega združevanja med narodi.³⁴

Novost papeževega pristopa k tej problematiki je tudi to, da ne obsoja nacionalizma, kot je bilo običajno pri njegovih predhodnikih, temveč pripisuje narodom večje dolžnosti.³⁵ V tem smemo videti aplikacijo znamenitega evangeljskega »zlatega pravila«: »Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!« (Mt 7,12). »Medtem ko 'pravice naroda' izražajo nujno (vital) zahtevo po 'posebnosti' ('partikularnosti'), ni nič manj pomembno poudariti zahteve po univerzalnosti; te se izražajo prek jasne zavesti dolžnosti, ki jih ima narod do drugih narodov in do človeštva kot celote. Najpomembnejša med njimi je gotovo dolžnost živeti v duhu miru, spoštovanja in solidarnosti z drugimi narodi.«³⁶ Napetost med zahtevo po posebnosti in zahtevo

³³ A. Stres, *Spoštovanje človekovih pravic in pravice manjšin-pogoj varnosti v Evropi, v: Dom in svet. Zbornik 1995 ob 50-letnici*, Slomškova založba, Maribor 1995, 27.

³⁴ Prim. J-Y. Calvez, n. d., 759.

³⁵ Prim. J-Y. Calvez, n. d., 756.

³⁶ Janez Pavel II., *Govor na petdeseti Generalni skupščini OZN*, št. 8. Tudi prvi odstavek 29. člena Splošne deklaracije o človekovih pravicah določa: »Vsakdo ima dolžnost do skupnosti, v kateri je edino mogoč svoboden in popoln razvoj njegove osebnosti.« Gre za dolžnosti, ki indirektno omejujejo izvajanje človekovih pravic. Drugi odstavek istega člena govori o omejitvah, ki se izražajo v »zahtevah morale, javnega reda in splošne blaginje« (*Človekove pravice. Zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov*, 9).

³⁷ Janez Pavel II., n. d., št. 8.

po univerzalnosti je nekaj tipičnega tudi za resničnost naroda. Ta napetost je sicer neizbežna, toda izjemno rodovitna, če se oboje udejanja na miren in uravnotežen način. »Uresničevanje pravic narodov mora iti vstric s priznavanjem in izpolnjevanjem njihovih dolžnosti; na ta način se pospešuje rodovitna 'izmenjava darov' in to krepi enotnost vsega človeštva.«³⁷

2.3 Skupaj graditi bolj pravičen mednarodni red

Ko se J. Joblin sprašuje, kako premagati napetost med univerzalnostjo in težnjo po priznanju lastne identitete, ki vlada v človeški družbi, tudi v narodu, predlaga, da je potrebno priznati univerzalni moralni red kot temelj mednarodne skupnosti.³⁸ Ko se R. Sapienza sprašuje, kako premagati različne oz. nasprotno poglede na človeka in njegov odnos z družbo, ki nekako bremenijo Splošno deklaracijo človekovih pravic, predlaga, da bi se bilo potrebno združiti v priznavanju skupne človeške narave.³⁹ Papež Janez Pavel II.⁴⁰ je podobno izjavil na petdeseti Generalni skupščini OZN: »V tem smislu je zelo zaskrbljujoče dejstvo, da danes nekateri ljudje zanikajo splošno veljavo človekovih pravic, enako kot zanikajo, da je vsakdo deležen človeške narave. Brez dvoma ne obstaja en sam vzorec za organiziranje politike in ekonomije človeške svobode; različne kulture in različne zgodovinske izkušnje porajajo različne institucionalne oblike javnega življenja v svobodni in odgovorni družbi. Toda ena stvar je zagovarjati legitimen pluralizem 'oblik svobode', povsem druga stvar pa je človekovi naravi ali njegovemu izkustvu odrekati univerzalnost ali spoznatnost. To poslednje skrajno otežuje – celo onemogoča – mednarodno politiko prepričevanja.«⁴¹ Dejansko obstajajo splošne človeške pravice, ki koreninijo v naravi človeka kot osebe. Niso abstraktne točke, nasprotno so odsev objektivnih zahtev univerzalnega moralnega zakona, ki s svojo logiko npravnosti osvetljuje človekovo življenje in omogoča dialog med ljudmi in narodi. Univerzalni moralni zakon, zapisan v srce človeka, je tako »slovnica« vsem razumljivega skupnega jezika za pogovor o človekovi prihodnosti.⁴²

³⁸ Prim. J. Joblin, *Les Nations dans la Communauté Mondiale*, v: *Gregorianum* 81 (2000), 146-147.

³⁹ Prim. R. Sapienza, *Diritti dell'uomo e diritti delle nazioni*, v: *Aggiornamenti sociali* 9-10 (1996), 683.

⁴⁰ Že papež Janez XXIII. v okrožnici *Pacem in terris* (1963) govori, da je nujno treba zgraditi nov mednarodni red in da je potrebno vzpostaviti svetovno politično avtoriteto, da skrbi za splošno blaginjo (prim. Janez XXIII, *n. d.*, št. 128-139).

⁴¹ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 3.

⁴² Prim. Janez Pavel II., *n. d.*, št. 3.

Papeževo razmišljanje o naravi človeške osebe na Generalni skupščini OZN leta 1995 je bilo nekakšen uvod v razmišljanje o pravicah narodov. Eden glavnih vzrokov kršitev pravic narodov je prav gotovo razvrednotenje človeka in njegovega dostojanstva. OZN je že leta 1948 obširno obravnavala človekove pravice, do danes pa tega ni storila za pravice narodov. Prav zato je papež Janez Pavel II. povabil Generalno skupščino, naj pripravi dokument, ki bi zagotovil te pravice.⁴³ Pri tem ni svetoval, kako naj bi bil dokument oblikovan, saj to ne spada v njegovo pristojnost.⁴⁴ Kot moralna avtoriteta je le opozoril na takšno stanje, ki bi ga bilo potrebno skrbno pretehtati, kajti ob tem se postavlja vprašanje pravičnosti v današnjem svetu.⁴⁵

Sveto pismo nam govori, da je Bog sam želel obstoj narodov in ljudstev. Različnost po »rodovih, jeziki, deželah in narodih« (1 Mz 10,20) je Božja stvaritev in nekako nadaljevanje blagoslova, ki ga je Bog dal prvima človekoma: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita« (1 Mz 1,28). V tej luči je tudi vsak izmed narodov in ljudstev posebno poklican. Vemo za poklicanost Izraela in za njegovo posebno poslanstvo v zgodovini človeštva. Prav tako bi lahko rekli, da velja za vsak narod, ki je po kulturi nosilec skrivnosti sveta in še posebej skrivnosti človeške osebe. Narod pomaga človeku pri graditvi lastne identitete in hkrati razvija svoje lastne značilnosti, kar razlikuje en narod od drugega. Te značilnosti so neke vrste »privatna lastnina«, ki se morajo postaviti v služenje skupnega dobrega vsemu človeštvu.⁴⁶ Zato Cerkev zagovarja mednarodno priznanje pravic narodov, kar ne pomeni le priznanje pravnega statusa narodom, temveč tudi iskanje, kako zgraditi pravičen mednarodni red, ki bi bolj upošteval potrebe narodov.⁴⁷

R. Sapienza opazuje odnose med velesilami in njihovimi bivšimi kolonijami; vidi, da je potrebno zahtevati novi mednarodni red v sredstvih javnega obveščanja, saj se je pokazalo, da so bila ravno sredstva javnega obveščanja ključni razlog, da se je oz. da se še ohranja med njimi odvisnost. Gre predvsem za kulturno neodvisnost.⁴⁸ J. Joblin je zaskrbljen nad vedno večjo težnjo po etnični uniformiranosti, ki ogroža

⁴³ V tej priložnosti bi radi omenili, da je bilo storjenih nekaj poskusov formuliranja pravic narodov, kot npr. Splošna deklaracija o pravicah narodov v Algerju (1976) in Afriška listina o človekovih pravicah in pravicah narodov (1981); toda ti dokumenti niso dobili mednarodne veljavnosti.

⁴⁴ Prim. J-Y. Calvez, *n. d.*, 757.

⁴⁵ Prim. Janez Pavel II., *n. d.*, št. 6.

⁴⁶ Prim. A. M. Poznič, *Un futuro para la nación en la unión europea*, disseratio ad Doctoratum in Theologia morali, Accademia Alfonsiana, Roma 1999/2000.

⁴⁷ Prim. R. Sapienza, *n. d.*, 681-683.

⁴⁸ Prim. R. Sapienza, *n. d.*, 687.

različnost kultur in ki pripomore, da velesile vplivajo na moralne odločitve šibkejših držav oz. narodov. Zato poudarja, da je potrebno enako spoštovanje do vseh narodnih kultur in da tudi vsaka kultura izraža z enako globino skrivnost človeškega življenja; hkrati pa je potrebno spoštovati univerzalne norme, na katerih temelji celotna človeška družina in v katerih se zrcalijo nedotakljive zahteve splošnega moralnega zakona.⁴⁹

Skupaj je potrebno graditi, kot pravi sedanji papež, civilizacijo ljubezni, »ki je utemeljena na splošnih vrednotah miru, solidarnosti, pravičnosti in svobode. 'Duša' civilizacije ljubezni pa je kultura svobode – svobode posameznika in svobode narodov, svobode, ki se udejanja v požrtvovalni solidarnosti in odgovornosti.«⁵⁰

Sklep

Problematike smo se lotili s kulturnega vidika. Kulture so povezane z narodi in izražajo bogastvo človeškega duha, hkrati pa so tudi nepogrešljiv pogoj za osebno rast slehernega posameznika. Šele po kulturi postaja človek zares človek, se pravi, več kot samo naravno in nezgodovinsko bitje; on sam poraja kulturo. Na tej podlagi razumevamo pravice narodov kot pravice, ki pripadajo narodu, ki je nosilec, varuh in pospeševalec kulture. Še več, razumevamo tudi pravico narodov (*peoples-popoli*) do samoodločbe, o kateri govorijo mednarodni dokumenti, kot pravico, ki v imenu kulture pripada tako narodom kot drugim etničnim skupnostim. Lahko rečemo, da na »kulturni ravni« postane razlika med narodom, etnijo in plemenom drugotnega pomena. S tem bi bile odpravljene težave pri opredeljevanju nosilca te pravice. V imenu kulture imajo vsi ti enako pravico. Na takšen način razumevamo tudi druge pravice narodov, kot npr. pravico do obstoja, pravico do lastnega jezika in kulture, pravico svobodno razpolagati z lastnimi naravnimi bogastvi itd. Potrebno pa je poudariti, da narod kot nosilec kulture ni njen zadnji nosilec, temveč človek kot oseba. Ta nazor nas varuje pred vsako absolutizacijo kulture in narodnosti in s tem zavrača vsak nacionalizem. Varuje nas tudi vseh političnih spletk in lažnih ideologij, ki zanikajo univerzalnost človeške narave. Na tej osnovi utemeljujemo pravice narodov kot pravice, ki temeljijo na družbeni razsežnosti človeške osebe. Ta temelj naj bi postal tudi podlaga za oblikovanje mednarodnega dogovora, ki bi obravnaval pravice narodov na podoben način kot je Splošna deklaracija o človekovih pravicah obravnavala pravice posameznika.

⁴⁹ Prim. J. Joblin, *n. d.*, 161-163.

⁵⁰ Janez Pavel II., *n. d.*, št. 18.

S kulturnega vidika lahko rečemo, da noben narod ni apriorno boljši ali slabši, kakor ni kulture, ki bi bila boljša ali slabša. Različne kulture so namreč različni načini iskanja odgovora na najgloblja življenjska vprašanja, različni načini izražanja skrivnosti sveta, človeške osebe in Boga samega. To naj bi bilo podlaga evropske oz. svetovne integracije, kjer ne bi prevladovala ekonomsko močnejša država ali številnejši narod, temveč »družina narodov«. Le na tak način bi bila zagotovljena ne le pravna enakost vseh narodov, ne le spoštovanje posameznih narodnih kultur, temveč tudi polno upoštevanje le-teh kot skupnega zaklada vsega človeštva.

Povzetek: Loredana Peteani SL, Pravice narodov kot posebna oblika človekovih pravic

Vloga naroda in njegove kulture je pomagati človeku pri razvoju njegove osebnosti. Zato je potrebno narode ne samo varovati, temveč tudi pospeševati njihov razvoj, njihovo kulturo. Narod je tvorec in nosilec kulture; on ohranja nazorna izročila in jih po svojem jeziku posreduje naprej novim rodovom. Toda narod ni njen zadnji nosilec; to je človek kot oseba. Na tej ravni smo skušali utemeljiti in upravičiti pravice narodov. Ob svetovnih integracijah je zelo pomembno poudarjati enako spoštovanje do vseh narodnih kultur, ker vsaka kultura izraža skrivnosti človeškega bivanja. To je tudi edina pot k humanim odnosom med narodi, ki bi omogočala vsakemu narodu in njegovim članom, da se enakopravno vključujejo in sodelujejo pri izgradnji boljše prihodnosti.

Ključne besede: dostojanstvo človeške osebe, narodnostno vprašanje, pravice narodov, družbeni nauk Cerkve, dokumenti OZN.

Summary: Loredana Peteani SL, *Rights of Nations as a Special Form of Human Rights*

The role of a nation and its culture is to help man in developing his personality. Therefore nations do not only have to be protected, but their development and culture have to be fostered as well. The nation creates and furthers culture, safeguards national traditions and transmits them to new generations in its own language. The nation, however, is not the final vehicle of culture, this is man as a person. It has been tried to base and justify the rights of nations at this level. At the time of global integrations it is very important to emphasize equal respect for all national cultures because every culture expresses the mysteries of human existence. This is also the only path to more human relations between nations, which will enable every nation and its members to collaborate on an equal level in building a better future.

Key words: dignity of human person, national question, rights of nations, social teachings of the Church, documents of United Nations.

Vladimir Kos

Še ena možna razsežnost pete prošnje Očenaša

Gre za grško besedo »*hōs*« pri Mateju (6,12), ki jo slovenski standardni prevod (Ljubljana 1977) prevaja s »kakor«, in za grški besedici »*kai gār*« pri Luku (Lk 11,4), ki ju isti prevod podaja s »saj tudi«. Matejev »*hōs*« in Lukov »*kai gār*« ne poznata tekstualnih različic.

Katekizem katoliške Cerkve takole komentira dvoje tekstualno različnih tradicij Očenaša tudi z ozirom na peto prošnjo: »Sv. Luka podaja krajši tekst petih prošenj, sv. Matej pa nudi bolj izpeljano obliko sedmerih prošenj. Cerkveno liturgično izročilo se drži teksta sv. Mateja.«¹ Nakar sledi tradicionalna oblika Očenaša, kjer se peta prošnja glasi: »In odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.«

Slovenski standardni prevod *Svetega pisma* (1997) prevaja s »kakor smo tudi mi odpustili«, a nikjer ne omenja, da je tak prevod v skladu z besedilom, ki ga najdemo v Vatikanskem in Sinaitskem kodeksu, v najstarejšem sirskem rokopisu (t. i. *Pešiti*) ter pri Origenu in Cirilu Aleksandrijskem. Ta tekst ima za »odpustili smo« »*afékamen*«, se pravi aorist glagola »*afiemi*«. O tej glagolski obliki pripominja Analitični grški leksikon²: Povedni naklon aorista navadno izraža preteklost. Je pa v oznaki za oznako dolgotrajnega dejanja, ko ni treba navajati tovrstne okoliščine. Pripovedovanje o tem, kar se je dogajalo, se ga nenehno poslužuje«. Presenetljiv je komentar Alana Hughha McNeila v njegovem komentarju evangelija po Mateju: »Glagol (*afiemi*) najdemo v tradiciji tako v preteklem kot v sedanjem in prihodnjem času; to si lahko razlagamo samo z brezčasnim aramejskim deležnikom (na začetku): ZYKBS P'D ZN', ki lahko vsebuje vse različice: (Lukov) 'ker tudi mi odpuščamo' vsebuje možnost navade na podlagi večkratnega preteklega odpuščanja, in na podlagi navade možnost odpuščanje v bodoče.«³

¹ Citiram po angl. izdaji, ki mi je bila na razpolago: *Catechism of the Catholic Church*, G. Chapman, London 1994, str. 586.

² *The Analytical Greek Lexicon*, Samuel Bagster & Sons Ltd, London 1973, XLII.

³ A. H. McNeil, *The Gospel according to St. Matthew. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, Baker Book House, Grand Rapids/Michigan 1980, 81a.

Klasična *Zbirka raziskav o Očenašu* Jeana Carmignaca podpira Matejev »smo odpustili« proti možnemu »odpuščamo«: Priznati je treba, da je 'smo odpustili' najtesneje povezano z evangelijskim mišljenjem. V 6,14-15 nudi Matej komentar k Očenašu ... dvakrat 'aféte' v grškem aoristu I dvakrat 'afései' v prihodnjem času ... V paraboli o neusmiljenem dolžniku (Mt 18,35) Jezus sam razvija isto misel ... Lepo pripominja *Opus imperfectum in Matthaeeum* (Migne, PG LVI, 715), da nas Jezus ne uči govoriti 'kakor bomo odpuščali', ampak 'kakor smo opduštiti'; moramo namreč odpustiti, preden prosimo odpuščanja ... Naše odpuščanje ne pogojuje Božjega; gre za vrednost naše prošnje, ki jo pogojuje predhodno odpuščanje (sočloveku). Bog ni odvisen od človeka; je pa naša molitev od naše dejanske odkritosrčnosti: brez pravega odpuščanja bi bila naša molitev hinavska.«⁴

»Oba izraza, tako Lukov 'greh' kakor (Matejev) 'dolg' sta v judovskih virih izpričani kot sopomenki.«⁵ Da gre tako pri Mateju kot pri Luku za isto peto prošnjo, lepo razloži I. Howard Marschall: »Lukov 'kai gar' se izogne nekakšnemu 'quid pro quo', ki bi ga lahko kdo iztaknil v Matejevem 'hōs kai'. In glagol je v sedanjem času, tako da pride do izraza nepretrgana pripravljenost na odpuščanje; Matejev aorist pa spominja na pogoj, ki ga je treba izpolniti, preden prosimo Boga, da nas usliši (prim. Sir 28,1-7; Mt 5,23 sl; 6,16 sl.) ... Tako pri Luku kakor pri Mateju je poudarek na odstranitvi ovir na poti do Božjega odpuščanja: Kdor moli, ne sme pozabiti na predpogoj za uslišanje svoje prošnje.«⁶

Seznanili smo se s sestavkom pete prošnje. Še ena možnost ostaja: da se osredotočimo na Matejev »kakor tudi mi ...« ali na Lukov »saj tudi mi ...«. Tudi v teh na videz navadnih besedah primerjave lahko odkrijemo Jezusovo blagohotno mišljenje, neke vrste *a minori ad maius* mišljenje. Čim več ljubezni je v nas ljudeh, tem bolj smo pripravljeni odpustiti. Če se nam ljubljena oseba prizna za krivo v določenem odnosu do nas in je pripravljena, kolikor more, poravnati krivico, smo vsaj včasih pripravljeni odpustiti na podlagi naravne vezi ljubezni; morda nam zadostuje že sama krivčeva pripravljenost na zadoščenje. Odpuščanje predstavlja pristno ljubezen do bližnjega. V Bogu pa je največ ljubezni: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,16). Še bolj kot mi ljudje je pripravljen odpustiti, če vidi v človekovem srcu kes in vsaj pripravljenost na zadoščenje. Toda če je tisti »kakor tudi mi« ali »saj tudi mi« nedejstvo na naši strani, odpade za uslišanje tisti predpogoj, ki ga radodarni Jezus nudi.

Še zmeraj lahko prosimo Boga, da nam odpusti naše dolgove ali grehe, a naši molitvi manjka nekaj osnovnega za resnično upanje na

⁴ J. Carmignac, *Recherches sur 'le Notre Pere'*, Lerouzey & Ane, Paris 1969, 231.

⁵ *The Anchor Bible Dictionary*, D. N. Freedman, Doubleday 1992, IV, 361 b.

⁶ H. Marschall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1978, 461.

Božje odpuščanje. Kaj pa ljudje, ki jim je s krivicami prizaneseno? Zanje je del pete prošnje vzorec; obračajo se na Boga, da jim odpusti, za kar nosijo v srcu kes in zadoščenje (ali pripravljenost nanjo) – polni upanja na odpuščanje, ki ga celo ozkosrčni ljudje od časa do časa uredničujejo.

Brez kesa in zadoščenja (ali pripravljenosti nanj) ne more priti do pravega, se pravi resničnega odpuščanja. Pod vplivom določenih vidikov naglašamo odpuščanje kot nekaj veličastno samoumevnega. Toda v vsem svojem veličastnem pomenu pravega odpuščanja brez kesa in zadoščenja (ali pripravljenosti nanj) ni in ga ne more biti. Odpuščanje ni enostransko dejanje. V okrožnici *Dives in misericordia* uči papež Janez Pavel II.: »Kristus zares vztrajno poudarja potrebo, da sočloveku odpuščamo ... Predpostavlja torej, da je človek zmožen odpuščati vsakomur ob vsakem času. Jasno je, da tako velikodušna potreba po odpuščanju ne odpravlja objektivnih zahtev pravičnosti. Če pravičnost pravično razumemo, je pravzaprav cilj odpuščanja. Ni ga mesta v evangeljskem oznanilu, kjer bi odpuščanje oziroma usmiljenje, ki je njegov vir, pomenilo popuščanje zlu, pohujšanju, krivici ali sramotanju. V vsakem primeru je pogoj za odpuščanje: popravilo zla in pohujšanja, odškodnina za poškodbo, zadoščenje za sramotenje.«⁷ Malo kasneje piše: V območju usmiljenja tako vedno ugotavljamo osnovno sestavo pravičnosti. A usmiljenje je zmožno dati pravičnosti novo vsebino, ki jo najenostavneje in najpopolneje predstavlja prav odpuščanje. Odškodnina in premirje sta značilni za pravičnosti; toda šele odpuščanje razodeva ljubezen, ki se edina srečuje s človekom kot človekom.«⁸

Slovenski slovar knjižnega jezika (1993) opredeljuje glagol »spraviti se« takole: »s svojim delovanjem, vplivom doseči, da kdo nima, ne kaže več odklonilnega odnosa do koga«. Če tovrstno dejanje ne vključuje pravičnosti, ne omogoča odpuščanja. To velja tako za zasebno kot za narodno spravo.

Če zgoraj ponujena razčlenitev pete prošnje Očenaša drži, nam ta razodeva tudi genialnost Jezusovih formulacij: na podlagi vzorca ali izkušnje pristne ljubezni do bližnjega v obliki odpuščanja, ki ga predpostavlja kes ali vsaj pripravljenost zadoščevati, lahko polni zaupanja prosimo in pričakujemo Božje odpuščanje. Podobno kot pri medčloveški spravi je v našem srcu kes in določeno zadoščenje ali vsaj pripravljenost nanj, medtem ko je na drugi strani Bitje, ki je v svojem bistvu Ljubezen. Lahko rečemo, da nas peta prošnja Očenaša dela dovzetne za rane zasebnega in javnega življenja, za rane in zdravilo; obenem pa nam dela pokoro – rekel bi prikupno –, in to v luči Božje ljubezni.

⁷ Janez Pavel II., okrožnica *Dives in misericordia*, 157.

⁸ *Prav tam*, 158.

Aleš Gabrič

Izključevanje Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani

Z letom 1945 se je v Sloveniji (in Jugoslaviji) začelo novo obdobje. Dialektični materializem kot ideologija vladajočega sloja in zagovarjanje kolektivizma namesto individualizma je bilo seveda v nasprotju z načeli, ki jih je zagovarjala rimskokatoliška Cerkev, s tem pa tudi Teološka fakulteta, saj so bili njeni profesorji med pglavlnimi katoliškimi ideologi v Sloveniji, fakulteta pa je šolala velik del duhovniškega kadra na Slovenskem.

Odnos komunistične oblasti do katoliških intelektualcev in znanstvenih in kulturnih ustanov, ki so tudi po letu 1945 delovale na krščanskih idejnih izhodiščih, nikakor ni bil enoznačen, čeprav je bil v temeljih odklonilen do vsega, kar ni izhajalo iz marksistične ideologije, kakor so jo razumeli vodilni jugoslovanski in slovenski politiki. Zato lahko tudi v odnosu do Teološke fakultete sledimo več različnim obdobjem, ko je bila včasih ta bolj na prepihu, drugič bolj na obrobju, v posameznih trenutkih pa prav v žarišču dogajanja. Prav tem osrednjim točkam, ko se je v temeljih spreminjal položaj Teološke fakultete v okviru univerze in širše gledano v celotni družbi, je treba posvetiti nekoliko več pozornosti in nekoliko dopolniti preveč poenostavljene trditve, da je bila Teološka fakulteta leta 1952 izključena iz univerze. Izključevanje Teološke fakultete iz univerze in nato iz javnosti je namreč potekalo v več korakih, zato je prav, da se ustavimo pri vsakem posebej in natančneje pogledamo posamezne uradne ali poluradne akte, ob tem pa tudi pojasnimo, kakšne spremembe so ti dejansko prinašali v položaj in delo osrednje teološke znanstvene ustanove na Slovenskem.

Pri ocenjevanju položaja Teološke fakultete in teologije kot vede v Sloveniji po letu 1945 na splošno se moramo seveda zavedati, da je tudi ta problem sodil v širši sklop vprašanj o odnosu med državo in Cerkvijo, ki pa jih na tem mestu ne mislim posebej pojasnjevati, saj so že obdelani v številnih monografijah ali razpravah.¹

¹ Naj navedem le nekaj temeljnih del, kjer je navedena tudi druga relevantna literatura: Dragoljub R. Živojinović: *Vatikan, katolička crkva i jugoslovenska vlast 1941-1958*, Prosveta, Beograd 1994; Metod Benedik, Janez Juhant, Bogdan Kolar (ur.), *Cerkev na*

1. Teološka fakulteta v letu 1945

Leta 1945 v odnosu države do Cerkve problem Teološke fakultete še ni prišel v ospredje. Cerkev je tedaj najbolj prizadela agrarna reforma in nekateri drugi ukrepi, ki so prizadeli njeno ekonomsko strukturo, mote-nje karitativne dejavnosti in začetek ločevanja Cerkve od države, ki v uradnih cerkvenih strukturah ni naletel na ugoden odmev. V šolstvu je bila primarna naloga nove oblasti poddržavljenje vseh šol in drugih vzgojnih ustanov, kar so občutile zasebne gimnazije, zasebni dijaški in študentski domovi ipd. Nekatero od teh ustanov, zlasti v severni polovici Slovenije, so prenehale delovati že med vojno. To je veljalo tudi za mariborsko bogoslovje, ki pa mu leta 1945 ni bila omogočena obnoveitev delovanja.

Teološka fakulteta je bila od ustanovitve univerze 1919 državna ustanova in je ukrepi proti privatnim šolam, kot je bila škofijska gimnazija v Šentvidu, šole v uršulinskem samostanu v Ljubljani, zavodi v Lich-tenturnu ali Marijanišču niso prizadeli. Zaradi kulturnopolitičnih sprememb leta 1945 fakultete ljubljanske univerze niso bile več podrejene beograjskemu ministrstvu za prosveto kot do leta 1941, temveč je zanje pristojna oblast postalo novo slovensko ministrstvo za prosveto, za prvega slovenskega prosvetnega ministra pa je bil v Narodni vladi Slovenije maja 1945 imenovan Ferdo Kozak.

V zimskem semestru 1945/46 se je tako začelo delo Teološke fakultete v novih kulturnopolitičnih okoliščinah, »četudi se je v oktobru vpisalo samo 11 slušateljev.«² Teološka fakulteta je prvo povojno obdobje vsaj formalno uživala enak status kot druge državne visoke šole, o čemer piše Matej Kopal: »Nove razmere so prinesle teologom nekaj ugodnosti. Kot študenti univerze so imeli urejeno socialno in zdravstveno zavarovanje, popuste pri voznih kartah, možnost odložitve služenja vojaškega roka.« Negativna stran novih časov pa se je po drugi strani pokazala v splošnem nezaupanju oblasti do vseh s Cerkvijo povezanih zadev, kar je Kopal v nadaljevanju svojih misli orisal takole: »Še več pa je bilo težav. Za mnoge so vpisu na Teološko fakulteto sledila zasliševanja, za nekatere tudi zapor. Študenti si med seboj niso mogli zaupati.

Slovenskem v 20. stoletju, Družina, Ljubljana 2002; Mateja Režek, *Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana. Odnosi med državo in katoliško cerkvijo v letih 1949-1953*, v: *Zgodovinski časopis*, 53 (1999), št. 3, 367-390; Tamara Griesser Pečar, *Pomen »osvoboditve« za slovensko katoliško cerkev*, v: Aleš Gabrič (ur.), *Slovenija v letu 1945*, Zveza zgodovinskih društev Slovenije, Ljubljana 1996, 111-138; Viljem Pangerl, *Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni*, v: Metod Benedik (ur.), *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 235-251.

² V. Fajdiga, *Iz kronike Teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965*, v: BV 25 (1965), 188.

Zaslišanja so bila dobra priložnost za izvajanje pritiska na bogoslovce, ki so jih tudi drugače na vse mogoče načine skušali odvrniti od študija teologije.«³

Vsekakor Teološka fakulteta leta 1945 še ni bila deležna netolerantnih ukrepov oblasti, kakršnih so bile deležne druge verske vzgojne ustanove. To je posredno razvidno tudi iz pastirskega pisma katoliških škofov Jugoslavije, izdanega na škofovski konferenci 20. septembra 1945 v Zagrebu. V delu izjave, kjer so škofje zapisali, da je »na vzgojnem področju katoliški Cerkvi zadana cela vrsta udarcev«,⁴ so namreč naštetih problemi v zvezi z izrinjanjem in onemogočanjem poučevanja verouka, zapiranjem privatnih katoliških srednjih šol, internatov in sorodnih ustanov, ni pa omenjeno visoko šolstvo oziroma študij teologije.

Od političnih akcij v letu 1945 so se Teološke fakultete, tako kot vseh drugih znanstvenih in kulturnih ustanov, neposredno dotaknile čistke v vrstah zaposlenih. Te so bile po porazu nacizma, tako kot drugod po Evropi, opravljene tudi v Sloveniji oziroma Jugoslaviji in so segle tudi na univerzo. Toda za razliko od demokratičnega dela Evrope, kjer je prišlo predvsem do obračuna s sodelavci okupatorja in somišljeniki fašizma in nacizma, je v državah s komunistično oblastjo hkrati s tem potekal tudi obračun z osebnostmi, ki jih je nova oblast štela za svoje realne ali potencialne politične ali idejne nasprotnike, svoje početje pa je zakrinkala v masko obračunavanja z ostanki fašizma. Na Univerzi v Ljubljani so čistke zajele vse njene članice, pri čemer je šlo za obrnjen položaj od tistega v letih vojne 1941-45. Za ta leta velja, da so iz službe odpuščali sodelavce osvobodilnega boja in so bile najbolj na udaru Filozofska, Medicinska in Tehniška fakulteta, medtem ko iz Teološke v tem času ni bil odpuščen nihče. Leta 1945 pa se je situacija obrnila. Med dvanajstimi s spiska profesorjev, ki so bili odpuščeni iz službe, ker so pobegnili iz Slovenije, jih je bilo polovico, šest, iz Teološke fakultete.⁵ Nadomestili so jih večinoma s profesorji iz leta 1941 ukinjenega mariborskega bogoslovja.⁶

Teologija kot veda je bila na udaru zaradi stališč nove vladajoče politične elite, ki je menila, da Cerkev in vse njene ustanove širijo neznanstven pogled na svet in bi jim bilo zato treba onemogočiti pot do ljudi. Po zgledu cerkvenega indeksa je tudi nova oblast sestavila spisek prepovedanih del. Na njem so bila dela tistih, ki so bili odpuščeni iz služb, pa tudi nekaterih vodilnih katoliških teologov, ki so ostali v Ljubljani. Od bivših ali tudi še tedanjih profesorjev Teološke fakultete tako na spisku

³ M. Kobal, *Delo slovenskih študentov teologije*, v: BV 50 (1990), 35.

⁴ B. Kolar, *V Gospoda zaupam*, Ljubljana 2000, 119.

⁵ A. Gabrič, *Odpuščanje profesorjev Univerze ...*, v: *Objave*, št. 6, oktober 2000, 14-17.

⁶ V. Fajdiga, n. d., 188; M. Smolik, *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29 (1969), 176.

najdemo dela Aleša Ušeničnika, Lamberta Erlicha, Alojzija Odarja ter številna dela in revije, pisane s katoliškega zornega kota, v katerih so objavljali profesorji Teološke fakultete in ki so bile verjetno dokaj brane med profesorji in bogoslovci na teologiji.⁷

2. Odlok o izključitvi fakultete iz univerze iz leta 1946

Komunistična oblast je odnos do svojih nasprotnikov začela zaostrovati po zmagi na volitvah novembra 1945, ki so utrdile oblast na notranje- in zunanjepolitičnem prizorišču. Oblastniki so menili, da je prišel pravi čas za radikalnejše posege proti idejnim in političnim nasprotnikom. Nov politični sistem je zakoličila ustava Federativne ljudske republike Jugoslavije, proglašena zadnjega dne zasedanja ustavodajne skupščine 31. januarja 1946. Z njo je bila tudi v ustavnem sistemu Cerkev ločena od države, kar pa so si seveda različni ljudje različno razlagali. Nacela, zapisana v 25. členu ustave, so določala:

»Državljanom je zajamčena svoboda vesti in svoboda veroizpovedi. Cerkev je ločena od države.

Verske skupnosti, katerih nauk ne nasprotuje ustavi, so svobodne v svojih verskih stvareh in v izvrševanju verskih obredov. Verske šole, ki pripravljajo duhovniški naraščaj, so svobodne, toda pod splošnim nadzorstvom države.

Zloraba cerkve in vere v politične namene in politične organizacije na verski podlagi so prepovedane.

Država lahko materialno pomaga verskim skupnostim.«⁸

Za probleme, o katerih bomo govorili, je zanimiv še 38. člen ustave, ki je govoril o šolstvu. V njem so zapisali tudi razlike med državnimi in zasebnimi šolami: »Šole so državne. Samo z zakonom se lahko dovoli ustanavljanje zasebnih šol, a njih delo je pod kontrolo države.« Še enkrat pa so ponovili tisto, kar je z drugimi besedami zapisano že v 25. členu ustave: »Šola je ločena od cerkve.«⁹

Po vzpostavitvi novega političnega sistema je bilo v času hude centralizacije Jugoslavije šolstvo eno izmed tistih resorjev, kjer je republiška oblast zadržala najbolj močne vzvode, a zlasti organizacijske, manjše pa so bile njene možnosti dirigiranja šolske politike. Za področje znanosti in šolstva, kamor so sodile tudi teološke fakultete, je postal odločujoči vladni organ na zvezni ravni komite za šole in znanost pri vladi FLRJ, ki ga je prezidij ljudske skupščine ustanovil skupaj s še nekaterimi drugimi komiteji 8. marca 1946. Omenjeni komite je moral med ostalimi nalogami

⁷ ARS, AS 231, šk. 37, dok. 3159-45.

⁸ Uradni list Federativne ljudske republike Jugoslavije, 2/46, št. 10 (1. 2. 1946), 77-78.

⁹ Prav tam, 79.

oblikovati načela delovanja za šolske ustanove vseh vrst v Jugoslaviji. Njegov prvi predsednik je postal eden vodilnih slovenskih kulturnih ideologov Boris Zihelr, ki je na tem položaju ostal do junija 1947. V času njegovega predsednikovanja so sprejeli več ukrepov, ki so dodobra posegli na šolsko področje, med temi pa so bili tudi takšni, ki so se dotikali položaja teoloških fakultet.

Komite za šole in znanost je 5. novembra 1946 poslal vsem republiškim ministrstvom prosvete okrožnico, v kateri so narekovali nov odnos do verskega šolstva v celoti. V Ljubljani so jo prejeli 7. novembra in se seznanili z novimi direktivami, ki so predpisovale:

»V zvezi z jasnim stališčem Ustave FLRJ in v zvezi z odločitvami Komiteja za šole in znanost Vlade FLRJ vas naprošamo, da rešite vprašanje šol, ki niso v rokah države, če takšne pri vas še obstajajo, t.j. gimnazije se ne morejo smatrati kot verske šole, te kot takšne naj se ukinejo (npr. nadbiskupska gimnazija v Zagrebu), a za ustanovitev verskih (specifičnih) šol je potrebno - po Ustavi - zahtevati posebno dovolilnico od Vlade dotične republike.

Hkrati izvedite izločitev teološke fakultete kot specifične verske šole, iz sklopa Univerze.« Pod direktivo je bil podpisan sekretar komiteja Ivo Frol.

V Ljubljani so na direktivo dokaj hitro reagirali. Minister za prosveto Ljudske republike Slovenije dr. Ferdo Kozak je že 15. novembra podpisal odločbo sledeče vsebine:

»Na podlagi 25. člena Ustave FNRJ in v zvezi z dopisom Komiteta za šole in znanost pri vladi FNRJ v Beogradu šte. 6371 z dne 5. novembra 1946

o d l o č b a m

naj se izloči teološka fakulteta kot specifična verska šola iz sklopa univerze.

Osebjem teološke fakultete, ki ima pogoje za upokojitev, je predlagati za upokojitev, ostalo osebjem, ki se ne more zaposliti na univerzi, pa odpustiti iz državne službe. Prav tako je treba predložiti ministrstvu za prosveto točno poročilo o tem, katera imovina je last države, in katera eventualno (n. pr. knjižnica, inventar itd.) je last bivšega bogoslovja.«¹⁰

To je bil eden od zadnjih dokumentov, ki jih je podpisal dr. Ferdo Kozak v svojstvu ministra za prosveto, saj ga je že čez pet dni, t.j. 20. novembra 1946, na tem mestu zamenjala Lidija Šentjurg. A stvari glede teološke fakultete so medtem že tekale dalje. Še istega dne, ko je Kozak odločbo podpisal, jo je šef odseka za znanost Janez Logar posredoval dalje rektoratu univerze v Ljubljani in v spremnem dopisu zapisal: »V prilogi vam pošiljamo odločbo ministra za prosveto z dne 15. novembra 1946 šte. II-20563/1 s katero se izloči teološka fakulteta iz sklopa univerze - v izvršitev.«

Če bi v državi uredbe z ministrovim podpisom kaj veljale, bi lahko rekli, da je bila pravno-formalno Teološka fakulteta v Ljubljani izločena iz sklopa Univerze v Ljubljani 15. novembra 1946. Toda do izvršitve odločbe ni prišlo, saj naj bi rektor dekanu Teološke fakultete dr. Janezu Fabijanu odločbo le pokazal.¹¹ Nejasen položaj je bil razviden tudi iz poročil o delu Univerze v Ljubljani. Ko je npr. Hugo Skala 18. januarja 1947, torej dva meseca po izdaji odločbe, poročal o problematiki ljubljanske univerze, je med ostalim navedel tudi, kaj dejansko je bilo storjenega v zvezi z omenjeno odločbo ministra za prosveto:

»Izločitev teološke fakultete.

Opozarjam na oddelek (mišljeno: odlok; op. p.) ministrstva prosvete z dne 15. nov. 1946, s katerim se je odredila izločitev teološke fakultete iz sklopa univerze. Odlok se še ni izvedel. Ali naj pri tem ostane?«¹²

Dejansko se do leta 1949 ni kaj dosti spremenilo. Odločba iz leta 1946 je bila mrtva črka na papirju, ki ni bila objavljena v Uradnem listu ali sorodnih uradnih glasilih. Bila je odločba, ki ni nikogar vznemirjala in zaradi katere se ni čisto nič zgodilo ali spremenilo. Dokaz, da ni pomenila praktično ničesar, je tudi dejstvo, da se ni zapisala v zavest sodelavcev fakultete, saj v kronologijah in prispevkih o delu Teološke fakultete ni bila omenjena.

Teološka fakulteta je tako do naslednjih zakonskih sprememb leta 1949 vsaj de facto ostala članica Univerze v Ljubljani, z ozirom na splošno nepoznavanje odloka o izključitvi pa bi lahko rekli, da je bila tudi de iure še njena članica. Njena predstavnika (dekan in prodekan) sta se kot redna člana udeleževala sej univerzitetnega sveta, sprejeti predpisi za univerzo so veljali tudi za Teološko fakulteto, tiskani javni Seznamei predavanj pa so jo navajali kot redno članico univerze. Za razliko od Teološke fakultete so bili, denimo, podatki za Medicinsko fakulteto navedeni ločeno, saj je zanjo veljal sklep zvezne vlade o izločitvi iz sklopa Univerze v Ljubljani iz junija 1945, ki ga je slovenska vlada izvršila z odlokom, objavljenim 4. avgusta 1945 v Uradnem listu, v katerem je razpustila dotedanji fakultetni svet in razrešila vodilne, imenovala nove profesorje in Medicinsko fakulteto iz pristojnosti ministrstva za prosveto prenesla v pristojnost ministrstva za narodno zdravje.¹³

Po letu 1945 je vpis na Teološko fakulteto nekaj let postopoma naraščal, od 52 vpisanih v zimskem semestru študijskega leta 1945/46 na

¹⁰ ARS, AS 231, š. 55, Odločba, št. 20563/1-46. Isti dokument tudi v šk. 15. Glej tudi spremne dopise k odločbi.

¹¹ *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919-1969*, Ljubljana 1969, 572; glej tudi: M. Smolik, n. d., 177.

¹² ARS, AS 231, š. 15, Poročilo Huga Skale ministru za prosveto, 18. 1. 1947.

¹³ *Uradni list Slovenskega narodno osvobodilnega sveta in Narodne vlade Slovenije*, št. 23 (4. 8. 1945), 101-102.

več kot 70 ob koncu leta 1946/47, leto kasneje jih je bilo že več kot 90, s študijskim letom 1948/49 pa se je ustalil na nekaj več kot sto vpisanih študentih teologije.¹⁴

3. Leto 1949 – izven univerze, a še v sklopu javnega šolstva

Do dejanske izločitve Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani je prišlo v študijskem letu 1949/50. Pri tem moram opozoriti na podrobnost, na katero dosedanji pisci – vključno s piscem teh vrstic – o tej tematiki niso bili dovolj pozorni. Običajno so vsi zapisali pavšalno, da je bila Teološka fakulteta izključena iz univerze leta 1952. Toda tedaj je bila dejansko pahnjena na obrobje, izključena iz sistema javnega šolstva. Ko govorimo zgolj o izključitvi Teološke fakultet iz Univerze v Ljubljani, moramo torej kot prelomno letnico omeniti leto 1949 (in nato izvedbo v letu 1950). V spomin pa se je leto 1952 zapisalo zato, ker je bila tedaj fakulteta postavljena pred hude težave, kar pa za spremembe v letu 1949 še ne velja.

Prva močnejša zarezna v organizacijo visokega šolstva v Sloveniji po drugi svetovni vojni je bila opravljena leta 1949. Ljudska skupščina je 21. oktobra 1949 sprejela zakon o ureditvi visokega šolstva v Sloveniji, ki je razbil dotedanji enotno univerzo na tri visokošolske ustanove, humanistično-družboslovno Univerzo ter Tehniško visoko šolo in Medicinsko visoko šolo. Sedmi člen zakona pa je predpisal: »Teološka fakulteta ljubljanske univerze se izloči iz sestava ljubljanske univerze in postane samostojna fakulteta.« Toda zanjo so tako kot za druge samostojne visokošolske ustanove še vedno ostale v veljavi enake zakonske določbe, saj je ostala državna fakulteta, podrejena ministrstvu za znanost in kulturo.¹⁵

Vlada Slovenije je podzakonske akte za ta zakon izdala decembra 1949. V uredbi o organih in učnem osebju univerze, visokih šol in samostojnih fakultet je bilo na koncu navedeno, da »za samostojne fakultete veljajo smiselno vse določbe te uredbe, so pa neposredno podrejene ministru za znanost in kulturo«.¹⁶

Teološka fakulteta tako od konca leta 1949 uradno ni bila več članice univerze, toda stiki med njima niso bili prekinjeni. Nikakor pa se ni spremenil položaj teološke fakultete do prosvetnih oblasti, saj ni bila edina v položaju samostojne visokošolske organizacije neposredno podrejena novemu slovenskemu ministrstvu za znanost in kulturo. Njen

¹⁴ Podatki povzeti po *Seznam predavanj za ... semester ...*, ki jih je izdajala Univerza v Ljubljani.

¹⁵ *Uradni list Ljudske republike Slovenije* 6/46, št. 33 (25. 10. 1949), 237-238.

¹⁶ *Uradni list Ljudske republike Slovenije*, 6/46, št. 39 (27. 12. 1949), 271.

položaj tako ni bil nič slabši kot pred spremembami, saj je bila del javno priznanega državnega šolstva, redno financiranega iz proračuna pristojnega ministrstva, profesorji in študentje pa so bili še nadalje pravno izenačeni s kolegi iz drugih visokošolskih ustanov.

Izvedba zakonodajnih novosti se je nekoliko zavlekla, pa ne zaradi pomislekov idejne narave, temveč zaradi povsem praktičnih težav, zlasti iskanja prostorov za nove rektorate in dekanate ter podobne administrativne težave. Konkretno je univerzitetni senat, še v stari sestavi tudi s predstavniki Teološke fakultete, o izvedbi zakona o ureditvi visokega šolstva v Sloveniji razpravljajal 27. januarja 1950. Uvodoma so se člani seznanili, da so uredbe »stopile v veljavo že s koncem leta 1949, de iure, treba pa je najti pota in način za izvedbo teh uredb«. V diskusiji se je pokazalo, da bodo težave zlasti z iskanjem novih prostorov. Dekan Teološke fakultete dr. Anton Trstenjak je omenil, »da bo teološka fakulteta takoj po izselitvi agronomske predavalnice lahko izvedla osamosvojitve«. Tudi iz besed prorektorja dr. Rada Kušēja je bilo razvidno, da imajo težave s prilagoditvijo novi zakonodaji Tehniška visoka šola, ne pa tudi Agronomska in gozdarska fakulteta ter Teološka fakulteta, ki sta kot samostojni fakulteti še vnaprej tesno sodelovali z (okrnjeno) univerzo, ki so jo v pravnem oziru šteli za naslednico dotedanje univerze in ji zato ni bilo treba na vrat na nos voliti novih vodstvenih organov, temveč so le podaljšali mandat dotedanjim organom.¹⁷ Dekanat Teološke fakultete se je preselil na Alojzijevišče, toda še vedno je pri nekaterih zadevah tesno sodeloval z rektoratom univerze.

Univerzitetni organi so izvedbo nove zakonodaje zavlačevali do konca študijskega leta, da ne bi motili ustaljenega toka študija. Zaradi potreb dokončne izvedbe zakona je bila za 23. marec 1950 sklicana izredna seja univerzitetnega zbora, ki pa prav tako ni prinesla vznemirljivih presretov. Rektor dr. Anton Melik je v poročilu omenil, da delovanje univerze in dveh samostojnih fakultet, s katerima sodelujejo, ni moteno. »Poslovanje novih samostojnih dveh fakultet v novem statutu ne nudi omembe vrednih problemov in je izvršljiva izločitev od stare univerze takoj. Celo preselitev teološkega dekanata v prostore fakultete bo mogoče izvesti v najkrajšem času,« je omenil Melik in nato dodal: »Poverjam dosedanjemu dekana vsake od obeh fakultet, agronomsko-gozdarske in teološke, da skličeta fakultetni svet svojih fakultet, da izvedeta konstituiranje novih samostojnih fakultet ter izvedeta volitve dekana ter prodekana.«¹⁸

¹⁷ ZAMU, Zapisniki, knjiga 8, Zapisnik o redni seji univerzitetnega senata, 27. 1. 1950.

¹⁸ ZAMU, Zapisniki, knjiga 8, Zapisnik izredne seje univerzitetnega zbora, 23. 3. 1950; priloga: Poročilo rektorjevo, str. 13.

Po novi zakonodaji se je fakultetni svet samostojne Teološke fakultete konstituiral 23. marca 1950, dekanat se je preselil v Alojzijevišče, za novega dekana pa je bil izvoljen dr. Stanko Cajnkar,¹⁹ ki ja nato v več kot desetletju in pol postavil slovenski rekord v nepretrganem dekanovanju.

Preprosti sklepi in nepretresljive novosti so verjetno vplivale na to, da se leto 1949 oziroma 1950 ni zapisalo v spomin kot tisto, ko je bila Teološka fakulteta dejansko izločena iz univerze. Njeni predstavniki so se zadnjič (do ponovne vključitve v univerzo) udeležili vodstvenih sej univerzitetnih organov na prej omenjenih sejah, ko so se dogovarjali o načinu izvedbe nove zakonodaje. Da pa stare vezi niso bile prekinjene, kažejo tudi tiskani Sezname predavanj za naslednje semestre. Za študijsko leto 1949/50 je bila Teološka še vedno navedena kot del univerze, v naslednjem študijskem letu 1950/51 pa so bile v seznam predavanj skupaj uvrščene vse fakultete z izjemo Tehniške visoke šole, ki je imela povsem samostojno poslovanje in izdajala svoje tiskovine. V Seznamu predavanj za zimski semester 1950-51 so bili tako eden za drugim naštetimi programi štirih visokošolskih organizacij, kajti, kot je zatrdilo uredništvo publikacije, »ta preureditev in osamosvojitve tolikih novih visokih šol, narekovana po potrebah izgraditve naše socialistične družbe, pa v ničemer ne brani, da Univerza, Medicinska visoka šola, samostojna Agronomska in gozdarska fakulteta ter samostojna Teološka fakulteta ne bi skupaj izdale seznam predavanj, zaradi česar ga tudi skupno objavljamo.«²⁰ Izjema je bila torej le Tehniška visoka šola, ki je imela povsem svoje poslovanje.

Za fakultete dveh visokošolskih organizacij in samostojnih fakultet so veljali tudi enotni pravilniki, le da je v posameznih členih pisalo, da so za zadeve pristojni ali rektorja Univerze oziroma Medicinske visoke šole, odnosno dekana Agronomsko-gozdarske oziroma Teološke fakultete (ipd.). Bolj kot za druge pa so bile verjetno za Teološko fakulteto moteče nekatere novosti tistih let v študijskem procesu. Za vse študente in študentke je postal »strogo obvezen«²¹ predmet predvojaške vzgoje. Vse večja ideologizacija v visokem šolstvu je bila vidna tudi v Pravilniku o disciplinski odgovornosti študentov univerze visokih šol, samostojnih fakultet, akademij in višjih šol, ki ga je 16. avgusta 1950 izdal slovenski minister za znanost in kulturo dr. Jože Potrč. V njem je bilo zapisano za vsakega študenta teologije dokaj problematično (če ne nesprijemljivo) načelo, da »se usposabljujejo študenti za visokokvalificirane strokovnjake na posameznih področjih znanosti, tehnike ali umetnosti ter vzgajajo v

¹⁹ M. Smolik, *n. d.*, 177.

²⁰ *Seznam predavanj za zimski semester 1950-51*, Univerza, Ljubljana 1950, 5.

²¹ *Prav tam*, 10.

duhu marksizma-leninizma v predanosti svoji socialistični domovini in stvari socializma«. ²² Da bi bili bogoslovci deležni vsaj delček tega, je bil s študijskim letom 1950-51 tudi v študijski načrt Teološke fakultete zapisan predmet O razvoju socializma v FLRJ, za predavatelja pa je bil imenovan za vrhove katoliške Cerkve v Sloveniji »sporni« Jože Lampret.

Vse te spremembe pa niso vplivale na sam način študija in na pravice, ki so jih uživali profesorji in študentje. V pravnem smislu so bili še vedno izenačeni s profesorji in študenti na drugih fakultetah. Teološka fakulteta je že s samo omembo v zakonu ostala del javnega šolskega sistema in s tem deležna rednih proračunskih sredstev, njeni profesorji in študentje pa uradno enako obravnavani kot njihovi stanovski kolegi na drugih visokošolskih ustanovah (če ob tem odmislimo šikaniranja, ki so ga bili katoliški misleci in bogoslovci deležni dolga povojna leta).

4. Leto 1952 – izključitev iz javnega šolstva

Do dejanske izločitve Teološke fakultete iz sklopa javnega šolstva je prišlo leta 1952. Odnosi med Jugoslavijo in Svetim sedežem so bili tudi pred tem vse prej kot dobri, vendar je začetek petdesetih let prinesel še nadaljnje zaostrovanje odnosov, ki so dosegli najnižjo raven v vsem času komunistične vladavine v Jugoslaviji. Širši vzrok zaostrovanja so bili zaostreni mednarodni odnosi zaradi tržaškega vprašanja. Vatikan je bil v očeh Jugoslavije, s tehtnimi vzroki, označen za podpornika Italije, ki je podpihovala nasprotje do Jugoslavije in se proti komunistični državi postavljala v vlogo branika demokracije in zase zahtevala celotno Svobodno tržaško ozemlje (kar bi Sloveniji odrezalo dostop do morja). Rimokatoliška Cerkev v Sloveniji in vse ustanove v njenem okrilju so v takšnem položaju v očeh slovenskih (in jugoslovanskih) politikov veljale za organizacije, ki tako ali drugače podpirajo Jugoslaviji/Sloveniji neugodne rešitve tržaškega vprašanja. Zaradi tega so okrepile pritisk na Cerkev in njene ustanove, jih poskušale odtegniti vplivu Vatikana in spodbujale ustanavljanje »nacionalne cerkve«. Toda Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LR Slovenije, ki so ga ustanovili duhovniki, naklonjeni iskanju kompromisa z državo, je delovalo brez potrditve cerkvenih oblasti, ki so celo izobčile organizatorja društva, zaprti zagrebški nadškof Štepinac je postal kar mednarodni problem, njegovo razglasitev za kardinala prav na jugoslovanski državni praznik pa je oblast seveda razumela kot čisto provokacijo. Ko sta tako državna kot cerkvena stran nedvoumno pokazali, da nista pripravljeni na kompromise ali popuščanje, je bila prekinitev diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Vatika-

²² *Prav tam*, 97.

nom sredi decembra 1952 skorajda logičen zaključek konfliktnega leta 1952.

Posledica zaostrenih zunanjepolitičnih odnosov je bilo tudi poslabšanje odnosa med državo in rimokatoliško Cerkvijo v Jugoslaviji. Poostren odnos do inteligence iz katoliških krogov je Komunistična partija Slovenije načrtala na seji politbiroja 20. decembra 1951, ko so razpravljali zlasti o verouku, knjigi Strah in pogum Edvarda Kocbeka, vernicah na učiteljskih in v pedagoških službah in drugih »klerikalnih« vplivih v intelektualnih krogih ter nakazali potrebno po ustanovitvi nove državne verske komisije. Teološke fakultete so se nekajkrat dotaknili bolj obrobno, čeprav ni bilo nobenega dvoma, da bo v sklopu nove ofenzive tudi ta deležna hujših sankcij. V uvodnem referatu je npr. Boris Kraigher kritiziral Svet za prosveto in kulturo LRS (»šolsko ministrstvo«), da je premalo buden pri določenih potezah in da brez potrebnih političnih ukrepov dopušča, »da nekatera vprašanja rešuje aparat sam (npr. potrditev novih profesorjev na teološki fakulteti)«. V tedanjih časih je bila že tovrstna omemba dovolj velik signal, da je s takšnim načelom nekaj hudo narobe in da ga bo treba radikalno spremeniti. Med sklepi seje politbiroja teološka fakulteta še ni bila neposredno omenjena, sklenili pa so, da dokončno odpravijo verouk iz šol in ustanovijo versko komisijo, ki naj bi vodila politiko države do Cerkve.²³

V začetku leta 1952 je začela državna oblast izpolnjevati načrtane smernice in »reševati« en problem za drugim. Z drugim polletjem šolskega leta 1951/52 je bil verouk dokončno odpravljen iz učnih načrtov tudi na osnovnošolski stopnji. Prve mesece leta 1952 je zaznamovala tudi afera Kocbek, ko je bil ta kot zadnji, ki je vztrajal na stališčih, ki so jih krščanski socialisti zagovarjali ob vključitvi v Osvobodilno fronto leta 1941, prisiljen oditi v pokoj in mu je bilo za daljši čas onemogočeno javno delovanje. Cerkvena stran je bila omejena v zagovarjanju svojih stališč s še nadaljnjim omejevanjem tiska, saj sta bila v letih 1951 in 1952 ukinjeni glasili obeh škofijskih ordinariatov, mariborskega in ljubljanskega. Svojevrstno opozorilo vsem katoliškim intelektualcem, naj si ne drznejo nasprotovati državnim organom, pa je bil sodni proces proti sodelavcu SAZU Jakobu Šolarju in rednemu profesorju na Teološki fakulteti Janezu Fabijanu. Celotno dogajanje je spremljala propagandna vojna proti Cerkvi, ki je bolj ali manj zakrito namigovala, da je bila med vojno in da je tudi »danes« rimokatoliška Cerkev »izdajalka« slovenskih narodnih interesov.

Kot je iz vsega opisanega razvidno, je dokončni obračun s Teološko fakulteto le del širšega kulturnopolitičnega dogajanja, načrtanega ob koncu leta 1951 in opravljenega v letu 1952. Na Hrvaškem so z dokončno

²³ Zapisniki politbiroja CK KPS/ZKS 1945-1954, 281-282.

izločitvijo teoloških fakultet iz javnega šolstva celo nekoliko bolj pohiteli kot v Sloveniji. Hrvaška vlada je 29. januarja 1952 ukinila bogoslovno fakulteto zagrebške univerze, hrvaški svet za prosveto, znanost in kulturo pa je tozadevna navodila izdal 13. februarja 1952. Dekan Teološke fakultete v Ljubljani dr. Stanko Cajnkar je poslal predsedniku države Josipu Brozu Titu posebno spomenico, v kateri je izrazil željo, da bi fakulteta še vnaprej ostala državna ustanova,²⁴ kar pa ni pomagalo, saj so odločitve že padle.

Svet za prosveto in kulturo Vlade Ljudske republike Slovenije (=šolsko ministrstvo) je dekanatu Teološke fakultete 4. marca 1952 poslalo kratek, a jedrnat dopis. Na njem je pisalo: »Z ozirom na ustavno določbo o ločitvi cerkve od države Vam sporočamo, da z 31. junijem t.l. teološka fakulteta preneha biti državna ustanova in da s tem dnem prenehajo vse proračunske in druge obveznosti našega Sveta do Vaše fakultete.

Probleme, ki v zvezi s tem nastanejo, rešujete preko Verske komisije pri Predsedstvu vlade LRS.«²⁵

Naglica pri izločanju Teološke fakultete iz javnega šolstva je vidna seveda tudi iz tega, da je po tem dopisu prenehala biti državna ustanova 31. junija, torej na dan, ki bi ga zaman iskali na kateremkoli koledarju.

Zaradi očitkov rimokatoliške cerkve in tujine na račun neprestanih napadov na Cerkev v Jugoslaviji se je te problematike v javnih izjavah dotaknil tudi predsednik države Josip Broz Tito. V pogovoru s skupino ameriških novinarjev je 11. marca 1952, torej še ne teden po izdaji navodila v Ljubljani, na vprašanje o napadih tiska na Cerkev med ostalim omenil tudi: »Do sedaj smo, ne ravno v skladu z ustavo, podpirali cerkev in verske skupnosti. Podpirali smo teološke fakultete, ne le katoliških, ampak tudi ostale. Sedaj jih ločujemo od države, vendar pa cerkvi ne branimo, da bi še naprej vzdrževala svoje šole in fakultete. Naj jih imajo tudi nadalje, vendar hočemo načelno ločiti cerkev od države. Naša ustava nam ne daje pravice, da bi te fakultete vzdrževali iz državnega proračuna, ker je cerkev ločena od države.«²⁶

Če natančneje analiziramo celotno dogajanje in kot njegov del tudi Titov govor, vidimo, da se je državna oblast pri izločanju teoloških fakultet iz univerz sklicevala na 25. člen ustave FLR Jugoslavije o ločitvi Cerkve od države, ki je dovoljeval verske šole za pripravo duhovniškega naraščaja pod splošnim nadzorstvom države. V nobenem uradnem aktu teološke visoke šole niso bile označene kot znanstvene ustanove. Oblast jih je torej načelno pojmovala zgolj kot notranje cerkvene, nika-

²⁴ *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919-1969*, 573.

²⁵ ARS, PV LRS, š. 19, 442-52, Dopis Sveta za prosveto in kulturo – Dekanatu Teološke fakultete, 4. 3. 1952.

²⁶ Broz, *Borba za socialistično demokracijo. Šesta knjiga*, str. 17.

kor pa ne kot znanstvene inštitucije, ki bi sodile v domeno zakonodaje za znanstvene in pedagoške ustanove.

Enako stališče z nekoliko drugačnimi besedami je Josip Broz Tito ponovil v razgovoru z delegacijo prvega kongresa Zveze študentov Jugoslavije 15. marca 1952. Dejal je, da so bili po izkušnjah s Stepinčevim primerom tudi v drugih spornih situacijah, ki so se pojavile v odnosu med državo in Cerkvijo, pripravljeni na hujše odmeve, a povsod do njih ni prišlo. »Ko smo sklenili, da bomo ločili teološke fakultete od države, sem pričakoval, da bo prišlo v inozemstvu do hujše gonje. Vendar pa do tega ni prišlo,« je ugotavljal predsednik države in nakazal, da so bile ene točke deležne močnejših, druge pa šibkejših odzivov. Zatem pa je dokaj jasno nakazal, da je problematika teoloških fakultet tako kot drugi pojavi v odnosu med državo in Cerkvijo povezana s splošnim zaostrovanjem v mednarodnih odnosih Jugoslavije: »Poprej smo te fakultete podpirali, čeprav to ni bilo v skladu z ustavo. To smo delali zato, ker smo hoteli urediti odnose s cerkvijo, da je ne bi iz inozemstva izkoriščali proti nam. Vendar pa so jo izkoriščali.«²⁷

Vodstvi teoloških fakultet v Ljubljani in Zagrebu sta se znašli pred številnimi težavami, saj sta se morali do določenga roka prilagoditi novemu položaju in pri državnih oblasteh doseči, da jim omogočijo delovanje kot zasebnim cerkvenim ustanovam. Poslovni odbor Jugoslovanske škofovske konference (tedaj Konference jugoslovanskega episkopata) v Zagrebu je aprila 1952 pripravil načrt, kako poskrbeti za nadaljnje delovanje fakultet v Zagrebu in Ljubljani oziroma kako omogočiti čim manj boleč prehod iz statusa državnih ustanov v status zasebnih na kanonskem pravu utemeljenih cerkvenih fakultet. Na pristojna mesta sta dopise škofovske konference 23. aprila 1952 poslala v. d. predsednika škofovske konference beograjski nadškof dr. Josip Ujčić in tajnik konference dr. Viktor Burić. V Ljubljani so dopisi romali na naslove predsedstva vlade, sveta za prosveto in kulturo, ministrstva za notranje zadeve in verske komisije. Ujčić in Burić sta v dopisu ocenila, da je bila Cerkev nenadoma postavljena pred dejstvo, da sta njeni dve bogoslovni fakulteti v Jugoslaviji ukinjeni, sama pa nima sredstev za njeno vzdrževanje, saj ji je bilo z agrarno reformo odvzeto vse tisto, kar bi ji omogočalo vzdrževanje fakultet kot cerkvenih ustanov. Zato so zaprosili pristojne zvezne in republiške (hrvaške in slovenske) državne organe, da bi fakultetam dodelila redne letne subvencije. Pri tem so se sklicevali na zadnji odstavek 25. člena ustave FLR Jugoslavije, ki je predpisal, da država lahko materialno pomaga verskim skupnostim. Posebej za Slovenijo je predsedstvo škofovske konference zaprosilo državno oblast, da

²⁷ *Prav tam*, 24-25.

v skladu s kanonskimi predpisi za nabiranje prispevkov za šolanje duhovnikov omogoči dvakrat letno zbiranje prispevkov od vernikov, ki bi bilo namenjeno posebej za Teološko fakulteto v Ljubljani. Škofovska konferenca je zaprosila še, naj ti prispevki ne bi bili obdavčeni. Zadnja prošnja se je nanašala na položaj študentov in profesorjev teoloških fakultet. Ta naj bi bil, kakor je zaprosila škofijska konferenca, še nadalje enak položaju, ki so ga uživali dotlej. Tudi študenti teoloških fakultet naj bi bili izenačeni s študenti na drugih fakultetah, tako da bi lahko odložili služenje vojaškega roka za čas trajanja študija. Profesorjem pa naj bi se še naprej priznavale že dosežene pravice v pogledu nazivov in družbenih odnosov; s tem so bili mišljeni tudi njihovi prihodki.²⁸

Morebitnega uradnega odgovora na prošnjo konference v doslej pregledanih arhivih nisem našel, iz drugih virov pa seveda vemo, da željam cerkvenega vodstva ni bilo ustrezno. Teološka fakulteta v Ljubljani je začela dobivati redne subvencije iz slovenskega proračuna, ki so bile seveda nižje od zahtevanih in pričakovanih, kar pa ni nobena posebnost, saj je to veljalo in še velja za vse znanstvene in kulturne ustanove na naših tleh. Poleg tega je uživalec subvencije v slabšem položaju že zaradi tega, ker je odvisen od vsakoletne dobre volje dajalca subvencije, medtem ko so redna proračunska sredstva (čeprav so prav tako nižja od za-prošenih) vsaj kolikor toliko stabilna in omogočajo realnejše načrtovanje delovanja.

Po prejetju stališč iz Zagreba je ordinarij Teološke fakultete v Ljubljani Anton Vovk 24. aprila 1952 dekanu dr. Stanku Cajnkarju sporočil, da ga »v smislu sklepa poslovnega odbora škofovskih konferenc, naproša in pooblašča, da prevzame od vlade LRS teološko fakulteto v Ljubljani kot predstavnik slovenskih škofij in uredi vsa vprašanja, ki bodo nastala v tej zvezi.«²⁹

Neprijetno situacijo, v kateri se je znašla Teološka fakulteta, je tako v prvih letih njenega izobčenja večinoma urejal dr. Stanko Cajnkar, sprva v odnosu do notranjega ministrstva, po ustanovitvi nove Komisije za verska vprašanja pri slovenski vladi novembra 1953 pa je le-ta postala pristojen državni sogovornik dekanata Teološke fakultete. Komisijo za verska vprašanja je dolga leta vodil Boris Kocijančič, ki je bil tudi član vladne komisije, ki je leta 1952 uredila prevedbo Teološke fakultete iz državne v zasebno ustanovo. »Sodelovanje med fakulteto in Versko komisijo pa bi mogli imenovati naravnost vzgledno,«³⁰ je leta 1969 zapi-

²⁸ ARS, PV LRS, š. 19, 442-52, Dopisi Predsjedništva biskupskih konferencija - Predsedstvu vlade LRS, 23.4.1952.

²⁹ ARS, PV LRS, š. 19, 442-52, Dopis škofijskega ordinariata v Ljubljani dekanatu teološke fakultete v Ljubljani, 24.4.1952.

³⁰ S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 179.

sal Stanko Cajnkarjem in pri tem prezrl nesporazume, ki so se pojavljali med njima. Hkrati pa je povedal tudi, da so zapletom leta 1952 sledila leta, ko so se skušali zapleti reševati na bolj strpen in za obe strani sprejemljiv način.

5. Teološka fakulteta kot zasebni cerkveni zavod

Seznam predavanj za študijsko leto 1952-53³¹ Univerze v Ljubljani Teološke fakultete prvič od obstoja univerze niti z besedo ni omenil. Nikjer tudi ni bilo navedeno, zakaj in kako je prišlo do te nenadne spremembe, tako kot je bilo npr. pojasnjeno po sprejetju nove univerzitetne zakonodaje v letu 1949.

Dogajanja so potekala v veliki meri v zakulisju, državni organi pa so hoteli nastali položaj izkoristiti tako, da so nadaljnje financiranje pogojevali z ukrepi, ki bi jim omogočali poseganje v notranje delovanje sicer zasebne cerkvene ustanove, torej državno nadzorstvo nad fakulteto ne le ohraniti, temveč ga še okrepiti. Teološka fakulteta se je morala registrirati pri notranjem ministrstvu in pripraviti za to statut, ki je ustrezal zahtevam državne oblasti. Komisija za verska vprašanja je navedla, da gre za sluzga, da so škofje pristali na tovrstno formulacijo statotov (šlo je za dva statuta, za statut Teološke fakultete in statut velikega semenišča; op.p.) »naši ekonomski politiki do Teološke fakultete, ker je bilo dodeljevanje subvencije vezano na sprejem statotov, na izvedbo zamenjave semeniškega vodstva in na pristanek za ustanovitev Društva bogoslovcev.«³²

Teološka fakulteta je torej kot zasebna cerkvena visoka šola še vedno ostala pod državnim nadzorstvom. Delovanje je priglasila 20. junija 1952, torej deset dni pred izključitvijo iz sklopa javnega šolstva, 19. septembra 1952 pa je dekan dr. Stanko Cajnkar ministrstvu za notranje zadeve poslal še Statut Teološke fakultete v Ljubljani. Ta je bil v skladu s tedanjo zakonodajo pisan tako, da je omogočal poseganje državnih organov v sprejemanje najpomembnejših odločitev o delu fakultete. Kot tak je bil dosti bolj po okusu državnih kot cerkvenih oblasti, toda bil je pogoj, ki je omogočal nadaljnje delovanje fakultete. Teološka fakulteta je bila po statutu »cerkveni zavod za gojitev bogoslovne znanosti, za izobrazbo in vzgojo duhovniškega naraščaja«. Po željah vladajoče politike je bila med nalogami poleg za teološke fakultete običajne določbe dodano še, da »vzgaja slušatelje v duhu patriotizma do socialistične države FLRJ, da goji versko in narodno strpnost ter spoštovanje drugih

³¹ *Seznam predavanj za študijsko leto 1952-53*, Univerza, Ljubljana 1952.

³² AS 1211, š.k. 83, Stanje rimokatoliške cerkve v LR Sloveniji (elaborat Komisije za verska vprašanja iz aprila 1956), 6.

načel ustave FLRJ«. Zasebnost ustanove je predpisoval tudi naslednji člen: »Na fakulteti pridobljene akademske stopnje se smejo uporabljati le na cerkvenem področju.« Fakulteti naj bi vzdrževale škofije na slovenskem ozemlju, bila pa bi pod nadzorom državnih ustanov. Določbam o vodilnih organih fakultete, profesorjih in slušateljih so dodali zahteve, ki so omogočale legalno poseganje državnih oblasti v njeno notranje poslovanje. V členu 13. je bilo, denimo, zapisano: »Izvolitev oziroma postavitev predavateljev kakor tudi dekana in prodekana je pravno veljavna, če pristojni državni organ ne ugovarja izvolitvi oz. postavitvi v roku enega meseca.« Podobni zadržki so veljali tudi za vpis slušateljev, ki so bili obsojeni pred sodiščem ali za prekrške politične narave. Predmetom, običajnim za slušatelje teoloških fakultet, so dodali še razlaganje ustave in zakonov FLRJ ter sociologijo (ki so jo tedanje šolske oblasti razumele kot nekakšen nadomestek za verouk), izpustili pa so za študente ostalih fakultet obvezno predvojaško vzgojo. Tudi za predmete in učne pripomočke je veljalo, da postanejo veljavni, če državni organ o njih nima pomislekov. Prav tako je morala fakulteta državnemu organu posredovati v soglasje tudi vse pravilnike, ki bi jih sprejeli na osnovi statuta fakultete.³³

Državni organi so tako dobili pravico veta za vse pomembnejše odločitve v delovanju po novem cerkvenega zavoda Teološka fakulteta. Politične odločitve v zvezi s cerkvenimi vprašanji je oblikovala Komisija za verska vprašanja pri slovenski vladi. Prva leta po prenehanju delovanja Teološke fakultete kot javne ustanove je komunikacija med dolgoletnim dekanom fakultete dr. Stankom Cajnkarjem in dolgoletnim predsednikom komisije za verska vprašanja Borisom Kocijančičem potekala bolj neformalno, na štiri oči, a se je z leti in postopno normalizacijo odnosov med državo in Cerkvijo vse bolj zasidrala v običajno utečenih uradnih poteh. Opozoriti je potrebno, da je bil Cajnkar tudi urednik pri Mohorjevi družbi, član Ciril-metodijskega društva katoliških duhovnikov LRS, da je posredoval še v številnih konfliktnih situacijah v odnosu med državo in cerkvijo, tako da se je običajno le obrobno del srečanj Cajnkar-Kocijančič vrtel okoli problematike teološke fakultete. Vsekakor pa je bil pri tem Cajnkar v hudo nehvaležni vlogi, saj se je soočal z dvojnimi pritiskom. Na eni strani je moral računati na zapreke, ki mu jih je na pot postavljala komunistična oblast, po drugi strani pa je moral za vsak svoj korak iskati soglasje na škofiji, ki pa ga prav tako kot na vladni strani pogosto ni dobil, saj je bil član od cerkvenega vodstva nepriznanega Ciril-metodijskega društva, pa tudi med nekaterimi kolegi zaradi »popustljivega« stališča do državnih oblasti ni užival ugleda, ki bi mu olajšal delo.

Financiranje Teološke fakultete je po spremembah namesto preko proračuna ministrstva za znanost in kulturo potekalo preko Komisije za

³³ AS 1211, š. 141, Statut Teološke fakultete v Ljubljani.

verska vprašanja pri izvršnem svetu Ljudske skupščine Ljudske republike Slovenije (tj. slovenske vlade). Stališče slovenskega političnega vrha je bilo, da morajo Teološki fakulteti še vnaprej zagotavljati primerno višino sredstev, da bi jo tako navezali na državno oblast in ne bi bila odvisna od denarja slovenskih škofij.

Dekan Stanko Cajnkar je imel ob izključevanju Teološke fakultete iz univerze pogovor z vodilnimi slovenskimi politikami o nadaljnjem državnem financiranju fakultete. Tedaj naj bi, po kasnejših Cajnkarjevih zapisih, »imeli predstavniki ljudske oblasti s predsednikom vlade na čelu namen ohraniti samostojno cerkveno fakulteto vsaj z ozirom na prejemke na isti višini, kakor je bila kot del državne visoke šole (oziroma kot samostojna državna Teološka fakulteta). To domnevo potrjuje izjava takratnega predsednika vlade Borisa Kraigherja, dana dekanu Teološke fakultete v času ločitve od univerze, da bo mogoče subvencijo zvišati, če bo to potrebno. Ko so slovenski škofje načeli vprašanje o umestnosti prostovoljnih zbirk za vzdrževanje cerkvene Teološke fakultete, je predsednik vlade izjavil, da takšen način vzdrževanja ni v skladu s socialistično družbeno ureditvijo in da prihaja v poštev samo primerna subvencija ljudske oblasti. Slovenski ordinariji so tako rešitev uvidevno in hvaležno pozdravili.«³⁴

Komisija za verska vprašanja je po teh načelih od srede leta 1952 redno na vsako četrletje nakazala Teološki fakulteti subvencijo v višini pol milijona dinarjev, kar je ustrezalo višini dodeljenih sredstev pred izključitvijo iz javnosti. Ob relativno majhni inflaciji to ni pomenilo bistvenega stagniranja v dodeljevanju sredstev, saj so se vmes našla še kakšna sredstva za enkratne investicije.

Prvič je dekanat Teološke fakultet prosil za povišanje subvencije ob božiču leta 1956, ko je Stanko Cajnkar v prošnji za nakazilo novega obroka subvencije dodal, da je bila od izključitve opredeljena višina subvencije na dva milijona dinarjev, da pa so se od tedaj »cene uslugam in potrebščinam zelo dvignile«, zato je »ob tej priliki ponovil svojo prošnjo, da bi nam Izvršni svet redno subvencijo primerno zvišal.«³⁵

Z letom 1958 je bila subvencija zvišana na 2.600.000 dinarjev, toda tedaj je bilo to že premalo, saj je inflacija v Jugoslaviji že začela naraščati. V nepodpisanem dopisu iz leta 1958 (verjetno poslanem iz komisije za verska vprašanja nadrejenim političnim organom) je razvidno, da bi bilo treba subvencijo dvigniti na približno 3.100.000 dinarjev, da »bi se lahko plače učnega in administrativnega osebja Teološke fakultete vsaj delno približale višini plač javnih uslužbencev«. Sredstva bi se lahko

³⁴ AS 1211, š. 141, Dopis Teološke fakultete – Komisiji za verska vprašanja, 5. 6. 1961.

³⁵ AS 1211, š. 141, Dopis Teološke fakultete – Komisiji za verska vprašanja, 24. 12. 1956. V prvi mapi te škatle so dopisi v zvezi s subvencioniranjem Teološke fakultete v letih od 1951 do 1965.

našla v okviru proračuna verske komisije, ker pa povišanja subvencije ne smejo odobriti sami, so prosili za »načelno stališče, kateri predlog naj se upošteva«. ³⁶

Do večjega povišanja subvencije je nato prišlo v začetku šestdesetih let (1960 – 3.000.000 dinarjev, 1961 – 4.000.000 dinarjev), kar pa je bilo realno čedalje manj zaradi vse večje rasti cen življenjskih stroškov. Ob tem pa je treba dodati, da Teološka fakulteta pravzaprav ni bila edina prosvetna ustanova, ki jo je prizadelo naraščanje cen življenjskih potreb. To je veljalo ob koncu petdesetih in v začetku šestdesetih za večino šolskih ustanov in zato se je tedaj začel beg prosvetnega kadra iz šol v bolj plačano gospodarstvo ali državno administracijo. Toda Teološka fakulteta, ki je bila vezana na odmerjeno višino subvencije, ki ni sledila porastu življenjskih stroškov in s tem posledično državnega proračuna, je težave občutila še v večji meri kot ostale ustanove.

Dekan Stanko Cajnkar je zato 5. junija 1961 Komisiji za verska vprašanja obširneje pojasnil težave fakultete, ki so se začele zadnja leta, medtem ko je prva leta po izključitvi subvencija zagotavljala enakopravnost z državnimi fakultetami. V toku desetletja pa so se razmere bistveno poslabšale, je poudaril Cajnkar, na kar je vplivalo tudi dejstvo, da je leta 1961 sedem uslužbencev dobivalo plačo iz subvencije Teološki fakulteti, pet je bilo upokojenih in niso prejemale nikakršnih plač, trije pa so bili plačani kot znanstveni sodelavci komisije za verska vprašanja. Tako niti zaposleni na fakulteti niso imeli med seboj primerljivih plač, še bolj pa je zaostajala višina prejemkov uslužbencev Teološke fakultete za primerljivimi državnimi uslužbenci. ³⁷

Teološka fakulteta je nato v naslednjih letih dobila nekaj višje subvencije in nekaj izrednih subvencij, kar pa je v ekonomsko kriznem začetku šestdesetih let (pred gospodarsko reformo sredi šestdesetih) dejansko pomenilo stagniranje.

Profesorji Teološke fakultete, ki so bili do polovice leta 1952 ize-načeni z ostalimi univerzitetnimi profesorji, so po novem postali zgolj uslužbenci na zasebni ustanovi in odvisni od tega, kako uspešna je bila ta pri pridobivanju sredstev. Neposredno prizadeti so bili štirje profesorji, ki bi morali priti v letu 1952 v najvišji plačilni razred, nakar bi se lahko v tem plačilnem razredu upokojili. Ker pa je bil po tolmačenju oblasti sklep o prenehanju delovanja Teološke fakultete kot javne ustanove sprejet pred zaključkom postopka o napredovanju v višji plačilni razred, omenjena četverica ni bila upravičena do višje pokoj-

³⁶ AS 1211, š. 141, Zvišanje subvencije Teološki fakulteti v Ljubljani.

³⁷ AS 1211, š. 141, Dopis Teološke fakultete – Komisiji za verska vprašanja, 5. 6. 1961.

³⁸ AS 1211, š. 114, Zapisek o razgovoru med dr. Cajnkarjem in predsednikom Komisije za verska vprašanja Borisom Kocijančičem, 2. 7. 1956.

nine. Kocijančič diskusiji o tem problemu nekaj let kasneje, ko ga je Cajnkar zopet uvrstil na dnevni red njunega pogovora, načelno ni nasprotoval in je puščal vprašanje odprto. Vidno pa je bilo, da je oblast v skladu s svojo politiko ločevanja na sebi bolj ali manj naklonjene katoliške mislece bolj poskrbela za teologe, ki so bili člani Ciril-metodijskega društva. Kocijančič je namreč na nekem mestu julija 1956 zabeležil, da se za »Cajnkarja, Lampreta, Janžekoviča in Trstenjaka njihova situacija kot drž. uslužbencev ni v ničemer spremenila, ker so bili premeščeni na druge drž. institucije, dočim so ostali profesorji Teološke fakultete prenehali biti drž. uslužbenci – so privatni uslužbenci fakultete ter zato predpisi o novih prevedbah in upokojitvi zanje ne morejo biti uporabljani.«³⁸

Pravico veta, ki ji jo je dajal statut fakultete, je državna oblast izrabljala za onemogočanje imenovanja profesorjev, ki so se ji kakorkoli zamerili. Ob nameravani zaposlitvi dr. Antona Strleta je npr. Kocijančič junija 1956 Cajnkarju pripomnil, »da za fakulteto samo ni posebno ugodno to, da se okrog nje zbirajo – in to zlasti v zadnjem času – osebe, ki so bile obsojene in so torej suspektne glede svojega političnega zadržanja«. Kocijančič je sicer Cajnkarju na štiri oči omenil, da vladna komisija za verska vprašanja ob nastavitvi ne bo delala zaprek, da pa bo, »če bi se dr. Strle v bodočnosti kaj pregrešil, enostavno zahtevala, da se ga odpokliče«. Cajnkar je poskušal Kocijančiča pomiriti z besedami, da je prepričan, da Strle ne misli storiti ničesar, kar bi ga vrglo v slabo luč, posegel pa je tudi po argumentu, da bo »predaval dogmatiko, ki se predava že 2000 let in torej ne more ničesar spreminjati na predmetu samem«. Ob tem pa je še dodal, da bo že sam poskrbel, da ne bo prišlo do situacije, ko bi morali Strleta odstranjevati s fakultete.³⁹

Drugače pa je bilo jeseni 1962 ob nameri Teološke fakultete, da za honorarnega predavatelja za cerkveno pravo namesti župnika iz Semiča dr. Vinka Bevka. Kocijančič je Bevku 7. novembra 1962 povsem odkrito povedal, da bodo izrabili pravico veta, če bo prišlo do uradnega predloga za njegovo namestitev. Kocijančič je dejal, da so zbrane informacije pokazale, »da je dr. Bevk v svoji neposredni okolici ocenjen kot duhovnik močno nepomirljive narave do vsega novega v naši državi, da je na splošno najslabše ocenjen med vsemi duhovniki v Beli Krajini in končno, da je bil zaradi takega svojega zadržanja in delovanja tudi obsojen pred rednim sodiščem na zaporno kazen.«⁴⁰

³⁹ AS 1211, šk. 114, Zapisek o razgovoru med dr. Cajnkarjem in predsednikom Komisije za verska vprašanja Borisom Kocijančičem dne 2. 7. 1956.

⁴⁰ AS 1211, š. 141, Zabeležka o razgovoru predsednika Komisije za verska vprašanja LRS tov. Borisa Kocijančiča z dr. Vinkom Bevkom, župnikom iz Semiča dne 7. 11. 1962.

V takšnem razmerju do uradnih izključevanj ali prepovedi s strani državnih organov ni prihajalo, saj so vse morebitne zapreke že vnaprej izločili v pogovorih med štirimi ali nekoliko več očmi. Po postopnem normaliziranju odnosov v šestdesetih letih, ko je Slovenija doživljala obdobje t.i. partijskega liberalizma, rimokatoliška Cerkev pa notranjo prenavo na drugem vatikanskem koncilu, je bilo v odnosu med državo in cerkvijo vse manj konfliktov. Na Teološki fakulteti se je to odražalo v dejstvu, da slovenski politiki niso več vztrajali pri izrazitem podpiranju članov Ciril-metodijskega društva, je pa Kocijančič prodekanu dr. Vilku Fajdigi aprila 1964 odločno izjavil, da vsekakor »smatramo za nesprijemljivo vsako odklanjanje članov CMD (=Ciril-metodijskega društva) na mesta profesorjev TF samo zato, ker so člani CMD in da se bomo proti taki diskriminaciji vedno borili.«⁴¹

Profesorji namreč niso bili zgolj na udaru državnih, temveč tudi cerkvenih oblasti. Trije profesorji, ki so poučevali na fakulteti, namreč niso imeli cerkvenega soglasja »nihil obstat« za namestitev na Teološki fakulteti, ker so bili člani Ciril-metodijskega društva katoliških duhovnikov. To je veljalo za dekana dr. Stanka Cajnkarja, dr. Maksa Miklavčiča in dr. Janeza Oražma.⁴²

Študenti - bogoslovci so po izločitvi Teološke fakultete iz univerze izgubili status, ki so ga uživali dotlej in kot so ga uživali njihovi kolegi na državnih fakultetah. Ker se več niso mogli izkazati kot študentje v javnem šolskem sistemu, so izgubili s tem statusom povezane pravice. Najbolj hitro so, kot je zapisal Matej Kobal, občutili izgubo možnosti »odlaganja služenja vojaškega roka, čemur je sledil vpoklic približno polovice mladih teologov«. Dekan dr. Stanko Cajnkar je posredoval in uspel rešiti, kar je bilo v dani situaciji možno.⁴³

Da bi reševali nadaljnje težave, s katerimi so se srečevali študenti teologije, so ustanovili stanovsko društvo. Državna oblast je imela v mislih ustanovitev »društva, ki bi bilo nekak podmladek Ciril-metodijskega društva«. Semeniško in fakultetno vodstvo ter škof Vovk nad tem seveda niso bili navdušeni in »škof Vovk je dal pobudo za obnovitev že pred vojno obstoječega Cirilskega društva«. Sestavili so pravila, ki so bila sprejemljiva tako za državno kot za cerkveno oblast, in 28. novembra 1952 izvedli ustanovni občni zbor.⁴⁴ V okviru društva so nato razvili dejavnost, sorodno delu drugih študentskih društev. »Poleg drugega

⁴¹ AS 1211, š. 141, Zabeležka o razgovoru predsednika Komisije za verska vprašanja SR Slovenije Borisa Kocijančiča s prodekanom Teološke fakultete v Ljubljani dr. Vilkom Fajdigo dne 2. 4. 1964.

⁴² AS 1211, š. 141, Izvleček iz zabeležke o razg. Preds. KVV SRS B. Kocijančiča z vsemi tremi slov. ordinariji, dne 7/1-1966.

⁴³ M. Kobal, *n. d.*, 36.

⁴⁴ M. Kobal, *n. d.*, 36.

delovanja je društvo v smislu svojih pravil skrbelo in se zavzemalo za socialne in zdravstvene ugodnosti, kakršne imajo študenti drugih fakultet«, ohranjalo pa je tudi stike s študenti drugih fakultet, v Ljubljani predvsem s Filozofsko fakulteto.⁴⁵

Za eno od prvih nalog si je Cirilsko društvo zadalo, da bi doseglo čim večje izenačevanje pravic bogoslovcev s pravicami študentov drugih fakultet, pri tem pa jih je podpiralo tudi vodstvo fakultete. Teološka fakulteta je vlogo s prošnjo za izenačitev pravic teologov s študenti državnih fakultet poslala marca 1954, Komisija za verska vprašanja pa je vlogo obravnavala na seji 5. aprila 1954. Načelno je bila komisija za to, da prošnji v okviru danih zakonskih možnosti ugodijo. Eden od argumentov je bilo tudi ugodno vzdušje, ki naj bi ga ustvarjalo Cirilsko društvo. Povsem konkretno pa so poudarili, da študente teologije neupravičeno enačijo z ostalimi pri dopolnilni predvojaški vlogi, ki za bogoslovce ni potrebna (kot sem že omenil, v statutu ni bila omenjena).⁴⁶ Tovrstno stališče je potrdila tudi šolska oblast, saj je sekretar sveta za prosveto in kulturo LR Slovenije Vlado Vodopivec komisiji za verska vprašanja dva meseca kasneje poročal, da ni smiselno »pritegovati bogoslovcev k dopolnilni predvojaški vzgoji in naj bi jih zadevala le obveznost običajnega vojaškega roka«. ⁴⁷

Cirilsko društvo bogoslovcev je aktivnost pri izenačevanju položaja študentov raztegnila še na druga področja. Pri Jugoslovanskih državnih železnicah in nato pri Komisiji za verska vprašanja so zaprosili, da bi bili tudi študentje Teološke fakultete deležni enakega popusta pri ekskurzijah kot dijaki in študentje državnih fakultet. Cirilsko društvo se je dogovarjalo tudi o tem, da bi socialno zavarovanje bilo enako kot za ostale študente.⁴⁸ Vodilni pri Komisiji za verska vprašanja so menili, da bi lahko prošnjam načeloma ugodili, da pa bi morali biti popusta deležni samo člani Cirilskega društva in ne vsi bogoslovci, tako da bi bilo tudi to nekakšna ekonomska »prisila« za večje včlanjevanje v društvo.

Poleg pravice veta za namestitve profesorjev si je oblast izposlovala tudi pravico veta za vpis študentov, ki so prišli navzkriž z državno zakonodajo ali doživeli drugačno soočanje z državnim represivnim aparatom. Cajnkar je ob takšni priložnosti, ko je interveniral za mladega bogoslovca, ki je po obsodbi potreboval pisni pristanek za vnovičen vpis na teološko fakulteto, Kocijančiču namignil, »češ, saj človeku, kateremu so od-

⁴⁵ M. Kopal, *n. d.*, 40.

⁴⁶ AS 1211, š. 5, Zapisnik 7. seje Komisije za verska vprašanja pri Izvršnem svetu LS LRS, 5. 4. 1954.

⁴⁷ AS 1211, š. 141, Dopis Sveta za prosveto in kulturo LRS – Komisiji za verska vprašanja, 14. 6. 1954.

⁴⁸ AS 1211, š. 141, Uradni zaznamek (6.5.1954).

prte vse fakultete v državi, ne bi smela biti zaprta samo teološka fakulteta«.49

Društvo bogoslovcev, ki si ga je državna oblast predstavljala kot »nekak podmladek v odnosu na CMD« (=Ciril-metodijsko društvo), je zelo razmahnil svojo dejavnost, po navedbah Mateja Kobala pa se je vseskozi srečevalo z »očitki, da ga je ustanovila država in da je proticerkveno usmerjeno«.50 Da ni bilo tako, kaže tudi poročilo Komisije za verska vprašanja, da »društvo s svojim dosedanjim delom ni izpolnilo pričakovanj« (slovenske politike).51 Tudi to društvo je bilo, tako kot številni duhovniki in cerkvene ustanove, razpeto med državno in cerkveno oblast, od katerih nobena ni bila pripravljena popuščati in mu priznati pravic do samostojnega in nemotenega delovanja.

Poleg omenjenih največjih težav se je v svojem delu Teološka fakulteta srečevala še s številnimi manjšimi, ki so bile prav tako posledice dejstva, da je bila to zasebna ustanova in v pravnem oziru ni bila izenačena z ustreznimi državnimi zavodi. Tako, denimo, ni mogla po istih poteh kot javne znanstvene ustanove pridobivati sredstev in dovoljenj za uvoz strokovne literature, ki so jo pri delu nujno rabili. Tudi pri tem so bili odvisni od ad hoc rešitev, a se pri tovrstnem reševanju vedno kaj zatakne. Ministrstvo za notranje zadeve je tako novembra 1952 izdalo dr. Romanu Tomincu dovoljenje za nabavo literature v tujini in po tej poti so uvažali tudi knjige za potrebe teološke fakultete. Do januarja 1954 je potekala nabava nemoteno, nato pa so na carinski upravi menili, da je potekla veljavnost dovoljenja in da bi ga bilo potrebno obnoviti. Cajnkari je moral vnovič intervenirati pri pristojnih organih, do rešitve problema pa je znanstvena literatura obležala na policah carinske uprave pošte v Ljubljani.52

Upravljanje teološke fakultete je bilo v takšnih pogojih precej neenačrtno, odvisno od trenutne politične situacije, ki pa se je v odnosu med državo in cerkvijo kljub vsemu izboljševal. Toda tudi znotraj samega državnega vrha so obstajala različna stališča, kako obravnavati cerkveno šolstvo, njihove zasebne gimnazije in teološko fakulteto. Pri tem je Slovenija v posameznih zadevah precej odstopala od prakse v drugih republikah ali od stališč zveznih oblasti. Vsekakor pa je odnos oblasti do teološke fakultete sledil širšim odnosom med državo in rimokatoliško cerkvijo v Jugoslaviji. Konfliktnim petdesetim so nato sledila bolj mirna šestdeseta, ko sta obe strani pokazali interes do normalizacije odnosov. Septembra 1960 so jugoslovanski škofje na letni konferenci v Zagrebu naslovili na zvezno versko komisijo spomenico o položaju katoliške Cerkve v Jugoslaviji, ena od njenih zahtev pa je bila ponovna prošnja za popolno izenačitev študentov teologije s študenti državnih fakultet. Pritisk represivnih organov države na duhovnike je začel popuščati, po smrti škofa Rožmana leta 1959 in kardinala Stepinca leta 1960 pa na

čelu katoliške Cerkve v Sloveniji oziroma Jugoslaviji nista več bila za jugoslovanske državnike kot sogovornika nesprejemljiva »državna izdajalca«. V Vatikanu so se začele stvari hitro spreminjati po smrti Pija XII leta 1958. Vrata dialogu s komunistično državo je odprl njegov naslednik Janez XXIII, do podpisa meddržavnega sporazuma med Jugoslavijo in Vatikanom pa je prišlo junija 1966 v Beogradu v času papeževanja Pavla VI.⁵³

Po Rožmanovi smrti je veliki kancler fakultete postal Anton Vovk, ki je bil septembra 1960 na fakulteti promoviran za častnega doktorja, slovesnosti pa sta se udeležila tudi predsednik in tajnik komisije za verska vprašanja. Da ne bi velikega kanclerja v doktorja promoviral dekan, ki mu je bil po cerkveni zakonodaji podrejen, so to nalogo zaupali nekdanjemu profesorju Teološke fakultete v Ljubljani in tedanjemu beograjskemu nadškofu dr. Josipu Ujčiču.⁵⁴ Še posebej pa je bilo na zunaj vidno znamenje izboljšanja odnosov med Cerkvijo in državo v Sloveniji leta 1963, ko so se pogreba nadškofa dr. Antona Vovka udeležili tudi predstavniki državne oblasti. Komisija za verska vprašanja se je ob tem odločila, da »namesto venca pokojnemu nadškofu msgr. dr. Antonu Vovku pokloni Teološki fakulteti v Ljubljani znesek din 500.000« in da je ta denar »dan na prosto razpolago v okviru rednih potreb Teološke fakultete«.⁵⁵

Iskanje modusa vivendi s Cerkvijo v šestdesetih letih se je odražalo tudi v življenju Teološke fakultete, pri nekaterih vprašanjih ji je to koristilo bolj, drugje manj. Slednje velja za državne subvencije, ki so začele stagnirati. Do beograjskega sporazuma je namreč država redno nakažovala dotacijo, ki – po navedbah elaborata Komisije za verska vprašanja – »predstavlja glavni vir dohodkov fakultete za delovanje, ker smo zainteresirani na čim večji neodvisnosti od ordinarijev. Prispevki škofij za vzdrževanje so namreč minimalni«. Ker pa se višina dotacij že nekaj let ni spreminjala, so se v komisiji spraševali, če je torej tovrstno financiranje »še lahko instrument naše politike«. Vodstva katoliške Cerkve na Slovenskem stagniranje državne podpore ni motilo, saj »načeloma napadajo politiko državnih podpor cerkvenim organom in poedincem, pri

⁴⁹ ARS, IS-KPK, f. 10, 301/55.

⁵⁰ M. Kopal, n. d., 36.

⁵¹ AS 1211, šk. 88, Poročilo o stanovskih društvih duhovnikov (nadatirano, sredi petdesetih let).

⁵² ARS, IS-KPK, f. 6, 25/54.

⁵³ M. Režek, *Država in Katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945-1966)*, v: A. Šelih, J. Pleterški (ur.), *Država in cerkev*, Ljubljana 2002, 318-321.

⁵⁴ S. Cajnkar, n. d., 190.

⁵⁵ AS 1211, š. 141, Dopis Komisije za verska vprašanja – Dekanatu Teološke fakultete, 11. 6. 1963.

čemer je za našo republiko največ pripomb glede dotacije Teološki fakulteti, (...) nasprotno pa samo vodstvo Teološke fakultete kakor tudi poedinci, ki podpora prejemajo, nimajo nikakih pomislekov in najčešče celo obsojajo škofo zaradi njihovih tozadevnih stališč.⁵⁶

Ob stagniranju državnih subvencij fakulteti in s tem povezanim stagniranjem prihodkov profesorjev je Stanko Cajnkar hudomušno ocenil, da »je to morda vsaj na videz v skladu z željo, da bi naj bila Cerkev resnično 'Cerkev ubogih'.«⁵⁷

Pri predsedniku komisije za verska vprašanja so se 7. januarja 1966 zglasili vsi trije slovenski ordinariji in med drugim načeli tudi vprašanje vodstva Teološke fakultete. Ljubljanski nadškof Jože Pogačnik je omenil, da si želijo zamenjavo na vrhu, saj »se dekan te fakultete ni menjal že vsa leta po vojni, kar je nenormalno in edinstveno«. Dodal je, da se že na fakulteti sami »posmehujejo in se slišijo pripombe, da sta samo Maršal Tito in dr. Cajnkar vedno izvoljena«. Če bi prišlo do zamenjave, je dodal Pogačnik, bi lahko verjetno v Rimu izposlovali »nihil obstat«, torej pristanek Cerkve za imenovanje članov Ciril-metodijskega društva Cajnkarja, Miklavčiča in Oražma za polnopravne predavatelje Teološke fakultete.⁵⁸ Po načelnem dogovoru državnih in cerkvenih oblasti je bila nato izvedena sprememba in so si profesorji za dekana za naslednje študijsko leto izbrali dr. Antona Trstenjaka (ki je bil, kot je zapisal Pogačnik, »pri vladi 'persona grata'«), nadškof Pogačnik pa je pri kongregaciji ponovil vlogo za podelitev »nihil obstat« za imenovane tri profesorje.⁵⁹

V letih po sklenitvi beograjskega protokola se državna oblast ni več tako neposredno, z grožnjo veta, vpletala v volitve dekana Teološke fakultete, tako da Cajnkar po enoletnem vnovičnem dekanovanju v študijskem letu 1967/68 ni bil več izvoljen in ga je zamenjal pred leti za oblast sporni dr. Vinko Fajdiga, tako da so bili poslej dekani iz vrst tistih teologov, proti katerim cerkveno vodstvo ni imelo pomislekov. Za Cerkev sporne profesorje »nihil obstat« ni bil dosežen, kar je zasejalo med predavateljski kader fakultete nelagodja in govorice, da nekdo iz Ljubljane o omenjeni trojici pošilja v Rim slaba poročila, pa čeprav jih je podprl ordinariat.

Kot je bilo razvidno, je Teološka fakulteta po letu 1945 doživela različne spremembe svojega položaja v šolskem sistemu. Toda ker nobene

⁵⁶ AS 1211, šk. 54, Pregled verskih skupnosti v SR Sloveniji, njihovih kadrov in ekonomska moč (elaborat Komisije SR Slovenije za verska vprašanja, 25.12.1967), str. 18-19.

⁵⁷ S. Cajnkar, *n. d.*, 180.

⁵⁸ AS 1211, š. 141, Izvleček iz zabeležke o razg. Preds. KVV SRS B. Kocijančiča z vsemi tremi slov. ordinariji, dne 7/1-1966.

⁵⁹ AS 1211, š. 141, Prepis dopisa nadškofa J. Pogačnika – Sacrae congregationi de seminaris et studium Romae, 2.7.1966.

spremembe nikoli niso enoznačne in lahko v vsakem slabem najdemo kaj dobrega oziroma v vsakem dobrem kaj slabega, so tudi v teh težavnih pogojih bogoslovci našli kaj vedrejšega. Morda pa je po tem, ko je leta 1952 Teološka fakulteta prenehala biti državna ustanova, kdo našel zadoščenje tudi v tem, da je bilo treba naročiti in uporabljati nove žige Teološke fakultete in je iz njega kot simbol državne ustanove izpadel grb Ljudske republike Slovenije s peterokrako zvezdo na vrhu, sredi novega žiga pa ga je nadomestil stiliziran križ.

Viri in literatura

Arhivski viri (kratice)

- ARS – Arhiv Republike Slovenije
AS 231 – Fond Ministrstva za prosveto Ljudske republike Slovenije, šk. 55.
AS 1211 – Fond Komisije za odnose z verskimi skupnostmi, šk. 5, 54, 83, 88, 114, 141.
PV LRS – Fond Predsedstva vlade Ljudske republike Slovenije, š. 19.
ZAMU – Zgodovinski arhiv in muzej Univerze v Ljubljani.

Literatura

Broz, Josip - Tito: *Borba za socialistično demokracijo*, 6. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1956.

Cajnkhar Stanko, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), Slavnostna številka Bogoslovnega vestnika ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1969, 179-202.

Benedik Metod in drugi (ur.), *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, Družina, Ljubljana 2002.

Fajdiga Vilko, *Iz kronike Teološke fakultete v Ljubljani v letih 1945 do 1965*, v: BV 25 (1965), 187-190.

Fajdiga Vilko, *Ob petdesetletnici – nov statut*, v: BV 29 (1969), 384-395.

Gabrič Aleš, *Odpuščanje profesorjev Univerze v Ljubljani zaradi politično-ideoloških vzrokov*, v: *Objave*, št. 6, oktober 2000 (Politični pritiski in izključevanja učiteljev in sodelavcev z Univerze v Ljubljani : Poročilo Komisije za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev in sodelavcev), 12-32.

Griesser Pečar Tamara, *Pomen »osvoboditve« za slovensko katoliško cerkev*, v: A. Gabrič (ur.), *Slovenija v letu 1945*, Zveza zgodovinskih

društev Slovenije, Ljubljana 1996, 111-138.

Kobal Matej, *Delo slovenskih študentov teologije od konca vojne do danes*, v: BV 50 (1990), 35-40.

Kolar Bogdan, *V Gospoda zaupam. Iz zapisov nadškofa Antona Vovka*, Družina, Ljubljana 2000.

Pangerl Viljem, *Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni*, v: M. Benedik (ur.), *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 235-251.

Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919-1969, Univerza v Ljubljani, Ljubljana 1969.

Režek Mateja, *Država in Katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945-1966)*, v: A. Šelih, J. Pleterški (ur.), *Država in cerkev*, SAZU, Ljubljana 2002, 309-321.

Režek Mateja, »*Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana*«. *Odnosi med državo in katoliško cerkvijo v letih 1949-1953*, v: *Zgodovinski časopis* 53 (1999) št. 3, 367-390.

Seznam predavanj za ... semester ..., Univerza, Ljubljana 1945-1952.

Smolik Marijan, *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29 (1969), 171-178.

Uradni list Federativne ljudske republike Jugoslavije, 1946.

Uradni list Ljudske republike Slovenije, 1949.

Uradni list Slovenskega narodno osvobodilnega sveta in Narodne vlade Slovenije, 1945.

Zapisniki politbiroja CK KPS/ZKS 1945-1954 [zbrala in avtorica dodatnega besedila Darinka Drnovšek], Arhivsko društvo Slovenije, Ljubljana 2000.

Živojinović Dragoljub R., *Vatikan, katolička crkva i jugoslovenska vlast 1941-1958*, Prosveta, Beograd 1994.

Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989, v: *Bogoslovni vestnik* (BV) 50 (1990), št. 1-2.

Rafko Valenčič

Prvi koraki zблиževanja med Univerzo v Ljubljani in Teološko fakulteto

Ponovna vključitev Teološke fakultete (TF) v Univerzo v Ljubljani je imela dolgo in težavno pot. Z vidika današnjih razmer težko razumemo ovire, ki jih je fakulteta kot ustanova srečevala. Status ustanove, študentov, profesorjev in uslužbencev je bil po izključitvi iz Univerze (z datumom 31. junij 1952) povsem spremenjen. Študentje, med njimi so bili izključno le kandidati za duhovništvo, so izgubili ne samo vse pravice študentov, kot so zdravstveno zavarovanje, odložitev vojaške službe do zaključka študija in druge ugodnosti, marveč so obstali ob robu tedanje družbe kot anonimni in hkrati nevarni državljani, ki jim je družba s provokacijami, obsodbami in zaporom skušala onemogočiti pot do duhovništva ali jih z obljubami odvrniti od te poti.¹ V času služenja vojaškega roka, v katerega so bili poklicani kadar koli med študijskim letom, so se pritiski v mnogih primerih še stopnjevali. Šele v 80. letih je tedanja Komisija za odnose z verskimi skupnostmi začela urejati vprašanje vpoklica k vojakom oziroma odložitve na najbolj ugoden čas za študente (po 2. ali 3. letniku študija), laiški študentje, ki so se vpisovali v vedno večjem številu, pa so šele ob koncu 80. let lahko dobili prostor v študentskem naselju. Nekdanje in na novo podeljene diplome TF so izgubile javno veljavo oziroma pravne posledice.

Nič boljše se ni dogajalo profesorjem, starejšim in mlajšim,² ljubljanskim in tistim, ki so l. 1945 zaradi nemške zasedbe prišli iz Maribora.³ Po izključitvi fakultete so izgubili status univerzitetnega učitelja, druge

¹ Prim. Zdravko Bahor, *Leta preizkušenj*, Ljubljana 1998.

² Med starejšimi so bili Josip Demšar, Janez Fabijan, Franc Grivec, Franc Ks. Lukman, Matija Slavič, Andrej Snoj in Franc Debevec; med mlajšimi Vilko Fajdiga, Janez Janžekovič, (Jože Lampret), Maks Miklavčič, Janez Oražem, Venčeslav Snoj, Roman Tominec, Anton Trstenjak in Anton Strle, s katerim se zaključuje vrsta profesorjev, ki so predavali v 50. letih. Prim. Aleš Gabrič, *Odpuščanje profesorjev Univerze v Ljubljani zaradi politično-ideoloških vzrokov*, v: *Univerza v Ljubljani, Politični pritiski in izključevanja učiteljev in sodelavcev z Univerze v Ljubljani. Poročilo komisije za rehabilitacijo univerzitetnih učiteljev in sodelavcev*, Objave št. 6/2000, 24-25.

³ Iz Visoke bogoslovne šole v Mariboru so prišli: Jakob Aleksič, Josip Jeraj in Vinko Močnik ter gimnazijski profesor na Ptujju Stanko Cajnkar.

pridobljene pravice ter osnovne pogoje za znanstveno delo, ki so bili že takoj po vojni močno okrnjeni. Profesorji, ki so po vojni odšli v tujino, so bili že leta 1945 »iz dosedanje službe in položaja odstavljani.«⁴ Profesorji dr. Aleš Ušeničnik, dr. Franc Ks. Lukman in dr. Matija Slavič, ki so bili rektorji Univerze v Ljubljani v času med vojnama, so po vojni doživljali hudo zapostavljanje: A. Ušeničnik je l. 1952 po »tihu čistki ... kratko malo potihem izhlapel« iz Akademije znanosti in umetnosti (AZU),⁵ F. Ks. Lukman je ostal le dopisni član Akademije, nehal pa je urejati Slovenski biografski leksikon, ki ga je vodil od začetka (1931-1952).⁶ Znanstveno delo teoloških profesorjev je bilo med vojno in po njej močno omejeno. Stiki s tujino so bili onemogočeni, domače znanstvene revije so prenehale izhajati (tako Bogoslovni vestnik, Čas).⁷ O takratnih razmerah zgovorno priča 10 letnikov na pisalni stroj natipkanega in v teoloških knjižnicah ohranjenega Bogoslovnega vestnika (1949-1960).⁸ Tako je bilo znanstveno in publicistično delo profesorjev omejeno na pisanje skript (priročnikov) v ciklostilni tehniki za študente teologije, ki niso imeli na voljo ne domače ne tuje strokovne literature. V Novi poti (1951-1970), glasilu stanovskega Ciril-metodijskega društva, so objavljali le profesorji (S. Cajnkar, J. Janžekovič, M. Miklavčič, A. Trstenjak). Nekaterim profesorjem je kljub temu uspelo objavljati raziskave v tujini, med njimi ekleziologu Francu Grivcu, odličnemu poznavalcu sv. bratov Cirila in Metoda ter ekumenskemu delavcu, ki je objavljajal doma, na Češkem in Hrvaškem. Antonu Trstenjaku so bila odprta vrata za objave v domači in tuji strokovni literaturi za antropologijo, psihologijo in psihiatrijo.⁹ Delno to velja tudi za raziskovalca slovenske teološke in kulturne preteklosti Marijana Smolika.¹⁰

⁴ Ti so bili: Ludvik Čepon, Alojz Košmerlj, Ignacij Lenček, Alojzij Odar, Josip Turk in Matija Slavič. Slednji se je kmalu vrnil nazaj. Prim. A. Gabrič, *n. d.*, 16-17.

⁵ Prim. Alenka Puhar, *Aleš Ušeničnik (1868-1952)*, v: *Delo* (29. marca 1989), 4, kjer pravi, da je bil l. 1948 A. Ušeničnik »potihem izključen iz AZU na svoj osemdeseti rojstni dan«.

⁶ Prim. Jože Ciperle, *Osmi rektor Univerze v Ljubljani: Franc Ksaver Lukman, 1926-1927*, v: *Vestnik*, Univerza v Ljubljani, 32 (2001), št. 3, 16-19.

⁷ O stanju verskega tiska prim. Rafko Valenčič, *Zamolčani in preganjani*, v: Peter Kvaternik (ur.), *V prelomnih časih*, Družina, Ljubljana 2001, 139-160.

⁸ Prim. Edo Škulj (ur.), *Bibliografsko kazalo Bogoslovnega vestnika 1921-1990*, v: *BV* 51 (1991) št. I, 1-92.

⁹ Več podatkov o tedanjih in poznejših profesorjih Teološke fakultete je mogoče najti v: Branko Stanovnik (ur.), *Univerza v Ljubljani. Biografije in bibliografije univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev*, Peta knjiga 1987-1996, I. del, Ljubljana 1997, 989-1095; o A. Trstenjaku glej *n. d.*, 1034-1041.

¹⁰ Prim. *prav tam*, 1023-1025.

1. Znamenja odjuge

In kakšni so bili odnosi med teološkimi profesorji in profesorji drugih fakultet do tedaj skupne Almae Matris? Nekateri izmed njih so ohranili prijateljske stike, kaj več, zlasti zaradi morebitnih neljubih političnih posledic za profesorje Univerze, ki so bili državni uslužbenci, najbrž tudi niso mogli storiti.

Kljub zaostrenim razmeram je bilo nekaj izjem. Nekateri profesorji so še vedno ostali člani Društva visokošolskih profesorjev Univerze v Ljubljani.¹¹ Na račun plačevanja letne članarine so imeli nekatere ugodnosti, ob smrti pa so bili domači deležni delnega povračila pogrebnih stroškov. Iz Društva visokošolskih profesorjev so prišli sredi 80. let predlogi za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo.¹² Ali je dalo društvo tudi uradno pobudo na Univerzo glede vključitve, ni znano. Še to: na pogrebu dr. Janeza Janžekoviča (14. marca 1988) je ob koncu maše v cerkvi Vseh svetih na Žalah spregovoril tudi dr. Marko Kerševan s Filozofske fakultete v imenu Društva visokošolskih profesorjev. Oba sta skupaj z drugimi sodelovala v prvih pogovorih in dialogih med kristjani in marksisti, pa tudi v pisnih polemikah.¹³

Stanje se je kljub vsemu začelo spreminjati, čemur sta botrovali postopna demokratizacija in ideološko odpiranje slovenske družbe. Že v 70., zlasti pa v 80. letih beležimo razne oblike sodelovanja in povezovanja med Teološko fakulteto in fakultetami Univerze v Ljubljani (predvsem Filozofsko fakulteto in Fakulteto za družbene vede – nekdanjo Fakulteto za sociologijo, politiko in novinarstvo) ter drugimi znanstvenimi ustanovami (Slovensko akademijo znanosti in umetnosti, Slovensko matico), srečevanja profesorjev na simpozijih in kongresih doma in v tujini. Sodelovanje se je uveljavilo predvsem pri mentorstvu ali somentorstvu pri diplomskih nalogah, magisterijih in doktorskih disertacijah, gostovanju profesorjev (A. Trstenjak od l. 1970 v Ljubljani in Zagrebu) ter uporabi knjižnic. Sčasoma je prišlo tudi do sodelovanja na področju raziskovalnega dela, ki je zahtevalo interdisciplinarno obravnavanje filozofskih, teoloških, zgodovinskih, literarnih, kulturoloških in drugih področjih človekovega duha, zlasti slovenske preteklosti.

¹¹ Člani so bili: J. Janžekovič, A. Trstenjak, R. Tominec in J. Oražem.

¹² Prim. Zapisnik seje DVP z dne 14. aprila 1988 ter dopis R. Valenčiča z dne 8. oktobra 1996 (oboje Arhiv TF).

¹³ Prim. BV 49 (1989), 93; *Tretji dan* 17, 1988, 8-9, kjer sta objavljena govora dekana R. Valenčiča in M. Kerševana.

a) Navajamo nekaj pomembnejših področij sodelovanja z domačimi znanstvenimi ustanovami za čas pred letom 1990.¹⁴

– Mednarodni in interdisciplinarni kolokvij: Znanost in vera (SAZU, Ljubljana, 10. 12. maja 1984). Pripravila sta ga SAZU in Sekretariat za neverne (Rim - Vatikan /F. Rode/). Med predavatelji so bili: V. Grmič, A. Stres, in A. Trstenjak.

– Zgodovinsko-znanstveni simpozij: Redovništvo na Slovenskem (Stična, Pleterje, Kostanjevica na Krki, 23.–25. maja 1984). Simpozij je pripravil Institut za zgodovino Cerkev pri TF. Predavali so A. Nadrah, F. M. Dolinar in M. Benedik.

– Mednarodni simpozij: 16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi (Filozofska fakulteta, Ljubljana, 27. - 29. junija 1984). Predavala sta: V. Grmič in J. Rajhman.

– Posvetovanje: Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije (SAZU, Ljubljana, 24. in 25. oktobra 1984). Predavali so: V. Grmič, J. Rajhman in M. Smolik.

– Simpozij ob 1100-letnici smrti sv. Metoda (TF, Ljubljana, 13. in 14. februarja 1985). Pripravil Institut za zgodovino Cerkev pri TF s sodelovanjem Filozofske fakultete. Predavali so: J. Koruza, J. Šašel in J. Zor s FF ter F. M. Dolinar, M. Benedik, S. Ojnik in O. Črnilogar s TF.

– Znanstveni simpozij ob 400-letnici Trubarjeve smrti (Institut za zgodovino Cerkev pri TF in Slavistično društvo, Tübingen, 3. - 8. novembra 1986; Ljubljana, 9. - 13. novembra 1987). Predavali so J. Rajhman, M. Smolik, A. Strle in Metod Benedik.

– Simpozij: Vloga Cerkev v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja (Slovenska Matica, Ljubljana, 16. in 17. marca 1988). Predavali so: M. Benedik, F. M. Dolinar, J. Juhant in M. Smolik.

– Znanstveno srečanje ob 1000-letnici pokristjanjevanja Rusije (FF – Oddelek za slovanske jezike, in TF, Ljubljana, 16. decembra 1988). Predavali so: F. Perko, S. Janežič, A. Štrukelj in M. I. Rupnik.

– Simpozija o Janezu Evangelistu Kreku ob 70-letnici smrti (TF, Ljubljana, 21. in 22. oktobra 1987). V odsotnosti hudo bolnega rektorja dr. Leopolda Leskovarja se je simpozija udeležil prorektor dr. Rastko Močnik. Na simpoziju je med drugimi predaval J. Prunk s tedanje FSPN.

– Simpozij o M. F. Dostojevskem (FF, Ljubljana, 24. do 28. julija 1989). Sodelovali so tudi profesorji TF.

Povabila k sodelovanju, ki so bila nekakšno tipanje, kako se bo odzvala družbena javnost, in niso imela uradnega značaja, so bila naj-

¹⁴ Prim. Jože Krašovec, *Sodelovanje Teološke fakultete z drugimi univerzami in fakultetami doma in v tujini*, v: BV 50 (1990), 27-34. Opomba: Pri navedbi sodelujočih navajamo večinoma le predstavnike teologije.

večkrat dana na osnovi osebnih stikov med profesorji TF in FF ter drugih znanstvenih ustanov. Najpogosteje so sodelovali A. Trstenjak, V. Grmič, M. Smolik, J. Rajhman, pozneje A. Stres, J. Krašovec in drugi. Veliko stikov je bilo med zgodovinarji s Teološke Fakultete s kolegi na Filozofski fakulteti in na Slovenski akademiji znanosti in umetnosti (F. Miklavčič, kasneje M. Benedik in F. M. Dolinar), predvsem na simpozijih in na znanstveno-raziskovalnem področju.

b) Poleg sodelovanja z domačimi je potrebno omeniti tudi sodelovanje z mednarodnimi znanstvenimi ustanovami. Obsegalo je tako skupne raziskovalne naloge kot aktivno udeležbo na znanstvenih simpozijih in kongresih v tujini. Navajamo pomembnejše dejavnosti:

- Medfakultetni ekumenski simpoziji, ki so jih od l. 1974 prirejale izmenično vsako drugo leto Teološki fakulteti v Ljubljani in Zagrebu ter Pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu. Zadnji simpozij je bil v Đakovu na Hrvaškem leta 1988. Predavanja so objavljena v znanstvenih zbornikih.

- Udeležba in sodelovanje na mednarodnih konferencah za sociologijo religije (CISR), na katerih je sodeloval zlasti V. Potočnik, občasno so se jih udeleževali J. Gril, J. Krošl, D. Oberžan, A. Trstenjak, R. Valenčič in drugi (Opatija 1971, Lousanne, Strasburg, Benetke, Dublin, Louvain ...).

- Teološka fakulteta v Ljubljani je v tem času podpisala sporazum o sodelovanju s Teološko fakulteto Univerze v Regensburgu (l. 1978). Sporazum je vključeval izmenjavo profesorjev in študijsko bivanje. Dejavna izmenjava profesorjev je bila tudi s Teološkimi fakultetami v Grazu (Avstrija), Zagrebu (Hrvaška), Gorica-Videm (Italija). Takšna srečevanja ustanov in profesorjev so spodbujala raziskovalno delo in sodelovanje, kar je tudi domače univerzitetne kroge spodbudilo k razmišljanju glede statusa in vloge TF v slovenskem prostoru. Profesorji TF so s svojimi dosežki bogatili tujino in širili svoja teološka obzorja, hkrati so odpirali pot ponovni vključitvi TF v univerzo. Njihova gostovanja niso ostala neznanstveni javnosti.

c) Tudi druge dejavnosti in dogodki v tem času so bili ali so postali znamenje prihajajoče odjuge. Navajamo jih po kronološkem redu.

- Pomembno znanstveno in raziskovalno delo sta si zastavila Institut za zgodovino Cerkve (1978) z zgodovinskimi simpoziji in izdajami *Acta Ecclesiastica Sloveniae* ter vsakoletnimi simpoziji v Rimu (od 1983 dalje), ki jih je pripravil skupaj s Slovensko teološko akademijo v Rimu. Katedra za svetopisemske vede, pozneje Institut za svetopisemske vede, je zasnovala nov prevod Svetega pisma. Tako je ob 400-letnici Dalmatinove Biblije (1984) izšel prevod Nove zaveze. Pri obeh projektih so sodelovali tudi strokovnjaki z drugih humanističnih področij.

– Ob 900-letnici najstarejše univerze na svetu, univerze v Bologni, je bila na slovesnost povabljena tudi Teološka fakulteta. Slovesnosti sta se od 16. do 18. septembra 1988 udeležila poleg rektorja ljubljanske univerze akademika dr. Janeza Peklenika in rektorja mariborske univerze dr. Alojza Križmana tudi dekan TF R. Valenčič in prodekan Stanko Ojnik. Teološka fakulteta v Ljubljani je bila med redkimi samostojnimi fakultetami tudi podpisnica dokumenta Magna Charta Universitatum, ki je opredelila razvoj univerze za nove čase.¹⁵

– Ob 70-letnici Univerze v Ljubljani (1989) sta na predlog TF in povabilo UL sodelovala na Posvetu o univerzi za 90. leta (30. maja 1989) tudi ugledna slovenska znanstvenika v tujini, bibličista prof. Karl Matej Woschitz iz Gradca-Celovca in Jože Plevnik iz Toronta v Kanadi. Oba sta bila tudi ob drugih priložnostih profesorja-gosta na Teološki fakulteti v Ljubljani.

2. Pot se pripravlja

Omemba raznih oblik sodelovanja, pa naj so pobude prihajale s cerkvene ali državne strani, so bile pokazatelj, da prijateljske in znanstvene vezi med osebami in ustanovami niso prenehale. Bile so znamenje, da so bili mnogi sposobni premagati obstoječe oblike političnega enoumja. Zavedali so se, da znanosti in njenemu razvoju kot žlahtnemu sadu človeških prizadevanj ni mogoče postavljati omejitev od zunaj. Še enkrat se je pokazalo, da je človekova svoboda duha močnejša od političnih in ideoloških ustrahovanj.

Prvi javnosti znan predlog za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo je prišel, kolikor je znano, leta 1987 s strani kandidata za prorektorja Univerze v Ljubljani dr. Rastka Močnika s Filozofske fakultete. V študentskem listu *Tribuna* in na javni predstavitvi v Študentskem naselju v Rožni dolini v Ljubljani je v svoj program vključil tudi ponovno vključitev TF v Univerzo.¹⁶ Humanistika, katere pomemben del je teologija, tvori ogrodje in je stalna spremljevalka človeškega iskanja. Brez nje ni popolne univerze, še manj celovitosti človeške misli. Zamisel je bila vržena v slovenski prostor, predlog pa je odmeval med drugim tudi na 13. kongresu Zveze socialistične mladine Slovenije.¹⁷

¹⁵ Prim. *BV* 1990; Magna Charta Universitatum je med drugim objavljena v *Dnevniku* (10. oktobra 1988), str. 16.

¹⁶ Prim. *Tribuna*, študentski list (Glasilo UK ZSMS), XXXVI, 1987, št. 14 (25. maja 1987), str. 8-9. Zapisal je, da se mora univerza reformirati od znotraj in od zunaj: »Ekspanzija navznoter: Ponovno vključiti Teološko fakulteto v univerzo, njenim študentkam in študentom pa zagotoviti status študenta z vsemi pravicami in dolžnostmi.«

¹⁷ Kongres je bil v začetku novembra 1989 v Portorožu; prim. *Kongres pobud in dopolnitev*, v: *Delo* (6. novembra 1989), kjer je zapisano: »Diplome, pridobljene na teo-

Ob izvolitvi za rektorja Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani (1987) je Leopoldu Leskovarju poleg ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja čestital tudi tedanji dekan TF R. Valenčič. Nadškof. A. Šuštar je skrbno navezoval človeške in prijateljske stike z ljudmi, ki so delovali v znanosti in kulturi, ter z ustanovami, na katerih so delovali, tako z Univerzo in SAZU. V pismu dekana novemu rektorju dr. L. Leskovarju je poleg čestitk in dobrih želja za uspešno »znanstveno delo celotne ustanove ter reforme študija« omenjeno tudi upanje, »da se bodo stiki med Univerzo in raznimi fakultetami ter našo fakulteto ne le ohranili, marveč tudi poglobili ali navezali še na drugih področjih.«¹⁸ Odgovor rektorja je bil kratek in spodbuden. Tudi v čestitki prorektorju dr. R. Močniku je bila izražena želja za »uspešno delo glede vprašanj, ki ste si jih določili kot svoj program dela in prenove Univerze«, ter veselje, »da smo se lahko že v času priprav na izvolitev pogovorili o raznih vprašanjih«, zato tudi želja, da bi »stike še naprej ohranili in poglobljali.«¹⁹ V obeh pismih so omenjeni in ovrednoteni že vzpostavljeni stiki, dosedanje znanstveno sodelovanje ter upanje, da se bodo te oblike v prihodnje nadaljevale in poglobile.

Posebej velja omeniti dobrohotne nasvete in sodelovanje s profesorji FF in FDV. V ta namen sta bili oblikovani dve skupini, univerzitetna in teološka.²⁰ Skupini sta na osnovi pogovorov, do katerih je prišlo na pobudo R. Močnika in C. Tothove, in so bili 24. junija 1988, 10. februarja 1989 in 20. marca 1989, pripravili besedilo Protokola o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru. Protokol sta 19. junija 1989 podpisala takratna dekana dr. Dušan Nečak v imenu FF in dr. Rafko Valenčič v imenu TF ob navzočnosti rektorja Univerze akademika dr. Janeza Peklenika in velikega kanclerja TF nadškofa dr. Alojzija Šuštarja ter drugih predstavnikov obeh strani.

Protokol v uvodu in 9. točkah povzema zgodovinske mejnike visokošolskega študija med Slovenci, izključitev TF iz Univerze l. 1952, povezovanje in sodelovanje med TF in drugimi visokoškolskimi ustanovami na raznih ravneh v zadnjem desetletju, načrt za nadaljevanje in

loškem visokoškolskem študiju, naj se izenačijo in imajo isti status in javno priznanje kot diplome, pridobljene na drugih visokoškolskih ustanovah. Podpiramo vključitev teološke fakultete v Ljubljani in Mariboru v Univerzo, če to fakulteti želita.«

¹⁸ Pismo Rektorju dr. Poldetu Leskovarju, 3. julija 1987 (Arhiv TF).

¹⁹ Pismo prorektorju dr. Rastku Močniku, 3. julija 1987 (Arhiv TF).

²⁰ V prvi so bili R. Močnik, M. Kerševan, C. Toth, Z. Roter, Ignacij Voje – pozneje še D. Nečak, dekan FF; v drugi pa J. Krašovec, S. Ojnik, A. Snoj, D. Ocvirk, J. Juhant, R. Valenčič, pozneje M. Benedik.

poglabljanje dosedanjega sodelovanja ter ureditev statusa Teološke fakultete v okviru Univerze.²¹

3. Pot ni bila brez težav in pomislekov

Pot do vključitve TF v Univerzo še ni bila povsem odprta. Nov veter na Univerzi jeseni 1989 je delo nekoliko upočasnil, ni ga pa mogel zavreti. Nekaterim so se zdeli začetni koraki preveč smeli; imeli so vrsto pomislekov, ki so jih tako ali drugače tudi izrazili. Pogovor z novim rektorjem Univerze EK dr. Borisom Sketom (rektor 1989-1991) ter novim dekanom TF dr. Metodom Benedikom in nekdanjim dekanom dr. Rafkom Valenčičem l. 1990 so pokazali nekatere (verjetno bolj osebne kot uradne) ugovore. Naštevam jih po osebnem zapisu in spominu.

a) Na vprašanje, zakaj TF vztraja pri ponovni vključitvi v Univerzo, tedaj še Univerzo Edvarda Kardelja v Ljubljani, odgovor ni bil težak. Teološka fakulteta je najstarejša visokošolska ustanova na Slovenskem; bila je predhodnica univerze in njena soustanoviteljica leta 1919; navedena je kot prva med petimi fakultetami ustanoviteljicami; leta 1952 je bila iz političnih razlogov krivično izključena iz Univerze. Čas je, da se zgodovinska krivica popravi.

b) Na videz najresnejši ugovor je bil, da Teološka fakulteta ni avtonomna ustanova: odvisna je od ustanove, ki ima svoje središče izven domovine (Rim – Vatikan), ima velikega kanclerja, katerega vloga in kompetence niso jasne, njen program in delo urejajo cerkvene določbe, nastavitve profesorjev je v pristojnosti cerkvene ustanove itd. Odgovor je bil tako tedaj, danes pa še bolj, dovolj argumentiran in razumljiv: veliki kancler je vez med ustanovo in osrednjo rimsko kongregacijo, ki v ničemer ne krni avtonomije fakultete; potrditev programov in predavateljev s strani rimske kongregacije ima mednarodno veljavo; študij in diploma TF sta priznana po vsem svetu, zato je študentom brez težav omogočen prehod na druge teološke fakultete; habilitacija predavateljev s strani Rima pomeni priznanje njihove usposobljenosti glede na mednarodna merila, kar predavateljem omogoča prehod in sodelovanje na vseh ustreznih cerkvenih ustanovah po svetu. Za profesorje in študente je to priznanje, ki ima mednarodni pomen in ga danes uveljavljajo vsi primerjalni študijski programi in mednarodna merila za habilitacijo. Sicer pa je bila TF edina fakulteta na Slovenskem, ki je po vojni sploh ohranila avtonomnost v odnosu do države oziroma njene oblasti. Tedaj je univerza v Ljubljani še nosila ime »Univerza Edvarda Kardelja«!

²¹ Besedilo Protokola je objavljeno v *BV* 50 (1990), 29-30.

c) Očitek, da se želi fakulteta ponovno vključiti predvsem zaradi finančnih (gmotnih) razlogov, ni imel nikakršne osnove. Teološka fakulteta je po letu 1952 delovala brez vsakršne ali vsaj pomembnejše državne finančne podpore in je sposobna tako delovati tudi v prihodnje. Prejemala je subvencijo Komisije za verska vprašanja, ki je bila najprej dokaj skromna, pozneje pa celo simbolična. V vseh dotedanjih pogovorih in dopisih na ustrezne družbene in izobraževalne ustanove finančnega vprašanja nismo nikoli niti omenjali, kaj šele da bi ga postavljali v ospredje. Pogovor se je zaključil brez konkretnih sklepov in velikih upov na ugodno rešitev.

Praznovanje 70 letnice Univerze v Ljubljani l. 1989 je spodbudilo nadaljnja prizadevanja za ponovno vključitev, čeprav priložnostni zbornik ob tej obletnici, žal, TF ni obravnaval. Kljub temu so spodbude prihajale s strani znanstvenih ustanov (Univerza, SAZU), naklonjenost pa so izražali tudi politične ustanove (Izvršni svet, Komisija za verska vprašanja). S strani cerkvenega vodstva ves čas ni bilo nobenih zadržkov. Veliki kancler TF nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar ter škofa ordinarija, mariborski dr. Franc Kramberger in koprski mag. Metod Pirih, so v pismu z dne 3. februarja 1990 soglasno podprli prizadevanja za ponovno vključitev.

Teološka fakulteta je 2. aprila 1990 poslala najprej vlogo na Republiški komite za vzgojo in izobraževanje ter telesno kulturo, ki je bil naslednik nekdanjega Sveta za prosveto in kulturo pri Vladi Ljudske Republike Slovenije, za preklic nezakonitega odloka z dne 4. marca 1952. S tem preklicem naj bi bila odprta vrata za vlogo na Univerzo v Ljubljani. Še isto leto, 30. junija 1990, je TF poslala vlogo na UL za ponovno vključitev v Univerzo.²²

Televizijski pogovor 3. julija 1990, v katerem so bila soočena dokaj nasprotna gledišča tedanjega rektorja UL prof. dr. B. Sketa in dekana TF dr. R. Valenčiča, ni obetal veliko. Nadaljnji dogodki pa so se kljub temu razvijali v bolj pozitivno smer, kot je bilo pričakovati. Tako je B. Sket že isto jesen bolj dobrohotno zapisal, da je bila »izločitev Teološke fakultete ... škodljiva in je povzročila njen razvoj stran od nekaterih splošno uveljavljenih univerzitetnih načel.«²³ Končno je Skupščina Republike Slovenije 2. maja 1991 izdala Zakon o spremembah in dopolnitvah o pravnem položaju verskih skupnosti. S tem je fakulteta dobila

²² Glede poteka vključevanja in odprtih vprašanj prim. Rafko Valenčič, *Teološka fakulteta spet članica ljubljanske univerze*, v: *Slovenec* (21. novembra 1992), 29.

²³ Prim. Boris Sket, *Kako je »politika« krojila univerzo*, v: *Delo*, Sobotna priloga (22. septembra 1990), 27-28. V tem smislu je treba brati tudi zapis v *Tribuni* (26. novembra 1990), št. 18, str. 20-21.

status državne ustanove, diplome pa javnopravni pomen.²⁴ Do ponovne vključitve je končno prišlo dobro leto pozneje, 18. novembra 1992.

V istem času kot ljubljanska si je tudi teološka fakulteta v Zagrebu (Katolički bogoslovni fakultet) prizadevala za ponovno vključitev v univerzo. Dosegli so več, kot so pričakovali. Izvršni svet Sabora Hrvatske je dne 23. junija 1990 preklical odločbo iz l. 1952 glede izključitve fakultete iz univerze, s čimer je dal vsem dokumentom fakultete, izdanim v tem času, trajno veljavo.²⁵ Pol leta pozneje, 5. februarja 1991, je bila teološka fakulteta ponovno vključena v Univerzo v Zagrebu.²⁶ Verjetno je tudi sklicevanje na hrvaško rešitev prispevalo k ugodni rešitvi naših vlog.

Sklep

Dogodki in navedeni podatki, utemeljeni na objektivnih dejstvih ter osebnih spominih, narekujejo nekaj spoznanj, ki jih lahko strnemo v naslednjih točkah.

a) Pobuda za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo je prišla od zunaj, najprej s strani izobraževalnih ustanov, pozneje je bilo temu naklonjeno tudi politično vodstvo. Profesorji in študentje TF smo taka pričakovanja skrivoma gojili, zato smo bili pozorni na dogajanje in predloge, ki so bili znamenje dozorevanja tedanje družbe. Smemo trditi, da je bila ta pot boljša, kot bi bila prezgodnja pobuda z naše strani, ki bi (morda) rodila prej nasprotovanja univerzitetnih ustanov in političnega vodstva kot pa njihovo soglasje. Stvari so morale dozoreti in so dejansko dozorevale.

b) Znanstveno, raziskovalno in pedagoško delo, ki ga je kljub težavam in oviram opravljala Teološka fakulteta v našem prostoru, ni ostalo neopazno izobraževalnim ustanovam, akademskim krogom in družbeni javnosti. Čutili so absurd, da so teologi na znanstvenem področju enakovredni sogovorniki svojim kolegom in ustanovam, da nas kot take priznava in upošteva tujina, medtem ko v domovini še vedno živimo ob robu družbenega dogajanja in priznanja. Še bolj je bilo kričeče dejstvo, da so politične in ideološke razmere poglobljale prepad med posameznimi vejami znanosti, ki po svoji naravi težijo k enovitosti, dopolnje-

²⁴ Prim. opombo 22.

²⁵ Prim. AKSA (27. 7. 1990), št. 30 (1053), str. 1. Prim. tudi daljši pogovor med predstavniki TF, Univerze in vlade pred preklicem odločbe iz leta 1952, v: AKSA (22. 6. 1990), 22 (1048), 15-20.

²⁶ Prim. AKSA (1. 3. 1991), št. 9 (1083), Priloga 10-11. Izvršni svet Sabora Hrvatske je preklical izključitev iz l. 1952, tako da je bila fakulteta dejansko ves čas članica univerze, v tem času izdani dokumenti pa imajo pravno veljavo.

vanju in interdisciplinarnosti. S tem pa so poglobljali tudi prepad med ljudmi in njihovimi znanstvenimi prizadevanji. Pokazalo se je, da zlasti humanistične vede ne morejo zadovoljivo reševati mnogih vprašanj brez teološkega ozadja z ene strani, prav tako pa tudi teologija ne more uspešno delovati v korist človeka brez (novih) antropoloških spoznanj. Glas dobronamernih ljudi, tudi predstavnikov drugačnega svetovnega nazora, je imel pomembno vlogo ne samo v pobudah za vzpostavitev prvih oblik sodelovanja, marveč tudi v predlogih za ponovno vključitev TF v Univerzo.

c) Tudi bližajoče se demokratične spremembe v 80. letih so bile v ozadju pobud za priznanje in ponovno vključitev TF v UL. Teološka fakulteta sprejema svojo navzočnost v svetu znanosti in kulture v duhu konstitucije o cerkvenih univerzah kot nalogo, ne pa kot privilegij ali zgolj znamenje naklonjenosti neke družbe.²⁷ Njena naloga je služiti celostnemu razvoju človeka, blaginji in razvoju družbe, kar znanstveno delo gotovo je. Zaveda se, da tedaj, ko dela v korist človeka in družbe, izpolnjuje božji načrt in pomaga človeku k izpopolnitvi. Tedaj je tudi v službi evangelija.

²⁷ Prim. Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Ex corde Ecclesiae* (1995); prim. *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995.

Bogdan Kolar

Teološka fakulteta ponovno članica Univerze

Če je za katero družbeno ustanovo mogoče reči, da je tesno vpeta v politično dogajanje in konkreten življenjski utrip kake narodne skupnosti in da je sad določenega zgodovinskega trenutka, potem to velja za izobraževalne ustanove in univerzo v prvi vrsti.¹ Politika je vselej želela imeti svojo roko nad šolami in učitelji, pri čemer se je posluževala različnih vzvodov in mehanizmov, če ne drugače tudi s preverjanjem kadrov ali z razporejanjem denarja za njihovo poslovanje. O tem nam pričajo začetki univerze v Ljubljani, zapleti z njeno prihodnostjo konec dvajsetih let preteklega stoletja,² čas druge svetovne vojne in leta po njej. Zanimivo je v tem pogledu spomniti na reforme šolskega sistema v petdesetih letih preteklega stoletja, na usmerjeno izobraževanje ali na skupna programska jedra, pa na iznajdbo sistema temeljnih organizacij združenega dela in prenašanjem le-tega na univerzo. Če upoštevamo še ideološko razsežnost, potem nas odnos oblasti do cerkvenih šol različnih stopenj in do Teološke fakultete (kot najvišje izobraževalne ustanove, ki se je razvila v Ljubljani kot sad večstoletnega razvoja teoloških šol) še posebej ne preseneča.³

Družbene spremembe na Slovenskem konec osemdesetih in v začetku devetdesetih let so svoje sadove prinesle tudi na to področje; pri tem ne gre spregledati, da so veliko prispevali k demokratizaciji družbe tudi posamezni pedagoški delavci s Teološke fakultete. Sestavni del takšnih sprememb je bil bolj toleranten odnos do Cerkve in priznanje njenega mesta tudi v javnem življenju in na vzgojno-izobraževalnem področju. Težko bi rekli, da je šlo zgolj za spremembe v načinu razmišljanja; to je bilo tedaj (morda predvsem) politično oportuno. Pri tem so odigrali pomembno vlogo nekateri akademski krogi, ki so kazali zanimanje za večje

¹ Prispevek je bil v skrajšani obliki predstavljen na dnevu Teološke fakultete v tednu Univerze v Ljubljani dne 4. decembra 2002.

² Prim. M. Mikuž, *Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919-1945*, v: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani. 1919-1969*, Ljubljana 1969, 78-79.

³ Prim. *Teološka fakulteta, v: Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani. 1919-1969*, Ljubljana 1969, 567-573.

sodelovanje s profesorji Teološke fakultete in za začetne oblike skupnega dela, in študentska združenja. Tako se je v osemdesetih in devetdesetih letih preteklega stoletja ustvarjalo Teološki fakulteti naklonjeno razpoloženje, ki je v nadaljevanju prineslo prve spremembe uradnega političnega odnosa do cerkvenih šol. V 80. letih smo še vedno priče nadaljevanju dotedanje prakse glede budnega spremljanja delovanja cerkvenih ustanov in posameznikov, sestankom različnih koordinacij in delovnih skupin. Ohranjeni dokumenti kažejo, da ni bilo lahko prekiniti z v desetletjih pridobljenimi navadami.⁴ Sledovi takšnih dejavnosti segajo še v zadnja 80. leta, čeprav je obveljala ocena, da je bil odnos med Cerkvijo in državo v tem času 'partnerski'.

Teološka fakulteta je dobro sodelovala s katoliško teološko fakulteto v Zagrebu in beograjsko pravoslavno fakulteto; pravi mednarodni značaj in veljavo pa je imelo sodelovanje z univerzama v Regensburgu (prvič je bila pogodba o sodelovanju podpisana 12. novembra 1980 v Regensburgu, uradni stiki so potekali že nekaj let pred tem) in v Gradcu (pogodba podpisana 27. junija 1990 v Mariboru). Kot prvo kvalitativno spremembo v položaju ljubljanske Teološke fakultete je treba obravnati protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru, podpisan 12. junija 1989. Ob navzočnosti rektorja ljubljanske univerze prof. dr. Janeza Peklenika in velikega kanclerja Teološke fakultete nadškofa dr. Alojzija Šuštarja sta protokol podpisala dekana obeh fakultet prof. dr. Dušan Nečak s filozofske in prof. dr. Rafko Valenčič s teološke. V dokumentu je bilo zapisano, da sta bila humanistični in teološki študij »v slovenski preteklosti tesno med seboj povezana. Ta povezanost se je kazala tako na osebni ravni, saj so številni teologi bili hkrati tudi priznani humanisti in obratno, kakor tudi na ravni samih znanosti. Ustanovitev Univerze v Ljubljani (1919) je združila tedanja znanstvena prizadevanja v sicer okrnjenem slovenskem prostoru. Ob izločitvi Teološke fakultete iz sklopa Univerze (1949) so se še vedno ohranile nekatere vezi, zlasti osebne. Ohranjali so jih posamezni profesorji tako z ene kot z druge strani.«⁵ Poudarjene so bile spremembe v odnosih in pogostejši stiki med obema fakultetama ter Teološko fakulteto in nekaterimi drugimi visokošolskimi ustanovami, do katerih je prihajalo v prejšnjih letih. «Narekuje jih želja in potreba po znanstvenem sodelo-

⁴ Prim. B. Repe, *Viri o demokratizaciji in osamosvojitvi Slovenije* (I. del: Opozicija in oblast), Viri 17, Ljubljana, ADS 2002, 146 s.s. Tu se začenja poglavje z naslovom Katoliška Cerkev in oblast.

⁵ Iz besedila protokola, objavljeno v: BV 55 (1995), 101. Pod naslovom Razmerje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani je takratni tajnik fakultete E. Škulj objavil pomembne dokumente, ki so se nanašali na zgodovino Teološke fakultete v Ljubljani. Prim. BV 55 (1995), 95-110.

vanju, izmenjavi predavateljev, bolj učinkovitem služenju človeku in splošnem razvoju družbe, medsebojnemu spoznavanju in podobno. Vedno bolj se uveljavlja prepričanje, da morajo ti stiki dobiti pravno utemeljitev in podobo, da bo zagotovljena njihova trdnost in kontinuiteta, s čimer bi bila dana spodbuda za nadaljnje in nove oblike sodelovanja.«⁶ S tem so bila odprta vrata različnim oblikam in stopnjam sodelovanja, medsebojnega priznavanja kot priznavanja akademskih naslovov in izpitov. Hkrati je bil poudarjen namen, da bosta obe fakulteti delovali »v smislu razširitve sodelovanja na druge fakultete obeh slovenskih univerz« in za »urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije.«⁷ Protokol je bil podpisan 12. junija 1989, pred tem ga je sprejel svet Filozofske fakultete (21. aprila 1989) in redni svet Teološke fakultete (11. maja 1989), v veljavo pa je stopil s podpisom obeh dekanov. Sporazum je bil sad večletnega sodelovanja med posameznimi predavatelji obeh fakultet in odprtosti njenega vodstva.

Po političnih spremembah na Slovenskem v letu 1990 in 1991 je bilo mogoče začeti izvajati spremembe tudi v odnosih med državo in Cerkvijo, vendar le v okvirih, ki jih je določala dotedanja zakonodaja oziroma toliko, kolikor je bila le-ta spremenjena. *Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti*, sprejet v letu 1976, je bil v tistem trenutku še vedno v veljavi (in je v svojih temeljnih potezah v veljavi še danes). Ena prvih večjih sprememb zakona se je zgodila maja 1991, ko je Skupščina RS sprejela *Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o pravnem položaju verskih skupnosti*, v katerem je bilo v 7. členu določeno: »Za 22. členom se doda nov člen, ki se glasi: '22 a člen – Spričevala Srednje verske šole v Vipavi in Srednje verske šole v Želimljem ter diplome Teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru, se štejejo od uveljavitve tega zakona dalje za javne listine.'«⁸ S tem so dobile javno veljavo vse listine, ki so jih izdajale omenjene tri cerkvene izobraževalne ustanove, cerkvene šole pa so bile (kljub nasprotovanju poslancev Socialistične stranke Slovenije in Stranke demokratične preнове) vključene v sistem izobraževanja. Ob isti skupščinski razpravi, ki je bila 'nepričakovana dolga' ter 'obremenjena s čustveno prizadetimi osebnimi izpovedmi' predvsem v družbeno-političnem zboru skupščine, je bila odpravljena določba, ki je Cerkvi prepovedovala ukvarjati se z dejavnostmi posebnega družbenega pomena, kar se je v prvi vrsti nanašalo prav na ustanavljanje izobraževalnih ustanov in na delovanje Karitas.⁹

⁶ *Prav tam.*

⁷ Čl. 9 protokola, objavljeno v: BV 55 (1995), 102.

⁸ *Ur. l. RS* 22/91, str. 1058.

⁹ Prim. *Verske šole bodo odslej enakopravno vključene v sistem izobraževanja*, v: *Delo*, 22. maj 1991; A. Brezovnik – A. Vilfan, *Teološka fakulteta v Univerzo?*, v: *Dnevnik*, 22. maj 1991.

Hkrati je bilo treba urediti vprašanje registracije Teološke fakultete kot zavoda, za kar je veljal *Zakon o zavodih*, sprejet marca 1991. Ker fakulteta ni imela akta o ustanovitvi, ki bi bil izdan v času socialističnih oblasti in torej v skladu s proceduro delovanja sodišča, je le-to slednjič upoštevalo kot osnovo za registracijo zakon o ustanovitvi univerze v Ljubljani iz leta 1919.¹⁰ V okviru systemskega reševanja pravnega položaja Teološke fakultete, njenih predavateljev in študentov je dal pomembne temelje sklep slovenskega Izvršnega sveta iz oktobra 1991, v katerem je bilo med drugim zapisano: »Izvršni svet Skupščine Republike Slovenije je sklenil, da se od začetka leta 1992, ob upoštevanju že uveljavljenih zakonskih sprememb, pripravijo izhodišča za sistematsko rešitev umeščenosti ter položaja TF in študijskega programa. – V izogib slabšanju gmotnih razmer ter ob upoštevanju postopne in delne vključitve študija na TF (laični del študija v obsegu 5 let) v sistem izobraževanja je Izvršni svet Skupščine Republike Slovenije sklenil zagotoviti finančna sredstva (dohodek in materialne stroške) že za izvajanje akademskega leta 1991/92 pričenši z oktobrom 1991, kar omogoča zakon o pravnem položaju verskih skupnosti (UI RS 22/91).«¹¹ V istem času je bila Teološka fakulteta intenzivno vpeta v dogajanje na Slovenskem, ko je šlo v resnici za prelomne dneve. 12. julija 1991 je dekan fakultete prof. dr. M. Benedik 173 univerz in teoloških fakultet po svetu seznanil z dogajanjem v Sloveniji ter jih pozval, »da po svojih močeh in svojem vplivu podprete naše težnje v vaši državi in pripomorete k državnopravnemu priznanju Republike Slovenije«. Pozitivne odgovore je poslalo 29 univerz.

Vodstvo Teološke fakultete je uradno prvič zaprosilo rektorat Univerze v Ljubljani za ponovno vključitev v Univerzo 30. junija 1990; svojo prošnjo je ponovilo 13. februarja 1992. Že v prvem dopisu je izrazilo željo, da bi fakulteta lahko ohranila avtonomijo cerkvene fakultete in da bi bil njen položaj primerljiv s položajem teoloških fakultet v srednjeevropskem prostoru. Po zadnji prošnji je bila imenovana delovna skupina, da bi obravnavala odprta vprašanja v zvezi s ponovno vključitvijo Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani. Skupino so sestavljali: prorektor prof. dr. M. Kališnik, prof. dr. B. Zabel (član do maja 1992), dekan Filozofske fakultete prof. dr. M. Kerševan in prof. dr. J. Kranjc (člana od junija 1992), M. Vilfan, glavna tajnica, ter dekan prof. dr. M. Benedik in doc. dr. B. Košir s Teološke fakultete. Kot lahko razberemo iz delovnega gradiva skupine, so osnovna vprašanja izhajala »predvsem iz različnega razumevanja določil 7. in 58. člena ustave Republike Slovenije. 7. člen

¹⁰ Fakulteta je bila registrirana pod številko sgr 6540/91 na pristojnem sodišču v Ljubljani.

¹¹ Dopis Izvršnega sveta Skupščine RS z dne 22. oktobra 1991 v arhivu TEOF; prim. D. Ocvirk, *Poročilo o delovanju Teološke fakultete v študijskih letih 1991-1992 in 1992-1993*, v: BV 54 (1994), 189.

govori o ločitvi države in verskih skupnosti, 58. člen pa o državnih univerzah in državnih visokih šolah ter o njihovi avtonomnosti.«¹² Ko si je delovna skupina v letu 1992 pridobila o gornjih vprašanjih mnenje Ministrstva za zakonodajo in Ministrstva za šolstvo in šport, po katerih v veljavni zakonodaji ni bilo zadržkov za vključitev Teološke fakultete v Univerzo, pri čemer je bilo poudarjeno načelo ustavno zagotovljene visokošolske avtonomije, je lahko nadaljevala s pripravo izhodišč in reševanjem odprtih vprašanj.

Čeprav je del javnosti nasprotoval ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani,¹³ so postopoma prevladali razlogi v prid vključitve, pri čemer je bilo odločilno ravnanje vodstva univerze, ki je nastopilo v letu 1991 (rektor akademik prof. dr. Miha Tišler, prorektorji dr. Mirko Jurak, dr. Miroslav Kališnik, dr. Jože Kušar, dr. Janez Možina). *Pogodba o sodelovanju med Univerzo v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru*, ki sta jo 20. maja 1992 podpisala veliki kancler Teološke fakultete dr. Alojzij Šuštar in rektor univerze akademik prof. dr. Miha Tišler, je bila vmesna stopnja do dokončne rešitve.¹⁴ Kot temeljno izhodišče pogodbe je bila poudarjena želja, da bi z dokumentom ovrednotili dotedanje sodelovanje in stike in da bi prispevali k razvoju znanosti na Slovenskem v novih zgodovinskih razmerah. Zato so po uvodnih trditvah o ohranjanju in spoštovanju avtonomnosti, specifičnosti in akademske svobode obeh ustanov (čl. 1) ter ugotovitvi pozitivnih rezultatov dotedanjega formalnega in neformalnega sodelovanja (čl. 2) v nadaljevanju zapisali nekatera področja sodelovanja »v obojestransko korist«. Ustanovi sta sklenili, da bosta: »a. pospeševali medsebojno sodelovanje učiteljev in raziskovalcev, prav tako mentorjev raziskovalnih nalog na vseh stopnjah študija; b. sodelovali pri organizaciji podiplomskega študija, znanstvenih kongresov in raziskovalnih nalog; c. posredovali izmenjavo vsakoletnih študijskih programov« (čl. 3). Dogovorjeno je bilo, da se bodo o konkretnih oblikah sodelovanja pogovarjale posamezne članice Univerze s Teološko fakulteto, vodstvo Univerze pa »si bo v okviru svojih pristojnosti prizadevalo za omenjene oblike

¹² Iz gradiva za sejo Univerzitetnega sveta 18. novembra 1992 v arhivu TEOF.

¹³ Med temi je bilo znano mnenje prof. dr. Veljka Rusa, neizvoljenega kandidata za rektorja Univerze v Ljubljani; prim. B. Karneža, *Želja po vključitvi v Univerzo in nasprotovanja*, v: *Slovenec*, 28. oktober 1991. »Po neizvolitvi je dr. Rus tudi javno izjavil, da je študent teologije Andres Marko Poznič kot predsednik študentskega parlamenta vplival na glasovanje študentske delegacije v univerzitetnem svetu.« Po poročanju istega časopisa je dr. V. Rus sicer zagovarjal sodelovanje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani in je bil proti njeni osamitvi, vendar pa je menil, »da Teološka fakulteta zaradi notranje cerkvene hierarhije ne more uporabljati enakih meril kot Univerza v Ljubljani«. J. Kontler-Venturini, *Samo vprašanje časa. Teološka fakulteta prihaja na Univerzo*, v: *Delo*, 4. april 1992.

sodelovanja in bo o tem obveščalo svoje članice«. Podčrtan je bil namen sodelovati na področjih in pri dejavnostih, »ki omogočajo in pospešujejo opravljanje primarnih nalog obeh strani, tako glede knjižničarstva, izmenjave literature, računalništva, študijskih in socialnih vprašanj študentov ipd.« (čl. 4). Poleg volje za ustvarjanje možnosti izmenjavanja rezultatov in informacij, pri čemer sta bila kot sogovornika določena dekan Teološke fakultete in prorektor Univerze, »ki je zadolžen za uresničevanje te pogodbe«, je 6. člen pogodbe zatrdil voljo obeh podpisnic, da »si bosta prizadevali, da po ureditvi pravnih in drugih statutarnih zadev pride do čimprejšnje odločitve o morebitni ponovni vključitvi TF v UL«. Na temelju določb pogodbe sta se lahko dekan prof. dr. Metod Benedik in doc. dr. Borut Košir kot predstavnika Teološke fakultete prvič po letu 1952 udeležila seje Znanstveno-pedagoškega sveta Univerze v Ljubljani (22. junija 1992). Za takšno dogajanje ni bilo brez pomena sistematično reševanje pravnega položaja teoloških fakultet v vzhodnoevropskih državah; na Hrvaškem je bil dekret o izključitvi Teološke fakultete z univerze v Zagrebu iz leta 1952 razveljavljen že junija 1991.

V poletnih in zgodnjih jesenskih mesecih leta 1992 so potekala intenzivna dogovarjanja o nadaljnjih korakih ter o možnostih polne vključitve Teološke fakultete v Univerzo v krogih strokovnih teles, istočasno so se o razlogih za in proti izrekli javni mediji, ki so bili glasniki posameznikov ali skupin.¹⁵ Pomemben prispevek so pri ustvarjanju pozitivnega odnosa do vprašanja so dali študentje teologije, ki so marca 1992 v medijih objavili poziv vodstvu Univerze v Ljubljani, da bi omogočilo sprejem Teološke fakultete med redne člane univerze; že leto pred tem (marca 1991) je vključitev podprla Študentska organizacija Univerze v Ljubljani. V apelu študentov teologije med drugim beremo: »Prepričani smo, da so razlogi, ki so botrovali izključitvi Teološke fakultete iz Univerze, preseženi. Razen tega poseben status TF kot cerkvene ustanove v nobeni demokratični državi ni ovira za članstvo v univerzi.« Podoben dopis podpore sta vodstvu Teološke fakultete poslali še Medicinska fakulteta in Akademija za glasbo.¹⁶

Delovna telesa Univerze so skupaj s predstavniki Teološke fakultete isto obdobje namenjala usklajevanju podrobnosti sklepa, ki ga je name-

¹⁴ Besedilo pogodbe je objavil E. Škulj, v: BV 55 (1995), str. 103-104.

¹⁵ Prim. M. Kunej, *Teološka fakulteta po štirih desetletjih. Spet v naročju univerze?*, v: *Večer*, 29. oktober 1992; J. Kontler-Venturini, *Čigava teološka fakulteta*, v: *Delo*, 18. november 1992. Tu se avtorica sprašuje predvsem o pristojnostih osrednjih cerkvenih ustanov pri poslovanju teoloških fakultet in izraža bojazen, da bi z vključitvijo teološke fakultete v univerzo le-ta tvegala, »da po njej znova straši ideološko obarvana resnica«.

¹⁶ Prim. J. Kontler-Venturini, *Samo vprašanje časa. Teološka fakulteta prihaja na Univerzo*, v: *Delo*, 4. april 1992; *Kdaj bo Teološka fakulteta članica Univerze?*, v: *Slovenec*, 27. marec 1992.

raval sprejeti svet Univerze in z njim ponovno vključiti Teološko fakulteto kot enakopravno članico. 25. septembra 1992 je Znanstveno-pedagoški svet Univerze predlagal, naj bo Teološka fakulteta ponovno vključena v univerzo. Univerzitetni svet je na seji 18. novembra 1992 takšen sklep sprejel (glasov proti ni bilo, nekateri člani sveta so se vzdržali) in odločitev sporočil vodstvu Teološke fakultete.¹⁷ Sklep sta 14. decembra 1992 podpisala rektor prof. dr. Miha Tišler in predsednik Univerzitetnega sveta prof. dr. Marjan Senjur. Sklep je obsegal temeljno določilo, da »se Teološka fakulteta kot akademska institucija ponovno vključi v Univerzo v Ljubljani kot ena fakultet« in da »Teološka fakulteta do nadaljnega ohrani nespremenjene svoje akte in svoj habilitacijski postopek, ki je formalno ne pa vrednostno različen od habilitacijskega postopka na Univerzi v Ljubljani in ima prav tako za cilj zagotoviti kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega kadra. S tem, da Teološka fakulteta ohranja svoj postopek habilitiranja, se odreka pristojnostim, ki jih sicer imajo članice Univerze v Ljubljani v habilitacijskem postopku na univerzi«. Sklep je še določal termine za pripravo potrebnih dokumentov, za uskladitev statuta Teološke fakultete in za ureditev vprašanja habilitacije učiteljev te fakultete ter pridobivanje akademskih naslovov. Teološka fakulteta se je obvezala, da bo svoj statut uskladila v šestih mesecih po sprejetju zakona o visokem šolstvu in statuta univerze. (Očitno pa se ni zdelo primerno postaviti kot terminus ad quem za usklajevanje dokumentov sklenitev ustreznega meddržavnega sporazuma med Republiko Slovenijo in Apostolskim sedežem, kar se je redno pojavljalo v predhodnih stopnjah pripravljanja sklepa.)

Delovna skupina, ki je pripravljala gradivo za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani je med temeljnimi razlogi v prid vključitve navajala zgodovinsko dejstvo, da je bila fakulteta med ustanoviteljicami ljubljanske univerze in da je imela pomembno vlogo v organiziranju akademskega izobraževanja. Vrednost je imela ugotovitev, da so teološke fakultete v srednjeevropskem prostoru vključene v univerzitetni študij in da je bila ljubljanska Teološka fakulteta vse obdobje mednarodno priznana visokošolska ustanova. Končno je delovna skupina ugotovila: »Izključitev TF iz UL je bila rezultat politične in ideološke naravnosti svojega časa. Ker so ti razlogi odpadli, so s tem prenehale tovrstne ovire za vključitev TF v UL.«¹⁸

S sklepom univerzitetnega sveta je bil v določeni meri obnovljen položaj, ki ga je fakulteta imela do leta 1949 in je bila formalno-pravno odpravljena odločitev o izključitvi Teološke fakultete iz ljubljanske univerze. Sprejeta je bila v univerzo, ki jo je v letih po prvi svetovni vojni

¹⁷ Prim. dopis števil B-II-11-1/92 v arhivu TEOF.

¹⁸ Iz gradiva delovne skupine v arhivu TEOF.

pomagala ustanavljati in ji je iz svojih vrst dala več rektorjev (A. Ušeničnik, F. K. Lukman ter dva mandata M. Slavič).¹⁹ 15. decembra 1992 je Teološka fakulteta pripravila slovesno sejo Rednega fakultetnega sveta in nato krajšo slovesnost, s katero je obeležila zanjo vsekakor zgodovinski dogodek. K praznovanju »nas je zbralo srečanje z mejnikom, ki sam po sebi pomeni potrditev doslej prehojene poti, obenem pa tudi ponuja priložnost za širšo uveljavitev teološkega študija v skupnih prizadevanjih za jasnejšo duhovno podobo našega naroda« je v slavnostnem nagovoru dejal dekan fakultete prof. dr. Metod Benedik, ki je skupaj s prof. dr. Borutom Koširjem ter pred tem že z dekanom prof. dr. Rafkom Valenčičem storil odločilne korake, da je prišlo do zgodovinskega dogodka.²⁰ Ob isti priložnosti se je govornik vprašal o pomenu mejnika za nadaljnje delo fakultete. »Nedvomno nas vodi k nadaljevanju iste smeri, kot jo je TF hodila doslej. Obetati si smemo, da bo TF odslej imela v slovenski javnosti spet tisto mesto, ki ji glede na njeno delo pripada; da bo lažje kot doslej opravljala svoje duhovno in znanstveno poslanstvo; da bodo njeni profesorji skupaj s profesorji z drugih fakultet svobodneje raziskovali in sooblikovali duhovni prostor, v katerem bo slovenski človek mogel zoreti v spoznanjih in skupnih vrednotah; da bodo študentom zagotovljene njihove pravice in bodo mogli odgovorneje delati za človeka in družbo; da bodo enakovredni državljani in sooblikovalci naše zgodovine. Ob vsem tem pa bodo še naprej ostajale stare naloge, ki pa so vedno tudi nove!« Ob velikem kanclerju Teološke fakultete dr. Alojziju Šuštarju se je slovesnosti udeležil tudi rektor Univerze v Ljubljani akad. prof. dr. Miha Tišler s prorektorji.

Ko so bila dorečena temeljna vprašanja pravnega značaja in si je fakulteta ponovno pridobila prostor v slovenski javnosti, je bilo mogoče razširiti in obogatiti oblike sodelovanja. To se je uveljavilo predvsem na področju organiziranja dvopredmetnega študija v povezavi z več študijskimi smermi. 1. julija 1993 je bila v tem smislu podpisana pogodba s Filozofsko fakulteto v Ljubljani; podpisala sta jo dekana obeh fakultet, prof. dr. Marko Kerševan in prof. dr. Metod Benedik. V Mariboru je nastal dvopredmetni študijski program v sodelovanju s Pedagoško fakulteto, pri čemer je pogodbi dajalo poseben značaj dejstvo, da je pri tem šlo ne le za medfakultetno, temveč tudi za meduniverzitetno sodelovanje: pogodbo sta podpisali članica Univerze v Mariboru in oddelek fakultete, ki je članica Univerze v Ljubljani. Pogodbo o skupnem izvajanju dvopredmetne-

¹⁹ Prim. B. Lajovic, *Po štiridesetih letih spet v naročju alme mater*, v: *Republika*, 19. november 1992; R. Valenčič, *Teološka fakulteta spet članica ljubljanske univerze*, v: *Slovenec*, 21. november 1992.

²⁰ Prim. govor dekana prof. dr. M. Benedika, *Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani*, v: *BV 52* (1992), 279-282; 55 (1995), 104-107.

ga študijskega programa sta 24. junija 1993 podpisala v. d. dekana Pedagoške fakultete prof. dr. Jože Pogačnik in predstojnik mariborskega oddelka Teološke fakultete doc. dr. Vinko Potočnik.²¹

V skladu s sklepom univerzitetnega sveta z dne 18. novembra 1992 je vodstvo Teološke fakultete na začetku leta 1995 naslovilo na Habilitacijsko komisijo Univerze v Ljubljani vlogo za priznanje nazivov visokošolskih učiteljev, ki so poučevali na fakulteti. Na svoji seji dne 11. maja 1995 je Znanstveno-pedagoški svet Univerze v Ljubljani na predlog Habilitacijske komisije sprejel ugotovitveni sklep, po katerem: »Visokošolski učitelji, znanstveni delavci in sodelavci Teološke fakultete, ki so bili na dan uveljavitve tega odloka zaposleni na Teološki fakulteti izpolnjujejo pogoje za volitve v nazive visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev Univerze v Ljubljani z dne 02. 07. 1990. Elekcijske dobe veljajo od dneva njihove izvolitve na Teološki fakulteti, upošteva pa se obdobje elekcije, ki jo določata Zakon o visokem šolstvu in 'Pogoji'. V kolikor pa je tako škoda elekcijska doba za posamezni naziv že potekla, se za visokošolske učitelje, znanstvene delavce in sodelavce izpeljejo novi habilitacijski postopki v skladu s 'Pogoji'. « S tem je bilo en bloc urejeno vprašanje akademskih nazivov zaposlenih na Teološki fakulteti in nostrifikacij njihovih znanstvenih naslovov, pridobljenih na univerzah v tujini. Od 1. januarja 1995 dalje pa habilitacijski postopki visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev Teološke fakultete potekajo v skladu s *Pogoji in postopki za volitve v nazive visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev Univerze v Ljubljani* z dne 2. julija 1990.²² S tem so bila rešena temeljna vprašanja odnosov med Univerzo v Ljubljani in njeno ustanovitveno članico Teološko fakulteto. Zagotovljen je bil sistem njenega poslovanja v prihodnje, nekatera vprašanja pa so ostala odprta, ker se je Univerza v Ljubljani prav v tem času preoblikovala in je nastajala zakonodaja o visokem šolstvu.

Ko skušamo dognati domet dogodka izpred desetih let in ga postaviti v širši okvir zgodovine Univerze v Ljubljani, ne moremo mimo ugotovitev zgodovinarja, ki je preučeval začetke slovenske univerze. Ugotovil je namreč, da je konec leta 1918 med mnogimi že tedaj uveljavljenimi univerzitetnimi učitelji prevladovala misel, da bi za slovenske študente le povečali zmogljivosti univerz v Zagrebu in v Beogradu. M. Mikuž pravi: »Zanimivo je torej, da so bili prav teologi tisti, ki so pokazali VK (= vseučiliški komisiji) edino pravo pot, da je treba – če so na razpolago kvalificirani učitelji – iskati rešitev vprašanja ljubljanske univerze le na domačih tleh. Kmalu so teologom sledili s podobnim predlogom tudi te-

²¹ Prim. besedilo pogodbe v: BV 55 (1995), 108-109.

²² Prim. Zapisnik 7. seje Znanstveno-pedagoškega sveta Univerze v Ljubljani 11. maja 1995 v arhivu TEOF.

hniki, čeprav si v tistem času ljubljanska vlada še ni bila na jasnem, kje naj bi bila slovenska univerza, v Ljubljani ali v Trstu.«²³ Teološka fakulteta in njeni pedagoški delavci so zapisani v začetkih ljubljanske univerze in med glavnimi pobudniki, da je v Ljubljani zaživela samostojna univerza.

Ko je drug zgodovinar obravnaval položaj Teološke fakultete v slovenski zakonodaji s konca leta 1949, »ki v teh določbah ni bila nikjer omenjena, vendar pa je izgubila pravico javnosti in postala interna ustanova verske skupnosti šele 30. VI. 1952«,²⁴ je z druge strani zarisal položaj te najvišje cerkvene izobraževalne ustanove v spremenjenih družbeno-političnih razmerah in mesto, ki so ga Cerkvi in njenim ustanovam zarisale nove politične oblasti. V jubilejnim zborniku *75 let Univerze v Ljubljani* ob 75-letnici neprekinjenega delovanja pa je bila Teološka fakulteta lahko ponovno predstavljena med vsemi drugimi fakultetami visokimi šolami.²⁵

Kot so že ugotavljali člani delovne skupine za ponovno vključitev Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani in so pozneje to potrdili tudi politiki, je ta korak pomenil »normalizacijo razmer v slovenskem visokem šolstvu«, »TF je tako dobila mesto, ki ji pripada«, korak je pomenil obogatitev Univerze in dopolnitev njenih programov, hkrati je okrepljeno »vmeščenost v narod« in njeno podobo v tujini.²⁶ Šlo je za 'mejnik', »ki sam po sebi pomeni potrditev doslej prehojene poti, obenem pa tudi ponuja priložnost za širšo uveljavitev teološkega študija v skupnih prizadevanjih za jasnejšo duhovno podobo našega naroda.« kot je dejal dekan prof. dr. M. Benedik na slovesnosti ob ponovni vključitvi fakultete v ljubljansko univerzo.²⁷ Pravilnost takšne odločitve je v svojem nastopu ob obisku fakultete poudaril tudi prvi apostolski nuncij v Republiki Sloveniji msgr. Pier Luigi Celata, ki je dejal, da gre pri tem za »koristno navzočnost in odprtost navzven, ki omogoča soočenje na področju vrednot in temeljnih usmeritev«, hkrati je izrazil željo, »da bi vrnitev Teološke fakultete na univerzo pomenila obogatitev za fakulteto, univerzo in tudi za Cerkev«. ²⁸

²³ M. Mikuž, *Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919-1945*, v: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani. 1919-1969*, Ljubljana 1969, 59.

²⁴ B. Grafenauer, *Življenje univerze od 1945 do 1969*, v: *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani. 1919-1969*, Ljubljana 1969, 144.

²⁵ Prim. E. Škulj, *Teološka fakulteta*, v: *75 let Univerze v Ljubljani. 75 let neprekinjenega delovanja Univerze v Ljubljani. 1919-1994*, Ljubljana 1994, 96-100.

²⁶ Prim. B. Lajovic, *Po štiridesetih letih spet v naročju alme mater*, v: *Republika*, 19. november 1992.

²⁷ M. Benedik, *Ob ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani*, v: *BV 52* (1992), str. 279.

²⁸ J. Gril, *Bogoslovje – obogatitev za Univerzo in Cerkev. Nuncij Celata obiskal Teološko fakulteto in bogoslovno semenišče*, v: *Družina*, 5. december 1993.

A. Slavko Snoj

Umetnost v verski kulturi in pedagogiki

Dva dogodka osvetljuje ta področje v zadnjem petletju in oba imata svojo sporočilnost. Prvi je pastoralna pobuda toskanskih škofov z listino (Firence 1997), ki obravnava vlogo umetnosti v procesu kulturnega in evangeljskega ozaveščanja. Drugi pa je mednarodni kongres evropske delovne skupine za katehezo (Verona 2002), ki tematiko osredotoči na področje katehetike oz. religijske pedagogike. Predstavimo nekaj temeljnih poudarkov iz obeh dogodkov, uporabnih tudi v našem prostoru in času.

1. Življenje se je razodelo

Vsebina pastoralne listine¹ obravnava vlogo umetnosti v verski kulturi in komunikaciji. V treh delih ima 18 točk in odkriva mistično naravo toskanskega realizma v likovni umetnosti. Drugače kakor na Vzhodu je romansko izročilo razvilo vidno govornico, ki bolj ustreza človekovi čutni izkušnji. Listina je namenjena vsem, ki jih zanima verska kultura oziroma posredovanje vere. Namenjena je tudi izvedencem za umetnostno zgodovino ter odgovornim za ohranjanje in varovanje umetnosti, da bi dojeli pomen in vlogo, ki so jo imeli spomeniki in umetnine, in jo imajo še vedno. Namenjena je tudi umetnikom, da bi mogli - ob premišljevanju vrednot, ki jih je verujoča skupnost prepoznavala v umetnosti - na ustrezen način ponazarjati vsebino vere v Kristusa tudi na prehodu v tretje tisočletje. Namen listine je ovrednotiti odprtost obiskovalcev umetnin in pokazati, kako je mogoče s pomočjo očarljivega bogastva sporočati, kar kristjani verujejo o Jezusu Kristusu. »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja. In življenje se je razodelo in videli smo ga. Pričujemo in oznanjamo vam večno življenje, tisto, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo« (1 Jn 1,1-2).

Listina navaja naslednje prednosti, ki vejejo iz ponovno odkrite vrednosti krščanske umetnosti: protistrup razosebljenosti in posurovelosti

¹ Toskanski škofje, *La vita si è fatta visibile*, Firence, 23. 02. 1997. Objava v: *Il Regno* 42 (1997), 193-201.

vizualne izkušnje, ki ji v sedanji kulturi skoraj ni mogoče uiti; ponovna potrditev duhovnih vrednot, ki izvirajo iz krščanstva; zgovorna vizija sveta, ki prihaja; trajno notranje veselje; občutek za povezanost v času ali povezanosti tega in nekdanjega časa, preteklosti in sedanjosti; ljubezen do lepote, ki povezuje starejše in mlajše, jih združuje v občudovanju ter spodbuja h komunikaciji.

V prvem delu z naslovom *Umetnost in poslanstvo Cerkve* je rečeno, da je upodabljanje verskih vsebin mikalo človeka tako v času stare kakor tudi nove zaveze. Odkar je Božja beseda postala vidna ter postala »ikona«, saj je Kristus »podoba (eikón) nevidnega Boga« (Kol 1,15), je sporočilo evangelija samodejno in skoraj narekuje vidne izrazne oblike, katerim je izročilo in učiteljstvo pripisovalo posebno teološko globino. Navajajoč patristično delo *Govor o podobah* svetega Janeza Damaščana, ki najbolje povzema staro prepričanje o tem, Janez Pavel II. pravi: »Umetnost Cerkve se mora truditi, da bo govorila jezik učlovečenja in s snovnimi sredstvi izrazila tistega, ki 'je prebival v snovnosti in dovršil naše odrešenje po snovi'.«²

Biblia pauperum z didaktičnimi podobami ni edina, ki v posebnih okoliščinah nadomesti napisano besedilo, kakor to razlaga znano pismo Gregorija Velikega škofu Serenu.³ V sporočilu umetnikom ob sklepu Drugega vatikanskega koncila, 8. dec. 1965, papež Pavel VI. s tresočim glasom prosi umetnike, naj se ne branijo dati svojega talenta na razpolago Božji resnici in naj ne zapirajo svojega srca vetju Svetega Duha. Svetu, v katerem živimo, je lepota potrebna, pravi papež, da ga ne prekrije somrak obupa. Lepota in resnica, obe razveseljujeta človeško srce. Obe pomenita dragocen dosežek, ki mu zob časa ne more do živega in ki druží človeške rodove v skupnem občudovanju.⁴

Po katoliškem izročilu se podoba lahko dotakne notranjega bistva osebe. Janez Pavel II. pravi: »Naše najbolj pristno izročilo, pri katerem smo popolnoma soudeleženi z našimi pravoslavni brati, nas uči, da je govornica lepote, ki je v službi vere, sposobna doseči srca ljudi in jim omogoča od znotraj spoznati tistega, ki se ga upamo predstaviti v podobah, Jezusa Kristusa.«⁵ Carigrajski patriarh Dimitrios I. pa zatrjuje, da v pravoslavnem izročilu »podoba ... postane najmočnejša izrazna oblika verskih resnic in pridig.«⁶

² Apostolsko pismo *Duodecimum saeculum*, 04. 12. 1987, 11, v: AAS 80 (1988), 241-252.

³ *Epistula Sereno episcopo massiliensi*, MGH, v: *Epistulae II*, X, Berlin 1957, 269-272.

⁴ Prim. *Koncilski odloki*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1980, str. 678.

⁵ *Duodecimum saeculum*, 12.

⁶ *Encyclique sur la signification théologique de l'icone*, 14. 09. 1987, 15, v: *Documentation catholique* 85 (1988), 323-328.

Vendar je osebek estetskega in tudi bogoslužnega doživetja človek sam: njemu spregovorijo barve in oblike, šelest svile, sijaj zlata, mistični in razumni arhitektonski prostor iz raznih obdobj. Če se po predmetih in ozračju, ki obdajajo njegovo molitev, človek nauči darovati Stvarniku vse svoje zaznavno življenje, pa ga predvsem likovna umetnost vabi v območje duhovnega življenja svobodnega in razumnega bitja, ki je sposoben stopiti v razmerje, ljubiti in se darovati. Upodobitve Kristus, Marije in svetnikov, ki jih človek zazna v bogoslužnem ozračju, mu priobčujejo vsebine vere in občutek za obrede s tako močjo in jasnostjo kakor malo drugih izraznih oblik.

Da bi nazorno oznanjali Božjo besedo, dajo toskanski škofje napotke za razlago upodobljenega evangelija, ki so ga »pisali« skozi stoletja v izrazno bogati ljudski govorici te dežele. Poklicani so, da bi vernike vodili k molitvi, zato jih želijo usmeriti v zročje čaščenje navdihnjenih del. Poklicani so, da bi ljudi oblikovali v krščanskem življenju, zato želijo opredeliti ravnotežje za sedanjost in preteklost med gospodarskimi in duhovnimi koristmi v teh delih, porojenih iz vere: razmerje namreč, ki velja npr. med turističnim užitkom in novo evangelizacijo. Toskanski škofje želijo razvijati občestvo in ekumenizem, zato vernike spodbujajo, da bi videli in drugim pokazali vsem skupno dediščino, ki »se tiče« vsakega človeka.

V teh delih lahko verni in neverni črpajo humanizem, ki je neločljivo povezan s krščansko vero. Po tej veri se je v telesu blažene Device učlovečil Božji Sin, ki »se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom. S človeškimi rokami je delal, s človeškim razumom je razmišljal, s človeško voljo je deloval, s človeškim srcem ljubil. Rojen iz Device Marije je v resnici postal eden izmed nas, v vsem nam enak razen v grehu« (CS 22).

Drugi del ima naslov *Cerkvena umetnost in eklezialna izkušnja*. Svetopisemska ikonografija krščanske umetnosti ima eklezialno obeležje; hagiografsko je povezana s kolektivnim spominom skupnosti, ki posluša Božjo besedo. Najbolj upodobljeni dogodki in osebnosti stare in nove zaveze in najbolj razvejan slog za njihovo upodobitev pravzaprav ustrezajo zahtevam verne skupnosti v raznih trenutkih in okoliščinah njene zgodovine. Bogoslužje na poseben način določa izbiro svetopisemskih osebnosti. Krščanska ikonografija se osredini okrog besedil, ki se nanašajo na pomembna obdobja cerkvenega leta: božič in velika noč. Tudi kadar osebnost ni svetopisemska v ožjem pomenu besede - npr. upodobitve Marijinega vnebovzeta in kronanja - se ikonografske prvine pogosto nanašajo na svetopisemska besedila, ki jih vsebuje bogoslužje, da bi izrazilo pomen dogodka: bleščeče Marijino oblačilo, »žena, ogrnjena s soncem« (Raz 12,1), ali vladarska znamenja kronanja, ki jih opeva kraljevska svatbena pesem: »Vsa bleščeča je kraljeva hči v notranjem

prostoru, iz zlatih pletenin je njena obleka. V pisanih oblačilih jo vodijo h kralju« (Ps 45,14-15). Marija z Jezusom je med svetniki morda najpogostejši motiv krščanske umetnosti od srednjega veka naprej.

Ustvarjalno ozračje je numinozno:⁷ primerno duševno razpoloženje je zamaknjenje (ali zanos), ki se izraža tudi z utrujenostjo, izčrpanostjo, ko poidejo lastne moči; človek se prepusti navdihu in buden sanja. Za ustvarjanje mora človek biti vznemirjen, znajde se na novem, čudovitem kraju, ki se mu zdi »Božja hiša, nebeška vrata«. Kakor Peter na gori Tabor se mora umetnik počutiti zavrt v oblak: prestraši se. Ne bo vedel kaj pravi in vendar bo hotel podaljšati trenutek, ustvarjajoč »tri šotore«, samo zato, ker je »dobro biti tu«. To je ozračje, v katerem se ustvarja in dojema umetnost: trenutek ustvarjalne sinteze, ki jo spodbuja glas iz oblaka. Analogno z navdihnjenim besedilom se tudi umetnost postavi pred tveganost srečanja z nadnaravnim: tudi umetnost izraža veselje tistega, ki sredi »sna« in »strahu« zatrjuje: »Dobro je, da smo tukaj« (Lk 9, 33).

Že razmerje z Božjo besedo v območju bogoslužja in z izvirno ustvarjalnostjo človeka nakazujeta zadnji namen umetnostnih del v službi Cerkve: stik z Bogom, ki ga lahko opredelimo kot molitev, zrenje in čaščenje. Tudi Gregorij Veliki, branilec didaktične vloge podobe v eklezijskem okviru, vztraja, da morajo verniki na koncu od gledanja priti do čaščenja. »Nekaj drugega je častiti podobo, zopet nekaj drugega pa je naučiti se iz predstavljene slike, kaj častiti ... Prezbiterja so dolžni opozoriti vernike, naj občutijo gorečo skesanost pred dramo predstavljene slike in tako ponižno pokleknejo (prostratio) v čaščenju pred samo vsemogočno Sveto Trojico.«⁸ V istem duhu pa pravi Janez Damaščan: »Lepota in barva podob spodbujata mojo molitev. Praznik je za moje oči, ko prizor polja spodbuja moje srce, da slavim Boga.«⁹

Konstitucija o svetem bogoslužju pravi, da »Cerkev ni nobenega sloga razglasila za sebi lastnega, ampak je v skladu z značajem in razmerami narodov ter potrebami različnih obredov dopustila oblike vsake dobe« (B 123). Drugače kakor »prečiščena in dematerializirana« vzhodna umetnost je zahodno izročilo, ki je podedovalo naturalizem grško-rimske umetnosti, razvilo govorico podob, ki se bolj prilega izkušnji človeških čutov: govorico, ki jo opredeljujejo realistične prvine, kakor sta anatomija in črna perspektiva. Vendar je tudi zahodni slogovni naturalizem, tako kot vzhodne ikone, zajet v drzno mistično ozračje. Ponovno odkritje človeškega telesa in naravnega sveta v upodabljalni umetnosti rodov, ki so doživeli prvo širitev frančiškanske duhovnosti, je treba raz-

⁷ Sveto, ki vzbuja strah in občudovanje. Ta razlaga je povzeta iz knjige Timothy Verdon (ur.), *L'Arte e la Bibbia: immagine come esegesi biblica*, Firenze 1992, 7-8.

⁸ *Epistula Sereno episcopo massiliensi*, op. 2.

⁹ *De sacris imaginibus orationes I*, 27.

lagati na isti način. Sodobni teolog pravi, da se je v učlovečenju Kristusa »naravna globina simbolne resničnosti vseh stvari (ki je imanentna v svetu in tudi naravno transcendentna v Bogu) neskončno razširila v realno-ontološkem pomenu zato, ker je postala determinacija samega Logosa ali njegovega bivanjskega prostora. Vsaka iz Boga izvirajoča resničnost, kadar je pristna in nedotaknjena in ne ponižana zgolj na človeško utilitaristično sredstvo, ne razlaga le samo sebe, temveč vedno na njen poseben način celotno resničnost.«¹⁰

Umetnik nas vodi, usmerja in nam razlaga, je kakor most med našim duhovnim in verskim svetom ter družbo, kakor je rekel Pavel VI. umetnikom, in nadaljeval: Umetnika izredno cenimo, ker opravlja paraduhovniško poslanstvo. Poslanstvo duhovnika je obhajati Božje skrivnosti, umetnikovo pa, da tako človeško sodeluje, da te skrivnosti posedanji in ponavzoči. Njegova umetnost lahko iz nebes izvabi Duha in njegove zaklade ter jih obda z besedami, barvami in oblikami, da nam postanejo dostopni.¹¹

Obiskovalci cerkva ne malikujejo umetnosti, bodisi kot verniki, bodisi kot turisti, strokovnjaki ali njeni ustvarjalci. Vedo, da estetski užitek ne zadostuje: poleg zgodovine in onstran umetnosti želijo slišati in videti več. Iz kulturnih dobrin cerkvenih spomenikov vejejo duhovne vrednote, zlasti Lepota, ki omamlja in drami, pomirja in razsvetljuje, ki odrešuje: »Lepota, večno davna, večno nova.«¹²

V tretjem delu z naslovom *Toskanska umetnost in kateheza* so pastoralna in katehetska navodila. Umetniki, ki so se oblikovali in delovali v tej pokrajini, so ustvarili nekatera najslavitejša umetniška dela krščanske ikonografije na svetovni ravni. Nekaj analognega pa je vendar tudi v drugih deželah in drugih upodabljavcih, tudi pri nas. Posebno pomembno je v vsakem času sodelovati z umetniki. Cerkev je zastavila novejšo pastoracijo mladih, študentov in družin; nastopa tudi čas, ko se obrača na umetnike. »Cerkev potrebuje svetnikov, to vemo, toda potrebuje tudi dobrih in sposobnih umetnikov; eni in drugi, svetniki in umetniki, so pričevalci oživljajočega duha v Kristusu«, je rekel papež Pavel VI. članom škofijskih komisij za cerkveno umetnost v Italiji.¹³ Tudi priprava razstav verske umetnosti je lahko priložnost za zблиžanje. Sodelovati je potrebno s kulturniki, ki znajo izraziti razloge svojega upanja ali razlagati umetniška dela, usposabljanje je treba strokovnjake, vodiče in spremljevalce. S pogledom, obrnjenim v prihodnost, je treba posodobiti tudi teološke štu-

¹⁰ K. Rahner, *Sulla teologia del simbolo*, v: *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, 84.

¹¹ Prim. *Insegnamenti di Paolo VI.*, Città del Vaticano 1976, II, 313.

¹² A. Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1984, X, 27.

¹³ Prim. *Insegnamenti di Paolo VI.*, Città del Vaticano 1976, II, 49-52.

dijske programe z uvedbo zgodovine cerkvene umetnosti, osredinjene na spomenikih lastne dežele, da bi v laikih, duhovnikih in redovnikih oblikovali močan čut za čudovito sredstvo kateheze, ki nam ga ponuja arhitektura in umetnost. Učiteljem verskega pouka in katehetom je treba omogočiti oblikovanje in poglobitev, ki jim bo v pomoč, da bi učenec, ki se pripravljajo na prvo obhajilo ali birmo, pomagali zaznati in z roko otipati ter vdihavati ozračje vere njihovih prednikov.

Tako načrtovanje pravzaprav nima namena odgovoriti le na turistično povpraševanje, ampak zadeva pravo pastoralno delo, pri katerem Cerkev izpolnjuje Gospodovo zapoved, naj pase njegovo čredo. Kakor zahtevajo umetniška dela pri nastajanju gmotno podporo, tako danes nova evangelizacija in kateheza potrebujeta veliko več finančnih sredstev. Tečaji za pripravo prostovoljcev, ki bodo znali sprejemati in voditi obiskovalce, pripomočki v več jezikih in drugo za zadovoljevanje potreb obiskovalcev, bo vsaj deloma lahko podprto tudi s prostovoljnimi prispevki obiskovalcev. Tako pripravljene prostovoljci pa bodo ob tem obogatili tudi svojo osebno vero in poglobili razumevanje krščanske skrivnosti. V upodobitvah Kristusa, Marije in svetnikov, pa tudi v abstraktnih zvrsteh arhitekture in mistiki simbolnih slik, bodo očiščevali človekov pogled, dvigali njegov razum in odpirali njegovo srce. V skupnem premišljevanju podob bodo skupaj rasli v tisti radosti, katere zunanja podoba so slikarska, kiparska, gradbena, glasbena, ritmična in poetična dela, pa tudi ples, ki s telesnim izrazom ponazori prekipevanje srca. Spoznavanje pristne umetnosti je kot vetje Božjega Duha, v spoštovanju človeških in estetskih vrednot, ki so prebudila v življenje razne sloge in obdobja umetniškega ustvarjanja.

2. Umetnost pri katezezi

Mednarodni kongres evropske delovne skupine za katehezo,¹⁴ ki zboruje vsaki dve leti in združuje okrog šestdeset evropskih predavateljev katehetike oziroma verske pedagogike in je bil v Veroni od 22. do 27. maja 2002, pa je obravnaval vlogo umetnosti pri katezezi.¹⁵ Tematika je bila izbrana na temelju ugotovitev, da govorica poezije, slik, plastik, glasbe, filma in plesa presegajo vsakdanjost; gre za simbolizirajočo transcendenco in za sledi Transcendence, ki postaja zaznavna, očitna, slišna; ki je tako rekoč na dotiku. Umetnost je medij, ključ za osvetlitev eksistence, pa tudi za njeno razlago in razsvetljujoče občevanje; odtod pa tudi za komunikacijo na verskem področju. Umetnost je bila vedno

¹⁴ Équipe européenne de catéchèse ali Europäische Arbeitsgemeinschaft für Katechese, ki zboruje vsaki dve leti z dogovorjenim sporazumevanjem v francoščini ali/in nemščini.

medij za inkulturacijo vere in tudi v sekulariziranem svetu je most med sakralnim in profanim. V svetu in Cerkvi, ki vedno razvija umetnost, ta navdihuje razne verske izrazne oblike: od ljudske vernosti do teologije in zato je umetnost vedno izrazit *locus theologicus* živete vernosti in hkrati vir teoloških spoznanj. Tako so cerkve in po njih Cerkev izrazit topos umetnosti in hkrati vernosti. Cilji kateheze in verskega pouka so: učencem »odpreti oči«, omogočiti zaznave mnogovrstne nekdanje in sodobne navdihnjene umetnosti, ob srečanju z umetnostjo omogočiti verska doživetja, spodbujati medkulturni dialog in razvijati ustrezno hermenevtiko, zaznavati razliko med umetnostjo in kičem.

V predavanju *Umetnost in antropologija (vloga umetnosti pri humani in krščanski vzgoji)* je dr. Timothy Verdon iz New Yorka, ki predava na Stanford University v Firencah, najprej predstavil teološko antropologijo, ki veje iz tisočev predstavitev človeka (Adama), upodobljenega po svojem upodobljevalcu (Bogu). Sveto pismo in teologija izrazita temeljno idejo o človekovi bogopodobnosti, polno uresničeni v Kristusu, novem Adamu, umetnost pa iz tega predstavi praktične posledice: človeka, ki je kipar in slikar svojega dostojanstva. Pico della Mirandola iz 15. stoletja pripisuje Stvarniku tele besede: »Nisem te ustvaril niti nebeškega niti zemeljskega, niti umrljivega niti neumrljivega; ti sam se boš kot svoboden kipar ali slikar odločil in postavil v zaželeno obliko. Smel se boš izroditi v nižje živalske oblike, a po odločitvi svojega duha se boš mogel preroditi v višje, ki so božanske.« Slikarstvo in kiparstvo so že od nekdanj pojmovali ne le kot okras marveč kot sredstvo za posredovanje vrednot, kot orodje za moralno in duhovno formacijo. Resnično lepo delo, umetnina, je sam človek, prenovljen v Kristusu, v zadobljeni božanski lepoti, ki mu jo je Bog dal na začetku, v lepoti bogopodobnosti.

Cerkev je med vsemi zgodovinskimi ustanovami najbolj vezana na umetnost. Umetnost je že v antiki odlično katehetsko sredstvo, takoj za Svetim pismom. Podobo Kristusa Učitelja so najprej orisali evangelisti, »nato pa so jo v prvih krščanskih stoletjih tako pogosto prikazovali v ikonografiji«. ¹⁶ Pa ne samo v preteklosti. Janez Pavel II. se zavzema za »novo zavezo z umetniki«, saj »si Cerkev obeta prenovljeno 'epifanijo' lepote v našem času«. ¹⁷ Cerkev potrebuje umetnost, da bi tisto, kar je samo po sebi neizrekljivo, bilo prelito »v barve, oblike in zvoke, ki hranijo intuicijo tistih, ki gledajo ali poslušajo«. ¹⁸ Tako skrivnosti vere postanejo »vidne, slišne in dotakljive«, ker umetnina resnično posreduje vsaj kanček vere, o kateri govori.

¹⁵ *L'usage de l'art dans la catéchèse ali Kunst und Katechese.*

¹⁶ Janez Pavel II., *O katehezi v našem času*, CD 5, Ljubljana 1980, 8.

¹⁷ Janez Pavel II., *Pismo umetnikom*, CD 82, Ljubljana 1999, 10.

¹⁸ Janez Pavel II., *n. d.*, 12.

V sodobni evropski kulturi legaliziranega splava in ponekod tudi evtanazije so tipične podobe krščanskega izročila, kot npr. Marija z Jezusom ali Jezus na križu vznemirjajoče in oznanjujoče vrednoto življenja, tudi trpečega. Dogodek »Jezus Kristus« je močno zažarel v jubilejnem letu 2000 in mogoče je reči, da se v vesoljni Cerkvi večja občutljivost za umetnostni zaklad in sploh za kulturne dobrine,¹⁹ kot primerno orodje za obrambo krščanskih vrednot. Končni cilj vizualizacije skrivnosti vere pa je potešitev najglobljih hrepenenj človeškega srca: visio beatifica, ki jo je veliki romar izrazil takole:

»Od tu sledi, da blaženstvo v resnici
izhaja iz duhovnega videnja,
ne iz ljubezni, onega sledníci;
videl pa boš po meri zasluženja,
ki jo svetóst rodi in milost vlije:
to gre naprej, do kjer se krog razpenja.«²⁰

Predavatelj je sklenil z metodološkimi napotki, ki jih prakticirajo v Firencah in so zelo humanistične narave, katehetsko in filološko pa utegnejo biti uporabni za razne eklezialne okoliščine. Prva lastnost je usmeritev k človeku. Italijanski humanistični prepoved je tako zelo poudarjal dostojanstvo človeka; zdi se, kakor da je zato ta pristop pisan na kožo tudi sodobnemu človeku. Vsa krščanska umetnost, ki slavi Človeka-Boga Jezusa Kristusa in pripoveduje o njegovem življenju ter življenju njegove matere Marije in svetnikov, je izrazito usmerjena k človeku. Druga lastnost te metode je njen verski oziroma krščanski značaj: prek univerzalnosti človeške izkušnje razlaga kateheza krščanski pomen podob s pomočjo cerkvenega izročila. Tretja lastnost je poglobljenost kateheta: zadostno biblično in teološko znanje, ki ga spremlja mistično premišljevanje in občudovanje, smisel za poetiko in sposobnost primerjanja. Slednje pa nakazuje četrto lastnost te katehetske metode: historio-grafsko analiziranje in umeščanje dejstev v sedanost. Kakor ni vere brez zgodovine, tako tudi ni kateheze brez zgodovine umetnosti. Smisel za zgodovino vključuje tudi pomenljive bogoslužne, cerkvene in duhovne dogodke. Peta lastnost je pastoralna ljubezen, ki umetniških del ne razlaga le pod humanistično-umetnostnim in biblicistično-teološkim vidikom, marveč tako, da sogovornika pritegne k spremenjenemu vrednotenju, k osvobajajoči milosti, saj vera je pravzaprav svojevrstna umetnost.

Zgodovinar s katoliške univerze v Loevnu dr. Jean Pirotte se je v svojem predavanju spopadel z izzivom: *Je podoba orožje v katehetskem skladišču ali sredstvo za posredovanje Božjega?* Cerkev se je v vsakem

¹⁹ Papeška komisija za kulturne dobrine Cerkve, *Cerkev in kulturne dobrine*, CD 97, Ljubljana 2002.

²⁰ D. Alighieri, *Božanska komedija*, Trst 1991, XXVIII, 106-111.

obdobju soočala s pobožnimi slikami s svetopisemsko vsebino. Slika je v zgodovini večkrat nadomestila besedilo: od idealizma k poganskemu realizmu, od dolorizma k triumfalizmu. Prikazovanje Kristusa je v vsakem obdobju podvrženo specifični miselnosti, povezani z določeno kulturo in sociološko-religiološko situacijo. Podoba vsakega obdobja ima neko socialno vlogo; celo sodobni kič tudi na tem področju, ki stremi za tem, da versko vsebino na cenen način približa človeku, ki se sicer morda ne bi vizualno nikoli mogel srečati z njo, je lahko dobra pot za versko vzgojo. Podoba je pač svojsko razodetje svetega (hierofanija). Religioznost namreč kakor vse oblike človeške zavesti potrebuje podobo, da doživeto zazna in se poglobi. Na svoj način je bilo to navzoče v starem Egiptu, pri Grkih, Bizantincih in Rimljanih, pa tudi v hinduizmu ali budizmu. Judovsko izročilo je seveda trdno, analogno mu je le še muslimansko, ki prepoveduje, vsaj načelno, vsako materializacijo sakralnega:

»Njihovi maliki so srebro in zlato, delo človeških rok.

Usta imajo, pa ne govorijo, oči imajo pa ne vidijo,

Ušesa imajo, pa ne slišijo, nos imajo, pa ne duhajo ...

Kakor oni so tisti, ki so jih naredili, vsak, ki zaupa vanje« (Ps 115,4-8).

Toda po premaganem ikonoklazmu leta 843 in zmagi češčenja svetih podob na Vzhodu so se ikone pojavile po vsem krščanskem svetu. V vzhodni duhovnosti je ikona kakor tempelj, v katerem je Bog navzoč. Gre skoraj za zakramentalizacijo podobe, ki kar predstavlja, tudi ponavzočuje, posreduje milost. Določena tehnika umetnika, čaščenje vernika in teološka razlaga so povezane v mistiko oziroma teologijo lepote. Toda tudi na Zahodu je bilo ob izteku srednjega veka več pojavov boja proti svetim podobam, a se je vendar prečistila njihova simbolična vloga. Danes podobe ne sprejemajo le preprosti verniki, marveč jih potrebujejo tudi teologi, da bi predstavili svoje spekulacije. Podobe preprosto potrebujemo. Religija Božjega učlovečenja, kar krščanstvo je, prepoznava posebno vlogo posredovanja te vsebine v čutnem znamenju in v teologiji o zakramentih. Podoba je za človeka tudi potrebna opora, ki mu pomaga harmonično prebroditi prvinsko mitičnost in vstopiti v eshatološko resničnost svoje vere. Vizualna podoba in njen podaljšek v mentalni podobi je veliko več kakor preprosta estetska dozdevnost; je tudi veliko več kakor neko pastoralno orodje; je v samem viru vsake verske razlage in sestavni del verskega izraza tako v zgodovini ikon kakor tudi v televizijski sedanjosti. To je bila vsebina teoretskih poglobljanj.

Ogledovanje veronskih umetnostnih in zgodovinskih znamenitosti kakor tudi prenovljenih Giottovih fresk v Padovi je zastrlo posamezna poročila in deloma nadomestilo posredovanje izkušenj in delo po skupinah.

Dr. Eckhard Nordhofen, vodja visokošolskega področja v škofiji Limburg/Lahn, pa se je usmeril docela v prakso in predstavil *Rabo umetnosti v verski pedagogiki*. V zahodnem svetu se je zlasti po obdobju baroka

udomačila podoba zgolj kot »retorično« sredstvo, tako v besedni kakor v slikovni govorici. Kako razumeti vizualne podobe v katehezi danes, ko v umetnosti velja nova paradigma, namreč čistega estetskega užitka, ne glede na funkcionalno vlogo umetnosti? Prek zgodovinskega ekskurza od starih Egipčanov, Grkov, Izraelcev ... pa do današnjih dni se človek (edini od bitij!) sporazumeva s prisposodobami in zgodbami, ki mu omogočajo doživljati več resničnosti hkrati. Veselje do novih predstav človeka zavaja v pozabljanje (prejšnjih). Človek uživa, če se pusti »preslepiti« in podlega samoprevari, čeprav ve: bog, ki ga sam naredi, ni noben bog (prim. Iz 44). Gre za prastaro izbiro dveh koncepcij Božje navzočnosti: v kulturni podobi ali v Božji besedi (prim. 2. Mz 33). Podoba je izraz človeškega stremeljenja ljudi, beseda pa izraža človekovo poklicanost od Boga. V besedi se prostor in čas razblinita. Ostanajo imena in – odnosi, celo več, zaveza! Ime pomaga k enoumni identifikaciji. Božje ime v judovskem izročilu pa ni kakor druga imena, zato ga sakralizirajo in ne izrečejo marveč opišejo. Tako sprejmejo ne le prepoved upodabljanja Boga (v dekalogu), ampak tudi prepoved izgovarjanja njegovega imena. Kajti podoba in beseda sčasoma lahko spremenita svoj odnos do resničnosti oziroma jo nadomestita. Podoba in beseda lahko upodobita neko resničnost, ki zamenja resničnost samo.

Jezusov odnos do Božje navzočnosti »v pismih« je povzročil globok spor s tistimi, ki so izhajajoč iz iste Božje navzočnosti iskali svoje odrešenje »v pismih« (prim. Mt 5,17-20). Kako Jezus razlaga svetopisemsko besedilo pismoukom in farizejem, pokaže prizor z ženo, zasačeno v prešuštvovanju. Gre za dvakratno Jezusovo kretnjo. »Jezus se je sklonil in s prstom pisal po tleh« (prvič). O tem, kaj je pisal, se ugiba že od cerkvenih očetov naprej; morda o dopolnitvi postave. Zakaj pa tega ni povedal? Jezus je pisal s prstom. Oni pa tudi niso brali, ampak ga trdovratno spraševali. Kaj Jezus piše, je morda zanimivo, vendar nam evangelisti o tem ničesar ne sporočajo; je to edinstveno v celi Novi zavezi. Toda prav v tem utegne biti odgovor. Morda sploh ne gre za to, kaj piše, temveč za to, da on piše; to je prizor predstavitve (performance) ali razodetja. Jezusovo besedilo smemo razumeti kot dopolnjeno Božjo pisavo, ki jo piše po tempeljskem tlaku. A sogovorniki je ne razumejo, zato jim pravi: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo.' Nato se je spet sklonil in pisal po tleh. Ko so to slišali, so drug za drugim odhajali, od najstarejših dalje« (Jn 8,3-11). Oboje: izgovorjena Jezusova beseda in pisava po tleh sta obliki, ki napravljata njegovo sporočilo razumljivo. Ko isti evangelist Janez pravi, da je Beseda »postala meso in se naselila med nami« (Jn 1,14), razglaša novo kakovost Božje navzočnosti v svetu in med ljudmi. Tisti ki piše, ni nič manj kot Božji prst, ki spominja na dekalog izpisan z »Božjo pisavo« (2 Mz 32,16). Ta kakovostni skok ponazarja, da so tako podobe, kakor tudi besede, ki ponazarjajo Boga, manj

ustrezna sredstva za to nalogo. Za simboliko podobe in za simboliko besede velja določen spoznavno-teoretični in eshatološki pridržek. Seveda pa to ne pomeni, da simbolika podobe deluje enako kakor simbolika besede. Zdi se namreč, da govorica podob ne shaja brez govorice besed (v zgodovini pa je dosti primerov Božje govorice brez podob!), zato sme (ali mora?) imeti tudi ubesedena teologija določeno vlogo pri razlagi umetnosti in njenih podob. Morda pa gre za doslej neodkrito vzporednost med estetiko in teologijo ali celo za globoko sorodnost. Iz njunega interdisciplinarnega osvetljevanja se odpira za versko pedagogiko in katehetiko ter za didaktiko podob novo obzorje. V tej luči nenadoma postanejo brezvsebina umetniška dela pomenljiva, vizualizacija skrivnosti pa znova aktualna.

Steck Odil Hannes, *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology* (izvirni naslov: *Exegesis des Alten Testaments*, prevedel J. D. Nogalski), Society of Biblical Literature SBL, Atlanta/Georgia 1998, 202 str., ISBN 0-7885-0465-7

Ta vodič skozi metodologijo Stare zaveze uporabljajo v nemško govorečem svetu že petindvajset let; v tem času je bil tudi pregledan in razširjen. 1998 je izšel v angleškem prevodu. Namenjen je uvažanju v raziskovanje zgodovinskega pomena Stare zaveze, po avtorjevih besedah sicer v predavalnici, toda prepričana sem, da bo tudi posameznemu raziskovalcu služil kot zanesljiv spremljevalec skozi umetelno zgrajeno svetopisemsko besedilo, ki šele skrbnemu odkrivanju razodene svojo skrivnost.

Avtor v predgovoru poudari, v čem je pomen poznavanja metodologije Stare zaveze. Omogoča nam spoznati, kaj svetopisemsko besedilo želi povedati. To je pomembno, saj se starodavno besedilo ne more braniti, če v njem vidimo, kar mi želimo videti. Preživelo je svojega človeškega avtorja in zdaj potrebuje našo pomoč. Lahko postanemo njegov zagovornik, da izrazi svoje sporočilo. V tem starodavnem besedilu stojijo trditve iz različnih časov ena poleg druge. Vzeti besedilo resno pomeni, da ločimo, kar je bilo nekoč ločeno, da prisluhnemo vsakemu od različnih glasov iz različnih časov, in potujemo zopet nazaj v edinost in har-

monijo glasov v besedilu, kakršno je pred nami. To je pot, na kateri se je Bog razodel v teku nastajanja besedila.

Da lahko privedemo Božjo besedo v življenje, kar je cilj eksegeze in sploh teologije, je potrebno odkriti njen izvirni pomen. Pri tem se orientiramo po vprašanjih o zgodovinskem razumevanju besedila: kakšno je bilo prvotno besedišče in besedilo, kakšne so bili vzorci govora in kakšno teološko pojmovanje avtorja in njegovih sodobnikov, kakšno zgodovinsko ozadje predpostavlja besedilo itd. Na ta vprašanja odgovarjajo tekstna kritika, literarna kritika, kritika izročil, redakcijska kritika, kritika oblik, določitev zgodovinskega okolja. Ekseget pa se mora najprej vprašati, kaj besedilo pomeni v današnjem svetu, kakšen vtis in učinek napravi danes. Ti vtisi vplivajo na zgodovinsko razumevanje besedila in predstavljajo hermenevtično edinstvo med besedilom in bralcem, ki mora biti ponovno vzpostavljena v aplikativnem razumevanju po eksegetski zgodovinski interpretaciji.

Skozi knjigo so zapovrstno obdelane vse posamezne stopnje. Najprej razlagalec pristopi k razumevanju besedila kot sestavnega dela današnjega sveta z zavestjo, da ima besedilo realno sporočilo v konkretnem času bralca. Nato preide k razumevanju besedila kot sestavnega dela njegovega zgodovinskega sveta, da bi dosegel vsestransko zgodovinsko dojetje zgodovinskega prizorišča, izvora, namena, pomena in učinka besedila v nje-

govem času. Na tej stopnji naj bi se udomačil z besedilom, tako v svojem jeziku kakor v hebrejskem. To je čas za ustvarjalna eksegetska odkritja pred uporabo metod in sekundarne literature, ko se bodo ta odkritja potrdila, preverila in razložila.

Nato avtor poda pregled metod starozavezne eksegeze. Njihov cilj je, da izluščijo različne sloje analitično, da se odkrije razvoj besedila sintetično, v njegovem zgodovinskem poteku. Besedilo so na vsaki stopnji pogojevali avtor, posebnosti njegove govorice, načini govorice v avtorjevem kulturnem svetu, pojmi in miselne strukture v njegovem intelektualnem svetu, zgodovinske in sociološke okoliščine, zgodovinske okoliščine nagovorjenih ... Eksegeza odkriva, kako so te pogojenosti utelešene v posameznem besedilu. Tako npr. tekstna kritika kot prva odkriva izvirno besedišče z analizo hebrejskega besedila in starih prevodov. Literarna kritika raziskuje literarno celovitost oziroma sestavljenost besedila in njegovo širše sobesedilo. Kritika ustnega izročila raziskuje besedilo od njegove prve zaznavne ustne oblike do najstarejšega literarnega zapisa. Kritika zgodovine izročil raziskuje značilnosti besedila, ki izhajajo iz intelektualnega, teološkega ali versko-zgodovinskega konteksta, raziskuje tudi miselne strukture in pojmovne sisteme, ki jih je pisec mogel uporabiti, kakor tudi intelektualne, teološke in versko-zgodovinske kontekste same.

Središče knjige predstavlja natančen opis vsake metode s posameznimi koraki. S pomočjo različnega tiska in obrob ločuje dele za začetnike v raziskovanju in za tiste, ki so že daleč v tej vedi. Vsako metodo obravnava v odnosu z drugimi. Ob vsaki podaja tudi izčrpno bibliografijo. Poleg natančnega in jasnega vodenja skozi metodologijo raziskovanja se ta del odlikuje z razlagami, ki pomembno prispevajo k razumevanju zgradbe in pomena svetopisemskega besedila.

Literarna kritika raziskuje plati besedila, iz katerih je bilo sestavljeno v procesu razvoja. Pomenljiva je ugotovitev, da zadnja izdaja ni spremenila formulacij starejših verzij, temveč jih je ohranila, razširila, preuredila, torej vključila v besedilo. To je bilo storjeno v težnji, da dotedanje besedilo aktualizirajo za novi čas. To prilagajanje besedil in vedno nove aktualizacije ob ohranjanju starih je prineslo v besedilo nedoslednosti. Te so znamenja njegovega ustvarjalnega razvoja ob sodelovanju več avtorjev skozi stoletja. S tem dodajanjem novih besedil ali včlenitve besedila v drugi sklop so se spremenili pomenski poudarki posameznega besedila. Eksegeza išče te pomene zaradi polnosti pričevanja znotraj Stare zaveze in tako odkriva mnogo- vrstnost pojmovanja Boga.

Kritika ustnega izročila je potrebna v primeru, da je besedilo pred zapisom obstajalo v ustni obliki. Daje vpogled v razvoj in izvor besedila, njegov namen in uporabo v konkretnih okoliščinah in v insti-

tucije v Izraelu. Začne z najstarejšo literarno homogeno verzijo besedila, ki jo odkrije literarna kritika, in raziskuje nazaj v obdobje ustnega izročila in oblikovanja besedila. Potem raziskuje v obratni smeri: razvoj od prve razpoznavne ustne oblike do najstarejše pisne formulacije. Pogosto so bili načrt, oblika in bistvene poteze določeni v fazi ustnega izročila, zlasti v pripovednih besedilih. Kritika ustnega izročila tako odpira možnost, da odkrijemo pot Izraelove vere, posebno od začetka Izraelove zgodovine.

Zgodovino ustnega izročila je težko slediti. Večja gotovost je v ugotavljanju zgodovine pisnega besedila: tu najdemo ustaljene formulacije in literarne kontekste za določeno besedilo, jezikovne nedoslednosti besedila v njem samem ali znotraj konteksta. Njim se posveča redakcijska kritika, ki proučuje literarne dele kot elemente zgodovinskega transformacijskega procesa v okviru razvojne zgodovine besedila. Prej obstoječi material je bil vključen v novo besedilo oziroma različne literarne enote je urednik razporedil in združil v novo celoto. Redakcijski proces vključuje različne oblike uredniških dodatnih komentarjev, prestrukturiranje sprejetega besedila, ki da besedilu nov pomen, združitev prej obstoječega besedila z novim v novo celoto, ki da obema besediloma nov pomen. Seveda imamo v Svetem pismu tudi literarno homogena besedila, ki so bila zapisana brez predhodnega ustnega izročila in v

celoti, brez dodajanja novih besedil.

Kritika oblik ugotavlja, kako je besedilo postavljeno v svoj obstoječi jezikovni svet. Avtor deleži na jezikovnem svetu, ki že obstaja, iz njega vzame že obstoječe oblike in možnosti, da priobči, kar želi povedati. Elementi, ki tvorijo jezik, tako besedišče, sintaktična pravila, stilistične posebnosti, se razumejo kot del obstoječe jezikovne oblike in možnosti za raven zvoka, besed in stavkov. Ustaljeni govorni vzorci - literarne vrste - so posebnega pomena. Predstavljajo jezikovni načrt za besedilo. V času Stare zaveze so bile izjave formulirane v skladu z obstoječimi literarnimi vrstami, nikakor ne svobodno in samovoljno. Izbira jezikovnega vzorca je bila odvisna od tega, pod katerim vidikom je hotel avtor sporočiti določena dejstva, kakšen namen je imel s sporočilom. Zato je treba biti pozoren na življenjski proces, v čigar okviru se nahaja jezikovni izraz oziroma govor (Sitz im Leben). Tako je npr. danes smrt osebe lahko predstavljena na različne načine, v različnih jezikovnih vzorcih, odvisno, s kakšnim namenom in za koga (osmrtnica, zdravniška ugotovitev vzroka smrti, potrdilo o smrti, osebno taktno obvestilo sorodniku, pogrebni govor itd.). Poslušalci živijo v istem jezikovnem svetu in lahko iz uporabljenih oblik ugotovijo namen govornika. Le-tega skušamo izvesti iz jezikovne oblike tudi pri starozaveznem govorniku. Ker pa nam jezikovni svet Stare zaveze ni več

domač, moremo to ugotavljati v procesu rekonstrukcije oblik. Ta pa je omejen z našim nepoznavanjem.

Kritika oblik proučuje besedilo pod štirimi vidiki: njegovo jezikovno obliko, literarno vrsto (staro orientalsko življenjsko okolje predstavlja pomemben dejavnik za prepoznanje vrst in stereotipnih življenjskih situacij, ki so dale povod za posamezne vrste), zgodovino literarne vrste in življenjski položaj (Sitz im Leben - določen jezikovni vzorec se namreč povezuje s specifičnimi sociološko-kulturnimi pogoji in realnostmi).

Kritika pisnega izročila raziskuje zgodovino delov besedila, iz katerih je bilo oblikovano določeno besedilo, dokler ni doseglo dokončne oblike. Vprašuje, do kakšne stopnje so bile vsebine avtorjevih trditev določene z obstoječimi elementi iz avtorjevega intelektualnega sveta. V Stari zavezi se nahajajo raztresene različne miselne strukture, podobe, teme (npr. izhod iz Egipta, Gospodov dan, »vrnitev« pri prerokih), ki so nastale v različnih institucijah in krogih, kot so modrostni krog, kulturna poezija, duhovništvo, pravno področje, kraljevski dvor, preroško izročilo ... Kritika pisnega izročila se sprašuje po staroizraelskem pogledu na svet skupaj z njegovimi specifičnimi miselnimi vzorci. Ti vzorci izražajo versko in teološko prepričanje, ki določa dojemanje realnosti (npr. da videti Boga vodi v smrt, ali da je svet razdeljen na to, kar je čisto, in kar je nečisto).

Posamezni izrazi so lahko sprejeli pomen, ki daleč presega njihov leksikalni pomen. Tudi določen rezervoar znanja in zavedanja je pripadal ustaljeni vsebini, ki je bila avtorju na razpolago in jo je uporabil pri oblikovanju besedila. Iz vsebine je možno ugotoviti, ali izraža znanje, ki ga je avtor pridobil z izobraževanjem ali iz izkustva.

Končno je treba besedilo zgodovinsko umestiti. Vsako od starozaveznih besedil je bilo zakoreninjeno v določeni zgodovinski situaciji, proglašeno v določenem času in kraju, določenim naslovljenem, sestavljeno od avtorjev različnih intelektualno-teoloških formatov. Ni ga mogoče razumeti brez pogleda na okoliščine in pogoje, ki so pogojevali besedilo. Raziskovalec se sprašuje po avtorju, t. j., po njegovem religiozno-intelektualnem in družbenem položaju, in naslovljenih, kar daje ključ za odkritje namena, perspektive in sploh posebnosti določenega besedila.

Cilj eksegetskega postopka je razlaga besedila, t. j. na znanstveni dokumentirani način določiti zgodovinski pomen besedila. Le-tega pa je potrebno predstaviti v luči današnjega časa. Interpretacija skuša določiti materialni namen, ki ga je besedilo imelo v svojem času. Torej ne le subjektivnih namenov avtorja besedila, kajti vsebina besedila presega izvirno hoteni zgodovinski namen avtorja. Interpretacija raziskuje, kaj je avtor nameraval, in to, kar presega njegov namen in kar so njegovi poslušalci razumeli. Zgodovinsko raziskuje

namen in razsvetljuječo moč, ki jo besedilo poseduje objektivno v realnosti svojega časa ter išče teološko globino pomena za danes. To ne pomeni zelo splošnih teoloških trditev. Besedilo je imelo določeno sporočilo v konkretnih zgodovinskih okoliščinah. Interpretacija skuša odkriti celoten obseg pomena v vseh delih besedila.

Ekseget se bo zato moral vživeti v zgodovinsko situacijo časa, iz katerega izvira odlomek in jo rekonstruirati. Potem bo skušal zajeti sporočilo besedila kot živi proces v njegovem zgodovinskem času. Med drugim se bo vprašal, kaj je avtor hotel doseči, katero izkustvo iz svojega časa je želel razjasniti in nanj vplivati, katera izkustva in vidike realnosti svojega časa je želel povezati s sporočilom o Bogu, kakšno držo do človeštva, Izraela, določenih skupin in oseb svojega časa je želel vzpodbuditi, kakšen odziv je besedilo izzvalo pri poslušalcih ... Kadar je avtorjev izvirni namen presežen, postane namen besedila viden v procesu izročanja, npr. pomen izhoda iz Egipta daleč presega izkustvo skupine, ki ga je doživela; pomen kraljevskih psalmov, ki so poveljevali moč Davidove dinastije, se po izgnanstvu poglubi v mesijansko pričakovanje.

Rezultat procesa interpretacije skuša razlagalec prevesti v naš čas, da bi sprejeli, k čemur nas obvezuje besedilo, saj ni zgodovinsko omejeno. Besedilo predstavlja življenjski proces, želi življenjske procese vzpodbuditi, opozarja na po-

manjkljivosti v našem svetu, nam daje nove vzpodbude za naš odnos do sebe, sveta in Boga.

V zadnjem delu knjige avtor ponazori metodološki proces na odlomku 1 Mz 28,10-22, ki sodi v večje pripovedno sobesedilo poglavij 29-35. Pokaže, da se deli na dva glavna dela, razodetje Boga v sanjah (28,12-15) in Jakobov odziv (28,16-22), ta dva pa na več manjših delov (videnje, Božje razodetje kot govor, Jakobova reakcija osupnjenosti in več sklepov: Gospod je bil tukaj, strah, hiša Božja, postavitve kamna za spomenik, preimenovalje kraja, zaobljuba). Avtor grafično ponazori njihovo simetrično zgradbo. Središče enote je Božji prihod v določeno Jakobovo življenjsko situacijo, ki jo potrjuje in preobraža.

Nato se avtor posveti vprašanju, kje, kdaj, zakaj in od koga je nastalo to umetelno in preiščeno zgrajeno besedilo. Ugotavlja, da v končni obliki ni bil več Jakob ali očaška skupina, ki je oblikovala obzorje besedila, temveč Izrael kot ljudstvo, čigar obstoj je bil tukaj utemeljen na Božji obljubi Jakobu, očetu dvanajstih rodov. Ekseget bo pozoren na posebne poteze v besedilu, tako npr. da ima 1 Mz 28 dve osrednji temi: Jakob na poti in njegovo odkritje kulturnega kraja v Betelu. Toda Betel je bil že predizraelski kraj, kjer so častili boga Ela. To usmeri raziskovalca k vprašanju, če ni morda v ozadju Jakobove zgodbe kanaanska pripoved o nastanku svetišča v Betelu. To bo odkrival v metodološki ob-

ravnavi. Pri tem je vodilno vprašanje, v kakšnem literarnem, zgodovinskem in teološkem kontekstu se nahaja to besedilo.

Odkrijejo se tri reference na ta dogodek, kar govori za starejše skupno ustno izročilo, ki je bilo del večje pripovedne enote, ciklusa Jakob-Ezav-Laban. Je to najstarejše ustno izročilo? Nenavadno je še vedno, da sta dva cilja: opravičenje svetosti kraja Betela z njegovim poimenovanjem ter varstvo Jakoba na poti. Primerjave z drugimi besedili pokažejo, da je temeljna literarna vrsta v 1 Mz 28 saga o odkritju kulturnega prostora, razodetje Boga ustanovitelju kulta, poimenovanje kraja. Toda Betel je bil že predizraelsko svetišče in je obstajal že v očaški dobi. 1 Mz 28,11-12.17-18 in ime Bet-el vsebujejo predizraelske predstave iz starega orientalskega kanaanskega sveta. Začetek pripovedi je kanaanska kulturna etiologija za kanaansko svetišče v Betelu. Zgodovina verstev pa usmerja še dalje v preteklost: kamen kot spomenik govori za bivanje božanstva ne v nebesih kot pri kanaanskih božanstvih, temveč pričuje za predkanaansko megalitsko kulturo kamene dobe v Palestini. Prva sprememba je prav sprejem tega svetišča s strani Kanaancev, ki so v njem začeli častiti nebeškega Ela. Betel je postal zanje Božja hiša in nebeška vrata. To je sprejela tudi proto-izraelska Jakobova skupina. Identificirali so Ela, ki so ga tam častili Kanaanci, z Bogom svojih očetov. Očaka Jakoba so vključili v

pripoved kot ustanovitelja tega kulta.

V nadaljnjem razvoju izročila se je težišče premaknilo od Betela na Jakoba in dalje na Izrael in njegovo odrešenjsko zgodovino. Zanimanje za svetišče v Betelu popolnoma zamenja Jahvejevo zavzemanje za Izrael. Vse obljube očakom se vzpenjajo proti 1 Mz 28,13-15 kot višku očaških obljub: dežela, potomstvo, blagoslov narodov (prim. 1 Mz 12). To na svoj način ugotavlja vsaka posamezna kritika. Tako dolga zgodovina izročila, kot jo ima 1 Mz 28, razodeva opazne spremembe v svetovnem nazoru, miselnih vzorcih, verskih in teoloških prepričanjih, kar vse je oblikovalo besedilo. Preprosto obzorje češčenja božanstva v svetem kamnu v Betelu odstopi mesto Betelu kot božanski palači Boga nebes in zemlje, ki biva v nebesih, a po posrednikih deluje na zemlji (specifična arhitektura njegovega templja). Jakobova skupina spremeni in poglobi pripoved z zgodovinskim izkustvom Boga svojih očetov, ki nadalje preide v univerzalistično zgodovinsko perspektivo Jahvista. Vsi ti pogledi, pojmovanja in prepričanja so-bivajo v 1 Mz 28. Tako vidimo sporočilo: da je to ljudstvo, Jakobovi potomci, zdaj močno in v svoji deželi, to ni neko nepojasnjeno profano-politično dejstvo. To je uresničenje obljube očetom s strani zvestega Boga Jahveja. Izrael ima svojo identiteto iz te obljube. V času izgnanstva obljuba v 1 Mz 28 utrjuje pričakovanje in opravičuje upanje nasproti povsem

drugačnemu trenutnemu izkustvu. Pomen pripovedi določa zdaj njena vključenost v veliko zgodovinsko delo z devteronomističnimi in duhovniškimi naglasi, ki sega od stvarjenja do izgnanstva. V vseh teh stopnjah izročila leži težišče besedila v obljubah.

Končno se avtor vpraša o pomenu te pripovedi za sedanost. Odkriva ga v njenem naglašanju daru dobrohotnega Boga, ki deluje v sedanosti, tudi v času ponižanja. Bog se obrača k zemlji, se pusti najti in vzdržuje življenje. Besedilo kaže, kako zatekanje v nadomestila za sveto vendarle kliče po kraju gotovosti in srečanja. Zgodovina izročil kaže na globino pomena 1 Mz 28. Ta globina je za kristjane prisotna v Kristusu. On je sveti kraj Božjega obračanja k svetu, On je oseba, ki zagotavlja obljubo Božjega spremstva in vzdrževanja življenja. Besedilo kaže na Kristusa, ki omogoča obvladati nasprotujoča izkustva greha, trpljenja in smrti posameznika in grožnje vsemu človeštvu. Na Kristusa, ki vodi človeka na pot, ki se ne uresniči na zemlji, ampak pelje preko vseh nevarnosti človeške eksistence k Bogu. Jezus je rekel Natanaelu: »Resnično, resnično, povem vam: Videli boste nebesa odprta in Božje angele hoditi gor in dol nad Sinom človekovim« (Jn 1,51).

Pričujoči vodič v metodologijo eksegeze Stare zaveze je delo, ki ne le opraviči, temveč presega to oznako. Njegovi vizualni razdelitvi na uvajanje začetnikov in na-

predujočih raziskovalcev, skupaj s sistematičnim vodenjem skozi vse korake z vprašanji, razlagami, primeri, opozarjanjem na medsebojne povezave, z izčrpno bibliografijo, se pridružijo dragocene vsebinske informacije na vseh ravneh. Avtor s tem nevsiljivo prepriča bralca, da je v navidez še tako preprostem svetopisemskem besedilu moč odkriti neizčrpno bogastvo pomenov. S tem nas povabi, da se podamo na pot raziskovanja, ki obilno poplača vloženi trud.

Terezija s. Snežna Večko

Miran Špelič, *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2002, 197 str., ISBN 961 6138-46-4.

Vsak teolog bi moral znati brati evangelij v izvirniku. Morda se zdi danes, ko imamo na razpolago toliko dobrih prevodov Svetega pisma in slovarskih pripomočkov, to temeljno načelo študija teologije nekoliko zastarelo in pretirano. Vendar bi storili usodno napako, če bi nanjo pozabili. Študij bibličnega jezika mora ostati teologu stalni izziv, saj mu odpira vedno nove in nenadomestljive vpogledne v razumevanje zapisane Božje besede. Čeprav prevajalca Svetega pisma zavezuje zavest navdihnjenosti in svetost Knjige vseh knjig k absolutni zvestobi izvirniku, je vsak prevod vendarle že neke vrste interpretacija originalnega jezika. Da bi lahko prevajalec na razumljiv način približati bralcu stara biblična besedila, ki so bogata različnimi literarnimi, slogovnimi in strukturnimi posebnostmi, se mora stalno odločati med zvestobo originalnemu jeziku in zahtevami in možnostim sodobnih jezikov. Tako pri enem kot pri drugem si mora prizadevati za vzajemnost med vsebino in obliko, kar pa lahko vodi tudi do subjektivnih odločitev.

Potreba po uvajanju študentov teologije v svet biblične grščine je vodila fr. Mirana Špeliča OFM, asistenta za patrologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, da je pripravil grško-slovenski slovar

kot osnovni in prepotrebni pripomoček za študijski Svetega pisma, patrologije in dogmatike. Za predlogo pri sestavi slovarja je Špelič uporabljal sloviti francoski in angleški slovar novozavezne grščine (J.-C. Ingelaere, *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, Paris 1996; B. M. Newman, *A Concise Greek English Dictionary of the New Testament*, Stuttgart 1993). Glede slovenske terminologije se opira na *Slovenski standardni prevod Svetega pisma* (1996), pri čemer pa na prvem mestu upošteva leksikografska orodja in šele potem obstoječe prevode.

Slovar vsebuje preko 5000 gesel. Pri posameznih geslih skuša izhajati iz prvotnega etimološkega pomena. Določeni prevodi so ilustrirani z navedkom svetopisemskega mesta. Geslo je opremljeno tudi z različnimi znakovnimi kazalkami, ki zelo povečajo preglednost slovarja. Tako so s posebnim znakom označena osebna in geografska imena ter besede, ki se v Novi zavezi pojavijo 15-krat in več. Vsa gesla pa so oštevilčena po konkordanci J. Stronga (*The New Strong's Exhaustive Concordance of Boble*, London 1995). Slovar je zelo bogat z različnimi glagolskimi oblikami, ki so kratko analizirane.

Odlika novega slovarja je v njegovi preglednosti in jezikovni sodobnosti. Slovar je zapolnil veliko praznino na tem področju, saj bo minilo že skoraj 90. let odkar je Anton Dokler v sodelovanju s profesorjema na škofijski gimnaziji v

Šentvidu nad Ljubljano, Breznikarjem in Jeretom, izdal zadnji Grško-slovenski slovar (Ljubljana 1915). Po drugi svetovni vojni je bil slovar iz ideoloških razlogov odstranjen iz knjigarniških polic. Šele v osemdesetih letih so slovar ponatisnili v Trstu, a je bil vse do prvega ponatisa v Ljubljani leta 1998 Slovencem v domovini težko dostopen. Doklerjev slovar je še danes izredno uporaben priročnik za pouk grščine. Vendar je od časa njegovega nastanka v raziskovanju razvoja grškega jezika in bibličnih znanosti prišlo do novih odkritij. Tudi slovenski jezik kot živ organizem je doživel v tem času določen razvoj.

Špeličev slovar se opira na Doklerjevo obravnavo novzaveznih gesel, pri tem pa upošteva današnja slovenistična in prevajalska načela. Avtorju, ki je med drugim tudi izkušen prevajalec iz latinščine in drugih romanskih jezikov, je uspelo na kratek in precizen način, s čutom za lep slovenski jezik, izluščiti temeljne pomene posameznih gesel.

Slovar je nastal v sklopu raziskovalnega projekta pri Katedri za Sveto pismo in judovstvo, njegovo izdajo in distribucijo pa je prevzela Svetopisemska družba Slovenije. Slovar bo gotovo postal nepogrešljiv pripomoček ne samo za študente teologije in duhovnike, temveč za vsakogar, ki bi radi začutili čar jezika katerem so bile zapisane besede Razodetja, ki so spremenile svet.

Maksimilijan Matjaž

Häring Bernhard, *Svobodni v Kristusu. Moralna teologija za dejavno vsakdanje krščansko življenje*, 3 zv. (405 + 484 + 488 str.), Mohorjeva družba, Celje 2001, ISBN 961-218-308-2 (zv. 1), 961-218-356-2 (zv. 2), 961-218-357-0 (zv. 3).

Sredi novembra l. 2001 je izšel prevod moralne teologije Bernharda Häringa, redemptorista in svetovno znanega moralnega teologa. Delo bi gotovo zaslužilo takojšno predstavitev tudi v slovenskem znanstvenem tisku, kar se, žal, dogaja šele sedaj. Avtor in njegovo delo zaradi tega nista izgubila na veljavi, prikrajšani smo bili tisti, ki gremo brezbržno mimo bogatega življenjskega in znanstvenega izkustva človeka, ki je zaznamoval ljudi, s katerimi se je osebno ali prek knjig srečaval, čas, v katerem je deloval, teološko misel, s katero se je ukvarjal v življenju. Anton Mlinar je v 3. knjigi napisal obsiren in izčrpen prikaz Häringovega življenja in dela (423-487), ki bo gotovo bralca spodbudil k nadaljnjem študiju samega dela oziroma prevoda. Delo so prevedli Jože Lebar, Milena Turnšek in Anton Mlinar, ki je tudi skrbel za redakcijo celotnega besedila. Maja 1996 je B. Häring predaval v Ljubljani. Tedaj je tudi izšla njegova knjiga *Videl sem tvoje solze* (MD), pozneje še *Na varnem in svoboden* (1999).

Življenje B. Häringa je bilo izredno razgibano in bogato. Rodil se je l. 1912 v Böttingenu (Schwarzwald), 1933 je stopil v redovno

skupnost redemptoristov (red je osnoval sv. Alfonz Liguori 1696-1787), 1939 je bil posvečen v duhovnika, skoraj ves vojni čas je preživel kot nemški vojak, bolničar, v Franciji in nato na vzhodni fronti (v Rusiji, na Poljskem), 1947 je doktoriral v Tübingenu pri Theodorju Steinbüchlu, nato je poučeval moralno teologijo v redovni teološki šoli v Garsu, pozneje pa na Akademiji Alfonsiana v Rimu (Lateranska univerza) in v mnogih znanstvenih središčih po svetu. Sodeloval je v pripravah na 2. vatičanski koncil in bil tajnik 13. sheme, poznejše pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu. S svojimi predlogi je vidno posegal v koncilski besedila (zakon in družina, teologija miru, študij moralne teologije, duhovniška vzgoja, verska svoboda ...). Poleg tübinske šole in vzornikov ga je delo na koncilu povežalo tudi s tedanjim krakovskim škofom Karlom Wojtylom. Proti koncu 70 let je zbolel za rakom v grlu. Prestal je zahtevne operacije in šel skozi hudo trpljenje, ki ga je opisal sotrpinom v spodbudo in odrešujoče zaupanje. Sam nakazuje, da je bil rak najbrž posledica preizkušenj, ki so ga doletele zaradi rimskega procesa glede pravovernosti njegovega moralnega nauka. Ni prenehal ne pisati ne predavati. Kot predavatelj je prepotoval skoraj vse celine, spregovoril pred znanstvenimi krogi drugih krščanskih in nekrščanskih verstev in ob njih odkrival delovanje Svetega Duha v človeku in svetu. Tako široka obzorja so

bila odprta le malokateremu teologu našega časa. Tisti, ki smo bili njegovi študentje, tudi med Slovenci, se ga spominjamo kot izvrstnega predavatelja, ki ga je navdihoval evangelij resnice in svobode. Slušatelj in poslušalec je odstiral obzorja duha, razumevanja in dialoga. Njegova predavanja so bila hkrati meditacija o človeškem in božjem, oboje je znal združevati na edinstven in prepričljiv način. B. Häring je umrl 3. julija 1998 na Bavarskem.

Häringova moralna teologija *Svobodni v Kristusu* (v 3. zvezkih), ki jo imamo sedaj v slovenskem prevodu, je sad njegovega dolgotletnega raziskovalnega pisateljskega in predavateljskega dela. Že njegova predhodnica, priročnik z naslovom *Kristusova postava* (*Das Gesetz Christi*, 1954), je nakazala prelom z ozkim legalističnim, kazuističnim in moralističnim pojmovanjem krščanske morale. Delo je doživelo velik odmev in prevode v svetovne jezike. V ospredju ni več zunanja postava (zakon), s katero merimo dejanja, presojamo velikost greha in lastno odgovornost, tudi ne zgolj človeško spoznanje in prizadevanje za ideal, ki smo si ga sami postavili, marveč Kristusova milost, to je prijateljstvo, razumevanje in opravičenje, kakor nam je bilo razodeto v njegovem zgledu in oznanjeni besedi, uresničuje pa se v našem vsakdanjem življenju. Novost nove moralke je bila tudi v tem, da ni bila namenjena samo duhovnikom, učiteljem moralnega nauka in spovednikom, ki potre-

bujejo priročnikov za svoje pastoralno delo, marveč tudi laikom, ki jih Kristus po svojem Duhu od znotraj spodbuja k veri in življenju po veri, kar je osnova evangeljske morale.

Takšno svetopisemsko in odrešenjsko usmeritev je Häring nadaljeval in dopolnjeval v mnogih drugih knjigah, zlasti pa v pripravi novega priročnika moralne teologije *Svobodni v Kristusu*, v katerem uspešno združuje antropološke prvine in življenjska doživetja s teološkim svetopisemskim naukom. Pomenljiv je že naslov knjige – *Svobodni v Kristusu* (Gal 6, 2). Pojmovanje moralnega življenja zgolj kot izpolnjevanje zakona je življenjska utesnitev, ki ne osvobaja; gre za neprepričljivo in neuresničljivo zahtevo, če nismo najprej sprejeli osvobajajočega pomena življenja iz vere, torej iz ontološke resnice, ki je osnova moralnega življenja. Poklicanost v življenje se nadaljuje v poklicanosti k svetosti, to je popolnosti uresničitve božjega načrta po meri Kristusovega zgleda in njegove zapovedi ljubezni.

Prva knjiga (406 strani) obravnava *Temelje (moralnega nauka) v Svetem pismu in izročilu*. Zaradi preglednosti navajam pri vseh treh knjigah najprej naslove poglavij: Svetopisemski pregled – celostno pojmovanje (1), Kako svobodna in zvesta je bila in je danes moralna teologija? (2), Odgovornost v ustvarjalni svobodi in zvestobi (3), Ustvarjeni in odrešeni s Kristusovo svobodo in za svobodo v Kri-

stusu (4), Temeljna odločitev (5), Vest kot svetišče ustvarjalne zvestobe in svobode (6), Izročilo, zakon, norma in okoliščine (7), Greh in spreobrnjenje (8). Poglavja odstopajo od nekdanjega obravnavanja moralne teologije, vendar so logično in organsko med seboj povezana, da tako začutimo zakonitosti, vpisane v človeško naravo in razodete v Božjem odrešenjskem načrtu.

Avtor sledi koncilskemu naročilu, da mora biti Sveto pismo »kakor duša vse teologije«, iz katerega mora tudi moralna teologija »zajemati znanstveno razlago« in pojasnjevati »vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu« (D 16). Kristus je v središču krščanske vere in moralnega življenja; dogmatični nauk in moralna teologija si podajata roko. Od trenutka Kristusovega učlovečenja, to je razodetja Očetove ljubezni v Kristusu, in poti, ki jo je sam hodil v zvestobi Očetu, človeštvo ne more zanikati ali kakor koli prezreti njegovega bivanja. Kako se je to uresničevalo skozi zgodovino, kaj o tem govori cerkveno izročilo, kaj nekdanji in sodobni avtorji, pove zgodovinski pregled in razvoj moralne teologije, ki je v preteklosti pogosto gradila na zmotnih poudarkih, ti pa so preglasili pristni evangeljski nauk. Ponovno vračanje h Kristusu je edino in nezmotljivo merilo za prenavo tako moralne teologije in drugih teoloških ved kot tudi človekovega življenja. To možnost odpira in daje Kristus s svojim življenjem, naukom in milostjo.

Svoboda, kakor jo avtor razlaga, presega zgolj človeško razumevanje njene osebnostne in družbene vloge. Utemeljena je na svobodi, s katero je Bog priklical k bivanju vse bivajoče, svet in človeka; svobodo, s katero je poslal Sina na svet za naše odrešenje; svobodo, za katero nas je osvobodil in usposobil Kristus, da jo tudi sami uresničujemo v življenju. V moči te svobode postaja človek sposoben temeljne odločitve in izbire, ki jo sodobna antropologija in teologija postavljata v ospredje človekovih dejanj. Temeljna odločitev in izbira se dogajata v vesti kot »svetišču ustvarjalne svobode in zvestobe«, kot »svetišču srečevanja človeka (osebe) z Bogom in sočlovekom«. Zato je vest najbolj notranje in temeljno merilo človekovih dejanj. V zvezi s svobodo vesti je tesno povezana tudi svoboda vere, ki ji današnja Cerkev in sodobna družba posvečata veliko pozornost. Pri tem gre za klasično razumevanje svobode kot odločitve »za« vrednoto (vere, prepričanja), ne pa svobode »od« nečesa/nekoga. Pomembno vprašanje je razumevanje zakona oziroma moralne norme. Naravna moralna norma je univerzalna, sposobni so jo razumeti ljudje vseh časov in kultur, vpisana je v človeško naravo, na njej je mogoče graditi dialog med ljudmi različnih prepričanj. Naravna mora pa ima dopolnitev v razodetju, obe pa dopolnjuje in razlaga tudi človeški zakon, ki je kdaj zaradi človeške pristranskosti in nepopolnosti celo v navskrižju z

njima. Greh, o katerem so med ljudmi tako različna mišljenja, je življenjska stvarnost, ki ji je človek podvržen od vsega začetka. Vendar ne gre za neko anonimno zadevo, marveč za človekovo zavestno delovanje proti prepričanju vesti. S tem se človek oddaljuje od Božjega načrta, škoduje sebi in drugim. Čeprav niso vsa dejanja zoper glas vesti enake teže, je pomembno, da se človek slabemu dejanju upira od vsega začetka. Svetopi-semški klic k veri je hkrati tudi klic k spreobrnjenju. Na poseben način je ta klic navzoč v Kristusovem življenju in oznanilu, prav tako v zakramentu pokore kot znamenju človekovega priznanja grešnosti in pripravljenosti delati pokoro ter znamenju Božjega usmiljenja. Vsekakor pa ne bi smeli prezirati tudi drugih oblik, s katerimi nam je odpuščanje podarjeno, kot so evharistija in druga spokorna dejanja.

Druga knjiga priročnika (484 strani) ima naslov *Človekova pot k resnici in ljubezni*. Izhodiščnemu poglavju o osvobajajoči resnici (1) sledijo poglavja o morali lepote in veličastva (2), etiki komunikacije (3), zveličanju in svobodi v veri (4), verski vzgoji in oznanjevanju v kritičnem času (5), veri in ekumenizmu (6), veri v dobi razširjene nevere (7), verujočem upanju (8), uresničenju resnice v ljubezni (9) ter osvobajajoči resnici govornice spolnosti (10).

Naslovi poglavij povedo, da avtor na drugačen in svojevrsten način obravnava teološke kreposti vere, upanja in ljubezni, s katerimi

ga Bog obdarja in bi morale biti program bivanja vseh Zemljanov, verujočih še posebej. Kot avtor pravi v uvodu, »obrnava odločilne razsežnosti bivanjske etike, življenjsko spoznanje resnice in udejanjanje resnice«. Gre za resnico, ki jo spoznavamo in posredujemo drugim, za njeno osebnostno in družbeno razsežnost, ki nas zavezuje. Kristus, ki je Resnica, nas uči spoznanja in zvestobe resnici. Resnica se nam razodeva na različne načine, na različne načine jo ljudje tudi iščemo in se v tem med seboj podpiramo: v umetniškem ustvarjanju (lepoti, umetnosti, praznovanju), v medsebojni komunikaciji, ki je v novejšem času dobila vedno nove možnosti in oblike (medijska kultura), v veri, ki razodeva skrivnost Boga in človeka, v ekumenškem dialogu z drugače mislečimi, v dialogu z nevernimi, ki tako kot vsi drugi, ali morda kdaj še bolj, iščejo odgovor na osnovna in žgoča življenjska vprašanja; v veri, ki poraja v nas krščansko upanje, spodbuja k nenehnemu spreobrnjenju ter prebuja dejavno ljubezen v vseh njenih razsežnostih. Posebno pozornost posveča spolnosti, ki je univerzalna govorica ljubezni, če jo človek razume in sprejema kot komunikacijo pristne ljubezni, s katero je sam obdarovan in h kateri je poklican bodisi v zakonu (družini) bodisi v celibatu, oboje pa je služenje sočloveku.

Avtor izrecno pojasnjuje, zakaj ne obravnava posebej zakramentov (kakor jih navadno obravnavajo drugi avtorji). Zakramenti, ne

zapovedi, so najvišja oblika razodevanja Božjega načrta in delovanja v človeku. V njih se na poseben način razodeva Kristusova milost, ki človeka kliče, posvečuje in odrešuje. Čeprav je ob koncu prvega zvezka obširno spregovoril o zakramentu pokore v zvezi s spreobrnjenjem, v drugem pa govori o zakonski ljubezni kot pristni govorici človeka, ki je enota duha in telesa, odrešenega po Kristusovi ljubezni, je celotna predstavitev krščanske morale predstavljena v luči znamenj Kristusove ljubezni, ki v vsakem zakramentu deluje in ponavzoča njegovo delovanje.

Tretja knjiga (488 strani) je posvečena *Človekovi odgovornosti za življenje*. Po svoji vsebinski in metodološki zasnovi je ta knjiga najbolj izvirna. V marsičem nas spominja na koncilsko pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu (1965). Knjiga obravnava pomembna in hkrati žgoča vprašanja današnjega človeka in družbe, njenih medsebojnih odnosov in razvoja, torej tudi njune prihodnosti. Prvi del je posvečen človekovemu individualnemu življenju (bioetiki), drugi družbenim nalogam (zdravljenju družbenega življenja). Navajamo naslove poglavij: I. del - Odgovornost za človekovo življenje in njegovo posredovanje (1), Zdravje in zdravljenje (2), Smrt in umiranje (3); II. del - Odgovornost v svetu in za svet (4), Prvine etike okolja (5), Etika in kultura (6), Gospodarsko-etični vidiki (7), Vidiki politične etike (8) ter Mir na zemlji (9).

Knjiga obravnava »družbeno etiko v širšem smislu«, to je naloge, ki jih imajo kristjani v odnosu do lastnega življenja in življenja drugih, v medsebojnih odnosih, kjer se prepletajo mnogi segmenti družbenega življenja (kultura, gospodarstvo, politika, delo za mir, skrb za okolje). Bioetična vprašanja, ki so vsebina prvega dela, izhajajo iz razumevanja človeškega življenja kot največje zemeljske vrednote. Razmišljanje daje celostni pogled na življenje, njegovo ohranitev ter skrb za zdravje posameznika in družbe (družbenih odnosov). Dotikajo se najprej pomembnih vprašanj posredovanja in ohranjanja življenja, celostnega razvoja človeka, zdravstvene etike, razumevanja zdravja in bolezni (trpljenja), umiranja in smrti. Kajti »vztrajno pospeševanje kakovosti in varovanja življenja in zdravja ter pravilni pogled na smrt in umiranje sta bistveni del naše zvestobe Kristusu«. Tudi družbeni odnosi potrebujejo preventivno prizadevanje za zdrav razvoj, prav tako skrb za zdravljenje ran, ki jih povzročata človeška sebičnost in kratkovidnost. Tako prvi (individualni) kot drugi (družbeni) vidik zahtevata zvestobo človeku ter ustvarjalno odgovornost, ki skrbi za pospeševanje skupnih vrednot.

Značilnosti Häringovega priložnika moralne teologije lahko strnemo v naslednje ugotovitve:

1. *Svetopisemska utemeljitev* je osnovno izhodišče, ki pokaže veličino človekove poklicnosti v Kristusu. To v ničemer ne zanika ali

zanemarja antropoloških (filozofsko-etičnih) prvin, ki jih človek odkriva s svojim razumom in po vesti. Kristusova milost je za človeka najvišja odlika in hkrati klic k življenju iz milosti, v kateri človek v sebi upodablja Kristusa. Zapovedi (Božje, cerkvene, človeške) človek pogosto razume kot nekaj zunanjega, voluntarističnega, zato obstaja nevarnost in tudi stvarnost zunanjega, formalističnega in legalističnega ohranjanja zapovedi, medtem ko milost prihaja od znotraj, iz poklicnosti in ljubezni, iz svobode, ki odrešuje in hkrati zavezuje. Zato sta »svoboda in zvestoba« nerazdružljiva enota, najprej v Bogu, prav tako v človeku.

2. *Dialoški značaj* moralnega življenja izhaja iz dialoškega značaja vere. Božji klic in človekov odgovor se dogajata na ravni vere in na ravni moralnega življenja. Dialog, ki pomeni ljubezen in komunikacijo med osebami, se uresničuje že v času človekovega zemeljskega življenja, dokler ne bo v polnosti uresničen v eshatonu, v območju neposrednega občestva (ljubezni in komunikacije) z Bogom. Na poseben način se kaže dialoški značaj v prizadevanju ljudi vseh časov in kultur za etično podobo osebe in družbe. Področje etike (morale) postaja stičišče dialoga in ekumenizma, ki sta v sedanjem trenutku človeštva še kako pomembna. Stik s krščanskimi in nekrščanskimi verstvi, z znanstvenimi krogi in preprostimi ljudmi je Häringa omogočil, da je spregovoril o človeku, o njegovem versko prepričanju ali

moralnem ravnanju, z velikim spoštovanjem in širino, ki sta podoba Božjega ravnanja, človeka pa kličeta k nenehnemu iskanju boljšega in opustitvi starega, nepopolnega in grešnega.

3. *Kritični značaj* krščanske morale se izraža v spoznanju, ki zadeva najprej človekovo osebno življenje. Gre za klic k nenehnemu spreobrnjenju, ki je pogoj tudi za duhovni razvoj Cerkve, družbe in družbenih odnosov. Cerkev je poklicana k preverjanju svoje zvestobe Kristusovi besedi, ta beseda pa osvobaja in odrešuje, uči in dopolnjuje človekovo spoznanje. Zato je dinamično razumevanje moralnega življenja izraz poslušnosti Kristusovemu klicu, ki je klic milosti in prijateljstva.

4. *Praktični značaj* priročnika je razviden bodisi iz njegove zasnove, ki obsega domala vsa področja osebnega in družbenega življenja, bodisi iz načina, kako so vprašanja predstavljena. Zvestoba evangeljskemu sporočilu, zvestoba človeku, ki doživlja razpetost med resnico in zmoto, krepostjo in grehom, svobodo in suženjstvom, ter poznanje utripa današnjega sveta so zagotovilo, da lahko v vseh življenjskih situacijah vzamemo knjigo(e) v roke. Tisti, ki oznanjajo verski in moralni nauk (duhovnik, katehet, predavatelj), bodo našli v priročniku vodnika, ki so mu vprašanja današnjega človeka in časa ne samo blizu, marveč so povedana (razložena) na sprejemljiv in do človeka spoštljiv način. Kdor išče odgovor na vprašanja, ki se

tičejo njegovega osebnega življenja, bo dobil ne samo odgovor, marveč tudi spodbudo za nadaljnje iskanje pravilne življenje poti in prizadevanja za dobro. V času, ko je na moralnem področju veliko večja zmeda in negotovost kot na verskem (kaj je dobro in kaj zlo, vprašanje vrednot, subjektivizem na verskem in moralnem področju, socialna pravičnost in odgovornost, porabniška miselnost glede dobrin in spolnosti, medčloveški odnosi, genski inženiring, skrb za okolje in odnos do prihodnosti), bi moral biti priročnik te vrste spremljevalec in svetovalc vsake krščanske družine, krščanskega laika in mislečega človeka, duhovnika še posebej.

Tisti, ki smo Häringa poznali in smo imeli milost, da je bil naš profesor, vzornik in prijatelj, vemo, da nam tudi v svojih knjigah govori človek z izrednimi življenjskimi izkušnjami, čigar ljubezen do človeka, človeštva in Cerkve se je napačala ob Božji ljubezni. To pa je doživljal v domači verni družini, o kateri je tolikokrat govoril. Ob besedah, ki so zapisane v njegovih knjigah, tudi v tem priročniku moralnega življenja, znova stopa pred naše oči visoka, suha postava človeka in redovnika, ki govori s preroškim glasom in gotovostjo svojega Učitelja, Kristusa. Kot malo kdo je hodil v življenju po poti, ki je bila pot nenehnega oznanjevanja Kristusove ljubezni, pa tudi pot trpljenja in preizkušenj, ki ga je vodila do svobode in popolnosti, do svetosti za naš čas.

Rafko Valenčič

Beauchamp Tom L. – Childress James F., *Principles of Bio-medical Ethics*, Oxford University Press, Oxford etc. 2001 (peta izdaja), 454 str., ISBN 0-19-514332-9

Načela biomedicinske etike avtorjev Toma L. Beauchampa in Jamesa F. Childressa je najbrž najbolj znano in že klasično delo s področja nove medicinske etike, ki se je začela v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja in se ne naslanja več le na deontologijo oziroma na normativne etične vzorce. Pred seboj imam peto izdajo tega dela, ki je bilo po zagotovilih avtorjev ponovno temeljito in deloma popolnoma predelano. Delo je prvič izšlo leta 1979, se pravi leto po tem, ko je Warren T. Reich na Univerzi Georgetown v Washingtonu uredil prvo izdajo *Enciklopedije bioetike* (*Encyclopedia of Bioethics*). Obe zasnovi lahko primerjamo med seboj, saj so v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja veliko razpravljali o tem, ali naj bo nova etika sistematična ali enciklopedična. Podobno kot je Warren T. Reich – on je sicer študiral v Tübingenu pri A. Auerju in bi pričakovali, da bo ostal sistematik – močno vplival na značaj *Enciklopedije bioetike* in na pomen tega dela v anglosaksonski moralni filozofiji (druga izdaja je izšla 1995), sta tudi Tom. L. Beauchamp in James F. Childress daleč najbolj vplivna in najpogosteje citirana avtorja, ko gre za sistematični pristop k medicinski etiki oziroma k tako imenovani etični analizi.

Tega seveda ne moremo trditi za slovenski prostor, saj je peta izdaja tega dela za nas šele prva, če govorim o dostopnosti dela v knjižnicah.

Knjiga *Načela biomedicinske etike* ima tri dele oziroma devet poglavij. Prvi del ima dve poglavji. Govorita o moralnih normah na splošno in o moralnem značaju. Kasneje se bom nekoliko zaustavil pri slednjem. Drugi del ima pet poglavij: poleg štirih načel je eno poglavje namenjeno sintezi načel v razmerju med zdravnikom in pacientom. Tretji del ima dve poglavji, od katerih prvo govori o etičnih teorijah, drugo pa o metodah in argumentiranju v morali in etiki. Sledi nekaj primerov iz prakse ter imensko in stvarno kazalo.

V predgovoru avtorja povesta, zakaj je prišlo do dopolnitve prejšnje izdaje (1994) in/oziroma do temeljite predelave nekaterih poglavij, ki prej niso zadosti upoštevala dogodkov v raziskovanju, medicini in zdravstvenem skrbstvu. Knjigo sta hotela približati številnejšim in bolj različnim bralcem. Prvi del (dve poglavji, 1-56) je sicer kratek, a tako rekoč nov. Zdi se, da sta hotela avtorja posvetiti posebno pozornost moralnemu značaju oziroma moralnosti moralnega dejavnika (subjekta, osebe). Tu skoraj nevidno stopa v ospredje poseben »interes« biomedicinske etike za človekovo telesnost. Zdi se mi pomembno poudariti, da to ne pomeni krnjenja pomena pojma »osebe« – ta je nosilec načel, zlasti načela avtonomije –, pač pa pomeni po-

stopno uveljavljanje nove vstopne kode na področje človekove celostnosti. Morda se to sliši preveč zapleteno, da bi lahko videli komplementarnost pojmov, ki govorijo o človeku – moralnem dejavniku. V moralni filozofiji in teološki etiki je to vprašanje že dolgo aktualno, toda ker ni tako preprosto, se je moralna doktrina na različnih ravneh raje zanašala na normativne vzorce, ki so osredotočeni na dejanje, ne na dejavnika. Avtorja že v prvem poglavju zaznavata problematičnost preveč preprostih rešitev, ki temeljijo na vlogah, dolžnostih, dejanjih itn., kajti preprostost teh rešitev je le navidezna; ni namreč dolgoročna. Dolgoročno je mnogo bolj obetajoče osredotočiti se na moralni dejavnik, na značaj moralnosti in seveda na nekoliko drugačno edinstvenost značaja pri človeku. Niti se ne zavedamo, da človekovo edinstvenost – tudi ko je govor o osebi – utemeljujemo z biološko raznolikostjo, na primer z genetsko edinstvenostjo vsakega živega bitja. Premik k moralnemu dejavniku na prvi pogled postavi pod vprašaj načela, saj se zdi, da načela (brezpogojno) utemeljujejo (prav tako brezpogojne) norme. Toda le na prvi pogled.

Zanima nas, če sta avtorja v drugem delu (57-336) to tudi dejansko upoštevala. Očitno je, da so poglavja v drugem delu steber prejšnjih iz tudi te izdaje knjige. Upoštevati moralni značaj dejavne osebe pomeni, da se bo – ne sicer radikalno, pa vendar – globoko spremenil postopek argumentiranja. Čeprav se

zdi normalno misliti, da je človek »odvisen« od načel, od narave, od ljudi in končno od Boga, ni nujno, da odvisnost obvelja tudi v praksi. Podobno kot klicanje k sklenitvi zaveze v Svetem pismu je tudi tu potrebno poudariti, da človeku – dolgoročno gledano – ustreza partnerstvo, odgovornost, manj pa hierarhična podrejenost. Seveda se bo tisti, ki se zanaša na učinkovitost podrejenosti, težko sprijaznil z modelom, ki hoče enakopravnost, odgovornost, udeležbo. To je lahko prikazati s čisto preprosto vajo iz etične analize; ugotovimo namreč, da je kljub vodilnemu pojmu »osebe« ta v izvedbi moralnega dejanja praktično nepotreben oziroma vsaj abstrakten pojem. Mislim, da ta nekoliko premaknjena optika nekaterim bralcem sploh ne bo ustrezala, bo pa ustrezala – tako sta avtorja prepričana – številnejšim bralcem. Gre torej za pogumno odpiranje etične refleksije za vprašanja, ki so bila ali so še vedno domena normativnih teorij. Tega vzorca najbrž ni treba enostavno posploševati, ko je govor o kulturnem in družbenem okolju, ki se je skoraj do konca 20. stoletja zanašal na povsem avtoritarne rešitve. Morda zato niti ne preseneča dejstvo, da avtoritarne družbe oziroma normativne etike kljub temu, da poznajo več etičnih načel, z njimi nimajo kaj početi. Pomembno je torej, da v *Načelih biomedicinske etike* zaznamo težo tega izraza.

Glede na to, da h knjigi pristopam kot teolog, to dejstvo ne bi smelo biti zanemarljivo. Na eni

strani se zdi, da bo knjiga smela zadovoljiti le radovednost in da bo v najboljšem primeru zgolj »obvezna« snov. Ta vtis prebujajo trdno zakoreninjene predstave o človeku. Čeprav knjiga nikjer ne vsiljuje kake nove podobe o človeku, ni dvoma, da je, kot sem omenil že prej, v ozadju izrazito izpostavljen konkretni človek, človek kot telo. Sam to razumem kot vabilo, da bi se zavedel abstraktnosti določenih pojmov, ki v praksi ne pridejo do izraza samo zato, ker ni jasne povezave med označevalcem in označencem. Telo (telesnost) počasi postaja komplementarni pojem osebe tudi na drugih področjih, ne le v medicini. Avtorja to izrecno upoštevata. Že na prvi pogled lahko ugotovimo, da se ta nova optika pozna tudi pri drugem in tretjem načelu (če sledim kazalu), načelu neškodovanja in načelu dobrodelnosti. Ti dve načeli sta najbolj preprosti, ker sta izvedeni iz zlatega pravila. Toliko bolj gotovo je, da je to vplivalo na načeli avtonomije (57-112) in pravičnosti (225-283).

Upoštevati moralni značaj dejavne osebe torej pomeni spremeniti postopek argumentiranja, in sicer od odvisnosti k partnerstvu. Danes je dejanska odvisnost še mnogo bolj izrazita, kot v preteklosti, in sicer posebno na biomedicinskem področju. Moč znanosti in stroke je tolikšna, da so spremembe v utemeljevanju dejanj nujne. To pomeni, da večja (dejanska) odvisnost zahteva bolj precizno obdelan pojem partnerstva. V zgodovini etične refleksije – temu vpra-

šanju je namenjen zadnji razmeroma kratek del (dve poglavji, 337-413) – se to vprašanje ne postavlja prvič, vendar se zdi, da je v položajih, v katerih je ta problem postal pereč, prihajalo do krize pomenov temeljnih pojmov. Sposodil sem si zgodbo iz Svetega pisma, ko je Bog po potopu sklenil zavezo s peščico preživelih (1 Mz 9,17); tam pisatelj za človeka in za vsa živa bitja izrecno uporablja izraz »meso«. Cilj tega razmišljanja je položiti temelje novi »zavezi«, partnerstvu med tistimi, ki so med seboj neenakopravni in neenaki. Ne glede na učinkovitost normativnih modelov človeku dolgoročno bolj ustreza partnerstvo kot podrejenost.

Ugotavljam, da ob branju tega dela raste hvaležnost ne le do avtorjev tega dela, temveč tudi do mnogih pobud, pogledov, spoznanj, primerov, izkušenj itn., ki so prispevali svoj delež k temu delu. Seznam ljudi, ki so posredno ali neposredno dali prispevek temu delu in jih avtorja naštevata v predgovoru oziroma v imenskem kazalu, je zares impresiven.

Anton Mlinar

Oduncu Fuat S. – Schroth Ulrich –Vossenkuhl Wilhelm (izd.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 311 str., ISBN 3-525-45707-3

Tudi založba Vandenhoeck & Ruprecht je ustanovila novo znanstveno serijo *Medicina – etika – pravo (Medizin – Ethik – Recht)* in z njo stopila v sled pobudam, ki jih na tem področju v sodobnem svetu zares ni malo. Interdisciplinarno pot je začela serija z delom *Raziskovanje matičnih celic in terapevtsko kloniranje*, ki ga nameravam predstaviti tukaj. Izdajateljji tega zvezka so sicer strokovnjaki z različnih področij, vsi pa tudi eksperti za etiko. Fuat S. Oduncu je zdravnik na univerzitetni kliniki v Münchnu in je hkrati tudi specialist za bioetična vprašanja. Ulrich Schroth je profesor za kazensko pravo na univerzi v Münchnu, Wilhelm Vossenkuhl pa predstojnik katedre za filozofijo, prav tako na univerzi v Münchnu. Želja izdajateljjev te serije je, kot so zapisali v predgovoru, da bi bralec dobil čim bolj natančno informacijo o napredku medicine in na ta način dvignili kvaliteto pluralnega, svobodnega in z medicinsko tehnologijo zaznamovanega sveta. Zahtevi, da etična in pravna razprava potekata hkrati z razvojem znanosti, in sicer tako, da so se vsi pripravljene učiti drug od drugega, ni tako lahko ustreči. Eden od pogojev za to je, za kar so se opredelili tudi izdajateljji serije *Medicina – etika – pravo*, pridobiti k

sodelovanju vodilne znanstvenike iz medicine, genetike, psihologije, etike, teologije in prava. Stvarna in objektivna predstavitev vodilnih tém sodobnega raziskovanja v medicini naj bi pomagala razvijati ustvarjalno družbenopolitično platformo bodisi na področju etične bodisi pravne razprave. Na eni strani je šlo izdajateljem za to, da bi izostrili meje tematike in razlike med področji, na drugi strani pa so hoteli s tem pri bralcih in tistih, ki se bodo vključevali v razprave na različnih ravneh, poglobili čut razlikovanja. Čeprav odločitve temeljijo na stvarnem poznavanju predmeta in/oziroma področij raziskovanja, sta še bolj pomembna čut razlikovanja ter zlasti zvestoba temeljnim vrednotam. Kljub tehnološkim pridobitvam, ki podpirajo pretok informacij in komunikacijo, smo nenehno priča zamenjavam tém in spregledanim dejstvom, zmotam, nesmiselnim polemikam in predsodkom itn. Po mnenju izdajateljjev je to znamenje tako imenovane sočasne nesočasnosti ter pomanjkanja duha razlikovanja. Razhajanj o pojmovanju stvarnosti si ni mogoče razlagati drugače.

Sklicevanje na pluralni, demokratični in medijski svet je spričo biomedicinskih raziskav nekoliko nenavadno. Na eni strani je sicer razumljivo, da želi znanost obveščati javnost z raziskovalno vnemo in s tem iskati javno podporo raziskovanju, na drugi pa je jasno, da v resni znanosti medijev, pluralizma, demokratičnosti ne moremo jemati v običajnih pomenih. Morda

je mahanje s pluralizmom in splošnim pomenom demoracije in medijev vzrok, da se danes zagovorniki tako imenovane pluralne značnosti (itn.) razhajajo o pomenu pojmov in področij, o katerih tega ne bi nikoli pričakovali, na primer o »naravi«, o »človeku«, o »osebi«, o »življenju«, da omenim le nekatere. Rezultat te navidezne demokratizacije, pluralizma in obveščeniosti (medijev) je najbrž med drugimi tudi ta, da se v javnosti pojavljajo pojmi, katerih uporaba je že razširjena in tako rekoč splošna, ne da bi se večina, ki jih uporablja, zavedala njihove abstraktnosti; uporabljamo pojme, ki so slovnično pravilno postavljeni, vendar ne vemo, kaj hoče povedati stavek. Sklicevanje na pluralnost in medijski prostor itn. lahko postane vprašljivo, če celo publikacija, ki hoče biti strokovna, objektivna in nepristranska, že v naslovu uporablja izraz »terapevtsko kloniranje«, ki ni le abstrakten pojem, ampak tudi dejansko brez vsebine. Podoben je »lesenemu železu«. Vprašujem se, če to ni le način, kako privabiti bralstvo. Z zanimanjem bomo torej sledili, kako bodo avtorji, ki govorijo o položaju medicinskih raziskav na področju matičnih celic, sledili pojmu in ga predstavili vsaj kot spornega, če ne že zavajajočega. Ta izraz omenjam zato, ker je postal moda in z znanstvenostjo in strokovnostjo nima nobene zveze. Po sprejemu zakona, ki dovoljuje pridobivanje embrionalnih matičnih celic v raziskovalne namene, z metodo cepljenja embrija (*embryo*

splitting), se je v angleškem parlamentu izoblikovalo mnenje, da ta metoda ni terapevtsko kloniranje in da je treba ta izraz izrecno zavrniti, če se izraz uporablja za označevanje nečesa, kar ni niti »kloniranje« niti »terapevtsko« niti oboje skupaj, skratka nekaj, kar še sploh nima imena in opredelitve. Podrobno branje besedil bralca seveda seznanja s tem problemom, pričakovati pa bi bilo, da bi izdajatelji to morali upoštevati že v naslovu tega zvezka znanstvene serije.

Knjigo, ki jo predstavljam, je oblikovalo 15 avtorjev, med katerimi so svoje razprave prispevali tudi izdajatelji tega zvezka. Dokaj obširen uvod (9-16), ki ga je napisal Wolf-Michael Catenhausen, državni sekretar v ministrstvu za izobraževanje in raziskovanje ter predsednik dveh raziskovalnih centrov v Heidelbergu in v Berlinu, poskuša nekako opravičiti sprejem zakona v nemškem parlamentu januarja 2002 – zakon, ki govori o raziskavah (na) embrionalnih matičnih celic(ah), je namreč neka posebnost, saj je neustaven, dokler nemška ustava ščiti človeško življenje od spočetja naprej –, obenem pa tudi sintetizirati to problematiko z vidika »nacionalnih interesov«. Catenhausnov tekst je vse kakor izvrstna informacija o tem, zakaj se je sploh pojavila pobuda o glasovanju »po vesti« (proti ustavi) in za kaj pri raziskovanju embrionalnih matičnih celic sploh gre.

Prvi del (pet) razprav se nanaša na sedanje stanje raziskav ma-

tičnih celic. Hans Werner Denker (19-35) ugotavlja, da velik del raziskav zaposluje natančna določitev pomenov posameznih pojmov. On se je vpraševal o dveh: o totipotentnosti in prulipotentnosti. Henning B. Maier (36-54) je šel korak naprej in predstavil strategije sodobne embriologije. Eckhard Wolf (55-67) predstavi vprašanje tako imenovanih »odraslih« matičnih celic, možnost njihovega reprogramiranja in razmnoževanja. Otmar Wiesler in Oliver Brüstle (68-77) pa govorita o možnostih, ki jih obljublajo raziskave na embrionalnih matičnih celicah na področju nevrobiologije in nevrokirurgije. Vprašanju, ki sem si ga postavil v začetku, se najbolj približa Gisela Badura-Lotter, ki trenutno dela pri projektu o bioloških, medicinskih in etičnih vidikih raziskav na embrionalnih matičnih celicah pri katedri za etiko v bioloških znanostih na univerzi v Tübingenu, in se v svojem članku (78-99) vprašuje, če iskanje odraslih matičnih celic vendar ni alternativa embrionalnim matičnim celicam.

Drugi del – *Etične in družbene implikacije raziskav* – je nekoliko bolj obsežen in obsega osem razprav. Christine Hauskeller (103-118) se vprašuje o jeziku in strukturi razprav, ki govorijo o raziskavah matičnih celic, njihov vpliv na družbo in njihov odmev v družbi. Bert Gordijn (119-133) se vprašuje o primernosti pojma osebe v razpravah o bioetiki. Tudi Jean-Pierre Wils (134-147) predstavlja zadrego, v katero nas spravlja »ab-

straktni« pojem osebe ter poudarja komplementarnost »telesu«. Christian Kummer (148-162) si zastavlja vprašanje, če človekov razvoj res potrebuje določen čas, da nastane oseba. Wilhelm Vossenkuhl (163-169) piše o moralnem statusu (zgodnjega) embrija. Ulrich Eibach (170-200) piše o krščanskem gledanju na človekovo dostojanstvo, začetek življenja in potrošniško usmerjene raziskave na (preostalih) embrijih. Günter Virt (201-210) piše o razhajanju sodobnih znanosti glede tega, kaj pomeni »človek« in »človeški«. Ingrid Schneider (211-245) končno govori o načelu učinkovitosti, pospeševanja raziskav in o trženju raziskav, in sicer z vidika patentibilnosti raziskav.

Tretji del sestavljajo razprava Ulricha Schrotha (259-281), ki se o raziskavah matičnih celic in predimplantacijski diagnostiki vprašuje pod pravnim vidikom, besedilo tako imenovanega Zakona o matičnih celicah, ki je stopil v veljavo 23. aprila 2002, in kratek komentar tega zakona. Sledi seznam spletnih strani, na katerih je mogoče slediti raziskavam, besedilo Zakona o zaščiti zarodkov (1990) ter precej obširen seznam literature.

Glede na vse to se zdi, da je ciljna populacija te knjige zahtevnejša in svetovnonazorsko opredeljena. Na delo je mogoče gledati kot na učbenik za tiste, ki se nameravajo poglobljati predvsem v etično plat raziskav na biomedicinskem področju, morda pa tudi kot na priročnik za tiste, ki so si na novo

zastavili vprašanje o zdravju in boleznih. Dejstvo je, kar poudarja Catenhausen v uvodu, da se je raven raziskav po letu 1998 tako dvignila, da je bilo le vprašanje časa, kdaj se bodo raziskave začele na človeških matičnih celicah. Ob tem dobi nekoliko nepoučen bralec občutek, da bi moral pred tem predelati kak slovar ali kakšno še bolj in zgolj informativno besedilo. Vprašanje je namreč, ali gre le za radovednost, za kombinacijo različnih metod (to je bil povod za izraz »terapevtsko kloniranje«), za manipulacijo genetskega materiala ali za ugotavljanje zmožnosti matičnih celic pri nenehni delitvi, ne da bi se specializirale. Avtorji nenehno poudarjajo, da so cilji raziskav še izredno nediferencirani in da sedanje obdobje zaznamujejo predvsem deskriptivne metode in optimistično napovedovanje pri-

hodnosti. Zdi se, kot omenja med drugim G. Virt, da je v javnosti relativno težko govoriti o problemih in tveganjih, ker so cilji raziskav tako razpršeni in ker ni jasno, kot pravi I. Schneider, kako velik je pritisk ekonomike/patentibilnosti raziskav. Pomembno se mi zdi ponoviti, kar poudarjata Jean-Pierre Wils in Bert Gordijn, da raziskave matičnih celic izraziteje prebujajo človekovo občutljivost za telo in telesnost ter bolečino, skratka za konkretna vprašanja, ki jih nekateri tradicionalni antropološki pojmi, tudi pojem osebe, ne morejo izraziti na zadovoljiv način.

Kljub nekaterim kritičnim elementom se mi zdi delo vredno branja. Škoda je le, da število morebitnih bralcev tega dela omejuje jezik, v katerem je napisano.

Anton Mlinar

Letnik 63 leto 2003

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Teološki tečaj 2003

Cerkev pred izzivi globalizacije

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Anton Mlinar
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Forma tisk d. o. o.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Letna naročnina:** Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport
RS
6000 SIT, za tujino 40 USD, posamezna števil-
ka 1500 SIT
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljublja-
na, številka: 02014-0015204714
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-
1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 63 leto 2003

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2003

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Prof. dr. Vekoslavu Grmiču
naslovnemu škofu učitanskemu
ob 80-letnici življenja
in
ob 35-letnici škofovskega posvečenja

Sodelavci te številke:

Mojca Bertoncel, Inštitut za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo na TEOF UL; naslov: Gorenja vas – Reteče 76, 4220 Škofja Loka, mojca.bertoncel@volja.net

Doc. dr. Bogdan Dolenc, predstojnik katedre za osnovno bogoslovje in dialog na TEOF UL; naslov: Jemčeva 34, 1236 Trzin; e-mail: bogdan.dolenc@guest.arnes.si

As. dr. Silvester Fabijan, pri katedri za liturgiko na TEOF UL; naslov: Pokopališka 7, Ihan, 1230 Domžale; e-mail: silvester.fabijan@siol.net

Doc. dr. Stanko Gerjolj, pri katedri za oznanjevalno teologijo na TEOF UL; naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana; e-mail: stanko.gerjolj@guest.arnes.si

Prof. dr. Janez Juhant, predstojnik katedre za filozofijo na TEOF UL; naslov: Sora 64, 1215 Medvode; e-mail: janez.juhant@guest.arnes.si

Prof. dr. Vladimir Kos, upokojeni profesor; naslov: Nishiarai, Honcho 4-13-16, Adachi-ku, Tokyo (123), Japan

Prof. dr. Borut Košir, predstojnik katedre za cerkveno pravo na TEOF UL; naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net

Doc. dr. Slavko Krajnc, predstojnik katedre za liturgiko na TEOF UL; naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj; e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Akad. prof. dr. Jože Krašovec, predstojnik Katedre za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL; naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

Doc. dr. Avguštin Lah, predstojnik katedre za dogmatično teologijo TEOF UL; naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Prof. dr. Ulrich G. Leinsle, pri katedri za filozofsko-teološko propedeutiko na Katoliški teološki fakulteti univerze v Regensburgu, Nemčija; naslov: Universitätsstraße 31, D - 93053 Regensburg; e-mail: ulrich.leinsle@theologie.uni-regensburg.de

Doc. dr. Maksimilijan Matjaž, pri katedri za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL; naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor; e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Mlinar, predstojnik katedre za moralno teologijo in teologijo duhovnosti na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

Prof. dr. Drago Ocvirk, pri katedri za osnovno bogoslovje in dialog TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana; e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

Prof. dr. Vinko Avguštin Škafar, pri katedri za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ob izvirkih 5, 2000 Maribor; e-mail: vinko.skafar@rkc.si

As. dr. Miran Špelič, pri katedri za patrologijo na TEOF UL; naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: miran.spelic@guest.arnes.si

Prof. dr. Ivan Janez Štuhec, pri katedri za moralno teologijo in teologijo duhovnosti na TEOF UL, prodekan za znanstveno raziskovalno dejavnost in predstojnik Enote TEOF v Mariboru; naslov: Kosovelova 1 a, 2000 Maribor, e-mail: ivan.stuhec@rkc.si

343 Avguštin Lah, *Ob 80-letnici prof. dr. Vekoslava Grmiča*Razprave *Articles*

- 347 Ulrich G. Leinsle, *Dr. Norbert Bratiz O-Praem. (ca. 1599-1656). Thomistischer Philosoph und Reformabt aus Ljubljana***
Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (about 1599-1656), Thomist Philosopher and Reformist Abbot from Ljubljana

Teološki tečaj 2003 *Theological conference 2003*

Cerkev pred izzivi globalizacije

- 371 Slavko Kranjc, *Cerkev pred izzivi globalizacije*** (spremna beseda)
Church Facing the Challenges of Globalization (introduction)
- 375 Janez Juhant, *Cerkev in globalizacija in postmoderna***
Church, Globalization and Postmodernism
- 395 Metod Benedik, *Globalizacija, trajna sestavina krščanskega izročila***
Globalization - Permanent Element of Christian Tradition
- 413 Borut Košir, *Vesoljna Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda***
Universal Church as Example of Globalized Legal Order
- 437 Drago Ocvirk, *Krči islama zaradi globalizacije***
Convulsions of Islam Due to Globalization
- 447 Ivan Janez Štuhec, *Ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo?***
Is the World Ethos a Solution to Globalization?
- 463 Vinko Škafar, *Globalizacija in eklezialna gibanja***
Globalization and Ecclesiastical Movements
- 479 Jože Krašovec, *Ontološke osnove globalizacije in etike***
Ontological Foundations of Globalization and Ethics
- 499 Maksimilijan Matjaž, *Kristusova enkratnost in univerzalnost – temelj globalizacije***
Jesus' Uniqueness and Universality - Basis of Globalization
- 507 Silvester Fabijan, *Globalizacijske zahteve v liturgičnih obredih***
Globalization Demands in Liturgical Rites
- 533 Miran Špelič, *Ali so cerkveni očetje vedeli za globalizacijo?***
Did Church Fathers Know of Globalization?
- 537 Bogdan Dolenc, *Zakaj je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem?***
Why is Islam Specially Susceptible to Fundamentalism?
- 545 Avguštin Lah, *Kakšen prispevek k globalizaciji nudi krščansko pojmovanje Boga in človeka?***

What Kind of Contribution Can the Christian Conception of God and Man Offer to Globalization?

- 555 Stanko Gerjolj**, *Psihologija religiozne vzgoje in oznanjevanja v globalnem svetu*
Psychology of Religious Education and Preaching in the Global World

Poročilo *Report*

- 565 Mojca Bertonce**, *Strasti v ekonomiji, politiki in medijih in krščanska teologija*, Konferenca COV&R, Innsbruck, 18.-21. junij 2003

Pregledi *Reviews*

- 573 Vladimir Kos**, *Pripombe k članku Nadję Furlan, Ženska v različnih religijah: položaj ženske v japonskih verstvih*, v: *BV* 63 (2003), 127

Ocene *Book Reviews*

- 579 Drago Karl Ocvirk**, Ahmed Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Emanet, Sarajevo 2002, 213 str. ISBN 117610240
- 583 Drago Karl Ocvirk**, Bruno Etienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz, 2003, 177 str., ISBN 2-227-47090-9
- 587 Anton Mlinar**, Holderegger Adrian – Wills Jean-Pierre (ur.), *Intedisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, slavnostni zbornik ob 60-letnici Dietmarja Mietha (89. zv. serije *Studien zur theologischen Ethik*), Universitätsverlag, Freiburg/Švica 2001, 490 str., ISBN 3-7278-1323-7
- 591 Anton Mlinar**, Mieth Dietmar (izd.), *Erzählen und Moral, Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, Attemto, Tübingen 2000, 286 str., ISBN 3-89308-328-6

Avguštin Lah

Ob 80-letnici prof. dr. Vekoslava Grmiča

Spoštovani gospod profesor, dragi slavljenec!

V tem mesecu so se vrstili okrogli jubileji vašega življenja. V sredo, 4. junija, 80. rojstni dan, v soboto, 21. junija, ste praznovali god, že aprila 35-letnico škofovskega posvečenja. Na več krajih so vam priredili sprejeme. Danes ste tukaj med nami, da bi počastili Vaš jubilej in se zahvalili za vašo ustvarjalno pot teologa, misleca in profesorja.

Vaša 80-letna življenjska pot se razteza od časa po prvi svetovni vojni, ko ste se rodili, kriznega obdobja pred drugo svetovno vojno in med njo, preko preobratov povojnega dogajanja, čez vzpone in propade političnih sistemov in družbenih ureditev doma in v svetu, do samostojne Slovenije in preloma tisočletja, do danes, ko smo tik pred vstopom v Evropsko unijo. Vse v tem zunanjem okviru vašega življenja ste prestali in preživeli. Vsak od teh časov je po svoje puščal v vas doživetja, spomine, preizkušnje in izzive. Ves ta čas pa je bil tudi duhovno-miselno dogajanje različnih med seboj prepletenih filozofskih, teoloških in kulturnih tokov, ki so zaznamovali vašega duha, vašo ustvarjalno teološko dejavnost. S svojo ustvarjalnostjo pa ste tudi Vi zaznamovali delovanje Teološke fakultete in slovensko teologijo.

Ni namreč miselnega toka in ne teološke smeri, s katero se ne bi soočali, jo študirali in spoznavali. Predvsem pa ni teološke smeri v svetu, ki se je v času vašega življenja pojavila, ki je vi ne bi poznali; in verjetno ni teološke problematike, ki se je vi ne bi ustvarjalno lotevali. Od neosholastike naprej, v kateri ste bili poučeni v času osnovnega teološkega študija takoj po vojni v Ljubljani, ste vedno znova nadgrajevali in plemenitili svojo teološko misel. Potem ste začeli sami ustvarjati.

Kratek oris znanstvenega dela

Vaše znanstveno delo obsega preko 1200 bibliografskih enot. Poleg teoloških univerzitetnih učbenikov *O Bogu* 1967; *O Bogu Stvarniku in stvarih* 1967; *Oris nauka o veri* 1968; *Nauk o poslednjih rečeh – Esahatologija* 1967; *Človekova eksistenca v Kristusu ali Nauk o milosti* 1971 ste izdali 24 samostojnih monografij od katerih naj omenim samo

naslednje: *Teološka vsebina strahu v eksistencializmu*, Ljubljana 1961; *Med vero in nevero*, Celje 1969; *Krščanska osebnost*, Ljubljana 1971; *Teologija v službi človeka* (skupaj z J. Rajhmanom), Tinje 1975; *Iskanje in tveganje*, 1-4, Ljubljana 1975; *Resnica iz ljubezni*, Ljubljana 1979; *Življenje iz upanja*, Ljubljana 1981; *Humanizem, problem našega časa*, Trst 1983; *V duhu dialoga*, Ljubljana 1986; *Christentum und Sozialismus*, Celovec 1988; *Kristjan pred izzivi časa*, Maribor 1992; *Moja misel*, Ljubljana 1995; *Iskanje resnice*, Ljubljana 1997; *Der Mut zum mündigen Cristsein*, Maribor 1998 in kot zadnja ob 80-letnici *Misli iz šole življenja*, Ljubljana 2003. Za področje teologije je pri Mohorjevi v Celju 1973 izšel *Mali teološki slovar*, prvo tovrstno delo v novejši slovenski teološki literaturi.

Vaše znanstvene in strokovne razprave ter razmišljanja so bile objavljene v domačih revijah in časopisih: *Bogoslovni vestnik*,¹ *Cerkev* v sedanjem svetu, *Anthropos*, *Teorija in praksa*, *Dialogi*, *Zgodovinski časopis*, *Časopis za kritiko znanosti in drugih* ter v tujih: *Concillium*, *Kritisches Christentum*, *Neue Wege*, *Svesci* in drugih. Posebej je treba omeniti revijo *Znamenje*, ki ste ji bili soustanovitelj, dolga leta urednik ter nepogrešljivi avtor in organizator vse do danes. Vaše uredniško in organizacijsko delo je povezano tudi z Mohorjevo družbo v Celju, katere predsednik ste bili v letih 1968-1982.

Kot profesor dogmatične teologije ste zaznamovali več kot tridesetletno obdobje Teološke fakultete, posebno njene enote v Mariboru. Kot predavatelj pa ste gostovali tudi na mnogih evropskih fakultetah: v Heidelbergu, Tübingenu, Regensburgu, Freiburgu, Upsali in drugod.

Predavatelj in mislec s koncilskim duhom

Vaša teologija, s katero ste zaznamovali slovenski prostor, ni bila nikoli suhoparna oziroma tako imenovana šolska teologija. V svojih teoloških učbenikih, ki so sicer zgrajeni z natančno, sistematično in logično doslednostjo, ste vedno upoštevali bivanjsko, življenjsko, se pravi, odrešenjsko razsežnost predstavljene teološke tematike. Tisti, ki smo vas poslušali kot profesorja, vemo, da vam je bil učbenik le izhodišče za odkrivanje in vstop v prostrana obnebja in za usmerjanje v brezmejne globine spoznanja in resničnosti. Vaša profesorska (skoraj 35-letna) služba ni bila »učenje« dogmatike in brezosebno podajanje sistema resnic, ampak uvajanje, vodenje v Skrivnost, ki jo resnice razode-

¹ Vse Grmičeve članke in drugih avtorjev za področje dogmatične teologije objavljene v *Bogoslovnem vestniku* od leta 1922 naprej, ki jih ni mogoče objaviti v tiskani verziji, ker je preprosto premalo prostora, kakor celotni BV, je sedaj mogoče dobiti na spletni strani: www.teof.uni-lj.si....

vajo, in vabilo v življenje, za katerega se je treba svobodno odločati. Prav to vas je - kakor vse vaše pisanje - razodevalo kot neumornega iskalca resnice. Tiste Resnice, ki je nihče nima v svoji lasti, ampak jo mora vsak iskati: sam, v dialogu z drugimi, v povezavi s preteklimi iskanji in najdenji, v dialogu s tistimi, ki so drugačni, nasprotni ali celo sovražni. Resnica vam je bila vedno ljubezen in križ. Bila vam je Bog. Ta Resnica, Bog, je le ena sama, poti do nje pa skoraj toliko, kolikor je iskalcev. Zato ste mogli v vsem in pri vseh, ki iskreno mislijo, (ali, ki sploh kaj mislijo) najti sledove iskanja Boga. Iz tega ozadja ste bili v šestdesetih letih skupaj s profesorjem Janžekovičem in Cajnkarjem po vzoru nekaterih drugih v Evropi začetnik dialoga z marksisti, ki je sicer rodil manj od pričakovanega, a vendar: nič dobrega ne gre v izgubo. Prav tako pa dejavni v prvih letih Študentskih tečajev in še marksizma.

Neštetim je bila Vaša, zapisana misel v težkih razmerah borbenega ateizma na eni strani in vse večjega razmaha sekularizirane moderne kulture na drugi strani, kakor svetilka pri njihovem iskanju vere, resnice o Bogu in človeku ter poslanstvu Cerkve. Bila jim je opora pri premagovanju dvomov in vzpostavljanju osebne vere.

Ker ste vedno izhajali iz stališča iskalca resnice, ki naj bi jo vsakdo osebno iskal in se ji bližal, ste mogli razumeti vsakega človeka v razpeditosti med »vero in nevero«. Prav zato pa za vas nevera ni čisto brez vere in nobena vera ni popolnoma brez nevere. Tudi vsako iskanje je združeno s tveganjem in odločitvijo. Navsezadnje pa vsi hodimo in živimo zares človeško le iz upanja, ki je največkrat upanje proti upanju. Vse te in druge velike in male resnice teologije in življenja ste končno posredovali iz ljubezni, ki jo je kdaj pa kdaj prežemala »sveta jeza«. Zakaj za »Božjo stvar« in za človeka vam je vedno šlo.

Najodločilnejši dogodek v Vašem teološkem ustvarjanju je bil prav gotovo 2. vatikanski cerkveni zbor, ki je sprostil ustvarjalnost ter odprl vrata svobodi in upanju v nove binkošti. A kaj kmalu je koncilski duh postal zaklad, odtisnjen med platnice, ki so se ga nekateri ustrašili in zbali, mnogi pa ga ne razumejo. Vi ste osvojili duha koncila ter ga vgrajevali v svojo teološko misel skupaj s teološko in mistično tradicijo preteklosti in sedanosti, z modernimi teološkimi, znanstvenimi in miselnimi spoznanji in iskanji in tudi z naukom cerkvenega učiteljstva, kolikor je sledilo koncilu. Vse to pa ste ob naslonitvi na biblično sporočilo, predvsem na duha evangelija povezali v lastnem ustvarjalnem razmisleku s konkretno situacijo in z življenjem. Tako vsestransko prežeta teološka drža vam je omogočala, da ste bili vedno kritični do vsega, tudi do dela vidne cerkve. Do Cerkve ste bili kritični, ker ste jo ljubili in ji zapisali svoje življenje in ker ste hoteli, da bi bila po Jezusovi zamisli brez gube in madeža (prim. Ef 5,27). Morda je bila v tem razsežnost

vaše preroške službe. Imeli ste in imate to karizmo, sposobnost in pogum, da ste držali ogledalo. Nekateri, ki so se v njem prepoznavali, so blatili ogledalo in tistega, ki ga postavlja. A vaša posebnost, edinstvenost ostaja prav v tem, da ste mogli ostati vse do danes v svoji samostojnosti in svobodnosti na določeni razdalji – čeprav ne brez bolečine -, ki vam omogoča, da dogajanje in ljudi vidite drugače, morda bolj jasno. Obenem pa ostajate zvesti sami sebi, svoji vesti. Prav s tem predstavljate ne le lik samostojnega misleca, teologa, učitelja, temveč tudi poštenega in dobrega človeka.

Vedno ste bili nekoliko drugačni, takšni ostanite še naprej. A tam nekje, v svojih globinah, na skrajni meji samega sebe smo si vendar blizu in kljub razlikam edini.

V imenu vseh tukaj zbranih, v imenu vseh tistih, ki so bili deležni vaših misli, besed, spodbud in tudi opominov ter v imenu katedre za dogmatično teologijo, ki ste ji bili dolga leta predstojnik, se vam zahvaljujem, vam iskreno čestitam in želim še veliko zdravih in ustvarjalnih let v službi Boga in človeka.

Ulrich G. Leinsle

Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (ca. 1599 – 1656)

Thomistischer Philosoph und Reformabt aus Ljubljana¹

Im Deckenfresko des Bibliothekssaales der Prämonstratenserabtei Speinshart in der Oberpfalz (Bayern) ist eine gemalte Bibliothek dargestellt, nach den klassischen Fächern aufgestellt (1773). Die Rücken der dargestellten Bücher sind beschriftet.² Sie sollen, in deutlicher Anlehnung an den *Spiritus literarius Norbertinus* des Roggenburger Abtes Georg Lienhardt (reg. 1753-1783)³ die Leistungen des Prämonstratenserordens auf wissenschaftlichem Gebiet darstellen und so dem oft gehörten Vorwurf der Zeit von der Nutzlosigkeit der Ordensleute entgegenreten. Unter den *Philosophi* findet man in der dritten Regalreihe einen Band, bezeichnet mit BRATIZIUS. Die Spurensuche zu diesem Autor führt durch zahlreiche Länder, beginnt aber in Slowenien.⁴

¹ Siglen (kratice): StASchl.: Stiftsarchiv Schlägl; Sch.: Schachtel; Hs.: Handschrift, SK: Strahovská knihovna.

² Das Gemälde von Michael Wild wird derzeit kunsthistorisch untersucht; vgl. Georg Dehio, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*. Bayern V: Regensburg und Oberpfalz, Darmstadt 1991, 693f.

³ Georg Lienhardt, *Spiritus literarius Norbertinus*, Augsburg 1771; zu Lienhardt vgl. Franz Tuscher, *Das Reichsstift Roggenburg im 18. Jahrhundert*, Weißenhorn 1976, 41-48.

⁴ Zur Biographie vgl. ausführlicher: Ulrich G. Leinsle, *Studium im Kloster*. Das philosophisch-theologische Hausstudium des Klosters Schlägl 1633-1783 (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium, fasc. 20), Averbode 2000, 40-45.236-252; ders., *Die Logikvorlesung Norbert Bratiz' am Schlägler Hausstudium (1338/39) in einer Strahover Handschrift*, in: *Bibliotheca Strahoviensis* 4-5 (2001), 171-190; Anton Haidacher, *Studium und Wissenschaft im Stifte Wilten in Mittelalter und Neuzeit*. 1. Teil: Bis zur Gründung der Universität Innsbruck (1669), in: *Veröffentlichungen des Museums Ferdinandeum in Innsbruck* 36, 1956, 94f.71; Alfons Žák, *Das Chorherrenstift Pernegg*. Sonderabdruck aus den Blättern des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich. Wien 1900, 61-88; ders., *Die Totenbücher der Stifte Geras und Pernegg*, in: *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich und Wien* N. F. 11, 1912, 190; ders., *Pernegg*, in: *Topographie von Niederösterreich*, Bd. 8, Red. v. Max Vancsa, Wien 1913, 153f.

1. Leben und Reformtätigkeit

Norbert Bratiz (auch Bratitz, Bradiz, Bradix, Prädix, Bratizius) wurde nach der Haustradition des Stiftes Wilten (Innsbruck) um 1599 in Ljubljana, Slowenien geboren.⁵ Davon ist weiterhin auszugehen, auch wenn im Protokoll des Informationsprozesses durch den Wiener Nuntius Camillus Meltius, Erzbischof von Capua (reg. 1636-1659), für die Ernennung Bratiz' zum Kaiserlichen Rat vom 5. März 1652 der aus Wilten stammende Prior der Serviten in Wien angibt, Bratiz sei in Wilten geboren; doch der Prior kennt ihn erst als Chorherren von Wilten.⁶ Jedenfalls dürfte Bratiz, von dem nach den Angaben dieses Protokolls auch ein Bruder in Wilten eingetreten, aber zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war, früh mit seinen Eltern nach Wilten gekommen sein. Seine humanistischen Vorstudien machte er bereits in Wilten. 1616 legte er Profess ab. 1617 wurde er an die Universität Ingolstadt geschickt. Am 17. September 1617 wird er als Student der Physik, d.h. des zweiten Jahres der Philosophie, immatrikuliert.⁷ Nimmt man den üblichen Kurs der Philosophie und Theologie als Grundlage, dürfte Bratiz seine Studien ca. 1621/22 beendet haben. 1623 finden wir ihn bereits als Professor der Philosophie, allerdings nicht in Wilten, sondern im niederbayerischen Stift Osterhofen. Von dort meldet er sich brieflich bei den im Stift Schlägl im Mühlviertel (Oberösterreich) weilenden Wiltener Mitbrüdern Gregor Maier und Karl Hörmann am 28. Mai 1623 und kündigt für die Pfingstferien seinen Besuch an.⁸ Nach dem üblichen zweijährigen Kurs der Philosophie dürfte sich Bra-

⁵ Stiftsarchiv Wilten 4/3/8 Mathias Burgkhlehner, *Kurtze Beschreibung des uhralten Gottshauß und Closters Wilthau*, 1617, p. 30. Dies ist der älteste zeitgenössische Beleg für die Herkunft Bratiz' aus Ljubljana. (Bratiz hatte 1616 in Wilten Profess abgelegt, war also dem Verfasser unmittelbar bekannt).

⁶ Archivum Państwowe we Wrocławiu, Reg. 67, Nr. 2835. Auch Léon Goovaerts, *Ecrivains, Artistes et Savants de l'Ordre de Prémontré. Dictionnaire bio-bibliographique*, Bd. I, Brüssel 1899, 87, läßt ihn in Wilten geboren sein. Im Collegium S. Norberti in Rom dagegen wird er als Kroatie geführt: vgl. Leo C. Van Dyck, *De Abdij van Tongerlo*. Gebundelde historische studies. (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 19), Averbode 1999, 344. Der Name (wohl von bratić) weist allerdings tatsächlich auf Kroatien hin. Ein Bruder von Norbert ist als Chorherr von Wilten unbekannt und scheint nicht in Stiftsarchiv Wilten 4/3/8 Mathias Burgkhlehner, *Kurtze Beschreibung des uhralten Gottshauß und Closters Wilthau*, 1617, auf, die auf dem älteren *Mortuarium Wilthinense* fußt; ebenso nicht in den im selben Archiv befindlichen für diese Zeit auffallend lückenhaften Chorherrenverzeichnissen von Siard Wimmer. Freundliche Mitteilung von Mag. Klemens Halder, Wilten.

⁷ Götz Freiherr von Pölnitz (Hg.), *Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt-Landshut-München*, Bd. II,1, München 1939, Sp. 336, 9-11.

⁸ StASchl. Sch. 71/4/5.

tiz wieder dem Studium zugewandt haben. 1625 wird er als Alumne des Religiösenkollegs in Salzburg aufgenommen.⁹ Hier lernt Bratiz den Thomismus der Benediktiner kennen. Wie lange er in Salzburg war, wissen wir nicht. Nach Wilten zurückgekehrt, scheint er dort Professor geworden zu sein, versieht aber zugleich das Amt des Provisors und Kastners und ist 1627/28 Prior. 1628 macht sich Bratiz auf den Weg nach Rom, wo er etwa vom 23. November bis Anfang Februar 1629 an dem von Tongerlo gegründeten Collegium S. Norberti studiert.¹⁰ Die Promotion erfolgte allerdings nicht in Rom, sondern an der Universität Perugia.¹¹ Bratiz wird dort am 11. Februar 1629 promoviert, wobei er eigens als *tunc temporis procurator sui monasterii*, d.h. als Provisor, bezeichnet wird.¹²

Nach Wilten zurückgekehrt, wird Bratiz noch 1629 zusammen mit Kaspar Baumgartner und Joseph Starkl in das durch die Reformation verloren gegangene Tochterkloster Speinshart in der Oberpfalz entsandt, das sich seit 1621 in den Händen des Kurfürsten Maximilian I. von Bayern befand. Da eine Restitution aber aus Gründen der Finanzpolitik des Kurfürsten nicht stattfand, mussten die Prämonstratenser in die Pfarre Neunburg vorm Wald gehen, wo Bratiz bis 1633 als Pfarrer und als Kaplan der zugehörigen Wallfahrtskirche Katzdorf wirkte.¹³ Nach seiner Rückkehr nach Wilten kann sich Bratiz wieder der Lehrtätigkeit in der Theologie am Hausstudium widmen, ist aber zumindest zeitweise auch Kastner und 1635-1637 wieder Prior. Das Stift Wilten unter Abt Andreas Mayr (reg. 1621-1650) stand in diesen Jahren in schweren Auseinandersetzungen mit dem Brixener Fürstbischof Wilhelm von Welsberg (reg. 1629-1641), der die Exemtion Wilten nicht anerkannte.¹⁴ Mit Hilfe des Landesfürsten wurde am 10. März 1638 unter militärischer »Begleitung« von 15 Musketieren von

⁹ Haidacher, *Studium*, 76, Anm. 451.

¹⁰ *Ebd.*, 71f.; vgl. Van Dyck, *Tongerlo*, 344.

¹¹ Haidacher, *Studium*, 71, Anm. 415.

¹² *Ebd.*, 74, Anm. 438.

¹³ Vgl. Alois Schmid, *Die Wiedererrichtung des Prämonstratenserklusters Speinshart durch die Abtei Steingaden*, in: *850 Jahre Prämonstratenserabtei Speinshart 1145-1995*, Hg. v. d. Prämonstratenserabtei Speinshart (Speinshartensia 2), Pressath 1995, 79-96; hier 79-86; Haidacher, *Studium*, 91. Der Schlägler Chorherr Wilhelm Katzenberger, damals Ökonom in St. Vinzenz in Breslau (Wroc̄aw), bezeichnet Bratiz bei seiner Aussage im Informationsprozeß (Archivum Państwowe we Wroc̄awiu, Reg. 67, Nr. 2835) zutreffend als *Reformator in superiori Palatinatu* (im Sinne der hier durchgeführten Gegenreformation) und gibt die Dauer seiner Tätigkeit in Neunburg mit fünf Jahren an.

¹⁴ Zum Exemtionsstreit vgl. Klemens Halder, *Geschichte des Stiftes Wilten seit 1138*, in: *850 Jahre Prämonstratenser Chorherrenstift Wilten 1138-1988*, Innsbruck 1988, 19-60, hier 28-32.

je einem bischöflichen und landesfürstlichen Kommissär eine Visitation durchgeführt, bei der Bratiz als Parteigänger des Abtes abgesetzt und aus dem Kloster vertrieben wurde.¹⁵ In dieser tristen Situation wendet sich Bratiz nach Schlägl, das er wohl von Osterhofen aus einst besucht hat.¹⁶ Am Karfreitag, dem 2. April, kommt er in Schlägl an.¹⁷

Bratiz scheint sich zunächst in Schlägl auf verschiedene Weise im Dienst des Propstes nützlich gemacht zu haben. Er hatte in der Propstei eine eigene Schreibstube und zwei Konventknaben zur Bedienung. Der Chronist Franz Freisleben schildert ihn als *vir Autoritate et scientia insignis*.¹⁸ Auf Wunsch des Propstes Martin Greysing (reg. 1627-1665) bereitet er sich nach längerem Widerstreben ein halbes Jahr auf die Übernahme eines Kurses in Philosophie vor. Am 11. November 1638 wird dieser nach der Vesper feierlich eröffnet.¹⁹ An diesem Kurs, der bis 1640 dauerte und am 25./26. Februar 1641 mit der feierlichen Disputation der *Philosophia naturalis peripatetica* abgeschlossen wurde, waren acht Schläglener Kleriker beteiligt.²⁰ Mindestens vier weitere Disputationen sind bezeugt.²¹ In dieser Zeit erhielt das Schläglener Studium zeitweiligen Zuzug von außen. Im Herbst 1639 kam auf der Flucht vor Krieg und Pest der Präses der in Prag studierenden Prämonstratenser und Professor der Moraltheologie Alexius Perelcius (Perlowsky, + 1659) mit fünf Juniores nach Schlägl.²² Sie blieben bis zum Mai 1640 in Schlägl, so dass sich das Auditorium wesentlich vermehrte.²³

Bereits im Sommer 1640 suchte Greysing eine neue Aufgabe für den Professor und ließ ihn *modo provisorio* auf die vakante Pfarrstelle Gallneukirchen bei Linz präsentieren. Diese Präsentation wurde allerdings in Passau verworfen.²⁴ Wohl als Trostpflaster erhielt Bratiz von

¹⁵ Haidacher, *Studium*, 95; Hans Hermann Lentze, *Geschichte des Stiftes Wilten*, in: Ders., *Studia Wiltinensia (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte 1)*, Innsbruck 1964, 213-277, hier 239; Hubert Szántó, *Das Leben im Stift Wilten vom Spätmittelalter bis in die Barockzeit*, Diss. phil. Innsbruck 1954, Bd. I, 60-66.

¹⁶ StASchl. Sch. 71/4/1 Begleitschreiben des Abtes Andreas Mayr vom 27.3.1638: Demnach ist es Bratiz' eigener Wunsch, nach Schlägl zu gehen. Da Wilten fast zu viele Leute hat, stimmt der Konvent dem Ansinnen Bratiz' zu. Abt, Prior, Subprior *et totus conventus* unterfertigen das feierliche Schreiben, in dem von den Vorgängen des 10.3. keine Rede ist.

¹⁷ StASchl. Hs. 16, fol. 150v.

¹⁸ *Ebd.*

¹⁹ Laurenz Pröll, *Geschichte des Prämonstratenserstiftes Schlägl im oberen Mühlviertel*, Linz 1877, 2. ergänzte Aufl. 1980, 4.

²⁰ Zum Hausstudium des Stiftes Schlägl vgl. Leinsle, *Studium*; hier auch die Besetzung des Kurses im Einzelnen, 43f.

²¹ Siehe Abschnitt 2: Werke.

²² StASchl. Hs.16, fol. 152v; Zu Perelcius: Goovaerts, *Ecrivains*, Bd. II, 29.

²³ StASchl. Hs. 16 fol. 153v.

Papst Urban VIII. die Würde eines Apostolischen Protonotars.²⁵ Wahrscheinlich auf Empfehlung Greysings an den beim Provinzialkapitel in Strahov (10.-20. 7. 1641) gewählten Generalvikar Benedikt Lachen (reg. 1633-1653) von Louka (Klosterbruck) in Südmähren (bei Znoimo/Znaim)²⁶ übersiedelt Bratiz Anfang September 1641 nach Louka, wo er als Sekretär des Generalvikars in die Streitigkeiten der böhmischen und mährischen Klöster mit Strahov verwickelt ist.²⁷ Am 11. September 1642 wird Bratiz unter Vorsitz des Abtes von Geras und unter Assistenz der Äbte von Louka und Nová Úiše (Neureisch) zum Propst von Pernegg in Niederösterreich postuliert, das er in kurzer Zeit zu einer neuen Blüte führt²⁸.

Das Wirken Bratiz' in Pernegg hat Alfons Žák ausführlich gewürdigt.²⁹ Pernegg, ein ehemaliges Frauenkloster des Prämonstratenserordens, hatte sich unter Propst Johann Beyrer (1586-1599) zu einem Chorherrenstift gewandelt, das allerdings als Propstei im Schatten der Mutterabtei Geras noch nicht als selbstständige Kanonie anerkannt war. Hier war zunächst der Wiederaufbau und die Ausgestaltung der durch die Kriegswirren beschädigten Baulichkeiten von der Stiftskirche bis zu den Nebengebäuden und Ringmauern die vordringliche Aufgabe. Hinzu kommt die Sicherung des Besitzes, insbesondere der Weingärten. Beim Provinzialkapitel der Böhmisches Zirkarie in Schlägl erreicht Bratiz am 24. September 1644 die Anerkennung Perneggs als eigenständige Kanonie unter der Paternität von Geras.³⁰ 1645 flieht er beim Schwedeneinfall nach Linz, wo er im Schlägler Haus wohnt. Auch um den inneren Ausbau Perneggs ist »der Wiltener Löwe« besorgt.³¹ So holt er tüchtige Mitbrüder aus Strahov und Wilten nach Pernegg, allen voran den Wiltener Chorherrn Franz Zeyr (+ 1651) als Prior, Professor am Hausstudium und Novizenmeister.

²⁴ StASchl. Sch. 71/4/5 Briefwechsel in dieser Sache.

²⁵ Žák, *Totenbücher*, 190; Haidacher, *Studium*, 95.

²⁶ *Capitula Provincialia Provinciae Bohemiae, Moraviae, Austriae ac Silesiae (1641-1727)*, ed. J. B. Valvekens, in: *Analecta Praemonstratensia* 36 (1960) - 42 (1966) Editio textuum 9-34.

²⁷ StASchl. Sch. 67/1a/2 Begleitbrief v. 1.9.1641 und Briefwechsel Lachen - Greysing; *ebd.*, Sch. 71/4/5 Briefwechsel Bratiz; auch Moravský Zemský Archiv v Brne E 57 Louka 1386 A.O. 8 Karton 51.

²⁸ Žák, *Pernegg*, 153f.; ders., *Totenbücher*, 190; Isfried Franz, *Die niederösterreichischen Prämonstratenser in den Stürmen der Glaubensspaltung*, Diss. theol. Wien 1943 (Typoskript), 232-254.

²⁹ Žák, *Totenbücher*, 190; ders., *Pernegg*, 153f.; ders., *Chorherrenstift Pernegg*, 61-88.

³⁰ *Capitula Provincialia*, 38; vgl. Žák, *Chorherrenstift Pernegg*, 67; Franz, *Prämonstratenser*, 233f.

³¹ StASchl. Sch. 69/1c/1: Franciscus Frantz an Martin Greysing, Iglau 3.4.1649 *Rugit post Leo Wilth. raptos catulos dolens*.

Am 30. Jänner 1648 wird Bratiz zum Abt des desolaten, nur noch aus fünf Chorherren bestehenden Stiftes St. Vinzenz in Breslau (Wrocław) postuliert, um dessen Erhaltung er sich angesichts jesuitischer Übernahmepläne schon in Louka bemüht hatte, behält aber mit landesfürstlicher Genehmigung die Propstei Pernegg noch bis 1653. Erst am 22. August 1649 trifft er in Breslau (Wrocław) ein und wird am 24. Oktober 1649 als Abt installiert. Vom Bischof von Breslau wird die Wahl allerdings nicht anerkannt, woraus sich langwierige Verhandlungen in Wien und Rom ergeben. Von Seiten des Päpstlichen Nuntius wird Bratiz nur als Administrator anerkannt, mit der Auflage, sobald es die Kriegswirren gestatten, um die päpstliche Bestätigung anzusuchen. Auch in St. Vinzenz bemüht er sich unmittelbar um die Wiederherstellung der inneren Ordnung und die Anbindung an die Böhmisches Zirkarie, die 1650 erreicht werden konnte. In kurzer Zeit kann er 13 Kandidaten für sein Stift einkleiden und ein philosophisches Hausstudium eröffnen. Die Doppelbelastung durch die beiden an den Rändern der Böhmisches Zirkarie gelegenen Klöster war eher zum Nachteil Perneggs, auf das Bratiz am 27. Oktober 1653 angesichts wachsender Opposition resignierte, ohne die landesfürstliche Genehmigung abzuwarten, um am nächsten Tag sogleich nach Breslau (Wrocław) abzureisen. Als Bratiz am 24. Jänner 1656 in St. Vinzenz stirbt, hinterlässt er ein wirtschaftlich saniertes und personell mit 15 Professoren wohl bestelltes Stift.³²

2. Werke

Die Philosophie Norbert Bratiz' liegt uns in der Nachschrift der Logikvorlesung in Schlägl durch den Strahover Chorherren Franziskus Frantz (Strahovská knihovna DB VI 17) unter dem Titel *Organum Logicum, siue Dialecticum Aristotelis Peripateticum. Ad doctrinam & scholam Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis concinnatum*³³ und in der in Salzburg gedruckten Thesenschrift *Philosophia naturalis peripatetica Ductore et Doctore Angelico D. Thoma de Aquino Fidelissimo Aristotelis et Discipulo et Interprete concinnata* vom 25./26. Juni 1641 vor.³⁴ Am

³² Zum Wirken Bratiz' in Breslau vgl. Franz Xaver Görlich, *Die Prämonstratenser und ihre Abtei zum heiligen Vinzenz*, Zweiter Theil: Urkundliche Geschichte der Prämonstratenser und ihrer Abtei zum heiligen Vinzenz innerhalb der Stadt Breslau, Breslau 1841, 67-82.

³³ Vgl. Leinsle, *Logikvorlesung*, Inhaltverzeichnis, 187-189.

³⁴ SK DB VI 17 Norbert Bratiz, *Organum Logicum, siue Dialecticum Aristotelis Peripateticum. Ad doctrinam & scholam Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis concinnatum*; (zitiert als *Organum*) ders., *Philosophia naturalis peripatetica Ductore et Doctore Angeli-*

Ende der Logikvorlesung sind die inzwischen edierten Thesen von zwei weiteren Disputationen überliefert.³⁵ Die erste *De natura Terminorum* fand am Sonntag, dem 23. Jänner 1639 nach der Vesper statt. Eine Woche später defendierte Franz Freisleben *De nomine et verbo*. Am 11. Juli 1639 fand eine weitere logische Disputation *De intentionibus secundis operationes intellectus dirigentibus* mit Beteiligung illustrier Gäste statt. Von den in Linz gedruckten Thesen besitzen wir allerdings kein Exemplar.³⁶ In der Woche nach Martini desselben Jahres wurde noch eine Disputation über die acht Bücher der aristotelischen Physik abgehalten. Das mit einem Emblem geschmückte handschriftliche Thesenblatt ist ebenfalls nicht erhalten.³⁷

3. Bratiz als Propagator des Salzburger Thomismus

Bratiz sieht sich, wie bereits im Titel der Logikvorlesung angegeben, als Mitglied der *Schola Thomistica*. Näherhin weiß er sich der jungen Salzburger Universität verpflichtet. Die Ausstrahlung der Benediktineruniversität Salzburg auf die österreichischen und böhmischen Prämonstratenser ist in ihrer Frühzeit eindeutig vermittelt durch Norbert Bratiz.³⁸ Von Wilten finden wir nach Bratiz' Lehrtätigkeit 1635-1638 die Chorherren Wilhelm Bliemel, Franz Zeyr und Christoph Altstetter in Salzburg.³⁹ Nach Beendigung des Kurses in Schlägl schickt Propst Martin Greysing drei Studenten zum Theologiestudium nach Salzburg, während er vorher 1636 drei nach Prag an das eben gegründete Collegium Norbertinum gesandt hatte.⁴⁰ Unter dem 10. Juli 1641 finden wir mit Benedikt Fischer, Franz Freisleben und Dominik Wirth die ersten Prämonstratenser in der 1639 begonnenen Matrikel.⁴¹ Es ist wohl kein Zufall, dass sich in der Zeit der Tätigkeit

co D. Thoma de Aquino Fidelissimo Aristotelis et Discipulo et Interprete concinnata, Salzburg 1641 (zitiert als *Phil. nat.*); vgl. Leinsle, *Logikvorlesung*; ders., *Die Auseinandersetzung um Arriaga am Hausstudium der Prämonstratenserabtei Schlägl*, in: Tereza Saxlová/Stanislav Sousedik (Hgg.), Rodrigo de Arriaga († 1667), Philosoph und Theologe, Prag 25-28. Juni 1996, Prag 1998, 197-217, hier 189-202.

³⁵ Bratiz, *Organum*, fol. 245r-246v; Edition: Leinsle, *Studium*, 382-385.

³⁶ StASchl. Hs.16, fol. 152v; Laurenz Pröll/ Cajetan Lang, *Catalogus Canoniorum Regularium Plagensium*, Linz 1957, 16, Nr. 134.

³⁷ StASchl, Hs, 16, fol. 153r.

³⁸ Ausführlicher: Ulrich G. Leinsle, *Benediktinischer Thomismus bei den Prämonstratensern*. P. Otto Litsich als Professor in Louka/Klosterbruck 1656/57, in: *Analecta Praemonstratensia* 74 (1998), 177-202, hier 178-180.

³⁹ Haidacher, *Studium*, 76.79; auch Franz Zeyr wird Bratiz nach Pernegg holen.

⁴⁰ Vgl. Leinsle, *Studium*, 157-160.

⁴¹ Viktor Redlich (Hg.), *Die Matrikel der Universität Salzburg* (Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft und Kunst, Bd. 5), Salzburg 1933, Nr. 301-303; zu den

Bratiz' in Louka am 18. Februar 1642 auch der erste Mitbruder dieses Stiftes in der Person des späteren Professors, Abtes von Louka und St. Vinzenz in Breslau (Wrocław) und Generalvikars der Böhmisches Zirkarie Dr. Matthäus Paul in Salzburg immatrikuliert.⁴² In den kriegerischen Jahren 1645 bis 1648 absolvieren die Kleriker und Novizen aus Louka ihre Studien zeitweise in Schlägl unter Franz Freisleben.⁴³ Als Propst von Pernegg schickt Bratiz 1645 mit dem späteren Professor am dortigen Hausstudium Sebastian Höfler (1654 zum Nachfolger Bratiz' gewählt, aber nicht bestätigt) und Johannes Schaumberger die ersten Studenten nach Salzburg.⁴⁴ Auch in St. Vinzenz in Breslau (Wrocław) errichtet er ein philosophisches Studium mit einem erstaunlich großen Auditorium und holt Matthäus Paul von Louka als Professor nach Breslau.⁴⁵

4. Die thomistische Philosophie Bratiz' in Grundzügen

Bratiz Philosophie ist durchwegs der Thomistenschule, näherhin über seine Salzburger Herkunft hinaus vor allem ihrer spanischen Variante mit den *Complutenses* und Johannes a S. Thoma (1589-1644) verpflichtet.⁴⁶ Außerdem benutzt er in der Logik den Aristoteleskommentar des Didacus Masius OP (1553-1608), das *Apotelesma* des Iren Bernardus Morisanus (+ vor 1625)⁴⁷ und den Logikkommentar des polnischen Dominikaners Samuel de Lublino (+ ca. 1635). An nicht-thomistischen Quellen verweist er vor allem auf Duns Scotus, Pedro da Fonseca (1528-1599), Francisco Suárez (1548-1617), die *Conimbricenses* und Antonius Ruvio SJ (1548-1615).⁴⁸

Personen: Isfried H. Pichler, *Profeßbuch des Stiftes Schlägl* (Schlägler Schriften 10), Schlägl 1992, Nr. 216.218.219.

⁴² *Ebd.*, Nr. 405.

⁴³ StASchl. Hs.16, fol. 165r-168r.

⁴⁴ Redlich, *Matrikel*, Nr. 973, 974. zu Sebastian Hoefler: Ambros J. Pfiffig, *Obitorium Canoniae Gerusenaе*. Ein bisher nicht beachtetes Totenbuch des Stiftes Geras. (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 1), Wien 1980, 107 († 7.6.1661); vgl. Alfins Žák, *Die Beziehungen der niederösterreichischen Prämonstratenserstifte Geras und Pernegg zu Mähren*, in: *Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens* 6 (1902), 34; ders., *Chorherrenstift Pernegg*, 86-96.

⁴⁵ Dies geht hervor aus Otto Litsich, *Diphthera Thomaeo-Peripatetica*, Olmütz 1656, (Thesenblatt), Widmung: *curso Philosophico Lucé uno emenso, altero Wratislavié jam jam ad finem perducto (nisi Pedum & Infula revocasset)*; - ders.: *Panoplia thomaeo-peripatetica*, Wien 1657, Widmung fol. (*)3r: *Exemplo a te deducto, qui in duplici Tuo Cursu Philosophico, quorum unum Silesia vidit, alterum arrectis auribus Moravia audivit, non alius, quam Thomista audire voluisti*.

⁴⁶ Vgl. Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Bd. I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 349.

⁴⁷ Vgl. Charles H. Lohr, *Latine Aristotle Commentaries*, Bd. 2, Firenze 1988, 275.

4.1. Logik

Methodisch stellt sich die Logikvorlesung Bratiz' als eine sehr genau gegliederte Abfolge der fünf Traktate dar. Diese sind in Quästionen und Artikel gegliedert, die nach Darlegung der aristotelisch-thomistischen Lehre und weiterer Voraussetzungen (oft numeriert mit *nota, notabis, observabis*) wieder in einzelnen Quästionen mit Angabe der *Ratio quaerendi*, der *opiniones* der Schulen und Autoren, in *Responsiones* (*Respondeo*) oder *Conclusiones* (*Dico*) gelöst werden. Darauf folgen meist noch weitere meist syllogistisch formulierte Einwände (*objicies*), die sogleich - oft *in forma* - gelöst werden. Wo Definitionen gegeben werden, werden deren einzelne Teile ausführlich diskutiert und bewiesen, wie es die *methodus definitiva* erforderte.⁴⁹ Durch diese Darlegungsart waren die Studenten für die Disputationen unmittelbar mit allen nötigen Argumenten ausgerüstet.⁵⁰

Diese Lehrmethode entspricht auch den *Regulae pro studiosis philosophiae*, die Bratiz fol. 7v zu Beginn seines Kurses angibt. Statt ausufernder und ungeordneter Lektüre wird auf das Verstehen des Diktates Wert gelegt. Dazu dient die unmittelbar an die Vorlesung sich anschließende private Repetition des Diktierten. Bei schwierigeren Fragen wird langsames Durchdenken auch mit möglichen Einwänden gegen die *mens Docentis* empfohlen. Aufkommende Fragen sind für eine Anfrage an den Dozenten oder die Disputation ebenso zu notieren wie *pulchrae rationes*. Hierfür ist ein *promptuarium disputationum* anzulegen. Wöchentlich einmal soll der Student den gesamten Stoff der vergangenen Woche durchnehmen, ebenso einmal im Monat einen Tag lang die Lektionen des vergangenen Monats. All das dient neben der privaten Vervollkommung nicht zuletzt der mit Nachdruck empfohlenen Disputation.

Gemeingut ist seit Domingo de Soto (+ 1650) die Aufteilung der Logik in die summulistische und die große (Aristotelische) Logik.⁵¹ Die summulistische Logik wird sehr breit nach den drei Verstandesoperationen (Begriff, Urteil und Schluss) entfaltet, in deren Rahmen die Lehre von Terminus, Satz und Argumentation nach allgemein thomistischem Schema gegeben wird. Von Anfang an stehen aber neben den logischen Regeln spekulative Quästionen, in denen sich Bratiz mit

⁴⁸ Vgl. *Ebd.*, 395f.

⁴⁹ Vgl. Ulrich G. Leinsle, *Das Ding und die Methode*. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik, Augsburg 1985., 37f.

⁵⁰ Zur Methode vgl. Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995, 278-280.

⁵¹ Risse, *Logik*, Bd. 1, 329-337.

den Ansichten anderer Autoren auseinandersetzt, während er selbst unentwegt auf die Lösungen der *Schola Thomistica* rekurriert und dafür Aristoteles und Thomas anführt. Fonseca und die ihm folgenden *Fonsecistae* werden z. B. kritisiert in ihrer Lehre, das 'est' sei bei Sätzen *de tertio adiacente* (z. B. *homo est albus*) nur eine an sich überflüssige Kopula, da dies der aristotelisch-thomistischen Doktrin voll widerspricht.⁵² Doch wird sonst Fonsecas humanistisch-jesuitische Logik keineswegs rundweg verworfen.⁵³ Wo er mit abweichenden Meinungen in der Thomistenschule zu tun hat, sind zumeist Johannes a S. Thoma und die *Complutenses* maßgebend; entscheidend ist aber jeweils die Treue zu Thomas und Aristoteles.⁵⁴ Der Konsens der Thomisten ist Bratiz durchaus auch eine Instanz gegen seinen Salzburger Lehrer Matthäus Weiß (1599-1638), dem er sonst in vielem folgt.⁵⁵ In die summulistische Logik baut Bratiz auch bereits die gesamte Syllogistik (aus den *Analytica Priora*) mit den entsprechenden Regeln und Merkversen ein. Bemerkenswert ist hier die Rezeption des Dominikaners Blasius Verdu à Sans (+ ca. 1625) mit seiner Unterscheidung der Gültigkeit von Syllogismen im synthetischen bzw. analytischen Verfahren. Nach ihm ist auch die 4. Schlussfigur Galens im *ordo resolutivus*, wie ihn die Mediziner gebrauchen, nötig.⁵⁶

In der Logikauffassung bricht Bratiz mit der altaristotelisch-instrumentalistischen Sicht seines Lehrers Matthäus Weiß und schließt sich – noch bevor diese Richtung in Salzburg selbst voll zum Tragen kommt – der spanisch-thomistischen Schule an.⁵⁷ Die *logica utens* ist nicht wie Matthäus Weiß im Gefolge Jacopo Zabarellas (1533-1589) will, die Philosophie insgesamt, sondern mit den *Complutenses* und *Conim-*

⁵² SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 1 q. 1 a. 6 (fol. 31r-36r; p. 53-57); vgl. Pedro da Fonseca, *Institutiones Dialecticae*, (1564) Köln 1616, l. 9 c. 14 (S. 25f.).

⁵³ Positiv verweist Bratiz auf Fonseca z. B. bei der Definition und Einteilung der *definitio* und *divisio*: SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 1 q. 2 a. 2 (fol. 41v-42r; p. 68f.). Vgl. Risse, *Logik*, Bd. 1, 363-373.

⁵⁴ So z. B. in der Bestimmung des formalen Wesens des Satzes und in der analogen Art der Einteilung in kategorische und hypothetische Sätze: Hier mit Antonius Ruvio gegen Johannes a S. Thoma: SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 1 q. 2 a. 3 (fol. 44v. 46v-47r; p. 74. 78f.).

⁵⁵ Z. B. *ebd.*, tr. 1 q. 2 a. 4 (fol. 50v-52r; p. 88-91) in der Lehre vom Gegensatz der Sätze: Hier beruft er sich sogar auf die *Conimbricenses*.

⁵⁶ *Ebd.*, tr. 1 q. 3 a. 3 (fol. 74r; p. 133). a. 4 (fol. 76r-77r; p. 137-139) a. 5 (fol. 83r; p. 151); Blasius Verdu à Sans, *Quaestionis An detur quarta figura decisio*, Köln (1625), benutzt 1627. Vgl. Lohr, *Commentaries*, Bd. 2, 476.

⁵⁷ Vgl. Emmanuel J. Bauer, *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg*. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts. (Salzburger Theologische Studien 1), Innsbruck – Wien 1996, 41-96.

bricenses im strengen Sinne die Topik und Sophistik.⁵⁸ In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Matthäus Weiß legt Bratiz anhand von Ruvio und den *Complutenses* den Wissenschaftscharakter der Logik dar, in dem er sich auch mit Duns Scotus und manchen Jesuiten einig weiß.⁵⁹ Gegenstand der Logik ist das *ens rationis* im Sinne der zweiten Intentionen, das im Wesentlichen nach Ruvio, Didacus a Jesu (+ 1621) und teilweise Suárez dargelegt wird. Ursache des *ens rationis* ist aber formal – auch bei Phantasiegebilden wie dem *Schintapsus* (hier als Mischung aus Ziege, Esel und Büffel)⁶⁰ – der Intellekt, nicht etwa die Phantasie, wie es Suárez für möglich hält.⁶¹ Diametral gegen die Jesuitenschule, die in den realen Verstandesoperationen selbst den Gegenstand der Logik sieht, verteidigt Bratiz *contra PP. catervam* die thomistisch-skotistische Lehre, das *ens rationis* sei das Formalobjekt der Logik, *obiectum attributionis* aber das *ens rationis Logicum* als zweite Intention bzw. als *modus sciendi* im weiten Sinne, während der Syllogismus nur *obiectum principalitatis* ist.⁶² Gegen die praktische Logikauffassung der meisten Jesuiten und unabhängigen Philosophen und die Verfechter einer theoretisch-praktischen Logik (Vázquez, Suárez, Hurtado de Mendoza, Ruvio) besteht Bratiz mit den *Complutenses* und Johannes a S. Thoma auf dem schlechthin theoretischen Charakter der Logik.⁶³ Ebenso hält er gegen die *Conimbricenses* an der Notwendigkeit der Logik zum vollkommenen Erwerb anderer Wissenschaften fest, lehnt aber eine solche – gegen Francisco de Araujo (1580-1664) u.a. – für den unvollkommenen Erwerb ab.⁶⁴

⁵⁸ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 1 a. 2 (fol. 98r-101v; p. 5-12); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 44-48; Leinsle, *Ding*, 44f.

⁵⁹ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 1 a. 3 (fol. 104v-108r; p. 18-25); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 64-68.

⁶⁰ Ansonsten steht ‘schintapsus’ als Beispiel für eine *vox non significativa*. Vgl. Theo Kobusch, *Sein und Sprache*. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache, Leiden 1987, 44.62. In der bei Bratiz gegebenen Bedeutung ist es aber in seinen Quellen nicht nachweisbar.

⁶¹ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 2 a. 1 (fol. 110r-111v; p. 29-34); zur Diskussion vgl. Bauer, *Metaphysik*, 110-112.

⁶² SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 2 a. 2 (fol. 120r-127v; p. 51-64); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 78-89; damit wendet sich Bratiz auch gegen den Salzburger Sebastian Rhoer, *Exercitatio philosophica circa naturam Logices et syllogismis Logici obiecti*, Salzburg 1620.

⁶³ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 2 a. 3 (fol. 128r-133r; p. 65-75); vgl. Risse, *Logik*, Bd. 1, 329-331.

⁶⁴ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 2 q. 2 a. 4 (fol. 134v-135v; p. 78-80); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 75-78.

Die Universalienlehre hält sich gut thomistisch zwischen nominalistischer Verflüchtigung und platonischem Ideenrealismus, argumentiert aber ausführlich gegen die von den Skotisten angenommene positive Unveränderlichkeit der Essenzen *secundum se* (und damit von ewigen Wahrheiten)⁶⁵ und das von Pedro da Fonseca vertretene nur potentielle Gegebensein des *universale in re*. Demgegenüber hält Bratiz mit den *Complutenses*, Johannes a S. Thoma und Suárez an der Genese der Universalien durch Abstraktion fest.⁶⁶ Durch Abstraktion (*praecisio*) wird entgegen der skotistischen Ansicht die in den Wesenheiten nur virtuell gegebene formale Einheit der Sache erfasst. Die Universalität, metaphysisch als *aptitudo inessendi multis* im Sinne einer bloßen Nonrepugnanz bestimmt, ist folglich nicht in der Sache selbst gegeben, sondern Produkt der Abstraktion.⁶⁷

Die Kategorienlehre wird mit einer ausführlichen Darlegung der thomistischen Analogielehre eröffnet, hier durchaus im Anschluss an Matthäus Weiß. Die skotistische Auffassung von der Univozität des Seinsbegriffs wird klar abgelehnt, ebenso eine von Attributions- und Proportionalitätsanalogie verschiedene *analogia logica*, wie sie Bratiz vorsichtig Suárez und Ruvio zuschreibt.⁶⁸ An der Zehnzahl der aristotelischen Kategorien auch nur zu zweifeln, ist *nefas* und *paradoxum*, womit auch die letzten sechs Kategorien als echte Kategorien ausgewiesen sind.⁶⁹ Relativ ausführlich wird die Relationslehre behandelt, in der sich Bratiz durchgängig mit Suárez' Auffassung auseinandersetzt, die in ihren Neuerungen rundweg abgelehnt wird. Angesichts der Uneinigkeit der Thomisten in der Frage, wie sich die Relation an sich von ihrem unmittelbaren und entfernteren Fundament unterscheidet, überlässt Bratiz allerdings die Entscheidung dem Leser.⁷⁰

Wenig an Auseinandersetzungen, dafür mehr an positiver aristotelisch-thomistischer Doktrin bietet die abschließende und deutlich unter Zeitdruck entstandene Behandlung der *Analytica posteriora*, in der die Lehre vom Beweis und dessen Wirkung, der Wissenschaft bzw. dem Wissen erörtert wird. Auch der nicht mit dem aposteriorischen Beweis

⁶⁵ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 3 q. 1 a. 1 (fol. 140r-144r; p. 6-14); auch diese Lehre wird in Salzburg erst zur Jahrhundertmitte voll greifbar: vgl. Bauer, *Metaphysik*, 123-130.

⁶⁶ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 3 q. 1 a. 2 (fol. 146v-148r, p. 19-22); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 130-134.

⁶⁷ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 3 q. 1 a. 3 (fol. 151r-159r; p. 28-44).

⁶⁸ *Ebd.*, tr. 4 q. 1 a. 1 (fol. 190r-194r; p. 105-113); a. 2 (fol. 197r; p. 119f.). Zur Diskussion innerhalb der Thomisten vgl. Bauer, *Metaphysik*, 634-650.

⁶⁹ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 4 q. 1 a. 2 (fol. 194v; p. 114); q. 2 a. 5 (fol. 218r-219v; p. 161-164).

⁷⁰ *Ebd.*, tr. 4 q. 2 a. 3 (fol. 207r-214v; p. 139-154).

identischen *demonstratio quia* wird echter Beweischarakter zugesprochen, allerdings nur analog gegenüber der *demonstratio propter quid*. Gleichwohl erzeugt sie einen wirklichen und vollkommenen Wissenshabitus.⁷¹ Einheit und Unterscheidung der Wissenschaften werden in den natürlichen Wissenschaften nicht nur, wie Suárez und die meisten Jesuiten wollen, durch den verschiedenen Abstraktionsgrad, sondern auch durch den in der Abstraktion erreichten verschiedenen Grad an Immaterialität der Gegenstände begründet,⁷² in der übernatürlichen Ordnung dagegen durch die verschiedene Teilhabe am Licht des göttlichen Wissens. Gegen Suárez und Fonseca, die sich hierfür auf Duns Scotus berufen, wird die Einheit der Wissenschaft nicht als Ordnungseinheit, sondern als schlechthinnige Einheit eines Habitus gedeutet.⁷³ Nicht zuletzt wegen der Bedeutung für das thomanische Theologieverständnis wird die Lehre von der Subalternation der Wissenschaften klar nach Thomas dargelegt.⁷⁴

Die thomistische Doktrin, die sich von der frühen altaristotelischen Salzburger Auffassung deutlich zu den spanischen Thomisten bewegt hat, schließt Bratiz, wo es die Umstände nahelegen, gern mit einem theologisch-frommen Ausblick ab. Begnügt er sich am Vigiltag von Mariä Lichtmeß noch damit, den 1. Traktat »*in honorem Matris Purificatae*« zu beschließen, beendet er am Samstag vor dem Palmsonntag den 3. Traktat mit der Prädikabilienlehre, in der ja auch von der *species* gehandelt wird, recht biblisch-assoziativ mit dem Satz: »*Ideo hic Isagoge Porphyrianae in honorem eius, in quo nec speciem nec decorem, qui tamen speciosus erat prae filiis hominum, reliquerunt peccata nostra, acquiescere in pace in idipsum iubet noster S. D., qui aliam mercedem non petit nisi Te Domine.*«⁷⁵ Das Ende der gesamten Logik aber geht vom zuletzt erörterten Problem des Zugleichbestehens von *opinio* und *scientia* in Paulus, der einerseits den Glaubenshabitus hatte, andererseits aber die klare Gottschau, zurück auf den Status der Logik als theoretische Wissenschaft und beschreibt von hier aus das Ziel der Logik als die Erreichung des ewigen Glanzes (*candor*), in dem der *Candidus Ordo*, der *candidus amor* zu Christus und seiner Mutter, aber auch die Ehre des *Doctor Angelicus* nicht fehlen dürfen.⁷⁶

⁷¹ *Ebd.*, tr. 5 q. 1 a. 2 (fol. 234r-235v; p. 193-196).

⁷² Zur Diskussion vgl. Leinsle, *Ding*, 36 (Domingo de Soto).

⁷³ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr. 5 q. 2 a. 1 (fol. 237r-240v; p. 199-206).

⁷⁴ SK DB VI 17 Bratiz, *Organum* tr.5 q.2 a.1 (fol. 240v-241v; p. 206-208); vgl. Leinsle, *Einführung*, 155-159.

⁷⁵ Bratiz, *Organum* tr.1 q.3 a. ult. (fol. 95r/p. 173); tr. 3 q.2 a. 5 (fol. 186v/p. 99); vgl. Jes 53,2; Ps 44,3; Ps 4,9 Vg.

⁷⁶ Bratiz, *Organum* tr.5 q.2 a. ult. (fol. 244r/p. 213): *Hucusque itaque ad finem nostrae Logicae per diversas species Entium rationis nescio ad quam uisionem, si non claram*

4.2 Naturphilosophie

Die *Philosophia naturalis peripatetica* behandelt die aristotelische Naturphilosophie, die im zweiten Jahr des philosophischen Kurses auf dem Lehrplan stand. Der Aufbau der Thesen folgt zwar noch im Wesentlichen dem didaktischen Plan der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, der Aufbau ist jedoch bereits durch die Wissenschaftsklassifikation nach dem immer genauer fortbestimmten Gegenstand *ens mobile* festgelegt. Wie die meisten zeitgenössischen Autoren (z. B. Benet Pereira, Didacus Masius) schickt Bratiz nach dem Vorwort eine Abhandlung *In Universam Philosophiam* voraus (th. 1-12), in der die Geschichte und Einteilung der Philosophie dargelegt werden.⁷⁷ Stärker wissenschaftstheoretischen Charakter hat die Einleitung *In Universam Philosophiam naturalem* (th. 13-19), in der Stellung und Gegenstand der Naturphilosophie beschrieben werden. Der erste und weitaus umfangreichste Teil der Thesen behandelt die acht Bücher der Physik (*De ente mobili ut sic in communi*) mit den zentralen Themen von Bewegung und Ruhe, Materie, Form und Privation, Ort und Zeit. Entsprechend dem lateinischen Titel *de physico auditu* wird er in fünf *Auscultationes* eingeteilt, die von den Prinzipien der Naturdinge (Materie, Form, Privation), ihren Ursachen, der Bewegung und deren inneren und äußeren Maßen handelt (th. 20-59). Der zweite Teil über das einfache, aber lokal bewegliche Ding (*De ente mobili simplici ad ubi*, d.h. die Himmelskörper) entspricht *De caelo* (Th. 60-69). Er gliedert sich in drei *Observationes*, da hier vor allem die Beobachtung angesprochen ist. Behandelt wird die Natur der Himmelskörper, ihre Bewegung und schließlich der *Mundus elementaris*. Der dritte Teil handelt von dem zum Sein veränderlichen (also werdenden) beweglichen Ding (*de ente mobili mutabili ad esse*) und entspricht den Büchern *De Generatione et Corruptione* (th. 70-84). Er teilt sich in sieben *Mutationes*: Entstehen, Vergehen, Anderswerden, Zunehmen und Abnehmen, Verdünnung und Verdichtung, *Reactio*, *Repassio* und Mischung. Der vierte Teil behandelt das unbeseelte, aus Elementen gemischte, veränderliche und bewegliche Ding (*de ente mobili mutabili mixto inanimato*) und entspricht den meteorologischen Schriften des Aristoteles, die nicht nur die Himmelserscheinungen, sondern auch die Vorgänge im Erdinnern betreffen (th. 85-100). Dieser Teil ist in sechs

saltem adhuc speculativam simus rapti, optemus ergo ut et Lumine scientiae supervenientis spiritus derepente, et per hoc candorem aeternum in Candido sacro Ordine ex Candido amore Salvatoris, eiusdemque Matris Mariae ad gloriam Angelici Doctoris acquirere possimus.

⁷⁷ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 1-12 (S. 1-12).

Indagationes gliedert, die von der Entstehung der meteorologischen Erscheinungen, den feurigen Erscheinungen der Luft (z. B. Kometen, Blitz, Donner etc.), den Lichterscheinungen (z. B. Regenbogen), den feuchten Erscheinungen (Nebel, Wolken, Regen, Flüsse, Meere), den trockenen Erscheinungen (Wind, Erdbeben) und den Metallen und Fossilien handeln. Der fünfte Teil schließlich entspricht den *libri de anima* des Aristoteles und handelt insgesamt vom beseelten, aus Elementen gemischten, veränderlichen und beweglichen Ding (*de ente mobili mutabili mixto animato*, th. 101-120). Er besteht aus vier *Animationes*, die der Seele als solcher und den Stufen der Beseelung entsprechen: vegetative, sensitive und Geistseele. Die »fromme« Absicht und Ausrichtung dieser Schlägler Philosophie zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Bratiz jeden Teil mit einer den Sinn der Naturbetrachtung erhellenden Sentenz aus Seneca oder Boethius eröffnet und schließt.

Klarer als in den einzelnen Fragen der Naturphilosophie legt Bratiz bereits im Vorwort die Richtung seiner Philosophie dar. Schon aus den ersten Zeilen spricht deutlich ein Zug zum Konservativismus. Mit den meisten Autoren seiner Zeit versichert er, nicht Neues lehren zu wollen, sondern die *veritatis dogmata* getreu zu wiederholen, zumal Neuheit immer häresieverdächtig ist.⁷⁸ Diese Lehrsätze sollen hier peripatetisch, nicht stoisch interpretiert werden. Diese Klarstellung ist angesichts der Seneca-Zitate und der stark deterministischen Naturphilosophie des Neustoizismus der Renaissance nicht zu übersehen. Als Führer durch die Naturphilosophie erscheint Thomas von Aquin; er ist die Zunge des Aristoteles. Er ist nicht nur in der Theologie als Autorität anzuerkennen, sondern auch in der Philosophie. Entschieden wendet sich Bratiz gegen eine *libertas philosophandi*, wie sie die Universitätstradition des 16. Jahrhunderts kennzeichnete. Vielmehr hat die Philosophie dem rechten Verständnis der Theologie zu dienen; sie ist deren getreue Magd und erwartet ihre Befehle. Diese Verbindung von Philosophie und Theologie ist keineswegs schlecht, wie die *malae bestiae* Luther und Wyclif meinen. Offen bekennt sich Bratiz als Thomist. Für die Autorität des Aquinaten führt er geschickt das Zeugnis eines Jesuiten ein: Benet Pereira (1536-1610). Zudem sei der Dominikanerorden mit den Prämonstratensern verwandt in Regel, Konstitutionen und Marienverehrung. Warum sollte man also nicht als Prämonstratenser thomistisch philosophieren?⁷⁹ Neben den bereits in der Logik benutzten Standardwerken verwendet Bratiz hier für die skoti-

⁷⁸ Vgl. Anita Mancini, *La controversia con i protestanti e i programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù 1547-1599*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 54 (1985), 3-43. 209-264; hier 37.

⁷⁹ Bratiz, *Phil. nat.*, Ad Lectorem (4v-A1v).

stische Doktrin auch die *Philosophia naturalis Duns Scoti* von Philippus Fabri und die *Quaestiones dialecticae et physicae* des Minoriten Caspar de la Fuente, für die Jesuiten vor allem den *Cursus philosophicus* Rodrigo de Arriagas (1592-1667), mit dem er sich durchgängig auseinandersetzt. Unter den von Bratiz benutzten und in Schlägl vorhandenen Autoren finden wir sogar zwei Protestanten: die *Institutiones physicae* (Leiden 1615) des Leidener Professors Gilbert Jacchaeus (1578-1628) und das 1637 in Ulm erschienene gleichnamige Werk des Medizinprofessors in Wittenberg und Gießen Gregor Horstius (1578-1636).⁸⁰ In der Mineralogie unentbehrlich ist das Standardwerk *de re metallica* Georg Agricolas (1494-1555). Für die bei Bratiz nicht selten feststellbare moralisierende Naturauslegung scheint Abra de Raconis (1580-1646) als Vorbild zu dienen. Für die Meteorologie schließlich wurden 1640 die *Meteorologicorum libri sex* des konservativen Professors in Löwen Libertus Fromondus (Libert de Froidmont, 1587-1653) erworben. Bei biblischen Realien greift Bratiz auf die *Bibliotheca sancta* des Universalgelehrten Sixtus Senensis OFM (1520-1569) zurück. Für genuin theologische Fragen verweist er u.a. auf Juan de Lugo SJ (1583-1660).

Die wissenschaftstheoretische Stellung der Naturphilosophie (*Physiologia*) wird weitgehend nach Didacus Masius (1553-1608) bestimmt.⁸¹ Gegenstand der Naturphilosophie ist das *corpus mobile* oder als die natürliche Substanz. Prinzipien, Ursachen, Bewegung und Quantität werden im einzelnen disputiert, wobei die Lehre des Aristoteles selbstverständliches Fundament der Auseinandersetzung ist. Da Gott nach Augustinus die *materia prima* als ein *prope nihil* geschaffen hat, ist folglich die von Aristoteles gelehrte Ewigkeit der Materie und damit der Welt mit Thomas von Aquin abzulehnen.⁸² Materie und Form sind essentiell unterschieden; die Materie ist reine Potentialität. Deshalb besitzt sie nicht den von den Skotisten angenommenen *actus entitativus*, der als bloßer *actus obiectivus* gedeutet wird. Als reines *ens quo* hat die *materia prima* auch keine eigene Existenz; sie kann deshalb gegen Arriagas Meinung auch nicht entstehen und vergehen.⁸³ Die Existenz setzt vielmehr die *productio* voraus, das Heraustreten aus den Wirkursachen. Dabei wird gut thomistisch an der Realdistinktion zwischen Essenz und Existenz gegen Arriaga, die Jesuiten und

⁸⁰ Zu Jacchaeus vgl. Leinsle, *Ding*, 315-322; zu Horstius: Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig 1750/51, ND 1960, Bd. 2, Sp. 1716.

⁸¹ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 13-19 (S. 13-21).

⁸² *Ebd.*, th. 23 (S. 26f.).

⁸³ *Ebd.*, th. 27 (S. 30-32); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 296-336.

Jacchaeus festgehalten, wie es den Grundlehren des Salzburger Thomismus entspricht. Die Materie kann folglich ohne die Form nicht existieren, ist aber auch nicht von der Form abtrennbar. Sie besagt nur das Verlangen nach der Form, das aber gegen die Skotisten nicht real von der Materie unterschieden ist.⁸⁴ Die Privation ist – gegen Masius – nicht die *entitas materiae primae*. Thomas und Aristoteles lehren nach Gregor Horstius vielmehr nur eine Identität im Träger, nicht aber dem Wesen nach.⁸⁵

In die Auseinandersetzung mit den Jesuiten tritt Bratiz vor allem bei der Lehre von den substantiellen Formen ein, die nicht zuletzt durch kirchliche Entscheidungen (Seele, Eucharistielehre) vorbelastet ist. Substantielle Formen können nur durch *generatio* entstehen, nicht schon bei der ersten Schöpfung. Doch ist dazu gegen die Ansicht der Jesuiten bereits eine Form in der Materie nötig.⁸⁶ Gegen die *Complutenses* hält Bratiz mit Masius an der Unveränderlichkeit der wesentlichen Eigenschaften fest. Künstliche Formen setzen nur eine *potentia oboedientialis* voraus. Unter dem Schlagwort *Ars simia naturae* werden einige Fragen der Alchimie und Magie vor allem nach Martinus Del Rio (1551-1608) erörtert.⁸⁷ Wieder gegen die Jesuiten und Skotisten hält Bratiz an der Vereinigung von Materie und Form *per se* fest. Die Vereinigung selbst ist kein eigener *modus*; Aristoteles kennt kein Drittes, das Materie und Form verbindet. In der Physik aber muss man *sentire, quod sentit Aristoteles*. Thomas' Lehre in dieser Frage wurde von Cajetan richtig, von Arriaga dagegen falsch interpretiert.⁸⁸

Bei der Lehre von der Wirkursache polemisiert Bratiz gegen die Definition Arriagas: *Causa efficiens est quae per se tribuit extrinsece esse effectui ex praeciso conceptu efficientis*. Sie sei nur aus seinem eigenen Gehirn gesaugt. Kausalität ist nicht nur eine Relation, wie die Jesuiten wollen, sondern besagt thomistisch mit Samuel de Lublino eine *actio*: den Akt der Verursachung.⁸⁹ Klar wendet sich Bratiz auch

⁸⁴ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 29 (S. 34f.).

⁸⁵ *Ebd.*, th. 30 (S. 35f.).

⁸⁶ *Ebd.*, th. 33 (S. 39f.); zur *praeccontinentia formarum* in der Salzburger Tradition vgl. Bauer, *Metaphysik*, 359-362.

⁸⁷ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 36f. (S. 43-46).

⁸⁸ *Ebd.*, th. 38f. (S. 46-48); vgl. Ulrich G. Leinsle, *Rodrigo de Arriaga im Streit um modale Entitäten*, in: Bene scripsisti Filosofie od stüedovíku k novovíku. Sborník k sedmdesátinám Stanislava Sousedíka, ed. Jiří Beneš, Petr Golombiček, Vladimír Urbánek, Praha 2002, 161-189; Zum Salzburger «Antimodismus» in dieser Frage vgl. Bauer, *Metaphysik*, 376-388;

⁸⁹ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 44 (S. 53); vgl. Rodrigo de Arriaga, *Cursus Philosophicus* (1632), Paris 1637, Phys. disp. 9 s. 1 (S. 319); Samuel de Lublino, *Quaestiones scholasticae in octo libros Aristotelis de physico auditu*, Köln 1628, 2 phys. q. 10 a. 3 (S. 143-145). Zur Kritik in Salzburg vgl. Bauer, *Metaphysik*, 510f.

gegen die Lehre von Gott als der alleinigen Ursache alles Geschehens (z. B. Okkasionalismus), aber auch gegen eine Untätigkeit Gottes (Deismus, Epikureismus). Zu unserer Ursächlichkeit ist vielmehr ein *concursum praevius*, nicht nur der von den Jesuiten angenommene *concursum simultaneum* Gottes erforderlich. Schließlich wird auch die thomistische Lehre von der *praemotio physica* gegen die skotistische *praemotio moralis* hier dargestellt, wie es der Salzburger Universitätstradition entspricht.⁹⁰

Actio und *passio* sind nach Thomas *in recto* real identisch, obwohl sie verschiedene Kategorien bilden; doch handelt es sich hier nach Matthäus Weiß nicht um eine formale Prädikation. Zudem müssen sich nach Masius die Kategorien nicht real, sondern nur verstandesmäßig unterscheiden. Das Urteil über diese These will Bratiz allerdings dem Interpreten überlassen.⁹¹ Eine *actio in distans* im strengen Sinne wird abgelehnt; die Vorstellung kann hier allerdings vermitteln, so wenn einem bei der Vorstellung guten Essens »die Zähne wässern«.⁹² Ein aktuelles Unendliches wird in *rerum natura* nicht angetroffen, was Bratiz gegen Arriaga an dem »einleuchtenden« Beispiel klarmachen will, dass dann die Küche vom Refektorium unendlich weit entfernt wäre. Er gibt seiner Freude Ausdruck, ein solches Mahl nicht einnehmen zu müssen. Nicht einmal *de potentia dei absoluta* ist ein geschaffenes aktuelles Unendliches möglich.⁹³ Das Kontinuum darf nicht aus unteilbaren Punkten zusammengesetzt gedacht werden. Dies wurde auf dem Konzil von Konstanz gegen Hus verurteilt und entspreche dem Irrtum der Eleaten. Außerdem wäre dann nach Matthäus Weiß ein Kontinuum nicht größer als das andere. Die Tangente kann den Kreis nur in einem Punkt (*discrete*), nicht aber kontinuierlich berühren.⁹⁴ Gegenseitige Durchdringung von Körpern ist natürlicherweise nicht möglich, wohl aber durch die Kraft Gottes, was zu Betrachtungen über die Jungfräulichkeit Marias vor, während und nach der Geburt Christi und über die Auferstehungsleiblichkeit (verschlossenes Grab, verschlossene Türen) Anlass bietet. Auch die Eucharistielehre widerspricht dieser physikalischen Tatsache nicht, da nur die Präsenz *circumscriptive* an mehreren Orten ausgeschlossen ist, dass also derselbe räumliche Körper sowohl in Schlögl als auch in Linz wäre.⁹⁵ Die Erscheinungen

⁹⁰ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 45 (S. 55f.); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 539-561.

⁹¹ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 50 (S. 62f.).

⁹² *Ebd.*, th. 52 (S. 65).

⁹³ *Ebd.*, th. 53 (S. 67).

⁹⁴ *Ebd.*, th. 55 (S. 68f.); vgl. Matthäus Weiss, *Acroamata physica seu libri Physicorum octo commentariis peripateticis illustrati*, Salzburg 1623, l. 6 a. 5 n. 5 (S. 269f.); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 240-242.

⁹⁵ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 57 (S. 71f.).

Christi aber erfolgten nach Thomas nicht mit dem physischen Leib. Zudem muss Christus nicht immer im Himmel sitzen, sodass er sich nicht bewegen dürfte. Arriagas These von der Möglichkeit der Bilokation habe zur Folge, dass dann derselbe Mensch zugleich in Schlägl und in Wilten mit ihm disputieren könne.⁹⁶ Die Zeit-Paradoxe Augustins löst Bratiz im Sinne des Aquinaten durch die Existenz unteilbarer Zeiteinheiten, eben des Jetzt.⁹⁷

In den Thesen zu *De Caelo et Mundo* wird selbstverständlich das alte Weltbild vorausgesetzt. Der Himmel ist ein einfacher Körper, der mit Ruvio gegen Matthäus Weiß materiell ist, allerdings nicht aus sublunarer Materie besteht. Damit wendet sich Bratiz gegen die unklare Position Weiß'.⁹⁸ Der Einfluss der Himmelskörper besteht grundsätzlich nur in Bewegung und Licht; alle weiteren Einflüsse lassen sich auf das Licht zurückführen; okkulte Einflüsse werden wie in der Salzburger Frühzeit abgelehnt. Intellekt und Wille können bestenfalls *per accidens* von den Sternen beeinflusst werden. So wirkt etwa die Feuchtigkeit des Mondes auf das Gehirn. Allerdings bedienen sich auch die Dämonen dieser Einflüsse. Deshalb sind zwar astronomische und meteorologische Vorhersagen möglich, nicht aber Vorhersagen des Schicksals. Bratiz wendet sich hier besonders gegen die Praxis der Kalendermacher, die zugleich Horoskope liefern, und erinnert an die kirchlichen Verbote. Doch kann es vorkommen, daß die Dämonen die *futura contingentia* durch göttliche Offenbarung kennen und deshalb die Menschen beeinflussen.⁹⁹ Aus den vier Elementen gemischte Körper richten ihre Bewegung immer nach dem schwersten. Gravitation und Levitation sind keine innere Bewegung, wie die Skotisten wollen, noch durch Attraktion und Repulsion zu erklären, wie die Atomisten lehren. Vielmehr ist als formales Bewegungsprinzip eine eigene substantielle Form anzunehmen, die für Bratiz – gegen Arriaga – von der Substanz selbst verschieden ist.¹⁰⁰ Die Betrachtung der sublunaren Welt (*Mundus elementaris*) beginnt mit der Lehre von der Schöpfung, die nach den Kirchenvätern im Frühjahr, nach den Astronomen im Zeichen des Widders erfolgte. Dies führt allerdings wie bei Abra de Raconis zu der Schwierigkeit, das Dasein von Früchten im Paradies zu erklären. Die Verringerung des Lebensalters seit den Urvätern erklärt Bratiz durch die Verminderung der Lebenskraft. Die Betrachtung der Welt mündet in eine Theodizee: Die Welt ist vollkom-

⁹⁶ *Ebd.*, th. 58 (S. 73).

⁹⁷ *Ebd.*, th. 59 (S. 74f.).

⁹⁸ *Ebd.*, th. 60-62 (76-80); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 247.

⁹⁹ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 63-65 (S. 80-84); zu Salzburg vgl. Bauer, *Metaphysik*, 251.

¹⁰⁰ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 67 (S. 85f.); vgl. Arriaga, *Cursus*, de Gen. disp. 4 s. 5 subs. 1 (S. 512-514).

men. Mit Thomas wird auch die reine Möglichkeit der Ewigkeit der Welt gelehrt, aus der aber nicht die Ewigkeit der Bewegung folgt.¹⁰¹

Bratiz hält gegen Arriagas Einwände an der aristotelischen Definition für 'generatio' fest; ebenso daran, dass beim Vergehen kein *ens completum* als Subjekt der Entstehung zurückbleibt. *Terminus a quo* der substantiellen Entstehung ist die *materia prima*, *terminus ad quem* das *compositum*. Ebenso bleibt beim Vergehen nur die Materie erhalten, die in der Veränderung eine neue Form annimmt.¹⁰² Die Aufhebung eines Defektes (z. B. die Rechtfertigung) ist jedoch nur eine einzige positive Veränderung, nicht Aufhebung und Setzung einer neuen Form. Die erste Materie ist dabei nicht nur intentional, sondern gegen Suárez auch in der Ausführung unmittelbar auf die substantielle Form ausgerichtet. Bei der Intensivierung einer Qualität wird nach den *Complutenses* keine neue Entität zugefügt, wie die Jesuiten und Skotisten wollen, die der skotistischen Thomasinterpretation Cajetans gefolgt seien.¹⁰³ Wachstum geschieht durch Nahrungsaufnahme und ist daher mit dieser real identisch. Verdünnung und Verdichtung geschehen durch wirkliche Veränderung der Teile hinsichtlich ihrer Distanz. Dünne und Dichte sind auch im eucharistischen Leib Christi gegeben (Fleisch bzw. Knochen), ohne dass dadurch die Größe verändert würde. Dass die Verdünnung auf einer Vermehrung der Atome beruhe, wird nach Johannes a S. Thoma und den *Complutenses* nur referiert. Keinesfalls aber ist Eva aus der Rippe Adams durch Verdünnung gemacht worden, sondern durch Zuführung neuer Materie oder einen neuen Schöpfungsakt.¹⁰⁴ Den Vorgang der Veränderung erklärt Bratiz durch *reactio* und *repassio* als äquivalente Vorgänge im Objekt zu *actio* und *passio*. Mischung setzt gegen Julius Caesar Scaliger (1484-1558) und Arriaga Veränderung voraus: Die Elemente der Mischung werden selbst verändert. Substantielle Formen bleiben bei Mischung nicht formal, sondern nur virtuell erhalten.¹⁰⁵

Für die teilweise phantastischen Meteorologie steht vor allem Libertus Fromondus Pate.¹⁰⁶ Der Komet des Jahres 1618 war ein himm-

¹⁰¹ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 68f. (S. 87-90).

¹⁰² *Ebd.*, th. 70 (S. 91f.); vgl. Arriaga, *Cursus*, de Gen. disp. 1 s. 1 (S. 451).

¹⁰³ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 77 (S. 100-102); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 261-265.

¹⁰⁴ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 80f. (S. 104-106).

¹⁰⁵ *Ebd.*, th. 83 (108f.); vgl. Julius Caesar Scaliger, *Exotericarum exercitationum lib. XV. De subtilitate*, ex. 101 (1557), Frankfurt 1576, 345-370.

¹⁰⁶ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 85-100 (S. 110-130). – Zu der in Salzburg nur wenig gepflegten Meteorologie vgl. Bauer, *Metaphysik*, 253-256; zu Froimont und der Meteorologie des 17. Jahrhunderts: Christoph Meinel, *Natur als moralische Anstalt*. Die Meteorologia Philosophico-Politica des Franz Reinzer, S.J., ein naturwissenschaftliches Emblembuch aus dem Jahre 1698, in: *Nunciuss* 2 (1987), 37-94, bes. 55-66.

lischer, kein sublunarer. Solche entstehen nicht aus natürlichen Ursachen, sondern auf wunderbare Weise. Die schlechten Wirkungen der Kometen sind Trockenheit, Sturm, Erdbeben, aber auch Kriege, Untergang von Reichen und Königen, Revolutionen. Ob Kometen jedoch als natürliche Ursachen der letzteren Ereignisse angesehen werden müssen, oder nur göttliche Vorzeichen sind, ist nach Bratiz diskutabel. Die Erscheinungen in der mittleren Region sind etwa der »fliegende Drache« und Meteoriten. Nach Fromondus ist ein solcher Drache Anzeichen für Krankheit und Pest. Gegen die These, daß jeder, der einen Meteoriten fallen sieht, bald sterben müsse, beruft sich Bratiz auf die eigene Erfahrung: Er hat einen gesehen und lebt immer noch. Auch Blitz und Donner spielen sich in dieser Region ab. Gegen die Volksmeinung, daß Blitz und Donner die Pilze wachsen lassen, ist nach Bratiz und Fromondus dafür die Feuchtigkeit verantwortlich. In der untersten Region der Luft ist das Irrlicht beheimatet, das auch von bösen Geistern geleitet werden kann. An Erscheinungen in der Luft werden vor allem die verschiedenen Wolkenformen, die nach Fromondus die Menschen zur Buße anleiten sollen, um den Zorn Gottes abzuwenden, und der Regenbogen erläutert. Der Regen fällt tropfenweise aus den Wolken, wobei die Rundheit des Tropfens nach Albertus Magnus einen Schutz gegen die Luft darstellt. Schnee, Hagel, Tau, Mehltau und Reif gehören ebenso zu den *Meteora* wie die Wasser auf der Erde und im Erdinnern. Besondere Erwähnung finden die kropfbildenden Gewässer im Pinzgau. Das Meer sind nicht die Tränen Saturns, der Urin oder mit Johannes Kepler der Schweiß der Erde; vielmehr hat Gott selbst das Meer salzig gemacht. Bei den Winden werden auch die deutschen Bezeichnungen beigefügt. Im einzelnen werden die Arten der Erdbeben nach Aristoteles dargelegt. Nach Albertus Magnus habe der Neckar durch ein Erdbeben seinen Lauf geändert. Erdbeben sind nach Plinius Vorzeichen von Katastrophen und leiten uns an, unsere Zuflucht zu Gott zu nehmen. Die Mineralien und Edelsteine werden auch in ihrer medizinischen Bedeutung nach Georg Agricola dargestellt.

Die Psychologie Bratiz' hält sich durchgängig an die thomistische Lehre.¹⁰⁷ Gegen Arriagas Sympathie für die Skotisten lehnt Bratiz auch deren *forma corporeitatis* ab.¹⁰⁸ Die Seelenpotenzen sind nach Thomas real von der Seelensubstanz verschieden.¹⁰⁹ Für die Sinneswahrnehmung hält Bratiz an der thomistischen Lehre von den *species intentionales* fest. Der innere Sinn hat seinen Sitz im Gehirn. Während

¹⁰⁷ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 101f. (131-133); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 417-456.

¹⁰⁸ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 103 (S. 133f.).

¹⁰⁹ *Ebd.*, th. 106-108 (S. 137-140).

aber Thomas jedem einzelnen Sinn im Gehirn seinen Platz anweist, will Horstius das ganze Gehirn wegen seiner allgemeinen Feuchtigkeit als Sitz des inneren Sinnes annehmen. Ausdrücklich bemerkt Bratiz, dass er sich hier nicht in medizinische Kontroversen einlassen will und nur das reife Urteil der Anatomen referiere.¹¹⁰ Bei der Lehre von der Geistseele wendet sich Bratiz scharf gegen den Traduzianismus der Lutheraner und den Averroismus. Für einen *Philosophus Christianus* kann nur der Kreatianismus in Frage kommen. Ebenso wird klar an der Unsterblichkeit der Seele festgehalten.¹¹¹ *Intellectus agens* und *possibilis* sind gegen Suárez real verschieden. Primäres Objekt des Intellectes ist das *Intelligibile*, d.h. das Allgemeine, nicht das Einzelnde. Mit Samuel de Lublino wird der Erkenntnisakt ganz thomistisch als die Durchleuchtung des *phantasma* mittels des tätigen Intellectes gedeutet. Das Verhältnis von Intellect und Willen wird nach Thomas in einem Primat des Intellectes gesehen. Die Freiheit des Willens wird schließlich gegen Luthers These vom unfreien Willen verteidigt.¹¹²

Im Schlusswort verweist Bratiz nochmals darauf, dass er nur die im besten Sinne peripatetische Lehre des Thomas dargelegt habe. Schließlich sei es auch besser, Überflüssiges zu wissen als gar nichts. Mit einem Seneca-Zitat gegen die Unwissenheit und dem Lobpreis Gottes, Marias und des hl. Norbert schließt Bratiz seine Ausführungen.¹¹³ Bratiz legt insgesamt eine dezidiert konservative, streng thomistische und antijesuitische Doktrin vor, die sich aber früher als die Salzburger Universität von der altaristotelischen Richtung zur spanischen Thomistenschule hinwendet. Die Beispiele zeigen zudem das Bemühen, die peripatetische Logik und Naturphilosophie in die Lebenswelt des Schlägler Hausstudiums zu übersetzen und so den Schülern begreiflich zu machen.

Povzetek: Ulrich G. Leinsle, Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (ca 1599-1656), Tomistični filozof in reformatorski opat iz Ljubljane

Poznejši profesor in opat dr. Norbert Bratiz se je rodil v Ljubljani leta 1599. S starši je kmalu prišel v Wilten pri Innsbrucku, kjer je leta 1616 pri premonstratencih dal redovne zaobljube. Po študiju v Ingolstadtu v letih 1623 do 1625 je postal profesor za filozofijo v samostanu Osterhofen na Bavarskem. Hkrati ej študiral na benediktinski univerzi v Salzburgu. V Wiltenu je postal oskrbnih (ekonom), leta 1627

¹¹⁰ *Ebd.*, th. 112-115 (S. 144-149); vgl. Bauer, *Metaphysik*, 457-463.

¹¹¹ Bratiz, *Phil. nat.*, th. 116 (S. 150f.).

¹¹² *Ebd.*, th. 119f. (S. 154-157). Zur Bedeutung der *phantasmata* in der Salzburger Erkenntnislehre vgl. Bauer, *Metaphysik*, 477-481.

¹¹³ Bratiz, *Phil. nat.*, 157.

pa prior. Leta 1628-1629 je študiral na Kolegiju sv. Norberta v Rimu. 11. februarja 1629 je promoviral na univerzi v Perugi in postal doktor teologije. Še istega leta so ga skupaj z dvema sobratoma poslali v opuščeno opatijo Speinhart v Oberpfalz, kar pa zaradi političnih razlogov ni uspelo. Do leta 1633 je bil župnik v Neunburgu vorm Wald. Ko se je vrnil v Wilten, je postal profesor teologije, ekonom in leta 1635 ponovno prior. Potem ko je bil zaradi spora z briksenškim škofom odstavljen in pregnan iz Wiltena, je prišel v Schlägl v Zgornjo Avstrijo in bil tam profesor filozofije (tudi za študente iz Strahova), kasneje tajnik generalnega vikarja Benedikta Lachena v Louka (pri Znoimu). 11. septembra 1642 je bil izvoljen za prošta v Perneggu v Spodnji Avstriji. Tam je izpeljal obsežne reforme. 30. januarja 1648 je postal opat v samostanu sv. Vincencija v Wroclawu, kjer je uspešno nadaljeval reforme. Umrl je 24. januarja 1656.

Bratizova vloga je bila, da je iz Salzburga prinesel tomistično filozofijo tako v Wilten kakor tudi premonstratencem v češki provinci. Salzburg je bil poleg Prage pomembno izobraževalno središče za akademski naraščaj.

Lastna Bratizova filozofija se je ohranila v posvetilu njegovih predavanj iz logike v Schläglu (Strahovska knjgovna DB VI 17) in v njegovem delu *Philosophia naturalis peripatetica*, ki je bilo natiskano v Salzburgu. Bratiz je sicer ostal zvest salzburškemu tomizmu, deloma pa se je samostojno soočil z jezuiti in skotisti in za to uporabil tudi protestantske avtorje. Zgodaj se je opredelil za aristotelsko smer in za španske sholastike, in sicer še preden je to storila univerza v Salzburgu. S tem je pokazal, da je včasih mogoče v majhnem redovnem študiju biti »modernejši«¹ kakor v institucionalno nepremični univerzi.

Ključne besede: zgodovina, študij, teologija, tomizem, naravna filozofija.

Summary: Ulrich G. Leinsle, Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (about 1599-1656), Thomist Philosopher and Reformist Abbot from Ljubljana

The later professor and abbot Dr. Norbert Bratiz was born in Ljubljana in 1599. Soon he moved with his parents to Wilten near Innsbruck, where he took vows in the Order of Canons Regular of Prémontré (Premonstratensians) in 1616. After studying at Ingolstadt from 1623 to 1625 he became a professor of philosophy in the monastery Osterhofen in Bavaria. At the same time he studied at the Benedictine university in Salzburg. He became the steward and later (1627) the prior at Wilten. In the years 1628-1629 he studied at St. Norbert's College in Rome. On 11 February 1629 he received a doctorate in theology at the University of Perugia. In the same year he was sent

with two brothers to the abandoned abbey at Speinshart in Oberpfalz, which was not successful due to political reasons. Up to 1633 he was the parish priest at Neunburg vorm Wald. When he returned to Wilten, he became a professor of theology, the steward and again the prior in 1635. Owing to a conflict with the bishop of Brixen, he was removed from office and from Wilten and came to Schlägl in Upper Austria. There he taught philosophy (also to students from Strahov in Bohemia), later he was secretary to the Vicar General Benedict Lachen at Louka (near Znojmo in Moravia). On 11 September 1642 he was elected provost at Pernegg in Lower Austria. There he introduced extensive reforms. On 30 January 1648 he became the abbot of St. Vincent's abbey in Breslau (today Wrocław in Poland) where he successfully continued his reformist activities. He died on 24 January 1656.

Bratiz played an important role in bringing Thomist philosophy from Salzburg to Wilten as well as to the Premonstratensians in Bohemia. Beside Prague, Salzburg was an important centre of university education.

Bratiz' own philosophy has been handed down in the dedication of his lectures on logic at Schlägl (Strahovska knihovna DB VI 17) and in his work *Philosophia naturalis peripatetica* printed in Salzburg. Though Bratiz remained true to the Salzburg Thomism, he also independently confronted the Jesuits and the Scotists, making use of Protestant authors, too. Earlier than the university of Salzburg he declared himself for the Aristotelian school of thought and for the Spanish scholastics. Thus, he demonstrated that somebody at a small monastic educational establishment may be more in keeping with the times than at an institutionally rigid university.

Key words: history, study, theology, Thomism, natural philosophy.

Slavko Krajnc

Cerkev pred izzivi globalizacije – teološki tečaj 2003

V duhu pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu je »Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. Še nikdar ni bilo človeškemu rodu na voljo toliko bogastva in tolikšne gospodarske moči, pa kljub temu še ogromen del prebivalcev naše zemlje mučita lakota ter pomanjkanje« (CS 4). In ker se svet danes z veliko intenzivnostjo globalizira, kar je gotovo pozitivno, četudi je v tem procesu veliko slabega, se je zdelo profesorjem TEOF ne le umestno, ampak nujno potrebno, da se duhovniki, kot tudi drugi pastoralni delavci ter izobraženci, seznanimo z zakonitostmi globalizacijskega procesa, predvsem pa, da si jasneje ustvarimo pogled Cerkev na te družbene procese. Zato smo dali letošnjemu teološkemu simpoziju, ki je že sedemintrideseti po vrsti, naslov *Cerkev pred izzivi globalizacije*.

Naloga vsake družbe je, da skrbi za povezovanje, izmenjavo, zagotavljanje enakih pravic in pogojev za vse, izobraževanje, prehrano, zdravstvo in svobodno izražanje misli. S tem vstopa vsaka družba nujno v globalizacijske procese, to je globalno sodelovanje, ki vse prevečkrat prinaša tudi negativne posledice, naj bo na ekonomskem, kot tudi družbenem področju. V globalizirani družbi so vse rase, kulture in vere relativne in poenotene v demokratičnih pravilih.

Nasproti globalizacijskim procesom stoji Cerkev s svojo izkušnjo globalizacije, s katero je oznanjevala evangelij ne le eni skupini, temveč vsemu svetu. Niti različnost jezikov in obredov ni bila ovira za globalizacijo oznanila. Množili so se bogoslužni jeziki in obredne posebnosti, ki so se z inkulturacijo zakoreninile v najrazličnejše kulture. Tako je Cerkev v uresničevanju svojega poslanstva gradila vzorec vesoljnega občestva, ki spoštuje individualnost posameznika. Na podlagi svojih izkušenj lahko Cerkev tudi danes ponuditi ustrezen odgovor na mnogotere pojave današnjih globalizacijskih procesov.

Simpozij Cerkev pred izzivi globalizacije je potekal 23. aprila v dvorani TEOF v Ljubljani. Po uvodnih pesmih zbora ljubiteljev koralnega petja na TEOF pod vodstvom stolnega organista g. Gregorja Klanjčiča, ki je zapel koralno pesem *Victimae pascali* in večglasno

Angelus Domini, ter po pozdravu dekana TEOF prof. dr. Slavka Snoja se je zvrstilo 12 predavateljev s kratkim referatom, naslednji dan pa so predavali po trije predavatelji v Vipavi, Mariboru in Celju, 25. aprila pa še v Murski Soboti. Vseh udeležencev simpozija (škofov, duhovnikov, redovnikov in laikov) je bilo 295.

O globalizaciji je spregovorilo kar 13 predavateljev, vsak s svojega zornega kota.

Prof. dr. *Janez Juhant* je predstavil vlogo Cerkve v globaliziranem svetu v času moderne in postmoderne, s poudarkom, kako je Cerkev primerna globalna ustanova, ki je potrebna nenehnih sprememb in reform v luči evangelija.

Prof. dr. *Metod Benedik* je predstavil globalizacijske zahteve v Cerkvi kot trajno sestavino krščanskega izročila, saj je Cerkev kot vesoljni zakrament odrešenja že po svoji naravi globalizirana in globalizacijska.

Prof. dr. *Borut Košir* je orisal Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda, saj je kot pravni sistem znamenje harmonije med vesoljnimi pravili in območnimi zakoni, ki oblikujejo delovanje posameznih delnih Cerkva.

Prof. dr. *Drago Ocvirk* se je osredotočil na zahteve globalizacije v islamskem svetu in nakazal nekatere težave, s katerimi se srečuje sodobni islam. Med mnogimi težavami so tudi moderne vrednote, kot so demokratična in nacionalna država ter povzdigovanje posameznika in njegovih pravic nad skupinske ali božje pravice.

Minister za evropske zadeve, dr. *Janez Potočnik* nam je posredoval podobo sedanjih evropskih globalizacijskih zahtev in naša prilagajanja Evropski uniji v zagotavljanju stabilnosti, varnosti, blaginje in vrednot. Na žalost predavanja nismo dobili za objavo.

Prof. dr. *Ivan Štuhec* je ob vprašanju »Ali je svetovni etos rešitev globalizacijskih vprašanj?« govoril o procesu globalizacije kot zlitju različnih nazorov, ki so navzoči, odkar človek oblikuje oziroma ustvarja zgodovino. Globalizacija se kaže kot komunikacija med univerzalnim in partikularnim. Potrebno je upoštevati njeno kompleksnost in jo ustrezno na različnih nivojih z različnimi sredstvi usmerjati. Posebej zanimivi so izzivi za Slovenijo, še posebej predlog projekta »globalne solidarnosti izmenjave darov«. Takšne vrednote je nujno treba izpostaviti, kajti »Evropa brez vrednot lahko rodi le socialno katastrofo.«

Prof. dr. *Vinko Škafar* je spregovoril o mestu in pomenu eklezijskih gibanj v času globalizacije in ugotavljal, da so današnja eklezijska gibanja upanje Cerkve na začetku tretjega tisočletja. Posamezna eklezijska gibanja lahko odigrajo pomembno vlogo evangelizacije v procesu pozitivne globalizacije tako na ravni vesoljne Cerkve kot v krajevnih Cerkvah.

Prof. dr. *Jože Krašovec* je v razpravi *Ontološke osnove globalizacije in etike* poskusil primerjalno sintetično presoditi postavke judovsko-krščanske civilizacije, ki predstavlja najbolj celovito duhovno globalizacijsko silo.

Doc. dr. *Maksimilijan Matjaž* je na podlagi globalizacijskih zahtev v Svetem pismu in teologiji osvetlil sodobne globalizacijske pojave s principi Božjega kraljestva. Kristusova enkratnost in univerzalnost je lahko tudi danes najmočnejša globalizacijska sila, ki presega delitve in prerašča meje, človeku in družbi pa omogoča zorenje v pristni individualnosti.

As. dr. *Silvester Fabijan* je v svoji razpravi zarisal globalizacijske razsežnosti liturgične obrednosti, in sicer skozi prikaz dejavnikov, ki so v različnih zgodovinskih obdobjih vplivali na globalizacijo liturgičnih obredov. Posebej se je ustavil ob duhovno-liturgičnih globalizacijskih in antiglobalizacijskih zahtevah liturgične obrednosti.

As. dr. *Miran Špelič* je v svoji razpravi pod nenavadnim naslovom *Ali se je cerkvenim očetom kaj sanjalo o globalizaciji?* predstavil zanimive izkušnje Cerkve iz časa Svetih očetov, ki so nam lahko šola, kako se izognemo pastem, obenem pa izkoristimo možnosti, ki jih ponuja današnja globalizacija.

Doc. dr. *Bogdan Dolenc* je predstavil fundamentalizem ki ej lahko navzoč v vseh religijah, svetovnih nazorih in političnih usmeritvah. Posebej pa se je osredotočil na fundamentalizem v islamskem svetu, ki je zanj še posebej dovzeten in ki v svoji teologiji ni doživel nikakršne inkulturacije.

Doc. dr. *Avguštin Lah* je v razpravi pod naslovom *Kakšne šanse ima v globaliziranem svetu krščansko pojmovanje Boga in človeka*, postavil Boga kot središče in temelj procesa globalizacije sveta, saj je Bog uredničenje občestva in tako temelj vsakega občestva. Da bi proces globalizacije postal počlovečujoč, lahko krščanstvo prispeva s svojim trinitarnim pojmovanjem Boga, ki je v popolnosti uresničeno občestvo oseb, ter s pogledom na človeka, ki je Božja podoba in Božji otrok.

Doc. dr. Stanko Gerjolj je v svojem prispevku nakazal nekatere temeljne psihološke in pedagoške izzive, ki jih Cerkev srečuje pri opravljanju vzgojnega in oznanjevalnega poslanstva.

Doc. dr. Slavko Krajnc,
voditelj komisije za pripravo teološkega simpozija na TEOF

Janez Juhant

Cerkev, globalizacija in postmoderna

1. Svet kot globalna vas

Cilj razprave je pokazati nekatere dileme moderne sveta in poskuse tako imenovanih postmodernih tokov, da bi jih presegli. Ker pa imajo znotraj modernega razvoja ključno vlogo tudi krščanstvo in krščanske cerkve, hočemo, na podlagi idejnih in družbenih sprememb pokazati na dileme krščanstva in posebej katoliške Cerkve v teh procesih, saj je Cerkev po eni strani sooblikovala procese moderne, po drugi strani pa sta od teh procesov odvisna tako Cerkev kot družba v moderni dobi.

Z moderno dobo označujemo vse dogajanje v svetovni družbi v zadnjih stoletjih, ki je odvisno predvsem od idejnih in civilizacijskih sprememb, ki so jih povzročile tehnične pridobitve moderne. Njihov hitri razvoj in njihova razširitev na cel svet sta bistveno spremenila življenje človeka in družbe in sprožila proces, ki ga danes imenujemo globalizacija. Zaradi tehničnih pridobitev in z njimi povezane produkcije je svet postal danes globalizacijska celota. Vse dogajanje v svetu se vedno bolj razvija po določenih vzorcih, ki oblikujejo življenje vseh družb in tako tudi posameznikov. Kakor je dejal bivši ameriški podpredsednik Al Gore, je Svetovni splet (*World Wide Web*) zdaj novi Areopag.¹

Procesi moderne so ustvarili pogoje za današnjo globalizacijo. Globalizacija je sociološko predvsem prepletenost modernega sveta. Ker globalizacijo določajo pretežno finančno-gospodarski lobiji, postavlja ta človeku in družbi nove izzive, ki jih skušajo razreševati humanisti različnih idejnih provenienc. Ne glede na to, ali smo ob tem razvoju, ki je olajšal življenje ljudem - čeprav v glavnem le tistim, ki živijo na tretjini bolj razvitega sveta - srečni ali ne, ne moremo zavrteti kolesa zgodovine nazaj, pač pa se moramo s posledicami tega razvoja spoprijeti.

Postmodernizem, ki ni enoten proces, je ponudba, ki upošteva raznolikost globalnega sveta in kliče k dialogu različnih partnerjev. Temelji

¹ Prim. M. N. Ebertz, *Eigensinn der Tradition - Eigenlogik der Medien*, v: E. Garhammer, D. Hober, *Vom Nonprophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche*, 29.

na spoznanju, da je vsak človek enkrat in zato posledično tudi vsaka skupina ljudi nekaj posebnega. To raznolikost je treba upoštevati in tako tudi nasprotja v tem svetu razreševati po poti dialoga. To pomeni tudi upoštevanje zahteve, ki jo postavljajo predvsem prikrajšani posamezniki in skupine, da bi globalizacijo oblikovali bolj po meri človeka.

Tudi katoliška Cerkev kot ustanova, razširjena po vsem svetu, ima lahko odločilno vlogo v teh procesih, vendar je zanjo ta proces prostega urejevanja obenem tudi največji izziv v njeni zgodovini in se bo morala zaradi njega tudi Cerkev sama ustrezno spremeniti², če hoče še ohraniti dejavno vlogo v razvoju sveta. Po Becku je »katoliška Cerkev predmoderni odgovor na drugo moderno. Previdneje: Ona (Cerkev) bi mogla iz svojega predmodernega spomina najti organizacijske forme, ideje, odgovore za drugo moderno (postmoderno) in ponuditi nekaj, kar imajo mnogi za nepogrešljivo za mišljenje in delovanje pod pogoji globalizacije.«³

Krščanska vera z univerzalno (katoliško) organizacijsko podlago je lahko pomemben dejavnik za reševanje problemov globalizacije. Krščanstvo je dalo podlage za odločilne zahteve postmoderne: upoštevanje osebe, solidarnost in subsidiarnosti ter dialog. Ali bo Cerkev kot pred-moderna ustanova sposobna ustrezne transformacije, da bi dejavno sooblikovala te procese, ali pa bodo postmoderni izzivi past za getoizacijo Cerkve in tako izgubljena priložnost, da bi krščanstvo sooblikovalo postmoderen svet?

Oblikovanje združene Evrope in sveta na pogorišču ideologij moderne in njenega tehnično-racionalnega uma postaja vedno bolj zapleteno, zato se ljudje sveta moderne težko poenotijo, kako uporabljati to moč v službi človeka oziroma celotnega človeštva. Odtod postmoderno iskanje nove podobe komuniciranja med ljudmi, narodi, rasami in drugimi (različnimi) skupinami. Prevladujoča ekonomska globalizacija narekuje tempo razvoja, ki mu ne morejo vsi enako(pravno) slediti in torej mnoge pušča ob strani. Zato se tudi v sodobnem svetu porajajo napetosti, katerih izraz je tudi 11. september 2001. Svoje ozadje imajo te napetosti v razlikah v svetu, ki jih sproža gospodarska globalizacija, zaznavne pa so vedno več ljudem, ker jih predstavljajo, spremljajo in po svoje diktirajo mediji: »Medij je sporočilo«⁴ in prek medijev postaja cel svet »globalna vas«.⁵ *Global village* po eni strani ustvarja občutek priložnosti za vse, po drugi pa vsiljuje mentaliteto rivalstva. Z medijsko globalizacijo je (virtualna) resničnost sveta človeku še bolj na razpola-

² Prim. U. Beck, *Freiheit oder Kapitalismus*, München 2000, 243.261.

³ *Prav tam*, 275.

⁴ M. McLuhan, *Understandig Media*, Cambridge/Ma. 1994, 9.

⁵ M. McLuhan, *The Medium is the Message*, Corte Madera 1996 (prvič 1967), 67.

go, se mu ponuja in mu prihaja naproti, obenem pa se mnogim posameznikom in skupinam kaže kot nedosegljiva, ker nimajo enake možnosti dostopa do dobrin tega sveta. Zato se po J. Rawlsu postavlja problem pravičnosti in enakega izhodiščnega položaja za vsakega človeka.⁶

Problem neenakosti in izključitve povzroča napetosti in terorizem, ki ga zarotnik Osama bin Laden opravičuje takole: »Strašiti nedolžno osebo in jo terorizirati je graje vredno in nepravilno, ljudi strašiti neupravičeno torej ni prav. Nasprotno pa je nujno terorizirati tlačitelje, kriminalce, tatove in roparje za blagor ljudi in za zaščito njihove lastnine ... Terorizem, ki ga izvajamo mi, je hvalevredno dejanje, ker je naperjen zoper tirane in napadalce in sovražnike Alaha, tirane, prestopnike, ki počnejo dejanja veleizdaje zoper svoje lastne dežele, svojo lastno vero, zoper svojega lastnega preroka in zoper svoj lastni narod ... Tirane in izžemalce, ki si podredijo arabski narod za agresijo, je treba kaznovati ... Amerika je na vrhu liste napadalcev zoper muslimanstvo ... Več kot stoletje že usužnjujejo in pobijajo muslimane in Palestine in jim ropajo njihovo čast in njihovo lastnino.«⁷

2. Kaj je moderna doba?

Moderna označujejo spremembe, ki pomenijo prelom s srednjeveškim sistemsko celostno urejenim načinom življenja. Po besedah Mihaela Sonntaga je značilno za srednjeveški družbeni sistem, da je do potankosti urejal človekovo življenje, celo s tem, da mu je s spovedjo omogočal razreševanje tudi najbolj osebnih problemov.⁸

Novi vek se odlikuje po filozofskem obratu k subjektu.⁹ Posledica tega obrata je povečevanje človekove samostojnosti in veličine in obenem spoznanje njegove bede, kot je zapisal Blaž Pascal.¹⁰ Temu sledi krepitev partikularizmov: razvija se samostojnost stanovskih skupnosti, kar izzove boj starih stanov za ohranitev družbenega položaja in novih (meščanstva in delavstva) za njihovo uveljavitev v razslojeni družbi. Obenem se krepi nacionalna samozavest.

Značilnost teh novoveških obratov je krepitev modernega procesualnega družbenega sistema. Tega je omogočil razvoj nove tehnologije, ki je spremenila ustaljeni in celostno oblikovani srednjeveški način

⁶ J. Rawls, *Theory of Justice*, Oxford 1999, 266.

⁷ <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen2001>

⁸ Prim. M. Sonntag, *Das verborgene des Herzens*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, 61 sl.

⁹ Prim. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1973, 42 sl.; Kant, *Kritika čistega uma*, B XVI.

¹⁰ Pascal, *Misli*, št. 1.

življenja. Novo je okrepljeno sistemsko urejanje življenja posameznika in družbe, v katerem postaja posameznik predmet instrumentalnega uma. Odvisnost od narave se zmanjša, poveča pa se človekova gibljivost v svetu in sistemska odvisnost in urejenost življenja;¹¹ povzročijo jo tehnične pridobitve: tisk, pošta, železnica, avtomobil, telefon, radio in film. Še bolj sistemsko urejenost življenja stopnjujejo letala, televizija, videotehnika in elektronsko medmrežje.¹² Vse to povzroči izjemne kulturno-politične učinke. Gre za krepitev nacionalnih držav in imperijev, za vedno večje socialno razslojevanje družbe in za delovanje sistema na podlagi prevlade tehničnega oz. instrumentalnega uma nad srcem. Tako propade ideja romantike nasproti ponovnemu vračanju razsvetljenstva, na kar opozarja npr. Herbert Marcuse.¹³ Moderna uveljavlja absolutno in do potankosti urejeno in sistemizirano znanje. Njen ideal je moderni kibernetični stroj, ki hkrati regulira sam sebe (človeka) in celotno resničnost. »Naša civilizacija si privzema strukturo in značilnosti stroja ...ta stroj pa ne prenese nič manjše vladavine kot totalno svetovno.«¹⁴ »Če pa je v središču modernističnega razumevanja osebe metaforika stroja, naj bi bila torej značilnost zrelega človeka predvsem avtonomna zanesljivost. Dobro konstruiran stroj kljubuje omejitvam oziroma zastojem in napakam in deluje zanesljivo. Na enak način bo zrel človek deloval 'avtomatsko', solidno, zaupanja vredno in stalno, če ga bo tako vzgajala družina in družba.«¹⁵ Moderni človek si je torej s pomočjo znanosti in tehnike ustvaril svoj kibernetični sistem, ta pa je človeka samega potegnil vase in mu zadal nalogo, da tudi on sam funkcionira kot stroj, ki se giblje vedno hitreje, tako da človek ne more več obvladovati gibanja. Z uveljavljanjem in razvojem visokega standarda (*highlife*) prek pridobitev visoke tehnike (*High-Tech-Phase*): avioni, televizija, medijsko-elektoronska tehnika, je ta stroj začel delovati pospešeno in dosega absolutno hitrost. Moderno tehnično znanje obvladuje našo resničnost in z vrtoglavo hitrostjo žene modernega človeka in družbo v boj vsakega z vsakim in s težnjo po čimbolj popolni unifikaciji tega procesa, ki si je tako politično prisvojil nadoblast nad človekom.¹⁶

¹¹ Prim. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge 1999.

¹² Prim. K. Gergen, *Das Übersätigte Selbst*, Heidelberg 1996, 96-110.

¹³ Prim. H. Marcuse, *The Reason and Revolution*, nav. Komar, *Red in misterij*, Ljubljana 2002, 64.

¹⁴ P. Valéry, *The Outlook of Intelligence*, navaja K. Gergen, n. d., 74 sl.

¹⁵ K. Gergen, *prav tam*, 87.

¹⁶ Prim. P. Virilio, *Vitesse et politique, Essay sur Dromologie*, Paris 1977; nemški prevod: Berlin 1980, 145-190.

Eric Voegelin se je spričo tega razvoja moderne družbe spraševal, »kaj torej pomeni biti human? Kakšno mesto še ima posamezni človek v totalni resničnosti?«¹⁷ Novoveški subjekt se je predal postopkovnemu procesu in posledica je »odtujitev duha. Na mesto božanskega temelja biti vstane na dan človek kot temelj samega sebe. Narcistična zaprtost ima številne posledice za govorico in mišljenje, ki je danes v socialno prevladujoči resničnosti Nemčije tako razvidna, da komaj še obstaja zavest o njeni prisotnosti«, prav dalje E. Voegelin.¹⁸ Namesto Boga operira moderni svet »z obglavljeno metafiziko«,¹⁹ ki je metafizika tehničnega proceduralnega uma, ki se je barbariziral: »in razprava je nemogoča v intelektualno in spiritualno balkanizirani družbi«. ²⁰

Ta barbarizacija seveda ni posledica »balkanskih spletk«, pač pa razvoja moderne družbe, ki je z znanstveno-tehničnimi sredstvi zgradila moderni arzenal orožja, s katerim utrjuje in vzdržuje funkcionalnost moderne države²¹. Obvladovanje teritorija ne dopušča dialoga, tehnika in z njo orožje vladata svetu in človeku. Balkan je bil samo eden izmed eksponentov teh procesov, drugi žalostni primeri so tudi Palestina, dežele Afrike in Azije in nenazadnje Afganistan in Irak. Škof Franjo Komarica iz Banja Luke je v srečanjih s politiki v času vojne v BiH izkusil to bridko resničnost, ko je dobil od več vplivnih svetovnih politikov potrditev za tako logiko. Človek moderne hoče obvladati resničnost z silo znanosti, tehnike in orožja. Neoliberalizem je to težnjo spet okrepil ob razpadu komunističnih sistemov, ko je ostal edina globalizacijska velesila. Konkretno se njena moč kaže v globalizaciji kot svetovno gospodarsko-finančnem procesu. Vodilno vlogo v tem procesu igrajo ZDA, ki skušajo poenotiti svet z vojno zoper terorizem. Njihova moč je fizična prisila, ki temelji na orožju. Da pa ta globalizacija terja popravke, potrjujejo močni antiglobalizacijski tokovi, ki opozarjajo velesile, da je treba silo orožja zamenjati z močjo dialoga, ki ostaja kljub zahtevnosti odnosov v sodobnem svetu edina resnična alternativa za razreševanje teh težav; toliko bolj, ker je dialog temelj krščanske vere, ki je dala pobudo za ta razvoj.

Evangelikiško krščanstvo (posebno kalvinizem) je dalo namreč zagon tudi industrijsko-tehničnemu razvoju, saj je marljivost (*industria*) imela teološke temelje. Zgodnji kapitalizem je še lahko religiozno kanaliziral razvoj moderne. Adam Smith je zato zahteval, da se morajo

¹⁷ MacAllister, n. d., 75.

¹⁸ Voegelin, E., *Public Essays* 1966-1985, Vol. 12, 21; navaja MacAllister, n. d., 171.

¹⁹ MacAllister n. d., 175.

²⁰ *Prav tam*.

²¹ Prim. Virilio, P., *Die Sehmaschine* (izvirni naslov: *La Machine de Vision*, Paris1988), Berlin 1989, 155.

kapitalisti bati Boga in si ne smejo nenasitno prilasčati dobrin le zase, pač pa jih proizvajati v sočutju (*moral sentiment*) z drugimi.²² Za njim je Max Weber poudaril, da je duh krščanstva gradil kapitalistično družbo, a obenem ugotovil, da se ta družba diferencira in se podsistemi osamosvajajo, tako pa se izgublja tudi univerzalni religiozni čut v družbi.²³ Bog ni več utemeljitelj svetovnega reda in sistem moderne začenja počasi a vztrajno delovati brez njega. Družbi ne vlada več krščanstvo, pač pa nekaj drugega, kar je ugotavljal že Nietzsche: »Volja do moči je nadomestila resnico in bogove«.²⁴

Nietzschejev naravni človek pa je Machiavellijev človek, človek moči, s katero obvladuje življenje moderne, ki je zašla v krizo vrednot in se mora danes pogajati o tem, kaj je socialni kapital, ki naj povezuje posameznike oz. skupine v državi in svetovni družbi.

Priča smo dogmatičnemu ateizmu, na katerem temelje moderne znanosti in ki izriva religiozno vero, ki je napravila in omogočila liberalno demokracijo in ji dala življenje. To je toliko bolj akuten problem danes ne le Združenih držav, ki se sklicujejo na »*in God we trust*« pač pa tudi evropskih in drugih (liberalnih) demokracij, kjer vedno bolj prevladuje procesualna politika moči. Ta pa je določena s globalnim kapitalističnim in tržno naravnanim gospodarstvom, ki izrinja šibke. Vse to poteka organizirano prek simbolične postavitve sveta, ki jo krojijo mediji, pri katerih je odločilen vpliv na mase in važno vlogo igra predzavedno in podzavestno, kot pravita Cassirer in Rickert.²⁵

Človek kot simbolno bitje je namreč stalno pogojen s kulturnimi vzorci, ki jih z osebnim razvojem sprejema tudi vsak posameznik. Medtem ko je v starem in srednjem veku še vladala kulturna konsistentnost, si je novi vek s poudarjanjem subjektivnosti vnesel kulturno raznolikost, ki je pogojena s subjektivnimi izhodišči. To je začetek moderne dobe, dobe konca metafizike in dobe uveljavljanja subjekta kot eksistencialnega nosilca sveta, ki tako sam vzpostavlja svoj svet - Descartes: *cogito ergo sum* - obenem pa ravno zato doživlja tudi vsa njegova nasprotja.²⁶ Po Pascalu se je zato v vsej ostrini pokazala tako veličina kot tudi beda človeka²⁷, kar po P. Valéryju vodi »v krizo duha«.²⁸ Idejno oz. ideološko urejanje sveta iz nebes, ki ga prvotno (po Platonu)

²² Prim. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759) in *An Enquiry into the Nature and Causes the Wealth of Nations* (1776).

²³ Prim. M. Weber, *Duh kapitalizma in protestantska etika*, Ljubljana 2002 (prvič 1904/5), 88 sl.

²⁴ MacAllister, Ted, n. d., 173.

²⁵ Prim. K. Wiegerling, *Medienethik*, Stuttgart 1998, 98.

²⁶ Prim., G. Vattimo, *Glauben-Philosophieren*, Stuttgart 1997, 40 sl.

²⁷ Pascal, *Misli*, št. 397-8.

²⁸ P. Valery, *Oevres*, zv. 1, Pariz 1757/1960, 989.

ureja ideja dobrega²⁹ in se ji mora podrediti vsaka duša - tako pri Grkih in v srednjem veku -, moderna prenese na zemljo ter tako da zemeljskemu božanske razsežnosti. Zato si moderne ideologije prisvajajo pečat svetosti.³⁰ Tako ima tudi človek-stroj pečat dokončnosti in popolne prevlade. »Znanost predstavlja moč, človeško moč, toda znanost ne zna odgovoriti na vprašanje, kako naj človek to moč uporablja.«³¹

3. Cerkev kot ustanova in moderna

Krščanska Cerkev se je na začetku novega veka (1517) ponovno razcepila. Že razkol na Vzhodu (1053) je povzročil oblikovanje nacionalnih krščanskih cerkva, ki so sicer ohranile bistvene osnove krščanskega izročila, so se pa bolj povezale z nacionalnimi kulturami. Kljub istosti krščanskega nauka je pravoslavje sociološko zaradi nacionalno-kulturne partikularnosti posameznih držav dobivalo različne nacionalne konotacije, ki so formirale vedno bolj trdno simbiozo narodno-krščanske kulture, krščanstvo pa tako vpregale v nacionalne težnje moderne. Ta proces je počasneje napredoval v pravoslavju, medtem ko je bila podpora protestantizma nacionalnemu sicer bolj razsvetljen-sko-kritična, a je kljub temu sooblikovala moderne protestantske države in njihove nacionalne avtonomije.

Temu modernemu delovanju sistema se je polagoma prilagajala tudi katoliška Cerkev in se tudi postavila v vrsto tekmecev za moderno sistemsko prevlado. Moderni liberalizem je Cerkev porival v neresljivo dilemo: tekrovati kot sistem, česar ji doslej ni bilo treba, ker je bila Cerkev sama univerzalni sistem, a obenem oznanjati svetu vero v skrivnostnega Boga, ki ni od tega sveta. Cerkev ni imela enakopravnega položaja oziroma primerjalne možnosti, saj je skušala združevati nezdržljivo: moderni sistem in predmoderno sistemsko osnovo. Tudi Cerkev se je po eni strani nameravala uveljavljati kot moderni formalni sistem z vsemi pridobitvami moderne. Zato niso zaman jezuiti dobili ključne vloge pri izpeljavi teh procesov v Cerkvi, posebej s svojo posebno pokorščino papežu. In prav tako jih niso zaman leta 1773 ukinili po vsej Evropi razen v Rusiji. Danes skuša to vlogo imeti Opus Dei.

Na drugi strani pa ima Cerkev v moderni (še danes) težavo, kako s procesualno-tehničnimi, torej tudi z oblastno-totalnimi sredstvi konkurirati sistemom moderne, kjer vladajo izključno zakonitosti popolne obvladljivosti, in sicer v sistemsko najbolj popolni obliki. Nista zaman

²⁹ Platon, *Država*, 6. knjiga, 19. pogl.

³⁰ Prim. P. Bürger, *Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist 2000, 55.

³¹ MacAllister, n. d., 163.

tako liberalizem kot popolni moderni nadzorni sistem in še bolj komunizem kot totalitarni sistem napadala ravno Cerkev. Kako pa naj Cerkev konkurira komunističnemu ali fašističnemu ali kakemu drugemu totalitarno delujočemu sistemu, npr. tudi slovenskemu tranzicijskemu?

Prek neosholastike je Cerkev tudi idejno-filozofsko - torej znanstveno - operacionalizirala katoliško idejo, da bila konkurenčna modernim znanstvenim tokovom. Zato je prenova Cerkve ob koncu 19. stol. nujno določila tudi družbeni angažma katoličanov. Še posebej so ga terjale aktualne družbene spremembe, ki jih je sprožila moderna in so dosegle vrhunec v delavskem vprašanju. Cerkev je na to odgovarjala s papeškimi socialnimi okrožnicami, *Rerum novarum* 1891 Leona XIII.; *Quadragesimo anno* 1931, *Mit brenender Sorge* 1937 in *Divini Redemptoris* 1937 Pija XI.; kar je spodbujalo tudi uveljavljanje tako imenovane katoliške politike, v konkretni podobi krščanskosocialnih oz. demokratskih strank po svetu in pri nas: Slovenska ljudska stranka.

Vzporedno in v konkurenci z moderno voljo do moči za obvladovanje družbe tudi katoliška Cerkev razvija strategijo celostnega obvladovanja družbenega prostora z ustreznimi mehanizmi tega obvladovanja, kar pa potegne za seboj problem odprtosti socialnega in duhovnega prostora³².

Podobno kakor pri racionalno-tehničnem obvladovanju sistemov moderne, se tudi pri obvladovanju s strani Cerkve zastavlja problem svobode. Filozofska kritika moderne obvladljivosti se napaja iz poslušnosti ideji dobrega (Platon), krščansko izročilo pa ponuja poslušnost Bogu kot edinemu Vodniku, kakor je zapisano v evangeliju: »Vi pa se ne dajte klicati z imenom 'rabbi', zakaj eden je vaš Učenik (namreč Kristus, op. J.J.), vi pa ste bratje.« (Mt 23, 8-12) Ker Cerkvi ne gre za obvladovanje in vladanje, pač pa za pričevanje božje resničnosti, naj bi ji bila tuja tehnično-racionalna oziroma zgolj sociološka razpoložljivost. Po Svetem pismu namreč šele Sveti Duh Cerkvi odpira potrebno svobodo in ji omogoča preseganje vsakih ujetosti in omejenosti, kajti Kristus je prinesel pristno svobodo vsemu stvarstvu, prek Kristusa je vse resnično osvobojeno (Rom 8, 21). Za Cerkev (in družbo) pa je to stalna naloga, zato govori Drugi vatikanski cerkveni zbor o stalnem prenavljanju Cerkve in posredno seveda tudi družbe: »*ecclesia semper reformanda*«. ³³ Takšna reforma pa je pri ljudeh mogoča le na podlagi neprestanega dialoga, poslušnosti in izmenjave ter usklajevanja stališč in (družbenih) projektov. Če Cerkev in družba tega ne prakticirata, okostenita, stagnirata in ustvarjata pogoje za eruptivne (revolucionarne) spremembe.

³² Prim. M. Hollis, *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge 1994, X/2.

³³ Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et Spes*, 41.62.91.92.

Absolutno znanje je vedno konkurenca in boj za prvenstvo, kot je zapisano tudi na začetku Svetega pisma o Adamu in Evi: »Nikakor ne bosta umrla. Ampak Bog ve: Brž ko bosta od njega jedla, se vama bodo oči odprle in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo.« (1 Mz 3, 4-5).

V predmoderni so bila procesualna sredstva oziroma je bilo družbeno obvladovanje splošno sprejeto in z vero tudi ustrezno modificirano in zato za človeka ni bilo ali vsaj ni delovalo totalitarno. Dalje je investiturni boj določal pristojnosti med duhovno in svetno sfero, ki so v začetku novega veka še veljale, potem pa je z meščansko in drugimi revolucijami ta pristojnost popolnoma zvođenela. Cerkev je lahko le še branila pristojnost vere, vendar se je začel vedno bolj ostro postavljati problem razmejitve med svetnim in duhovnim. Ker je človek simbolično in zato celovito bitje, taka ločitev pristojnosti seveda sploh ni mogoča. Gre le za raznolikost simbolike, ki jo utelešajo v različnih kulturah utemeljeni nosilci te simbolike. Tukaj gre za spopad raznolikih novoveških simbolik. Ker so bile te sistemsko zelo močne, med seboj tekmovalne in vedno bolj totalitarno zaostrene, je nastajala med njimi vedno hujša napetost.

Za vlogo Cerkev v teh razvojnih procesih moderne sta značilni predvsem dve drži: krepitev sistema, da bi Cerkev lahko »parirala« modernim sistemom in obrambna drža do sveta moderne.

Ta proces je zelo zapleten in ima svoje diferencirane nianse, kar je zelo značilno npr. za vlogo Pija IX. (1846-1878), ki je bil na začetku zelo odprt moderni, zaradi revolucije 1848 in uporov v papeški državi pa je postal odločen nasprotnik modernih tokov,³⁴ kar potrjujeta posebno *Sylabus* (1864)³⁵ in drža na Prvem vatikanskem cerkvenem zboru (1869/70). Njegov naslednik Leon XIII. je bolj sprejemal nekatere zahteve modernega sveta, posebej zahteve po delavskih pravicah, čeprav je Cerkev rabila dolgo, da je sprejela nekatera načela moderne, npr. upoštevanje vseh človekovih pravic, čeprav je pojmovanje demokracije, svobode itd. prišlo v družbo prek krščanstva in Cerkve.³⁶

Prav tako je Cerkev v novem veku po vzoru drugih sistemov uveljavljala vedno bolj rigorozen sistem, da bi lahko kljubovala sistemom moderne, kar izraža tudi proglasitev dogme o papeževi nezmotljivosti na Prvem vatikanskem cerkvenem zboru.³⁷ To težnjo odseva tudi do-

³⁴ Prim. F. M. Dolinar, *Slomšek in njegova doba, v: Slomškov simpozij*, Celje 1983, 8.

³⁵ Prim. DS 2901 sl.

³⁶ Prim. okrožnice *Aeterni Patris* (1879), *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888), *Rerum novarum* (1891). Prim. tudi W. Dreier, *Sozialethik*, Düsseldorf 1983, 41 sl.

³⁷ Prim. DS 3074.

ločitev praznika Kristusa Kralja vesoljstva. Ne glede na teološko legitimne utemeljitve praznika to predstavlja v sociološkem sistemu moderne problem. Ali Cerkev v moderni še velja kot alternativni sistem, ki naj bi po besedah sociologa U. Becka nudila družbi etične alternative?³⁸

4. Etično-religiozne dileme moderne družbe in Cerkev

Etični in moralni teoretiki se strinjajo, da so v vsaki družbi določeni osnovni temelji, kakor pravi Francis Fukuyama,³⁹ ki zagotavljajo delovanje posameznikov in družbe. Težava je le, da družba moderne takih univerzalnih norm praviloma ne priznava, ker jih pogojuje z idejnimi, nacionalnimi in verskimi razlikami. Ta proces diferenciacije se je na Slovenskem začel z Mahničem. Problem ločitve Cerkve in države je eden teh značilnih primerov razmerja Cerkve do moderne. Aleš Ušeničnik je prek Mahničeve knjige *Več luči*, ki je izšla leta 1912 kot ponatis Mahničevih razprav iz *Rimskega katolika*, povzel program uveljavljanja katoliških načel v slovenski družbi, da bi dal smer »vsemu našemu intelektualnemu, političnemu in umetniškemu razvoju«, skratka krščanski kulturi slovenskega ljudstva. Gre za celovit, vseobsežen in tudi politično podprt program, ki naj bi bil zavezujoč za vso (takrat še pretežno katoliško) družbo, čeprav je že Mahnič poudaril, da v delu za narod lahko katoličani sodelujejo tudi z ljudmi drugačnih nazorov.⁴⁰ Po Alešu Ušeničniku gre tukaj za presojo družbeno-političnih tokov in za »filozofijo krščanske kulture«⁴¹.

Večina mislecev je prepričanih - to so slutili katoliški duhovi pri nas na začetku 20. stol in so se obrambno postavili zoper nove tokove -, da je razsvetljenstvo izpraznilo cerkve in sekulariziralo svet. Res pa je tudi, da tudi sekularizirani svet stoji v glavnem na krščanskih (etičnih) temeljih, ki še zdaj določajo družbeno ravnanje. To so poudarjali pristaši alternativnih katoliških in v liberalno-katoliških gibanjih koncem 19. stol. in v prvi polovici 20. stol. pri nas (A. Gregorčič, J. Ev. Krek in drugi). Janez Ev. Krek je npr. s somišljenki v Maničevem času zastavil krščanske družbeno politične alternative, posebej za delovanje med družbeno-politično prikrajšanimi. Po njegovem naj katoličani vero

³⁸ Prim. U. Beck, *n. d.*, 279: To potrjujejo tudi razprave o vlogi Cerkve v družbi na Češkem, Madžarskem in celo na Poljskem, kar so zaznali tudi v Vatikanu in kar je bilo tudi predmet zadnjega obiska papeža Janeza Pavla II. na Poljskem leta 2002.

³⁹ Prim. F. Fukuyama, *Der große Aufbruch*, Wien 2000, 32.

⁴⁰ A. Mahnič, *Več luči*, Iz rimskega katolika zbrani spisi, ur. dr. Aleš Ušeničnik, Ljubljana 1912, 117.

⁴¹ A. Ušeničnik, *Več Luči*, v: *Čas* 6 (1912), 150-1.

uveljavljajo s praktičnimi alternativami, kar je predlagal v Franciji tudi J. Maritain.⁴²

Nemški moralni teoretik Detlef Horster pa je skupaj »z več generacij religiologov in teologov prepričan, da je krščanska religija v vsakem primeru jedro naše razsvetljene kulture.«⁴³ Večina katoličanov na začetku 19 stol. je bila še prepričanih, da je za uveljavljanje krščanstva treba utrditi ustaljene krščanske okvire in se upreti vsemu, kar prinaša moderna, da bi se mogli zadovoljivo upreti konfliktom, ki jih je prinesla, kakor pravi H. G. Gadamer: »Kar se je v teh prvih stoletjih novega veka dogajalo, je predstavljalo napeto razpravljanje med tradicijo in napredkom, iz katerega je zrasla moderna Evropa. Šele s filozofijo Huma in Kanta se je razrušila metafizika tradicionalne zvrsti, nadomestila pa jo je skeptična oz. kritična filozofija, ki je obetala utemeljitev sodobnemu znanstvenemu napredku.«⁴⁴ Pri nas so Aleš Ušeničnik in ostali neosholastiki s poudarkom neosholastičnega kulturnega principa skušali reševati problem integralno katoliško.

Kljub temu pa so moderni konflikti povzročili prelom in z njim upadanje učinkovitosti religije v moralnih družbenih državah. Francis Fukuyama je na podlagi raziskav prepričan, da danes moč religije pri moralnem ravnanju stalno upada in to celo v tradicionalno religiozno močnih družbah.⁴⁵ Ta problem je še bolj akuten v tranzicijskih državah, torej so kritike slovenskih katoliških neosholastikov do marksizma in drugih modernih tokov razumljive, saj sta liberalizem in marksizem organizirano razkrajala ustaljene družbene vrednote.⁴⁶ Kljub temu pa se je proces razkroja celostne krščanske družbe začel ravno z ločitvijo duhov, ki je de facto pokazala, da vsi Slovenci ne priznavajo več skupnih katoliških idejnih, etičnih in verskih osnov. Po Becku pa gre danes ta proces v smer marginalizacije Cerkve.⁴⁷ Ali so se torej slovenski neosholastiki z vso takratno Cerkvijo upravičeno upiral temu toku, ki je nezadržno preplaval Slovenijo in Evropo?

5. Krščanski in moderni duh

Vse dosedanje razpravljanje se steka v osnovno dilemo, ki spremlja krščanske mislece moderne dobe⁴⁸ in sploh celotno krščansko kulturo

⁴² Prim. J. Maritain, *Človek in država*, Ljubljana 2002, 207.

⁴³ N. Horster, n. d., 466.

⁴⁴ H. G. Gadamer, *Philosophisches Lesebuch*, zv. 2, Frankfurt 1967, 10.

⁴⁵ Prim. Fukuyama, *Der große Aufbruch*, 66 sl.

⁴⁶ Prim. Primož Ločnik (=A. Ušeničnik) *Komunizem in njegov pravi obraz*, Ljubljana 1943.

⁴⁷ Prim. U. Beck, n. d., 279.

⁴⁸ Prim. J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, v: *Oevres*, zv. 5, 231 sl.

v odnosu do moderne. Po prepričanju Tomaža Akvinskega in še bolj njegovih naslednikov in seveda po nauku katoliške Cerkve si vera in um ne nasprotujeta, ampak se dopolnjujeta in filozofija zato lahko služi utrditvi vere.⁴⁹ Sholastična miselna enotnost sveta še ni poznala dilem, s katerimi se morajo ukvarjati krščanski misleci moderne pod vplivom razvoja, ki ga je sprožilo razsvetljenstvo in ga Ernst Cassirer imenuje sekularizacija.⁵⁰ Pojem ima širši okvir in predstavlja prelom, o katerem govorita tudi J. Maritain in F. Fukuyama: Misleci moderne ne priznavajo več Boga kot povezovalca vsega, zato jim tudi svet razpada in morajo na novo iskati enotnost vsega. Ušeničnik to ugotavlja v svoji metafiziki, ko pod naslovom modernizem ugotavlja: »Modernizem je posebna oblika filozofije čustev... Absolutne resnice za človeka ni. Tako je modernizem negativno agnosticizem, pozitivno pa imanentizem, evolucionizem, relativizem.«⁵¹

Ušeničnik podobno kakor celotna Cerkev težko sprejema dialog s temi modernimi tokovi. To je ključni problem Cerkve tudi po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Če so katoličani na prelomu iz devetnajstega v dvajseto stoletje še lahko nudili močno in vplivno družbeno politično alternativo, je ta spričo zunanjih dejavnikov: prva svetovna vojna, Jugoslavija s pravoslavljem in posebno druga svetovna vojna in revolucija ter dejavnikov znotraj katoliških vrst postajalo vedno težje. Kako se odziva katoliška Cerkev na te procese moderne? Ali res ohranja omnivizijo Boga judovsko-krščanskega izročila, v kateri se je zdelo, da se ponuja možnost, da bi odkrili temeljno strukturo biti v njeni totaliteti, kakor meni Habermas.⁵² Ali torej Cerkev kakor sistemi moderne zasleduje vseobsežno znanje in obvladovanje? In kako naj ravna Cerkev ob vedno večji agresivnosti modernih sistemov, ki hočejo odvzeti Cerkvi del te njene »omnivizije« ter jo izriniti na družbeni rob.

Tako je v dvajsetih letih 20. stoletja mladinsko oziroma križarsko gibanje (R. Guardini) zahtevalo duhovno prenovu krščanstva kot podlago za resnično prenovu družbe.

Zato je prihajalo do vedno večjega nesoglasja med Cerkvijo, ki je sebe razumela kot »popolna družba« (*societas perfecta*) in moderno, ki jo razodevajo posebno krizna obdobja Cerkve v zadnjih dvesto letih do danes. Svoj izvor ima ta proces že v srednjeveški sholastiki, ki je teolo-

⁴⁹ Prim. Leon XIII. *Aeterni Patris* (1879); DS, št. 3135-3140.

⁵⁰ Prim., E. Cassirer, *Filozofija razsvetljenstva*, Ljubljana 1998, 149.

⁵¹ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi*, zv. 7, 306: Agnosticizem je nauk, ki zanika možnost spoznanja. Immanentizem uči, da je vse samo imanentno - zgolj tuzemeljsko in ni presežne resničnosti. Evolucionizem pravi, da se vse, tudi spoznanje, spreminja. Relativizem pa uči, da je vse spoznanje omejeno, relativno.

⁵² J. Habermas, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt 2001, 173-195.

gijo dvignila na raven *znanosti* (*in statum scientiae*), in je s tem teologija dala tudi temelje moderni laični znanstveno-tehnični podobi sveta, sama pa postala njim konkurenca. Z znanostjo je tudi teologija uveljavljala univerzalno moč racionalnega obvladovanja resničnosti in podlegala slepilnemu blišču te samoorganizacije. Pod vplivom najvidnejšega poznosholastičnega misleca Franciška Suareza in drugih naslednikov tozizma se je iz tomaževske stvariteljske misli, zavezane Božjemu stvariteljskemu delu (*potentia oboedientialis creationis*), oblikoval neotomistični univerzalni sistem, funkcionalno soroden obvladovalnim sistemom moderne. V okviru cerkvene institucije je ta sistem skušal »razviti temeljno strukturo biti v svoji totaliteti«, kot pravi Habermas, vendar ni sprejemal moderne subjektivnosti, čeprav jo je ustvarjalo ravno krščanstvo.

V procesih moderne in novoveške diferenciacije se torej odraža težava takó organiziranega krščanstva v različnih cerkvah. Posebno hudo je to doletelo katoliško (univerzalno) Cerkev, ki je organizacijsko do novega veka obvladovala svet, ga z misijonarjenjem širila po celem svetu, z uveljavljanjem novoveške subjektivnosti pa se je Cerkvi ta univerzalni svet začel podirati. Različnost ideje oziroma ideologije, ki so jih uveljavljale liberalno-nacionalne države (Francija, Italija, Nemčija, Avstrija), so prinašale vedno večje konflikte s krščanstvom. To velja celo za avstro-ogrsko monarhijo, ki se je razglašala za katoliško deželo, a se je oddaljevala od krščanskih vrednot, čeprav je njen cesar nosil naslov apostolski vladar in je nastavljal katoliške škofo. Kljub temu so poslanci v dunajskem parlamentu, leta 1907 celo Slovenec Janez Evangelist Krek, zagovarjali ločitev Cerkve od države.⁵³

Cerkev ni sprejela subjektivnih izhodišč Hermesa, Güntherja, ali Baaderja in jih je označila za semiracionalizem.⁵⁴ Ti misleci so po eni strani gradili na subjektovi odprtosti v veri, niso pa zagovarjali popolnega racionalizma. Cerkev pa jih je obsodila ravno zaradi uveljavljanja moderne subjektivne (semi)racionalne utemljitve teologije.

Neosholastični sistem pa je skušal utrditi funkcionalnost vere in Cerkve, ki so jo z osnovnim orožjem in subjektivnostjo ogrožali moderni tokovi, predvsem liberalizem v svojih različicah. Cerkev se je postavila nasproti temu z (novo) neosholastično totaliteto in si tako skušala zagotoviti brezprizivni in celostni teološki pogled na svet (*omnivisio*), ki naj bi na teoloških osnovah a priori omogočal konkurenčnost sistemom moderne. Tako pa je namesto *potentia oboedientialis*⁵⁵ in svobode

⁵³ J. E. Krek, *Razprava o svobodi znanosti in prepričanja*, govor v parlamentu na Dunaju 4. 12. 1907, v: I. Gantar-Godina, *Masaryk in masarykovstvo pri Slovencih*, Ljubljana 1987, 146-148.

⁵⁴ Prim. DS, 2914.2919.

⁵⁵ Tomaž Akvinski, *S. Th.* III, q. 11 a.1c; *De veritate* q. 29 a. 3.

verujočega subjekta neosholastika postala past svoje absolutne postavitve objektivnega znanja in obvladovanja sveta z njim. Sistemi moderne (znanost: Galilei; politika: Machiavelli, Hobbes; družba: Marx) so Cerkvi jemali legitimnost, ki pa je temeljila na postavkah, ki niso lastne Cerkvi. Na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru je Cerkev priznala »avtonomijo zemeljskih stvarnosti«,⁵⁶ ki je relativna (v veri) glede na Boga,⁵⁷ a avtonomna glede na svet.

Cerkev je torej na podlagi svoje ustaljene družbene razvejanosti in pogojenosti skušala konkurirati z »neosholastično omnivisio« sistemsko-funkcionalno bolj mobilnim in tehnično-racionalno izdelanim in organiziranim sistemom moderne, da bi si zagotavljala svojo mobilnost v svetu moderne. Seveda pa organizacijska forma ni mogla posredovati ustreznih novih vsebin. Razen tega se je okrožnica *Aeterni Patris* 4. 8. 1879 Leona XIII. sklicevala na Tomaža Akvinskega, ki je po okrožnici postavil najboljše temelje teologije in mu je zato »dano najodličnejše (prednostno) mesto Cerkvi«. ⁵⁸ Vendar pa je neosholastika zane-marila Tomaževo vzdrževanje napetosti med vero in racionalnim sistemom, ki ga jasno opisuje dogodek z dne 6. 12. 1273, po katerem je Tomaž relativiral tudi svojo teološko shemo. V tako imenovanem razodetju Tomaž namreč pravi: »Vse, kar sem napisal, je slama v primerjavi s tem, kar sem videl in kar mi je bilo razodeto.«⁵⁹

Cerkev se je torej organizacijsko kot predmoderni sistem organizirala v moderni s hierarhično simboliko,⁶⁰ njena moč je sicer v izpostavljanju odvisnosti zemeljske resničnosti od Boga, za kar pa je pristojna le vera, ne pa razum, le z vero pa Cerkev lahko konkurira modernim sistemom. To potrjujejo tudi stališča Janeza XXIII. in dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora ter celo stališča papeža Janeza Pavla II. do dialoga in nenasilja v svetu. Na ta način lahko Cerkev deluje tudi v moderni; ko izhaja iz temeljev vere, deluje tudi v smislu zahtev postmoderne.

6. Evangelij in postmoderna

J. Vattimo, ki povzema kritiko gospodovalnega mišljenja moderne, kot so jo uveljavljali F. Nietzsche, E. Husserl in M. Heidegger, po Pieru Aldu Rovattiju, zagovarja tako imenovano 'šibko mišljenje' (*weak thinking*).⁶¹

⁵⁶ Prim. *GS*, 36.

⁵⁷ *Prav tam*.

⁵⁸ *DS*, 3139.3140.

⁵⁹ Prim. J.-P. Torell, *Magister Thomas*, Freiburg 1995, 302.

⁶⁰ P. Virrilo, *n. d.*, 62.

⁶¹ G. Vattimo, *n. d.*, 27 sl.

Ne glede na terminsko problematičnost in kritike 'šibkega mišljenja', se lahko strinjamo z Vattimom, da je problem gospodovalnega znanja moderne v njegovem zatiranju integritete subjekta, čeprav je ravno moderna sprožila njegovo avtonomnost. Moderni sistemi težijo k operacionalnosti in totalnemu obvladovanju resničnosti in ta proces, kakor pravi P. Virillo, teče vedno bolj hitro,⁶² po besedah Jeana Baudrillarda⁶³ pa tudi vedno bolj nerealno, tako da ga človek s svojim umom ne more več obvladovati. Človek sam, ki je sistem ustvaril, je postal plen sistema, ki ga danes določajo liberalno gospodarstvo s potrošništvom in mediji. (Sicer bi bilo zanimivo preučevati tudi razmerje med vlogo krščanskih Cerkev pri vzpostavljanju in vzdrževanju komunističnih sistemov, ki so se najbolj razširili v družbah z tradicijo pokorščine, ki je utrjevala gospodovalne vzorce v družbi (Rusija, Kitajska in tudi katoliške dežele Poljska, Slovenija, Španija). Zanimivo je namreč, da se marksizem ni uveljavil v skladu s pričakovanji in napovedmi svojih teoretikov v družbah z izrazito novoveško (protestantsko) avtonomistično tradicijo.)

Za uveljavljanje 'šibkega mišljenja' je po Vattimu odgovorna predvsem filozofija, pa tudi krščanstvo, ker je sooblikovalo moderno.

Vattimo 'šibko mišljenje' opredeljuje nasproti totalnemu mišljenju kot mišljenje, ki vključuje ne le zgodovino biti, ampak tudi zgodovino njenih slabosti in nihilizma. Le tako se po Vattimu v smislu Heideggra lahko izognemo totalno gospodujočemu mišljenju in totalnemu nihilizmu. 'Šibko mišljenje' je mišljenje človeka, osebe: njene sposobnosti gospodovati svojemu položaju, a obenem upoštevati svojo odvisnost, pasti in stranpoti in tako upoštevati človekovo omejenost in časnost (Heidegger). V tem se po Vattimu srečujeta oziroma dopolnjujeta filozofija in krščanska vera, zato je sprejemanje takega mišljenja obveza vseh ustanov: državnih in civilnih, tudi Cerkev. Tako mišljenje zahtevajo tudi postmoderni misleci, ki izražajo dvom nad velikimi zgodbami (sistemi in sistemskim mišljenjem) in zahtevajo »male zgodbe«, ki jih lahko pripoveduje le mali človek.⁶⁴ Zahteve postmodernih mislecev se pokrivajo z Jezusovim oznanilom, ko je postavljajal v ospredje človeka in vsebujejo: prvič, spoštovanje celostne podobe oziroma avtonomije človeka kot osebe; drugič, subsidiarnost družbe; tretjič, upoštevanje transcendeence osebe; četrtič, solidarnost oseb in petič, dialog.

Ad 1. Kant zahteva v spisu *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje*: »*Sapere aude!*« »Imej pogum posluževati se svojega uma!«⁶⁵

⁶² Prim. P. Virillo, *n. d.*, 40.

⁶³ J. Baudrillard, *Die fatalen Strategien*, München 1991, 10.105.

⁶⁴ J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht, Graz/Wien, 1986, 13.175 (slovenski prevod: *Postmoderno stanje*, Ljubljana 2002).

⁶⁵ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung*, *Werke*, zv. 11, 53 (B481).

Tudi danes je treba vzgajati ljudi v zrele, samostojne in odgovorne osebe, še posebej v veri. To pomeni upoštevati avtonomijo človeka kot osebe. Krščanski družbeni nauk temelji na človeku kot osebi po podobi Jezusa Kristusa, kar je zapisano že v dokumentih II. vatikanskega cerkvenega zbora⁶⁶ in okrožnicah zadnjih papežev.⁶⁷ Spričo vsesplošne manipulacije, medijskega in drugega zaslužnjenja človeka je danes toliko bolj pomembno, da je človek lahko povsod zavestno navzoč, kot pravi Leonardo Boff, potrebujemo avtonomne ljudi, ki ne podlegajo mnenju, predsodkom ali zgolj zunanjim ukazom. Zato je treba tudi znotraj Cerkve vzgajati avtonomne, odrasle, samostojne osebnosti, kristjane, ki bodo lahko kvas sveta in bodo sposobni kljubovati pastem in izzivom sodobnega sveta. Preroška drža lahko temelji le na taki odrasli in samostojni osebi. Karl Jaspers je že sredi 20. stoletja opozoril, da je v sodobni tehnizaciji nujno treba vrniti obraz človeku, kar je podlaga za uspešno prihodnost človeške družbe.⁶⁸

Ad 2. Načelo subsidiarnosti temelji na krščanskem družbenem redu⁶⁹, ki je postal temelj demokratičnega reda na svetu. To načelo upošteva neposredno pristojnost osebe in oseb, kajti same bodo najbolj ocenile položaj in ukrepale. Družba, ki je utemeljena od spodaj si zagotavlja uspešen razvoj. Moderna je zašla v slepo ulico ravno zaradi totalnih sistemov, urejevanih od zgoraj. Tako liberalizem kot neoliberalizem, ki sta sicer izhajala iz avtonomije osebe, sta zanemarila to načelo, kar je problem sodobne demokracije. Lokalna oziroma regionalna ter strokovna samouprava je podlaga uspešne družbe. Kot pravi Ulrich Beck, je treba danes globalno delovati iz kraja (*globalisation is glocalisation*).⁷⁰ Lokalno ima torej odločilen in osrednji pomen. Le subsidiarna družba je demokratična družba, ki uveljavlja partikularno pravičnost (Michael Walzer). Globalizacija prek medijev napravljaja svet eno samo vas, treba pa je pustiti, da se bo lahko ta vas (od spodaj) samourejevala. Cerkev je sprejela sodalitetno načelo, vendar se danes v njej pojavljajo težave zaradi omenjenega razvoja cerkvene strukture po vzoru moderne. Perspektiva in bodočnost Cerkve je v njeni lokalni avtonomnosti, ki bo »nižje« zavezala, da v veri sami rešujejo svoje zadeve.

Ad 3. Moderna je ustvarila enoumno podobo človeka kot osebe. Z znanostjo, tehniko in medijsko obdelavo življenja je človekova podoba izpostavljena robotizaciji, perfektizaciji in absolutizaciji. Službe zahte-

⁶⁶ Prim. GS, 12.22.

⁶⁷ Prim. Janez Pavel II., *Redemptor hominis* (1979) in *Centesimus annus* (1991).

⁶⁸ K. Jaspers, *Über die Bedingungen und Möglichkeiten des neuen Humanismus*, München 1905.

⁶⁹ Pij XI, okrožnica *Quadragesimo anno*, 86-88.

⁷⁰ Prim. U. Beck, *n. d.*, 238.

vajo vedno bolj popolnega človeka, ki stoođtoto funkcionira. Ker človek ne more uresničevati tega ideala, narašča število depresivnih ljudi, ponekod že kar 45 % prebivalstva. Raziskave tudi kažejo, da stalne kadrovske menjave zaradi nedoseganja norm povzročajo nove težave, ker se morajo partnerji stalno na novo prilagajati drug drugemu. Človek je kot oseba nedoločljivo, presežno bitje ali krščansko: ljudje smo Bogu odprta bitja. Nihče nas ne more in ne sme popolnoma prisvojiti. Integriteta človekove osebe je torej zagotovljena v Bogu. Utemeljenost osebe v Bogu pa je zagotovilo njene avtonomnosti, da lahko premaguje svoje omejenosti, se ustavlja zlu ter je pripravljena zaradi omejenosti potrpeti tudi s sočlovekom. Politik, družbeni delavec, duhovnik bo lahko deloval neodvisno in pravično, če bo imel globlje motive (v veri). V Cerkvi je utemeljenost osebe v Bogu osnovni pogoj in gonilna sila, je njena specifičnost delovanja v svetu. Vse ima svoje merilo, svojo organiziranost in ves svoj smisel samo v veri. To je odličen (eminenten) posel, ki ga v svetu opravljajo kristjani in cerkvena skupnost. Tudi poslovanje državnih in ustanov civilne družbe je nepopolno in brez ustrezne globinske podlage, ki zagotavlja zanesljivo urejevanje medosebnih problemov, če ne upošteva presežnosti človeka kot osebe.

Ad 4. Utemeljitev v veri usposablja osebe tudi za solidarnost. Globalizacija ekonomsko povezuje, mediji kažejo neslutene možnosti, potrebna pa je univerzalna solidarnost, ki bo omogočila vsaj minimalno zadovoljitev človekovih potreb. To pa se začne spet na lokalni ravni. Kdo je moj bližnji, se pokaže iz bližine, na daljavo lahko ljudi tudi spregledamo. Solidarnost pomeni odprtost za človeka, ki je bitje potrebe. Človek v stiski potrebuje sočloveka in to je ključ za reševanje problemov sodobnega sveta. Če gospodarstveniki, finančniki in politiki ne bodo imeli čuta solidarnosti, bodo sicer gradili funkcionalno družbo, vendar bomo v njej vsi počasi umirali. Tudi v Cerkvi je človek danes osamljen, posebno duhovnik, ki je na robu hierarhičnega sistema, ostaja kot branilec vere v moderni družbi sam. Potrebo po povezanosti potrjujejo tudi gibanja, ki ljudi v Cerkvi spet povezujejo v skupnost - ecclesia.

Ad 5. Reševanje zapletenih problemov sodobnega sveta in Cerkve pa je pogojeno tudi z dialogom. Na dialog opozarjajo tako cerkveni dokumenti⁷¹ izpostavljajo ga postmoderni misleci, na ustih ga imajo politiki. Tudi vsaka vojna se mora končati z dialogom. Človek pride na svet in je sposoben preživeti le v dialogu (z materjo in ostalimi ljudmi). Dialog je temeljna forma srečevanja z ljudmi. V dialogu ljudje vzpo-

⁷¹ Prim. GS, 1.2.58.82; Pavel VI., *Ecclesiam suam* idr.

stavljamo svoj simbolni svet. Dialog je temeljni okvir delovanja Cerkve (Pavel VI.). Cerkev lahko in mora dati svetu zgled dialoškega razreševanja problemov, dialoškost nas odpira tudi Bogu. Jezus prihaja na svet, da izpriča svetu o Očetu, se umakne iz sveta, da v njem deluje Sveti Duh. Dialog v Cerkvi nas odpira Duhu. Svet je danes zaradi zaostrenih razmer prisiljen k dialogu; dialog v politiki, gospodarstvu in drugod je pogoj za preživetje. Antiglobalizacijske demonstracije, zapletena vprašanja integracij zahtevajo dialoško naravnost, saj je le to upanje za prihodnost človeštva. Tehnizacija in medijizacija se upirata temu načelu, vendar človek nima druge izbire. Zato je treba vzgajati k dialoški drži že v družini. Dialoško usmerjene osebe so bolj povezane in bolj usposobljene za razreševanje svojih problemov ter za pomoč drugim. Za kristjane v Cerkvi je ta povezanost danes že skoraj vprašanje preživetja vere in Cerkve, zato je to ključno vprašanje naših medsebojnih odnosov in odnosov z drugimi. Vedno bolj pa se kaže nujnost dialoga med religijami. Ne gre toliko za skupni svetovni ethos (H. Küng)⁷² kot za krepitev lastnega etosa ob soočenju z drugimi verstvi. Globoka vera daje trdnost in odprtost za druge, saj se v globini lahko srečujemo ljudje različnih ver in prepričanj. Ni treba drug drugega spreobračati v drugo vero, pač pa moramo poglobljati vsak svojo. Globoko veren in socialno čuteč človek bo sposoben za sočutje in sobivanje z drugimi in drugačnimi. Tako je v smislu postmoderne zahtev - in zaradi postmoderne je po Habermasu »Pariz najbolj kreativno mesto filozofske refleksije«⁷³ - mogoče reševati tudi današnja nasprotja v svetu: probleme pravičnih odnosov med moškimi in ženskami, med tako imenovano moško in žensko pravičnostjo⁷⁴ (Benhabib), neprave in prave identitete⁷⁵, izginjanje resničnosti (Baudrillard/Guattari), probleme pravičnosti med različnimi pogledi (Lyotard) in ohranjanje drugega kot drugega in drugačnega.⁷⁶

Povzetek: Janez Juhant, *Cerkev, globalizacija in postmoderna*

Cilj razprave je pokazati nekatere dileme modernega sveta in poskuse tako imenovanih postmodernih tokov, da bi jih presegli. Ker pa imajo znotraj modernega razvoja ključno vlogo tudi krščanstvo in krščanske cerkve, hočemo, na podlagi idejnih in družbenih sprememb

⁷² H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

⁷³ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften, zv. 5, Frankfurt 1985, 137.

⁷⁴ Prim. S. Benhabib, *Selbst in Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt 1995.

⁷⁵ N. Horster, *Postchristliche Moral*, Hamburg 1999, 101.

⁷⁶ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg - München 1987, 44.

pokazati na dileme krščanstva in posebej katoliške Cerkve v teh procesih, saj je Cerkev po eni strani sooblikovala procese moderne, po drugi strani pa sta od teh procesov odvisna tako Cerkev kot družba v moderni dobi. Cerkev se je z obrambno držo skušala prilagajati modernim tokovom, da bi jim mogla konkurirati. Postmoderni misleci izpostavljajo temeljne prvine evangelija; prvič, kot spoštovanje celostne podobe oziroma avtonomije človeka kot osebe; drugič, subsidiarnost družbe; tretjič, kot upoštevanje transcendence osebe; četrto, kot solidarnost oseb in petič, kot dialog. Ta je tudi prednostna drža Cerkve, saj v dialogu spreminja svoj odnos do sveta in se tako tudi sama ravna po vodilu evangelija in smernicah Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, po katerem naj se tudi Cerkev v dialogu stalno prenavlja.

Ključne besede: Cerkev, moderna globalizacija, postmoderna, vladanje, družba, oseba, dialog, subsidiarnost, solidarnost

Summary: Janez Juhant, Church, Globalization and Postmodernism

The article tries to show some dilemmas of the modern world and the attempts of the so-called postmodern trends to overcome them. Since a key role in the modern development is also played by christianity and Christian churches, the dilemmas of christianity and especially of the Catholic church in these processes are shown on the basis of ideological and social changes. Namely, on the one hand, the Church participated in the shaping of the processes of modernism, whereas, on the other hand, the Church as well as the society in the modern age are dependent on these processes. The Church used a defence attitude trying to adapt the modern trends in order to be able to compete with them. The postmodern thinkers emphasize the basic elements of the Gospel: the respect for the autonomy of man as a person, the subsidiarity of the society, the consideration of the transcendence of the person, the solidarity of persons and the dialogue. The latter is also a preferred attitude of the Church because in dialogue it changes its relation to the world and acts in accordance with the Gospel and the guidelines of the Second Vatican Council requiring the Church to permanently renew itself in dialogue.

Key words: Church, modern globalization, postmodernism, government, society, person, dialogue, subsidiarity, solidarity

Metod Benedik

Globalizacija, trajna sestavina krščanskega izročila

Globalizacijo, ki je neverjetno hitro postala ne le dobro znan, ampak kar razvpit pojem, na poseben način poznamo po silovitih protestih proti temu pojavu, in prav ti razločno opozarjajo na tisto vsebino, ki je vidno jedro in tudi cilj globalizacijskih teženj v smislu, v katerem se ta pojem najpogosteje uporablja. Prvič so se odmevni protesti zvrstili v Latinski Ameriki in v Afriki, posebej siloviti so postali ob zasedanju predstavnikov sedmih industrijsko najbolj razvitih držav (G7) v Seattlu 1999, potem so se nadaljevali v nekaterih mestih ZDA, v Genovi, Pragi in drugod.¹ Po nekaterih podatkih se pojem »globalizacija« prvič pojavlja v nekem angleškem leksikonu leta 1961, danes pa je že prav inflacijsko razširjen, predvsem v elektronskih medijih, ki so obenem prvi pospeševalnik globalizacije. Njene mejnike nekateri vidijo daleč v preteklosti. Za človeka zahodnega dela našega globusa, ki je imel dolgo časa v svojem vizirju zgolj ta del sveta, se je po nekaterih mnenjih začela konec 15. stoletja z osvajanjem novega sveta, čemur sledita dva mejnika v 19 stoletju: industrijska revolucija v prvih desetletjih stoletja in zadnja četrtina tega stoletja z razvojem železnice in parnika in s tem novih hitrih povezav. V 20. stoletju se vrste novi mejniki: leto 1945, ko se je z atomsko bombo pokazala možnost globalnega uničenja sveta; sedemdeseta leta, ko se s posegi v gospodarstvu začena »nova mednarodna delitev dela« in se odpira »svetovni trg delovne sile«; osemdeseta leta z uvajanjem globalnih novosti na denarnem trgu; devetdeseta leta, ko z elektronskimi mediji pride do prave revolucije v informatiki.

V preprosti poljudni obliki je globalizacijo naš domač avtor predstavil takole: »Podlaga za globalizacijo je izjemna politična in gospodarska moč edine preostale svetovne velesile Združenih držav Amerike

¹ Leta 1998 se je v Franciji že izoblikovalo prvo organizirano protiglobalizacijsko gibanje *Attac*, ki zajema protestnike iz 26 držav. Ostro nasprotuje socialni nepravilnosti in globalizaciji, ki jo vodijo zgolj ekonomski interesi. To gibanje je organiziralo in vodilo mednarodne proteste ob različnih konferencah gospodarsko in politično vodilnih držav v svetu, ki so obenem najvidnejši dejavniki v procesu globalizacije.

in v manjšem obsegu še nekaterih gospodarskih velesil, med njimi tudi Evropske skupnosti. Globalizacija je neke vrste imperializem, ki mu ne gre več za države in njihove teritorije, temveč za gospodarsko podjarmljenje oziroma za čim večje profite. Pri globalizaciji bodo sčasoma izginile vse pokrajinske značilnosti in njihovi načini kmetijske, industrijske in obrtne proizvodnje. Globalizacijo omogočata znanost in tehnika, ki sta razvili tako učinkovite in cenene proizvodne postopke, da je mogoče na enem ali nekaj mestih proizvesti poljubne količine določenega industrijskega proizvoda, ki zadošča za potrebe vsega sveta. Ker pa v zadnjih letih poteka izjemna koncentracija znotraj ogromnih mednarodnih industrijskih in finančnih družb, je mednarodni kapital na dobri poti, da bo obvladal vso industrijsko proizvodnjo in finančne trge.«²

Kjerkoli danes iščemo razprave in mnenja o globalizaciji, se nam skoraj brez izjeme vsiljuje misel, da so v ozadju prvenstveno pragmatično gospodarski in politični interesi. Samo od sebe se postavlja vprašanje, kakšno mesto in vlogo pa imajo pri tem tiste vrednote, ki so vendarle temelj človekovega bivanja, osnova medčloveških odnosov, vrednote, ki opozarjajo, da človek ni le telesno bitje, ampak tudi duhovno, in ga po tej plati opredeljujejo tako v njegovih časnih zahtevah in potrebah kot tudi v tistih, ki časovne in prostorske okvire presegajo.

I

Prav tu se v globalizacijskih procesih človeške družbe srečujemo s poslanstvom in vlogo krščanstva in Cerkve. V dokumentih II. vaticanskega koncila bi zaman iskali pojem globalizacija. To pa seveda nikakor ne pomeni, da se Cerkev ni ukvarjala s to problematiko. Prav nasprotno: bolj kot katera koli ustanova na svetu se je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja z vso resnostjo lotila resnično perečih vprašanj, ki jih narekujejo globalni procesi v človeški družbi in obenem nakazovala pota in načine, kako se z njimi soočati. V vrsti koncilskih dokumentov najdemo zbrane misli na to temo, celi množici teh vprašanj pa se je še posebej posvetila *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*. V tem dokumentu v zvezi s perečim vprašanjem miru v svetu med drugim beremo: »V naših dneh, ko še vedno tlačijo ljudi najhujše nadloge in stiske zaradi vojn, ki pravkar divjajo ali ki groze, je nastopila za vso človeško družino ura usodne odločitve v teku njenega zorenja na zemlji. Čeprav se je ta človeška družina polagoma strnila v

² J. Maček, *O trajnostnem razvoju in globalizaciji*, v: *Mohorjev koledar 2003*, Celje 2002, 144.

enoto in se te enotnosti vsepovsod že bolje ovedla, vendar svoje naloge, ki je v tem, da gradi za vse ljudi, kjerkoli žive, zares bolj človeški svet, ne more do kraja izvesti, če se ne zavzemajo vsi z novo vnemo za resničen mir. Zato je v novi luči zasijalo v naših časih evangeljsko oznanilo, ki se sklada z najplemenitejšimi prizadevanji in željami vsega človeštva. Cerkevni zbor zato želi kar najbolj živo pozvati kristjane, naj, oprti na pomoč Kristusa, začetnika miru, sodelujejo z vsemi ljudmi, da bi se med njimi utrdil mir v pravičnosti in ljubezni« (CS 77, 1). V širši, nadčasovni razsežnosti, opredeljuje vlogo in poslanstvo Cerkve v človeški družbi misel, zapisana v dogmatični konstituciji: »Ko je Kristus vstal od mrtvih, je poslal učencem svojega oživljajočega Duha in po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja. Sedeč na Očetovi desnici neprestano deluje v svetu, da bi ljudi privedel v Cerkev, jih po njej tesneje združil s seboj in napravil delžne svojega poveljčanega življenja« (C 48). V teh dveh navedkih opazimo temeljne elemente, ki opredeljujejo Cerkev in njeno poslanstvo od njenih začetkov in preko sedanjega trenutka v njeno prihodnost:

- **Kristus**, *isti včeraj kakor je danes in bo na veke* (Heb 13, 8), ki je svojim učencem izročil evangeljsko oznanilo, v resnici univerzalno sporočilo, ki ima svojo težo in veljavo za vse ljudi vseh časov; Kristus, ki je po Mateju svojim učencem naročil: *Pojdite in naredite vse narode za moje učence* (Mt 28, 19) in po Marku to svoje naročilo izrazil še širše, v resnici globalno: *Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu* (Mr 16, 15);

- **Oživljajoči Duh**, *ki veje, koder hoče* (Jn 3, 8), z najbolj raznoliko množico svojih darov, ki jih ne omejuje zgolj na neke strukture, ampak jih razdaja, komur, koder in kadar hoče, Duh, ki Gospodovim učencem vseh časov daje spoznanje in moč za delovanje iz evangelija in v njih »zbuja zavest njihove odgovornosti ter jih spodbuja k službi Kristusu in Cerkvi« (prim. LA 1);

- **Cerkev**, »vesoljni zakrament odrešenja«, ki ob vseh zunanjih spremembah, kot jih zahtevajo časovne okoliščine, kljub vsej svoji nepopolnosti in krhkosti mora in hoče vedno ostajati v svojem bistvu ista in tako s svojim evangeljskim poslanstvom sprejemljiva za sleherno narodnostno, družbeno in kulturno okolje;

- **Universa familia humana** kot pravi Vatikanski koncil (CS 77, 1), ki je ne omejuje ne čas ne prostor, je tisti »objekt«, na katerega je naravnano Kristusovo odrešensko delo in nenehno oživljajoče delovanje Duha, v tej univerzalni skupnosti, ki zajema vse ljudi vseh časov, se odvijajo vse pobude, ki izhajajo iz razodete Besede in po svoji namenskosti segajo od človekove časne blaginje do transcendentnih vrednot.

II

Ko upoštevamo te osnovne prvine krščanstva, nam kaj hitro postane jasno, da je Cerkev vse od začetka morala biti že zaradi vsebine svojega poslanstva izrazito globalizacijsko naravnana. Kristusov nauk je tako izrazito nadnacionalen, nadkulturnen in nadsistemski, je tako vsestransko univerzalen, da je hitro postal največja globalizacijska sila v človeški zgodovini. Kolikor bolj človeka tepejo posledice zla, ki ga sam povzroča, toliko pomembnejšo vlogo imajo za celotno človeško družino vsi presežni ideali evangelija. Deklaracija Združenih narodov, ki naj bi veljala za vse ljudi na zemlji, »ne temelji na judovskem partikularizmu, ne na islamskem fundamentalizmu, ne na praksi komunistične diktature ali na nacistični ideologiji o nadčloveku, temveč na najgloblji bivanjski in najširši zgodovinski izkušnji življenja iz duha božjega evangelija«.³

Skupini galilejskih ribičev, zbranih okoli učitelja iz Nazareta, ne bi mogli pripisovati prav nikakršnih globalizacijskih ambicij. Ko pa na binkoštni dan pride nanje Duh, se to zrno Cerkve, ki še kali v zemlji, v nepojmljivem ognju Duha naravnost silovito razraste: *prejeli boste moč Svetega Duha in boste moje priče do skrajnih mej sveta* (Apd 1, 8). Gospodov Duh je tisti, ki da vzgib siloviti globalizaciji evangeljskega oznanila, da in nenehno ji daje tisti zagon, ki ne bo pojenjal do skrajnih meja človeške zgodovine. Duh je tisti, ki učence spomni in spodbudi k temeljnemu poslanstvu, oznanjevanju. Beremo: *Sveti Duh jim je rekel: odberite mi Barnaba in Savla za delo, kamor sem ju poklical; bila sta odposlana po Svetem Duhu in prispela v Selevkijo* (Apd 13, 2.4). Nič manj ni Duh dejaven, ko gre za oznanjevanje evangelija brez besed, po stilu življenja, po delih, ki so nemalokrat zgovornejše oznanjevanje kot besede. O izhodiščih tega prav tako v vsakem času bistvenega poslanstva Cerkve slišimo: *Poiščite iz svojih vrst sedem mož, ki uživajo ugled in so polni Duha in modrosti* (Apd 6, 3). Mar ne bi smeli reči: Binkošti, viharni prihod Svetega Duha, dan začetka najodmevnejše globalizacije! ⁴

³ J. Krašovec, *Prerok ni v časti v svoji deželi*, v: Delo, Sobotna priloga, 5. aprila 2003.

⁴ V poglavju *Cerkev, stvaritev Duha* v svoji knjigi o Cerkvi o temeljni, nenehni in dejavni navzočnosti Duha v življenju Cerkve obširno razpravlja teolog H. Küng. Postavlja vprašanja, ali so darovi, po katerih Duh deluje, usmerja in spodbuja le nekaj izrednega ali stalen pojav v Cerkvi, potem ali različni darovi lahko vodijo v razhajanja ali povezujejo v prizadevanjih k istim ciljem, in še naprej ali Duh naklanja darove samo nekatereim izbranim, na primer nosilcem posameznih služb v Cerkvi, ali vsem ljudem. Razmišljanja povzema s poudarkom, da karizme, darovi nikakor niso le nekaj posebnega oziroma izrednega, ampak normalen pojav, da ne vsiljujejo istoličnosti ampak bogastvo različnosti v edinosti, da niso omejeni na nek določen krog oseb, ampak namenjeni

Samo nekaj desetletij kasneje, leta 112, piše cesarski namestnik Plinij Mlajši svojemu gospodarju Trajanu, kaj opaža v Bitiniji, tisoč kilometrov stran od Jeruzalema. Med kristjani je, pravi: »veliko ljudi vseh starosti, vseh stanov in obeh spolov, in to nalezljivo praznoverje se ni razširilo samo po mestih, temveč tudi po vaseh in podeželju«, in dodaja: »glavna njihova zmota je v tem, da se vedno na določen dan pred sončnim vzhodom zberejo, izmenjaje pojejo pesem Kristusu, kakor da je bog, in s slovesno prisego zaobljubljajo, da ne bodo storili kakega zločina, temveč da ne bodo zagrešili nobene kraje, nobenega ropa, nobenega prešuštva, da ne bodo prelomili nobene dane besede in poneverili nobenega zaupanega blaga.«⁵ Pristno evangeljska in obenem široko svetovljanska, vse obsegajoča in obenem presegajoča misel o krščanstvu zveni iz pisma, v katerem je neznani pisec okoli leta 200 grškemu odličniku Diognetu predstavil kristjane: »Svojega nauka niso odkrili z domiselnostjo ali z marljivim razmišljanjem radovednežev in tudi ne zagovarjajo – kakor drugi ljudje – kakega človeškega nazora. Živijo vsak v svoji domovini, a kot priseljenci. Kot državljani so deležni vsega, toda vse prenašajo kot tujci; vsaka tujina jim je domovina in vsaka domovina tujina. Podrejšajo se ustaljenim zakonom, vendar s svojimi življenji zakone premagujejo. Preprosto rečeno: kar je za telo duša, so svetu kristjani. Duša domuje v telesu, a ni od telesa. Tudi kristjani domujejo v svetu, a niso od sveta. Duša je zaprta v telo, a sama drži telo skupaj. Tako so tudi kristjani v svetu priprti kot v ječi, toda sami držijo svet skupaj.«⁶

Prav ta univerzalnost, neustavljiva prodornost krščanske misli in krščanskega etosa, moč, ki je, čeprav počasi, pa vendar nezadržno in v drugačni smeri prekvašala staro, že močno pešajoče antično kulturno okolje, je polagoma začela skrbeti rimsko oblast. Država, ki je sicer načelno bila tolerantna do vseh brezštevilnih religij v cesarstvu, je v univerzalno naravnem krščanstvu predvsem od konca 2. stoletja naprej videla vse večjo nevarnost. Septimij Sever je s posebnimi odloki

vsem ljudem v Cerkvi. Še naprej to pomeni, da Duh s svojimi darovi ni bil dejaven samo v prvotni Cerkvi, ampak je prav tako tudi danes ter da karizme nikakor niso nekaj postranskega ampak stalna in bistvena prvina v življenju Cerkve. V tem smislu lahko govorimo o karizmatični strukturi Cerkve, ki zajema tudi vse strukture služb v njej in jih še presega. Prim. H. Küng, *La Chiesa* (prevod *Die Kirche*, Freiburg i.Br. 1967), Brescia 1969, 203 sl. (*La permanente struttura carismatica*).

⁵ Iz pisma cesarskega namestnika v Bitiniji Plinija Mlajšega cesarju Trajanu leta 112 v zvezi z vprašanjem, kako ravnati s tistimi, ki so bili ovađeni, da so kristjani. Prim. *2000 let krščanstva, ilustrirana zgodovina Cerkve* (prevod 2000 Jahre Christentum, Andreas & Andreas, Salzburg), Ljubljana 1991, 87.

⁶ Iz pisma grškemu odličniku Diognetu o kristjanih, okoli leta 200, v: *Logos v obrambo resnice*, izbrani spisi zgodnjih apologetov, Celje 1998, 568 sl.

v letu 202/203 skušal zaježiti prestopanje v krščanstvo in mu tako spodrezati korenine. Še temeljitejši pri tem je bil sredi 3. stoletja Decij, da ne govorimo potem o Dioklecijanu in njegovih sovladarjih. Eden izmed sovladarjev druge generacije, Konstantin, se je nedvomno bolj kot drugi zavedel univerzalnosti in neuničljivosti krščanstva, njegove globalno prodorne misli in njegove povezovalne moči. Zakaj bi se boril proti krščanstvu, ki ga očitno tudi najostrejše preganjanje ne more izkoreniniti, zakaj ne bi te enkratne, vseobsegajoče duhovne sile uporabil sebi v prid? Premeten in daljnosežen politik je to duhovno silo raje sprostil, ji dal svobodo, krščanski Cerkev izkazoval vse večjo prednost in jo podpiral kot »škof za zunanje zadeve«. Če bi se ustavili samo pri zunanji podobi rimskega cesarstva, bi ugotavljali, da je Cerkev takrat dosegla (z današnjo besedo rečeno) eno največjih globalizacij. Če bi se pa le bežno ozrli tudi v ozadje, vidimo že drugačno podobo: če je dotlej njeno življenje kljub občasnim preganjanjem potekalo dokaj umirjeno v bolj ali manj opredeljenih okvirih, se je poslej, zelo vplivno navzoča v javnosti, hočeš nočeš morala sprijazniti z nenehnim soočanjem z najrazličnejšimi vprašanji človeške družbe. Sicer pa je tudi to oziroma prav to, če se spomnimo misli iz navedenega pisma Diognetu, nenehno poslanstvo Cerkev: v svetu, kakršen koli je, govoriti in prepričevati o vrednotah, ki izhajajo iz evangeljskega sporočila.

III

Ko preidemo v tisto obdobje med antiko in novo dobo, ki so ga humanisti poimenovali srednji vek, se srečamo s čisto drugačnimi pojmovanji Cerkev in njene vloge v svetu kot v predhodnem obdobju in še bolj drugačnimi, kot se nam zde popolnoma normalni danes, ko tudi z v ustavah zapisano formalno ločitvijo Cerkev od države razločneje opredeljujemo, kam segajo pristojnosti Cerkev in kaj ima v rokah svetna oblast. Predvsem za zgodnji srednji vek je zelo značilen pojem *Ecclesia universalis*, ki nikakor ni omejena na opredelitve Cerkev, kot so nam v mislih danes. V tipično zgodnjerednjeveškem kozmičnem dojemaju reda je Cerkev Kristusovo telo, je »cor pulsans«, od katerega ves kozmos prejema življenje, je gibalo vsega, kar se v kozmosu dogaja, zajema in v eno samo enoto povezuje ves duhovni in tvarni svet, je politično-religiozna kozmična stvarnost.⁷ V tej miselnosti je svet

⁷ »É il cristianesimo che assegna a ciascuna classe il proprio compito nella ricerca del bene comune, che permette ai piccoli di salire i gradi della scala sociale, che, attraverso la carita, porta soccorso ai desiderati e impedisce loro di cadere nella disperazione, di abbandonarsi alla rivolta. Ed é ancora il cristianesimo che, da solo o quasi, si tratti della morale del lavoro o della condizione servile, afferma l'esigenza della giustizia sociale. La

tesno povezan z nebesi, Cerkev je vidna oblika nevidnih stvarnosti, ta *Ecclesia universalis* je en sam preplet naravnega in nadnaravnega. Medtem ko je papež Gelazij leta 494 v pismu bizantinskemu cesarju Anastaziju poudarjal, da sta v svetu dve oblasti, duhovna in svetna, druga od druge neodvisni, ki pa se dopolnjujeta in skupaj skrbita za vsestransko blaginjo človeške družbe⁸, se v srednjem veku njegov princip menja. Ne gre za dve ontološko ločeni oblasti, ampak za dva izvrševalca ene same oblasti znotraj *Ecclesiae universalis*, za dve komponenti ene same oblasti, ki ima tudi en sam smoter, kot so mu rekli *finis politico-religiosus*.

Viden zunanji izraz tega mišljenja je značilna srednjeveška teokracija. Maziljenje vladarja, ki ga takrat uvedejo in pojmujejo kot zakrament, tega posebej poveže s Kristusom: postane *vicarius Christi*. Maziljeni kralj je v očeh sodobnikov *persona ex natura* in obenem *persona ex gratia*; kot *persona ex gratia* je v moči maziljenja nad vsemi ljudmi, je *persona divinisata*. Tudi tedanji teologi priznavajo, da je kraljeva oblast višja od oblasti škofov in duhovnikov. Posebno utrjuje teokracijo ideja o kralju kot o varuhu Cerkve. Oglejski patriarh Pavlin, po svojih misijonskih pobudah blizu tudi slovenskemu narodu, imenuje Karla Velikega »*rex et sacerdos*«, njegov sodobnik Alkuin, morda najbolj vsestransko dejaven v frankovskem kraljestvu, mu prideva naziv »*pontifex in praedicatione*«. Tako imenovani »mešani koncili«, na katerem enakovredno sodelujejo predstavniki duhovne in svetne oblasti, urejajo tako svetne kot cerkvene zadeve.⁹

Ta značilna vseobsegajoča predstava Cerkve, sveta, vsega stvarstva v zgodnjem srednjem veku se jasno zrcali v duhovnosti tega časa in seveda na viden način v umetnosti. V njej se prelivata še ohranjeno izročilo poznoantičnega krščanstva in duh, ki se polagoma ustvarja v mladi Evropi. Osrednja podoba, ki se pojavlja in v različicah ponavlja v apsidah ali na pročeljih številnih cerkva je Kristus, Pantokrator.¹⁰

stessa attività economica subisce il controllo immediato del cristianesimo. Non soltanto su un piano tutto materiale, perché la Chiesa, in quanto potenza temporale, e costretta ad intervenire, perché i monasteri sono centri di produzione e di scambio, perché i cantieri delle cattedrali sono i più importanti i 'grandi lavori' del tempo; ma anche perché l'atteggiamento diffidente della Chiesa di fronte al danaro, la sua condanna della speculazione, la sua nozione del 'giusto prezzo', fondano uno stato d'animo interamente diverso dal nostro, le cui conseguenze nella vita pratica sono immense, nonostante le molteplici trasgressioni di questi principi.« D. Rops, *La Chiesa delle cattedrali e delle crociate*, Torino 1958, 92.

⁸ Prim. M. Benedik, *Papeži, od Petra do Janeza Pavla II.*, Ljubljana 1996, 60.

⁹ Prim. *Handbuch der Kirchengeschichte, Bd III, Die mittelalterliche Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1966, 423 sl.

¹⁰ Prim. Llorca, Garcia Villoslada, Montalban, *Historia de la Iglesia Católica II*, Madrid 1963, 292 sl.

Marsikomu so znane tovrstne mozaične upodobitve v apsidah po rimskih cerkvah ali v cesarski, bizantinski Ravenni. Kristus sedi na prestolu, kot vrhovni zakonodajalec s knjigo v levici, z desnico blagoslavlja: res vladar, gospodar celotnega stvarstva, *Ecclesiae universalis*. Ikono-grafsko enako upodobitev lahko vidimo v eni osrednjih cerkva v zahodnem svetu tistega časa, v kupoli kronske cerkve Karla Velikega v Aachnu. Še na timpanu nad glavnim portalom katedrale v Chartresu, najizvirnejše gotike in sredine 12. stoletja, kraljuje Le Christ Glorieux.¹¹

Tudi ko v krščansko duhovnost spet vse bolj vstopa misel na Kristusovo trpljenje in se v tem duhu začno pojavljati nove pobožnosti, je še dolgo časa v ozadju podoba Kristusa, ki je vladar vsega stvarstva. Naj spomnimo le en primer, kako umetnost povezuje ti dve komponenti v Kristusu. Benediktinski samostan Engelberg v Švici hrani dragocen križ – ves je v zlatu in dragih kamnih – iz začetka 13. stoletja: Kristus na križu v zravnano pokončni drži, na njegovi glavi kraljevska krona, okrašena z rubini in safiri. Kot kralj, vladar vsega stvarstva, trpi in odrešuje vse človeštvo!

V takem duhovnem okolju je, kot radi poudarjajo nekateri zgodovinarji, v karolinški dobi nastala in tako skladno kot le še redko pozneje delovala *Respublica Christiana*, ki jo upravičeno imenujemo evropska unija zgodnjega srednjega veka, družina krščanskih narodov. Zemljevid Evrope okoli leta 1000 kaže glede na politično razčlenjenost nekoliko spremenjeno podobo, kljub temu pa sta tako različne politične in etnične skupnosti ista krščanska vera in z njo prežeta kultura povezovali v širšo družino evropskih krščanskih narodov.

Za nas je posebej pomenljivo, da zemljevidi politične in duhovne zgodovine nazorno kažejo, da je bilo slovensko ozemlje od karolinške dobe naprej del prostora, ki ga je obsegala *Respublica Christiana*. Odločitev karantanskih knezov sredi 8. stoletja ni bila lahka in brez tveganja. Zavedali so se natančno tistega, s čimer se srečuje Slovenija danes ob vključevanju v Evropsko unijo, da se bo namreč treba odreči delu suverenosti in sprejeti nekatere širše norme *Respublicae Christianae*.¹²

¹¹ Chartres, *La Cathédrale, Principaux monuments d'Eure et Loir*, La Chaussee saint Victor.1996, 5.

¹² Pri tem je treba zelo jasno poudariti, da je svobodna država karantanskih Slovencev po vojaških povezavah z Bavarci proti Obrom okoli leta 745, kar je sodeč po kasnejšem razvoju dogajanj v tem prostoru slovenskemu narodu ohranilo njegov narodni obstoj, spočetka bila vključena v frankovsko državo le v zelo širokem okviru in z rahlimi vezmi, pri čemer je s svojimi domačimi knezi ohranila lastno notranjo upravo in v tem oziru ostala samostojna. Razmere pa so se korenito spremenile z veliko upravno reformo vzhodnoalpskega prostora v tretjem desetletju 9. stoletja; slovensko ozemlje je iz pasu polsvobodnih kneževin prešlo v pas mejnih pokrajin, ki so jih upravljali frankovski grofi. Izguba samostojnosti je posledica teh sprememb, nikakor pa ne sprejetje krščanstva.

Vsekakor je predvsem pomembno dejstvo, da je bil slovenski prostor že z začetno, razmeroma rahlo vključitvijo Karantanije v frankovsko državo pritegnjen v krog *Respublicae Christianae*, v krog krščanske vere in kulture, naprednejšega zahodnega gospodarstva in družbenega reda.¹³ V tem kontekstu je zanimiva ugotovitev akademika Janka Kosa, ki v svoji *Duhovni zgodovini Slovencev* razmišlja o teh okoliščinah slovenskega naroda in se seveda ustavi tudi pri vprašanjih glede *brižinskih spomenikov* ter pravi takole: »Sklep, ki sledi iz raznih primerjav, je le ta, da je krščanstvo, ki ga izpričujejo brižinski spomeniki, bilo od vsega začetka postavljeno v okvir zahodne Cerkve in rimskega katolištva, kakršno se je razvijalo predvsem v frankovski, s tem pa tudi v salzburški ali freisinški cerkvi na prelomu 8. v 9. stoletje. S tem je bila postavljena podlaga za vse nadaljnje duhovno življenje Slovencev v času, ko so se iz plemenske skupnosti spreminjali v narod.«¹⁴ Ko od teh začetkov spremljamo rast slovenske krščanske vernosti in kulture, se kar stalno srečujemo z dogajanjem v širšem prostoru evropskega zahodnega krščanskega sveta, utrip *Respublicae Christianae* nenehno odmeva tudi na slovenskih tleh. V globalizacijske procese srednjeveških razsežnosti se je intenzivno vključil slovenski prostor.

Pomenljivo je, da so eden najpomembnejših povezovalcev slovenskega s širšim evropskim prostorom, pri čemer je treba poudariti povezovanje v obeh smereh, v prejemanju in dajanju, bili menihi. Zanimivo je vzeti v roke zgodovinski atlas. Ta nam pokaže, da se je *cistercijanski red* že v 12. stoletju razširil do Anglije in Portugalske na zahodu, na vzhodu pa do bregov Visle in navzdol do Madžarske in Slovenije. Velika izhodišča širjenja so bili samostani Citeaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux in Morimond. Za vse samostane srednje in vzhodne Evrope (razen nekaterih izjem na severu Poljske in na Madžarskem) je izhodišče opatija Morimond; mednje spadajo tako tudi cisterce na slovenskih tleh. Seveda je pri tem treba upoštevati, da so mnogi samostani imeli še vmesna, neposredna izhodišča.¹⁵ Še za življenja sv. Bernarda (1098 ustanovljen Citeaux. 1112 vstopi Bernard, 1115 Clairvaux in Morimond, 1153 Bernard umrl), ki je v svojem času bil v besedi in dejanju morda najvplivnejši človek v Evropi, so njegova radikalna prizadevanja *pro vita evangelica et apostolica* v Cerkvi našla odmeve tudi

¹³ Prim. *Zgodovina katoliške Cerkve* (avtorji: J. Lenzenweger, P. Stockmeier, J.B. Bauer, K. Amon, R. Zinnhobler, M. Benedik), Celje 1999, 182. O tem piše tudi akademik Bogo Grafenauer v prispevku *Kulturni pomen samostanov v slovenskem prostoru v srednjem veku*, v: Redovništvo na Slovenskem I, benediktinci, kartuzijani, cistercijani, Ljubljana 1984, 11-23.

¹⁴ J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, 35.

¹⁵ Glej *Atlas zur Kirchengeschichte*, Herder: Freiburg, Basel, Rom, Wien 1988, 38, 53.

daleč od njegove Burgundije, v Stični na slovenskih tleh. Leta 1142 so menihi iz opatije Villers v Lotaringiji, ki jo je 1135 vzpostavil Morimond, ustanovili opatijo Vetrinj. Od tod so menihi 1234 ustanovili še tretjo cisterco na slovenskem v Kostanjevici. Iz cele vrste študij poznamo bogato duhovno, versko, kulturno in gospodarsko dejavnost teh opatij, predvsem stiške, kar nam dovolj zgovorno kaže, so skupaj s celotnim krščanskim svetom doživljale vzpone in nazadovanje, podrobnejši pogled v dogajanja pa ves čas spričuje ne le tesno povezanost, ampak pravo vpetost opatij tako v domače razmere kot v evropski duhovni in kulturni prostor, od koder pa niso samo prejemale, ampak ga s svojo razvejano dejavnostjo tudi bogatile.¹⁶

Podobne transevropske povezave opazamo pri kartuzijanih, ki imajo začetek v letu 1084. Do leta 1150 je red štel 15 naselbin skoraj izključno na Francoskem, v drugi polovici stoletja pa se je razširil v sosedne dežele Švice, Španije in Italije, stopil na Angleško ter segel daleč proti vzhodu na slovenska tla. Kartuzija Žiče, 19. v vrsti naselbin, ustanovljena okoli leta 1160, je bila najstarejša v srednji Evropi in v mejah rimsko-nemškega cesarstva ter prva naselbina tega reda zunaj Francije in Italije, klasičnih dežel kartuzij. Že okoli leta 1170 ji je sledil Jurklošter, okoli 1260 Bistra in 1403 še Pleterje. Vsekakor zanimivo: prvi kartuzijani zunaj Francije in Italije na slovenskih tleh in na tem majhnem ozemlju kasneje kar štiri kartuzije!

Na stalne povezave s širše evropsko duhovnostjo, kulturo in umetnostjo nas opozarjajo sicer skromni, pa vendar dovolj zgovorni ostanki bogatega samostanskega življenja. O tem vedo veliko povedati umetnostni zgodovinarji, posebno pomembni pa so dragoceni ostanki literarnokulturne dejavnosti monastičnih naselbin, čeprav poznamo le majhen del obsega nekdanjih samostanskih knjižnih in rokopisnih zbirk. Kaj bi za naše vedenje pomenila na primer rekonstrukcija knjižnice žičkih kartuzijanov, o kateri je leta 1487 Santonino zapisal: »V knjižnici vidiš nad dva tisoč knjig iz vseh ved (in omni scientia), večinoma na pergamentu, tudi prav starih in s trsom pisanih, ne tiskanih, kakor je danes v navadi.«¹⁷ V jožefinskem času se je iz vseh teh starih ustanov izredno veliko stvari porazgubilo ali bilo odtujenih. Treba je le primerjati bogato zbirko millstattskih rokopisov, ki so jo prenesli v univerzitetno knjižnico v Gradec (okoli 200 rokopisov) z nekaj desetnimi rokopisov,

¹⁶ Med številnimi deli naj tukaj navedemo le dve, ki pa vsebujeta najtemeljitejše preglede ustrezne literature in prinašata o cistercijanih na Slovenskem največ virov: J. Mlinarič, *Kostanjeviška opatija 1234-1786*, Kostanjevica na Krki 1987 (694 strani) in J. Mlinarič, *Stiška opatija 1136-1784*, Novo mesto 1995 (1156 strani).

¹⁷ G. Vale, *Itinerario di Paolo Santonino in Carintia, Stiria e Carniola negli anni 1485-1487* (codice Vaticano latino 3795), Citta del Vaticano 1943, 257.

ki so se ohranili iz enega najpomembnejših skriptorijev na slovenskih tleh v Stični, kjer se nepopolnost ohranjenega še posebej kaže v tem, da so ohranjeni samo rokopisi iz 12. in 15. stoletja, čeprav je skrajno neverjetno, da skriptorij vmes dve stoletji ne bi bil delal. Že ti skromni ostanki stiške dediščine kažejo na izredno razvit skriptorij, ki je bil očitno povezan s tedanjimi napomembnejšimi cistercijanskimi središči v Franciji.

Na tesno povezanost s celotnim zahodnokrščanskim svetom opozarjajo bogate stare knjižnice. Na Slovenskem je ohranjenih okoli 1050 inkunabul. Knjig, ki so takrat bile še večja dragocenost kot so danes, najbrž niso nabavljali zato, da bi z njimi krasili police, ampak so jih, kar v številnih inkunabulah pričajo pripisane glose, pridno uporabljali po samostanskih, katedralnih in nekaterih župnijskih šolah za poučevanje duhovniških kandidatov in nedvomno tudi za tisto, čemur danes pravimo »permanentno izobraževanje duhovnikov.« Po teh in kasneje še drugih knjigah so v slovenski prostor vse intenzivneje vstopali Sveto pismo, biblični komentarji in seveda pisatelji, ki so obvladovali tedanji evropski prostor, kot Tomaž Akvinski, Avguštin, Durand, Caracciolus, Gregor Veliki, Hieronim, Duns Scot, Peter Lombard, Bonaventura, Janez Krizostom, Gerson, Peter Comestor, Ludvik Saški, Albert Veliki, Bernardin Sienski in še cela vrsta velikih imen, poleg njih pa vrsta filozofov, pravnikov, zgodovinarjev, pa tudi znanstvenikov s področja naravoslovnih ved, od farmacije, medicine do matematike in astronomije. Vse to pa pokaže, da so inkunabule, ohranjene in izkazane na Slovenskem, in kasneje še druge knjige, posredovale bralcem dobršen del znanja in omike, ki se je po njih širila iz takratnih najpomembnejših evropskih središč ter pomagala oblikovati duhovni obraz našega izobraženstva.

Poleg duhovnih, kulturnih in izobraževalnih središč ne kaže prezreti dejstva, da so naš prostor z evropskim povezovali številni sholarji, ki so študirali v tujini. Nekateri so se vrnili domov, drugi so znanstveno delo nadaljevali v drugih središčih. Mož evropskega slovesa je gotovo bil Herman de Carinthia, ki je v prvi polovici 12. stoletja študiral v Chartresu in nato na Španskem prevajal Ptolomeja in arabske pisce iz arabščine v latinščino. Za njim najdemo naše rojake med slušatelji in predavatelji na pariški Sorboni. Največ slovenskih študentov in tudi profesorjev je seveda bilo na dunajski univerzi.¹⁸ Res stalne povezave

¹⁸ Do konca 16. stoletja beležimo na Dunaju kakih 3000 imatrikulacij iz slovenskih zgodovinskih dežel, med 1450 in 1550 doseže stopnjo bakalavra (po dveh letih študija) samo na Dunaju 193, stopnjo magistra artium - danes bi rekli diplomo filozofske fakultete - pa vsaj 42 kandidatov. Marsikdo od teh je nadaljeval študije na kateri od fakultet, med njimi tudi na teološki. V krogu dunajskih profesorjev naletimo na primer

navznoter in navzven, kar je vedno znova potrjevalo, da se slovenski prostor ne mara ograjevati, ampak hoče biti vključen v vse tiste, predem duhovne procese, ki so stalno gibalo človeške družbe.

IV

Preskočimo v novejši čas. Kolonialna razdelitev sveta, svetovni vojni in totalitarni režimi so svet v mnogih pogledih globoko razdelili. Bogati sever in revni izkoriščani jug, v Evropi železna zavesa, ki je ni postavil samo komunizem, ampak tudi samozadovoljni in samozadostni zahodni svet. V tej razdeljenosti je prav Cerkev najbolj globalno videla pogubne posledice teh razhajanj znotraj človeštva, začutila, da je nekaj treba storiti in tudi dejansko ukrepala. S kakšno občutljivostjo je Janez XXIII. 15. maja 1961, ko se je hladna vojna začela približevati svojemu vrhuncu, v okrožnici *Mater et magistra* usmerjal pozornost na elementarne probleme človeške družbe: »Vsem je znano, da imajo nekateri narodi sredstev za prehrano, zlasti poljedelskih proizvodov, v preobilju, v drugih pa ljudske množice trpe pomanjkanje in lakoto. Pravičnost in človečnost ob tem zahtevata, da bogatejše dežele potrebnim priskočijo na pomoč. Človeku za življenje potrebne dobrine uničevati ali jih razsipati, v teh okoliščinah žali pravičnost in človečnost.«¹⁹ V okrožnici *Pacem in terris* (11. april 1961) je izrecno poudarjal, da ima sleherni človek na zemlji pravico do življenja in do vsega, kar k življenju sodi. Ima moralne in duhovne pravice: do svobode vesti, vere, izbire stanu, preskrbe sebe in družine, pravice na področju gospodar-

1388 na Nikolaja s Kranjskega, 1407-1410 na Nikolaja s Štajerskega, od 1421 do 1435 je bil tam aktiven magister artistične fakultete Nikolaj iz Slovenjega Gradca, ki je potem do smrti 1444 deloval na teološki fakulteti in bil 1437 tudi rektor univerze; v rokopisih se je ohranilo nekaj njegovih teoloških traktatov in pridig. Leta 1431 se omenja neki magister Andrej iz Ljubljane, 1446 Mihael iz Kranja in 1448 Gregor iz Kranja. Benediktinec Janez s Kranjskega je deloval v Augsburgu, kjer je napisal ascetični spis *Dispositorium moriendi* in Kristusovo življenje. Od 1450 je nekaj časa učil na dunajski univerzi magister Tomaž Prelokar iz Celja, poznejši prošt pri sv. Štefanu in nazadnje škof v Konstanci (+1496). Njega lahko uvrščamo med tiste dunajske izobražence iz naših krajev, ki so v zadnjih treh desetletjih 15. stoletja odigrali odločilno vlogo pri prodoru humanizma na Dunaju. Kot profesor in reformator univerzitetnega študija zavzema ob njem vidno mesto magister Bernard iz Ščavnice. Brikič Preprost iz Celja je bil v dobi od 1476 do 1501 trikrat dekan na artistični ter trikrat rektor dunajske univerze. Znani dunajski profesor je bil Matija Hvala (Qualle) z Vač pri Litiji, prvi Slovenec, ki je natisnil čisto filozofsko delo, prilagojeno novim humanističnim potrebam univerzitetnega pouka. Za slovensko kulturno zgodovino so pomembni še trije prelati, kasnejši škofje: Krištof Ravbar, Jurij Slatkonja in Peter Bonomo. Obširno in odlično pripravljeno knjigo o tem je napisal P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979.

¹⁹ Janez XXIII., *Mater et magistra* 161, v: Družbeni nauk Cerkve, (ur. R. Valenčič in J. Juhant), Celje 1994, 257.

stva in politične pravice. Opozarjal je, da je resnično človeške odnose v celotni človeški družbi mogoče graditi in ohranjati na štirih temeljih, na resnici, pravici, ljubezni in svobodi. Cerkev je še posebej poklicana, da v duhu evangeljskega sporočila dela za dobro vseh ljudi. Kolikor so svetne uredbe brez krščanske podlage, naj bi si kristjani prizadevali, da bi vanje vnesli evangeljskega duha. V sklepnem poglavju je zapisal: »Mir je prazna beseda, če ne stoji na temelju reda, ki smo ga z gorečim upanjem zarisali v glavnih potezah v tej okrožnici: red, postavljen na resnico, izdelan po pravici, prejema življenje in polnost iz ljubezni do bližnjega in je nazadnje v prostosti uresničen.«²⁰

Pavel VI. je v okrožnici *Populorum progressio* (26. marec 1967) delo za razvoj narodov izrečno opredelil kot svetovno vprašanje. Oprl se je na opis novo nastale problematike in se osredinil na osveščanje osebne in družbene zavesti, ki naj iz spoznanj preide tudi v dejanja. Prvi med sodobnimi papeži je s pastoralnimi obiski raznih celin in dežel sveta iz neposrednosti opozarjal na rastoča in kričeča socialna vprašanja. Z okrožnico se je obrnil na vse ljudi dobre volje in nadaljeval koncilsko usmeritev zapisano v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, ki ima pred seboj vse človeštvo, ljudi raznih verskih prepričanj in kultur. Posebej se je ustavil pri odnosih med dekoloniziranimi, v mnogočem neizkušeni in revnimi državami ter na drugi strani premetenimi in bogatimi. Nasprotja med razvitimi in nerazvitimi so se stopnjevala, reševanje perečih vprašanj pa je papež videl v uveljavljanju solidarnosti in pravičnosti. V tem smislu je apeliral na svetovno javnost ob obisku Združenih narodov v New Yorku 1964, s tem namenom je 6. januarja 1967 ustanovil papeško komisijo *Justitia et pax*. Poudarjal je, da nikakor ne zadostuje le ekonomski razvoj, ampak tudi tisti duhovni, ki ga človek kot duhovno-telesno bitje potrebuje. Gre torej za človekov celostni razvoj, za razvoj slehernega človeka, slehernega naroda in vseh narodov ter celotne človeške družine v medsebojni solidarnosti.²¹

Dejavnost papeža Janeza Pavla II. lahko spremljamo od blizu. Njegovih pastoralnih potovanj po vseh celinah sveta, kjer vsepovsod spodbuja k življenju v duhu temeljnih evangeljskih vrednot, k pravičnosti, solidarnosti in miru, je že več kot sto. Nikakor ni postranskega pomena, da povsod želi ljudi nagovoriti v njihovem maternem jeziku, se jim tako čim bolj približati in čutiti z njimi. V živo spremlja dogajanja v svetu in odmevneje kot kdorkoli kliče k pravičnosti in miru. Nikakor ni naključje, da so si neposredno pred izbruhom vojne v Iraku

²⁰ Janez XXIII., *Pacem in terris* 165, v: Družbeni nauk Cerkve, n.d. 312.

²¹ Prim. R. Valenčič, *Predstavitev okrožnice Populorum progressio*, v: Družbeni nauk Cerkve, n.d. 395.

najodgovornejši diplomati kar podajali kljuko na njegovih vratih. Iz množice njegovih spodbud, ki jih najdemo v okrožnicah, poslanicah in nagovorih, se za hip ustavimo pri mislih iz okrožnice *Sollicitudo rei socialis* (30. december 1987). Ko govori o problematiki socialnih vprašanj, poudarja, da je naloga Cerkve predvsem spodbujati verujoče, ki so člani cerkvene in svetne družbe, naj sodelujejo pri reševanju socialnih vprašanj, naj v duhu socialne pravičnosti in solidarnosti delajo za razvoj posameznika in narodov.²²

Nedvomno zgodovinskega pomena v najglobalnejšem smislu je bilo srečanje v Assisiju 27. oktobra 1986, ko so se na papeževo vabilo k skupni molitvi za mir zbrali predstavniki različnih krščanskih Cerkev in številnih drugih verstev v svetu. Povezala jih je misel, da tiste temeljne vrednote, ki so skupne vsem oblikam vernosti, lahko ustvarjajo solidno osnovo za tako veliko skupno dobro celotne človeške družine, kot je mir. Pomen skupnega prizadevanja je papež povzel v nagovoru udeležencem molitvenega srečanja. Med drugim je rekel: »Prvič v zgodovini smo se zbrali z vseh strani, krščanske Cerkve in druge verske skupnosti sveta, da bi na tem svetem kraju vsak na svoj način pred vsem svetom izpričevali presežno vrednoto miru. Načini in vsebine naših molitev so zelo različne in jih ni mogoče strniti v določeno skupno obliko. Prav v tej različnosti pa odkrivamo, da nas vse povezuje prizadevanje za mir, ki je lastno sleherni verski skupnosti. Vprašanje miru, kot se danes postavlja pred človekovo vest, je vprašanje kvalitete življenja, še več, je za vse človeštvo vprašanje preživetja, je vprašanje življenja in smrti. Pri tem vprašanju sta še posebnega pomena dve zadevi, ki sta skupni nam vsem. Prva, kot sem že rekel, je notranji moralni imperativ vesti, ki nam ukazuje, da se zavzemamo za človekovo življenje od materinega naročja do smrtne postelje v dobro posameznikom in narodom, posebej za življenje slabotnih, revnih in zapuščenih; ta imperativ nam ukazuje premagovati sebičnost, pohlep in duha maščevanja. Druga skupna zadeva je naše prepričanje, da mir presega zgolj človeška prizadevanja, še posebej v današnjih okoliščinah, in da je treba njegov izvir in uresničenje iskati v tisti Resničnosti, ki nas vse presega. Prav v tem je za vsakogar od nas vzrok, da molimo za mir. Srečanje in skupna molitev tolikih verskih voditeljev je že samo po sebi vabilo vsemu svetu, da bi se zavedal, da obstaja še drugačna razsežnost miru in drugačna pot za dosego miru kot so diplomatski pogovori ali politični kompromisi. Naša skupna molitev kljub različnosti ver izraža našo povezanost s tisto najvišjo močjo, ki presega vse naše človeške zmožnosti.«

²² Prim. R. Valenčič, *Predstavitev okrožnice Sollicitudo rei socialis*, v: Družbeni nauk Cerkve, n.d. 516.

Sicer pa je Janez Pavel II. tudi prvi papež, ki se neposredno dotakne pojma in problema globalizacije. V poslanici za svetovni dan miru 1. januarja 2001 je zapisal: »Vrednoto bratstva razglašajo veliki dokumenti človekovih pravic, jo poudarjajo velike mednarodne ustanove, posebej Organizacija združenih narodov; bolj kot kdajkoli pa jo mora danes upoštevati proces globalizacije, ki naraščajoče povezuje usode narodov na družbenem, gospodarskem in kulturnem področju.« Podobno je temeljne vrednote posameznega človeka in posameznih kultur, ki jih globalizacija nikakor ne sme ogrožati, poudaril v nagovoru članom papeške akademije za družbene vede 27. aprila 2001: »Globalizacija nikakor ni že a priori dobra ali slaba. Taka bo, kakršno bodo naredili ljudje. Cerkev bo še naprej vztrajala, da je pri etičnih presojah v kontekstu globalizacije treba upoštevati dve temeljni načeli. Najprej gre za neodtujljivo vrednoto človekove osebe, ki je izvir vseh človekovih pravic in vseh družbenih ureditev. Človeško bitje mora vedno biti cilj vseh prizadevanj, ne pa sredstvo. In drugič gre za človeške kulture, ki jih nobena zunanja oblast nima pravice omejevati ali celo uničevati. Globalizacija ne sme postati nova oblika kolonializma. Spoštovati mora različnost kultur, ki so ključ do razumevanja življenja vseh narodov v univerzalnem sozvočju človeške družine.« V nagovoru predstavnikom italijanske Karitas 24. novembra 2001 je Janez Pavel II. poudaril potrebo po globalizaciji solidarnosti. Ko se danes svet na številnih področjih vse bolj povezuje, naj se v to povezavo celotnega globusa čim bolj vrašča tudi karitativna pomoč. V našem času se nista globalizirala samo tehnika in gospodarstvo, ampak tudi negotovost in strah, zločin in nasilje, nepravilnost in vojna. Globalizirana karitativna dejavnost naj bi izraziteje podprla razvoj revnih in odrinjenih v svetu. Kolikor več ljudi bo pritegnila k sodelovanju, toliko več možnost za uveljavljanje pravičnosti v svetu bo imela, toliko lažje bo branila pravice revnih in toliko učinkoviteje bo v dejavni solidarnosti povezovala Sever in Jug, Vzhod in Zahod našega planeta.²³

Še pred nekaj dnevi, v svojem velikonočnem nagovoru, je vabil k miru ne le v Iraku, ampak tudi »na drugih področjih sveta, kjer pozabljene vojne in nikoli zares končani spopadi povzročajo mrtve in ranjene« in klical: »Naj nam Bog nakloni osvoboditev izpod nevarnosti dramatičnega spopada med kulturami in verstvi. Vera in ljubezen do Boga naj vernike vsakega verstva napravita za pogumne ustvarjalce razumevanja in odpuščanja, za potrpežljive tkalce koristnega medverskega dialoga, ki bo sprožil novo dobo pravičnosti in miru.«²⁴ Uveljavljena nemška protestantska teologinja Dorothee Sölle je 4. aprila v

²³ Papeževe nagovore najdemo na internetu www.vatican.va/holy-father/john-paul...

²⁴ Z interneta www.rkc.si/aktualno, 20. aprila 2003.

pogovoru z nemško katoliško tiskovno agencijo KNA o njem zatrdila: »Res je občudovanja vredno, kako pogumno, pošteno in odločno ta ostareli mož pove resnico. To potrjuje, kakšno moč ima krščanstvo.«

Povzetek: Metod Benedik, Globalizacija, trajna sestavina krščanskega izročila

Kakor je Kristusovo odrešenjsko delo namenjeno vsem ljudem vseh časov, tako je celotni človeški družini namenjeno poslanstvo Cerkve. Skozi dva tisoč let se je te svoje naravnosti zavedala in skušala to poslanstvo uresničevati, čeprav ni manjkalo tudi tragičnih okoliščin, ko so cerkveni ljudje to globalno naravnost Cerkve zlorabljali. Vendar pa so se tudi v najbolj kritičnih trenutkih vedno znova našli učenci evangelija, ki so ga zmogli živeti in posredovati v vsej njegovi pristnosti, širini in daljnosežnosti. Če danes že kar v inflacijskih razsežnostih slišimo uporabljati pojem »izziv«, pa z vso gotovostjo smemo trditi, da je Cerkvi našega časa globalizacija resnični izziv: namesto nenasitnih gospodarskih apetitov in brezobzirnega teptanja človekovega dostojanstva naj bi Cerkev slehernemu človeku in vesoljni človeški družini posredovala vrednote pravičnosti, miru in pristne človečnosti. In posebni poudarek: smer, moč in prodornost tega globalnega poslanstva je Duh, ki ga je Gospod dal Cerkvi, da jo v vsakem trenutku vodi, spodbuja in krepi, Duh, ki je v svojih darovih vsestranski in jih deli, kadar in komur hoče.

Ključne besede: Ključne besede: evangelij - univerzalno sporočilo, moč Duha, Cerkev - vesoljni zakrament odrešenja, človeška družina (celotno človeštvo)

Summary: Metod Benedik, Globalization - Permanent Element of Christian Tradition

In the same way as Christ's salvation work is intended for all people of all times, also the mission of the Church is intended for the whole human family. During two thousand years the Church has been aware of this orientation and has been trying to accomplish the said mission, though there have also been tragical circumstances when church people abused the global orientation of the Church. Yet even in the most critical moments, again and again disciples of the Gospel appeared, who were capable of living and conveying the genuineness, the broadness and the implications of the Gospel. The expression »challenge« may be used too frequently nowadays, yet it can be certainly claimed that globalization is a real challenge to the present Church: instead of insatiable economic appetites and a ruthless oppression of human dignity the Church should convey to every man and to

the universal human family the values of justice, peace and genuine humanity. And a special emphasis: the direction, power and penetration force of this global mission is the Spirit given to the Church to lead, encourage and strengthen it at any moment, the Spirit, who is universal in his gifts and distributes them to anyone at any time.

Key words: Gospel - universal message, power of the Spirit, Church - universal sacrament of salvation, human family (the whole humanity).

Borut Košir

Vesoljna Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda

Postmoderna družba teži k povezovanju in ustvarjanju širokih skupnih področij interesov in izmenjavi dobrin. Ta proces označujemo kot proces globalizacije. Začenja se s povezovanjem na ekonomskem, informacijskem in kapitalnem področju. S povezovanjem različnih regij, držav in celo kontinentov je izmenjava informacij in dobrin lažja in uspešnejša. Ker se področja aplikacije takšnih in drugačnih uslug večajo, imajo doslej v lastne sisteme zaprte institucije več možnosti za prodor na druge trge in med ljudi vsega sveta.

Avtorji opozarjajo na veliko nevarnost zgolj utilitarističnega povezovanja posameznih območij. V takšnih povezavah so merodajni zgolj pridobitniški interesi, ki jim ni mar kakovostno življenje enot, ki jih zaradi ekonomskih interesov povezujejo med seboj. V nekakšnem pragmatičnem talilnem loncu bi lahko zato izginjale kulture, jeziki in bogastvo posebnosti posameznih regij, narodov in držav. Tistim, ki imajo na skrbi javni blagor, ker so nosilci politične oblasti, bi torej moralo biti pred očmi dejstvo, da ima proces globalizacije svoje prednosti in tudi veliko zank, v katere se ne bi smeli ujeti, če nočemo napraviti nepopravljive škode posameznim narodom, jezikom in kulturam.

Ker gre za zelo občutljivo zadevo in v javnosti celo sporen proces povezovanja, se je treba opreti na že preizkušene vzorce povezovanja, oziroma se ozreti na tiste institucije, ki so omenjene probleme v zgodovini reševale in zadovoljivo rešile. Pri tem mislimo predvsem na krščansko Cerkev. Od svojega Ustanovitelja ima nalogo oznaniti evangelij vsem narodom do konca sveta, ne glede na to, kje se ti nahajajo. Že od prvih binkoští dalje so si apostoli prizadevali, da bi v proces evangelizacije vpeli vse možne načine komunikacije. Pri tem jih niso ovirale različne kulture in jeziki narodov, h katerim so prišli oznanjat evangelij. Nasprotno, te so uporabili kot sredstvo za svoje odrešitjsko delo.

V naši razpravi bomo najprej pokazali globalizacijska gibanja v moderni družbi in opozorili na nevarnosti, ki jih prinašajo. Posebej bomo pokazali na možen prispevek Cerkve k tem svetovnim gibanjem. Ker je katoliška Cerkev tudi družba, ki ima svoj pravni sistem, bomo

razložili, kakšen je odnos med vesoljno in delnimi cerkvami na pravnem področju. Kako sobivajo v isti instituciji določila, ki imajo moč na celotnem teritoriju, se pravi v področju vesoljne Cerkve, s tistimi, ki natančneje določijo način življenja in delovanja v določeni krajevni Cerkvi.

1. Odnos med vesoljno Cerkvijo in njenimi deli

1. Jezusove besede, ki jih je povedal tik pred svojim vnebohodom: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence...« (Mt 28, 19), povedo, da je Cerkev, ki jo je Gospod ustanovil, institucija, ki naj se razširi med vse ljudi, kjer koli na zemlji bivajo. Z drugimi besedami, Cerkev je prva globalizirana družba tega sveta, in to že v samem izvoru.

Apostoli so se držali Jezusovega naročila. Sicer je o delovanju prav vseh apostolov in o krajih, kjer so oznanjali evangelij, veliko nejasnosti. Bolj ali manj je izpričano, da je npr. apostol Tomaž deloval v Indiji, kar je v tistem času zares predstavljalo popolnoma drugi konec sveta. Tako je nekaj skromnih podatkov tudi o drugih apostolih. Popolnoma pa je izpričano, da sta apostola Peter in Pavel prišla v samo središče takratnega sveta, to je v Rim.

V apostolskih delih beremo o prošnji, ki jo je na apostola Pavla naslovil Makedonec: »Pridi in nam pomagaj«. (Apd 16,9). Pavel je sledil klicu na pomoč in tako začel pokristjanjenje Evrope. Odpravil se je na zahod in pokazal, da odrešenje, ki ga je Kristus prinesel na svet, nikakor ni namenjeno samo Judom. Bil je prepričan, da ga Bog kliče, naj tam oznanja evangelij. Na ta način je prispeval k razširitvi Cerkve po vsem svetu, v Evropi pa je utrdil krščanske korenine, iz katerih še danes živi.

2. Od vsega začetka je Cerkev, ki se je širila med narode vsega sveta, bila tudi pravno urejena vidna družba. V Ap. konst. *Sacrae Disciplinae leges* papež Janez Pavel II. poudarja, kar pove že II. vat. koncil: »Ker je Cerkev ustanovljena kot družbena in vidna tvorba, potrebuje določbe, da bo njena hierarhična in organska zgradba zaznavna, da bi bilo opravljanje od Boga ji zaupanih služb, predvsem svete oblasti in delitve zakramentov, pravilno urejeno, da bi pravičnost, ki sloni na ljubezni, uravnavala medsebojne odnose vernikov ob zajamčenih in opredeljenih pravicah posameznikov, in končno, da bi cerkvenopravni zakoni podpirali, utrjevali in pospeševali skupne pobude za čim popolnejše krščansko življenje«. ¹ Kot celota, se pravi kot svetovni pojav, je bila Cerkev od vsega začetka tudi pravni sistem in to je ostala do današnjega časa.

¹ Janez Pavel II., *Sacrae disciplinae leges*, 18.

Že v začetku se je Cerkev srečevala po eni strani s svojo globalno prisotnostjo v takrat znanem svetu, po drugi strani pa je živela v delnih Cerkvah, ki so živele samostojno življenje v poslanstvu, ki so ga opravljale. Vesoljnost Cerkve je morala biti v soglasju z delnimi Cerkvami, ki so jo sestavljale. Tudi pravni red je od vsega začetka upošteval območno posebnost posameznih delov Cerkve tako, da med celotno Cerkvijo in njenimi deli ni prihajalo do napetosti, ki bi hromile temeljno poslanstvo tako vesoljne kot delnih Cerkva. Papež Janez Pavel II. zato poudarja, da Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 jasno uzakoni »nauk, ki kaže Cerkev kot občestvo in zato določa medsebojne tesne odnose, ki morajo vladati med delno in vesoljno Cerkvijo,...«.²

3. Da je Cerkev od vsega začetka tudi pravni red, kažejo različne pravne zbirke prakrščanske Cerkve, ki so se vsaj fragmentarno ohranile do današnjega dne. Cerkvena oblast je od vsega začetka zahtevala od duhovnikov, da cerkvene zakone poznajo. Papež Celestin v pismu škofom v Apuliji in Kalabriji naroča: »Vsak duhovnik mora poznati svoje kanone.«³ To potrjuje tudi četrti cerkveni zbor v Toledu iz leta 633, ki je predpisal: »Duhovniki naj poznajo Sveto pismo in kanone, ker se morajo božji duhovniki najbolj izogibati nevednosti, ki je mati vseh zablod.«⁴

Iz povedanega je razvidno, da je vrhovna oblast v Cerkvi spodbujala predstavnike delnih Cerkva, naj oblikujejo in poznajo zakonodajo svojih Cerkva. Predvsem naj se trudijo, da bodo z vedenjem o tem, kaj Cerkev predpisuje, v praktičnem življenju izpolnjevali tisto, kar jim nalaga poslanstvo oznanjevanja evangelija.

2. Nevarnosti globalizacije in zgled, ki ga daje Cerkev

1. Ko govorimo o globalizaciji, bi se morali vprašati, kako ta pojem razumemo in kaj vanj polagamo.

V procesu globalizacije seveda ne gre zgolj za povezovanje dobrin in oseb. Temu procesu smo namreč priče tudi znotraj neke zaprte družbe. Ljudje se tako ali drugače povezujejo med seboj in tudi med seboj sodelujejo. Vsaj toliko, da drug s pomočjo drugega preživijo različne težave in preizkušnje časa, v katerem živijo. Globalizacija pa se ne omejuje le na to ali ono družbo, temveč presega vse zemljepisne in zgodovinske meje, vsako sociološko označbo in skuša vse zajeti v eno samo celoto.

² Janez Pavel II., *Sacrae disciplinae leges*, 15.

³ Pismo z dne 21. julija 429; prim *Jaffe*, 371, v: *Mansi* IV, kol 469.

⁴ Cerkevni zbor v Toledu leta 633, kan. 25, v: *Mansi* X, kol. 627.

Povezovanje brez meja, o katerem smo govorili, pa še ne zadošča za opredelitev pojma globalizacije. Pri globalizaciji namreč ne gre zgolj za količinsko, pač pa za kakovostno prizadevanje. Globalizacija zato ne zajame vsega planeta zgolj količinsko, pač pa tudi kakovostno; zajame ga na področju vrednostnega sistema, ki naj bi bil vedno bolj enovit. Hoče začeti novo obdobje sveta, v katerem živimo, in ga razumeti, reorganizirati ter zgraditi po interakciji vseh njegovih članov. Globalizacija se torej ne omejuje zgolj na socializacijo, ki je razširjena v svetovne razsežnosti, ampak si prizadeva za novo (drugačno) globalno vizijo sveta. Pri tem se seveda takoj postavi vprašanje, katere poglede na svet hoče proces globalizacije razširiti in uveljaviti kot novo predstavo (vizijo), sprejemljivo in nenazadnje tudi vsiljeno vsem ljudem.

2. Svet, ki teži k globalizaciji, se še razlikuje od realnega sveta same socializacije družb, ki jih sestavljajo države. Socializacija znotraj držav se izvaja po bolj ali manj miroljubnih in zakonitih usmeritvah, ki jih določa država in drugi pravni subjekti.

Nasprotno pa se globalizacija, ki smo ji priča, izvaja na način preseganja političnih omejitev in meja držav in od tod tudi njena predvsem gospodarska in merkantilistična narava. Socializirane družbe znotraj držav delujejo po veljavni zakonodaji, globalizacija pa predvsem po koristih, ki jih prinaša izmenjava dobrin. Prav v tem je posebna moč globalizacije. Noben, tudi totalitarni režim, se dolgo ne more upirati političnim pritiskom in prisili ekonomskih zakonitosti. Prej ali slej se mora nek notranjedržavni režim spremeniti in upoštevati zdrava politična pravila igre.

V procesu globalizacije smo torej priče načinom povezovanja brez političnih pravil. Edino pravilo, ki je bolj ali manj očitno, je pravilo koristi (vulgarnega pragmatizma), ki žene akterje globalizacije v povezovanje. To naj prinese še več koristi, ne glede na legitimne politične odločitve socializiranih družb, med katerimi se proces globalizacije odvija. Globalizacijo ustvarjajo različne trgovske pogodbe med posameznimi pravnimi ali zgolj trgovskimi subjekti. Zaradi tega si politika velikokrat zastoj prizadeva, da bi pri državljanih držav, ki se povezujejo med seboj, vzpodbudila globljo zavest o resnični povezanosti, ne samo komercialnih, pač pa predvsem človeških področij sobivanja. Pri tem se postavi vprašanje, kako naj ta proces uspe. Uspel namreč ni v že tako dokaj povezani Evropi, kaj šele v področju tretjega sveta, med tako različnimi celinami, kot so Afrika, Azija in dve ali tri Amerike.

3. Opisane zagate globalizacije moramo imeti resno pred očmi, če hočemo razumeti njeno celotno pojavnost in gibanje:

Najprej gre za tržno dejstvo, o katerem državljani še niso odločali. Globalizacija torej ne upošteva politične stvarnosti, ki jo oblikujejo

politični subjekti. Širjenje interneta služi npr. veliko bolj prodaji vsega mogočega, kot pa politični razpravi, demokratičnim procesom v družbi in skupnim odločitvam.

Tako pojmovana globalizacija ne doseže osebe v njenem središču - v področju svobodne volje, odločanja in človekove lastne pobude; pri svojem uporabniku globalizacija ne krepi zaupanja vase, ampak precej oslabi njegovo samozavest.

- Najhuje pri vsem je izginjanje posebnosti skupin in posameznikov, tako da s tem, ko vse postaja »kulturno«, najmanjšo zahtevo po različnosti zlahka karikirajo kot smešno in izjemno.

4. Iz vsega povedanega pridemo do paradoksa, ki je v tem, da globalizacija razglaša za svoj cilj preseči vse pregrade med narodi, skupnostmi in med njimi vzpostaviti medsebojno razumevanje. To razumevanje naj bi se vzpostavilo s trgovino in izmenjavo dobrin. Na ta način naj bi prišli celo do trajnega miru, do spoštovanja razlik in razumevanja med posamezniki in skupinami.

Posledice globalizacijskih procesov so velikokrat prav nasprotno temu, kar bi želeli doseči. Pojavlja se strah, da bi izgubili svojo istovetnost v nerazpoznavni množici, nagnjenje posameznih skupin k temu, da prevzamejo pobudo in z vsemi, tudi nasilnimi sredstvi utrjujejo svojo premoč. Potreba po istovetnosti prihaja na dan na vseh ravneh: kulturni, jezikovni, verski in drugih. Globalizacija res lahko zmanjša razlike na področju gospodarstva, trgovine in informacij, vendar je cena, ki jo je treba plačati vedno previsoka.

5. Cerkev ostaja na podlagi svoje zgodovinske izkušnje do takšnih globalizacijskih pojavov skrajno skeptična. Ostati mora budna in zavrniti navedene odklone. Imperiji umirajo in Cerkev ima s tem izkušnje. Noben imperij tega sveta ni preživel tisoč let in človeštvo je gledalo, kako so se sesipali, včasih celo v trenutku, ko se je zdelo, da so na vrhuncu svoje moči. Cerkev je opazovala in sobivala s takšnimi imperiji, od rimskega do komunističnega. V politični filozofiji vseh svetnih vladavin je bilo moč čutiti nekakšno zavest, da so večne. To svojo trajnost so hotele doseči z vsemi, tudi najbolj nehumanimi sredstvi. Vendar so bile v skladu z zakonitostmi zemeljskih stvarnosti zapisane propadu.

6. Kakšno alternativo je mogoče predlagati sodobnim globalizacijskim procesom, da bo tudi globalizacija mogla doseči svoje legitimne cilje? Današnji človek bi se moral spraševati o svetu, ki ga vzpostavlja. Povedali smo že, da gre pri sodobni globalizaciji za svet informacij, kapitala in industrijske proizvodnje. Pri tem gre za redukcijo vseh ravni življenja zgolj na pridobitništvo. Boj za čim večjo ekonomsko uspešnost odmišlja tisto, na kar tudi moderna država tako rada pozablja: na specifičnost lokalnih kultur, na regij, bogastvo množstva jezikov, vzgojno vlogo družine, versko različnost.

Kljub vsemu moderna država na tem področju lahko pomaga: z decentralizacijo in regionalizacijo je znala pustiti prostor za kulture in celo za krajevne jezike. S pluralno organizacijo šole, z družinsko politiko je in bo še morala priznati temeljno vlogo družine v družbi. S svojo pravilno aplicirano laičnostjo (kjer je to uspela) je omogočila svobodo izbiranja in prakticiranja vere. Abstraktna globalizacija bi se torej morala presoјati in se samoocenjevati po modelu, ki ga je marsikje že dosegla sodobna država. Pri tem se nam postavi vprašanje, ali je samoomejevanje globalizacije zgolj privid ali resna možnost, ki jo je moč udejanjiti.

7. Odgovor na to vprašanje je v veliki meri odvisen od ljudi, ki so odgovorni za javno življenje. Vsekakor se zdi, da je takšno samonadzorovanje globalizacije mogoče, ker je ponekod že udejanjeno. Udejanjeno je v občestvu, ki je že stoletje globalizirano in v katerem sobivajo, še bolje, kot eno občestvo živijo skupaj občestva različnih dežel, jezikov, kultur, gospodarske in socialne ravni, popolnoma različnih in diferenciranih političnih sistemov, ne brez sporov, brez razkolov in ločitev, a navsezadnje vselej v edinosti.

Govorimo o krščanski Cerkvi. Ne govorimo samo o rimokatoliški Cerkvi, ampak o Cerkvi vseh kristjanov, ki so sicer kot Cerkev ločeni, pa vendar edini kot verujoči v Kristusa, ki jih s krstom vključuje vase. Na globalizirani obstoj in stoletno izkušnjo Kristusove Cerkve ne bi smeli gledati kot na kulturni in kulturni stranski pojav, obrobni v primerjavi z množicami, ki jih zajema globalizacija. To bi bilo preziranje rešnice in dejanskega stanja preteklega in sodobnega sveta.

Cerkev je izvedenka v človečnosti, kot je dejal II. vat. koncil. Prav tako je izvedenka tudi v globalizaciji. Najprej zato, ker jo je udejanjila, ne da bi se tega vedno zavedala. Vse od prvih binškošči, ko Peter na čelu dvanajsterih takoj dojame, da mora Kristusovo vstajenje oznaniti ne le eni skupini, temveč vsem skupinam: Rimljanom, Grkom, heleniziranim Judom, prebivalcem današnje Turčije, današnje Romunije, današnjega Magreba itd. Različnost jezikov ni bila ovira za globalizacijo oznanila. Evangelij se je takoj oznanjal v vseh takrat govorečih jezikih.

Vesoljnost evangelija pa ni nikdar postavljala pod vprašaj istovetnosti posameznih skupin znotraj celote vesoljne Cerkve. Takoj so se množili bogoslužni jeziki, prav tako prevodi Svetega pisma. Pri tem naj tudi omenimo, da so bili ti prevodi Svetega pisma mnogokrat prva pisana besedila v jezikih, ki so se do tedaj samo govorili. Krajevne Cerkve so se oprle na domače duhovnike in se z inkulturacijo zakoreninile v najrazličnejše kulture takratnega sveta.

Cerkev tako uresničuje svoje poslanstvo, ki ga more deliti z drugimi ustanovami, seveda pa jim ga tudi ne sme vsiljevati. S tem, ko ure-

sničuje svoje poslanstvo, gradi vzorec vesoljnega občestva, ki spoštuje individualnost vseh in vsakogar. Naj nas ne skrbi, da bi se v takšni celovitosti, ki prizna posebnosti vseh in vsakogar, med seboj vse nekako pomešalo. Cerkvi se je v nekem smislu posrečila globalizacija, oziroma ena vrsta globalizacije. Ta vzorec bi lahko služil tistim, ki jih zanima svetovna globalizacija in ki so včasih zaradi nje zaskrbljeni. Sicer ne gre za isti »svet«. Gre pa za iste ljudi, za iste želje, za njihovo življenje, smrt in skupno usodo.⁵

3. Poslanstvo Cerkve v globalizacijskih procesih

1. Predsednik Rimskega kluba (Club of Rome) je imenoval katoliško Cerkev »najstarejši globalizacijski institut na svetu«. Cerkev je razširjena po vsem svetu, ne glede na meje. Razširjena zato, da opravlja svoje poslanstvo za zveličanje ljudi. Združevalna vloga cerkve je še posebej vidna ob vzpostavitvi »šengenske meje«, saj vzpostavlja različne oblike sodelovanja med obmejnimi župnijami in škofijami.

Pod drugi strani skupna vera, ki jo je prišel na evropska tla oznanjat učitelj narodov predstavlja vodilo in motivacijski vir, da bi premagali nove in stare meje med državami in narodi. Vera nam vedno znova govori o bogopodobnosti ljudi. Te je deležen vsak človek, ne glede na to, na kateri strani kakršne koli meje se nahaja. V Jezusu Kristusu smo vsi ljudje postali bratje in iz Njega, ki je Odrešenik vsakega človeka, ta človek pridobi polnost lastnega dostojanstva. To dostojanstvo ni odtujljivo in pripada vsakemu človeku iz dejstva, da je človek, rojen za večnost. Cerkev je s svojim naukom temeljna združevalka ljudi, ker s svojim naukom presega človeške meje.

Ta vloga združevanja, ki jo uresničuje Cerkev, se ne nanaša samo na razdeljenosti, ki jih prinašajo institucionalne meje, pač pa še bolj na tiste meje, ki so potegnjene v srcih ljudi. Te povzročajo grenkobo, izključevanje in drugorazrednost. Evropeizacija Evrope, ki je namenjena odpravljanju meja znotraj stare celine, ne sme oblikovati novih meja, niti meja proti tretjemu svetu niti navznoter.

2. S krščanskega vidika je cena evropeizacije Evrope previsoka tudi na področju nivelizacije kulturne različnosti. Pisana preproga nacionalnih in regionalnih posebnosti, ki so zakoreninjene v stoletnih izročilih in sestavljajo edinstveno značilnost stare celine, je nadvse dragocena dobrina, ki je ne smemo prizadeti, kaj šele odpravljati. Kljub temu da je Cerkev ena in vesoljna, od vedno spoštuje in ohranja ta nacionalna in regionalna izročila, saj je opora varnosti za ljudi tam, kjer

⁵ Prtim. J.M. Lustiger, *Cerkev izvedenka v globalizaciji*, v: *Communio* 10 (2000), 4, 301-305.

se nahajajo: znotraj lastnih kulturnih, narodnih in regionalnih posebnosti. Tudi na tem področju je treba spoštovati načelo subsidiarnosti. Sodobni človek naj ceni in razume svoje nacionalne in regionalne korenine kot temelj istovetnosti in varnosti zoper nasilje globalizacije. Nacionalna identiteta v postnacionalnem okolju terja vsakodnevno opredelitev za te korenine. Človek pa se bo seveda mogel odločiti za takšno držo le, če bo svoje nacionalne in regionalne korenine poznal in jih spoštoval. Vera in Cerkev mu pri tem pomagata, saj se evangelij inkulturira v različna okolja, čase in načine doživljanja duhovnih razsežnosti pripadnikov posamezni narodov.

Na temelju zgodovinskih, kulturnih in duhovnih vrednot bo obstala istovetnost posameznih dežel, ki se v globalizacijskih procesih združujejo v nadnacionalne strukture.

3. Vera uči, da je kraljestvo tega sveta zgolj podoba onega kraljestva, ki ga pričakujemo in ki bo človeku do konca umirilo srce in vsa njegova pričakovanja. Kdor ima pred očmi tisto kraljestvo, ki se bo dokončno šele uresničilo, ima tudi pravi smisel za velike naloge človeštva na zemlji. Samo tako je človek sposoben nase prevzeti tudi napore in odpovedi, ki jih s seboj prinašajo procesi zблиževanja narodov in držav. Kdor namreč gleda samo nase in ima te zemeljske stvarnosti za edine obstoječe stvarnosti, bo iskal zgolj lastne koristi v kratkotrajnosti tega zemeljskega veka. Ne bo pripravljen odpovedovati se tudi zgolj svojim koristim za dosego skupnih ciljev.

Noben posameznik ali skupina sama zase ne more doseči teh ciljev, pač pa le v povezovanju in sodelovanju. Vsi ljudje dobre volje bodo mogli zgraditi svet, ki bo med seboj povezan, po drugi strani pa bo sposoben spoštovati posebnosti delov, iz katerih je sestavljen.⁶ V tem procesu ima krščanska Cerkev veliko in pomembno poslanstvo, ki je tudi odgovornost. Odgovornost zato, ker je bila ustanovljena kot družba, primerljiva vsaj na zunanjem institucionalnem področju tistim, ki se danes med seboj povezujejo v globalizacijskih procesih.

4. Območna zakonodaja v globalizirani družbi, ki je Cerkev

Po II. vat. koncilu se je Cerkev po besedah papeža Pavla VI. znašla v popolnoma novem obdobju, saj so bile ponovno pretehtane pristojnosti posameznih oblastnih nivojev, kar je tudi posledica novih ekleziološko-teološko-pravnih tokov, ki pa so se še bolj uveljavili po koncilu.⁷

⁶ Prim. C. Schönborn, *Brezmejno krščanstvo*, v: *Communio* 10 (2000), 4, 295-300.

⁷ Prim. Pavel VI., Nagovor 17. avgusta 1966 (*Ad Christifideles coram admissos*), v: AAS 58 (1966), 801. *Iloc. A Singulari*, 20. novembra 1965 (*Ad E.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo*), v: AAS 57 (1965), 985.

Eno izmed načel, ki je bilo ponovno uveljavljeno tudi na pravnem področju, je načelo subsidiarnosti.

4.1 Pojem delne Cerkve v novem Zakoniku cerkvenega prava

Namen našega razprave je pokazati pomen območne zakonodaje za življenje posameznih delov božjega ljudstva, ki uresničujejo svojo poklicanost na določenem ozemlju, s tem da pripadajo vesoljni Cerkvi. S položajem in pomenom območne zakonodaje znotraj celovitosti kanonskoprnega reda bomo pokazali, da je mogoče ohranjati in vzpodbujati območne posebnosti, ki predstavljajo obogatitev celote in ne njenega zaviranja. Če hočejo v polnosti uresničiti svoj krščanski poklic in zaživeti polnost krščanskega življenja, morajo splošne zakone Cerkve z območno zakonodajo tako konkretizirati, da bodo ti dovolj prilagojeni potrebam dela božjega ljudstva na tem ozemlju, ki ga opredeljuje kulturno in zgodovinsko okolje, v katerem deluje vesoljna Cerkev skozi življenje delne Cerkve.

Vesoljna Cerkev se torej uresničuje, gradi, utelesi in konkretno izrazi v delnih Cerkvah, ki so ustanovljene na določenem ozemlju, oziroma sredi konkretnega dela božjega ljudstva, ki se nahaja znotraj določenega ozemlja ali kulturnega okolja.⁸

Da bi mogle delne Cerkve zares učinkovito predstavljati vesoljno Cerkev na kraju, kjer živijo, morejo in morajo uporabljati vsa potrebna sredstva za doseg tega cilja. Na ta način bodo delne Cerkve pripravljene prenesti evangeljsko oznanilo najprej vernikom, ki so vanje že vključeni, potem pa tudi vsem tistim, ki na določenem teritoriju evangelija še ne poznajo, da bi tako postali verniki vesoljne Cerkve.

Praden morejo te Cerkve postati »dovolj oskrbljene z lastnimi močmi in zrelostjo, imeti lastno hierarhijo, povezano z vernim ljudstvom, pa tudi dovolj sredstev, kakršna ustrezajo njihovim posebnostim in polnemu razvoju krščanskega življenja«,⁹ morajo preiti določeno zakonito pot razvoja.

Prva faza v oblikovanju določene delne Cerkve je misijonska dejavnost, to je evangelizacija in vsaditev Cerkve v ljudstva in skupine, ka-

⁸ »Posamezni škofje so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih se sestoji ena in edina katoliška Cerkev...« (C 23).

»Delne Cerkve, v katerih in iz katerih se sestoji ena in edina katoliška Cerkev, so najprej škofije, katerim so, če ni razvidno kaj drugega, podobne ozemeljske prelature ali ozemeljska opatija, apostolski vikariat in apostolska prefektura, pa tudi za trajno ustanovljena apostolska administratura« (ZCP, kan. 368).

⁹ Prim. M 6.

mor do tedaj še ni bila vsajena.¹⁰ Seme božje besede mora biti vrženo v določen narod. To se potem sredi naroda razvija in zraste s pomočjo Božje milosti v drevo vere, ki živi sredi božjega ljudstva združenega v posamezno delno Cerkev. Tako vsajeno evangeljsko oznanilo daje določene sadove, ki so v skladu z okoliščinami, v katerih živi posamezna delna Cerkev. Tu mislimo na duhovne, kulturne, krajevne, klimatske, ambientalne in druge pogoje, ki povzročijo določeno kulturo naroda, v katerega se Cerkev ukorenini. Pri svojem delu mora misijonska dejavnost v Cerkvi te zunanje pogoje, v katerih živijo narodi in ljudstva, katerim prinaša evangelij, nujno upoštevati. Ne bi bilo prav, da bi prenašali v nova okolja, ki so kulturno in duhovno popolnoma različna od našega, že oblikovane modele, ki se sami po sebi ne dotikajo bistva krščanstva. Treba je vreči seme in pustiti, da se inkulturira v določeno okolje in zraste na kraju primeren način, seveda ob ohranjanju vrednot in tudi institucij, brez katerih Kristusove Cerkve ne moremo misliti.

Posledica takšne inkulturacije je, da bo evangeljsko oznanilo prečistilo kulturno in duhovno okolje, v katerega bo vrženo kot seme. Evangeljskega oznanila seveda ne sme kakorkoli prizadeti ali okrniti proces inkulturacije sredi novih okolij. Misijonska dejavnost mora biti podobna procesu Božjega učlovečenja v Kristusu.¹¹

Krščanske skupnosti, ki mora rasti v veri obdarjena z bogastvom, ki izhaja iz kulture lastnega naroda,¹² se imenujejo »nove Cerkve« od trenutka, ko posedujejo določeno organsko cerkveno strukturo, čeprav še ne tudi vseh tistih elementov delne Cerkve, ki so sami po sebi potrebni za polnost krščanskega življenja kake delne Cerkve in bi izhajale iz lastnih izvirov takšne Cerkve. Zato je tu potrebna še nadaljnja pomoč vesoljne Cerkve.¹³

V tem vmesnem obdobju, ki teži k polnosti lastne organizacijske formacije, z lastnim krajevnim škofom, pastirjem svoje Cerkve, za takšno Cerkev odgovarja v moči svoje službe sam rimski papež, ki je pastir vseh vernikov in ima vrhovno oblast nad vsemi Cerkvami.¹⁴

Praktično je seveda nemogoče, da bi papež sam vodil posamezne delne Cerkve, ki še nimajo popolne hierarhije, zato takšne »nove Cerkve« zaupa najprej določenemu apostolskemu prefektu in pozneje, ko

¹⁰ Prim. *M* 6. ZCP, kan. 788.

¹¹ »Da bi Cerkev mogla vsem ljudem ponuditi skrivnost odrešenja in življenje, ki prihaja od Boga, se mora vcepiti v vse te skupnosti, in sicer s prav istimi nagibi, s katerimi se je Kristus s svojim učlovečenjem vključil v določene družbene in kulturne razmere ljudi, med katerimi je živel« (*M* 10).

¹² Prim. *M* 15.

¹³ Prim. ZCP, kan. 786.

¹⁴ Prim. *Š* 2. ZCP, kan. 333.

cerkvena struktura kaže že bolj razvito obliko, apostolskemu vikarju.¹⁵ Imenujejo se »apostolski«, ker svojo službo opravljajo kot papeževi vikarji. Njihova oblast je sicer redna, ker je pridružena službi sami, vendar namestniška (vicaria) - za razliko od tiste, ki pripada krajevnim škofom, ki so v svojih škofijah lastni pastirji in te vodijo kot Kristusovi namestniki in ne kot papeževi upravitelji.

Takšna situacija traja dokler se nove Cerkve organizacijsko toliko ne uredijo, da je tam mogoče vzpostaviti redno hierarhijo, s tem pa »nove Cerkve« postanejo delne Cerkve, v katerih se kaže ena in edina vesoljna katoliška Cerkev.¹⁶ To se zgodi, »ko v določeni človeški skupnosti (takšna nova Cerkev) doseže del svojega namena, ko se je namreč občestvo vernikov že zakoreninilo v družbenem življenju in je do neke mere prilagojeno krajevni kulturi ter mu je lastna neka stalnost in trdnost. To pomeni, da že ima nekaj domačih duhovnikov, redovnikov in laikov, čeprav še ne dovolj, in tiste službe ter ustanove, ki so potrebne za življenje in širjenje božjega ljudstva pod vodstvom lastnega škofa.«¹⁷

Kan. 368 na nov način opredeli delne Cerkve in tudi, katere vrste delnih Cerkva poznamo.¹⁸

Kanon je izrednega pomena, ker takoj poudari položaj delnih Cerkva, ki predstavljajo vsakdanje življenje vesoljne Kristusove Cerkve.

In quibus et ex quibus: vesoljna Cerkev se realizira v posamezni lokalni Cerkvi. Lokalne Cerkve namreč predstavljajo realizacijo vesoljne Cerkve v določenem delu božjega ljudstva. Delne Cerve so zato podoba, miniatura vesoljne Cerkve. Ne more obstajati drugačna vesoljna Cerkev, kot je ta, ki se uresničuje v posameznih lokalnih Cerkvah.

Una et unica: formula odlično rešuje skrb, ki se je pojavila na koncilu in tudi pozneje pri sestavljanju zakonika, da bi se namreč ne razbilo edinosti vesoljne Cerkve kljub njeni različnosti v posameznih lokalnih delih. V teh lokalnih delih resnično je in deluje ena vesoljna, katoliška in apostolska Cerkev.¹⁹

Nisi aliud constet: ima lahko dva pomena: a) obstoj druge delne Cerkve, ki se tu ne omenja: *osebna prelatura* (»solummodo in iure et

¹⁵ Prim. ZCP, kan. 371, §1.

¹⁶ Prim. C 23.

¹⁷ M 19.

¹⁸ Viri: C 23a (glede na bistvo); 26a. +ZCP, kan. 215 (ki ga odpravlja Mp. *Catholica Ecclesia*, 23. 10. 1976, ki uvaja teritorialne opatije in prelature). Mp. *De Episcoporum Muneribus*, 15. 6. 1966, III (glede na hierarhijo v delnih Cerkvah). Zgodovina teksta: *Communicationes*, (1970), 82; 86-87; (1972), 39-41; 141; (1976), 80-83; (1977), 247-248; 251; (1980), 246; 257-276; (1982), 201-204.

¹⁹ Prim. ZCP, kan. 369.

ex parte equiparantur«),²⁰ *samostojen misijon* (sui iuris),²¹ *vojaški vikariat*;²² b) po drugi strani je možno, da katera od teh Cerkva ne more biti podobna škofiji, ker npr. njen pastir ni škof.

Assimilantur: podobnost lahko obstaja glede na dvojni kriterij: pozitivni ali negativni. Glede na nekatere elemente se te oblike organiziranja delne Cerkve modelu škofije približujejo, v drugih pa od njega oddaljujejo.

Katero so te podobne oblike, pove samo zakonsko besedilo. V besedilu ni omenjena katoliška Cerkev kot celota, prav tako ne latinska Cerkev (ratione ritus), ki se razlikuje od vzhodnih Cerkva in prav tako ne posamezne vzhodne Cerkve.²³

Kan. 369 teološko-pravno opredeli model krajevne Cerkve, ki je škofija.²⁴

Norma je logična posledica formule »sunt imprimis« kan. 368. Kanon sumarično poda pojmovno opredelitev delne Cerkve, ki je v tem primeru škofija. Izraz »existit« postane v našem kanonu »inest et operatur«, bolj realen in konkreten. Definicija škofije kot delne Cerkve bo služila pri opredeljevanju drugih oblik, v katerih živi kaka delna Cerkev.

Pravni elementi omenjene definicije so naslednji: a) *Portio Populi Dei* predstavlja predvsem personalni vidik, skupnost vernikov; po drugi strani pa tudi teritorialni vidik;²⁵ b) *Episcopus cum cooperatione Presbyterii* pomeni, da k škofiji poleg dela božjega ljudstva spada tudi škof in prezbiterij. Brez škofa in duhovnikov torej ne more biti delne Cerkve, ki je škofija. Del božjega ljudstva lahko tudi brez škofa predstavlja obliko delne Cerkve, ki je podobna škofiji. Duhovniki v škofiji so lahko svetni ali redovni. Škof nikakor ne more mimo svojih duhovnikov. Škofija je vedno zaupana škofu, vendar ne brez sodelovanja zbora duhovnikov; c) *Ecclesiam particularem constituat* glede na pojmovanje iz kanona 368. Ne moremo govoriti o škofiji, ki bi ne bila najprej delna Cerkev, ki je v razvoju postala škofija; č) *Insit et operatur Ecclesia Catholica universalis*: v njej torej deluje in obstaja vesoljna Kristusova Cerkev. Zato je potrebno, da vesoljna avtoriteta Cerkve deluje preko in skozi delne Cerkve.²⁶

²⁰ Prim. *Communicationes*, (1982), 201.

²¹ Prim. Dekr. *Excelsium* (12. 9. 1986) in Pij XI., *Pojasnilo* (7. 9. 1929).

²² Prim. Instr. *Sollemne Semper* (23. 4. 1951).

²³ Prim. ZCP, kan. 1.

²⁴ Viri: § 11a (tekst je v kanon prenešen dobesedno). Zgodovina teksta; *Communicationes*, (1972), 40; (1977), 251; (1980), 278-281.

²⁵ Prim. ZCP, kan. 372, § 1.

²⁶ Prim. ZCP, kan. 333, § 1.

Kot teološko obogatitev kanona bi mogli navesti naslednje: a) Opredelitev škofa kot pastirja; tudi v bibličnem pomenu; b) Škofova vodstvena funkcija je v tem, da zaupano mu čredo združuje; je vidno znamenje edinosti v škofiji; c) S pomočjo in v poslušnosti Svetemu Duhu, ki je počelo edinosti v Cerkvi; č) Škof uresničuje svoje poslanstvo v škofiji s pomočjo evangelija in evharistije. »Beseda« in »Kruh« gradita Cerkev. Besedo lahko razlagamo (razodetje), vernikom predložimo v verovanje (učenje), ukažemo (pravo). Sledi zakramentalno življenje v evharistiji, ki je temelj in vir edinosti in hrana za osebno duhovno življenje in duhovno življenje skupnosti; d) Temeljne razsežnosti vere Cerkve.

4.2 Pomen območnih zakonov v novi kanonskopravni mentaliteti ter položaj škofovskih konferec v odnosu do pristojnosti krajevnih škofov na zakonodajenem področju

1. Odnos med zakonikom in območnim pravom kaže na najbolj široko razmerje, ki je vzpostavljeno med območno zakonodajo in splošnim pravom latinske Cerkve.²⁷ Pri tem pa se na pravnem področju ustvarja pravo razmerje med vesoljno in delnimi Cerkvami. Ta odnos med splošnim in območnim pravom, med vesoljno in delnimi Cerkvami pa za umevanje nikakor ni preprosto. Kot pravi H. de Lubac, delnih Cerkva ne smemo razumeti kot sekcije bolj širokega administrativnega telesa, kot dele, ki se povezujejo z drugimi, da tako tvorijo širšo institucijo, kot so to npr. na civilnem področju različne pokrajine, ki skupaj tvorijo državo. Zaradi tega so nekateri hoteli iz cerkvenega besednjaka odpraviti besedo »škofija«, ker jih preveč spominja na starorimsko civilno upravo, kjer so bile posamezne škofije del administrativne uprave celotnega imperija.²⁸ Lahko trdimo prav nasprotno, pravi De Lubac. Krajevna Cerkev živi in deluje na določenem teritoriju in je ne moremo opredeliti kot geografski oziroma družbeni pojav, pač pa le kot »skrivnost vere«.²⁹ Njen odnos do vesoljne Cerkve lahko opredelimo le s pojmom »katolištva«. Ta pojem nas usmerja k pojmovanju Cerkve kot organske celote, ki ni razpršena in znotraj sebe diferencirana celota; Cerkev je marveč usmerjena k svojemu centru, ki je temelj njene edinosti.³⁰

2. Ker dosežemo edinstvo božjega ljudstva znotraj Cerkve tudi po pravni poti, je potrebno, da se zakonodaja vesoljne Cerkve, ki izhaja iz

²⁷ »Kanoni tega zakonika se ozirajo le na latinsko Cerkev« (ZCP, kan. 1).

²⁸ Prim. H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, str. 43.

²⁹ Prim. *prav tam*, 40.

³⁰ Prim. *prav tam*, 28.

njene univerzalnosti - ta prestavlja temeljni skelet celotne Cerkve - odpira območnim pravnim uredbam in njenim različnim pravnim virom. Vendar območnih zakonodaj ne smemo razumeti na ta način, kakor da bi posamezne delne Cerkve po tej poti več ne izražale ene in edine Kristusove Cerkve, kar bi se moglo zgoditi, če bi se posamezne delne Cerkve začele zapirati zgolj v svoje nacionalne okvire, v katerih se konstituirajo. Večkrat je namreč že prišlo do tega, da so mnogi zagovarjali predvsem narodno usmeritev posamezne delne Cerkve na škodo edinosti celotne Kristusove Cerkve. Takšna opredelitev pa nasprotuje že prej omenjeni živi povezavi med delno in vesoljno Cerkvijo. Verniki se morajo čutiti del enega samega božjega ljudstva, ne glede na to, kateri delni Cerkvi pripadajo in kako je tudi na pravnem področju z območno zakonodajo urejeno njihovo konkretno versko življenje. Prav območna zakonodaja, ki aktualizira v določenem prostoru in času eno samo Kristusovo Cerkev, mora vernike povezati z vesoljno Cerkvijo.

3. Kot smo dejali zgoraj, je to velika in težka, po drugi strani pa zelo občutljiva naloga, ki je zaupana tako zakonodajalcu vesoljne Cerkve kot tudi zakonodajalcem delnih Cerkva. Na ta izziv bo moč dobro odgovoriti samo s pravilno aplikacijo načela subsidiarnosti, ki ga je natančneje opredelil II. vat. koncil in kateremu smo se v tem našem delu tudi sami že posvetili. V tej zvezi naj na tem mestu omenimo le še besede papeža Pija XII.: »To, kar more storiti posamezniki, naj si ne prilašča skupnost; takšno načelo prav tako velja za manjše skupnosti v odnosu do večjih skupnosti. Vsaka socialna dejavnost je po svoji naravi subsidiarna. Ta dejavnost mora biti namreč v prid vsem članom in skupinam določene socialne ravni; mora jih podpirati in ne uničevati. Kar velja za različne socialne skupine, velja tudi za življenje Cerkve ne oziraje se na njeno hierarhično strukturiranost«. ³¹

Če bo kanonsko pravo upoštevalo načelo subsidiarnosti, bo ne samo podpiralo harmoničen razvoj delnih Cerkva, pač pa bo tudi utrjevalo edinost vesoljne Cerkve. S tem ko je centralna oblast v Cerkvi osvobojena najrazličnejših opravil, ki jih lahko s pridom in uspešno uresničujejo nosilci hierarhične oblasti v delnih Cerkvah, se more ta posvetiti predvsem tistim opravilom, ki predstavljajo nenadomestljivo služenje vesoljni Cerkvi in njeni edinosti. V tem smislu poudarja koncil: »Ko je ta cerkveni zbor vse to dobro preudaril, obnavlja to, kar so izjavili prejšnji koncili in rimski papeži: da je namreč za obnovitev in ohranitev občestva in edinosti potrebno »ne nalagati nobenega bremena več kakor potrebne reči« (Apd 15, 28). ³²

³¹ Prim. Nagovor novim kardinalom z dne 20. 2. 1946, v: *AAS*, 38 (1946), 144-145.

³² *E* 18.

Aplikacija načela subsidiarnosti omogoča tudi centralni oblasti, da posreduje v delnih Cerkvah takrat, ko je to potrebno in v kolikor je potrebno. Rimski papež in škofovski zbor, ki mora biti vedno v povezavi s svojo glavo, to je rimskim papežem, imata v Cerkvi vrhovno oblast,³³ ki je tudi neposredna. Zato lahko posredujeta v vsakem primeru in v vsaki zadevi posameznih vernikov kakor tudi posameznih delnih Cerkva. Takšen poseg pa je v smislu načela subsidiarnosti mogoče dopustno uresničiti le takrat, kadar določen problem ne more biti uspešno rešen na nižjem nivoju in pa kadar je neprimerno, da bi se določen problem reševal znotraj in zgolj v lokalni Cerkvi sami.³⁴ Prav tako niso brez pomena viri, ki oblikujejo zakonodajo vesoljne Cerkve pri oblikovanju območne zakonodaje določene delne Cerkve.

Načelo subsidiarnosti dalje zahteva, da je splošna zakonodaja zares vir potrebne ureditve, ki jo morajo upoštevati vse delne Cerkve, po drugi strani pa pušča dovolj prostora območnim zakonodajam delnih cerkva, da na svojem področju iz te izvedejo lastno zakonodajo, ki upošteva geografsko in časovno pogojenost določene delne Cerkve. Pri tem ima posebej važno vlogo krajevna Cerkev, ki je škofija in v kateri ima krajevni škof tudi zakonodajno oblast.³⁵

4. Na ta način pa se tudi zaklad pravnih virov vesoljne Cerkve povečuje in bogati celotno božje ljudstvo. Še posebej moramo omeniti tradicionalne pravne vire, ki izhajajo iz zakonodaje plenarnih in pokrajinskih cerkvenih zborov.³⁶ Tem v okviru, ki ga določa kanonsko-pravna zakonodaja,³⁷ pripada široko področje zakonodajne dejavnosti, ki urejuje smernice za pastoralno dejavnost, utrditev discipline v življenju božjega ljudstva in rast v veri. Tako se oblikuje zbir pravnih norm »praeter et iuxta codicem«, ki ima nadvse velik pomen. Čeprav obhajanje teh koncilov ni več tako pogosto, kot je bilo to v preteklosti, pa iz njihove dejavnosti izhajajo številne rešitve, ki niso pomembne zgolj za reševanje lokalnih problemov, pač pa imajo svojo težo tudi v medškofijskem merilu in na področju vesoljne Cerkve. Vpliv tovrstnih določb je bil še posebej velik v času nastajanja zakonika iz leta 1917.³⁸

Zlasti po II. vat. koncilu je zelo pomembna tista zakonodaja, ki je posledica normativne dejavnosti škofovskih konferenc. Škofovske kon-

³³ Prim. ZCP, kan. 331 in 336.

³⁴ Prim. P. A. Bonnet, *La codificazione nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuité*, v: F. Coccopalmerio, P.A. Bonnet, N. Pavoni (izd.), *Perché un codice nella Chiesa*, 97.

³⁵ Prim. J. T. Sawicki, *Bibliographia Synodorum particularium*, Roma S. Congr. de Sem. et Studiorum Univers., 1967.

³⁶ Prim. ZCP, kan. 439-446.

³⁷ Prim. ZCP, kan. 445.

³⁸ Prim. M. Brlek., *De momento conciliorum pro iuris Ecclesiae formatione*, v: *Antonianum*, 38 (1963), 50-86.

ference so veliko prispevale k decentralizaciji v Cerkvi, kakor jo je umeval II. vat. koncil. Zelo občutljivo področje posredništva, ki ga opravlja škofovska konferenca med vesoljno in delnimi Cerkvami - to še posebej velja za zakonodajno dejavnost - postane včasih lahko konkurenčno na eni strani v razmerju do vesoljne oblasti znotraj Cerkve, po drugi strani pa z oblastjo, ki jo imajo škofje v svojih škofijah.

Z ozirom na polemike zadnjega časa moremo trditi, da je še posebej izpostavljeno vprašanje, kakšen je pravzaprav odnos med škofovskimi konferencami in krajevnim škofom. Ta odnos prav gotovo predstavlja posebej resen problem znotraj Cerkve tako na ekleziološkem kot tudi na pravnem področju. S to problematiko so se ukvarjali tudi škofje na izrednem zasedanju škofovske konference leta 1985 in izjavili naslednje: »V svojem načinu delovanja se morajo škofovske konference zavedati svoje odgovornosti za dobro Cerkve in njene edinosti, prav tako pa tudi neodtujljive odgovornosti krajevnih škofov v odnosu do vesoljne in lastne krajevne Cerkve.«³⁹

Čeprav so šele v začetku tega stoletja natančneje izoblikovali pojem škofovske konference posamezne narodne Cerkve in so jo pojmovali predvsem kot pastoralno pomoč pri dejavnosti posameznih krajevnih škofov,⁴⁰ so v posameznih deželah že v 19. stoletju delovale škofovske konference v pravem pomenu besede.⁴¹ V času priprave zakonika iz leta 1983 pa se je pojavil predvsem omenjeni problem odnosa med škofovsko konferenco in krajevnim škofom.

Takšno skrb je bilo mogoče slišati že med II. vat. koncilom.⁴² Odlok o pastirski službi škofov zato ne priznava splošne pristojnosti škofovskih konferenc, kakor gre območnim cerkvenim zborom, pač pa samo omejene pristojnosti v posameznih, točno določenih primerih.⁴³ V letih 1972-1977 so bile v času priprav za izdelavo novega zakonika umaknjene nekatere pristojnosti, ki so bile do tedaj predvidene za delo škofovskih konferenc.⁴⁴ Pri tem gre predvsem za krčenje pristojnosti na

³⁹ Sklepni dokument »Exeunte coetu secundo« z dne 7. 12. 1985, v: *Enchiridion Vaticanum* 9, 1805. Prav tako tudi dokument Mednarodne teološke komisije »Temi scelti di ecclesiologia« z dne 7. 10. 1985, št. 5, 2-3, v: *Enchiridion Vaticanum* 9, 1713-1719.

⁴⁰ Prim. ZCP 1917, kan. 292, §1-3.

⁴¹ Prim. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974, 15-17.

⁴² Prim. K. Mörsdorf, *Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil 2*, Freiburg - Basel - Wien 1967, 136.

⁴³ »Sklepi škofovske konference, ki so bili sprejeti zakonito vsaj z dvetretjinsko večino glasov tistih škofov, ki imajo kot člani konference pravico odločujočega glasu, in jih je odobril apostolski sedež, dobijo obvezno pravno moč samo v tistih primerih, ko to določa obče pravo ali pa posebna odredba apostolskega sedeža, izdana po lastnem nagibu ali na prošnjo konference« (Š 38, 4).

⁴⁴ Prim. kan. 322-334 *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Car-*

področju nadzora posameznih delnih Cerkev,⁴⁵ vmešavanja v samostojnost le-teh in pristojnosti krajevnih škofov.⁴⁶

5. Od tedaj naprej se je vedno bolj poudarjalo, da je škofova oblast v škofiji »de iure divino« in ne samo cerkvenopravnega izvora.⁴⁷ Podobno je bilo poudarjeno tudi na izrednem zasedanju škofovske konference leta 1985, kjer je bilo rečeno, da je opaziti širjenje pristojnosti škofovskih konferenc, s čimer se škofje niso strinjali,⁴⁸ prav tako pa tudi poudarki s strani posameznih škofov, ki so se sklicevali na božje-pravnost pristojnosti, ki jih kot krajevni škofje imajo v svojih delnih Cerkvah in so zato prepričani, da svojih pristojnosti ne morejo prenašati na druge organizme, v našem primeru na škofovsko konferenco.⁴⁹

Problem pa se zaostruje tudi zato, ker novi zakonik ni najbolje rešil izvora zakonodajne oblasti, predvsem kako naj krajevni škof v polnosti uresničuje zakonodajno oblast,⁵⁰ saj je škofovska konferenca v marsičem pooblaščen, da za svoje območje daje za vse škofove obvezujoče odloke.

Da bi zmanjšali nastale težave, omejuje zakonik pristojnosti škofovskih konferenc le na tista področja, ki jih pravo striktno opredeli, in pravi, da »more škofovska konferenca izdati odloke le v primerih, za katere to predpisuje splošno pravo ali je to določilo posebno naročilo apostolskega sedeža ali iz lastnega nagiba ali na prošnjo same konference«. ⁵¹ Zakonik prav tako naroča, da »v primerih, za katero ne splošno pravo ne posebno naročilo apostolskega sedeža ni podelilo škofovski konferenci (omenjeno) oblast, ..., ostane pravica posameznega

dinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatamque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, Libreria Editrice Vaticana 1980, 77-80.

⁴⁵ Prim. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali nel Codice di diritto canonico del 1983*, v: *Le Nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V Congrès de droit canonique 1*, Ottawa 1986, 502.

⁴⁶ Prim. *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commisionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1983, 93-98. Posebej 89: »Hoc Caput valde placet... textus prudenter tuetur potestatem singulorum episcoporum diocesanorum in propria cuiusque dioecesi« (kardinala Rosales in Palazzini).

⁴⁷ Prim. J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 56-60; P. Berglar, *Der Bischof der Weltkirche* (seit 1945), v: *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 455-456.

⁴⁸ Prim. W. Kasper, *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, v: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 4.

⁴⁹ Prim. *prav tam*, 2.

⁵⁰ Prim. ZCP, kan. 391.

⁵¹ Prim. ZCP, kan. 455, §1.

krajevnega škofa neokrnjena in konferenca ali njen predsednik v imenu vseh škofov ne more ukrepati, razen če so vsi in posamezni škofje dali privolitev«. ⁵²

Da bi ne prihajalo do tega, da bi škofje ne mogli sprejeti posameznih določb škofovske konference za svoje škofije, prav tako pa tudi ne mogel sprejeti Apostolski sedež, je določeno: »Da so odloki, ... na plenarnem zasedanju veljavno sprejeti, morajo dobiti vsaj dve tretjini glasov predstojnikov, ki so člani konference in imajo odločujoč glas, obvezujočo moč pa dobijo le, ko jih pregleda apostolski sedež in so zakonito razglašeni«. Na ta način si odloki tudi pridobijo potrebno polnost iz zakonodajne oblasti. Če je nimajo iz zakonodajne oblasti škofovske konference, jo pridobijo iz moči vrhovne zakonodajne oblasti apostolskega sedeža, ki odloke potrdi. ⁵³

6. Zaradi zgoraj naštetih težav, ki so se v kanonskoprnem področju pojavile s striktno uvedbo škofovskih konferenc, pa nikakor ne pomeni, da lahko škofovske konference podcenjujemo in omalovažujemo pomen, ki ga imajo tudi na zakonodajnem področju, saj je mnogo področji, ki naj jih urejuje območno pravo, prepuščenih odločitvam posameznih škofovskih konferenc. Kakor imajo te velik vpliv navznoter v svojem lastnem področju, pa ima njihova zakonodajna dejavnost velik vpliv tudi v življenju vesoljne Cerkve.

Ugotoviti pa seveda moramo, da v luči Zakonika iz leta 1983 objektivna moč škofovskih konferenc ni tako velika, kot je bila načrtovana na samem koncilu in neposredno po koncilu. Kot smo pokazali, se danes še posebej na zakonodajnem področju - zaradi nedorečenosti pri določbah glede nosilcev zakonodajne oblasti - škofovske konference srečujejo s problemi, ki jih je treba čimprej rešiti, če nečemo, da se ta institucija nekako ne izvotli. Pri tem opozorimo na tisto, kar je zapisal J. Beyer: »Priznati moramo, da danes škofovske konference velikokrat ne naletijo na pozitiven odziv s strani krajevnih škofov, ki večkrat slabo sprejemajo preveč splošne odloke in nasvete škofovske konference, ki ji pripadajo, ker so ti slabo prilagojeni potrebam njihovih delnih Cerkva. Še manj morejo sprejeti nujno centralistično obarvane posege različnih uradov rimske kurije. Prav tako mnogi tudi slabo sprejemajo posege posebnih specializiranih komisij, ki se ukvarjajo s problemi pastore, pa čeprav so v njih predstavniki episkopata različnih dežel. Ni skrivnost, da je med škofi vedno večji odpor do takšnih posegov, prav tako pa tudi do posegov škofovskih konferenc, posebej na področju različnih oblik specializirane pastore«. ⁵⁴

⁵² ZCP, kan. 455, §4.

⁵³ Prim. ZCP, kan. 455, §2.

⁵⁴ Prim. J. Beyer, *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione*, v: *Per una pas-*

7. Pravo središče decentralizacije in oblikovanja območne zakonodaje je torej lahko le krajevni škof in tisti nosilci hierarhične oblasti, ki so s tem izenačeni.⁵⁵

V spremenjenem položaju, v katerem se nahajajo delne Cerkve, je torej za področje zakonodaje še posebej pomembna dejavnost krajevnega škofa,⁵⁶ ki jo mora izvajati, kar je posebej poudarjeno, osebno⁵⁷ in v mejah, ki jih opredeljuje splošno pa tudi območno pravo po določilih, ki so jih izdelale škofovske konference.

Območno pravo, ki ga oblikujejo krajevni škofje, ima velik pomen v življenju dela božjega ljudstva, ki pripada določeni škofiji.⁵⁸ Različne pravne tehnike, ki ustrezajo različnim problemom, ki jih morajo reševati območni zakoni, čeprav te niso vedno harmonične s tistimi, ki jih uporablja splošna zakonodaja, tej vsekakor odpirajo nove poti, ki so potrebne, da tudi vesoljna Cerkev na pravnem področju laže odgovori na izzive sodobnega časa. Prav tako velja, da tudi v območni zakonodaji, čeprav samo fragmentarno živi in deluje Božji zakon, ki oživlja pravno razsežnost vesoljne Cerkve.

8. Pri tem je zaradi namena, ki ga ima naša razprava, potrebno omeniti tudi velik pomen, ki ga imajo v zakonodajni dejavnosti delnih Cerkva škofijske sinode. Tu je in ostaja edini zakonodajalec krajevni škof.⁵⁹

Zakonik iz leta 1893 je značilen po tem, da vsebuje manjše število kanonov kot zakonik iz leta 1917. Temu je botrovala želja zakonodajalca, da bi bila določena področja natančneje urejena z območno zakonodajo posameznih delnih Cerkva. Zakonik je dolžan na pravnem področju uveljavljati zavest, ki jo ima Cerkev sama o sebi. V tem primeru gre torej predvsem za učenje II. vat. koncila in papežev v pokoncilskem času, ki se trudijo, da bi Cerkev dobro odgovorila na izzive 20. stoletja, v katerem živi in deluje.

9. II. vaticanski koncil se je močno trudil tudi za pluralizem znotraj vesoljne Cerkve, ki naj se uveljavi predvsem v večji izraznosti posameznih delnih Cerkva. To pa pomeni, da je bil na novo odkrit pomen območnih zakonodaj in tistih pravnih virov, ki te pogojujejo. Območna zakonodaja pa je lahko v določenem primeru splošni zakonodaji kon-

torale dei migranti. Contributi in occasione del 75° della morte di Mons. G.B. Scalabrini, Roma, Direzione generale missionaria Scalabriniani, 1980, 140.

⁵⁵ Prim. ZCP, kan. 368 in 381, §2.

⁵⁶ Prim. ZCP, kan. 391, §1.

⁵⁷ Prim. ZCP, kan. 391, §2.

⁵⁸ Prim. ZCP, kan. 369.

⁵⁹ »Edini zakonodajalec na škofijski sinodi je krajevni škof, drugi člani sinode imajo le posvetovalen glas; samo on podpisuje sinodalne izjave in odloke, ki se lahko objavijo le z njegovo oblastjo« (ZCP, kan. 466).

kurenčna; ta jo zato potrdi, da ne pride do razhajanja med splošnimi in posebnimi zakoni, lahko pa se območna zakonodaja v splošno le vključuje. Gotovo območna zakonodaja tvori bogato pravno zakladnico za vesoljno Cerkev, predvsem če pomaga oblikovati splošno zakonodajo.

Nepogrešljivost območne zakonodaje moremo opravičiti tudi z dejstvom, da se v tej kaže različnost, ki jo v življenje Cerkve prinaša drugačnost kultur in konkretnih razmer, v katerih živijo delne Cerkve, ki tvorijo vesoljno Cerkev, s tem pa tudi tisto edinstvo, ki jo izraža splošno pravo Cerkve, v katerem se zrcali Božje pravo. Območno pravo torej predstavlja določen »specificum« na pravnem področju in tudi na področju ustvarjanja edinstva vesoljne Cerkve. Kakor delne in tudi lokalne Cerkve predstavljajo utelešenje vesoljne Cerkve na določenem območju, prav tako predstavlja na pravnem področju območno pravo realizacijo in utelešenje splošne zakonodaje na tem istem področju.

Uresničenje območne zakonodaje, ki predstavlja utelešnje pravne specifičnosti določene delne Cerkve, nam daje tisto, po čemer je treba vedno hrepeneti znotraj vesoljne Cerkve, namreč »različnost v edinstvi«.⁶⁰

Kakor smo pokazali gre prav na pravnem področju za poseben odnos med vesoljno in delnimi Cerkvami. Mnogokje območno pravo še ni izdelano in predstavlja resen izziv in nalogo za posamezne krajevne Cerkve. Pri tem delu mora biti v pomoč splošno pravo, ki pomaga umevati duha tiste cerkvene zakonodaje, ki ima svoj temelj v Božjem pravu in ki mora biti zato prisotna v vsaki območni zakonodaji kljub različnostim, ki jih pogojujejo specifičnosti življenja posamezne delne Cerkve. Po drugi strani pa mora biti splošno pravo odprto za različnosti posameznih območij, v katerih se na svojstven način uteleša ena Kristusova Cerkev. Tako postaja Zakonik cerkvenega prava, ki mora vsebovati tisto, kar je zares nujno potrebno za življenje vesoljne Cerkve na pravnem področju, je tisti center, okrog katerega se bodo oblikovale posamezne območne zakonodaje, ki pa morajo biti same v sebi sposobne izpričati duha edinstva v eni sami Kristusovi Cerkvi.

⁶⁰ »Zborna enota se kaže tudi v medsebojnih odnosih posameznih škofov z delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo. Rimski škof je kot Petrov naslednik trajno ter vidno počelo in temelj edinstva tako škofov kakor množice vernikov. Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinstva v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev. Zato posamezni škofje predstavljajo vsak svojo Cerkev, vsi skupaj s papežem pa predstavljajo vso Cerkev, povezani v miru, ljubezni in edinstvi«. »Božja previdnost je hotela, da so se razne Cerkve, ki so jih apostoli in njihovi nasledniki ustanovili na raznih krajih, sčasoma združile v več organsko povezanih skupnosti. Te imajo svojo disciplino, svoje bogoslužne navade, svojo bogoslovno in duhovno dediščino, ne da bi s tem kršile edinstvo vere in enotno božjo ureditev vesoljne Cerkve« (C 23, 1 in 4).

Ko govorimo o odnosu vesoljne Cerkve do delnih Cerkva, bi v spremenjenem besednjaku današnjega sveta lahko govorili o globalizirani stvarnosti, ki je v odnosu do regionalnih posebnosti posameznih delov globalizirane družbe. Kakor ima celota, se pravi globalizirana družba, svoje legitimne cilje, tako imajo regije pravico ohranjati in živeti svoje posebnosti, ki ne pomenijo razbijanje celote, pač pa njeno obogatitev.

Zaključek

Globalizacija, kot smo ji priča v sodobnem svetu, izhaja iz načel, ki so, načelno vzeto, krščanstvu tuja. Gibalo sodobne globalizacije je namreč predvsem v ekonomsko-organizacijskih koristih posameznikov, ki so uspeli povezati med seboj različne regije in s tem ekonomski potencial, ki ga te premorejo. Nasprotno je bil glavni povezovalni vir krščanskih Cerkva kakovostna vsebina oznanila, ki so ga apostoli prejeli od Kristusa in so ga razširili po vsem svetu. Sodobna globalizacija gradi svetni imperij, ki se ima vedno bolj za nepremagljivega in dokončnega. S tem zapada v prastaro skušnjavo vseh imperijev tega sveta, namreč v prepričanje, da je dokončen in da se more obraniti s sredstvi, ki so mu na razpolago. Ta so velikokrat usmerjena proti posamezniku in njegovemu dostojanstvu. Cerkev je zato dolžna biti zelo pozorna, kaj se v sodobnem svetu dogaja. Ima namreč dvatisočletno izkušnjo z različnimi imperiji tega sveta, ki so vsi po vrsti propadli kot vse zemeljske stvarnosti. Nobena stvar na tem svetu ni večna in tudi institucije, ki jih v življenje priključuje človek, ne.

Če smo v sodobnem svetu priče globalizacijskim procesom, ki so marsikje v polnem teku, drugje še bolj na začetku, je treba paziti, da bodo ti izhajali in takšnih osnov, da ne bodo rušili tistega, kar bi morali pravzaprav graditi. Povezovanje narodov, držav in drugih subjektov mora biti zato postavljeno na sistem vrednot in ne zgolj na pridobitništvo. Skupna pravila, ki urejujejo življenje v takšnih globaliziranih institucijah ne smejo biti sama sebi namen, pač pa morajo služiti pozitivnemu poslanstvu, ki ga takšne združbe imajo. Se pravi služiti morajo kakovosti in ne zgolj pridobitništvu. Pri tem morajo ohranjati kulturno, jezikovno, narodnostno in versko bogastvo posameznih regij, ki se med seboj povezujejo. Posebnosti regij namreč ne pomenijo slabitev globaliziranih celot pač pa njihovo obogatitev.

S procesom globalizacije se je Cerkev srečala že na začetku svojega delovanja. Ni bilo malo trenj med posameznimi delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo. Vendar je Cerkev te napetosti premagala ne predvsem s pomočjo institucionalno-pravnih rešitev pač pa predvsem s pomočjo vsebin, ki jih je prinašala svetu. Cerkev ni zgolj institucija, pač pa

je teološko vzeto Kristusovo skrivnostno telo. Kristus povezuje vse dele v eno samo in svojo Cerkev. Vedno, kadar se je Cerkev držala predvsem tega izhodišča, je znala premagovati razlike, ki so se pojavile v njenih posameznih delih. To pa je tudi tisto, kar more Cerkev, kot najstarejša globalizirana družba sodobnega sveta prinesiti v nove povezovalne procese. Povedati more, da so važne predvsem vsebine, ki presegajo zgolj pridobitništvo, s katerim so mnogi zamenjali prave vsebine globalizacijskih procesov. Če se bo sodobni svet vedno znova vračal k vrednostnim koreninam, bo znal rešiti napetosti, ki se ustvarjajo znotraj novega sveta, ki ga tudi z globalizacijskimi procesi vzpostavljamo kot nov način svetovnega sobivanja vseh ljudi dobre volje. Globalizacija ni nujno nekaj slabega in ni nujno nekaj dobrega. Uspeh tega procesa je temljno odvisno od vsebin, ki jih bomo vanj položili, prav tako pa tudi od načinov, s katerimi bomo dosegali zastavljene cilje.

Povzetek: Borut Košir, *Vesoljna Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda*

Krščanska Cerkev je najstarejša globalizirana družba sodobnega sveta. S problemi, s katerimi se srečuje sodobni proces povezovanja narodov, držav in različnih kultur, se je Cerkev srečevala na začetku svojega obstoja. Te je reševala predvsem z vsebino svojega poslanstva, se pravi s poslanstvom oznanjevanja evangelija, ki ga je dobila od svojega ustanovitelja. Pri tem je znala ceniti različnost regionalnih posebnosti, ki so vstopale v vesoljno Cerkev. Tudi kot pravni sistem je Cerkev znamenje harmonije med vesoljnimi pravili za njeno delovanje in območnimi zakoni, ki oblikujejo delovanje posameznih delnih Cerkev. V naši razpravi smo pokazali globalizacijo v njenih dobrih in slabih razsežnostih. Potem ko smo razložili pravni odnos med vesoljno in delnimi Cerkvami, ki temelji na kakovosti vsebin, smo ta vzorec predstavili kot eno izmed možnosti za rešitev številni težav, ki jih doživlja sodobna družba v globalizacijskih procesih.

Ključne besede: pravni red, vesoljna Cerkev, globalizacija, hierarhija, organska družba, kapitalizem, pragmatizem, vrednote, trgovina, globalizacijski proces, šengenske meje, evropska kultura, narod, jezik

Summary: Borut Košir, *Universal Church as Example of Globalized Legal Order*

The Christian Church is the oldest globalized society of the modern world. The problems encountered by the modern process of connecting nations, states and different cultures were encountered by the Church at its beginnings. It solved them primarily by the contents of its mission

of preaching the Gospel it had received from its founder. In this process it was able to appreciate the different regional peculiarities entering the universal Church. Also with regard to the legal system, the Church is a sign of harmony between the universal regulations of its activity and the regional laws governing the activity of single local Churches. The article tries to show the good and the bad dimensions of globalization. After having explained the legal relation between the universal Church and the local Churches based on the quality of the contents, this pattern is presented as one of the possibilities to solve the numerous difficulties experienced by the modern society in globalization processes.

Key words: legal order, universal Church, globalization, hierarchy, organic society, capitalism, pragmatism, values, commerce, globalization process, Schengen borders, European culture, nation, language

Drago K. Ocvirk

Krči islama zaradi globalizacije

Človeštvo pozna od pradavnine povezovanje, mešanje in medsebojno vplivanje. Vsa velika verstva so se širila in na nekem območju povezala ljudstva v določeno civilizacijo. Vsaka civilizacija je imela do nedavna svoje središče in meje, srečevanje med različnimi civilizacijami pa je šele s prebojem Evrope s svojih ozemelj v druge civilizacijske svetove dobile nove razsežnosti ... To je v zadnjih desetletjih pripeljalo do tega, kar imenujemo globalizacija v dvojnem pomenu: poenotenje sveta zaradi tehničnih sredstev in prevlada neoliberalnega gospodarskega sistema in njegove ideologije.¹

Tako smo prav sedaj na prehodu s planeta zaprtih civilizacij v zaprt svet: »začela se je doba zaprtega sveta« (Valery). Ni namreč več kaj odkriti, prišli smo do zadnjih meja sveta, obenem pa sta se prostor in čas tako skrčila, da je svet postal s potovanji in mediji dostopen »vsem«. Potrženje, enotni politični standardi in omreženje sveta se napajajo iz zahodnih vrednot in te vrednote se širijo na druga civilizacijska območja. Globalizacijski učinki so zaradi tega na posameznih območjih razkrajalni: uničujejo lokalno gospodarstvo in z njim povezana znanja in tehnologije, tradicionalne oblike oblasti nadomešča demokratični individualizem, elektronski mediji uvajajo vrsto holywoodskih vrednot, idealov in idolov. Zato so reakcije posameznih civilizacijskih dejavnikov na globalizacijske tokove ne le kooperativne, marveč tudi obrambne in celo napadalne. Človeštvo je tako v celoti in še zlasti v posameznih civilizacijskih območjih v krčih, porodnih in/ali smrtnih.

V takšnih krčih je tudi islam. Ker islam nima kakšnega razpoznavnega predstavnika (kot npr. katoliška Cerkev papeža in škofovski

¹ Ker ima globalizacija več razsežnosti, uporabljajo v anglosaksonskem svetu dva izraza: *globalism* in *globalization*. *Globalizem* ali *mondialisation* po francosko se nanaša na poenotenje in povezanost sveta, kar je omogočil razvoj tehnike. Izraz *globalization* pa v glavnem označuje prevlado neoliberalnega gospodarskega sistema v svetu po padcu berlinskega zidu in z njim neoliberalne ideologije, ki celotno osebno in družbeno življenje podreja tržnim zakonitostim. Ker v slovenščini še nisem zasledil teh nians, oz. ni zanje več izrazov, bom uporabljal besedo globalizacija večpomensko. Prim. E. Morin, T. Xuan Thuan idr., *Donner une âme à la mondialisation*, Albin Michel, Pariz 2003, 20.

² Razne vidike razmerja med islamom in globalizacijo osvetli delo: A. Mohammadi (ed.), *Islam Encountering Globalization*, Routledge, London 2002.

zbor), bom najprej predstavil nekatere vidike Organizacije islamske konference v globaliziranem svetu, nato pa bom soočil islamski vrednostni sistem s sistemom, ki ga nosi globalizacija.²

1. Organizacija islamske konference

Kakor je raznolika naša civilizacija, tako je tudi islamska. Čeprav deli islamska doktrina svet na dvoje: na eni strani je »hiša islama« (Dar al-Islam), obdana z »deželami premirja« (Dar al-sulh), na drugi strani pa »kraj vojne« (Dar al-harb), je ta delitev danes bolj fikcija kot kaj drugega. Toda fikcija, ki vendarle tudi usmerja pogled in vrednotenje sveta navadnih, miroljubnih muslimanov, pri islamistih pa je eno od gibal njihove dejavnosti.³ Islam je danes razširjen po vsem svetu in zato lahko govorimo le o različnih islamih, ki so po eni strani vezani na posamezna kulturna okolja, po drugi strani pa so to tokovi, ki so navzoči le v nekaterih delih islama ali pa povsod. Ves ta enoten-raznolik islamski svet prodira v vse druge svetove našega planeta. »Kajti če muslimani širijo svojo religijo, razširjajo tudi svoje delitve. Danes so npr. šiiti večina v Iranu, Iraku, Azarbejdžanu in Bahreinu; predstavljajo četrtno indijskih muslimanov in šestino pakistanskih. Izmaeliti nizariti so veliki poslovneži, ki imajo v posesti ali nadzorujejo številne družbe v Evropi ali Ameriki, tako da so upoštevanja vredna gospodarska sila. Štiri milijone pripadnikov je razpršenih po vsem planetu.«⁴

V tej raznolikosti, ki sem jo komajda nakazal, je najbolj vidna organizirana enotnost islamskega sveta/svetov v Organizaciji islamske konference (OIK).⁵ To sestavlja 57 držav od Indonezije na vzhodu do Maroka na zahodu, Albanije na severu in Mozambika na jugu. Albanija, Turčija in Indonezija so relativno demokratične, drugod so avtoritarni režimi, spet drugod islamistične diktature. Čeprav nekatere od članic Islamske konference podpirajo terorizem, se Konferenca javno zavzema, da bi odgovorila na nekatere nove izzive, kot so: »terorizem, človekove pravice, odnosi med civilizacijami, varovanje okolja, varnost malih ne-jedrskih držav, vzpostavitev skupnega islamskega trga idr.«⁶

³ Prim. L. Fritsch, *Islam: foi et loi. Connaître et comprendre l'islam*, Pocket, Pariz 2002, 155-156.

⁴ L. Fritsch, *n. d.*, 167.

⁵ Prim. M. El-Sayed Selim, *Globalization, Multi-lateralizem and the Islamic World*, v: <http://www.islamonline.net/english/Contemporary/2003/01/Article01.shtml> (22. april 2003). Skladno z ustanovno listino (8. člen) Organizacija islamske konference lahko postane njena članica država, ki se ima za islamsko. Kako si kakšna država zasluži ta naziv, ni določeno. Od evropskih držav je članica te Konference Albanija, Bosna in Hercegovina pa opazovalka. Prim. <http://www.oic-oci.org/> (22. april 2003).

⁶ M. El-Sayed Selim, *n. d.*

OIK je odločno obsodila terorizem in julija 1999 sprejela *Dogovor OIK za boj proti mednarodnemu terorizmu*. Pri tem pa ne vrže v isti koš terorizma in različnih osvobodilnih gibanj. Že leta 1990 je OIK izdelala *Kairsko deklaracijo o človekovih pravicah v islamu*, ker vsebuje *Splošna deklaracija o človekovih pravicah* iz leta 1948 po muslimanskem razumevanju človeka nekatere elemente, ki so v nasprotju z islamom. K temu vprašanju se bomo vrnili v drugem delu razprave, saj je to eno od področij, kjer se zahodna civilizacija in islam vsaj zaenkrat nespravljivo razlikujeta. V zvezi z dialogom med civilizacijami je OIK izdelala *Teheransko izjavo* (1997), v kateri poudari potrebo po takšnem dialogu in predstavi islamski pogled na tak dialog in vprašanja, ki naj bi jih v njem obravnavali.

Ko pogledamo razne izjave OIK, ugotovimo, da se veliko ukvarja s širjenjem islama. Ob branju njenih dokumentov, ima človek najprej vtis, da gre za ustanovo, podobno Svetemu sedežu. Vendar je med njima velika razlika. Medtem ko Sveti sedež predstavlja papeža in vodstvene strukture Cerkve, pa OIK sestavlja 57 držav s pretežno muslimanskim prebivalstvom, a so povsod, razen v Savdski Arabiji, tudi drugače verujoči državljani. Ti tako prek »svoje« islamske države podpirajo širjenje islama, marsikje celo zatiranje nemuslimanov.⁷

Naj to islamsko usmeritev OIK ponazorim z dvema primeroma.

Resolucija (1/29 - MM) *O varovanju pravic islamskih skupnosti in manjšin v državah nečlanicah* OIK je bila sprejeta v Kartumu (Sudan) junija 2002. V točki 7. beremo: »OIK roti članice, naj uskladijo napore pri usposabljanju sposobnih delavcev, ki bodo mogli izvajati naloge islamske dave (klica = misijonstva) med islamskimi skupnostmi in manjšinami v različnih deželah sveta. Med temi delavci morajo biti tudi usposobljene ženske. Treba je izdati vzgojno-izobraževalne knjige, ki naj v strnjeni obliki govorijo o islamu, prav tako tudi druge publikacije ali avdio-vizualna sredstva. Vse naj bo skrbno prevedeno v jezike dežel, kjer te islamske skupnosti in manjšine živijo.«⁸

Drug primer islamske zaznamovanosti delovanja OIK je resolucija št. 1/5 inf (COMIAC) *O obveščevalni strategiji islamskih držav*. Ta je bila sprejeta v Dakarju (Senegal) leta 1996. »Informativna strategija islamskih držav stoji na dveh stebrih. Prvi je sveti Koran, razodet Mohamedu, preroku islama - mir in blagoslov nad njim - da bi vodil ljudi na pravo pot, jim pomagal organizirati njihovo življenje in postaviti njihove skupnosti na temeljih, na katerih bodo sposobni ohranjati svoje dostojanstvo in zagotavljati svoje blagostanje in napredek. 'Pismo, ki smo ti ga razodeli zato, da lahko popelješ človeštvo iz teme v

⁷ Prim. J.-M. Billioud, *Histoire des chrétiens d'Orient*, L. Harmattan, Pariz 1995.

⁸ <http://www.oic-oci.org/> (22. april 2003).

svetlobo.' (...) Drugi temelj so duhovne, zgodovinske in civilizacijske vezi, ki povezujejo ljudstvo islamske ume (svetovne skupnosti).« Televizija mora med drugim »pripraviti islamske programe za otroke tako, da se bo v njihovih glavah razvijala islamska zavest in se utrjevali temelji prave religije«. Radio pa mora med drugim »okrepiti islamsko davo (klic k islamu) tako, da poveča proizvodnjo in izmenjuje programe v sodelovanju z ISBO (radijska organizacija islamskih držav). Vse to zato, da bi muslimane obvaroval pred zavajajočimi ideologijami in tokovi, ki prihajajo od zunaj in ogrožajo islamsko identiteto in odvrtačajo posameznega muslimana od njegovih izvirnih korenin.«⁹

Islam je skupni imenovalec OIK, ki je sicer zelo heterogena organizacija. Zato tudi ne preseneča, da ni na drugih področjih kaj prida učinkovita. Mohammad El-Sayed Selim ugotavlja, da OIK ne zavrača globalizacije, ampak ji skuša dati islamsko vsebino. »Članicam OIK ni uspelo sprejeti skupnega stališča do vprašanj, ki jih je ustvarila nova globalna hegemonija. Čeprav ima večina od njih ta vprašanja za krivična, se jim podreja.« Zaradi nesloge, pomanjkanja denarja, brez osrednjega vodilnega organa in sankcij za kršitelje ustanovne listine OIK ta organizacija pač ne more biti učinkovita. Šestina človeštva je v OIK, med njimi najbogatejše in najrevnejše države sveta, veliki prepadi med revnimi in bogatimi so tudi v posameznih državah. Islamisti, na oblasti ali v opoziciji, politični ali teroristični, so uspešni v prvi vrsti zato, ker šibajo te nevdružne politične in socialne razmere v islamskih državah samih.¹⁰ Sohail H. Hashmi dokazuje, da je »sodoben islamski upor prav toliko proti notranjim demonom kot proti 'Velikemu Satanu'.«¹¹

Priznani poznavalec islama Bruno Etienne, ki je napisal zadnje delo zgolj v bran islama, je proti koncu knjige vendarle v zadregi, ko poskuša razložiti pojav bin Ladna in Al-Kaide. Priznati mora, da so v dejavnost te teroristične organizacije vpletene številne »ugledne« islamske ustanove in države. »Al Kaida ne novači revnih in pozabljenih, ampak izšolane in inženirje. Usklajuje zelo različne skupine in 'državne' službe, ki ne morejo zanikati svoje občasne pomoči. Pazimo, da se ne bi osredotočili samo na Osama bin Ladna, kajti ta sistem nima le enega samega voditelja in prezrli bi delovanje ogromnega holdinga bin Ladnove družine. Tudi ne bi ničesar razumeli glede plemensko

⁹ Prim. <http://www.oic-oci.org/> (22. april 2003).

¹⁰ Prim. I. Ramonet, *Plus qu'une religion, v: Islam contre Islam, Manières de voir* 64 (julij-avgust 2002), 6-7; A. Lamchichi, *Géopolitique de l'islamisme*, L'Harmattan, Pariz 2001.

¹¹ S. H. Hashmi, *Pluralism and International Society*, v: S. H. Hasmi (ed.), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton University Press, Princeton 2002, 170.

razvejanega sistema, ki je značilen za povezavo med plemenom Bani Sa'udi in vahabitsko sekto. Najbolj pa bi podcenili dejstvo, da vsa 'islamistačna' gibanja financirajo Savdska Arabija, Svetovna islamska liga, Islamska banka in Svetovna islamska konferenca, komite al-Qods za osvoboditev Jeruzalema, in ne pozabimo lažnih nevladnih organizacij in verskih ter karitativnih ustanov.«¹²

2. Razlogi za zavračanje Zahoda

Po razpadu Otomanskega cesarstva se je arabsko-islamski svet začel posodablјati in prilagajati zahodnim merilom. Vse to iz različnih razlogov ni dalo zelenih sadov in ko so bile izčrpane vse možnosti politične obnove s sekularnimi sredstvi in ideologijami, so razni imami, mule, hodže idr. glasniki islama začeli v 80-tih letih prejšnjega stoletja klicati nazaj k izvirom, t.j. k islamu. B. Etienne pravi, da je »'islamizem' politična raba islama. Tako ga uporabljajo protestniki, ki vidijo v modernosti napad na svojo narodno in versko identiteto.«¹³ Med vsemi različnimi tokovi v islamskem svetu so za nas najbolj zanimivi prav islamisti, tako zaradi prizadevanj (nemalokrat nasilnih in terorističnih), da bi v imenu islama reformirali islamske dežele, kakor tudi zaradi njihovega bojevitega zavračanja zahodnih vrednot, na katerih temeljita tako gospodarska neoliberalna globalizacija kot kulturna globalizacija z močno sekularizacijsko in individualistično noto.

Islamisti zamerijo Zahodu dvojna merila. Zahod namreč zlahka pogleda skozi prste državam, ki so zanj strateško pomembne, ko gre za kršenje človekovih pravic ipd., manj simpatične države (Irak, Iran, Sudan idr.) pa politično, ekonomsko ... vojaško kaznuje.

Tako je npr. z vidika človekovih pravic absurdno, da ZDA ščitijo savdski režim, ki je med najbolj nazadnjaškimi in po svetu širi vahabizem, vrsto islama, ki je zagotovo najbolj sovražen tako do Zahoda kot do zmernih islamskih režimov. Pisatelj in mislec Abdelwahab Meddeb, sam musliman, pokaže v delu *Bolezen islama*, na skladnost med ameriškim načinom življenja in savdskim fundamentalizmom. »Savdska Arabija je pristno prozahodna v svojih zavezah, globoko amerikanizirana v videzu svojih mest, hkrati pa propagira nek islam, ki ni več tradicionalen, ampak takega, ki je šel skozi shujševalne kure in iz njih prišel slabokrven in debilen. Tak islam, ki nanovo utemeljuje svoje verovanje na zanikanju civilizacije, ki jo je ustvaril. (...) Savdsko Arabijo navajam zato, ker so njeni prebivalci in voditelji v globokem protislovju. Čeprav se ponašajo z zahodnim zavezništvom in hočejo uživati *pax*

¹² B. Etienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz 2003, 146.

¹³ B. Etienne, n. d., 87.

americana, pa niso prenehali podžigati državljskih vojn, ki grozijo vsemu islamskemu svetu. Ti so financirali, podpirali, obnovili zamisel o vrnitvi k čisti črki, k njeni dosledni rabi. Ti isti prisegajo na koransko pravo po črki do te mere, da hočejo uveljaviti uporabo telesnih kazni, ki jih zahteva Koran.«¹⁴

Lahko bi rekli, da se razmerja med ZDA in Savdsko Arabijo razvijajo v logiki postmoderne, kjer pač ni več skupnih meril in vrednot in vlada kulturni relativizem z izgovorom: »Imamo pač različne kulture in to je treba spoštovati!« Vendar pa ima islamsko zavračanje Zahoda še globlje korenine kot očitke dvojnih meril.

Te korenine so povezane z logiko moderne in njeno najpomembnejšo politično iznajdbo: nacionalno državo. Zahod se namreč razlikuje od ostalega sveta po nacionalni državi,¹⁵ ki je postala okvir za demokracijo.¹⁶ Islamisti vseh vrst pa vidijo v nacionalni državi hudičevo iznajdbo, s katero hoče uničiti *umo*, enotno svetovno islamsko skupnost. Sami namreč sanjajo o eni sami in enotni državi. Ta bi zajela vse muslimane in bi bila vsa *uma* pod eno samo oblastjo, ki bi v vsem sledila Koranu, haditu in šariji. »Takrat bi imeli čisto politiko in poštene ter iskrene politike, ki si resnično prizadevajo za blaginjo vseh, ne pa tistih, ki samo lažejo, kradejo, so podkupljivi, gledajo le na svoje interese itd. Menim, da bi v tem smislu morala imeti džamija vodilno vlogo, ker je to kraj, kjer se ukazuje dobro in odvrača od zla,« razmišlja dr. Šukri H. Ramić v Novih horizontih.¹⁷

Razmerja med nacionalnim, teritorialno državo in islamom so danes v islamski politični misli zelo zapletena. Zaradi večje preglednosti jih lahko strnemo v tri skupine.

Prva in manjšinska skupina priznava teritorialno državo in se nagiba k večji ali manjši sekularnosti (Turčija, Albanija).

Druga skupina, »islamski internacionalisti«, sicer sprejema več islamskih držav, a pod pogojem, da se uskladi vsakdanje življenje z islamskimi načeli in da je nad posameznimi islamskimi državami vsa *uma*, do katere ima vsaka država določene dolžnosti. (To bi lahko primerjali razmerju med krajevnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo, le da gre pri islamu za države in ne škofije kot verske enote). Nekaj tega poskuša uresničiti OIK.

Tretja skupina, »islamski kozmopoliti«, so najbolj glasni in jih najdemo med fundamentalisti. Zanje nacionalna država krši koransko etiko

¹⁴ A. Meddeb, *La maladie de l'islam*, Seuil, Pariz 2002, 50-52.

¹⁵ Prim. R. Scruton, *The West and the Rest. Globalization and the Terrorist Threat*, Continuum, New York 2002.

¹⁶ Prim. P. Manent, *Cours familiers de philosophie politique*, Fayard, Pariz 2001.

¹⁷ <http://www.novihorizonti.com/tekst.asp?ArtikalID=576>, (6. januar 2003).

in univerzalnost in je ostanek evropskega imperializma, s katerim se poskuša spodkopavati moč islamske ume. Abu al-A'la Mawdudi, ustanovitelj najpomembnejše islamske stranke v južni Aziji, se je na teh izhodiščih odločno boril proti ustanovitvi Pakistana v 40. letih 20. stoletja. Trideset let kasneje je ajatola Homeini označil teritorialno državo za »izdelek pomanjkljivega človeškega razuma«. Čeprav sta potem oba v resnici sprejela nacionalno državo in jo vodila, sta imela to začasno rešitev in ostala pri svojih idealih.¹⁸

Bernard Lewis je v delu *Kaj je šlo narobe?* zapisal: »Misel, da je lahko kakšna skupnost, kakšna dejavnost, kakšen del človeškega življenja v kakršnem koli pomenu zunaj območja verskega zakona in jurisdikcije, je tuja islamski misli. Ni npr. razlike med kanonskim in civilnim pravom, med cerkvenim in državnim, ki je tako pomembna v krščanski zgodovini. Le en sam zakon je, šarija, ki je za muslimane božjega izvora in ureja vse vidike človeškega življenja: civilne, tržne, kriminalne, ustavne kakor tudi bolj specifično verske, v omejenem krščanskem pomenu.« V tem smislu je islamska vera-družba-politika eno: opraviti imamo s čisto teokracijo, ko vlada Bog, edini zakonodajalec. Ibn Qutayba pove to slikovito: »Islam, vodja in ljudstvo so kakor šotorsko krilo, drog, vrvi in klini. Krilo je islam, drog je vodja, vrvi in klini so ljudstvo. Drug brez drugega ne morejo uspeti.«¹⁹

Do večjega zavračanja zahodnih struktur ter družbenih in medosebnih odnosov je prišlo sredi 19. stoletja, ko so predhodniki mladoturkov hoteli rešiti Otomansko cesarstvo z modernizacijo po evropskem zgledu. Islam je v preteklosti sicer veliko prispeval k enakosti med ljudmi, vendar pa ostajajo po božjih odredbah tri osnovne neenakosti: med gospodarjem in sužnjem, moškim in žensko, vernikom in nevernikom.²⁰ Angleži so leta 1857 dosegli, da je sultan prepovedal trgovanje s črnimi sužnji po vsem cesarstvu, razen v Hidžazu. Jemen in Savdska Arabija sta suženjstvo ukinila šele leta 1962. Že prej se je začel proces za enakost kristjanov in judov pod muslimani in dhimijski sistem²¹ je bil polagoma ukinjen. Najteže je šlo in še gre z ženskami. Tu se zadeve marsikje premikajo počasi ali še to ne. To trojno spremembo v Otomanskem cesarstvu omenjam zato, ker je sprožila na arabskem polotoku džihad (sveto vojno) proti Turkom, ki so bili razglašeni za nevernike.

Krči, ki danes pretresajo islam, niso toliko posledica globalizacije, kakor zaradi modernih vrednot, ki jih je globalizacija v glavnem le

¹⁸ S. H. Hashmi, *n. d.*, 157-158.

¹⁹ B. Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Perennial, New York 2003, 101.

²⁰ Prim. B. Lewis, *n. d.*, 82-95.

²¹ Prim. B. Ye'or, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*, Fairleigh Dickinson University Press, Lancaster, 2002.

pospešila in prinesla v zadnji islamski kot. Te so problematične za muslimane, še zlasti za islamiste, zato ker temeljijo na posamezniku, ne na skupnosti, in ker postavljajo človekove pravice nad skupinske in božje. A. Giddens je dal svojemu delu *Uhajajoči svet* podnaslov: *Kako globalizacija preoblikuje naša življenja*.²² Globalizacija prinaša tveganje na vseh področjih: čez noč lahko obogatiš ali osiromašiš, nova pljučnica sars se začne na Kitajskem, jutri že umirajo za njo v Kanadi, aids je povsod ... Tradicija se je zamajala, navade in običaji se hitro spreminjajo, uveljavljeni model družine je v krizi, demokracija se širi in krči ... Živimo v radikalni modernosti, kot pravi Giddens,²³ in ta povzroča islamu številne težave, ki so sicer povezane s prehodom iz tradicionalne v moderno družbo.

»Islam sam po sebi ni problem. Nasprotno pa je islamistično branje islama jasno v nasprotju s temelji laične in demokratične države,«²⁴ ugotavlja O. Roy. Ta avtor dokazuje, da je islamizem poražen, in to zato, ker ni uspel uresničiti svoje politične vizije glede ene same svetovne islamske države in ni videti, da bi mu to moglo kdaj uspeti. Po drugi strani pa ugotavlja, da »islamistična gibanja še vedno oklevajo, ali naj dajo prednost revoluciji ali razodetju, revolucionarnemu radikalizmu ali neofundamentalizmu.«²⁵ Roy še meni, da se islamisti vendarle v zadnjih letih vse bolj nagibajo k neofundamentalizmu. »Za neofundamentaliste je islamizacija zakonodaje in oblastnih struktur edina možna rešitev. Gre za prehod od revolucionarnega islamizma (ki je novačil v istih okoljih kot marksizem) k neofundamentalizmu, ki je manj političen, bolj konzervativen, toda zelo aktivističen. Znova je močan poučilek na šariji pred politiko, vprašanje ženske pride v središče, strategija meri na ponovno islamizacijo običajev in prava. Pojavila se je nova generacija mul (imamov) ... ki jo ponazarja talibansko gibanje v Afganistanu (1994). ... Sedaj vidimo krožiti potujoče pridigarje, ki ponujajo svoje usluge v novih mošejah, ki se počasi odpirajo povsod, še zlasti v emigraciji.«²⁶

Sklep

Na ljudi in ljudstva vplivajo strukture od družbenih do miselnih, v katerih živijo in se jih niti ne zavedajo. Naj se te imenujejo modernost ali globalizacija ali religija ... Ob srečevanju z drugimi in drugačnimi pa

²² Prim. A. Giddens, *Runaway World. How Globalization is reshaping our Lives*, Profile Books, London 2002.

²³ Prim. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1994.

²⁴ O. Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette, Pariz 2001, 102.

²⁵ O. Roy, n. d., 82.

²⁶ O. Roy, n. d., 84-85.

se sčasoma pokažejo tudi te strukture in njihov dober in slab vpliv. Kristjani govorijo o »strukturnem grehu«, tega danes odkrivajo muslimani v svoji družbi-kulturi-tradiciji. Za ene je to bogokletno početje, za druge osvobajanje. A. Meddeb konča svojo knjigo *Bolezen islama* z eno takšnih bogokletnih misli, ki jo je našel v Talmudu in ki pravi, da je državni zakon nad zakonom tore. S spremembo struktur se spreminja tudi miselnost in praksa posameznikov, kar bo gotovo pripeljalo do drugačnega pogleda na drugačne, do pogleda, ki ga je véliki Ibn Arabi (1165-1240) izrekel v spoznanju: »Koliko zelo dragih svetnikov v sinagogah in cerkvah, koliko podlih sovražnikov v mošejah!«²⁷ Isti velikan je ostal musliman in ni podlegel sinkretizmu, ki je v modi danes, vendar pa je bil tudi na verskem področju odprt za drugačno(st) in menim, da bodo sčasoma podobno razmišljali tudi drugi muslimani v Evropi, če že ne po vsem svetu.

»Moje srce je postalo sposobno sprejeti sleherno obliko.

Je paša za gazelo in samostan za meniha!

Je svetišče za malike in Kaaba, ki ga obdaja,

Je plošči Tore in lističi Korana!

Religija, ki jo izpovedujem, je religija Ljubezni.

Ljubezen je moja religija in moja vera!²⁸

Povzetek: **Drago K. Ocvirk, *Krči islama zaradi globalizacije***

Razprava pokaže na nekatere težave, s katerimi se srečuje sodobni islam. Najprej je govor o Organizaciji islamske konference, ki jo sestavlja 57 držav in pokriva večino islamskega življa. Zaradi velikih različnosti je ta organizacija v glavnem politično, ekonomsko idr. neučinkovita, si pa složno prizadeva za širjenje islama. Tudi druge vladne in nevladne, dobrodelnne in pobožnostne svetovno razširjene islamske organizacije so močno aktivne pri širjenju islama. Tudi do te mere, da skrivoma podpirajo islamiste revolucionarnega tipa in javno neofundamentalistične islamiste. Drugi del pokaže, da so moderne vrednote glavna težava za islamiste: pa naj gre za moderno, demokratično in nacionalno državo ali za povzdigovanje posameznika in njegovih pravic nad skupinske ali božje pravice.

Ključne besede: islam, islamisti, al-Kaida, neofundamentalisti, religija, globalizacija, modernost, demokracija, država, laičnost, človekove pravice, nasilje.

²⁷ A. Meddeb, *n. d.*, 221-222.

²⁸ Navaja L. Fritsch, *n. d.*, 7.

Summary: **Drago K. Ocvirk, *Convulsions of Islam Due to Globalization***

The article shows some problems encountered by modern islam. First, the author speaks about the OIC (Organization of the Islamic Conference), which has 57 member states and covers the majority of Muslim people. Due to great internal differences the OIC is politically, economically etc. rather inefficient, yet it is unanimous in its endeavours to promote islam. Also other governmental and non-governmental, charity and pious international islamic organisation are very active in promoting islam, even to such an extent as to secretly support Islamists of the revolutionary type and to openly support the neo-fundamentalistic Islamists. The second part of the article shows that modern values represent the main problem for the Islamists, irrespective of whether they concern the modern, democratic and national state or putting the individual and his rights above the group rights or the divine rights.

Key words: islam, Islamists, al-Kaida, neo-fundamentalists, religion, globalization, modernism, democracy, state, laicity, human rights, violence.

Ivan Janez Štuhec

Ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo?

1. Kaj je globalizacija?

O pojmu »globale« je leta 1991 *Oxford Dictionary of New Words* zapisal, da gre za novo in zelo pogosto uporabljeno besedo. Prvi jo je uporabil ameriški ekonomist Theodor Levitt 1983 leta. Pet let kasneje jo je populariziral svetovalec japonskih podjetij Kinichi Ohmae v svojih študijah o planetarnih strategijah multinacionalk. Pojem globalizacija je tako postal zelo kompleksen, večpomenski in zato tudi dvoumen. Zaradi svoje kompleksnosti (cum-plexus) združuje v sebi razlikovanja in napetosti, povezovalne in nasprotujoče si vidike. Večpomenskost tega pojma je postala nekaj vsakdanjega, s tem pa tudi različni odgovori na vprašanje, kaj je globalizacija.

Danes je pojem globalizacija presegel ekonomske okvire: uporabljajo ga tako sociologi, antropologi, politiki, filozofi, tehnične vede in tudi teologi.¹ Profesor Zsifkovits, socialni etik, je na »Sozialethikertagung Zagreb 2000« globalizacijo tako opredelil: »Z globalizacijo mislimo na širši in celovitejši proces, proces, ki praktično zaobjame vsa področja življenja, ko ta presežejo nacionalne okvirje. Globalizacija zaobjema področje znanosti, tehnike, komunikacijske vede, sredstva obveščanja, transport in množični turizem, politiko in seveda tudi kriminal ... Torej globalizacija ne pomeni samo vedno večje mednarodne integracije na področju trga kapitala in dobrin, pač pa tudi ponovno oživitev razvoja svetovnega gospodarstva, ki ga že več kot sto let pozorno opazujemo.«²

Drugače meni Zoran Vargović, ki pravi, da je »današnji koncept globalizacije ozko vezan, če ne celo opredeljen s sekularnim konceptom razvoja, ki ne postavlja v središče svojih interesov človeka, ampak interes dobička, s tem pa širitev kapitala na škodo človeka kot posameznika, malih narodov in »nerazvitih«.³

¹ Prim., S. Zamagni, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, v: *Rassegna di teologia* 43 (2002) 485.

² V. Zsifkovits, *Globalisierung und Ethik*, v: S. Baloban (ur.), *Wirtschaftlich-Soziale Herausforderungen in den Reformländern*, Zagreb, 2001, 123.

³ Z. Vargović, *Crkva u kontekstu razvoja i globalizacije*, v: *Obnovljeni život* 57 (2002) 469.

Adriano Fabris umešča pojem globalizacije med univerzalnost in partikularnost in pravi, »da obstajata dve tendenci, ki si nasprotujeta pri opredeljevanju pojma globalizacije. Prva misli, da je dejansko že v dobršni meri uresničeno dejstvo, da so ekonomski, politični in kulturni pogoji Zahoda razširjeni na ves svet. Druga pa meni, da je nemogoče, da bi do takšne razširitve resnično prišlo ... Tipičen primer teh dveh različnih pogledov na globalizacijo so teze, ki sta jih razvila Francis Fukuyama in Samuel P. Huntington. Kot je splošno znano, je Fukuyama po padcu berlinskega zidu v svoji knjigi predstavil tezo hegeljanskega duha »o koncu zgodovine«. Po padcu komunizma liberalna demokracija zahodnega tipa nima več ideološkega nasprotnika, zato se bo univerzalno razširila ... Konec zgodovine torej pomeni, da na teoretični ravni ni mogoče več razmišljati o verodostojni alternativni zahodnoevropskemu ekonomskemu in političnemu družbenemu modelu, ki se je popolnoma uresničil ...

Na drugi strani Huntington izhaja iz predpostavke, da se ljudje med seboj razlikujejo po pripadnosti različnim zgodovinsko izoblikovanim vrednostnim sistemom, ki postanejo med seboj nezdržljivi. Pojem civilizacije tako opredeljujejo značilnosti socialne, politične in kulturne identitete ... Tako lahko govorimo o 'civilizacijskih konfliktih'. Zdi se, da je teza, ki jo je oblikoval Huntington, dobila popolno potrditev v dogodku 11. septembra in po njem.«⁴

Fabris si ob teh različnih pogledih zastavi filozofsko vprašanje, kako povezati logiko univerzalnosti s partikularnimi potrebami, ne da bi se posamičnost pri tem izgubila v univerzalnosti ali da bi jo postavljali proti univerzalnosti. Če najdemo učinkovito sredstvo posredovanja med obema, se lahko izognemo tako pretiranemu pesimizmu ali optimizmu. Isti avtor meni, da je problem globalizacije predvsem etični: ta terja posredovanje med univerzalnim in posamičnim, s tem pa se odpira vprašanje komunikacije kot eno izmed osrednjih vprašanj. Konkretno vprašanje je, *kako uravnnavati, obvladovati globalizacijo med poenostavljenim nasprotovanjem in resignirano brezbržnostjo, ki dopušča, da gredo procesi svojo pot.*

Avtor vidi tri pomembna področja za usmerjanje globalizacije: 1.) Določiti korekten način usmerjanja globalizacije, ne toliko z ekonomskega kot kulturnega vidika; 2.) Opredeliti odnos med univerzalnim in partikularnim, ki onemogoči, da bi se drugo izgubilo v prvem ali ga popolnoma razvrednotilo, oziroma, da se izniči prvo na račun drugega ter se tako preoblikuje v golo ideologijo; 3.) Problem učinkovite aplikacije rešitev, ki se jih lahko predlaga.

⁴ A. Fabris, *Globalizzazione, comunicazione, etica*, v: *RdT* 43 (2002) 181-182.

V tem okviru pripada osrednja vloga komunikaciji. Etimološki pomen besede nam nakazuje smer, ki naj bi urejala globalizacijo. Latinska beseda *communicatio* pomeni, omogočiti soudeležbo drugim na tem, kar posedujemo. V nemščini to dobro izraža beseda *Mitteilung*, ki jo v slov. prevajamo s *sporočiti*, naznaniti. Bolj kot sporočiti, pomeni soudeležiti-participirati na nečem. Latinska beseda *communicatio* vsebuje koren *munus*, ki pomeni dar. Torej je bistvo komunikacije v podarjenosti, v tem, kar lahko postane skupno vsem, na čemer vsi deležimo. Ustvariti skupni prostor, dati na razpolago, na voljo skupnosti, to je skupno glagolu *communico*, samostalniku *communio* in pridevniku *communis*. Tako nas etimologija usmerja k ideji, da je komunikacija v ustvarjanju skupnega prostora, ki ga soustvarjamo, znotraj katerega lahko nastane učinkovita napetost med sogovorniki, če je svobodna in odprta.⁵

Globalizacija je torej nov način komunikacije, ki se je sprožil v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja ob spoznanju, da je planet Zemlja v celotnem vesolju majhen, neznat, a kljub vsemu pomemben. Lahko govorimo o novi kopernikanski revoluciji, ki jo je prinesel sodobni razvoj tehnologij, ki so omogočile pogled na Zemljo iz vseirja. To gledišče je vplivalo na spremembo človeške miselnosti, saj je planet postal nekaj enovitega in tako celostnega, da se vsaka posamičnost nujno vključuje v to celoto. Ekonomski in tehnološki procesi so vzpodbudili zlivanje kulturnih, etičnih, filozofskih, teoloških in drugih nazorov. Danes zato ni mogoče misliti in delovati zgolj lokalno in parcialno. Globalizacija je po eni strani dejstvo, po drugi pa odprt proces, v katerega človek posega na različne načine, je lahko priložnost ali nevarnost, je možnost ali zapravljen priložnost. Predvsem pa je način svetovne komunikacije, na vseh ravneh življenja, od ekonomije do religije. Je prej začetek kot konec zgodovine, pod pogojem, da ne bo prišlo do kataklizmičnih konfliktov civilizacij, ampak do njihovega medsebojnega izmenjavanja darov in do ustvarjanja skupnega prostora za človeka vredno sobivanje ljudi v svobodnem in odgovornem ter odprtem dialogu, ki ga sistemsko zagotavljajo demokratični postopki.

2. Zavedanje globalnih dejstev

O globalnem svetu ne moremo govoriti in razmišljati, če o njem nimamo vsaj približne predstave, kakšen je in kaj ga določa. Peter Molt ugotavlja, da se »razmejitev med ubogimi in bogatimi ne pokriva več z geografskimi in državnimi mejami«⁶ K ubogim v industrijskih deželah lahko prištejemo med 2-20 % prebivalstva, v Južni Ameriki med 20-75 %,

⁵ Prim. A. Fabris, *n. d.*, 184 -187.

⁶ P. Molt, *Weltweite Gerechtigkeit*, v: *Kirche und Gesellschaft* 265 (1999) 7.

v Aziji 75 % in v Afriki 90 % prebivalstva. 48 najbolj revnih dežel sveta je udeleženo na svetovnem trgu samo z 1 % deležem. A v teh deželah je 12 % celotnega svetovnega prebivalstva, oziroma 720 milijonov ljudi. Sedanjih 6 milijard prebivalcev na našem planetu bo v naslednjih 25 letih naraslo na 8 milijard, če ne pride do hujših katastrof. Od teh 6 milijard mora dnevno preživeti z manj kot dvema dolarjema na dan 3 milijarde ljudi in 1,3 milijarde mora preživeti z manj kot dolarjem na dan. Pri sedanji rasti prebivalstva tako lahko predvidevamo, da bo z dvema dolarjema moralo preživeti v bodoče 4. milijarde ljudi in z manj kot dolarjem 1,8 milijarde.⁷

Ti podatki sami po sebi govorijo o globalnem svetu, v katerem veliki problemi še daleč niso rešeni in tudi ne kaže, da se njihovega reševanja sploh znamo lotiti. Tega se je zavedal tudi Hans Küng, ki je leta 1990 zasnoval »Projekt Weltethos«, katerega glavni namen je bil, izoblikovati merila za svetovni etični in verski dialog, ki bi zagotavljal svetovni mir in pravičnost. V uvodu svoje knjige je zapisal: »Ni preživetja brez svetovnega etosa. Ne bo svetovnega miru brez religioznega miru. Ne bo verskega miru brez dialoga med religijami ... Ta svet potrebuje temeljni etos; svetovna skupnost ne potrebuje ene same religije in ne ene same ideologije, ampak nekaj povezovalnih in zavezujočih norm, vrednot, idealov in ciljev«.⁸

Ko torej opazujemo naš svet, ugotavljamo, da obstaja ogromno nalog, ki bi jih bilo potrebno rešiti, če bi si želeli zagotoviti mir. Vendar se tudi postavlja vprašanje, ali bomo lahko zagotovili trajen mir. Imamo dovolj sredstev na razpolago, da se nam takšen projekt lahko posreči? Je vredno delati za utopijo svetovnega miru, ko pa vemo, da je človek zaznamovan z grešnostjo in kajn-abelovsko konfliktnostjo?

3. Smer globalni etos

Človeška zgodovina se v marsičem ponavlja. Naša originalnost, enkratnost in neponovljivost, naša civilizacijska naprednost, so pojmi, ki jih je potrebno relativizirati. Kadarkoli je prihajalo do procesov združevanja plemenskih skupnosti, ljudstev, narodov, danes držav in kontinentov, so se pojavile ideje o nujnosti in potrebnosti tiste osnovne platforme, ki bi zagotavljala srž in osovino družbenega tkiva.

Mircea Eliade ugotavlja, da je okrog leta 2375 pred Kristusom kralj iz Umma, Lugalzagesi združil večino sumerskih tempeljskih krajev. To je prva znana uresničitev ideje združenega kraljestva. Generacijo za tem je akadski kralj Sargon ponovil ta poizkus z več uspeha. Toda

⁷ Prim. P. Molt, *n. d.*, 8.11.15.

⁸ H. Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, München – Zürich 1991, 13.

sumerska kultura je ohranila vse svoje strukture. Sprememba je doletela samo kralje tempeljskih mest, ki so postali davkoplačevalci akademskemu zavojevalcu. Sargonovo kraljestvo je propadlo sto let za tem, ko so jih uničili barbari Gutejci z območja gornjega Tigrisa. Zdi se, kot da se zgodovina Mezopotamije ponavlja. Politično enotnost med Sumerci in Akadci so razbili od zunaj barbari. Ti pa so se menjavali na oblasti zaradi notranjih uporov.

Gutejci obvladujejo položaj naslednjih sto let (2050 – 1950), ko jih zamenja kralj III. dinastije iz Ura. V tem času je sumerska kultura dosegla svoj višek. Hkrati pa je to tudi zadnja manifestacija politične moči Sumercev. Kraljestvo uničijo Elamiti, ki so prodrli z vzhoda in Amorejci, ki so prišli iz sirske-arabske puščave. Več kot dve stoletji je Mezopotamija razdeljena med več držav. To je čas, ko Abraham pride v Kanaan. Šele 1700 pred Kristusom uspe Hamurabiju, amorejskemu vladarju Babilonije, nova združitev. Tudi njegova dinastija ni trajala več kot slabih sto let, čeprav se je zdelo, da je večna. S severa so državo napadli barbari Kasiti in jo osvojili za naslednjih štiristo let.

Za svetovno zgodovino je zanimivo dejstvo, da je sumerski jezik kot liturgični jezik in jezik učenjakov preživel petnajst stoletij. Podobno usodo kasneje doživi sanskrt, hebrejščina, latinščina in stara cerkvena slovanščina. Tudi religiozna konzervativnost Sumercev preživi akademsko obdobje, tako da se podoba Boga bistveno ne spremeni in tudi templji ne.⁹

Prva velika odkritja arheologov v drugi polovici 19. stoletja tako privedejo Lenormanta do spoznanja, »da je to, kar se pripoveduje o izvoru Izreala, v vseh osnovnih podatkih enako tistemu, kar pripovedujejo svete knjige z bregov Evfrata in Tigrisa.«¹⁰ Leta 1901 so v Suzi odkriti prve fragmente babilonskega pravnega teksta, ki jih danes poznamo pod imenom Hamurabijev zakonik, razglašen več stoletij pred Mojzesom. »Nedvomne podobnosti v obliki in vsebini so bile vzrok, da so nekateri trdili, da je hebrejski Pentatevh glede zakonodaje in pripovedi le veja velike mezopotamske literature.«¹¹ Friedrich Delitsch za tem postavi tezo, da velja zato enoboštvo, verske vrednote in moralni napredek pripisati Babiloncem, in ne Judom. To vzpodbudi druge arheologe, da začnejo odkrivati egipčansko in mikensko kulturo ter proučevati njun vpliv na Izrael.¹²

Ta fragmentarni pogled v prazgodovino nam nakazuje nekatera pomembna spoznanja:

⁹ Prim. M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, zv.1, Freiburg 1978, 72.

¹⁰ H. Cazelles s sodelavci, *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*, Celje 1979, 110-112.

¹¹ Prim., H. Cazelles s sodelavci, *n. d.*, 112.

¹² Prim., H. Cazelles s sodelavci, *n. d.*, 112.

1.) Tosvetne oblasti se menjajo veliko hitreje kot jezik, kultura, versko in moralno prepričanje, navade in življenjski slogi; 2.) Vojaški pohodi, selitev narodov in trgovina povzročijo konfrontacijo in spajanje kultur, verskih in moralnih vrednot; 3.) Odkar lahko zasledujemo razvoj, propad in nastanek civilizacij, vidimo, da je vedno šlo za zlivanje kulturnih, verskih in moralnih nazorov. Na način asimilacije, integracije, inkulturacije, konfrontacije, izolacije, hegemonizacije in kristalizacije.

V času po Jezusu Kristusu se ta proces iz male Azije, Egipta in Palestine prenese v sredozemski prostor, kjer se zlivajo prvine judovske, krščanske, grške in rimske kulture. Tako se ciklus globalizacije preseli s pomočjo rimskega imperija na južno in srednjo Evropo. Vojaško-politični, gospodarski in kulturni razlogi vplivajo na razdelitev rimskega imperija na zahodno in vzhodno polovico. Pred svojo smrtjo to delitev izvede Teodozij Veliki (379-395), pri čemer se opre na grški in latinski kulturni vpliv, ki je pogojeval Dioklecijanovo razdelitev imperija na 12 diecez. Zahodna polovica rimskega imperija dobi sedež v Raveni, vzhodna pa v Konstantinopolu (Carigradu). Bizantinski imperij ostane več kot tisoč let (395-1453) geopolitična celota, utemeljena na rimskem pravu, na latinskem in nato grškem jeziku in na pravoslavlju. 1453 Bizantinski imperij zavzame Mohamed II. in s tem omogoči vpliv islama do Drine in čez. Na tej meji med Zahodnim in Vzhodnim rimskim cesarstvom se skoraj pol tisočletja spopadata Otomanska in Habsburška dinastija. Stara meja med civilizacijami od Budve preko Drine do Save in Donave se vzpostavi po letu 1878, ko Bosna in Hercegovina pride pod avstro-ogrsko upravo. Tamponsko cono do turškega cesarstva po letu 1878 sestavljajo Srbija, Črna gora in kasneje Albanija.

Na podlagi teh zgodovinskih dejstev dr. Jambrek ugotavlja, »da je zadnji nasilni poskus upora proti zgodovinskim in civilizacijskim določilom pomenil program velike ali združene Srbije, nove mnogonacionalne državne tvorbe, katere zahodna meja bi bila na črti Karlobag – Virovitica. Ta program so izničili vojaški porazi jugoslovanske armade in drugih srbskih vojaških odredov v spopadih s hrvaškimi in muslimanskimi vojskami, zapečatila pa ga je politična in mednarodno pravna arhitektura Daytonskih sporazumov, podpisanih 14. decembra 1995.¹³

Konec ideoloških in nacionalističnih totalitarizmov tako odpira pot oblikovanju nove Evrope, ki jo danes najbolj predstavlja Svet Evrope, kot tista panevropska mednarodna organizacija, katere glavni cilj je varovanje in razvoj kulture človekovih pravic in temeljnih svoboščin,

¹³ P. Jambrek, *Mesto Slovenije v Evropi*, v: Zbornik »Slovenija v novi Evropi«, Celje 1996, 26-29.

pravne države in demokracije, ki so pogoj za pravičnost in mir med narodi in državami. Države sopolisnice Konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin iz leta 1953 (3. september) se tako zavezujejo, da bodo svojo prihodnost gradile na teh pravnih temeljih.

Hkrati se v Evropi sproži proces oblikovanja Evropske zveze, ki ima za svoj cilj gospodarsko, monetarno, zunanjo in varnostno politiko ter sodelovanje na področju pravosodnih in notranjih zadev. Obrambno področje pa je stvar meddržavnih čezatlantskih povezav. Tako danes tri institucionalizirane oblike, Svet Evrope, Evropska zveza in Nato predstavljajo pravnoformalne okvire, znotraj katerih poteka proces globalizacije na evropski in svetovni ravni. Slovenija je dokončno vključena v te procese in s tem postavljena v položaj, kakršnega v dosednji zgodovini ni imela. V skladu s spoznanji, ki nam jih ponuja zgodovina, lahko rečemo, da so tri področja tista, ki bodo v prihodnje za samobitnost slovenstva odigrala ključno vlogo:

- 1.) lastna kulturna dediščina s slovenskim jezikom;
- 2.) inkulturirane oblike globalnega religioznega sistema, ki ga predstavlja krščanstvo in katoliška Cerkev v odnosu do drugih religioznih sistemov in pojavov;
- 3.) izoblikovanje etičnih vzorcev vedenja in norm, ki izhajajo iz človekovih pravic.

Zlitje obzorij od Hamurabijevega zakonika preko desetih Božjih zapovedi, naravnega zakona do človekovih pravic, je tista, skoraj štiri tisoč let stara dediščina svetovnega etosa, ki nam govori o bistvu pojava človek in o tem, da kljub jasnim etičnim in pravnim opredelitvam svet ostaja kraj neprestanih konfliktov in nesporazumov tako na polju etičnega kot kulturnega, gospodarskega, socialnega in religioznega življenja. Hans Küng v svojem Svetovnem etosu išče stične točke med svetovnimi religijami, ki so eden od najbolj pomembnih generatorjev etičnih meril. Religije lahko dajo človeku najvišjo normo vesti, torej za sodobno družbo tisti pomemben kategorični imperativ, ki človeka obvezuje v čisto drugačni globini in temeljitosti kakor katerikoli prisiljeni legalizem ali nenačelni libertinizem. »Kajti vse velike religije zahtevajo nekaj podobnega kot je »zlato pravilo« – ki ni samo hipotetična in pogojna, ampak kategorična, apodiktična in brezpogojna norma. Norma, ki mora biti konkretizirana glede na zapleteno situacijo, v kateri se znajde in mora delovati tako posameznik kot skupine.

To zlato pravilo je izpričano že pri Konfuciju: »kar si ti sam ne želiš, tega tudi ne stori drugemu človeku« (Konfucij 551 –489 p. K); podobno v judovstvu: »Ne stori drugemu tega kar ne želiš da drugi tebi stori« (Rabbi Hillel 60 p. K – 10 po K) in končno v krščanstvu: »Vse, kar želite, da bi ljudje vam storili, storite tudi vi njim! To je namreč postava in preroki«(Mt 7,12). Končno lahko v Kantovem kategoričnem imperativu

vidimo modernizacijo, racionalizacijo in sekularizacijo tega zlatega pravila: »deluj tako, da boš človečnost svoje osebe kot osebe vsakogar drugega uporabljal vedno kot cilj in nikoli kot sredstvo«. ¹⁴

Na podlagi zgodovinskih izkušenj, različnih etičnih in religioznih sistemov lahko ugotavljamo, da se danes v globalnem svetu sproža nov dialog različnih nazorov in da različni nivoji človekovega ustvarjalnega življenja morajo prispevati k globalizaciji, ki ne bo zajela samo dela človekove eksistence ampak njegovo večplastnost in celovitost. Zato lahko postavimo tezo, da novi politični in gospodarski okviri predstavljajo samo novo dobro možnost za to, da se med vsemi prebivalci našega planeta sproži globalni dialog tako na področju kultur kakor etike in religije. Globalizacija predstavlja odprto možnost za komunikacijo na vseh ravneh. Samo vase negotovi, zagledani in prestrašeni, se tega izziva bojijo. Končno gre za proces, ki se je v zgodovini stalno dogajal, tokrat se dogaja na planetarni ravni. Francoski škofje tako pravilno ugotavljajo, da bo »globalizacija postala tisto, kar bodo iz nje napravile skupine ljudi in njihovi predstavniki. Namesto da ji pritikamo peklenske lastnosti, je bolje, da jo skušamo napraviti bolj človeško s krepitvijo solidarnosti med narodi in skupinami, z moralnim dvigom trga, s priznavanjem slehernega človeka v njegovem neodtujljivem dostojanstvu«. ¹⁵

4. Razumevanje globalizacije v Cerkvi

Katoliška Cerkev je že dolgo globalna, saj je evangelij dobil svojo domovinsko pravico na vseh celinah. Papeži se že pol stoletja zavedajo novega procesa, ki je nastopil za človeštvo po drugi svetovni vojni. Čeprav je pojem globalizacija tudi za Cerkev nov, to ne pomeni, da Cerkev ni že zdavnaj razmišljala o tem pojavu. Janez XXIII. je bil prvi papež, ki se je jasneje zavedal globalizacijskih procesov. Najprej se je tega vprašanja dotaknil v okrožnici *Mater et magistra* (1961), kjer govori o medsebojni odvisnosti dežel na svetovni ravni. V okrožnici *Pacem in terris* (1963) je namenil posebno IV. poglavje »Ureditvi svetovne skupnosti«. Izhajajoč iz napredka znanosti in tehnike, ugotavlja, da je sprožen proces vedno tesnejšega sodelovanja in druženja med ljudmi. »Medsebojni odnosi narodnih gospodarskih razmer se postopno tako zelo vežejo, da končno vse gredo za tem, da se strnejo v eno samo svetovno gospodarstvo; končno so tudi socialni napredek, red, varnost in mir v državah nujno med seboj povezani« (PT,128). Blaginja in napredek posamezne države sta odvisni od blaginje in napred-

¹⁴ H. Küng, *n. d.*, 84.

¹⁵ Izjava socialne komisije francoskih škofov, v: *Rehabilitirati politiko*, CD 90, Ljubljana 201, str., 25.

ka vseh držav, oz. med njima je odnos vzroka in učinka.¹⁶ V okrožnici je zato postavljena zahteva po krepitvi »svetovne politične avtoritete«. Eksplicitno okrožnica podpre Splošno deklaracijo o človekovih pravicah in OZN, katere glavni namen je ohranjanje miru med narodi in razvijanje prijateljskih vezi med njimi na podlagi načela enakosti, medsebojnega spoštovanja in sodelovanja na vseh področjih človeške dejavnosti. V Splošni izjavi o človekovih pravicah pa Janez XXIII. vidi »korak naprej k vzpostavitvi svetovne pravno-politične skupnosti«, s čimer je jasno izražena misel o tem, da je potrebno na globalni-svetovni ravni najti obliko takšne politične avtoritete, ki bo učinkovito pospeševala, izvajala in nadzirala človekove pravice.

Obe okrožnici sta imeli izjemen vpliv na koncilsko dogajanje in koncilski dokument *Gaudium et spes*, ki posveti drugi del petega poglavja vprašanju graditve mednarodne skupnosti v luči pravičnosti, miru in razvoja na svetu. Dokument ponuja tudi nekaj koristnih smernic za nadaljnji razvoj mednarodne skupnosti: 1.) cilj razvoja naj bo čim večja človečnost državljanov; 2.) razviti narodi so posebej odgovorni za razvoj manj razvitih; 3.) pri trgovini s šibkejšimi je potrebno upoštevati njihove koristi; 4.) mednarodna skupnost mora skrbeti za pravično razporeditev sredstev, ki vzpodbujajo razvoj po načelu pravičnosti in subsidiarnosti; 5.) ustanovijo naj se ustanove, ki bodo skrbele za urejanje in razvoj mednarodne trgovine in kritje primanjkljajev, ki so posledica razlik med bogatimi in revnimi; 6.) potrebno je postopno spreminjati gospodarski in družbeni ustroj.

Dvajset let po okrožnici Pavla VI. *Populorum progressio* (1967), Janez Pavel II. v okrožnici *Sollicitudo rei socialis* (1987) ugotavlja, da »dejstvo, da so na voljo številne resnične prednosti, ki sta jih v zadnjem času prinesla znanost in tehnika skupaj z informatiko, človeka vendarle še ne rešuje vsake oblike sužnosti. Skušnja prav zadnjih let nasprotno razodeva, da se vsa sredstva in možnosti, ki so na voljo človeku, obrnejo proti njemu in ga strejo, če človeka ne vodi moralni premislek in če sredstva niso usmerjena k resnični blaginji človeškega rodu« (SRS, 28). Okrožnica je tako dokaj kritična do ekonomskega razvoja v zadnjih desetletjih po koncilu, tako da govori o krizi sodobnega ekonomizma in o grešnih strukturah.

Svojo vizijo prihodnjega razvoja sveta pa je papež Janez Pavel II., predstavil na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov, 5. oktobra 1995. Kot notranjo strukturo OZN vidi papež naj-

¹⁶ »Splošna skupna blaginja zahteva danes naloge v svetovnem merilu. Kos jim je samo javna oblast, katere moč, ustroj in akcijska sredstva imajo prav tako svetovna merila in lahko izvajajo svojo dejavnost v obsegu vse zemeljske krogle. Torej moralni red sam terja postavitev neke javne oblasti z vsesplošno močjo« (PT, 135).

prej v njenem svetovnem značaju in ključu, ki ga predstavljajo človekove pravice, ki temeljijo v »naravi osebe«. Človekove pravice so posledica splošnega moralnega zakona, človekove racionalnosti in osmišljenosti. Papež govori o »univerzalni nravni postavi, vpisani v človekovo srce« kot o slovnicu, ki je potrebna za dialog o človeški prihodnosti.¹⁷ Težnja po svobodi je izraz človekove univerzalne narave in merilo človekovega dostojanstva. Njena notranja logika je, da je naravnana na resnico in ne zgolj na koristnost.

Tako papež zavrne nacionalistične in gospodarske utilitarizme in pozove k mednarodni solidarnosti še posebej na ekonomskem področju. Opozori na dejstvo, da ni nobenega mednarodnega dogovora, ki bi določil pravice narodov. Hkrati pa vidi v napetosti med posebnim (partikularnim) in splošnim (univerzalnim) človeku lastno zakonitost. »Ljudje, deležni iste človeške narave, sami po sebi čutijo, da so člani velike družine, in to tudi so. Toda kot posledica konkretne zgodovinske določenosti te narave so nujno močnejše povezani z nekaterimi človeškimi skupinami. Med njimi omenimo najprej družino, razne skupine, katerim pripadajo, in na koncu celotno etnično in kulturno skupino, ki se – ne po naključju – imenuje narod, po latinski besedi *nasci* – biti rojen. Ta izraz skupaj z izrazom *patria* (očetnjava, domovina) spominja na stvarnost družine. Človek se tako znajde med tema dvema poloma – med polom univerzalnosti in partikularnosti. Med njima vlada življenjska napetost, ki je sicer neogibna, toda izjemno rodovitna, če se oboje udejanja na miren in uravnotežen način«. ¹⁸ Iz tega izpelje pravico narodov do samoodločbe, ki ne preprečuje svobodnega odrekovanja suverenosti v prid širše skupnosti, hkrati pa varuje duhovno suverenost, ki je pravica do lastnega jezika in kulture. V globalnem svetu je zato potrebno zagotoviti spoštovanje razlik, ki izvirajo iz različnega kulturnega odgovora na presežna vprašanja človekovega življenja. »Organizacija združenih narodov se mora vedno bolj dvigati nad hladno vlogo upravne ustanove in postajati moralno središče, kjer bi se vsi narodi sveta počutili doma in bi razvijali vsem skupno zavest, da so nekakšna »družina narodov« ...Vse to prizadevanje bi moglo dvigniti raven odnosov med narodi ... od zgolj bivanja z drugimi do bivanja za druge, ob rodovitni izmenjavi dobrin«. ¹⁹ Ta papeževa vizija ustreza temu, kar smo razvijali na začetku, da je namreč proces globalizacije napetost med univerzalnim in partikularnim, da poteka po različnih poteh komunikacije, vodilo katere bi moralo biti »munus« – dar.

¹⁷ Janez Pavel II., *Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov*, v: CD 67, str., 11.

¹⁸ *Prav tam*, 14.

¹⁹ *Prav tam*, 20.

5. Izzivi za Slovenijo

Slovenija in Slovenci smo se tako znašli pred možnostjo in priložnostjo odprte komunikacije med univerzalnim in partikularnim. Institucionalno gledano je to komunikacija na relaciji suverene države v odnosu do mednarodnih integracij na različnih ravneh, vse do Svetovne organizacije združenih narodov. Tako se postopno zarisuje svetovni red po načelu subsidiarnosti, ki ima prihodnost, če bo vedno bolj spoštoval človekove pravice, čuval integralnost človekove osebe in razvijal duha solidarnosti za razvoj skupne blaginje. Globalizacija ni samo ekonomski izziv, ampak je tudi politični, socialni, kulturni, etični in religiozni. Zanemarjanje enega na račun drugega je v zgodovini vedno vodilo v propadanje še tako dobro zamišljenih struktur in družbenega reda. Tudi globalizacijski procesi so izpostavljeni tej nevarnosti.

Slovenci smo s svojimi odločitvami za samostojno in v svet odprto državo dokazali, da razumemo gibanja v sodobnem svetu. Več pojavov pa govori v prid zaskrbljenosti o naši prihodnosti, saj je odnos do duhovne suverenosti vedno bolj zanemarjen in premalo zavestno in sistematično kultiviran. Na ravni etičnega smo priče propagiranju tistih modnih trendov, ki človekovo svobodo razumejo kot anarhično uživaštvo brez samokontrole in družbeno definiranih vrednot, ki so predpogoj za človeka zdravo, dostojno in spoštljivo življenje. Nekritično prevzemanje ekonomističnih modnih trendov povzroča izgubljanje lastne vrednostne tradicije urbanih središč in podeželja kot posebnega varuha naravne in kulturne dediščine. Libertinistični ostanki devetnajstega stoletja, ki jih oživlja kulturni boj na Slovenskem, predstavljajo notranje duhovno izčrpanje za velikokrat brezplodno dokazovanje, da je religija okolja pomemben dejavnik identifikacijskih procesov posameznikov in skupnosti, ki je, ali Katoliška ali druge Cerkve in verske skupnosti. Nerazumevanje vloge religije kot izjemnega vzgojnega dejavnika nas vse bolj postavlja izven konteksta sodobnega sveta, ki se je že zdavnaj naučil sobivanja med laično družbo in njenimi konfesionalnimi deli. Del slovenske sociologije religije se ukvarja s katoliško Cerkvijo kot razrednim sovražnikom par excellence, razvija ideološki pristop v tej družbeni vedi, kakor da ne zna brati svetovnih avtoritet, ki so se že zdavnaj poslovile od Marxovega opija za ljudstvo. Ostanki stanja duha iz koncev devetnajstega stoletja in polarizacije, ki je med drugo svetovno vojno pripeljala v bratomorni konflikt, so tako močni in nerazčiščeni, da blokirajo odprt, sproščen, ustvarjalen in spoštljiv ter dosleden dialog. Vse to nam jemlje energije navznoter in nas kot narod hromi v odnosu do globalnega sveta, v katerem se vodilna slovenska politična garnitura očitno slabo znajde.

Na začetku formalnega vstopanja v svetovne integracije bi si morali zastaviti vprašanje, s katerimi darovi Slovenci vstopamo v globalno komunikacijo. Kaj lahko ponudimo svetu oziroma človeštvu?

Odgovora na to vprašanje ne bo, če ne bomo najprej razvili tiste duhovne kulture, ki bo dosledno upoštevala merila človekovih pravic, kot edini kriterij za presojanje preteklosti in ob prevzemanju tujih vplivov v sedanjosti. Kulturo spoštovanja človekovega dostojanstva, celotnega stvarstva in vsega, kar človek počne na svoji poti iskanja odgovorov, vključno z religiozno dimenzijo, je potrebno prenesti v celotni vzgojno-izobraževalni proces, kjer je največja možnost in priložnost za vzgojo v komunikaciji med univerzalnim in partikularnim. Samo zdrava samozavest, ki zna ceniti lastno kulturno in duhovno dediščino, lahko vstopa v suveren dialog v globalnem prostoru. Dobro poznavanje sebe, lastne zgodovine in kulture ter duhovne dediščine, ki je zapustila trajne sledove v zavesti slovenskega človeka, je pogoj za to, da smo in bomo komurkoli lahko dar. Gospodarska, politična, športna, tehnološka in znanstvena komunikacija s svetom je v veliki meri vzpostavljena in se zanjo ni potrebno posebej bati, da bi ne bila uspešna. Prioriteto si zasluži kultura medčloveških odnosov in kultura, skozi katero se je izražal slovenski genij v preteklosti in se izraža tudi v sedanjosti.

Na koncu dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem beremo: »Nikakor ne gre spregledati, da je skladno s človekovim dostojanstvom in z njegovo naravo potrebno skrbeti ne le za njegov gmotni položaj, temveč tudi za njegovo duhovnost. Na teh temeljih si moramo kristjani prizadevati, da bo evropska družba tudi solidarna družba; da bodo institucije, ki nastajajo z evropskim združevanjem, dejansko služile ljudem in da bo evropska kultura še naprej ohranjala svojo krščansko in moralno vsebino.«²⁰ V duhu te misli in ključnih pojmov PZCS, ki so odločitev za človeka, dialog in občestvenost, predlagam v razmislek pristojnim v Cerkvi in v državi, da se Slovenija na globalizacijo odzove s projektom »globalne solidarnosti izmenjave darov«. Kaj želim s tem povedati?

Katoliške dobrodelne ustanove v Avstriji in Nemčiji, kot so Adveniat, Caritas international, Misereor, Renovabis ter missio Aachen in München, so že pred leti izdelale svoj pogled na svetovno gospodarstvo in socialno etiko v njem.²¹ Naše dobrodelne ustanove bi tako morale vlogo prosilca zamenjati z vlogo soudeleženca, soorganizatorja in soizvajalca. Z vključevanjem Slovenije v Nato se postopoma ukinja vojaška obveznost za moške, ker se uvaja poklicna vojska. To je vprašanje,

²⁰ *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Družina, Ljubljana 2002, 186.

²¹ Prim.V. Zsifkovits, *n. d.*, 138.

ki zadeva vse članice zveze Nato. S tem bo postavljeno pod vprašaj tudi dosedanje civilno služenje vojaške obveznosti. Vprašanje je, ali bi ne veljalo na mesto vojaške obveznosti uvesti neko novo obliko obveznosti, služenja ubogim, doma in v tujini. Priprava takšnega projekta bi morala potekati na evropski ravni. Cilj tega pa bi bil, da se mlade ljudi, ki odraščajo v družbi blagostanja, sooči z revščino in socialnimi problemi sveta, da se jih za to naredi občutljive in da sami s konkretnim delom leto ali dve svojega življenje posvetijo ljudem v stiskah. Takšna obveznost bi bila dobrodošla za oba spola. Mednarodni kontekst bi mladim tudi omogočil premagovanje jezikovnih in kulturnih pregrad, navezovanje stikov in s tem pripravo na kasnejše poklicne stike in povezave. Pozitivni certifikati, ki bi jih morali mladi po odsluženem obdobju dobiti, bi lahko imeli pomembno vlogo tudi pri iskanju zaposlitve. To bi lahko bil konkreten, sistematičen in institucionaliziran odgovor razvitega zahodnega sveta na pojav revščine in socialne izločenosti doma in po svetu. Zakaj izgubljeni čas in energijo s protesti proti globalizaciji, zakaj ne raje za odpravo socialnih, kulturnih, gospodarskih in drugih razlik dati na razpolago svojih darov, hkrati pa vstopiti v komunikacijo z darovi drugih, ki so v našem zahodnem svetu pozabljeni in zanemarjeni. Globalne potrebe so tako velike, da je skrajni čas, da se zahodnjaki nehamo ukvarjati s svojo brezposelnostjo na nacionalni ravni, ampak jo umestimo tja, kjer se bo njen procent hitro zmanjšal. Zgolj turistična in avanturistična globalizacija ne spreminja naše miselnosti, ta se spremeni, ko vstopimo v komunikacijo na konkreten, praktičen način.

In če odgovorim na vprašanje v naslovu, ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo, potem je moj odgovor, da je to ena, ne pa edina. Globalizacija je celovita in kompleksna komunikacija, ki zahteva tudi delovanje na različnih ravneh. Zato je enako pomembna vloga OZN kakor svetovni etos, svetovni medverski dialog in svetovna solidarnost. Pomembno je tudi svetovno gospodarstvo, s pravnimi sredstvi postaviti v tisti socialni okvir, ki so ga dosegle razvite dežele. Globalna revščina, zapostavljenost, zasužnjenost in izkoriščanje se konča lahko samo v globalni katastrofi. In to lahko preprečijo ljudje, ki so se pripravljene globalno darovati.

Povzetek: Ivan Janez Štuhec, *Ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo?*

V članku avtor najprej predstavi različnost razumevanja pojma globalizacija. Razvije tezo o globalizaciji kot napetosti med univerzalnim in parcialnim pri čemer gre osrednje mesto komunikaciji kot soudeležbi, kot daru. Globalizacija zajema danes vse plasti človekovega delo-

vanja in ni zgolj ekonomski proces. V drugem delu je predstavljena slika sveta v njegovi paradoksalni razdeljenosti na bogate in revne, ki je vzpodbudila tudi Hansa Künga k razmisleku o svetovnem etosu. Dalje je s pomočjo zgodovinskega pregleda nekaterih etičnih rešitev v različnih zgodovinskih obdobjih predstavljen proces globalizacije kot zlitje različnih nazorov, ki je prisotno, odkar človek oblikuje zgodovino. Vprašanje globalizacije v katoliški Cerkvi kot globalni Cerkvi predstavlja že pol stoletja eno izmed tem, na katero se odzivajo papeži v socialnih okrožnicah. Pod sedanjim papežem se razumevanje globalizacije približa pojmovanju, ki je nakazano v začetku: globalizacija kot komunikacija med univerzalnim in partikularnim. V zadnjem delu je izpostavljenih nekaj izzivov za Slovenijo, še posebej predlog projekta »globalne solidarnosti izmenjave darov«. Gre za idejo, da bi se uvedla neka oblika civilnega služenja za moške in ženske, ki bi del svoje mladosti želeli posvetiti najbolj ubogim in prizadetim delom sveta in človeštva. Odgovor na zastavljeno vprašanje, ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo, se glasi; delno da, ne pa v celoti. Pri globalizaciji moramo upoštevati njeno kompleksnost in jo tudi temu ustrezno usmerjati na različnih nivojih z različnimi sredstvi.

Ključne besede: globalizacija, komunikacija, univerzalno, partikularno, solidarnost, subsidiarnost, dar, etika, etos, religija, kultura

Summary: Ivan Janez Štuhec, *Is the World Ethos a Solution to Globalization?*

In the article the author first shows how differently the concept of globalization is understood. He develops the thesis about globalization as a tension between the universal and the partial, the central role being played by communication as participation and gift. Today globalization extends to all layers of human activity and is not just an economic process. The second part of the article presents a picture of the world paradoxically divided into the rich and the poor, which also made Hans Küng think about a world ethos. With the aid of a historical overview of some ethical solutions in various historical periods, the globalization process is shown as a fusion of different world views present since man has been shaping history. In the Catholic Church as a global church, for half a century the question of globalization has been one of the topics to which the popes have been reacting in social encyclicals. Under the present pope the understanding of globalization has been approaching the view indicated in the beginning: globalization as a communication between the universal and the particular. In the last part of the article some challenges to Slovenia are brought out,

especially a proposal of a project called »global solidarity of exchange of gifts«. This is an idea to introduce some kind of community service for men and women, who would want to dedicate a part of their youth to the poorest parts of the world and of humanity. The answer to the above question whether a world ethos is a solution to globalization is: partially yes, but not completely. With globalization one must consider its complexity and direct it with different means at different levels.

Key words: globalization, communication, universal, particular, solidarity, subsidiarity, gift, ethics, ethos, religion, culture

Vinko Avguštin Škafar

Globalizacija in eklezialna gibanja

Že prve binkošti nakazujejo pozitivno in idealno globalizacijsko razsežnost krščanstva: »V Jeruzalemu so tedaj prebivali Judje, po-božni možje iz vseh narodov pod nebom. Ko se je razširil glas o tem, se je zbrala množica ljudi, ki so bili vsi iz sebe, ker jih je vsakdo slišal govoriti v svojem jeziku« (Apd 2,5-6). Tako ni čudno, da je Cerkev hitro postala največja pozitivna globalizacijska sila v zgodovini človeštva. Presežna duhovna moč krščanstva in krščanskega oznanila je prekvasila veličastno kulturo antike in se razširila po vsem svetu.¹ Pravzaprav je vsa zgodovina Cerkve eno samo veliko pluralno karizmatično gibanje, ki pozitivno spreminja človeško družbo. Skozi vso zgodovino Cerkve sta bili v njej dve stalnici: hierarhični in karizmatični vidik, ki sta komplementarna in delujeta v moči Svetega Duha. Obe razsežnosti Cerkve, institucionalna in karizmatična, sta ves čas tudi pospeševali pozitivno globalizacijo, seveda vsaka na svoj način. Obenem pa je v zgodovini Cerkve bila znotraj cerkvenega življenja vedno neka zdrava, včasih tudi boleča napetost med tistim vidikom Cerkve, ki bolj naglašča hierarhijo, strukturo, red, pravila, pravo, in karizmatičnim vidikom Cerkve; med institucionalno in karizmatično razsežnostjo.² »Poenostavljeno rečeno, dinamika, ki je bila v Cerkvi med Petrom in Pavlom, se nadaljuje že dva tisoč let.«³ Vendar če gledamo na skrivnost Cerkve celostno, ne moremo postavljati karizmatične kot nasprotje institucionalni (hierarhični) razsežnosti Cerkve. Tudi hierarhija, ki je v službi vsega božjega ljudstva, je prav tako karizma, poseben dar Svetega Duha v korist celotne Cerkve.

¹ J. Krašovec, *Prerok ni v časti v svoji deželi, Teološke postavke in celovita globalizacija*, v: *Delo*, Sobotna priloga (5. 4. 2003), 22-23.

² Prim. D. L. Schindler, *Istituzione e carisma*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Rim, 27-29 maggio 1998, Città del Vaticano 1999, 53-76. David L. Schindler (r. 1943) je profesor osnovnega bogoslovja na enoti Papeškega inštituta »Giovanni Paolo II« v Washingtonu in urednik ameriške izdaje revije *Communio*. Prim. G. Ghirlanda, S. J., *Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 129-146. Jezuit Gianfranco Ghirlanda je dekan Pravne fakultete na Papeški gregorijanski univerzi v Rimu.

1. Karizmatična razsežnost Cerkve

Od binkošti do danes je Cerkev veliko karizmatično gibanje, tako v vesoljni kot krajevnih Cerkvah.⁴ V Cerkvi Sveti Duh uresničuje Božje delo odrešenja. Sleherni član cerkvene skupnosti ima svoj dar Svetega Duha, ki ga nima le v svojo korist, ampak v korist cerkvenega občestva. Ta karizmatična razsežnost Cerkve ni preprosta in potrebuje dar razločevanja. Že ob koncu prvega stoletja je moral papež Klemen pisati korintskim kristjanom, ker je nastal spor med zastopniki karizmatične tendence in predstavniki redne hierarhije. Proti koncu drugega stoletja se je pojavila montanistična zmeta.⁵ Montan se je razglasil za preroka Svetega Duha in ni priznaval rednega cerkvenega vodstva. Po njem je Cerkev skupnost duhovnih ljudi, ki ne potrebuje škofov. Napovedoval je skorajšnji drugi Kristusov prihod in zahteval od vernikov pretirano strogo življenje. Taki pojavi so že v prvih stoletjih krščanstva zbudili neko nezaupanje zlasti do izrednih karizem v Cerkvi.

Skozi vso zgodovino so nastopali zastopniki karizmatičnih teženj, ki so pogosto postali prenovitelji Cerkve, če so seveda ostali skromni in se podredili hierarhiji in daru razločevanja. Tako poznamo številne svetnike, ki so svoje darove dali na razpolago Cerkvi in tako prispevali v različnih obdobjih Cerkve k njeni prenovi. Večkrat so postali ustanovitelji kleriških ali nekleriških redov, ki so se jim pogosto pridruževali tudi laiki v svetu kot t.i. tretji redovi, sotrudniki itd., kar je odmevalo tudi na Slovenskem.⁶ V Cerkvi so vedno živele velike osebnosti, ki so s svojimi duhovnimi (eklezialnimi) gibanji bile kvas pri duhovnem prenavljanju in pomlajevanju Cerkve.⁷ Velika učiteljica življenja, zgodovina, in še posebej zgodovina Cerkve, nam pove, da so se nekatera gibanja izrodila ali pa so se poleg zdravih konstruktivnih gibanj pojavljala tudi gibanja dvomljive vrednosti, ki so begala ljudi in jih zavajala v čudne stranpoti duhovnega življenja. V zadnjih desetletjih 20. stoletja so nastala po svetu in tudi pri nas številna »duhovna« gibanja, čeprav si izraz duhovna gibanja, predvsem novodobska (new age),⁸ po svoje in pogosto zelo sub-

³ I. Albrecht, *Ali so cerkvena gibanja lahko odgovor na potrebe nove evangelizacije?*, v: CSS 32 (1998), 214.

⁴ Prim. A. Scola, *La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 105-127. Angelo Scola, bivši škof v mestu Grosseto, je od l. 1995 veliki rektor Papeške lateranske univerze in predsednik Papeškega inštituta »Giovanni Paolo II«, Studi su Matrimonio e Famiglia.

⁵ Prim. J. Daniélu – H. I. Marrou, *Zgodovina Cerkve*, zv. 1, Od začetkov do Gregorja Velikega (I. – VI. stoletje), Družina, Ljubljana 1988, 120-130.

⁶ M. Benedik, *Redovništvo v zgodovini Cerkve na Slovenskem*, v: CSS 16 (1982), 38-40.

⁷ F. Oražem, *Vrednotenje duhovnih gibanj*, v: CSS 15 (1981), 145-146.

⁸ Prim. V. Škafar (ur.), *Verstva, sekte in novodobska gibanja*, MD, Celje 1998.

jektivno, večkrat dualistično, razlagajo. V krščanstvu je duhovno tisto in samo tisto, kar prihaja od Svetega Duha. To pa vključuje vsega človeka, ne samo njegov razum, intelekt in srce, marveč vse plasti njegovega življenja, tudi materialne. V tej razpravi govorimo zgolj o gibanjih, ki jih navdihuje Sveti Duh in jih imenujemo eklezialna (cerkvena, bolj cerkvenostna) gibanja. V njih gre namreč za avtentične karizme in so za to podarjene vsej Cerkvi, ki jo lahko prenavljajo v vseh njenih sestavinah. Zato prava duhovna, tj. eklezialna gibanja človeka formirajo in spodbujajo, da se bolj velikodušno in odgovorno posveti službi in poslanstvu Cerkve. V preteklosti so eklezialna gibanja navadno začekali ustanovitelji redov in družb posvečenega življenja,⁹ v zadnjem času, ki je čas laikov, pa gre navadno za karizmatične laike, ki se jim večkrat pridružujejo kleriki in redovniki (pomislimo na Marijino delo, Neokatehumenat, Prenovo v Duhu, Skupnost Emanuel itd.). Ta nova gibanja se nekaterim zdijo tako nekaj novega, da se celo sprašujejo, ali ne bo prišlo v prihodnosti v Cerkvi zaradi njih do nekega novega »stanu«.¹⁰

Karizmatična gibanja, ki so sicer lahko v začetku imela vse prvine resničnega eklezialnega gibanja, so, če se niso podredila cerkveni hierarhiji in daru razločevanja, pogosto končala v sektah, četudi so se sklicevala na posebna navdihnjenja Svetega Duha. Pozneje se je namreč iz različnih vzrokov gibanje izrodilo ali celo povzročalo cerkvene razkole. Pred leti je hrvaški teolog Tomislav Šagi-Bunić pripovedoval, kako mu je ob nekem pogovoru dejal kardinal Albino Luciani, beneški patriarh in poznejši papež Janez Pavel I., da bi bil tudi sv. Frančišek Asiški kot številni njegovi sodobniki lahko končal v sekti, če ne bi prosil svojega asiškega škofa in pozneje papeža za blagoslov in potrditev svoje karizme. Zagotovilo pristnosti konkretnega gibanja je edinost s pastirji Cerkve in njihova potrditev, pa naj bo na škofijski¹¹ ali vesoljni

⁹ J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica, movimenti apostolici nella storia della Chiesa*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 36-44; prim. F. G. Fernández, *Carismi e movimenti nella storia della Chiesa*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2000, 71-103.

¹⁰ Zanimivo, da je kardinal A. Simonis, nadškof v Utrechtu, na mednarodnem seminarju za šofe in kardinale o eklezialnih gibanjih vprašal kardinala J. Ratzingerja, ali ne bo k trem »stanovom« v Cerkvi (duhovniki, redovniki in laiki) dodan še četrti, ki bi ga sestavljala eklezialna gibanja. Seveda je bil Ratzingerjev odgovor negativen. Prim. *Dialogo con il cardinale Joseph Ratzinger*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine nella storia della Chiesa*, 226-227.

¹¹ Zanimivo, da je Papeški svet za laike začutil potrebo, da je leto dni po mednarodnem kongresu eklezialnih gibanj v Rimu (od 27. do 29. maja 1998) sklical predstavnike škofov vsega sveta in nekatere kardinale, da bi jih na posebnem seminarju (od 16. do 18. junija 1999) podrobneje seznanil z novim pojavom eklezialnih gibanj v Cerkvi. Prim. Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2000.

ravni. Potrebnost sodbe o pristnosti gibanja zahteva tudi dogmatična konstitucija o Cerkvi: »Razen tega isti Sveti Duh ne le z zakramenti in službami posvečuje in vodi Božje ljudstvo ter ga krasi s krepostmi, marveč 'deleč' svoje darove 'slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12,11), razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve, po besedah sv. Pavla: 'Slehernemu se razodetje Duha daje v korist' (1 Kor 12,7). Ker so te karizme, bodisi izredne bodisi tudi preprostejše in bolj razširjene, potrebam Cerkve nadvse primerne in koristne, jih je treba sprejemati z zahvaljevanjem in duhovnim veseljem. Za izrednimi darovi pa ne smemo lahkomišelnostno težiti in tudi ne smemo od njih drzno pričakovati sadov apostolskih prizadevanj. Sodba o njihovi pristnosti in urejeni uporabi pa gre tistim, ki so v Cerkvi predstojniki in jim gre posebej naloga, da ne ugašajo Duha, ampak vse preskušajo, in kar je dobro, ohranijo (prim. 1 Tes 5,12. 19-21)« (C 12).

Prav nekdanja eklezialna, predvsem apostolska gibanja, ki so pogosto prešla v red, družbo ali kongregacijo, so skozi vso zgodovino izjemno pozitivno vplivala na globalizacijo človeštva, saj so hitro postala mednarodna in obenem zelo dinamična. Pomislimo na hitro širjenje in apostolsko gorečnost benediktincev, cistercijanov, manjših bratov, dominikancev, jezuitov, kapucinov, lazaristov, salezijancev in drugih. Vsi so začeli s karizmatičnimi tendencami in jih lahko pojmujeemo kot eklezialna gibanja. Danes, ko je čas laikov, so eklezialna gibanja v večini primerov laiška, obenem pa se pogosto v njih rojevajo novi duhovni (duhovniški, misijonarski, redovniški, katehetski) poklici.

2. Pojav današnjih eklezialnih gibanj in njihovo ovrednotenje

Tudi tisti kristjani in nekristjani, ki se s papežem Janezom Pavlom II. ne strinjajo glede urejanja problemov znotraj Cerkve, ne morejo mimo tega, da ne bi priznali velikega papeževega prispevka k pozitivni globalizaciji sveta, ki vključuje zavzemanje za človekove pravice, svobodo, pravičnost, mir med narodi in splošni napredek vsega človeštva. Papež je današnjim ljudem, kristjanom in nekristjanom, izjemna moralna avtoriteta in tako daje svoj prispevek k pozitivni in celoviti globalizaciji človeštva. Že prejšnji papeži, sedanji pa na poseben način, so zaznali, da je sicer vsa Cerkev od binkošti do danes veliko karizmatično gibanje, v katerem imajo svoje mesto tako njena institucionalna kot karizmatična razsežnost, hierarhija kot karizmatična gibanja, institucija kot karizma. Ko papež kot Petrov naslednik z ene strani skrbi za hierarhično edinstvo v katoliški Cerkvi in sočasno zelo ceni in spoštuje škofovstvo v pravoslavnih Cerkvah, ker ima apostolsko nasledstvo, z

druge strani kaže izjemno razvit čut za karizme in nova eklezialsna gibanja, ki jih Božji Duh podarja¹² današnji Cerkvi. Z darom razločevanja sprejema različnost eklezialsnih gibanj in jih po papeških kongregacijah in svetih spremlja in potrjuje pristnost karizem in način apostolatskega življenja.

2.1 Svetovni kongres eklezialsnih gibanj v Rimu

O binkoštih 1998 sta bila v Rimu tridnevni svetovni kongres zastopnikov eklezialsnih gibanj in nato veliko srečanje eklezialsnih gibanj iz vsega sveta.¹³

Predstavniki petinšestdesetih eklezialsnih gibanj, združenj in skupnosti so imeli najprej tridnevni svetovni mednarodni kongres »Eklezialsna gibanja: skupnost in poslanstvo na pragu tretjega tisočletja«, od 27. do 29. maja 1998, ki ga je organiziral Papeški svet za laike, ki je tudi izdal vsa predavanja kongresa¹⁴ s papeževo poslanico kongresu¹⁵ in papeževim nagovorom na srečanju z eklezialsnimi gibanji in novimi skupnostmi.¹⁶ Leto pozneje, od 16. do 18. junija 1999, je Papeški svet za laike v sodelovanju s Kongregacijo za škofe in Kongregacijo za verski nauk v Rimu organiziral seminar z naslovom »Eklezialsna gibanja in nove skupnosti v pastoralni skrbi škofov«. Predavanja na seminarju, ki so bila namenjena škofom in predstavnikom uradov Rimske kurije, ki jih je povabil Papeški svet za laike, so prav tako pozneje izšla v zborniku.¹⁷ Naslove predavanj in avtorje predavanj obeh zbornikov bom predstavil v opombah, da bi zainteresirani lažje spoznali pomen eklezialsnih gibanj v luči današnjega vodstva katoliške Cerkve.

V uvodu zbornika »Gibanja v Cerkvi«, ki vsebuje vsa predavanja na mednarodnem kongresu eklezialsnih gibanj l. 1998, je kardinal James Francis Stafford,¹⁸ predsednik Papeškega sveta za laike, ponovil

¹² Prim. P. Coda, *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 77-103.

¹³ Prim. I. Bahovec, *Praznovanje Svetega Duha, Cerkvena gibanja: skupnost in poslanstvo na pragu tretjega tisočletja*, v: *Družina* 47 (1998), št. 24, 10.

¹⁴ Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Rim, 27.-29. 5. 1998), Città del Vaticano 1999.

¹⁵ Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II, (27. 5. 1998), v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 13-19.

¹⁶ Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II in occasione dell'Incontro con i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità (30. 5. 1998), v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 217-224.

¹⁷ Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2000.

¹⁸ Prim. J. F. Stafford, *Prefazione*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 7-8.

papeževo misel, da med institucionalno in karizmatično razsežnostjo Cerkve, katere poseben izraz so gibanja, ni izključevanja ali nasprotja, saj obe razsežnosti spadata k nujnemu sestavnemu delu Cerkve, ki jo je ustanovil Jezus Kristus. Omenil je tudi papeževo ugotovitev, da je prišel za eklezialna gibanja čas »eklezialne zrelosti«.

Najdaljšo razpravo »Eklezialna duhovna gibanja in njihovo teološko mesto« je na tridnevnem kongresu imel kardinal Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacije za verski nauk. Kardinal Ratzinger začenja z navedkom iz misijonske okrožnice *Odrešenikovo poslanstvo (Redemptoris Missio)*, v kateri papež piše: »Znotraj Cerkve se pojavljajo različne vrste služenja, opravil, služb in oblik oživljanja krščanskega življenja. Omenjam novost, ki se je v zadnjem času uveljavila v nekaterih Cerkvah, namreč velik razvoj 'eklezialnih gibanj', obdarjenih z misijonsko razgibanostjo. Kadar se ponižno včlenijo v življenje krajevnih Cerkva in jih škofje in duhovniki prisrčno sprejmejo v škofijske in župnijske strukture, so ta gibanja pravi Božji dar za novo evangelizacijo in misijonsko dejavnost v ožjem pomenu. Priporočam torej, da jih – v pluralističnem gledanju na načine združevanja in izražanja – širite in uporabljate, da bi spet okrepili življenje, predvsem med mladimi.«¹⁹

Nato Ratzinger navaja svoje srečanje z novimi eklezialnimi gibanji in pravi: »Za mene osebno je bil čudežen dogodek, ko sem v začetku sedemdesetih let prišel v stik z gibanji, kot so Neokatehumenat, Občestvo in osvoboditev (Communione e liberazione) in Marijino delo, in sem pri tem doživel zanos in navdušenje, s katerima so živeli vero, in so v moči veselja svoje vere morali razlagati tudi drugim, kar jim je bilo podarjeno. To je bil čas, ko so Karl Rahner in nekateri drugi govorili o zimskem obdobju v Cerkvi; zares se je zdelo, da se po napovedi velikega gibanja na cerkvenem zboru namesto pomladi začenja zima, namesto dinamike izčrpanost. Videti je bilo, da je dinamika drugje, tam, kjer se je poskušalo z lastnimi močmi, brez Božje pomoči, oblikovati boljši prihodnji svet. Vsakemu, ki je imel odprte oči, je bilo jasno, da svet brez Boga ne more biti dober, še manj smemo govoriti o nekem boljšem svetu. Toda kje je bil Bog? Ali ni bila Cerkev po številnih razpravah in zaradi naporov pri iskanju novih struktur zares utrujena in brez duha v sebi (nem. geistleer)? Rahnerjeve besede je bilo mogoče razumeti v vsakem primeru: izražale so izkušnjo, ki so jo vsi doživljali. Toda nenadoma je prišlo do nečesa, česar nihče ni načrtoval. Takrat se je tako rekoč sam Sveti Duh priglasil k besedi. Prav v mladih ljudeh se je vera ponovno razvnela, brez »če« in »ko«, brez izgovorov in opravičevanj, doživeta v svoji polnosti kot dar in dragoce-no darilo, ki daje življenje. Seveda je to motilo številne, ki so razumsko

¹⁹ Janez Pavel II., *Odrešenikovo poslanstvo*, CD 46, Ljubljana 1991, 72.

razpravljali ali ustvarjali modele neke popolnoma drugačne Cerkve, po svoji zamisli. Kako bi drugače sploh lahko bilo? Kjerkoli začne delovati Sveti Duh, vedno moti človeške načrte. Bile so in še obstajajo številne resne težave. Ta gibanja so namreč imela simptome otroških bolezni. V njih se je sicer čutila moč Duha, toda on deluje po ljudeh in jih njihovih slabosti ne more rešiti. Obstajale so težnje po izoliranosti in enostranskem dajanju poudarkov, kar je onemogočalo vključevanje v življenje krajevnih Cerkva. V svojem mladostnem zagonu so bila ta gibanja prepričana, da se mora krajevna Cerkev dvigniti do njihovih oblik in višin, in ne nasprotno, tj. da bi se oni morali vključiti v včasih zares delno okorelo strukturo. Prihajalo je do napetosti, za katere sta bili na različne načine krivi obe strani. Bilo je potrebno razmisliti, kako naj poiščeta pravo sožitje ti dve resničnosti: novo, prebujeno v novih razmerah, in ustaljene oblike cerkvenega življenja, župnija in škofija. Tu gre za popolnoma praktična vprašanja, ki jih ni treba preveč dvigati na teološko raven. Z druge strani pa gre za pojav, ki se periodično ponavlja v različnih obdobjih zgodovine Cerkve. Imamo neko trajno temeljno obliko cerkvenega življenja, ki jo izraža kontinuiteta njenih zgodovinskih struktur. Prav tako pa imamo vedno nove posege Svetega Duha, ki to strukturo vedno znova poživljajo in obnavljajo, čeprav se to obnavljanje komaj kdaj lahko zgodi popolnoma brez bolečin in trpljenja. Zato ne smemo obiti temeljnega vprašanja: kako določiti teološko mesto teh 'gibanj' v kontinuiteti cerkvenih struktur.²⁰

Sam kongres je bil sestavljen iz treh sklopov. Teološke refleksije kardinala Ratzingerja in drugih so bile osredotočene predvsem na vsebine, kot so: cerkvena gibanja, dar Svetega Duha in upanje za Cerkev in vse ljudi, odnos med karizmatično in institucionalno stvarnostjo Cerkve, odnos med vesoljno in krajevno Cerkvijo, odnos med karizmo in kanonskim pravom, gibanja kot priložnost osebnega preoblikovanja moškega in ženske, oblikovanje nove kulture. Drugi del so sestavljali uvodni referati in delo po skupinah iz tehle vsebin: nova misijonska vnema (gorečnost), odgovornost za formacijo (vzgojo), sodelovanje gibanj pri graditvi bolj človeškega sveta; kultura in delo v soočenju s človeškimi potrebami; karitas in delo za pravičnost, ekumenizem in vprašanje dialoga z ljudmi dobre volje in drugimi verstvi. V tretjem delu so predstavniki različnih gibanj pričevali o svoji osebni izkušnji. »Ob tem naj navedem misel, ki se je pojavljala tako pri predavateljih kakor pri delu v skupinah: če je gibanje poenoteno s poslanstvom, gre do vse druge stvari dobro. Duhovna gibanja posamezniku niso omogočila le novega, pristnega odnosa do Boga. Mimogrede, nemalo jih je

²⁰ J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 23-25.

reklo, da, preden so se pridružili gibanju, dejansko niso bili kristjani, čeprav so imeli krščansko vzgojo v župniji, družini in so celo obiskovali katoliške šole. Duhovnost, kot se izraža v različnih gibanjih, posameznika usmerja k priznanju drugega in osebnemu odnosu do drugega. Drugega, ki je sozakonec, družinski član, drugega, ki je obroben, znanec in neznanec, tujec, pomoči potreben; drugega kot tistega, ki je ustvarjen po Božji podobi – torej vsakega človeka. Seveda niso vsi posamezniki pri priznavanju pomena drugega odprti do najširše razsežnosti in treba je priznati, da je ena izmed največjih skušnjav gibanj prevelika zaverovanost v notranje življenje in premajhna pozornost za potrebe sveta, Cerkve, naroda. Vendar za vse to ne moremo obdolževati gibanj; smo namreč v kulturi, v kateri je subjektivnost prevladujoč vzorec, ki ga je moč prerasti le počasi in z veliko napora. Menim, da smo lahko hvaležni za prvi korak, ki je vedno v iskanju osebne vere in osebnega odnosa s sočlovekom, s katerim preživljamo vsakdanjik ter iščemo načine in poti, da iz pristnosti manjše skupnosti prinašamo veselo oznanilo, kulturo ljubezni, širši skupnosti.«²¹

Na drugem srečanju, ki je bilo namenjeno kardinalom in škofom, sicer J. Ratzinger ni imel predavanja, je pa z njim ob koncu zbornika objavljen pogovor udeležencev seminarja o gibanjih, Cerkvi in svetu. Vprašanja so mu postavljali ugledni udeleženci: nadškof Stanisław Ryłko, tajnik Papeškega sveta za laike; kardinal Adrianus Simonis, nadškof v Utrechtu (Nizozemska); kardinal Miloslav Vlk, nadškof v Pragi (Češka); kardinal Georg Maximilian Sterzinsky, nadškof v Berlinu (Nemčija); kardinal Bernard Francis Law, nadškof v Bostonu (ZDA); Marcelo Pinto Carvalheira, nadškof v Paraíbi (Brazilija); Thomas Menampampil, nadškof v Guwahatiju (Indija); Henry Teisier, nadškof v Alžiru (Alžirija); Angelo Scola, veliki rektor Papeške lateranske univerze, in kardinal Nicolás de Jesús López Rodríguez, nadškof v Santo Domingu (Dominikanska republika).²² Poimensko jih navajam, ker je šlo za pogovor med najvišjimi hierarhi katoliške Cerkve, kar pomeni, da Cerkev od eklezijskih gibanj veliko pričakuje.

2.2 Svetovno srečanje eklezijskih gibanj s papežem Janezom Pavlom II.

Kljub majhnemu številu udeležencev na tridnevem kongresu se je na binkoštno vigilijo 1. 1998 zbrala na Trgu svetega Petra in v bližnji Via della Conciliazione večstotisočglava množica. Čutilo se je binko-

²¹ I. Bahovec, *n. d.*, 10.

²² Prim. *Dialogo con il cardinale Joseph Ratzinger*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, 223-255.

šno vzdušje, obogateno z glasbo in branjem odlomkov Janeza Pavla II. o gibanjih, ki se je stopnjevalo. Višek je bilo srečanje s papežem. Pred njim so štirje ustanovitelji gibanj pričevali o tistem, kar je Sveti Duh po njih napravil. Začela je Chiara Lubich, ki je povzela izkušnjo Gibanja fokolarov in pri tem posebej poudarila ključ, ki vodi k edinosti: »Pogled vseh, ki so včlanjeni v gibanje, je vedno usmerjen na križanega Jezusa, njihov vzor, v njegovem kriku zapuščenosti. Najbolj korenita ljubezen je prav tam, kjer je vrhunec njegove boli. In v njem, ki – zapuščen od Očeta se prepusti Očetu, ko se čuti od Očeta zapuščenega, se z njim zedini – je naša skrivnost, s katero znova povežemo v edinost sleherno ločitev, sleherno razdeljenost, vsepovsod.«²³ Njej je sledil Kiko Arguello: »Mi smo orodje, ki pomaga prinašati koncilsko prenovo v župnije. Neokatehumenska pot želi pomagati pri oblikovanju krščanskih skupnosti, ki bodo ljudem pokazale Kristusovo ljubezen.«²⁴ Jean Vanier je napravil velik vtis s svojim pričevanjem, ko je pokazal, da te ubogi, ki ga sprejmeš, privede k Bogu ljubezni, ker »evangelij ni označilo tistim, ki služijo ubogim, ampak samim ubogim, ker je v zakramentu ubogega skrivnost, ki nas vodi v naše lastno ubožstvo.«²⁵ Luigi Giussani je sklenil pričevanja ustanoviteljev gibanj: »Življenje se izraža kot beračenje. Pravi protagonist zgodovine je ubožec: Kristus, ki berači za človeško srce, in človeško srce, ki berači za Kristusa.«²⁶

Papeževa beseda, ki je sledila odlomku o binkoštnem dogodku iz Apostolskih del, je odzvanjala v binkoštni dvorani Trga svetega Petra in bila namenjena vsem gibanjem. Prav njim je rekel, da »tisto, kar se je bilo zgodilo že pred dva tisoč leti v Jeuzalemu, kakor bi se obnovilo na tem trgu ... Ta dogodek je čisto nekaj novega: nova gibanja in cerkvene skupnosti se prvič srečujejo s papežem. To je veliko 'skupno pričevanje' ..., ko se gibanja, ki jih je cerkvena oblast uradno priznala, predstavljajo kot samouresničitve in odsevi edine Cerkve.«²⁷

²³ Prim. B. Ravbar, *Cerkvena gibanja – sadovi pomladi, ki jo je napovedal koncil*, v: *CSS* 32 (1998), št. 9-10, 201.

²⁴ Prim. B. Ravbar, *n. d.*, 201.

²⁵ Prim. B. Ravbar, *n. d.*, 201.

²⁶ Prim. B. Ravbar, *n. d.*, 201.

²⁷ Prim. B. Ravbar, *n. d.*, 201. Gornjim štirim ustanoviteljem eklezialnih gibanj, Chiari Lubich (Gibanje fokolarov), Kiko Arguello (Neokatehumenska pot), Jeanu Vanieru (Vera in luč, Barka) in Luigiju Giussaniju (Občestvo in osvoboditev), so se s svojim pričevanjem l. 1999 na seminarju za škofe in kardinale pridružili še: Gérald Arbola (Skupnost Emanuel), Andrea Riccardi (Skupnost sv. Egidija) in Salvatore Martinez (Prenova v Duhu). Prim. *Testimonianze da movimenti e comunità*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, 139-181. Na svetovnem kongresu (1998) so pri okrogli mizi o poslanstvu eklezialnih gibanj sodelovali: Brian Smith, Giancarlo Cesana, Luis Fernando Figari, Andrea Riccardi in Gabriella Fallacara.

Papež je tudi tukaj ponovil, kar je zapisal v poslanici kongresu: »Večkrat sem imel priložnost podčrtati, da v Cerkvi ni nasprotja med institucionalno in karizmatično razsežnostjo, katere značilen izraz so prav gibanja. Obe sta sobistveni (co-essenziali) božji ustanovitvi Cerkve, ki jo je ustanovil Kristus, ker skupaj sodelujeta v prinašanju Kristusove skrivnosti in njegovega odrešenjskega dela v svetu. Skupaj se tudi po svojih močeh trudita pri obnovi samozavesti Cerkve.«²⁸ Tako je papež spodbudil vsa gibanja, da naj sprejemajo vse karizme, ki jih Duh ne preneha razlivati zato, da bi bile koristne skupnemu dobremu, to je v korist vse Cerkve.

2.3 Eklezialna gibanja v »Izberi življenje«

Tudi plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je govoril o eklezialnih gibanjih²⁹ in do njih zavzel svoje stališče in dal načelne smernice, ki so za slovenskega kristjana zelo pomembne. Med drugim pravi: »Cerkev je vedno sprejemala različne oblike duhovnosti, ki so se porajale v njenem območju. Današnja duhovna gibanja in skupnosti so v naročju Cerkve – Božjega ljudstva ena izmed značilnosti pokoncilске Cerkve. So izraz mnogovrstnega delovanja in dar Svetega Duha, ki jih prebujajo, da poživljajo življenje v Cerkvi (prim. I Kor 12,11). Po besedah papeža Janeza Pavla II. je Cerkev v bistvu hkrati ustanova in karizma; oboje pa prispeva, vsako na svoj način, k njenemu življenju, prenovi in posvečenju Božjega ljudstva.«³⁰

Čeprav imajo vsa priznana cerkvena gibanja in skupnosti izvir v istem Svetem Duhu in želijo povezovati ljudi, ki bi radi globlje živeli svoje krščanstvo, so vendar različna glede na karizmo, nastanek in duhovne poudarke ter liturgične in kulturne izraze; različna so tudi glede na oznanjevanje, pristope in poslanstvo. Krajevna Cerkev ima povezovalno vlogo, gibanja pa morajo v Cerkvi to vlogo spoštovati.

²⁸ Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 18-19.

²⁹ V Cerkvi na Slovenskem so navzoča eklezialna gibanja: Barka, Delavnice molitve in življenja, Frančiškov svetni red (Nekdanji tretji red sv. Frančiška Asiškega, ki je sicer cerkvenopravno red, ima številne prvine eklezialnega gibanja in ga zato nekateri avtorji omenjajo med eklezialnimi gibanji.), Gibanje Emanuel, Gibanje Pot (slovensko eklezialno gibanje, ki ga je ustanovil Vinko Kobal), Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov, Marijina legija, Marijino delo (Focolari), Najina pot, Neokatehumenatska pot, Prenova v Duhu, Salezijanska mladinska pastorala (Il movimento giovanile Salesiano), Schönstatsko gibanje, skavti (niso sicer eklezialno gibanje v strogem pomenu besede, kljub temu jih nekateri avtorji omenjajo med eklezialnimi gibanji), Skupnost krščanskega življenja (nekdanja Marijina kongregacija) in Vera in luč.

³⁰ Prim. Evropska škofovska sinoda, *Veselo pričujmo za evangelij*, v: *Communio* 9 (1999), 301.

Župnija naj bo odprta za gibanja, gibanja pa za potrebe župnije, in sicer tako, da sprejemajo konkretne naloge znotraj župnijskega občestva. Eklezialno in socialno služenje duhovnih gibanj mora biti vedno namenjeno tudi življenju delnih Cerkva. Drugačna oziroma njim lastna duhovnost ne odveže ne gibanj kot celote ne njihovih posameznih članov od dolžnosti do celotne Cerkve. Ob tem pa je potrebno v Cerkvi presegati mišljenje, da se celotno poslanstvo gibanj omeji na tradicionalne prostore oznanjevanja in drugega delovanja Cerkve. Cerkvena gibanja in duhovne skupnosti so namreč poseben instrument Svetega Duha, da lahko prihaja oznanilo o odrešenju tudi v dežele in družbena okolja, kjer je tradicionalna pastorala nemočna in odsotna.³¹

Razumljivo je, da je med institucijo in karizmo vedno pozitivna in zato rodovitna napetost. Velja tudi upoštevati, da so na eni strani vsa velika sodobna gibanja mlada, zato so še vedno v intenzivnem procesu razvoja, in da na drugi strani cerkvenim institucijam še ni uspelo s potrebno dobrohotnostjo sprejeti njihove vloge. Potreben je napor tako župnije kot gibanja za medsebojno razumevanje in sprejemanje.

Zlasti župnije naj bodo v skladu s škofovimi navodili odprte za gibanja. Člani gibanja pa naj sprejemajo različne pastoralne naloge znotraj cerkvenih struktur: katehezo za otroke, mlade in odrasle; stalno duhovno oblikovanje; liturgično animiranje; pastoralo poklicev; karitativne in socialne dejavnosti ipd. Zato je potrebno gojiti duha zaupanja med člani gibanj in duhovniki ter drugimi člani občestva in razvijati zavest komplementarnosti. Zaupanje je v veliki meri odvisno tudi od tega, ali so vsa gibanja v župniji enakovredno sprejeta. Apostolska gibanja in nova duhovna gibanja so nosilci velikega upanja, če le ostanejo zvesta cerkvenemu občestvu in če občestvo sprejme njihovo karizmo. Posebno znamenje časa je povezovanje duhovnih gibanj z namenom, da bi bilo njihovo služenje krajevni Cerkvi še učinkovitejše.«³²

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem vidi pristnost eklezialnih gibanj v sprejemanju in upoštevanju teh meril:

- zdrav katoliški nauk;
- priznanje in sprejetje legitimne avtoritete papeža, škofov in drugih pastirjev ter pripravljenost sodelovati z njimi pri pastoralnih načrtih;
- priznanje in upoštevanje cerkvene skupnosti, škofije in župnije;
- presojanje pastirjev glede delovanja gibanj mora sloneti na molitvi, poslušnosti Svetemu Duhu, iskreni presoji resničnih potreb Cerkve pri evangelizaciji, cerkvenih dokumentih in na dejstvu, da ima določeno gibanje že podporo ali priznanje papeža oziroma pristojne cerkvene oblasti;
- zaupanje škofom, duhovnikom, redovnikom in redovnicam ter drugim pastoralnim sodelavcem;

³¹ Prim. Janez Pavel II., *Odrešenikovo poslanstvo*, 512.

- razločevanje gibanj mora biti pozorno predvsem na sadove svetosti, občestvenosti in evangelizacije;³³
- skrb za povezanost in sodelovanje z drugimi gibanji in pastoralnimi pobudami.³⁴

3. Cerkvena gibanja in nova evangelizacija v času globalizacije

Papež Janez Pavel II. je l. 1998 v poslanici tridnevne kongresu eklezialnih gibanj dejal, da vidi v eklezialnih gibanjih odgovor Svetega Duha na dramatičen izziv ob koncu prejšnjega stoletja, saj so gibanja eden od »najznačilnejših sadov tiste pomladi, ki jo je napovedal koncil.«³⁵ Papež tudi vidi v eklezialnih gibanjih veliko možnost za nov zven in novo dinamiko v oznanjevanju evangelija. Opozarja pa tudi na nevarnost fideizma, »ki spregleduje pomembnost razumskega dela ne le za razumevanje vere, temveč celo za sam del vere.«³⁶

Kljub temu pa lahko trdimo, da bodo v prihodnosti Cerkve imela razna eklezialna gibanja vedno večjo vlogo in bo tako omogočeno, »da se kristjan osredotoči na bistveno, na odrešenje in zaživi občestveno v malih občestvih, vključenih v eno Cerkev.«³⁷ Novo evangelizacijo v času globalizacije si težko predstavljamo brez cerkvenih gibanj, ki so izjemno dinamična in mobilna.

1. Iz cerkvenih gibanj prihaja vedno več duhovnih poklicev. Iz njihovih vrst je izšlo že precej duhovnikov in škofov, ki delujejo po župnijah in škofijah. Gibanja so lahko močna opora duhovnikom pri njihovi duhovni rasti in pri zavzetosti pri pastoralnem delu. Treba pa je skrbno paziti, da je pastoralno delo v župniji tako oblikovano, da je v soglasju s sosednjimi župnijami in da ga lahko enakovredno nadaljuje duhovnik, ki ni v kakšnem eklezialnem gibanju.

2. Predvsem v diaspori in v misijonih³⁸ imajo že sedaj eklezialna gibanja lahko nenadomestljivo vlogo v ekumenizmu, medverstvenem dialogu³⁹ in pri novi evangelizaciji v času globalizacije. Kaže, da bodo

³² Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, *Izberi življenje*, Družina, Ljubljana 2002, 436-439.

³³ Prim. Janez Pavel II., *O krščanskih laikih*, CD 41, Ljubljana 1989, 30.

³⁴ Prim. Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, *Izberi življenje*, 440.

³⁵ Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 16.

³⁶ Prim. *Prenova* 10 (1999), št. 1, 21.

³⁷ F. Perko, *Vizija prihodnosti Kristusove Cerkve*, v: CSS 32(1998), 172.

³⁸ Prim. B. Smith, *Un nuovo slancio missionario*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 165-167.

³⁹ Prim. G. Fallacara, *Ecumenismo: dialogo e incontro*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 191-195. Gabriella Fallacara je tajnica sekcije za eku-

imela v prihodnosti še večjo. Kakor da so zaradi svoje mobilnosti za to še posebej primerna. Pomislimo na številne ekumenske in dialoške prvine Marijinega dela, na elastičnost Gibanja Emanuel in na zdravljenje duhovnih ran v Prenovi v Duhu. Tudi stara krščanska občestva bodo zaradi njihove svežosti in sloga lahko dobila nov zagon.

3. Eklezialna gibanja so tudi veliko upanje pri graditvi bolj humanega⁴⁰ in bolj pravičnega⁴¹ sveta, saj so posamezna gibanja izrecno narnana prav v te smeri. Omenimo prispevek gibanja Skupnosti sv. Egidija (Comunità di sant'Egidio) pri uveljavljanju človekovih pravic.

4. Vsa eklezialna gibanja želijo vzgajati človeka v času globalizacije, nekatera pa imajo za svojo posebno nalogo vzgojo.⁴²

5. Eklezialna gibanja so kraji, v katerih Sveti Duh spreminja človeštvo.⁴³

6. Eklezialna gibanja so lahko tudi odgovor na izzive sekt in novodobskih (new age) gibanj, saj je prav v eklezialnih gibanjih vsak posameznik ovrednoten kot oseba s svojimi posebnostmi in s svojimi darovi in se tako, vsaj nekateri kristjani, v eklezialnih gibanjih lažje uredničijo, kot bi se brez njih.⁴⁴ Zdi namreč, da so se nekateri »kristjani« zato zatekli v sekte in v new age, ker se niso srečali z dovolj živim krščanskim občestvom ali s primernim eklezialnim gibanjem.

Tako upamo, da bodo v prihodnosti prav eklezialna gibanja odigrala pomembno vlogo pozitivne globalizacije sveta in človeštva.

Sklep

Vse kaže, da bodo nova eklezialna gibanja v prihodnosti odigrala pomembno vlogo evangelizacije v procesu pozitivne globalizacije tako na ravni vesoljne Cerkve kot v krajevnih Cerkvah in tudi pri uveljavljanju osnovnih človekovih pravic, kot so svoboda, pravičnost, demokracija, mir in napredek človeštva, kar bo prispevalo k človeka dostoj-

menizem v gibanju Marijino delo, članica tajništva za ekumenizem in dialog Italijanske škofovske konference in soodgovorna za Center »UNO«.

⁴⁰ L. F. Figari, *La costruzione di un mondo più umano: cultura e lavoro*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 175-182. Luis Fernando Figari je ustanovitelj gibanja Movimiento di Vida Cristiana e del Sodalitium Christianae Vitae.

⁴¹ A. Riccardi, *Carità e giustizia: sfide per i movimenti*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 183-190. Andrea Riccardi je ustanovitelj gibanja Comunità di Sant' Egidio.

⁴² Prim. G. Cesana, *Il compito di educare*, v: Pontificium Consilium pro laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 169-173.

⁴³ A.-M de Monléon, O. P., *I movimenti come luogo di una umanità trasfigurata*, v: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, 147-161.

⁴⁴ Prim. V. Škafar, *Nova verska gibanja*, v: BV 59(1999), 365-385; predvsem 378-380.

nejšemu življenju. Zdi se, da so današnja eklezialna gibanja prav kot dar Svetega Duha odgovor na nekatere potrebe sveta v času globalizacije, čeprav ne zanikamo, da imajo nekatera zaradi svoje mladosti občasno še otroške bolezni, kar je normalno na poti njihovega zorenja. Zato lahko rečemo, da dajejo eklezialna gibanja upanje, da bo novo stoletje bolj človeško.

Povzetek: Vinko Škafar, *Globalizacija in eklezialna gibanja*

Razprava poudarja, da sta institucionalna in karizmatična razsežnost Cerkve sobistveni (co-essenziali) in komplementarni. Duhovna eklezialna gibanja so v vsej zgodovini Cerkve imela globalizacijski naboj, saj so se zelo hitro širila po vsem svetu in svet pozitivno globalizirala. Novejša eklezialna gibanja, ki so dar današnji Cerkvi in današnjemu človeštvu, bi naj odigrala v sodobnem svetu pomembno evangelizacijsko, ekumensko, dialoško in humanizirajočo vlogo pri graditvi civilizacije ljubezni. Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je eklezialna gibanja ovrednotil in nakazal merila, ki jih morajo upoštevati, če želijo prispevati svoj delež k poslanstvu Cerkve. Današnja eklezialna gibanja, ki so povečini laiška, so upanje za Cerkev v začetku novega tisočletja. Kakor so nekdanja eklezialna gibanja v zgodovini Cerkve in človeštva odigrala pozitivno globalizacijsko vlogo, tako pomenijo sedanja, stara in nova, eklezialna gibanja, ki so dar Svetega Duha za Cerkev in vse človeštvo, novo upanje za Cerkev in človeštvo.

Ključne besede: Cerkev, institucija, karizma, eklezialna gibanja, globalizacija

Summary: Vinko Škafar, *Globalization and Ecclesiastical Movements*

The article emphasizes that the institutional and the charismatic dimensions of the Church are co-essential and complementary. During the whole history of the Church, spiritual ecclesiastical movements have contained a globalisation charge since they very quickly spread all over the world and globalized it in a positive manner. More recent ecclesiastical movements, which are a gift to the present Church and the present humanity, should play an important role in the modern world concerning evangelization, ecumenism, dialogue and humanization and help to build a civilization of love. The Plenary Council of the Church in Slovenia evaluated the ecclesiastical movements and indicated the criteria they must consider if they want to contribute to the mission of the Church. Recent ecclesiastical movements, mostly encompassing the laity, are a hope for the Church at the beginning of the new millennium. In the same way as the former ecclesiastical movements played

a positive globalization role in the history of the Church and of the humanity, the present, old and new, ecclesiastical movements, which are a gift of the Holy Spirit to the Church and to the whole humanity, mean a new hope for the Church and the humanity.

Key words: Church, institution, charisma, ecclesiastical movements, globalization

Jože Krašovec

Ontološke osnove globalizacije in etike

Pričujoči oris je poskus primerjalne sintetične presoje postavk judovsko-krščanske civilizacije, ki predstavlja najbolj celovito duhovno globalizacijsko silo. Za svetopisemske in večino drugih judovsko-krščanskih virov je značilno, da predstavljajo težnjo po sistematični organizaciji racionalnih argumentov glede vprašanja Boga, človeka in vesolja. Judovski in krščanski teologi so v prvi vrsti pripovedovalci, pesniki in preroki. Govorijo o vseh vidikih resničnosti materialnega in duhovnega sveta v njihovih značilnih pojavnih oblikah. Namesto sodobnih abstraktnih filozofskih razpravljanj o »stvari sami na sebi« in o »poslednji resnici« v antiki zasledimo pričevanja o izkušnjah, ki so jih pridobili ob opazovanju pojavov materialnega in duhovnega sveta pod vtisom najglobljih vzgibov človekove duše, kot so čut za glas vesti, posluš za skrivnostnost, lepoto, pravičnost in zvestobo. Opazovanje in dojetanje veličastne skladnosti vesoljnega reda in skrivnostnega poteka zgodovinskih dogodkov do končne razsodbe pri piscih preroškega navdiha nikoli ni nevtrarno, avtonomno ali svojevoljno. Vedno odseva zavest o človekovi dolžnosti, da upošteva celoto vesoljnih danosti in notranji moralni imperativ, ki določa smisel našega življenja in delovanja.

Zaznavanje vesoljnih danosti v njihovi fizični, metafizični in metaetični zakonitosti pomeni največji razpon globalizacije človeškega duha. Za vse iskalce in razlagalce smisla vesoljnega reda in skrivnostnega Božjega delovanja v svetu je ta razpon globalizacije tudi največji izziv. Nekateri so dogodke presojali predvsem v luči duhovne kakovosti človekovega ravnanja. Tako so prišli do optimistične razlage, da v svetu vlada absolutna Božja pravičnost, ki po notranji nujnosti kakovosti motivov in dejanj vsakemu določa ustrezno usodo. Bog v svoji suverenosti lahko dolgo čaka s sodbo, ali pa preseneti z nenadno razsodbo. Drugi so doživljali predvsem nespremenljivost zakonov prostora in časa (prim. Prd 3,1-9) in omejenost človeškega spoznanja, zato so boleče občutili očitno nemoč človekovega vplivanja na dogajanje v vesoljnem svetu in na potek njegovega lastnega življenja. Pisali so pod vtisom ničnosti človekovih prizadevanj, češ da je večni Bog daleč od konkretnega zgodovinskega dogajanja, ki je življenjsko okolje našega bitja. Pesimizma jih je reševalo prepričanje, da kljub temu obstaja člo-

vekova svoboda, možnost spoznanja »pravega časa« za njegove odločitve in prednost modrosti pred norostjo.

V tem je temeljna razlika med antičnimi opazovalci vesoljne širine Božjega reda in sodobnimi deterministi, ki iz egocentričnih, antiglobalizacijskih nagibov spodkopavajo temelje našega lastnega bivanja in sodobnike pehajo v ozki prepad pesimizma, cinizma in anarhizma. Antični deterministi so bili konstruktivni, ker so verjeli, da je Božje delo stvarstva dobro, da je Bog vsakemu delu vesoljne celote določil »pravi čas«. Njihova stiska je posledica občutka, da človek v svoji omejenosti težko odkrije »svoj čas« in zato težko uresniči ideal modrosti v odkrivanju ontološkega in moralnega reda stvarstva. Kljub temu nikoli, niti v najbolj tesnobnih okoliščinah, niso podvomili o odgovornosti človeka za njegove odločitve in dejanja. Vtis o sedanji skladnosti vesoljnega reda jim je narokoval sintetični sklep, da je vesoljni red očitna sled Božje modrosti, ki se je razlila v stvarstvo na samem začetku stvarjenja. Ta sintetični sklep jim je dajal osnovo za upanje, da ima vse stvarstvo obljubo prihodnje slave v okviru celotnega Božjega okolja vesoljnega reda.¹

1. Razmerje med poetiko, idejnimi postavkami in etiko

Poseben čar svetopisemskih besedil je v tem, da se pisci sicer ustavljajo pri najbolj elementarnih problemih vsakdanjega življenja in

¹ K različnim vidikom zaznavanja sintetičnega mišljenja v starem Izraelu gl. zlasti: M. Noth in D. W. Thomas (ur.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East: Presented to Professor Harold Henry Rowley*, VT.S 3, E. J. Brill, Leiden 1969; G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970; isti, *Gottes Wirken in Israel: Vorträge zum Alten Testament*, (ur. O. H. Steck), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974; G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, *Analecta Biblica* 65, Biblical Institute Press, Rim 1975; J. L. Crenshaw, *Studies in Ancien Israelite Wisdom*, Ktav, New York 1976; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM Press, London 1992; M. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality*, Yale University Press, New Haven / London 1993; R. P. Gordon (ur.), »*The Place Is Too Small for Us*« v: *The Israelite Prophets in Recent Scholarship*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind. 1995; J. Barton, *Ethics and the Old Testament*, SCM Press, London 1998; J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, Dela / Opera 53, SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999; isti, *Reward, Punishment, and Forgiveness*, VT.S 78, J. E. Brill, Leiden – Boston – Köln 1999; P. Hofmann, *Goethes Theologie*, F. Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2001.

banalnih zgodovinskih okoliščin, a vse presoja v luči večnosti in v edinstvi z vesoljnim redom. Zanima jih človek v svojih življenjskih razmerah, njegov položaj v vesolju in njegov odnos do presežnih danosti, ki se kažejo v toku zgodovine. V ozadju zgodovinskih analiz so temeljna vprašanja: Božje védenje in dejavno vodenje sedanjega sveta; način Božjega vodstva sveta v sodbi in milosti; zakaj obstajajo krivični, ki pogosto bolje uspevajo kakor pravični; svoboda etičnega odločanja; vloga greha, kesanja in odpuščanja; motivi strahu Božjega v razmerju do retributivne pravičnosti in v razmerju do metaetične, absolutne norme Božjega delovanja; razmerje med osebno religioznostjo, ki jo določa strah, in tisto, ki jo motivira ljubezen; pravični odnosi med narodi; pravični odnosi med člani družine; usoda pravičnih in krivičnih po smrti; bistvo človekove duše. Odgovori na različna vprašanja so pogosto bolj pragmatične kot dogmatične narave, vendar nikoli zunaj vesoljnega globalizacijskega loka Božje stvarnosti. Najbolj temeljno etično pravilo vsega Svetega pisma je aksiom, da se je treba izogibati slabemu ravnanju do šibkih. Obramba šibkih in ubogih ima absolutno prioriteto v ravnanju Boga in ljudi. Na tem preprostem aksiomu stoji ali pade vsa svetopisemska religija.

Etične norme niso definirane kot abstraktna načela, temveč so vpete v neposredno življenjsko okolje in v zaznavne sposobnosti našega bitja. Zato je ustrezna človekova drža lahko le skromnost, odgovornost in zavzetost za dobro. V tem smislu pravi prerok Jeremija v 9,22-23:

Modri naj se ne hvali s svojo modrostjo, močni naj se ne hvali s svojo močjo, bogati naj se ne hvali s svojim bogastvom. Kdor se marveč hoče hvaliti, naj se hvali s tem, da je razumen in pozna mene, da sem jaz Gospod, ki delam dobro, prav in pravično na zemlji. To mi je namreč vseč, govori Gospod.

Postavke etike so sintetično izražene v številnih drugih besedilih. Značilen je odlomek v Ezk 18,5-9:

Če je človek pravičen in ravna po pravu in pravičnosti, ne pojedla na gorah, ne vzdiguje oči k malikom Izraelove hiše, ne oskrunja žene svojega bližnjega, se ne približuje ženi, ko je obredno nečista, nikogar ne izkorišča, temveč vrača, kar mu je bilo zastavljeno za dolg; če ne ropa, če daje svoj kruh lačnemu, oblači nagega, ne posoja na obresti in ne odira, odvrača roko od krivice, pošteno razsoja med možem in možem, živi po mojih zakonih, se drži mojih odlokov in jih v resnici izpolnjuje – tak je pravičen in bo zagotovo živel, govori Gospod Bog.

Posebno pozornost zasluži Ps 15, ki se glasi:

Gospod, kdo sme biti gost v tvojem šotoru,
kdo sme prebivati na tvoji sveti gori?
Kdor hodi v popolnosti,
ravna pravično
in govori resnico v svojem srcu.

Ne obrekuje s svojim jezikom,
 ne počne bližnjemu nič slabega,
 ne kliče zasramovanja proti svojemu bližnjemu.
 Zavrženi je v njegovih očeh vreden prezira,
 a izkazuje čast tistim, ki se bojijo Gospoda.
 Če je prisegel v svojo škodo, tega ne prekljuje.
 Svojega denarja ne daje za obresti,
 zoper nedolžnega ne sprejema podkupnine.
 Kdor tako dela,
 ne bo omahnil na veke.

2. Osrednje mesto etike in metaetike v Svetem pismu

Podobne ideale srečamo tudi v drugih verstvih starega Bližnjega vzhoda. V vseh verstvih so priznavali božanski red in božansko avtoriteto. Toda drugod so etične zahteve na robu kulturnega in religioznega sistema, v Svetem pismu so v samem središču, zato navdihnjeni pisci nikoli in nikjer niso videli nevtralnega delovanja. Svetopisemska zahteva po etičnem ravnanju je absolutna in ne dopušča nikakršnega kompromisa. Če kje, gre ob tem vprašanju za življenje in smrt. Temeljno vodilo je priznanje absolutne Božje avtoritete in ravnanje po načelu absolutne zvestobe v iskanju stika z Božjim duhom. Osnovna motivacija je globinska, osebna in metaetična. Metaetična osnova judovske misli ostaja etična in nikoli ne vodi v pasivni pesimizem. Zahteva po pravičnosti se postavlja kot preizkusni kamen božanskosti najvišjega Bitja. Abraham, ki poskuša rešiti Sodomo pred uničenjem, poziva Boga (1 Mz 18,25): »Ali ne bo sodnik vse zemlje ravnal pravično?«

Izjemna etična občutljivost razloži, zakaj je svetopisemski pogled na svet in na zakonitosti, ki ga sestavljajo, preroški. Preroki v zavesti absolutne zavezanosti Bogu, ki se jim razodeva v duhovnem središču njihovega bitja in jih notranje določa za iskanje Izvora in Zakonodajalca veselja, nikoli niso nevtralni. Vse dogodke brez izjeme presojujejo v njihovem razmerju do božanskega reda, ki jih povezuje v širša obzorja in najvišjo metaetično globalizacijsko sintezo. Zato vsi svetopisemski in drugi judovsko-krščanski viri zrcalijo teleološko zgodovinsko vizijo sveta. Izraelski preroki se niso strinjali z determinizmom in cikličnostjo starega Bližnjega vzhoda, temveč so s svojo absolutno etično zavezanostjo v vsakem konkretnem trenutku in v vsakem konkretnem položaju za vse čase risali os zgodovine med začetkom in koncem, ki pomeni dopolnitev začetka. Iz sedanjih eksistencialnih slutenj in iz notranje zavezanosti božanskim zakonom so zrl v preteklost in v prihodnost. V preteklosti so videli dramo človekovega prestopanja Božjega reda, Božje sankcije in preseganje človekove krivde s prebujanjem novih

iskalcev Božjega reda. Po analogiji sedanje in pretekle izkušnje so optimistično zrlji v prihodnost, v prepričanju, da bo Bog, ki je Stvarnik sveta in je doslej vodil svetovno zgodovino prek vseh čeri, tudi v prihodnosti obujal ljudi, ki bodo sodelovali z Božjim navdihom in bodo zmagovali nad vsemi silami samovoljnih, egocentričnih in torej protiglobalizacijskih podvigov narcisoidnih posameznikov in skupin.

3. Globalizacija v preseganju egocentrične avtonomnosti

Polarnost med poetičnim slikanjem pojavnega in duhovnega sveta v konkretnem času in prostoru ter sintetično zgodovinsko vizijo celote se zrcali v vseh glavnih zvrsteh svetopisemskega slovstva. Vse zgodovinske pripovedi zrcalijo moralno zavezanost v presoji motivov posameznih oseb, ki nastopajo v določeni življenjski drami. Pripovedi o svetopisemski prazgodovini posredujejo prepričanje, da je Bog svet ustvaril na temelju vesoljnega reda, ki se ne more sesuti, zato so vsi poskusi svojevoljnih človeških ali nadčloveških bitij, da bi delovali avtonomno po nagibu svojih slepih strasti, obsojeni na propad. Vse pripovedi o zgodovinskih dogodkih temeljijo na izkušnji, da si samooklicani in samovoljni junaki sami pišejo sodbo, ker bodo propadli na temelju svojih zgrešenih motivov in načrtov. Toliko bolj sije slava tistih, ki onkraj neposrednih dogodkov vidijo na delu skrivnostni Božji zakon in ostanejo zavezani absolutnemu dobremu predvsem v hudih časih. Tako sta Jožef in David postala simbol oseb, ki niso iskale kratkoročnih materialnih razlag dogodkov, temveč so se popolnoma predali navdihu duha, ki je bil v nenehnem življenjskem dialogu s skrivnostnim Bogom na vsakem koraku življenja. Njihovo osnovno vodilo je bilo, da ničesar ne smejo storiti zgolj v svojem imenu, iz nagibov skušnjave po avtonomnosti in iz svojih vnaprej določenih ciljev. Vsak trenutek njihovega življenja mora biti sestavni del celote vesoljnega moralnega reda, vesoljne duhovne globalizacije pod varstvom Božje avtoritete.

Isto velja za preroško slovstvo. Preroki so bili vidci v najglobljem pomenu besede, saj so bili v vseh konkretnih primerih človeških tvorcev zgodovine sposobni videti, kdo dela skladno z navdihom absolutne Božje avtoritete in kdo podlega kratkoročnim potrebam svoje grešne narave. Zato so lahko z matematično natančnostjo že na začetku napovedali, katera oseba bo končno splavala na površje prosojnega obzorja in katera se bo potopila v mreži svojih lastnih zgrešenih motivov in ciljev. Najbolj natančna je analiza usodnosti človeške prevzetnosti. Prevzetnost človeka pozicije zamreži in ga popolnoma onespособi za vključevanje v vesoljni Božji zakon, ki ostane na veke.

V tem kontekstu lahko vidimo nadčasovni, večni pomen zgodbe o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1-9) in sodbe nad prevzetnim babilon-

skim kraljem (Iz 14,3-21). Kot protiutež tem negativnim modelom zgodovine so nastale mesijanske napovedi prihodnjih časov, ko bo Bog sam obudil osebe, ki bodo delovale skladno z Božjim navdihom in sevanjem vesoljne harmonije. Še bolj sintetične so napovedi eshatoloških časov, tj. poslednje sodbe nad vsemi silami zla in dokončne zmage pravičnih, ki sodelujejo v vesoljnem načrtu Božjega stvarstva.

Polarnost med skušnjavo človekove egocentrične omejenosti in dejavnega vključevanja v vesoljno globalizacijsko obzorje teleološko naravnane svetovne zgodovine se na različne načine kaže v svetopi-semskem modrostnem slovstvu. Vsa izraelska modrost temelji na postavki stvarjenja. Prepričanje, da je Božja modrost ustvarila svet in ga modro dopolnjuje, je osnova številnih modrostnih rekov, da je Božjo modrost mogoče spoznati po ustroju vesoljstva, da je naravni red stvarstva treba spoštovati in da je treba delovati skladno s »pravim časom«. V takšnem budnem in odgovornem ravnanju se kaže človekova modrost. Božja modrost se je s stvarjenjem zapisala v stvarstvo, ki je v živem dialogu z Bogom in človekom. V tem pogledu je posebno zgovoren odlomek iz knjige Pregovorov (Prg 8,22-36):

Gospod me je imel v začetku svojih poti,
 pred svojimi pradavnimi deli.
 Bila sem zasnovana od vekomaj,
 od začetka, preden je bila zemlja.
 Bila sem spočeta, ko še ni bilo pravodovja,
 ko še ni bilo zbiralnikov, polnih voda.
 Preden so bile utrjene gore,
 pred hribi sem bila spočeta,
 ko še ni naredil zemlje in pokrajin,
 ne prvine prahu sveta.
 Ko je pripravljajl nebo, sem bila tam,
 ko je zarisoval obzorje nad pravodovjem,
 ko je zgoraj krepil oblake
 in utrjeval zbiralnike pravodovja,
 ko je postavljajl morju njegovo mejo,
 da vode ne prestopijo njegovega obrežja,
 ko je zarisoval temelje zemlje,
 sem kot njegov ljubljeneček bila ob njem,
 se veselila dan za dnem,
 se ves čas igrala pred njim.
 Igrala sem se na njegovem zemeljskem krogu
 in moje veselje je bilo pri človeških otrocih.

Zdaj torej, otroci, poslušajte me!
 Blagor tem, ki se drže mojih poti.
 Poslušajte vzgojo in bodite modri,
 nikar je ne zametujte.

Blagor človeku, ki me posluša,
 bedi dan za dnem pri mojih vratih
 in čaka na pragu mojih duri.
 Kajti kdor me najde, najde življenje
 in prejme milost od Gospoda.
 Kdor pa me zgreši, rani svojo dušo,
 vsi, ki me sovražijo, ljubijo smrt.

Ta pesniški opis govori o modrosti na skrajno pretanjen način, na robu zmogljivosti hebrejskega pesništva. Vsebina pesnitve izraža to, kar je zaobseženo v kratkem vzkliku v Ps 104,24: »Kako veliko je tvojih del, o Gospod! Vsa si naredil z modrostjo.« Podobna je izjava v Prg 3,19-20:

Gospod je z modrostjo postavil zemljo,
 z razumnostjo utrdil nebo,
 z njegovim znanjem se odpirajo pravodovja
 in oblaki spuščajo roso.

4. Modrost je znamenje Božje postave v notranji strukturi stvarstva

Modrost, ki predstavlja red v stvarstvu, je bila ustvarjena skupaj s svetom in deluje v svetu kot notranja veličina in harmonija. Modrost je Božje delo, ki je nad vsemi drugimi deli stvarjenja. Modrost je s stvarjenjem postala temeljna lastnost sveta. S tem je hkrati sama postala predmet refleksije. Modrost izraža edinost vseh posameznih izkušenj, ki jih zazna dejavna človeška oseba. Stvarstvo je z Božjim delom povzdignjeno v dostojanstvo modrosti oziroma razumnosti. Modri Sirah na začetku svoje knjige pravi (Sir 1,1.8-10):

Vsa modrost je od Gospoda,
 ob njem je na veke.
 Le eden je moder, silno je strašen,
 on, ki sedi na svojem prestolu.
 Gospod sam jo je ustvaril,
 pregledal jo je in premeril
 in razlil po vseh svojih delih,
 po vsem mesu iz svoje radodarnosti
 in jo podelil tistim, ki ga ljubijo.

Razlitje modrosti ob stvarjenju ne more biti le pesniška prisproda. Tu gre za prepričanje, da je ob stvarjenju dejansko prišlo do razlitja Božje modrosti v ustvarjene stvari; modrost je torej notranji konstitutivni del vsega stvarstva. Ta predstava je najjasnejši odraz občutka za celoto in smiselnost vesoljnega reda. Stvarstvo s svojo participacijo na Božji modrosti stopa v dialog s človekom, človeka nagovarja in z močjo svoje prosojnosti in urejenosti tudi popravlja njegovo dejavnost. Svetov-

ni red je predstavljen kot oseba, ki se neposredno obrača na človeka, ga vabi in spodbuja k razumnosti. Vse pa temelji na veri v Boga kot stvarnika in torej izvora modrosti. Modrost, ki je pojavna oblika stvarstva, bi lahko imenovali prared, skrivnost notranjega reda, razumnost sveta, smisel ali veličastnost stvarstva. Na mesto slepe determiniranosti antičnih politeističnih sistemov stopa poosebljena modrost, ki ima vse značilnosti osebe. Svetovna razumnost, ki obstaja od prvega trenutka stvarjenja, je predstavljena kot otrok, ki se igra s človeškimi otroki. Od tu je samo korak do zavesti, da je Božje delo stvarjenja s svojo skladnostjo pripoveduje o Božji slavi, toda ta govorica je končno namenjena človeku, da joliši, posluša in ustrezno ukrepa. V Ps 19,2-5 beremo:

Nebesa pripovedujejo o Božji slavi,
 nebesni svod sporoča o delu njegovih rok.
 Dan izreka dnevu govor,
 noč razglašča noči znanje.
 To ni govor, to niso besede,
 njihov glas je neslišen;
 po vsej zemlji gre njihov val,
 do konca sveta njihove besede.

5. Modrost človeka nagovarja k ustreznemu ravnanju

Namen skrivnostnega govora stvarstva je pouk za človeka. Kdor zazna ta glas, se odziva s priznanjem in čaščenjem avtoritete najvišjega zakonodajalca. Takšen odziv vključuje pripravljenost, da se da voditi napotkom, ki so razvidni v redu stvarstva, v vseh življenjskih odločitvah. Moralni red je že od prvega trenutka stvarjenja zasidran v redu stvarstva. Govorica modrosti, ki napolnjuje stvarstvo, je v zadnjem bistvu glas Stvarnika. Ker vsa dela vesoljstva odsevajo Božje veličastvo, tega ni mogoče spregledati, govornice tega veličastva pa ni mogoče preslišati. V tem smislu Job v svojem četrtem govoru pravi, da vsa dela stvarstva pričujejo, da so Božje delo (Job 12,7-9):

Vprašaj vendar živali, da te poučijo,
 in ptice pod nebom, da ti oznanijo.
 Poprosi zemljo, da te pouči,
 in ribe v morju ti bodo povedale.
 Katera izmed vseh teh ne ve,
 da je to naredila Gospodova roka?

To pričevanje že nakazuje vsebino Božjih govorov v Jobovi knjigi (Job 38-42). V teh govorih Gospod stvarstvu prepusti besedo, da Joba pouči o nedoumljivosti celovite zakonitosti vesoljnega reda. Ko Job ugotovi, da ne more doumeti razlogov in zakonitosti delovanja danosti vesoljstva, se osvobodi ozkega obzorja svojega neposrednega okolja in

začne občudovati modrost Božjega zakona, ki vsemu vesolju omogoča skladno delovanje.

Modrost, ki utemeljuje red stvarstva, deluje enako kot logos sveta v prostranem stvarstvu - onkraj človekovega dometa, pa vendar določa tudi potek človeškega zasebnega in družbenega življenja. Modrost ni zgolj ideja, načelo ali razumnost sveta. Tudi modrost je ustvarjena in ima vse značilnosti ustvarjenih danosti. Smisel njenega obstoja pa je nagovor človeka. Svetopisemski modrostni pisatelji so prepričani, da je govorico modrosti mogoče zaznati; toda skrivnost človekove svobode je, da jo je mogoče sprejeti ali zavreči. Modrost človeka, ki jo išče, obvaruje različnih škodljivih vplivov, prinaša čast in mir duši, zagotavlja prihodnost in polnost življenja. Zaznavanje modrosti ne more biti zgolj ugotavljanje notranje zakonitosti celote stvarstva. Nagovor modrosti in človekov odgovor pomenita dejavno vključevanje v samo dogajanje, ki omogoča celostno življenjsko izkušnjo o njeni življenjski moči. To je bistvo tistega, kar imenujemo dobrine odrešenja v ontološkem smislu. Zaznavanje, iskanje in vrednotenje teh dobrin je daleč od iskanja uspeha v konkretnih zadevah in od želje po obvladovanju življenja.

Dobrine modrosti niso sredstvo do nekega višjega cilja, one same so postale najvišji cilj življenja, zato zahtevajo odločitev celotne človekove biti. Takšno ontološko razumevanje modrosti je najbolj očitna posebnost Izraela v celotnem razponu svetovnih civilizacij. Zaznavanje nagovora modrosti je mogoče le v religiji absolutnega monoteizma, ki po notranji logiki postulira začetek in konec vsega bivajočega in dinamični naboj življenja med obema. Nagovor modrosti je mogoč le znotraj vesoljstva, ki ga je Začetnik življenja otel mehanskega determinizma in ga napolnil z življenjskim elanom, s tkivom zakonov in obljubo izpolnitve, vse to pa sestavlja vsebino nenehnega nagovora človeške duše, ki hrepeni po celostni izpolnitvi. Modrost, ki je bila ustvarjena skupaj s stvarstvom kot njeno vezno tkivo, je tako postala človekova partnerica in posrednica najvišjih dobrin. V ljubezenskem življenjskem dotiku z modrostjo in njenimi darovi postaja človek deležen Božje slave v večni domovini.

6. Zahteva modrosti je ultimativna

Tako vzvišena predstava posebljene modrosti pa ne more biti ravnodušna do tistih, ki jo spregledajo, jo zasmehujejo in se nočejo podrediti njenim nespremenljivim zakonom. Za človeka je glas modrosti nekaj ultimativnega, saj zadeva odločitev med življenjem in smrtjo. V Prg 8,35-36 (prim. 9,6; Sir 4,12) modrost govori ultimativno o zadevi, ki dopušča le dve izbiri: življenje ali smrt. O življenju in smrti je govor v absolutnem smislu. O življenju ali smrti ne odločajo posamezni trenutki

v konkretnih življenjskih okoliščinah, temveč temeljni človekov odnos do same zakonitosti stvarstva. Življenje je nagrada za iskanje modrosti v predanosti in odgovornosti:

Kajti kdor me najde, najde življenje
in prejme milost od Gospoda.
Kdor pa me zgreši, rani svojo dušo,
vsi, ki me sovražijo, ljubijo smrt.

Človek lahko modrost odkloni, takrat se modrost zavije v molk, kar bo imelo katastrofalne posledice za človeka. Nad ljudi upornosti in samovšečnosti bo prišla groza in vse vrste stisk. Ljudje, ki se bodo odpovedali modrosti, bodo prepuščeni svojim lastnim načrtom, ti pa jih bodo ugonobili. To bo poslednja cena avtonomije človeške razumnosti, ki se postavlja nad konstitutivni red stvarstva. Človeška samozavest je dogodek v toku zgodovine, ki na paradoksen način govori za veljavo modrosti. V Prg 1,20-29 beremo:

Modrost se oglašá zunaj,
na trgih povzdiguje svoj glas,
na stekališču ulic kliče,
na vhodu, pri mestnih vratih izreka svoje izreke:
»Doklej boste, prostaki, ljubili prostaštvo?
Posmehljivci ljubijo posmeh,
norci sovražijo spoznanje!
Obrnite se k mojemu opominu,
glejte, točila vam bom svojega duha,
razodevala vam bom svoje besede.
Ker sem klicala, pa ste se branili,
iztezala svojo roko, pa se nihče ni zmenil,
in ste zavrgli vse moje nasvete
in niste sprejeli mojega opomina,
se bom tudi jaz smejala vaši pogubi,
se posmehovala, ko pride vaš strah,
ko pride vaš strah kakor ujma,
in pridrvi vaša poguba kakor vihar,
ko prideta nad vas stiska in nadloga.
Tedaj me bodo klicali, pa ne bom odgovorila,
koprneli bodo po meni, pa me ne bodo našli.
Zato, ker so sovražili spoznanje
in niso marali strahu Gospodovega ...«

Modrost, notranja forma stvarjenja, človeka ne nagovarja v svetišču, temveč na vseh profanih mestih vsakdanjega življenja. Njen glas prihaja iz notranje zakonitosti sveta in človeka nagovarja v najbolj osebнем jedru zavesti in razumnosti. Svetovni red je torej utemeljitev in izvor vsega etičnega življenja človeške osebe. Kdor je odprt temu skrivnostnemu glasu modrosti, bo rešil svoje življenje; tisti, ki jo za-

vračajo, si pišejo smrtno obsodbo. Življenje ali smrt ne prihajata od zunaj, temveč iz jedra človekove biti glede na temeljni odnos do celotne zakonitosti stvarstva. V Prg 2, 9-22 pesnik pripoveduje, kaj človek lahko pričakuje, če se oklene modrosti:

Tedaj boš razumel pravičnost in pravico,
poštenost in sleherno dobro pot.
Kajti modrost pride v tvoje srce,
spoznanje bo vseč tvoji duši.
Preudarnost te bo varovala,
razumnost te bo ohranjala.
Obvarovala te bo slabe poti,
ljudi, ki govore varljivo,
ki zapuščajo prave poti,
da hodijo po temačnih poteh,
ki se veselijo zlih dejanj,
se radujejo zlobnih prevar,
ki so njihove poti izkrivljene
in blodijo po svojih stezah. ...

Pavel seže prav v to bistvo človekove odgovornosti za svojo usodo, ko pravi, da pogani, ki delajo v nasprotju z Božjo postavo, za to nimajo nobenega opravičila. V Rim 1,18-21 pravi:

Božja jeza se namreč razodeva iz nebes nad vsakršno brezbožnostjo in krivičnostjo ljudi, ki s svojo krivičnostjo dušijo resnico. Saj jim je to, kar je mogoče spoznati o Bogu, očitno: sam Bog jim je namreč to razodel. Kajti od stvarjenja sveta naprej je mogoče to, kar je v njem nevidno, z umom zreti po ustvarjenih bitjih: njegovo večno mogočnost in božanskost. Zato so ti ljudje neopravičljivi. Čeprav so namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali, marveč so postali v svojih mislih prazni in nespametno srce jim je otemnelo.

7. Delovanje modrosti v zasebnem in družbenem življenju

Glas modrosti, ki prežema stvarstvo, kliče po redu v zasebnem in družbenem življenju. Stvarstvo nima samo svoje biti, temveč vsebuje tudi resnico o Stvarniku, o njegovi modrosti, darežljivosti in ljubezni. V Prg 8,15-21 se predstavi kot odločilna osnova vsega družbenega življenja:

Po meni kraljujejo kralji,
oblastniki določajo pravico.
Po meni poveljujejo veljaki,
po meni so imenitni vsi pravični sodniki.
Ljubim te, ki me ljubijo,
kateri me iščejo, me najdejo.
Pri meni so bogastvo in čast,
trajno imetje in pravičnost.

Moj sad je boljši kot zlato in kot čisto zlato,
 moj pridelek je boljši kot izbrano srebro.
 Hodim po poti pravičnosti,
 po sredi steza pravice,
 da oskrbujem svoje ljubljence z imetjem
 in polnim njihove zakladnice.

Modrost, ki je razlita v red stvarstva, je edina globalizacijska etična sila, ki sestavlja temelje vsega svetovnega reda: Modrost je izvor iskanja resnice pri vseh narodih sveta. Tu ni nobene podlage za dualizem med redom stvarstva in družbenim redom svetovne človeške družine. Red stvarstva je navzoč tako v naravi kot v moralnih zakonih, ki veljajo za osebno človekovo odločanje. Nagovor modrosti ne dopušča niti občutka avtonomnosti niti brezbrizne nevtralnosti. Ta nagovor meri na celoto človeške osebnosti in hoče posredovati popolno gotovost in zaupanje. Brez zaupanja ni življenja v pravem pomenu besede. V razponu celote stvarstva gre za rešitev ali izgubo življenja. Osnova zaupanja je zaznavanje notranje zakonitosti, ki veselstvo povezuje v veličastno celoto. Kolikor bolj se človek zapleta v posamezne dogodke in se v njih izgublja, toliko bolj ga rešuje in zdravi vizija celote, ki ne dopušča občutka, da je kar koli v svetu naključje. Verodostojnost izkušnje so preverjale generacije, iz narodne kulture izbrale vse najboljše in izjave uveljavile kot večnoveljavne maksime. Govorica organizma veselja prinaša občutek varnosti zlasti, ko človek zazna, na Božji duh veje ne le nad vodami, temveč nad celoto stvarstva. Modri Sirah v patosu opisuje delovanje modrosti (Sir 24,3-7):

Jaz sem izšla iz ust Najvišjega
 in kakor megla prekrila zemljo.
 Jaz sem na nebeških višavah postavila svoj šotor,
 moj prestol je stal na oblačnem stebru.
 Sama sem prehodila nebesni obok,
 sprehodila sem se po globinah brezen.
 Nad valove morja, nad vse kopno,
 nad vsa ljudstva in narode je segala moja oblast.
 Pri vseh teh sem iskala počitek,
 na čigavi dediščini bi se utaborila.

Stvarjenje je najbolj tipično svetopisemsko razumevanje izvora modrosti. Izjava, da je modrost »izšla iz ust Najvišjega«, spominja na poročilo o stvarjenju na začetku; po tem poročilu je dogodek stvarjenja uresničitev Božje volje in besede. Modrost napolnjuje vse stvarstvo in spreminja vse razsežnosti v razponu med nebom in podzemljem. Toliko bolj ji je zagotovljena večnost (Sir 24,9):

Pred vekom, od začetka, me je ustvaril
 in na veke ne bom nehala biti.

8. Naravna in pisana postava polje nasprotij

Globinska izkušnja delovanja naravnega reda je vodila do sklepa, da je razodeta postava zapis postave, ki deluje v redu stvarstva. V modrostnem izročilu je tako prišlo do presojanja Postave v luči modrosti. Ker je postava pričevanje o delovanju zakonitosti v stvarstvu, človeku pomaga na poti k modrosti. Ker nagovarja človeka, ki ima svobodno voljo, naravna in zapisana postava hočeš nočeš v svetu odločanja postajata polje nasprotij. Ker je človek del velike celote vesoljstva, položaj svojega življenja doživlja kot polarno nasprotje, ki je onkraj njegovih možnosti vplivanja. K temu dodaja še svoje odločitve v dobrem ali slabem. Modri Sirah pravi (33,14-15):

Nasproti zlu je dobro,
nasproti smrti življenje,
tako je nasproti pobožnemu grešnik.
Tako glej na vsa dela Najvišjega:
po dve in dve, eno nasproti drugemu.

Sirah vidi to temeljno nasprotje predvsem kot odsev človekove svobodne volje. V tem smislu pravi v 15:11-20:

Ne reci: »Po Gospodovi krivdi sem odpadel.«
Saj vendar ne bo storil tega, kar sovraži.
Ne reci: »On me je zavedel.«
Saj vendar ne potrebuje grešnika.
Gospod sovraži vsako gnusobo
in tisti, ki se ga bojijo, je ne marajo.
On je na začetku ustvaril človeka
in ga pustil oblasti lastne odločitve.
Če hočeš, boš izpolnjeval zapoved,
in zvestobo ohraniti je stvar tvoje dobre volje.
Predte je položil ogenj in vodo,
roko boš iztegnil, po čemer boš hotel.
Pred ljudmi sta življenje in smrt
in kar bo komu po volji, mu bo dano.
Zakaj velika je modrost Gospodova,
silen je v mogočnosti in vidi vse.
Njegove oči zrejo na tiste, ki se ga bojijo,
in pozna vsako človekovo dejanje.
Nikomur ni ukazal, naj bo brezbožen,
nikomur ni dovolil grešiti.

Zahtevnost etičnega izziva vesoljnih danosti je v tem, da se dogodki in različne okoliščine prikazujejo v brezmejnem vrednostnem razponu, a je pravilna v konkretnem času in prostoru le ena odločitev. Delati dobro je največja zahteva življenja, saj predpostavlja najvišjo možno stopnjo spoznanja in popolno zavezanost resnici. Toliko večje je

zaupanje modrosti, ki je razlita v stvarstvo in pomeni neomejeno pašo za oči in duha. Ravnati modro in torej dobro največkrat pomeni, zadeti »pravi čas«. Pridigar poudarja, da ima vse »svoj čas« (Prg 3), vendar vidi v tem tudi največjo težavo človekovega iskanja modrosti, saj ugotavlja:

Videl sem opravilo, ki ga Bog daje ljudem, da se ubadajo z njim: dela vse lepo ob svojem času, tudi večnost jim je položil v srce, da človek dela, ki ga je Bog naredil, ne more doumeti od začetka do konca. Spoznal sem, da ni dobrega v njih, razen da se veselijo in delajo dobro v svojem življenju. Tudi to, da človek je in pije in se veseli dobrega pri vsem svojem trudu, je Božji dar. Spoznal sem, da vse, kar Bog dela, ostane na veke. Nič se temu ne more dodati, nič od tega odvzeti. Bog dela tako, da bi se ga bali. Kar je, je že od davnaj, kar bo, je bilo že davno: Bog išče, kar je preteklo.

Sirah v nasprotju s Pridigarjem verjame, da človek lahko spozna »pravi čas« (prim. 4,20,23; 6,8; 10,4; 12,16; 18,26; 19,9; 22,6; 29,2-5; 31,28; 38,13) in se ustrezno odziva na izzive ožjega in širšega okolja. V 10,4 pravi Sirah:

Oblast nad svetom je v Gospodovi roki,
on mu bo v pravem trenutku obudil pravega človeka.

V 18,26 pravi:

Od jutra do večera se spreminja čas,
vse teče naglo pred Gospodom.

V 4,20 pa opominja:

Pazi na pravi čas in varuj se hudega,
da se ti ne bo treba sramovati samega sebe.

Najbolj izčrpno pa o skrivnosti »pravega časa« govori v 39,16-35:

Kako silno lepa so vsa Gospodova dela!
Vsako njegovo povelje se ob pravem času izvrši.
Nihče ne sme reči: »Kaj pa to? Čemu to?«
Vsako stvar se bo namreč poiskalo ob svojem času.
Na njegovo besedo se je vodovje postavilo kakor nasip,
na zapoved ust zbirališče voda.
Na njegov ukaz se zgodi vse, kar mu je po volji,
nikogar ni, ki bi zmanjšal njegovo rešitev.
Dejanja vsega mesa so pred njim,
nihče se ne more skriti pred njegovimi očmi.
Od ene večnosti do druge sega njegov pogled,
nič ni čudnega pred njim.
Nihče ne sme reči: »Kaj pa to? Čemu to?«
Vsaka stvar je namreč ustvarjena za določen namen. ...
O tem sem bil že od začetka prepričan,
a sem stvari še enkrat premislil; in jih izročil pisu:

Gospodova dela so vsa dobra,
 on bo vsako stisko rešil tedaj, ko se bo pojavila.
 Nihče ne sme reči: »To je slabše kot ono.«
 Vsaka reč se bo namreč ob svojem času izkazala za dobro.
 In zdaj z vsem srcem in vsemi usti hvalite
 in slavite Gospodovo ime.

Ponavljjanje stališča »Nihče ne sme reči« kaže, da Sirah polemizira s takšnimi, ki imajo drugačno stališče glede kakovosti Božjega delovanja v svetu in smisla vsega dogajanja za človeka. V ospredje postavlja problem teodiceje, tj. Božje pravičnosti. Jobovi prijatelji ta problem razlagajo s stališča norme, tj. doktrine, da Bog ravna skladno s človekovim ravnanjem. Sirahovo razumevanje dogajanja v veselju presega to miselno obzorje, ker izhaja iz prepričanja, da je vse dobro ob »svojem času«. Izravnava je torej možna le ob soočanju prijetnih in neprijetnih, zelenih in nezaželenih dogodkov. Njegovo dojetje danosti veselja je dialektično in eksistencialno. Človek se mora dobro odločati v konkretnih življenjskih okoliščinah, ki pogosto pomenijo nepremagljivo oviro. V luči celote je kljub temu mogoče najti neko rešitev in se pomiriti ob ugotovitvi, da je vse dobro ob »svojem času«. Krivičnost, grabežljivost in nemir so posledica neurejenega stanja človekovega duha. Takšno je bilo človekovo stanje že na začetku. V 40,1-11 Sirah pravi:

Za vsakega človeka so ustvarjene velike nadloge,
 težak jarem muči Adamove sinove
 vse od dneva izhoda iz materinega telesa
 tja do vrnitve k materi vsega.
 Njihovo razglabljanje in srčna tesnoba
 se izčrpavata v pričakujoči misli o dnevu smrti.
 Od tistega, ki sedi na sijajnem prestolu,
 do tistega, ki je ponižan v prah in pepel,
 od tistega, ki se oblači v škrlat in nosi venec,
 do tistega, ki se ogrinja z surovim platnom:
 ena sama jeza in nevoščljivost in zmešnjava in nemir
 in strah pred smrtjo in srd in prepir!
 Celó tedaj, ko se odpravi v posteljo počivat,
 nočni sen spreminja njegovo spoznanje.
 Počitka je malo, skoraj nič.
 Poleg tega ga v snu kakor pri belem dnevu
 vznemirjajo prividi njegovega srca,
 kakor bi bil ušel pred obličjem vojne.
 Ko pa se jih reši in se zbudi,
 se čudi praznemu strahu.
 Vse meso, od človeka do živine,
 grešnike pa še sedemkrat huje, spremljajo

smrt in kri in prepir in meč,
 nesreče, lakota in stiska in kuga.
 Vse to je bilo ustvarjeno za nepostavne;
 in zaradi njih je nastal potop.
 Vse, kar je iz prsti, se vrača v prst,
 in kar je iz vode, se vrača v morje.

Izvor človekove stiske niso predvsem zunanje dejavnosti, kot so bolezni, uboštvo in zatiranje s strani mogočnih. Zares boleča stiska ima svoj izvor v duhovnem stanju človekovega bitja: neurejena čustva in nerealna pričakovanja. Tu je izvor človekovega nemira in strahu, ki poraja nočno moro in neustavljivo grožnjo prividov.

9. Zgodovinske izkušnje o blagoslovu življenja, ki ga navdihuje modrost

Toliko bolj velja, da je začetek modrosti »strah Božji«. Človek mora priti v pravo razmerje do izvora Modrosti in do njenih pojavnih oblik v danostih veselja. Po tej poti lahko pride do pomiritve, ko utihnejo vsi viharji. To ni neuresničljiva želja po izkušnji brodoloma, temveč posnetek zgodovinske izkušnje številnih modrih, ki so našli duhovni mir in so trajno zaznamovali človeško skupnost. V 44,1-15 Sirah pravi:

Izkažimo čast slavnim možem,
 našim očakom po njihovih rodbinah.
 Veliko slavo je ustvaril Gospod,
 to svoje veličastje – od davnine.
 Bili so vladarji v svojih kraljestvih,
 zaradi svoje moči znameniti možje,
 svetovalci zaradi svoje pameti,
 oznanjevalci prerokb;
 voditelji ljudstva s svojimi nasveti
 in zaradi razumnosti v poučevanju ljudstva;
 v njihovi vzgoji so bile modre besede.
 Bili so takšni, ki so za pesmi iznašli napeve
 in pisali pripovedne pesnitve.
 Bogati možje so bili, obdani z močjo,
 v miru so živeli po svojih domovih.
 Vse te so slavili njihovi sodobniki,
 bili so ponos v svojih dneh.
 Med njimi so taki, ki so zapustili ime,
 tako da še odmeva njihova slava.
 So pa tudi taki, za katerimi ni spomina;
 izginili so, kakor da jih sploh ne bi bilo.
 Postali so, kakor da bi se ne bili rodili,
 in tako tudi njihovi otroci za njimi.

Ti pa so možje usmiljenja,
 katerih pravična dejanja niso utonila v pozabo.
 Z njihovimi potomci bo ostala
 dobra dediščina, njihovi vnuki.
 Njihovi otroci so ostali zvesti zavezam,
 in po njihovi zaslugi tudi njihovi otroci.
 Na veke bo ostal njihov rod,
 njihova slava ne bo zbledela.
 Njihova telesa so pokopali v miru
 in njihovo ime živi iz roda v rod.
 Ljudstva bodo pripovedovala o njihovi modrosti,
 občestvo bo oznanjalo njihovo slavo.

Človek, ki živi v zavezi s Stvarnikom vesolja, je najvišji estetski pojav sveta, v smislu Sirahovega slavospeva Aronu (45,12):

Z zlato krono na pokrivalu,
 z napisom o svetosti kakor na pečatu,
 znamenje dostojanstva, delo moči,
 okras, ki si ga zaželi oči.

Estetski učinek etične veličine skritih duhovnih globin živi na obzorju brezmejnih prostranstev vesoljnega reda. Tu ne gre samo za odnos med človekom in Bogom, ki utemeljuje ontološki in etični red vesolja. Tu se odpirajo poslednja človekova spoznanja. Iz postavke, da je svet veličasten, ker je delo Božje modrosti, izhaja postulat človekovega iskanja pravega časa v polarnosti med dobrim in zlim in slutnja prihodnje slave, ki ne mine. Vsako človeško bitje se sooča z nerešljivimi problemi, kljub temu velja kot krona stvarstva, ker odraža nedoumljivo skrivnost na obzorju vesoljnega Božjega reda, ki je onkraj dobrega in slabega. Človek se preizkuša v antinomijah sveta v luči večnosti, zato etični izzivi v nobenem obsegu globalizacije ne bodo utihnili. Postulat dobrega človeka ne pusti mirovati, dokler se ne pomiri pred oceanom Božje modrosti, ki je postala vse glasnejša govorica vesoljstva. Kolikor bolj to spoznanje temelji na uresničevanju v pretekli zgodovini, toliko bolj postaja preroški program ali ideal za prihodnost. V 39,1-11 Sirah pravi:

Drugače je s tistim, ki izroči svojo dušo
 in razmišlja o postavi Najvišjega.
 Raziskoval bo modrost vseh starodavnih,
 čas bo posvečal prerokbam.
 Skrbno bo varoval izročilo o slavnih možeh
 in skušal prodreti v zamotanost prilik.
 Raziskoval bo skriti pomen pregovorov
 in razvozlaval uganke prilik.
 Med velikaši bo v službi,
 videli ga bodo v družbi knezov,

potoval bo po deželah tujih narodov,
 kajti preizkusil je, kaj je v ljudeh dobrega in hudega.
 Potrudil se bo, da bo zgodaj vstajal
 in stopal pred Gospoda, svojega Stvarnika,
 da bi prosil pred Najvišjim;
 odprl bo usta v molitvi in prosil odpuščanja za svoje grehe.
 Če bo hotel veliki Gospod,
 ga bo napolnil z duhom pameti.
 Sam bo potem razlival besede modrosti
 in v molitvi hvalil Gospoda.
 Sam bo uravnaval svoj svet in znanje
 in razmišljal o njegovih skrivnostih.
 Sam bo razodeval vzgojo, ki mu je bila dana,
 in ponosen bo na postavo Gospodove zaveze.
 Mnogi bodo hvalili njegovo pamet,
 ki na veke ne bo pozabljena.
 Njegov spomin ne bo izginil,
 njegovo ime bo živelo iz roda v rod.
 Narodi bodo govorili o njegovi modrosti,
 občestvo mu bo pelo hvalo.
 Če bo dolgo živel, bo zapustil večje ime kakor tisoč drugih,
 če pa bo legel k počitku, mu bo ostalo slavno ime.

10. Povzetek in sklep

Literarna in poetična besedila Svetega pisma v različnih literarnih oblikah posredujejo spoznanja in izkušnje o dogajanju v svetu in v zgodovini človeštva po skritih zakonih fizičnega in metafizičnega, materialnega in duhovnega sveta. Besedila so napisana pod vtisom sintetičnega uvida, da je vse stvarstvo v gibanju in je usmerjeno v neki cilj (telos). Preroki so v svojem sintetičnem razlaganju gibljivosti zgodovinskih dogodkov podali temelje za pojmovanje časa in zgodovine v razponu med začetkom in koncem, ki pomeni dopolnitev. To razumevanje vesoljne zgodovine pomeni najširšo možno globalizacijsko sintezo izkušnje o dogajanju v svetu, o skrivnostih človeške narave in o nedoumljivosti Božjega delovanja v svetu.

Predstavniki starozaveznega modrostnega slovstva so globalizacijsko sintezo prerokov dopolnjevali s pretanjeno refleksijo o zakonitosti, ki določa dogajanje v vseh domenah vesoljstva. Izročilo in ugotovitve iz svojega lastnega opazovanja so povezali pod vtisom veličastnosti notranjega reda, ki priča, da se je modrost ob stvarjenju razlila v vse danosti vesoljstva, skrivnostno deluje v njem in osebno nagovarja človeka k odgovornemu ravnanju v zavzemanju za dobro in zavračanju slabega. Ontološka osnova spoznavoslovne globalizacije v razponu

celotnega vesolja torej v izhodišču in v naravnosti na smotrno delovanje vesolja vključuje ontološke osnove globalizacije. Iz reda stvarstva sledi ultimativna zahteva za človeka, da razodetje Božje modrosti zaznava v naravni in pisani postavi. Vidci (preroki) in razlagalci modrosti so vedeli, da Božji red na začetku kliče po dopolnitvi na koncu. V tem razponu vesoljnega reda človek ne stoji pred neštetimi opcijami. V ozadju je slutnja, da je Bog že na začetku svet utemeljil na zakonitosti, ki kljub neskončnemu številu variacij meri na eno samo alternativo: odrešenje in sodba, življenje ali smrt.

Človek je že na začetku pokazal težnjo po prestopanju Božje zapovedi, zato je pomenljiv spomin na padec na začetku (prim. Sir 25,24). Toliko bolj velja, da je Bog z izvolitvijo Abrahama nakazal pot zgodovine pod znamenjem obljube izpolnitve na koncu. Zato nobeno življenje v okolju vesoljnega reda, ki ga je utemeljila večna Božja modrost, ne more biti nevtralnno. V spopadu s silami kaosa se v vsakem zgodovinskem trenutku znova potrjuje moč Božjega reda, ki deluje v vesoljstvu. Stvarnik vesoljnega reda »naznanja, kar je prešlo in kar pride, in odkriva sledi skrivnosti« (Sir 42,19).

Povzetek: Jože Krašovec, Ontološke osnove globalizacije in etike

Vera Stare zaveze ima svoj izvor v dejstvu, da je Bog ustvaril vesolje in se je srečal z Izraelom v zgodovini. Modrostni spisi omejujejo in dopolnjujejo teologije zgodovine s tem, ko odpirajo različna temeljna vprašanja v okviru izrecne teologije stvarjenja in splošne vere v red stvarstva, ki ga je utemeljil Bog od vsega začetka. Vesoljno obzorje vrste modrostnih pojmov kaže, da končno vse modrostno vedenje o svetu hoče pokazati, kako morajo človeška bitja dojeti notranji pomen reda v svetu in usmeriti vse svoje življenje, vključno najbolj notranja, najbolj osebna čustva, v skladu z ontološkimi osnovami Božjega zakona. Opazovanje, poslušanje in spraševanje mora vedno biti sestavni del njihovega polja medčloveških odnosov, reda poštenosti in nepoštenosti in notranje napetosti med resnico in lažjo. Ljudstvo zaveze, ki pozna Stvarnika, pozna Božji strah, ker razume, da vse, kar se dogaja, prihaja iz odločitve Stvarnika, ki vedno deluje svobodno in ob pravem času. Glavna značilnost svetopisemske modrosti je vera, da je resničnost, do katere ima človeško spoznanje dostop, vedno podvržena volji Boga, ki edini lahko odmerja in razpolaga s časom.

Ključne besede: modrost v razmerju do zgodovine, teologija stvarjenja, svet reda, Božja volja, Božja svoboda, posebljena modrost, resnica in laž, pravi čas

Summary: **Jože Krašovec, Ontological Foundations of Globalisation and Ethics**

The faith of the Old Testament have its origin in the fact that God created the Universe and encountered Israel in the midst of history. The writings of Wisdom limit and fulfil the theology of history by opening various fundamental questions within the framework of an explicit theology of creation and of a comprehensive faith of a world of order established by God from the beginning. The world-wide horizon of sapiential series of words shows that ultimately all sapiential knowledge of the world aims at showing how human beings should comprehend the inner meaning of the order of the world and direct the whole of their life, including their most inward, most personal emotions, in accordance with the ontological foundations of the divine law. The attitude of observing, hearing and asking must always form part of their field of interhuman relations, the order of honesty and dishonesty, and the inner tension of truth and falsehood. The people of the Covenant who know the Creator know the fear of God because they understand that all that happens comes from the decision of the Creator, who always acts in freedom in due time. The main peculiarity of biblical Wisdom is the belief that the reality to which human knowledge has access is always subordinate to the will of God, who alone has power to allot and to dispose of the times.

Key Words: Wisdom in relation to the history, theology of creation, a world of order, the will of God, the freedom of God, the personified Wisdom, truth and falsehood, proper time

Maksimilijan Matjaž

Kristusova enkratnost in univerzalnost - temelj globalizacije

Beseda globalizacija se je v zadnjih letih pririnila v sam vrh sodobnega besednjaka. Uporabljajo jo politiki, ekonomisti, gospodarstveniki, sociologi, kulturniki in nenazadnje tudi teologi. In kakor se običajno dogaja z modernimi pojavi in izrazi, ki jih vsi uporabljajo, postaja tudi pomen besede globalizacija vedno manj jasen in določljiv. Münchenski sociolog Ulrich Beck jo v svoji knjigi »Kaj je globalizacija? Stranpoti globalizma« označuje kot »najpogosteje uporabljeno in zlorabljeno geslo, kot redko definirano in verjetno najbolj napačno razumljeno in nejasno, a politično zelo učinkovito krilatico zadnjih in prihodnjih let«. ¹ Gotovo gre pri pojavu globalizacije za enega velikih premikov v zgodovini civilizacije. Spremembe v gospodarskih sistemih in družbi se dotikajo samih temeljev človeške eksistence, njegovih vrednot, smisla in prihodnosti. Zato je nujno, da v prečiščevanje idej in konceptov tega novega stanja v družbi aktivno sodelujejo vse humanistične znanosti. Teologija se čuti v ta proces še na poseben način vključena, saj se zaveda, da morajo biti biblično-teološke in etične postavke kot univerzalne vrednote temelj pozitivnega globalizacijskega povezovanja. ² Sveto pismo, ki je prvi vir krščanskega oznanila in teologije, je namreč v svoji celoti model celostnega, torej globalizacijskega razumevanja človeka in njegove stvarnosti. V osnovnem bibličnem konceptu namreč obstaja neka trajna napetost med božjim in človeškim, med večnim in časovnim. Univerzalno božje razodetje se v intenzivnem dialogu s človekom

¹ *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antwort auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, 16.

² Prim. R. Coppola, *Processo di globalizzazione e indebitamento estero nella posizione della Santa Sede*, v: *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 163-172; J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Kaiser, Gütersloh 1997; S. Vil-Nkomo, *Leadership for development in a globalised environment*, v: *Verbum et Ecclesia* 23 (2002), 762 – 775. Tudi Papeška akademija znanosti je v letih 2001-2003 na kar šestih zasedanjih obravnavala različna vprašanja globalizacije; prim. *Dimensioni culturali della globalizzazione: una sfida all'umanesimo cristiano*, Città del Vaticano (8. 11. 2001, glej: <http://www.vatican.va/roman-curia/pontifical-councils/cultr/documents/10.04.03>).

uresničuje v konkretnem času in prostoru. Zgodovinski proces prepoznavanje te univerzalnosti poteka vzporedno z zorenjem človeške individualnosti. To je proces prečiščevanja različnih motivov človekovega delovanja, ki temelji na absolutni zavezanosti Božji avtoriteti in je usmerjen h globalni etični odgovornosti.

1. Osvoboditev ali odtujitev

Prvi vidik globalnosti Svetega pisma je njegova govornica.³ Sveto pismo ne uporablja abstraktnih pojmov in sistemov, ne uporablja doktrinarne govornice, temveč nagovarja človeka kot celoto s konkretnimi zgledi življenjskih dogajanj. Takšno narativno predajanje univerzalnega sporočila ne daje hitrih in abstraktnih odgovorov na človekova in družbena vprašanja, ohranja pa vsakokratno individualnost, ker integrira različne smeri človeškega tipanja, tavanja in iskanja. V takšni globalni govorici je podana pripoved o stvarjenju sveta in človeka (prim. 1 Mz 1-3). Na slikovit mitski način razkriva temeljno biblično sporočilo, da je namreč Bog absolutni začetek stvarstva in človeka. On je Stvarnik vsega, ki povezuje posamezna ustvarjena bitja in daje vsakemu smisel. Njegov odnos do človeka je trajen in obojestransko zavezujoč. Je onkraj sveta, pa vendar v svetu vedno navzoč. Prav neposredno, osebno razmerje med Bogom in človekom je vodilo k odkritju monoteizma.⁴ »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril« (1 Mz 1,27). Sveto pismo vse od tega prvega poročila o stvarjenju človeka na različne načine poudarja, da je človek, neodvisno od vsake narodnostne in kulturne pripadnosti, podoba Boga in ima svoje enkratno dostojanstvo in smisel. Bog sam je porok človekove individualnosti, avtonomije in dostojanstva, zato človek le v intenzivnem odnosu z njim uspeva ohranjati to individualnost pred destruktivno močjo avtonomističnih teženj. Poročilo o grehu prvega človeka na dramatičen način opisuje to temeljno napetost in ranljivost človeške eksistence. Človekova želja, biti kakor Bog, prestopiti mejo svoje ustvarjenosti, se končno vedno sprevrže v svoje tragično nasprotje.⁵ O tem priča slovita biblična zgodba o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1-9). Ljudstvo si je hotelo samo

³ Prim. D. I. Block, *The role of language in ancient Israelite perceptions of national identity*, v: *Journal of biblical literature* 103 (1984), 321-340; K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Gesammelte Aufsätze, zv. 1, Neukirchen-Vluyn 1991; J. Krašovec, *Med krivdo in spravo*, Ljubljana 2000, 380.

⁴ Prim. J. Krašovec, *n. d.*, 373.

⁵ Prim. A. Ganoczy, *Schöpfungstheologie*, v: W. Beinert, (ur.), *Glaubenszugänge: Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, zv. 1, Paderborn – Wien 1995, 365-495.

zgraditi stolp, »katerega vrh naj sega do neba«. Želeli so si postaviti lastni temelj svoje eksistence, zgraditi svoj lastni globalizacijski sistem, ki jih bo povezoval, delal uspešne. Upali so, da bodo v neodvisnosti od Boga zaživel svojo svobodo. Doživeli pa so totalno bivanjsko odtujitev. Biblični pisatelj na svoj antropomorfn način opiše posledice te človeške avtonomistične globalizacije: »Dajmo, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo več razumeli govornice drug drugega!« In Gospod jih je razkropil od tam po vsej zemlji in nehali so zidati mesto« (1 Mz 11,7sl.). Univerzalno sporočilo pripovedi je, »da je Bog ustvaril eno samo vesoljno človeštvo, ki naj bi živelo skladno z vesoljno globalizacijo, toda človeštvo je zlorabilo svojo edinstvo v jeziku in organizaciji in je hotelo prodreti onkraj zakonitosti sveta v presežno območje neznanega in skrivnostnega božanskega reda«. ⁶ Posledica grešnih namer pa ni toliko različnost jezikov in s tem pluralnost narodov in kultur, temveč zmešnjava, razkropljenost, nezmožnost sožitja in komunikacije. Izkaže se, da Božji poseg ni toliko kazen za storjena dejanja kakor preventiva, ki naj onemogoči človekova grešna destruktivna teženja, postati kakor Bog.

Podobne avtonomistične silnice lahko razberemo tudi v prevladujočem sodobnem pojavu globalizacije. Globalno pomeni danes predvsem brezmejno. Globalizacija predstavlja proces svetovnega povezovanja in prepletanja, proces krčenja prostora in časa, v katerem izginjajo meje in omejitve. Posamezniki in skupnosti postajajo med seboj vedno bolj povezani, a tudi vedno bolj odvisni. Že zdavnaj ne poudarjajo nujnosti povezovanja več samo gospodarstveniki in politiki, ki si želijo priti do čim bolj uspešnega gospodarskega razvoja, do čim bolj razvite znanosti in tehnologije, do čim trdnejšega varnostnega sistema. Dinamika povezovanja je vedno hitrejša. Preko izredne popularizacije medijev so tudi povprečno izobraženemu človeku v trenutku dostopne informacije z vsega sveta. Sodobne prometne povezave omogočajo večini prebivalcem razvitega dela sveta, da gredo kamorkoli želijo. Obzorja se širijo in meje padajo. Vsako podiranje mej doživlja človek spontano kot osvoboditev in izvor neslutnih energij. Žal pa sodoben svet kljub temu v tem procesu globalizacije ne postaja bolj miren in bolj svoboden. Prej nasprotno. Globalizacija nove odvisnosti in krivice, ustvarja nove privilegije, nove strahove, nova sovraštva in nasilja. Ustvarja se nova ideologija radikalnega pluralizma in pragmatizma. ⁷ Maksima prvega je odprava vseh absolutnih kategorij in sistemov vre-

⁶ J. Krašovec, *Prerok ni v časti v svoji deželi*, v: *Delo, Sobotna priloga*, 5. april 2003, 22.

⁷ Prim. P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1992; P. L. Berger in Th. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Gütersloh 1995.

dnot. O resnici, razumu, človeškosti in pravičnosti ni več mogoče govoriti v ednini, temveč le še v množini. Vsi koncepti resnic so enakovredni, vendar hkrati kratkoročni, odvisni od posamezne situacije. Maksima pragmatizma pa je čim večja koristnost in uspešnost. Nič več ni vrednota samo na sebi, ampak je vredno le toliko, kolikor koristi. Prav je tisto, kar mi služi. Pomemben je uspeh. Etika sodobne globalizacijske ideologija je pragmatična in egoistična in zato za posameznika in družbo usodno destruktivna.

2. Med Božjo univerzalnostjo in človeško individualnostjo

Teologija ima zato danes nenadomestljivo nalogo, da osvetli sodobne globalizacijske pojave s principi Božjega kraljestva in tako omogoči človeku ločevanje med destruktivno pragmatično in konstruktivno etično globalizacijo. Tako starozavezna kot novozavezna zgodovina odrešenja zaznava napetost med Božjo univerzalnostjo kot temeljem človeške eksistence ter človeško in narodnostno partikularnostjo. Judje so se globoko zavedali svoje izvoljenosti in posebne naloge v zgodovini, da ohranjajo vero v edinega Boga, ki je Stvarnik in Odrešenik. Ob tem so odigrali odločilno vlogo preroki, ko so opozarjali na stranpoti in nevarnosti raznih oblik avtonomističnega nacionalizma. Judovski nacionalizem je namreč zasnovan na izrazito religioznih osnovah. Njihova narodna pomembnost ni sad kake naravne ali značajske obdarovanosti, temveč je zastojni, milostni dar Božje izvolitve. Njihovo poslanstvo, da postanejo »luč narodom« (Iz 42,6.23; 49,6; 51,4), ni posledica nobene njihove posebne zasluge – njihove hrabrosti ali posebne zvestobe, njihove številčnosti, moči ali bogastva, temveč je nezasluzeni dar: »Jaz, Gospod, sem te poklical po pravici in te prijel za roko, varujem te in te postavljam za zavezo ljudstvu in za luč narodom« (Iz 42,6). Preroki so morali vedno znova opozarjati na neločljivost zavesti izvolitve in poslanstva z zavestjo odgovornosti in lastne nevrednosti. Narod bo lahko igral to svoje edinstveno poslanstvo samo dokler se bo zavedal, da je njihova luč Bog: »Gospod je moja luč in moja rešitev, koga bi se moral bati? Gospod je trdnjava mojega življenja, pred kom bi moral trepetati?« (Ps 27,1; prim. Iz 10,17; 60,1.3.19-20; Mih 7,8).

Z novo zavezo je vzpostavljen popolnoma nov odnos med Božjo univerzalnostjo in človeško partikularnostjo. »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu« (Heb 1,1). Z učlovečenjem Božjega Sina doseže polarnost med božjim in človeškim zadnji ontološki temelj.⁸ Transcendentni Bog se človeku ne le približa v globinah

⁸ Prim. J. Krašovec, *Med krivdo in spravo*, 357.

duhovnega dialoga, temveč sam postane človek, se včlenja v določen narod in sprejme konkretne kulturne, zgodovinske in časovne značilnosti in omejitve. Narodnost postane vstopno mesto presežnega v človeško. Vendar je Jezus iz Nazareta novi Adam in začetnik novega človeštva. Po tej svoji razsežnosti presega vse narodnostne in kulturne omejitve. Ker ohranja svoj edinstveni odnos do Očeta, ker se zaveda, da ga je Oče poslal (Jn 5,36), da je on v Očetu in Oče v njem (Jn 17,21), da sta z očetom eno (Jn 10,30), da je njegova jed, izpolnjevati Očetovo voljo (Jn 5,19), da govori Očetove besede (Jn 12,50), ga njegova ljubezen do svojega naroda ne ovira pri njegovem vesoljnem poslanstvu, a ga tudi ne dela slepega za njegove pomanjkljivosti.⁹

3. Model prve Cerkve

Dogodek prvih binško pomeni dokončno potrditev narodnostne, kulturne in jezikovne različnosti in njihovo idealno globalizacijo na temelju daru Duha od zgoraj: »Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli govoriti v tujih jezikih ... Vsakdo jih je slišal govoriti v svojem jeziku« (Apd 2,4.6). Univerzalno Božje sporočilo se lahko vrašča v vsako kulturo in v vsak narod, ki se ne zapira pred delovanjem Duha. To delovanje pa narod in kulturo nujno prečiščuje vsega, kar nasprotuje zahtevam Božje enosti, absolutnosti in svetosti. Poseg Božjega Duha ne odpravlja različnosti kultur, jezikov in narodov, temveč ustvarja prostor nastajanja nove edinosti - novega Božjega ljudstva. Polarnost med edinostjo in različnostjo se ne izključuje, temveč ustvarja rodovitno občutljivost za vzgibe Duha, ki deluje po odnosih. Apostol Pavel podaja najbolj radikalno videnje edinosti in novih odnosov v Božjem ljudstvu: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). Nedvomno gre za relativizacijo antropoloških razlik, ki pa ne odpravlja različnosti, temveč dokazuje, da nobena teh različnosti ali drugačnosti ne more biti ovira za pripadnost Božjemu ljudstvu.¹⁰ Ta Pavlov zaključek je logična posledica absolutnega postulata, da je Bog edini izvor vsega in da torej tudi odrešenje ne prihaja po človeškem prizadevanju – torej po delih postave -, temveč po veri v absolutno Božjo svetost. Edina ovira, ki razdvaja in ločuje, je greh. To obleko, ki razdvaja, je potrebno sleči. V Pismu Kološanom zato poziva: »Zdaj pa tudi vi odvrzite vse to: jezo, vzkipljivost, hudobnost, obrekovanje, nesramno govorjenje svojih ust. Ne lažite drug drugemu, saj ste slekli

⁹ Prim. A. Stres, *Kršćanstvo in narodnost*, v: *Dom in svet 1888-1988. Zbornik ob stoletnici*, MD, Celje 1988, 147-160.

¹⁰ Prim. A. Stres, *n. d.*, 155.

starega človeka z njegovimi deli vred in oblekli novega, ki se prenavlja za spoznanje, po podobi svojega Stvarnika. Kjer je to, ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh je Kristus« (3,8-11).

Temeljna zahteva globalizacije tako ne more biti v odpravljanju različnosti ne v relativiziranju edinosti vrednot in resnice, temveč v odpovedi vsakemu malikovanju in v gradnji pristnih odnosov, ki so zavezani enemu Bogu in temeljnemu etičnemu principu. Prva Cerkev, ki se je rodila in živela iz binkoštnega dogodka, je stopila v prostor množice različnih narodov in cvetočih kultur s pogumno in brezkompromisno izjavo, da »v nikomer drugem ni odrešenja« kakor le v imenu Jezusa Kristusa Nazarečana; »zakaj pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili« (Apd 4,12). Vendar tudi ta absolutno postavljena izpoved ne izključuje, temveč povezuje. V zavesti univerzalnosti in presežnosti tega oznanila je mlada Cerkev vstopila v svoje misijonsko poslanstvo, ki ga je razumela kot trajni imperativ: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v ime Očeta in Sina in Svetega Duha« (Mt 28,19; Mr 16,15; Lk 24,27). Pri tem ni izpostavljena samo absolutna veljavnost oznanila, temveč tudi celostna zavezanost temu oznanilu. Oznanjevalci morajo biti predvsem pričevalci, »priče« enkratnosti in univerzalnosti Jezusovega imena »do skrajnih meja sveta« (Apd 1,8). Izpovedi vere v enega in edinega Boga ni mogoče razumeti zgolj v nekem preprostem kvantitativnem, temveč v kvalitativnem in bivanjskem smislu.¹¹ Ne gre zgolj za trditev, da je samo en Bog in eno ime in nista dva ali trije, temveč je to izpoved potrebno razumeti v kontekstu evangeljske zahteve po radikalni in celostni odločitvi, ljubiti »Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo« (Mr 12,30). Nemogoče je služiti dvema gospodoma (Mt 6,2). Bog mora pričevalca v celoti osvojiti in izpolniti.

Povzetek: Maksimilijan Matjaž, *Kristusova enkratnost in univerzalnost - temelj globalizacije*

Sveto pismo, ki je prvi vir krščanskega oznanila in teologije, je v svoji celoti model celostnega, torej globalnega razumevanja človeka in njegove stvarnosti. Človeka nagovarja kot celoto, zato ohranja vsakokratno individualnost in ga hkrati odpira za univerzalnost. Obstaja neka trajna napetost med božjim in človeškim, med večnim in časovnim. Binkoštni dogodek ne odpravlja različnosti kultur, jezikov in naro-

¹¹ Prim. W. Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, v: K. Krämer – A. Paus (ur.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialogs*, Freiburg 2000, 146-157, pos. 154.

dov, temveč ustvarja prostor nastajanja nove edinosti - novega Božjega ljudstva. Odrešenje ne prihaja po človeškem prizadevanju – torej po delih postave - temveč po veri v absolutno Božjo svetost. Absolutna vrednota, ki jo krščanstvo oznanja s Kristusovo enkratnostjo in univerzalnostjo, je lahko tudi danes najmočnejša globalizacijska sila, ki presega delitve in prerašča meje, človeku in družbi pa omogoča zorenje v pristni individualnosti.

Ključne besede: Globalizacija, stvarjenje, univerzalizem, vrednote, etika, narodnost, kristologija

Summary: **Maksimilijan Matjaž, *Jesus' Uniqueness and Universality - Basis of Globalization***

The Bible, the first source of Christian preaching and theology, as a whole is a model of an integral i.e. global understanding of man and his reality. It addresses the man as a whole, therefore it maintains his individuality and at the same time opens him to universality. A permanent tension exists between the Divine and the human, between the eternal and the temporal. The pentecostal event does not abolish the variety of cultures, languages and nations, but makes space for the development of a new unity - the new people of God. The salvation does not come through human endeavors i.e. by the works of law, but by faith in God's absolute sanctity. The absolute value preached by christianity with Christ's uniqueness and universality can also today be the strongest globalization power, which will overcome all divisions and overgrow all boundaries and enable man and society to mature in a genuine individuality.

Key words: globalization, creation, universalism, values, ethics, nationality, christology

Silvester Fabijan

Globalizacijske zahteve v liturgičnih obredih

Pričujoči prispevek je poizkus orisa globalizacijske razsežnosti liturgične obrednosti, predvsem skozi prikaz dejavnikov, ki so v različnih zgodovinskih obdobjih vplivali na globalizacijo liturgičnih obredov. Vsakršna obrednost ima lastno razvojno zakonitost, ki je pogojena z zgodovinskimi danostmi, iz katerih vznikne, nanjo pa vplivajo tudi konkretne okoliščine. Tako se je krščanska obrednost oblikovala na antično-judovskem izročilu, temeljni pečat ji je dal Jezus s svojim naukom, razvijala pa se je pod vplivom konkretnih zgodovinskih razmer, kjer so se porajale različne globalizacijske zahteve liturgičnih obredov. Najprej se bomo dotaknili duhovno-liturgičnih zahtev globalizacije, to je notranjih integracijskih dejavnikov liturgične obrednosti, v drugem delu pa presoje tako imenovanih zunanjih dejavnikov, kot so zahteve po poenotenju v liturgični obrednosti s strani papežev in cesarjev (gregorijanska reforma in romanizacija), kratko pa bomo predstavili tudi nekatere antiglobalizacijske težnje in njihove posledice na področju obrednosti.

1. Duhovno-liturgične zahteve globalizacije pri oblikovanju obredov

1.1 Svetopisemski vidik globalizacije v bogoslužju

Starozavezni teksti razodevajo teološki temelj obredne globalnosti, ki je v prepričanju, da je Bog začetek in konec vse vesoljne stvarnosti. Vse veselje je bivanjsko odvisno od Stvarnika, ki mu določa smisel v dopolnitvi vsega stvarstva,¹ kar razodevajo obredi in liturgija judovskega ljudstva. Kljub teološki podlagi univezalnosti pa v judovski obrednosti odseva napetost med izvoljenostjo Izraela za »luč v razsvetljenje poganov« in skrbnim varovanjem lastne identitete. Prav slednje so ohranjali z absolutnim monoteizmom, ki se izraža v določeni obrednosti na določenem kraju, to je v templju in z branjem ter razlaganjem

¹ Prim. J. Krašovec, *Prerok ni v časti v svoji deželi*, v: *Delo*, sobotna priloga (5. april 2003), 22.

Božje besede v sinagogah. Kljub podobnosti z obredi sosednjih poganških ljudstev gre za prehod od kozmično-naturalističnih kultov k zgodovinsko-odrešenjskemu obredju.

Jezus v skladu s svojim nadnacionalnim in vsestransko univerzalnim naukom, ki postane največja globalizacijska sila, poseže tudi na področje obrednosti. V pogovoru s Samarijanko na primer pove, da pride čas, ko čaščenje ne bo več vezano na določen kraj, temveč bo v »duhu in resnici« (prim. Jn 4, 20-24). Jezus je sicer imel pozitiven odnos do judovske obrednosti saj se je udeleževal bogoslužja v templju (Mr 11, 11) in sinagogi (Lk 4, 16), kritičen pa je do hinavščine, ki je združena z obredi in bogočastjem.² Jezus ne postavlja na prvo mesto obredov, temveč notranji odnos do bogoslužja, saj človeka ne odrešujejo obredi, ampak je človek odrešen samo, če sprejema življenje od Boga in živi po Božji volji. Bogoslužju da duhovno razsežnost, ki presega prostor in čas in tako postane bogoslužje najmočnejše globalizacijsko sredstvo.

Češčenje v »duhu in resnici« je nakazano že pri preroku Malahiju, ki napove, da bo »od sončnega vzhoda do zahoda veliko Gospodovo ime in se bo med vsemi narodi in na vseh krajih zažigalo kadilo in se bo darovala čista daritev« (Mal 1, 11). Novozavezno bogoslužje ni vezano na določen kraj. Prvi kristjani so se zbirali k bogoslužju po hišah (prim. Apd 2, 42). Jezus sam je novi tempelj, kraj, kjer se srečujeta Bog in človek. Še več, vsak, ki je v Kristusu, je tempelj Svetega Duha, kot zapiše apostol Pavel (prim. 1 Kor 6, 19) in vabi vernike k duhovni daritvi z besedami: »Darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno daritev! Tako bo vaše bogoslužje duhovno« (Rim 12, 1).

V novozavezni obrednosti je v ospredju občestvena razsežnost bogočastja, ki je pred individualno. Občestvena molitev pa potrebuje določeno molitev in določen (sveti) kraj, kjer je zbrano občestvo bogoslužni zbor, in ne vsota posameznikov.

Globalnost novozaveznega bogoslužja pa je obsežna tudi v dejstvu, da bogoslužje posedanja pretekle dogodke in nas pripravlja na »novo nebo in novo zemljo«. »Pri zemeljskem bogoslužju v naprej okušamo tisto nebeško, ki se obhaja v svetem mestu Jeruzalemu, h kateremu romamo in kjer na božji desnici sedi Kristus, služabnik svetišča in pravega šotora. Z vso množico nebeške vojske pojemo hvalospev Gospodu; ko častimo spomin svetnikov, upamo na delež in družbo z njimi; pričakujemo Odrešenika, našega gospoda Jezusa Kristusa, dokler se ne prikaže on, naše življenje in se mi z njim prikažemo v slavi« (B 8). Bogoslužje obsega preteklost, sedanjost in prihodnost.

Presežna duhovna moč evangelija je prekvasila vso veličastno formalno kulturo antike in ji vdahnila tretjo, globinsko razsežnost: dimen-

² Prim: Mt 9,13; Mr 12,33; Mt 21,12-17; Mr 7; Mt 9,10-13.

zijo duha, ki se odraža prav v bogoslužju, ki je »v duhu in resnici« in kot tako nezadržna globalizacijska sila.

1.2 Notranji odnos do bogoslužja nad obrednostjo

1.2.1 Čas improvizacije

Prvi vir za raziskovanje oblikovanja obrednosti prve krščanske skupnosti so novozavezni spisi. Pri prebiranju *Apostolskih del*, *Pavlovih pisem* in *Razodetja* ugotovimo, da ne podajajo sistematičnih opisov liturgičnih obhajanj. Navedeni spisi omenjajo le liturgične navade kristjanov iz judovstva in poganstva, in sicer: bratska in molitvena srečanja (prim. Apd 2, 46), obhajanje evharistije (prim. 1 Kor 10, 16-11, 34), obhajanje zakramenta svetega krsta ter zavest, da je Jezus zapustil Cerkvi oblast odpuščati grehe (prim. Mt 16, 19; 18, 15-18). Nekaj več informacij o liturgičnih obhajanjih najdemo v starokrščanskem spisu z naslovom *Didache* (7. do 11. poglavje), v *Prvi Apologiji mučenca sv. Justina* (+165), kjer so omenjeni vsi deli obhajanja evharistije in v *Hipolitovem apostolskem izročilu* (cca. 215), ki govori o krstu, evharistiji, treh stopnjah svetega reda, o blagoslovih in molitvah. Slednji vir vsebuje tudi Evharistično molitev, ki jo poznamo danes kot »drugo« v *Rimskem misalu*.

Na podlagi raziskave novozaveznih besedil in prvih pisnih virov, ki vsaj delno opisujejo ali omenjajo liturgična obhajanja, moremo ugotoviti, da gre na področju obrednosti za dobo improvizacije, ker je vsak apostol in njegov naslednik ali poznejši voditelj občestva na svoj način vodil bogoslužje s tistimi, ki so se zbrali okrog njega, imeli pa so vsi zavest, da delajo tisto, kar jim je Kristus izročil in naročil.³ Enake so bile povsod glavne sestavine obredov: branje Božje besede, petje psalmov, molitev očenaša, preprosta izpoved vere.⁴

O improvizaciji tako lahko govorimo predvsem v zvezi z molitvenimi obrazci, izbiro svetopisemskih besedil in glede liturgičnega prostora. V prvih stoletjih liturgični teksti niso bili določeni. Oblikovanje molitvenih obrazcev je bilo prepuščeno iznajdljivosti voditelja bogoslužja, kot tudi izbira svetopisemskih odlomkov. Glede Božje besede je bilo določeno le, da se bere odlomek iz Stare zaveze, iz pisem apostolov, evangelij in poje psalm. Prav tako ni bilo skupnih liturgičnih prostorov. Verniki so se zbirali k bogoslužju sprva v zasebnih hišah, kristjani iz judovstva tudi v shodnicah (za molitev in branje Svetega pisma), so pa že tudi prvi poskusi zidanja posebnih bogoslužnih stavb.

³ Prim. M. Smolik, *Liturgika*, Celje 1995, 20.

⁴ Prim. J. Danielou, *Zgodovina Cerkve*, Ljubljana 1988, 39.

V tem času dajejo kristjani večji poudarek notranjemu odnosu do bogoslužja, manj pa zunanji obrednosti.

1.2.2 Prvi poizkusi ustalitve bogoslužnih obrednosti

Z novimi razmerami, ki nastanejo za kristjane pod cesarjem Konstantinom, ki je po zmagi nad Maksencijem začel kazati očitno naklonjenost krščanstvu in je leta 313 podelil kristjanom svobodo veroizpovedi in jih priznal kot zakonito versko skupnost, leta 321 je razglasil nedeljo za vse obvezen dan počitka, v letu 380 pa sledi še prepoved vseh poganskih kultov, dobi tudi krščansko bogoslužje novo podobo. Na eni strani so množice, ki sprejemajo krščanstvo, na drugi strani pa je vse manj takšnih voditeljev bogoslužja, ki bi ga bili sposobni voditi z improvizacijo. Molitve, ki so jih prej sestavljali sproti, so začeli zapisovati, med seboj so si jih sposojali in jih prepisovali. Tako so nastale zbirke molitev. Veliko liturgičnih besedil v tej dobi ustvarijo cerkveni očetje, škofje in papeži.⁵

Na razvoj liturgičnih obrazcev so seveda vplivali različni dejavniki, odtod velike razlike v obredju od škofije do škofije, od samostana do samostana. Tudi prve liturgične knjige, ki so jih začeli pisati in prepisovati za uporabo v določeni cerkvi, so med seboj zelo različne. Pri prepisovanjih se je z vnašanjem domačih izročil v predloge različnost še večala.

Nedvomno moramo ugotoviti, da je v prvih stoletjih krščanske obrednosti v ospredju notranji odnos do bogoslužja in ne obrednost kot taka. Enake so bile glavne sestavine obredov, temeljna enotnost pa je bila v izvrševanju Gospodovega naročila »To delajte v moj spomin«. Sicer je prepoznavna velika obredna ustvarjalnost, ki je bila povezana v veliki meri, in to dolgo obdobje, z improvizacijo.

1.3 Globalizacijske zahteve liturgične duhovnosti

1.3.1 Liturgična duhovnost

Liturgična duhovnost je popolna uresničitev krščanskega življenja, ko človek, prerojen v krstu, obdarjen z darovi Svetega Duha pri birmi, in z udeležbo pri sveti evharistiji, prežema svoje življenje s temi zakramenti, da bi napredoval v svetosti in postajal podoben križanemu in vstalemu Gospodu, pričakujoč zadnjo eshatološko izpopolnitev v Božjo slavo. Posameznik to živi v okviru cerkvenega leta, v molitvi (posebej

⁵ Npr. Leon Veliki, Gelazij I., Vigilij, Gregorij Veliki, Ambrož v Milanu; na vzhodu pa Bazilij, Janez Zlatousti, Ciril Jeruzalemski, Ciril Aleksandrijski.

molitvenem bogoslužju Cerkve) in v dejavnosti vsakdanjega življenja.⁶ Zadnji koncil je tako zapisal: »Liturgija po pravici velja za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa; vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako na svoj način povzročajo posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršujejo celotno javno bogoslužje« (B 7). V bogoslužju Jezus Kristus podarja svoje življenje (Svetega Duha) človeku, ki ta Dar sprejme. Že leta 1903 je papež Pij X. zapisal, da je liturgija prvenstveni in nepogrešljivi vir resničnega krščanskega duha.⁷ Papež Pij XII. pa je v okrožnici *Mediator Dei* leta 1947 poudaril, da je bogoslužje »naučinkovitejše sredstvo za dosego svetosti«. Po opredelitvi drugega vatikanskega koncila je bogoslužje »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10).

1.3.2 Globalni vpliv zakonitosti liturgične duhovnosti

1.3.2.1 Liturgična duhovnost je Cerkvi lastna in je kristocentrična

Liturgična duhovnost ni ena izmed duhovnosti v Cerkvi, kot poznamo razne smeri ali šole duhovnosti, je duhovnost Cerkve. Največ posameznih smeri duhovnosti je nastalo prav proti koncu srednjega veka, ko liturgija ni hranila krščanskega življenja vernikov.⁸ Obstaja samo ena liturgična duhovnost, ki je duhovnost Cerkve, kot je samo eno Jezusovo duhovništvo, ki se uresničuje prav v Cerkvi, in sicer po liturgiji.

Prva stopnja zgodovine odrešenja, uresničevanja Božjega načrta, je oznanilo ali čas prerokov, druga stopnja je učlovečenje ali uresničenje oznanila in tretja stopnja je čas Cerkve, po kateri Kristus nadaljuje delo v času in sicer po liturgiji. Liturgija je torej odrešenjski dogodek, v katerem najde dopolnitev oznanilo, ki je naznanjalo Kristusa, hkrati pa je liturgija trenutek posedanja vseh dogodkov zgodovine odrešenja, saj obsega oznanilo in dopolnitev, Staro in Novo zavezo, zato »velja bogoslužje za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa; vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsaka na svoj način povzročajo posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršujejo celotno javno bogoslužje« (B 7). Na liturgijo ne moremo gledati drugače kot v tesni povezanosti s Kristusom in njegovo Cerkvijo, v Kristocentrični in eklezijalni razsežnosti.⁹ Kristus je središče razodetja, stožer vse zgodovine odrešenja, Cerkev pa posre-

⁶ Prim. B. Neunheuser, *Nuovo Dizionario liturgico*, Paoline, Rim 1984, 1420).

⁷ Prim. Pij X., *Tra le sollecitudini*, 22. november 1903.

⁸ Prim. I. Likar, *Izkustvena duhovnost v liturgiji*, v: CSS 1988, št. 9-10, 134.

⁹ Prim. E. H. Schillebeeckx, *Krist, sakrament susreta s Bogom*, Zagreb 1975, 139.

duje Kristusovo delo odrešenja z liturgičnim slavljem, ki velja za »vir in vrhunec življenja Cerkve« (B 10). Zato zapiše Konstitucija o svetem bogoslužju: »Iz bogoslužja, zlasti iz evharistije, torej kakor iz studenca priteka v nas milost in v Kristusu se v najvišji meri dosega tisto posvečenje ljudi in tisto poveličevanje Boga, za katerim kot za svojim ciljem teže vse druge dejavnosti Cerkve« (B 10). In iz povedanega logično sledi sklep, ki ga že navedena konstitucija zapiše kot središčno ugotovitev, da je »bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katere izvira vsa njena moč« (B 10). Namreč, med Kristusom, Cerkvijo in bogoslužjem obstaja notranja povezanost. Kristus nadaljuje svoje delo odrešenja v Cerkvi in po Cerkvi, Cerkev pa deluje v bogoslužju in po bogoslužju, po vidnih liturgičnih znamenjih ali dejanjih, ki jih je postavil Kristus sam ali njegova Cerkev, da se z njimi posvečuje, odrešuje in časti Boga. To so zakramenti, oznanjevanje in poslušanje Božje besede, opravljanje molitvenega bogoslužja ipd. Bogoslužje je torej delo Kristusa in Cerkve.¹⁰ Je eklezialno in kristološko; Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo sodeluje v bogoslužju s Kristusom pri posvečevanju in češčenju. Ker je Cerkev duhovniško ljudstvo, ki s Kristusom izvršuje bogočastje, »je zato vsako bogoslužno opravilo kot dejanje Kristusa duhovnika in njegovega telesa, ki je Cerkev, na najodličnejši način sveto dejanje; učinkovitost tega dejanja v istem redu in v isti stopnji ne doseže nobeno drugo cerkveno dejanje« (B 7).

1.3.2.2 Liturgična duhovnost je nad drugimi duhovnostmi

Liturgična duhovnost je veljavna za vse, v vsakem času in kraju. Je enako veljavna za meniha iz 4. stoletja kakor za prebivalca Ljubljane sedanjega časa. Čeprav se družbene, kulturne in zgodovinske razmere spreminjajo, so načela liturgične duhovnosti nespremenljiva.

Medtem ko duhovne šole ali posebne duhovnosti poudarjajo posamezne razsežnosti evangelija, pa liturgična duhovnost obsega vso rešničnost Kristusovega odrešenja, ki se izraža preko vidnih in učinkovitih znamenj.

1.3.2.3 Biblični značaj liturgične duhovnosti

Sveto pismo ima v liturgiji najpomembnejše mesto, ko jo pripravlja in razlaga, zlasti ko kaže njen pomen in njeno vrednost znotraj odrešenja. Ko v liturgiji beremo in premišljujemo svetopisemski besedila, vstopamo v novo duhovno razsežnost, v kateri vidimo sami sebe v Kri-

¹⁰ Prim. Ž. Bezič, *Krščansko savršenstvo. Asketika*, Split 1973, 248.

stusovi perspektivi. Sveto pismo v liturgiji oživi, mrtva črka postane živa beseda, tukaj Bog »iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje« (prim. 2 Mz 33, 11; Jn 15, 14.15).

1.3.2.4 Zakramentalna razsežnost liturgične duhovnosti

Liturgična duhovnost je v jedru zakramentalna. V ospredju ni askeza in posnemanje Kristusa, v smislu moralnega napora, temveč neposreden, bivanjski (ontologični) vstop v Kristusov misterij, da bi se tako počasi spreminjali Vanj. Preoblikovanje v redu »biti« prinaša s seboj preoblikovanje v redu »delovanja«, saj delovanje izhaja iz biti. V tem smislu je liturgična duhovnost vedno tudi mistična duhovnost.

1.3.2.5 Liturgična duhovnost je ciklična in velikonočna

Šole klasične duhovnosti poznajo navadno tri duhovne stopnje: očiščevanje, razsvetljenje, združenje. Liturgična duhovnost ne pozna teh duhovnih stopenj in človekovega razvoja znotraj njih. Za liturgijo obstaja samo Kristusova skrivnost, ki ni nič drugega kakor ponavzočenje velikonočne skrivnosti v prostoru in času. Liturgična duhovnost temelji na zakramentalni objektivnosti in ne na psihološki subjektivnosti kakor druge duhovnosti.

Kristusova skrivnost se obhaja ciklično in se »ponovi« v teku enega cerkvenega leta. Gre za ponavljanje v smislu rasti in dviganja v svetopisemski spirali do točke Omega.

Liturgična duhovnost je velikonočna, v središču je velikonočna skrivnost, ki je navzočnost Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja. Na zakramentalen način naredi Kristus tukaj in sedaj po Svetem Duhu isto, kar je naredil nekoč na zgodovinski način. Velikonočna skrivnost ne ostaja le v Svetem pismu na zgodovinski način, ampak je navzoča v liturgiji, ki je sinteza prav te skrivnosti.

Liturgična duhovnost je pomemben globalizacijski element krščanstva, ker je Cerkvi lastna in zanjo nepogrešljiva; ker je kot duhovnost Cerkve nad drugimi duhovnostmi; ker je njeno središče Kristus in velikonočna skrivnost; ker izhaja iz Svetega pisma in iz zakramentov in ker se po načelu svetopisemskega pojmovanja časa v cerkvenem letu neprestano obhaja.

1.3.3 Bogoslužje vir in vrhunec duhovnega življenja

Konstitucija o svetem bogoslužju poudarja, da je bogoslužje vir in vrhunec dejavnosti Cerkve, ker se v njem uresničuje posvečenje in češčenje (prim. B 10). Vsako duhovno življenje kristjana se rodi ob

poslušanju Božje besede, ki vabi k spreobrnjenju in prerobenju v krstu, kjer se začne duhovno življenje. To življenje se potem hrani predvsem v evharistiji in obnavlja v zakramentu sprave. Vsako duhovno življenje raste in zori v povezanosti s Kristusom, v katerega smo se vcepili pri krstu, z njim pa smo povezani zlasti po obhajanju bogoslužja: daritvi svete maše, duhovnikovi osebi, po zakramentih, po njegovi besedi in ko smo zbrani v njegovem imenu in molimo ali pojemo (prim. B 7).

Bogoslužje pa je tudi vrhunec duhovnega življenja. Cilj duhovnega življenja je, da človek z vsem življenjem odgovarja na Božji dar. Ta odgovor se uresničuje tako, da si človek vedno bolj pridobiva tisto notranjo uglašenost in razpoloženje, naravnost in mišljenje, ki je v Jezusu Kristusu. To pa si človek pridobiva postopoma, ko v luči vere, ki deluje po ljubezni, zvesto opravlja poklicne dolžnosti, naloge in poslanstva, ki jih ima v Cerkvi. Takšno notranje razpoloženje, takšna izročitev Bogu, kar smo in kar imamo, pa dozoreva v bogoslužju, posebno pri evharistični daritvi, kjer nas Kristus vključuje v svojo daritev Bogu Očetu.¹¹

Koncilaska misel, da je bogoslužje »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10), najjasneje izraža globalizacijski vidik bogoslužja.

2. Cesarjeve in papeževe zahteve po poenotenju (globalizaciji) bogoslužja

2.1 Liturgično-globalizacijske zahteve patriarhalnih središč

Pomemben korak poenotenja liturgije je povezan z nastankom patriarhalnih središč, kot so: Jeruzalem, Antiohija, Aleksandrija, Rim in Carigrad.¹² Omenjena središča so imela usmerjevalno in nadzorovalno vlogo tudi na liturgičnem področju. Njihova prvotno lokalna liturgija je postajala liturgija celotnih pokrajin. Razvijejo se obredi, ki jih poimenujemo po upravnih središčih prvih krščanskih pokrajin, patriarhatov, in sicer: aleksandrijski, antiohijski in jeruzalemski obred na Vzhodu ter rimski na Zahodu.

Aleksandrijski obred (liturgija sv. Marka v grškem jeziku) se je iz Aleksandrije razširil po vsem Egiptu, in sicer v obliki koptskega obreda s koptskim liturgičnim jezikom. Iz Egipta se je omenjeni obred razširil še v Etiopijo in je tu prepoznaven kot etiopski obred z etiopskim liturgičnim jezikom.

¹¹ Prim. A. Cuva, *La presenza di Cristo nella Liturgia*, Rim 1973, 150.

¹² O samem nastanku patriarhalnih središč in o oddaljevanju med Rimom in Carigradom glej v: *Zgodovina Cerkve*, zv. 1, Ljubljana 1988, 374-376.

Jeruzalemski obred (liturgija sv. Jakoba v grščini, na deželi tudi v aramejščini) se je razširil v Antiohijo, ki je sicer že imela lastne liturgične običaje, a je kljub temu prevzela jeruzalemski obred.

Antiohijski (sirski) obred delimo v vzhodnosirskega in zahodnosirskega. Vzhodnosirski ali kaldejski obred se je razvil predvsem pri nestorijancih in se razširil v Sirijo, Iran, Ciper in Indijo. V 15. stoletju so se vzhodnosirci združili z Rimom in dobili ime Kaldejci. S tem so sprejeli tudi razne rimske obredne primesi. Znotraj zahodnosirskega obreda je več različnih obredov, in sicer: jakobitski, maronitski, malankarski, armenski in bizantinski. Bizantinskega obreda se držijo vse slovanske pravoslavne cerkve. Bizantinski obred imenujemo tudi vzhodni obred, ker je na vzhodu najbolj razširjen. Razvil se je v Carigradu (Bizancu) in se razširil po vsem bizantinskem cesarstvu. Velik vpliv nanj je imel sv. Bazilij, zato je prevzel njegovo bogoslužje, ki ga imenujemo »liturgija sv. Bazilija« in jo še danes obhajajo ob posebnih praznikih. Sicer pa se bizantinski obred liturgije pripisuje sv. Janezu Zlatoustemu.

Tudi na zahodu lahko govorimo o precejšnji obredni pestrosti. Za severnoafriško liturgijo vemo le iz opisov sv. Avgušтина. Vemo, da se je opravljala v latinskem jeziku za razliko od rimske, ki je bila v grškem. Rimska liturgija je izpričana v mnogih liturgičnih dokumentih. Najstarejši viri so: Veronski ali Leonov zakramentar (imenovan po papežu Leonu I. (440-461)), Gelazijev zakramentar (Gelazij I. (492-496)) in Gregorijev (Gregorij Veliki (590-604)). Znan je še milanski ali ambrozijanski obred, v Franciji galikanski, v Španiji mozarabski, potem keltski (Škoti in Irci) ter oglejski obred.

2.1.1 Vpliv liturgičnih rokopisnih knjig na poenotenje obrednosti

Od 8. do 12. stoletja so posamezne molitve in obredne določbe zbirali v večje zbornike ali liturgične rokopisne knjige. Gre za pomemben korak na poti ustalitve liturgičnih obrazcev in poenotenja v obrednosti. Kar je molil voditelj, je bilo zapisano v zakramentarjih; lekcionar je v začetku vseboval le sezname svetopisemskih besedil, ki so jih brali na določene dneve, pozneje vsebuje tudi besedila beril in evangelijev; knjigo beril so imenovali epistolar, evangeljskih odlomkov pa evangeljar; pevska besedila, pozneje tudi note, so bila zbrana v antifonarjih in gradualu; opisi obredov so bili zbrani v knjigi, ki jo imenujejo ordo; obstajala pa je še knjiga razlag svetih opravil.

2.2 Cesarjeve zahteve za poenotenje bogoslužnih obredov

V 8. stoletju nastopijo nekateri papeži, škofje in vladarji, ki si začno prizadevati za večjo enotnost v bogoslužni praksi.

Frankovski vladar Karel Veliki (768-814), ki je imel osebno izkušnjo rimske liturgije, udeleževal se je namreč papeževih obredov velikega tedna, si je prizadeval, da bi v vseh njegovih deželah sprejeli enotno rimsko liturgijo. Pravzaprav je nadaljeval romanizacijo liturgije, s katero je pričel kralj Pipin (752-768). Karel Veliki je bil prepričan, da bo liturgična enakost zunanji izraz verske in državne enotnosti. Leta 781 je v Italiji srečal meniha Alkuina (+804), ki ga je postavil za dvornega svetovalca in mu zaupal liturgično prenovo mašnega obreda.¹³ Alkuin je najprej sestavil lekcionar, najverjetneje med leti 781-782, vsekakor pa pred prihodom Hadrijanovega zakramentarja. Proučevanje omenjenega dela pripelje do ugotovitve, da so že pred tem uporabljali rimski zakramentar, najverjetneje Gelazijev¹⁴ iz 8. stoletja.¹⁵ Ko je Alkuin raziskoval liturgično stanje v Galiji, je ugotovil, da so Gelazijevi zakramentarji,¹⁶ ki so jih uporabljali, med seboj različni. S cesarjem sta se odločila za poenotenje, in sicer na podlagi rimskega obreda. Karel Veliki se je obrnil na papeža Hadrijana I. (772-795) in ta mu je okoli leta 785 poslal Gregorijev zakramentar (narejen po naročilu papeža Gregorja Velikega), ki je bil podlaga za romanizacijo liturgije v frankovski državi. Poslani zakramentar ni bil čisti Gregorjev zakramentar, vseboval je dodatke iz 7. in 8. stoletja; po rimski praksi ni imel mašnih besedil za vse nedelje v letu niti ne za različne druge priložnosti, ki so jih bili navajeni v frankovskih cerkvah.¹⁷ Alkuinu niso bili všeč nekateri izrazi, ki so bili dodani iz pastoralnih potreb. Tako je Alkuin okrog leta 795 sestavil votivne maše. Kasneje je opat Benedikt iz Aniana sestavil še mašne obrazce za vsak dan in svetniške godove in ti so postali sestavni del tako imenovanega Hadrijanovega zakramentarja. Takšen zakramentar je postal uporaben za vse cerkve, hitro se je razširila njegova uporaba po vsem Zahodu in končno moramo poudariti, da je kot tak bil podlaga za nastanek rimskega misala.¹⁸

Karlu Velikemu je uspelo poenotiti liturgijo Zahoda z uvedbo enotnega rimskega obreda, kar predstavlja enega največjih mejnikov zno-

¹³ Prim. E. Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente*, Rim 1984, 166.

¹⁴ Zakramentar nosi ime po papežu Gelaziju I. (492-496) in je obsegal rimsko liturgijo iz dobe pred papežem Gregorjem Velikim. Gelazij je zbral liturgične tekste svoje dobe in jih dopolnil s svojimi molitvami. Najverjetneje je prišel zakramentar v 6. stoletju v Galijo, kjer so mu dodajali svoje molitve (prim. F. ušeničnik, *n. d.*, 21).

¹⁵ Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 166.

¹⁶ Ko je kralj Pipin začel v Galiji uvajati rimsko liturgijo, so v Gelazijev zakramentar dodajali rimske obrede po Gregorjevem zakramentarju. Tako so nastali Gelazijevi zakramentarji 8. stoletja. Od starega Gelazijevega zakramentarja se ločijo po razporedu mašnih obrazcev (prim. F. Ušeničnik, *n. d.*, 21).

¹⁷ Prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 22.

¹⁸ Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 169.

traj liturgične glabalizacije. Ob političnih motivih, ne moremo zanikati tudi verskih. Vladar je želel, da so duhovniki sodelavci kraljestva, vendar je to kraljestvo Kristusovo kraljestvo, ki ga vodita papež in cesar in oba težita k oblikovanju meščanov Božjega mesta. Karlova politična vizija je bila krščanska, saj so morali tako predstavniki svetne kakor tudi cerkvene oblasti sodelovati pri oblikovanju Kristusovega skrivnostnega telesa. Liturgija je bila tedaj tudi najbolj živ izraz združevanja duhovnega in svetnega, saj se je vsako pomembnejše svetno dejanje začelo ali končalo z liturgijo. Karel Veliki je vedel, da lahko enotna liturgija pripomore h graditvi njegovega velikega kraljestva. Za podlago prenove liturgije je izbral rimske papeške knjige. Škofom je naročil, da naj bodo varuhi njegovih odredb. S svojimi zakoni je konkretno posegal v liturgično življenje. Tako npr. proti koncu svojega kraljevanja določi, da ima vsako mesto in vsaka vaška župnija le po eno krstilnico. Krščuje se lahko le za veliko noč in binkošti itd.¹⁹

Na poenotenje liturgije je na svojevrsten način vplival tudi cesar Oton I., ki je na kronanje v Rim v letu 962 prinesel škofovski priročnik, ki je nastal konec desetega stoletja v Porenju. S seboj na kronanje je pripeljal tudi svoje škofe, ki so v Mainzu na podlagi starih rimskih »ordinances« ustvarili rimsko-germanski pontifikal.

2.3 Romanizacija bogoslužja v zahtevah papežev in beraških redov

Med zahtevami papežev po poenotenju liturgije omenimo na prvem mestu papeža Gregorja II. (zač. 8. stol.), ki je naročil bavarskim škofom, naj se pri liturgiji ravnajo čim bolj po rimskih običajih.

Za poenotenje liturgičnih običajev, ki je potekalo vzporedno z utrjevanjem papeževega vpliva na življenje Cerkve, se je posebej zavzemal papež Gregor VII. (1073-1085).²⁰ V skladu s svojim prepričanjem o vseobsegajoči Cerkvi, Božjem kraljestvu v svetu, o prevladujoči duhovni oblasti nad svetno in papežu kot najvišjem nosilcu duhovne oblasti, je tudi na liturgičnem področju zagovarjal popolno avtoriteto papeža.²¹ Opiral se je na razlagalca liturgije Bernolda iz Konstanc (+1100), ki je rimsko liturgijo postavil za edini vzor. Papež Gregor VII. je tako uvedel rimski obred kot jamstvo za pravovernost. Odločno je zagovarjal prevlado Rima in si prizadeval za odstranitev vseh nemških vplivov v liturgiji. Prepovedal je mozarabski obred,²²

¹⁹ Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 171.

²⁰ Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 200.

²¹ Prim. M. Benedik, *Papeži*, Ljubljana 1996, 134.

²² Mozarabski obred se je, tako kot rimski, oblikoval že v poapostolski dobi in mu je bil v začetku zelo podoben. Po prepovedi papeža Gregorja VII. se je ohranil le v pokraj-

dopuščal pa je meniško liturgijo (npr. v Clunyju), ki je bila priljubljena zaradi bogatega petja. Uvedel je praznike svetih papežev in določil, da se sme samo papežu poljubljati noge. Določi tudi, da se sme v mašnem kanonu omenjati le papeža in ne škofa, ter, da mora kandidat za škofovstvo pri posvečenju obljubiti zvestobo in pokorščino papežu.²³

Papež se je zavzemal za vrnitev k staremu redu. V nasprotju s težnjami po skrajševanju molitvenega bogoslužja je zahteval za duhovnike molitev celotnega psalterija. Obnovil je post v soboto, uvedel tri predpostne nedelje. Obnovil je stari red za postni čas in binkoši. Njegove reforme so bile v skladu z askezo prvotne Cerkve, h kateri naj bi se vrnila celotna Cerkev.²⁴

Papež zahteva redno liturgično življenje vernikov, kar je po njegovem mnenju najboljša vzgoja in jamstvo za življenje po Božji volji. Kdor je redno sodeloval pri liturgiji, je imel zagotovljeno službo.

Poudariti moramo, da gregorijanska liturgična reforma ni imela za cilj zблиževanja med kleriki in laiki (obhajilne mize pomenijo npr. še vidnejšo ločitev med stanoma), niti ni v ospredju vzgoja za lažje razumevanje liturgije. Verniki so bili pri bogoslužju predvsem navzoči in ne sodelujoči; liturgije niso razumeli, predvsem zaradi pomanjkljivega poučevanja in slabega pridiganja.²⁵ Namene reforme lahko strnemo v tri točke: ohranjati spoštovanje do klerikov, od katerih se zahteva maksimalno nravno in duhovno življenje, gojiti čut za skrivnostnost pri liturgičnih dejanjih, gojitev pobožnosti. Je pa gregorijanska reforma maksimalno globalizirala liturgično življenje in posredno vse ostale prvine življenja.

V 13. stoletju je bila doba ustvarjanja in zbiranja liturgičnih obrazcev končana. Rimska liturgija je s cesarsko pomočjo postala liturgija celotne Evrope. Omenimo naj še, da je škofovske obrede, ki so bili zbrani v pontifikalu, uredil in poenotil papež Inocenc III. (1198-1216) na prelomu iz 12. v 13. stoletje. Še večje poenotenje škofovskih obredov pa je dosegel škof iz mesta Mende Gulielmus Durandus (1286) s svojim pontifikalom, ki so ga škofje pričeli množično prostovoljno uporabljati.²⁶ Ko je bil leta 1485 tiskan prvi rimski pontifikal, je bil skoraj v celoti Durandov, kot tudi pontifikal, ki ga je leta 1595 izdala Kongregacija svetih obredov in je postal obvezen za vse škofove rimskega obreda, pozneje celo za škofove vzhodnih obredov, zedinjene z Rimom.

nah, ki so bile pod muslimansko oblastjo (leta 711 so podjarmili del Španije in kristjane poimenovali mozarabe).

²³ Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 201.

²⁴ Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 203.

²⁵ Prim. E. Cattaneo, *n. d.*, 204.

²⁶ Prim. M. Smolik, *n. d.*, 25.

2.3.1 Globalizacijski vpliv beraških redov

Na poenotenje liturgičnega življenja so bistveno vplivali tudi beraški redovi 13. stoletja. Ker ni noben red ni vezan na določeno cerkveno pokrajino, ampak je razširjen po mnogih pokrajinah ali različnih narodih, je že s svojo navzočnostjo širil obred, ki ga je red izbral za svojega in tako prispeval k poenotenju liturgije.

Tako je beraški red sv. Frančiška v skladu s svojo osnovno usmeritvijo sprejel preprost rimski mašni obred (*secundum ordinem sanctae romanae ecclesiae*) in ga predpisal za vse brate, ne glede na kraj delovanja. Njihov misal je postal najbolj razširjena mašna knjiga. Papež Nikolaj III. (1277-1280) je leta 1277 uvedel »frančiškovski misal« v rimske bazilike. S prepisovanjem in tiskanjem se je ta misal razširil po celotnem zahodnem svetu in tako prispeval k poenotenju mašnega obreda.²⁷ Misal papeža Pija V. (1566-1572) je leta 1570 z manjšimi popravki uzakonil srednjeveški frančiškanski misal. Prav tako so Frančiškovi bratje po vsem svetu razširili s svojimi misali mašni obred za mašnika, ki mašuje brez vseh sodelavcev, navzoč je le strežnik, in je v glavnih delih (saj je bil prevzet v misal Pija V.) veljal vse do zadnje koncilске reforme.²⁸

Ob ločitvi romanskih jezikov od latinščine je bila liturgija vedno manj razumljiva. Vanjo in namesto nje so uvajali nove oblike pobožnosti (češčenje Najsvetejšega), nova znamenja in kretnje (premikanje, prikloni, poljubi, liturgične barve), enotno knjigo za molitveno bogoslužje (brevir). Posebej omenimo nastanek mašne knjige iz katere je mašnik sam bral mašo (*missal plenum*) in je vsebovala molitve, berila, speve in navodila za maševanje. Ta misal je podlaga za kleriško liturgijo, pri kateri verniki ne sodelujejo več. Nastanejo novi Gospodovi, Marijini in svetniški prazniki. Prejemanje obhajila postane prava redkost, ukinejo obhajilo na roko in pod obema podobama in uvedejo izpostavitve Najsvetejšega med mašo.

2.4 Globalne zahteve tridentinskega koncila

Pred tridentinskim koncilom je bilo nekaj posameznih poskusov liturgične prenove. Leta 1523 je Castellani izdal priročnik z obredi za duhovnike ob delitvi zakramentov (*Liber sacerdotalis*). Leta 1535 pa je kardinal Quignonez izdal prenovljen brevir.

Tridentinski koncil je v letih 1562-63 mnogo razpravljal o liturgiji, in to predvsem o dogmatičnih in disciplinskih vprašanjih, manj pa o samih

²⁷ Prim. M. Smolik, *n. d.*, 108.

²⁸ Prim. M. Smolik, *n. d.*, 106.

obredih. Na koncilu je prevladala težnja, da je liturgija papeževa domena, zmagala je centralistična smer v nasprotju z dotedanjo prakso, ki je urejanje liturgije prepuščala krajevnim Cerkvam.²⁹ Papeža Pija V. so škofje pooblastili, naj prevzame reformo liturgičnih knjig v svoje roke. Tako so v njegovem času in po njem izšle nove liturgične knjige, ki so jih pripravili tako, da so iz dotedanjih knjig izločili skoraj vse, kar je bilo dodanega v zadnjih 5 stoletjih; oprli so se na rimsko-frankovsko-germansko izročilo in natančno popisali vse, kar mora pri posameznem opravilu narediti škof, duhovnik in nižji služabnik. Že leta 1566 je izšel novi katekizem (*Catechismus romanus*), leta 1568 je izšel rimski brevir (*Breviarium Romanum*), leta 1570 rimski misal (*Missale Romanum*) in papež Pij V. je določil, da sta obvezna za vse, ki niso vsaj 200 let imeli svojih posebnih liturgičnih knjig.

Pomemben mejnik je tudi reforma cerkvenega koledarja (1582) in prenova uradnega seznama svetniških godov in življenjepisov (1584). Leta 1588 papež Sikst V. ustanovi prvo centralno liturgično oblast, kongregacijo svetih obredov. Leta 1595 je izšel prenovljen škofovski obrednik (*Pontificale Romanum*), leta 1600 pa podroben opis škofovskih opravil (*Caeremoniale episcoporum*). Oboje je bilo po ukazu papeža Klemena VII. obvezno za vse škofije rimskega obreda brez izjeme. Leta 1614 je papež Pavel V. izdal še zadnjo potridentsko liturgično knjigo, in sicer obrednik za duhovnike (*Rituale Romanum*), ki je veljal za vzorec, po katerem naj bi škofije prenovile svoje škofijske obrednike.

Od 17. do 19. stoletja je obdobje rubricistične stalnosti. Po škofijah so sprejemali nove liturgične knjige, kongregacija svetih obredov pa je usmerjala liturgično življenje tudi z odgovori na vprašanja, ki so se običajno glasili tako, da je treba ravnati po »rubrikah« v novih liturgičnih knjigah in povsod čim bolj enotno. Nastajala je bolj ali manj enotna liturgična praksa in govorimo o obdobju rubricistične stalnosti in hkrati o obdobju največjega poenotenja obrednosti, kar je posledica tridentinske liturgične zakonodaje in enotnih liturgičnih knjig.³⁰

2.5 Globalizacijski vpliv martirologija in liturgičnega koledarja

Med prve oblike martirologija (seznam svetnikov, ki so jih častili tudi drugod) spada tako imenovani sirski brevir (411-412), ki je bil prvenstveno koledar določene Cerkve in je vseboval imena svetnikov po dnevih v letu, in to brez ozira na velikonočno praznovanje.³¹ Prvi

²⁹ Prim. E. Cattaneo, *n. d.* 308.

³⁰ Prim. M. Smolik, *n. d.*, 30.

³¹ Prim. M. Smolik, *Liturgika*, Celje 1995, 211.

pravi martirologij s podatki za vse leto pa je iz sredine 4. stoletja, to je tako imenovani Hieronimov martirologij, ki je bil sestavljen na podlagi koledarja rimske cerkve Furija Dionizija Filokala iz leta 336.³² Knjiga je vsebovala ime, kraj in datum trpljenja posameznega mučenca. Hieronimov martirologij so v 8. in 9. stoletju dopolnjevali z novimi imeni in življenjepisi, tako so nastajali »historični martirologiji«, ki so vsebovali veliko neznodovinskih podatkov. Leta 1584 je izšel potridentinski martirologij, ki je bil obvezni uradni seznam svetniških godov in življenjepiso. Prenovljeni martirologij je veljal za vso zahodno Cerkev rimskega obreda. Drugi vatikanski koncil je naročil martirologij prenoviti; nekateri narodi so ob pripravljanju pokrajinskih koledarjev izdali lastne sezname s kratkimi življenjepisi svetnikov.

Posebno globalizacijsko poslanstvo v Cerkvi opravlja bogoslužni koledar, to je seznam tistih dni v letu, na katere so spomini Gospoda, Marije, angelov in svetnikov. Najstarejši koledar rimske Cerkve je iz leta 354. Papež Gregor XIII. je leta 1582 reformiral julijanski koledar. Koledar, prenovljen po naročilu drugega vatikanskega koncila, je izšel leta 1969.

Koledar je sad postopnega oblikovanja, glede na praznovanje velikonočne skrivnosti v posameznih obdobjih. Velikonočno skrivnost so kristjani najprej praznovali le ob nedeljah, med prvim in drugim stoletjem jo pričnejo praznovati še na poseben dan, in sicer na veliko noč. Kasneje prične liturgično praznovanje pričnejo poudarjati posebne vidike Kristusove skrivnosti, od učlovečenja do poveličanja in izoblikujejo se novi prazniki. Med Gospodove praznike začno vpletati še spomin na Božjo Mater ter spomin na tiste, ki so s Kristusom trpeli in so z njim poveličani. V srednjem veku nastanejo mnogi prazniki, ki imajo v ospredju eno od verskih resnic ali svojstveno ime, ki ga pripisujejo Gospodu, njegovi materi ali svetniku. Tridentinski koncil je praznike razdelil na praznike prvega in drugega reda, navadne praznike ter godove. Drugi vatikanski koncil je praznovanja poenostavil in jih razdelil na slovesne praznike in praznike in godove, ki so lahko obvezni ali neobvezni.

Glede na določila drugega vatikanskega koncila je koledar splošen, če velja za celoten rimski obred in poseben, če velja za določeno delno Cerkev ali redovno družbo. V splošnem koledarju je vpisan celotni krog svetih opravil: tistih, ki v svetih časih obhajajo skrivnost odrešenja, in tistih svetnikov, ki so vseobčega pomena in jih zato obvezno vsi obhajajo, pa tudi drugih, ki izražajo vesoljnost in stalnost svetosti v božjem ljudstvu. Posebni koledarji pa vsebujejo posebna opravila, ki so na primeren način usklajena s splošnim koledarjem. Posamezne Cer-

³² Prim. F. Ušeničnik, *n. d.*, 33.

kve in redovne družbe morajo namreč posebej častiti tiste svetnike, ki so jim na kak način lastni (RMu-1970,49)..

Pregled koledarjev do tridentinskega koncila razodeva dotedanjo decentralizirano liturgijo. Največ enotnosti in tako največji povezovalni in zedinjajoči učinek je prepoznati v koledarjih redovnih družin. K popolni enotnosti je težila potridentska liturgična zakonodaja, a so kljub temu krajevne Cerkve ohranile pravico do češčenja svojih svetnikov.

2.6 Globalizacijski vpliv veljavne liturgične zakonodaje

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917³³ je v kanonu 1257 določal, da je edina liturgična zakonodajna oblast apostolski sedež, škofje so imeli nalogo le paziti (kanon 1261), da se predpisi v bogoslužju vestno izpolnjujejo. Zakonik iz leta 1983³⁴ pa v kanonu 838 določi: »Samo cerkvena oblast sme urejati sveto bogoslužje; to oblast ima apostolski sedež in v skladu s pravnimi določili krajevni škof.« Tako je apostolski sedež pristojen, da ureja bogoslužje vesoljne Cerkve, izdaja bogoslužne knjige in potrjuje njihove prevode v domače jezike ter skrbi, da se liturgična določila povsod zvesto izpolnjujejo. Škofovske konference pa so pristojne, da v mejah, ki so določene v liturgičnih knjigah, na primeren način pripravljajo prevode bogoslužnih knjig v domače jezike in jih izdajo, ko jih je prej potrdil apostolski sedež.

Konstitucija o svetem bogoslužju drugega vatikanskega koncila določa, da bogoslužje ureja cerkvena oblast, in sicer: za vso Cerkev apostolski sedež, škof v svoji škofiji, škofovske konference pa za svojo pokrajino (B 22). Kako škofje v svojih škofijah in združeni v škofovski konferenci izvajajo svojo oblast na področju liturgije, je bilo določeno leta 1964 v prvem navodilu za izvajanje konstitucije (1 Nv, 20-30).³⁵ Škof je v Cerkvi, ki mu je izročena, voditelj, spodbujevalec in varuh celotnega bogoslužnega življenja. Njegova naloga je, da v mejah svoje pristojnosti izdaja smernice, po katerih so se vsi dolžni ravnati. Skrbeti mora, da bodo ljudske pobožnosti v skladu s cerkvenimi predpisi.

Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov je v uvodu v tretjo (zadnjo po vrsti) tipično izdajo rimskega misala,³⁶ in sicer v devetem poglavju, objavila prilagoditve v zvezi z obredom maše, ki so v domeni škofov in škofovskih konferenc.³⁷ Navedeni dokument tako za

³³ *Zakonik cerkvenega prava*, (po naročilu papeža Pija X., razglašen z oblastjo papeža Benedikta XV.), Rim 1917.

³⁴ *Zakonik cerkvenega prava*, (izdal in razglasil papež Janez Pavel II. z apost. konst. *Sacrae disciplinae leges*, 25. januar 1983; slov. prevod: Ljubljana 1983).

³⁵ *Navodilo o izvajanju konstitucije*, v: *Prenovljeno bogoslužje*, Ljubljana 1981, 8-24.

³⁶ Papež Janez Pavel II. je 11. januarja 2000 odobril novo izdajo rimskega misala, ki ga je Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov dne 20. aprila razglasila za tipično.

škofa določi, da mora v svoji škofiji spodbujati, urejati in nadzorovati bogoslužno življenje. Zaupano mu je urejanje somaševanja, delitev obhajila pod obema podobama, graditev in urejanje cerkvenih stavb (RMu-2000, 387). V nadaljevanju so naštetе dolžnosti in pravice škofovskih konferenc.

Poudariti je potrebno, da navedeni dokument ne daje večjih pooblastil škofom in škofovskim konferencam glede prilagotitev, dosedanje pravice le podrobneje našteje in razloži. Sicer vsebuje dokument natančnejše obredne določbe, katerih namen je poenotenje mašnega bogoslužja. Tako so podrobnejša navodila glede kretenj in drž telesa (RMu-2000, 42-44), nove so nekatere prepovedi, npr. glede molitve Slave (RMu-2000, 53), krašenja (RMu-2000, 305) itd. Obravnavani dokument tako ponovno na nek način globalizira mašni obred.

3 Antiglobalizacijske zahteve na področju liturgije

3.1 Liturgični jezik in poslanstvo svetih bratov Cirila in Metoda

Jezik ni le komunikacijsko sredstvo, je tudi nosilec in izraz določene kulture, civilizacije in načina mišljenja. Gledano v luči globalizacije je eno najmočnejših povezovalnih in združevalnih sredstev in prav tu ima Cerkev bogato izkušnjo z zelo pestrim zgodovinskim razvojem.

Kristus je postavil evharistijo v jeziku, ki ga je sam govoril, to je v aramejščini.³⁷ Apostoli in njihovi prvi nasledniki so pri bogoslužju govorili jezik, ki so ga ljudje razumeli. Prvotno je bil liturgični jezik jezik vsakdanjega govora. Kristjani iz judovstva so bili iz sinagog navajeni poslušati Božjo besedo v hebrejščini, vendar tako, da so po vsakem hebrejskem stavku prebrali tudi aramejski prevod.³⁸ Grško govoreči Judje so prebirali Sveto pismo v grščini. Kristjani v severni Afriki so prvi uporabljali tudi latinščino, v Egiptu pa koptščino. Azijski kristjani so večinoma uporabljali sirščino. V Rimu je najprej prevladovala grščina, ki so jo govorili preprosti priseljenci in Judje, šele v 4. stoletju prevlada latinščina. V Rimu so poznali tudi dvojezično bogoslužje, pri papeških mašah so npr. evangelij brali grško in latinsko.⁴⁰

Od 7. stol. dalje je vedno bolj prevladovala težnja, da se bogoslužje poenoti tudi glede jezika. Na vzhodu so nestorijanci dajali prednost sirščini, v severni Afriki so ostali pri latinščini in prav tako v vsej Evropi, kjer je karolinška renesansa spodbujala samo latinščino. Tako je

³⁷ *Splošna ureditev rimskega misala* (CD 94), Ljubljana 2002.

³⁸ Prim. F. Ušeničnik, *n. d.*, 45.

³⁹ Prim. A. Vivian, *Liturgični jezik*, v: *BV* 37 (1977), 525-566.

⁴⁰ Prim. M. Smolik, *n. d.*, 52.

latinščina postala uradni liturgični jezik. Enoten latinski jezik, ki se je uporabljal v liturgiji, je kazal na enotnost Cerkve in predvsem je s svojo nespremenljivostjo varoval pravovernost (živi jeziki se neprestano spreminjajo, nastajajo nove besede).

Zahteve po narodnem jeziku v bogoslužju so bile vse močnejše in dosegle so tudi tridentinski koncil. Škofje so sicer priznali, da bi bil domač jezik zelo koristen, odločili pa so se za ohranitev latinščine, da svetih stvari ne bi profanirali, da bi zavarovali spoštovanje svetih skrivnosti in ohranili pravovernost. Duhovnikom pa je koncil naročil, da razlagajo liturgijo vernikom v domačem jeziku.

V 20. stol. so izjemna dovoljenja glede uporabe domačega jezika dosegli najprej nekateri slovanski narodi: Slovenci⁴¹, Hrvati, Čehi in Slovaki. Našteti narodi so dobili dovoljenja zaradi zaslug sv. Cirila in Metoda in tudi zaradi bližine pravoslavnih bratov. Tako je papež Benedikt XV. (1914-1922) 17. aprila 1921 dovolil prevesti rimski obrednik v slovenski in hrvaški jezik in brati ter peti berilo in evangelij v domačem jeziku potem, ko ga mašnik prebere latinsko.⁴²

Napredujoče liturgično gibanje je vse bolj poudarjalo pomen narodnega jezika za dejavno sodelovanje vernikov pri bogoslužju. Papež Pij XII. (1800-1823) je leta 1942 obnovil dovoljenje Kitajcem za uporabo domačega jezika pri maši (razen kanon). Po letu 1945 pa so tudi nekateri evropski narodi dobili dovoljenja za prevod obrednikov v narodne jezike (bistveni del je še moral ostati latinski). V istem času je bilo izdano tudi dovoljenje za branje Božje besede pri maši v narodnem jeziku, po predhodnem branju v latinščini.

Na drugem vatikanskem koncilu (1962-1965) so potekale burne razprave glede liturgičnega jezika. Konstitucija o svetem bogoslužju daje le načelno dovoljenje, da o uporabi domačega jezika odločijo škofovske konference, in sicer za dele, ki so namenjeni ljudem (prim. B 36, 54, 63 in 101). Z misalom, ki je izšel leta 1970 se je skoraj povsod po svetu pričelo obhajanje bogoslužja v domačem jeziku. Ob izidu novega brevirja je papež Pavel VI. (1963-1978) 1. novembra 1970 celo mimo izrečnega koncilskega sklepa (prim. B 101), da ga morajo kleriki moliti v latinščini, naročil, naj škofovske konference poskrbijo za prevod v domače jezike.⁴³

Splošna ureditev rimskega misala iz leta 2000 govori o potrebi po latinskem prepevanju stalnih mašnih delov (RMu 2000, 41). Potreba

⁴¹ Več o slovenščini v obredih glej: M. Smolik, *Zlati jubilej slovenskega obrednika*, v: *BV* 44 (1984), 97-115 in M. Smolik, *Liturgika*, Celje 1995, 55-56.

⁴² Odlok št. L. 62/932 je objavljen v latinščini, in sicer na tretji strani obrednika., ki je izšel leta 1932.

⁴³ Prim. M. Smolik, *n. d.*, 55.

izhaja iz dejstva shajanja vernikov različnih narodov in jezikov, ki bi lahko tako pri bogoslužju dejavno sodelovali.

Uradni, latinski, liturgični jezik je imel veliko globalizacijsko moč: bil je zagotovilo pravovernosti, med seboj je povezoval ljudi različnih narodnosti in jezikov, omogočal je skupno obhajanje bogoslužja in hkrati je bil nosilec rimske kulture, kot »il genio romano«.

3.1.1 Daljnosežne posledice prizadevanj sv. Cirila in Metoda

Prizadevanje svetih bratov Cirila in Metoda za uporabo slovanskega jezika v bogoslužju, in to v času uradnega latinskega bogoslužnega jezika, moremo uvrstiti med poizkus izpodkopavanja premoči rimske kulture in jezika ter tako med antiglobalizacijske dejavnike. Njuno delo je imelo prav na področju uvajanja narodnih jezikov v bogoslužje daljnosežne posledice, posebej če pomislimo na dovoljenje papeža Benedikta XV., ki je 17. aprila 1921 dovolil prevesti rimski obrednik v slovenski in hrvaški jezik ter peti ali brati berilo in evangelij v narodnem jeziku, po prej prebranem v latinščini. To se je zgodilo prav na podlagi pravic, ki sta jih stoletja prej pridobila sveta brata Ciril in Metod in so se v primorskih in dalmatinskih župnijah ohranjale kot glagolsko bogoslužje.⁴⁴ Zaradi obojega moramo na tem mestu več pozornosti posvetiti nastanku, obliki in razvoju slovanskega bogoslužja in predvsem jezika.

Pri vzrokih za nastanek slovanskega bogoslužja lahko govorimo o duhovno-pastoralnih razlogih. Sveta brata sta želela, da bi tudi Slovani slavili Boga v svojem jeziku, kot tudi, da bi verniki bogoslužje razumeli in pri njem dejavno sodelovali.⁴⁵ Ker je bil Ciril duhovnik grškega obreda, je najverjetneje najprej prevedel mašo grškega obreda, in sicer liturgijo sv. Janeza Krizostoma. Ker je vedel, da bo na Moravskem in v Panoniji moral upoštevati rimski obred, je na Moravskem ali vsaj pred odhodom v Panonijo in Rim (pred letom 867) prevedel v slovanski jezik tudi rimski obred svete maše, in sicer na podlagi zakramentarja sv. Gregorja Velikega.⁴⁶ Sveta brata sta se soočila z nasprotovanjem nemških duhovnikov na Moravskem, ki so okoli leta 865 trdili, da je Bog za bogoslužje izbral samo hebrejski, grški in latinski jezik.

Liturgijo v slovanskem jeziku je za panonsko metropolijo dovolil papež Hadrijan II. (867-872) leta 869. Istega leta je Ciril umrl, Metod pa se je vrnil v Panonijo kot panonsko-moravski nadškof in papežev

⁴⁴ Prim. F. Grivec, *Slovensko bogoslužje*, v: *Čas* 13 (1919), 105-115.

⁴⁵ Prim. F. Grivec, *n. d.*, 112.

⁴⁶ Prim. F. Ušeničnik, *Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda*, v: *BV* 10 (1930), 235-253.

legat.⁴⁷ Ko ga nemški škofje tožijo krivoverstva, odide v Rim in pred papežem Janezom VIII. (872-882) leta 880 doseže ponovno potrditev slovanskega bogoslužja. Zaradi ponovnega nasprotovanja nemških škofov, pa tudi zaradi odpora češkega kralja Svetopolka je papež Štefan VI. (896-897) leta 885 dovoljenje papeža Janeza VIII. preklical in uporabo slovanskega jezika v bogoslužju prepovedal.⁴⁸ Slovanski liturgični jezik pa se je ohranil v Istri in Dalmaciji. Sinoda v Splitu je leta 1059 prepovedala uporabo slovanskega jezika v bogoslužju, sklep je leta 1060 potrdil tudi papež Nikolaj II. (1058-1061) in ponovno papež Aleksander II. (1061-1073) leta 1063. Papež Inocenc IV. (1243-1254) je glagolico posredno odobril, ko je leta 1248 dovolil senjski in leta 1252 krški škofiji, da smejo duhovniki sveto mašo opravljati v slovanskem jeziku in to v krajih, kjer vlada ta običaj.⁴⁹ Papež Urban VIII. (1623-1644) je leta 1631 odredil, da se glagolski misal popravi in v vsem izenači z rimskim misalom papeža Pija V. in Klemena VIII. Papež tudi odredi, da se sme v krajih kjer so do tedaj opravljali liturgijo v slovanskem jeziku uporabljati le prenovljeni misal ali latinski. Papež Benedikt XIV. (1740-1758) je leta 1754 odobril novo izdajo glagolskega misala kot avtentično in odredil, da se pri maši lahko uporablja le staroslovanski jezik in ne novi narodni (hrvatski) jezik. Leta 1927 je bil v Rimu natisnjen glagolski misal z latinskimi črkami.

Natančno sta uporabo slovanskega jezika v bogoslužju odredila papeža Leon XIII. (1878-1903) leta 1898 in Pij X. (1903-1914) leta 1906. Določila sta, da se sme slovanski jezik v bogoslužju uporabljati v tistih cerkvah goriške, zadarske in zagrebške nadškofije, v katerih je izpričan od leta 1860. Privilegij je krajevne narave. Dovoljen je le staroslovanski in ne novejši pogovorni jezik. Papeža določita, da je v zadevnih cerkvah liturgični jezik staroslovanski in kjer je navada, naj verniki mašniku v tem jeziku tudi odgovarjajo. Za druge zakramente in zakramentale je določeno, da se jih javno lahko deli tudi v latinščini.⁵⁰

Z razpadom avstro-ogrske monarhije so se med slovenskimi duhovniki in laiki okrepile težnje, da bi zaradi pravic, ki sta jih izborila sv. Ciril in Metod in so se v primorskih in dalmatinskih župnijah ohranjale kot glagolsko bogoslužje, razširili omenjene pravice tudi na druge kraje Slovenije in Hrvaške.⁵¹ Tako je Ivan Vrhovnik, trnovski župnik v Ljubljani in krajevni zgodovinar, leta 1905 izročil škofu Jegliču poseb-

⁴⁷ Prim. F. Grivec, *Žitja Konstantina in Metodija*, v: *Cvetje iz domačih in tujih logov*, 8 (1936), 104-105.

⁴⁸ Prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 46.

⁴⁹ Prim. F. Kovačič, *K 1100 letnici rojstva sv. Cirila*, v: *Čas* 21(1926/27), 306-309.

⁵⁰ Prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 48.

⁵¹ Prim. F. Grivec, *n. d.*, 108.

no vlogo s prošnjo, da bi avstrijski škofje iz slovanskih pokrajin od papeža izprosili dovoljenje za uvedbo staroslovanskega jezika v vsej ljubljanski škofiji, v bogoslovju pa naj bi takoj začeli s poučevanjem staroslovanščine.⁵² Jugoslovanski škofje so res 29. novembra 1918 v Zagrebu sprejeli sklep, da prosijo papeža za razširitev slovanskega bogoslužja.⁵³ Rezultat navedene prošnje in dolgotrajnih pogajanj⁵⁴ je bilo dovoljenje papeža Benedikta XV., ki ga je izdal 17. aprila 1921, da se sme *Rimski obrednik* prevesti v narodni jezik, kot tudi, da se sme pri peti maši peti berilo in evangelij v narodnem jeziku, ko se prej prebere v latinskem jeziku.⁵⁵ Ljubljanski in lavantinski škof sta izdala razglas o spremembi obrednega jezika šele leta 1933.⁵⁶ Šele leta 1934 pa je ljubljanski škof dovolil peti berilo in evangelij pri maši v slovenskem jeziku, duhovnik pa ga je moral prebrati tudi v latinskem.⁵⁷

3.2 Liturgija in janzenizem; zahteve Pistojske sinode

Janzenistična struja v Franciji je zelo močno vplivala na tamkajšnjo liturgijo. Povezava z galikanizmom je povzročila, da so nekatere škofije odklonile tridentinske liturgične knjige in objavile svoje. Natisnili so tudi vrsto poljudnih izdaj in razlag bogoslužnih opravil.

V času razsvetljenstva je Pistojska sinoda (1786) razpravljala o bogoslužju in nanizala celo vrsto potrebnih sprememb. Čeprav je zahteve papež zavrnil, so bile velik prispevek k zavesti po obnovi liturgije. Sinoda se je zavzela za dejavnejše sodelovanje vernikov pri bogoslužju, k čemur naj bi pripomogla tudi uvedba domačega jezika v bogoslužje.⁵⁸ Dalje zahteva sinoda, da naj bo obhajilo pri maši s hostijami posvečenimi pri isti maši, manjši poudarek naj bi bil na privatnih mašah, na češčenju relikvij in večji poudarek na liturgični molitvi in graditvi župnijskega občestva. Sinoda predlaga, da se odpravijo mnoge devetdnevne in pobožnosti, da se prenove breviri (berila naj bi bila bolj zgodovinsko verodostojna).

V zahtevah sinode prepoznamo zahteve kasnejšega liturgičnega gibanja in postulate liturgične prenove Drugega vatikanskega koncila. Sklepi Pistojske sinode so bili razširjeni tudi v Avstriji.

⁵² Prim. I. Vrhovnik, *Za našo staro pravdo*, v: *Danica* 3 (1905), 167-168.

⁵³ Prim. *LjŠL* 1919, 1-4, 53-56.

⁵⁴ Več glej M. Smolik, *Zlati jubilej slovenskega obrednika*, v: *BV* 44 (1984), 103-106.

⁵⁵ Prim. *Sacra Congregatio Rituum* No. L. 62/932, 23. november 1932: *Labacen. et aliarum Dioecesium Jugoslaviae* – natisnjen v slovenski izdaji obrednika, Ljubljana 1932.

⁵⁶ *LjŠL* 1933 – IV-V, 35; *OLS* 1933, 56.

⁵⁷ Prim. *LjŠL* 1934, 27.

⁵⁸ Prim. e. Cattaneo, *n. d.*, 435-451.

3.3 Zahteve liturgičnega gibanja

Tudi liturgično gibanje, ki se je začelo sredi 19. stoletja in potekalo po treh tirih: znanstvenem (raziskovanje liturgične zgodovine, objavljanje dotlej neznanih virov, začetki študija teologije liturgije), praktičnem (uvajanje ljudi v sodelovanje pri bogoslužju) in uradnem (cerkveno učiteljstvo), moremo v določenih segmentih prepoznati kot antiglobalizacijsko, predvsem na področju liturgične prakse. Tako je na primer p. Pius Parsch (1884-1954) v Avstriji uvajal tako imenovane občestvene maše s sodelovanjem vernikov, uvedel je liturgično praznovanje svetega Rešnjega telesa itd. Med prvimi je obhajal mašo z dejavnim sodelovanjem vernikov, po vzoru stare krščanske cerkve: verniki so prepevali v narodnem jeziku, pri maši so imeli 4 procesije (vstopna, evangelijska, darovanijska in obhajilna). Liturgično je obhajal tudi druge praznike: svečnico, cvetno nedeljo, veliki teden itd. Omenili bi lahko še mnoge druge primere iz obdobja lit. gibanja.⁵⁹ Med mnogimi, ki so že pred uradnim začetkom liturgičnega gibanja in v okviru njega odločilno posegali v liturgijo in jo na nek način deglobalizirali, omenimo najprej Antona Martina Slomška (1800-1862), ki je sestavljal in prevajal molitve, pesmi, litanije in govore in z njimi obogatil obrede zakramentov in zakramentalov in sad njegovega dela sta dva obrednika (*Mnemosynon slavicum* in *Manuale liturgicum*).⁶⁰ Posebne omembe pa je vreden tudi Karel Jaš (1901-1999), ki se je za lit. gibanje navdušil pri zgoraj omenjenem p. Parchu. Ko je bil kaplan pri sv. Urbanu pri Ptuj, je začel izdajati priročnike s skupnim naslovom *Besedila za ljudsko liturgijo*, ki so bila pripomoček duhovnikom in katehetom pri liturgični vzgoji in neke vrste dopolnilo uradnih liturgičnih knjig.⁶¹ Pod navedenim naslovom so izšle naslednje knjižice: *Sveta maša prvoobhajancev* (1932), *Sveta maša šolske mladine* (1932), *Krst in krstna obnova* (1933), *Trpljenje Gospodovo in Križev pot* (1936), *Molite mašo* (1935), *Cerkvene molitve pri bolnikih* (1934) idr.

V zvezku *Sveta maša prvoobhajancev* je predvidel molitev prvega molivca, ki otroke z nagovori uvaja v posamezne dele maše. Po pridigi je predvidena obnovev krstnih obljub, predvideno je tudi skupno petje otrok. Navedeno potrjuje, da je bilo mogoče poseči celo v potek svete maše.

⁵⁹ Več o liturgičnem gibanju: J. Šolar, *Liturgično gibanje v praksi*, v: *Križ* 2 (1929), 129-133; C. Potočnik, *Liturgija in liturgično gibanje*, v: *BV* 16 (1936), 1-26; S. Fabijan, *Slovensko liturgično gibanje kot priprava na sprejem in izvajanje liturgične reforme drugega vatiškanskega koncila*, doktorska naloga, Ljubljana 2001.

⁶⁰ Prim. S. Krajnc, *Slomškov odnos do bogoslužja*, v: *Škof Anton Martin Slomšek*, Maribor 1996, 25.

⁶¹ Prim. S. Krajnc, *Karel Jaš, Liturgik (1901-1999)*, v: *BV* 61 (2001), 207.

Sklep

Na podlagi zgodovinske in vsebinske analize razvoja liturgične obrednosti, temelječe na judovskem izročilu in novozavezni dopolnitvi ter nadgradnji, ter razčlenitvi liturgične duhovnosti pod vidikom integracijsko-globalnih teženj, lahko zaključimo, da imajo liturgični obredi svojo notranjo integracijsko (globalno) naravnost. Liturgija je globalizacijski dejavnik v svojem bistvu, saj je »vir in višek krščanskega življenja« (B 10), njeno poslanstvo je vedno in povsod isto: češčenje Boga in posvečenje človeka. Liturgična duhovnost je v svojem bistvu eklezijalna in kristocentrična: Kristus nadaljuje svoje delo odrešenja v Cerkv in po njej, Cerkev pa deluje v bogoslužju in po njem. Bogoslužje ima največjo notranjo globalizacijsko moč, zanemarljiva pa ni tudi zunanja komponenta: predpisana in poenotena obrednost, bogoslužni jezik, koledar, molitveno bogoslužje, drže in kretnje itd. Vsi ti »zunanji« dejavniki imajo svoj razvoj od velike decentralizacije do močne centralizacije na katero so vplivale zahteve novih patriarhalnih središč, zahteve papežev in svetnih vladarjev po poenotenju obrednosti po rimskem zgledu, posebej pa tridentinski cerkveni zbor s prenovljenimi liturgičnimi knjigami in ustanovitev centralne liturgične oblasti, kongregacije svetih obredov, ki je skrbela za poenotenje liturgične obrednosti ter usmerjala (z razlago rubrik) in nadzorovala liturgično življenje Cerkve.

Kljub močnim notranjim in zunanjim integracijskim težnjam na področju liturgične obrednosti, obstajajo mnoga, med seboj različna liturgična izročila. »Različna liturgična izročila so se rodila prav zaradi poslanstva Cerkve. Cerkve istega geografskega in kulturnega področja so začele obhajati Kristusovo skrivnost na osnovi posebnih, kulturno značilnih izrazov: v izročanju zaklada vere, v liturgični simboliki, v organizaciji bratske skupnosti, v teološkem umevanju skrivnosti in v značilnostih svetosti. Tako se Kristus, luč in odrešenje vseh ljudstev, po liturgičnem življenju določene Cerkve, razkriva ljudstvu in kulturi, katerima je Cerkev poslana in v katerih je zakoreninjena. Cerkev je katoliška: v svoji edinosti more povezati, ko jih očisti, vsa rešnična bogastva kultur« (KKC 1202). Nedoumljivo bogastvo Kristusove skrivnosti je takšno, da ga ne more izčrpno izraziti nobeno liturgično izročilo. Zgodovina vznikanja in razvoja teh obredov pričuje o čudovitem medsebojnem dopolnjevanju. Ko so Cerkve živele ta liturgična izročila v občestvu v veri in v zakramentih vere, so se medsebojno obogatile in rasle v zvestobi do izročila in do poslanstva, ki je skupno celotni Cerkvi (prim. KKC 1201).

Tudi na področju liturgije lahko ugotovimo, da ima Cerkev izkušnjo globalizacije iz oznanjevanja evangelija celotnemu svetu in obhajanja

liturgije v zelo različnih okoliščinah, obredih in bogoslužnih jezikih. To ni bila ovira za doseg temeljne enotnosti, ki je v oznanilu Jezusovega evangelija in obhajanju velikonočne skrivnosti. Liturgična različnost je lahko vir obogatitve, lahko pa povzroča tudi napetosti, medsebojna nerazumevanja in celo razkole. Jasno je, da na tem področju različnost ne sme škodovati edinosti. Edinost se more izražati samo v zvestobi do skupne vere, do zakramentalnih znamenj, ki jih je Cerkev prejela od Kristusa, in do hierarhičnega občestva. Prilagajanje kulturam zahteva spreobrnjenje srca in, če je potrebno, prelom s pradavnimi navadami, ki so nezdržljive s katoliško vero.⁶²

Drugi vatikanski koncil se je najprej lotil prenove bogoslužja in to je bil pomemben ter močan globalizacijski vzgib v Cerkvi. Čeprav moremo v liturgičnem pravu prepoznati mnoga decentralizacijska dejstva, pa je vendarle prenova liturgične obrednosti in njeno poenotenje, na novo globalizirala Cerkev. Lahko rečemo, da ima vsaka prenova, ki posega v način obhajanja bogoslužja, globalizacijsko razsežnost.

Povzetek: Silvester Fabijan, *Globalizacijske zahteve v liturgičnih obredih*

Globalizacijska razsežnost liturgične obrednosti je večplastna. Na eni strani prepoznavamo duhovno-liturgične zahteve globalizacije pri oblikovanju obredov, ki so nakazane že v novozaveznih besedilih, predvsem v zahtevi čaščenja v »duhu in resnici« ter v samem bistvu liturgične duhovnosti, ki je Cerkvi lastna in »vir in višek« vsega krščanskega življenja. Na drugi strani pa so na poenotenje in s tem na globalizacijsko razsežnost obrednosti vplivali tudi zunanji dejavniki, tako novo nastala patriarhalna središča, zahteve papežev in cesarjev po poenotenju, kar se je odražalo v romanizaciji obredov in uvedbi uradnega liturgičnega (latinskega) jezika, ter beraški redovi s svojo enotno liturgijo, ki so jo širili zaradi nevezanosti na določen kraj. Krona globalizacijskih zahtev so gotovo potridentske liturgične knjige in ustanovitev enotne centralne liturgične oblasti, to je kongregacije svetih obredov, ki je usmerjala in nadzorovala liturgično življenje Cerkve. Zahteve Pistojske sinode in liturgičnega gibanja, posebej pa zahteve po uvažanju narodnih jezikov v obrednost, sicer uvrščamo med deglobalizacijske zahteve, tudi liturgična prenova drugega vatikanskega koncila je v določenih segmentih antiglobalizacijska, zavedati pa se moramo, da vsaka prenova na svoj način tudi globalizira, ko vpliva na način obhajanja bogoslužja.

⁶² Papež Janez Pavel II. ob petindvajsetletnici koncilске konstitucije o svetem bogoslužju.

Ključne besede: globalizacija v liturgiji, liturgična obrednost, liturgična duhovnost, romanizacija bogoslužja, liturgični jezik

Summary: Silvester Fabijan, *Globalization Demands in Liturgical Rites*

The globalization dimension of the liturgical ritual is multi-layered. On the one hand, there can be seen the spiritual-liturgical demands of globalization, which are already indicated in the texts of the New Testament, especially in the demand to worship »in spirit in truth«, and in the essence itself of liturgical spirituality, which is peculiar to the Church and is the »source and peak« of all Christian life. On the other hand, the unification and thereby the globalization dimension of the ritual was also influenced by external factors, thus by the newly established patriarchal centres, by the demands of the popes and the emperors for unification, which was reflected in the romanization of the rites and in the introduction of the official liturgical (Latin) language, and by the mendicant orders with their uniform liturgy that they spread because they were not bound to a certain place. The peak of globalization demands are certainly the post-Tridentine liturgical books and the establishing of a uniform central liturgical authority i.e. the Sacred Congregation of Rites that has been directing and controlling the liturgical life of the Church. Though the demands of the Synod of Pistoia and of the liturgical movement, especially the demand to introduce national languages into the liturgy, are deglobalization demands and also the liturgical renewal of the Second Vatican Council is antiglobalizational in certain segments, we have to be aware that every renewal also globalizes in its own way when it influences the manner of celebrating the liturgy.

Key words: globalization in liturgy, liturgical ritual, liturgical spirituality, romanization of liturgy, liturgical language

Miran Špelič OFM

Ali so cerkveni očetje vedeli za globalizacijo?

»*In omnem terram exivit sonus eorum.*«¹ To je 5. vrstica 19. psalma, ki so jo cerkveni očetje takoj v prvih stoletjih Cerkve prenesli iz stvarjenjskega konteksta, v katerem je bila napisana, v oznanjevalski kontekst. Kdo so tisti »oni«, katerih glas se širi? V izvirnem kontekstu so to deli Božjega stvarstva, nebesni svod, sonce, očetje pa so kmalu v »njih« videli apostole in njihovo oznanilo,² pa tudi evangelij kot tak³ ali na primer molitev očenaša.⁴

Konec četrtega stoletja je vladalo splošno prepričanje, da je krščansko oznanilo že doseglo ves svet. To je sicer čas, ko so poznali Azijo tja do Indije, Afriko do Sahare, evropski sever pa do Rena, Donave in le malo čez ter do britanskega otočja.⁵ *Omnis terra*, to je ves svet, je bila za poznoantičnega človeka v bistvu sredozemski bazen. Skoraj bi jim smeli očitati »mediteranocentrizem«, zaverovanost vase in nekakšno samozadostnost. Prvi »veliki« načrtovani misijonski podvig Cerkve, ki je odrinil na obrobje tega sveta, je poslanstvo meniha Avguština med Angle, kar je storil šele papež Gregorij Veliki okrog leta 600. Poslanstvo apostola Tomaža v Indijo ter drugih apostolov med druge narode

¹ »Po vsej zemlji se razlega njihovo zvenenje.«

² Kromacij Oglejski, *Sermo* 26: »In omnem enim terram, sicut propheta in psalmo de ipsis ait, exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. Exivit plane sonus apostolorum per omnem patriam, ... cum constituti in corpore Christum mundo praedicarunt.«

³ Avguštin, *Sermo* 113A: »Sicut praedixit: non sunt sermones, neque verba, quorum non audiantur voces eorum; per omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. Quomodo dixit, sic misit: evangelium per omnes terras scribitur.«

⁴ Avguštin, *Sermo* 59: »Oratio autem quam hodie accepistis tenendam, et ad octo dies reddendam, sicut audistis cum evangelium legeretur, ab ipso domino tradita est discipulis ipsius, et ab ipsis pervenit ad nos; quoniam in omnem terram exivit sonus eorum. Ergo nolite inhaerere terrenis, qui patrem invenistis in coelis. Dicturi enim estis, pater noster, qui es in coelis.«

⁵ Prim. Hieronim, *Epistulae* 60,4: »Ubi tunc totius orbis homines ab India usque ad Britanniam, a rigida septentrionis plaga usque ad fervores Atlantici oceani? ... Nunc uero passionem Christi et resurrectionem eius cunctarum gentium voces et litterae sonant.«

pa sega po eni strani v legendo,⁶ po drugi pa se je njihovo delo kar nekako izgubilo in se ni vključilo v splošni tok antične Cerkve. Obrobni narodi so bili nekako pušчени ob strani.

In to praznino so znale zapolniti razne heterodoksne skupine, ki so se »ponižale« in nastopile v »obrobni« jeziki. Tako so montanisti imeli uspeh v Frigiji, saj se je to hiperkarizmatično gibanje odločilo za pristop v domači govoric. Pa tudi kasneje so se nestorijanci, ki so se morali umakniti iz cesarstva, oprijeli govorce raznih ljudstev, kamor so prišli. To pa je bilo od Perzije in tja do Kitajske.⁷

Globalizacija je bila namreč v dobi poznega cesarstva tako rekoč dejstvo, čeprav ni bilo ravno ozaveščeno in izraženo. Elementi globalizacije so razvidni v vojaškem varovanju in širjenju meja, enotnem trgovinskem in denarnem območju, cestnem sistemu, upravnem aparatu, v veliki meri pa tudi v jeziku. Latinščina in grščina sta bili pomemben povezovalni dejavnik v cesarstvu. Zanimiva je tudi delitev med jeziki: latinščina je bila jezik uprave in prava, grščina je bila jezik inteligence, filozofije in kulture. Dvojezičnost marsikje ni bila nič izjemnega. Tudi krščanstvo je moralo ob širitvi vstopiti v ta jezika, že s prvimi koraki v grščino, ki je postala jezik prvega zapisanega apostolskega in evangeljskega oznanila, konec 2. stol. pa še v latinščino, ko je dospelo do območij, kjer grščina ni bila nikoli kaj dosti znana.⁸

Že omenjena vrstica iz psalma je torej bila za mnoge tedanje avtorje nekakšna potrditev, da je krščansko oznanilo že doseglo skrajne meje sveta, da je torej izkoristilo možnosti tedanje globalne družbe. In ker se ta družba še ni spraševala o problematičnosti svoje globalnosti, tudi krščanski avtorji niso odprli te teme in so nehote padli v »globalno« past. Seveda če smemo to poimenovati past. Če ni bila to predvsem možnost.

Iz skoraj dvatisočletne razdalje moremo danes morda malce objektivneje presoјati tedanje razmere in se po načelu *Historia magistra vitae* iz tega tudi kaj naučiti pri soočanju z današnjo evangelizacijo.

Neovrgljivo dejstvo je, da je globalna struktura rimskega cesarstva s svojo infrastrukturo omogočila hitro širitev krščanstva. Ceste in velika mobilnost prebivalstva sta prispevali k temu, da so v dobrih sto letih pognale krščanske skupnosti po vsem ozemlju imperija.⁹ Pred mladim verstvom s starodavnimi koreninami pa se je pojavil prvi veliki izziv globalne družbe. Ta je namreč zahtevala ideološko podreditev in integracijo v religiozni sistem, ki je bil zanjo obvladljiv in neogrožajoč.

⁶ Ambrozij, *Explanatio Psalmorum XII* 45,21,3: »Illis quidem etiam interclusa barbaricis motibus regna patuerunt, ut Thomae India, Matthaeo Persia.«

⁷ L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo*, Ljubljana 1994, 181-192.

⁸ L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo*, 192-194.

⁹ J. Daniélou, H.I. Marrou, *Zgodovina Cerkve I*, Ljubljana 1988, 121.152.

Za predstavnike velike večine religij in kultov pristanek na državno religijo, ki je bil lahko tudi zgolj formalen, sploh ni bil sporen; za kristjana pa češčenje državnih simbolnih božanstev preprosto ni bilo sprejemljivo. Od tod tudi močno nasprotovanje državnega aparata tej novi religiji, ki jo je razumel kot grožnjo za enotnost. Zato so sledila kruta in krvava preganjanja, ob katerih pa je število kristjanov le še raslo. Za svojski napad so poskrbeli tudi državni ideologi, ki so z intelektualnimi napadi in klevetami mlado verstvo obtoževali tako kanibalizma kot promiskuitete.

Konstantinova odločitev je prinesla preobrat tudi v »globalizacijsko«
pojmovanje Cerkve. Dejavnikom, ki so pospeševali širjenje krščanstva, se je pridružilo še favoriziranje s strani države. Vrsta zakonov je vse bolj postavljala poganstvo oz. vsa druga verstva v podrejen položaj in prenašala privilegije od nekdanjega kapitolinskega na novi krščanski kler. Cerkev je od rimskega cesarstva postopoma prevzela kar nekaj prvin globalizacije.¹⁰ Navezala je tudi stik z antično filozofijo in jo s pridom uporabila pri svoji prvi teološki refleksiji. Čudimo pa se lahko, da ni vstopila v antični šolski sistem, ki je še dolgo ostajal nosilec poganskih vsebin.

Ob tem se je seveda pojavila tudi nevarnost poseganja državnih interesov v verske zadeve. Naj mi bo ob tem dovoljeno spomniti na epizodo, ki jasno kaže, da se je krščanstvo zavedalo, da ne sme sprejeti privilegijev za ceno pristnosti. Milanski škof Ambrozij je zelo ostro nastopil zoper cesarja Teodozija,¹¹ ki je bil odgovoren za pokol v Tesaloniki, ga izobčil in sprejel v Cerkev šele po priznanju krivde in opravljeni pokori.

Ni pa bilo lahko zaobiti že nakazane pasti »mediteranocentrizma«
oziroma omejenosti na dva velika jezika. Čeprav je krščanstvo odločilno prispevalo k oblikovanju prve literature v mnogih tedanjih jezikih (sirščina, koptščina), pa le ni izkoristilo vseh možnosti za oznanjanje. Vedno so namreč predstavniki t.i. manjših jezikov, ki so znali grško ali latinsko, izhajajoč iz bogate književne produkcije, začeli pisati še v svojem jeziku; niso pa se avtorji oz. oznanjevalci iz grško-latinskega sveta šli učiti drugih jezikov, da bi na ta način posredovali oznanilo.¹²

¹⁰ Zgolj kot ilustracijo navedimo možnost brezplačne uporabe cesarske pošte za prevoz škofov na koncile.

¹¹ Prav cesar Teodozij Veliki je ob koncu 4. stoletja zaključil konstantinovski preobrat s priznanjem krščanstva kot državne religije.

¹² Še ena ilustracija: prvi celotni prevod Svetega pisma v kitajščino je nastal šele pred leti in je delo sicilskega frančiškana Gabriela Allegra. Prvo prevajanje svetopisemskih besedil (Nova zaveza in psalmi ter misal) v tatarščino, ki je bila jezik vladajoče strukture na Kitajskem v 13. in 14. stoletju (dinastija Yuan), pa je tudi delo manjšega brata Janeza Montekorvinskega. Cf. P. Sella, *Aspetti storici della missione di Giovanni da Montecorvino nel Cathay*, v: *Antonianum* 77 (2002), 492.

Irenej Lyonski sicer omenja, a bolj mimogrede, da mora govoriti tudi keltsko, a je pisal samo grško, saj govorica Galcev v tisti dobi sploh še ni bila knjižni jezik.¹³ Prvi, ki pa so se sistematično lotili učenja jezikov in oznanjevanju v njih, so bili šele potomci Keltov, ki so z irskega otoka prišli v zgodnjem srednjem veku evangelizirat Evropo.¹⁴ Ciril in Metod sta bila tu svetli izjemi.

Kako lahko za sklep odgovorimo na vprašanje, ki smo si ga zastavili v naslovu? Očetje so vsekakor vstopili v omejeno globaliziran svet in izkoristili njegove prednosti, zaobšli kar nekaj pasti, obenem pa tudi prezrli nekatere nevarnosti, ki jih je podtaknila globalna miselnost.

V tem kontekstu lahko spremljamo postopno uveljavljanje Rima kot središča. Od apostolskega policentrizma z Rimom kot sklicno točko pridemo v 2. stoletju do papeža Viktorja I., ki odločno poseže v probleme s kvartodecimani, v 5. stol. pa še do Leona Velikega, ki jasno pove, da ne more sprejeti Carigrada kot drugega, takoj za Rimom, kajti Rim ne dopušča nobenega zaporedja za seboj.

Prav tako v ta kontekst sodi uveljavljanje latinskega svetopisemskega besedila v pretežno Hieronimovem prevodu oz. predelavi, ki si po nekaj stoletjih pridobi naziv Vulgata. Grško besedilo je namreč že imelo svojo referenčno izdajo v prevodu sedemdeseterice (LXX).

Cerkev si je v času, ko so civilne ustanove usihale, naložila tudi skrb za socialne zadeve (dobava hrane za mesta, prehrana ubogih ipd.). Poskrbela pa je tudi za ohranjanje kulturnih dobrin in njihovo predajo naslednjim dobam.

Ko se danes zaziramo v preteklost in je pred nami še dosti bolj globaliziran in zapleten svet, nas zgled in nauk očetov spodbujata, da tudi v globalizacijskih tokovih sodobnega sveta poiščemo tiste elemente, ki lahko spodbudijo širjenje evangelija, obenem pa prepoznamo tiste elemente, ki bi mogli okrniti sporočilo ali ki bi zaradi preširokega obzorja lahko pripeljali do zanemarjanja dragocenih partikularnosti; in se tem stranpotem izognemo. Tudi današnji svet si je namreč izoblikoval nekakšno novo religioznost, ki išče kar najširši konsenz. Ponovno se zastavlja vprašanje, ali se kristjan sme podrediti duhu tega globalnega sveta. Tudi tu so nam lahko drže očetov v pomoč pri orientaciji.

Še vedno pa velja naročilo: »Pojdite po vsem svetu oznanjat evangelij!« Kajti ne smemo se varati, da je že ves svet slišal za Kristusovo veselo oznanilo. Morda so bele lise celo v naši neposredni soseščini.

¹³ Irenej Lyonski, *Adversus haereses*, I, predg., 3.

¹⁴ M.D. Knowles, D. Obolensky, *Zgodovina Cerkve*, zv. II, Ljubljana 1991, 14-19. V ta kontekst lahko umestimo tudi Brižinske spomenike.

Bogdan Dolenc

Zakaj je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem?

1. Kaj je fundamentalizem?

Fundamentalizem sam na sebi ni specifično islamski problem, čeprav bi se po dogodkih 11. septembra 2001 tako zdelo. Ta pojav tudi ni nastal najprej v islamskem svetu. Pojem »fundamentalizem« izvira iz krščanskega konteksta 19. in 20. stoletja. Problem se je prvič pokazal v vsej svoji ostrini znotraj krščanskih skupnosti v Severni Ameriki. Privrženci te miselnosti so s svojim nepopustljivim nasprotovanjem darvinistični razvojni teoriji potegnili jasno črto ločnico do zunanega sveta in do modernega sveta nasploh in se pred njim zaprli. Fundamentalizem je prepričanje, ki ga srečujemo v vseh religijah in svetovnih nazorih, predvsem prepričanje določene skupine, da ima celotno resnico tako rekoč v zakupu. Ta skušnjava se pojavlja v vseh verstvih in svetovnih nazorih; je praskušnjava religioznega človeka, ki išče odgovore na svoja poslednja vprašanja in si poišče povsem poenostavljene odgovore. Takšno reševanje vprašanj je nevarno, ker prinaša le navidezno rešitev.¹

»Pojem »fundamentalizem« označuje zelo različna in razširjena politična, družbena in verska stališča in usmerjenosti. Njihova skupna poteza je poudarjanje absolutne resničnosti tega, kar trdijo in s tem povezano odklanjanje modernih načel pluralizma, strpnosti, relativizma in sekularizacije.«²

Za ponazorilo vzemimo dve tezi iz krščanskega konteksta. Tipična protestantska varianta krščanskega fundamentalizma bi bila izražena

¹ Odlično predstavitev fundamentalizma v njegovih pojavnih oblikah znotraj krščanstva in zunaj njega dajeta naslednji dve deli: S. H. Pfürtner, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*. Freiburg 1991 in J. Niewiadomski (Hg.), *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1989. O modernih oblikah fundamentalizma prim. D. Ocvirk, *Človekove pravice, religijske utemeljitve dostojanstva in fundamentalizem*, v: *BV* 62 (2002), 187–209, zlasti 205 sl.

² J. Niewiadomski, *Fundamentalismus*, v: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 330.

v stavku: Določena trditev je resnična, ker je tako zapisano v Svetem pismu in pika! Tipično katoliška različica pa bi bila: To in to je resnično, ker je tako rekel papež. Vsako razpravljanje je izključeno. V obeh primerih se verska resnica ali resnica nasploh opira izključno na določeno tradicijo, ali točneje, na določeno avtoriteto. Kritičen premislek o njej ni možen. Za kritiko, to je za človeško sposobnost kritičnega preverjanja v verskih oziroma svetovnonazorskih vprašanjih ni mesta. Ni mesta za človeški razum.

Vera - v tem primeru vera v določeno avtoriteto - se zapre in ogradi pred slehernim vplivom razuma. Do takšne duhovne usmerjenosti navadno prihaja v manjših skupnostih. Religija vodi v zapiranje in postavljanje zidu pred ostalim svetom in pred družbo. Takšno prilaščanje resnice dobi praviloma tudi misijonarske poteze in kmalu postane agresivno in nasilno. Fundamentalizem ne nastopa nujno nasilno navzven. Lahko ostaja v nekakem notranjem eksilu, v zapiranju navznoter, a v tem primeru ni nič manj razdiralen.

Klasično krščansko in še zlasti katoliško stališče v pravkar omenjeni konstelaciji se ne glasi: To in to je resnično, ker je papež tako rekel, ampak: Papež (ali tudi Sveto pismo) tako uči, ker je to pač res. To se pravi, da se mora verska resnica preverjati in se izkazati pred človeškim razumom in pred družbo. To se mora zgoditi na način in s sredstvi, ki so dostopna vsem ljudem, torej s pomočjo razumskih razlogov in s praktičnim pričevanjem življenja v skladu z določeno resnico. To načelo velja za kristjane, jude in muslimane in sploh za vsako versko in svetovnonazorsko prepričanje.

Zakaj je torej prav islam med vsemi velikimi svetovnimi verstvi še posebej dovzeten za fundamentalizem? Navedemo lahko več razlogov. V nadaljevanju bom govoril o kulturno-družbenih in specifično teološko-filozofskih motivih, čeprav enih in drugih ni mogoče povsem ločiti med seboj.

2. Kulturno-družbeni položaj islama

Islamska skupnost (*umma*) je kljub svetovni razširjenosti med različnimi kulturami in deželami v jezikovnem in kulturnem pogledu močno vezana na svoje arabske korenine. Islamska religija in še posebej islamsko pravo ohranjata in naprej izročata prvobitne arabske družbene in družinske strukture. Med drugim se to kaže v dejstvu, da se sme Koran, ki je napisan v arabščini, znotraj islama avtentično uporabljati izključno v izvirnem arabskem jeziku, da se ne bi kakor koli popačil. Poleg tega je islam verstvo, ki še ni šlo skozi proces razsvetljenstva. To pomeni, da tiste daljnosežne duhovnozgodovinske in družbenopolitične spremembe, ki jih je doživljal svet v 18. in 19. sto-

letju, zlasti novoveško odkritje in poudarjanje svobode posameznika, ostajajo zunaj islama kot verske in pravne tvorbe. Hkrati pa se islamska družba danes nenehno in neizogibno sooča z moderno, s svetom znanosti, tehnike in svetovnimi gospodarskimi strukturami, torej s posledicami tega razsvetljenstva.

Svet znanosti, tehnike in modernega gospodarstva je vdrl v islamski duhovni prostor in ga od njega ni več mogoče odmisлити. Muslimani uporabljajo mobilne telefone in internet z enako samoumevnostjo kot kristjani oziroma kot ljudje krščanskega zahodnega kulturnega prostora. S tem pa se je v islamskem svetu pojavila usodna težnja, da moderno tako rekoč delijo in razcepijo na dvoje.³ Islam od Zahoda sprejema tehniko in gospodarstvo, vse drugo - razsvetljenstvo, ločitev države in religije, svobodo posameznika, demokracijo, enakopravnost med moškim in žensko itd. - pa odklanja in razglašča za stvari, ki so islamu le v škodo.

Prihod tehničnega in gospodarskega razuma iz zahodnega sveta v islamski svet pa hkrati pomeni vdiranje zahodnega duhovnega obzorja. Islam to dogajanje doživlja kot duhovno-kulturno odtujevanje in neke vrste »potujčevanje«. Posledica je obupni poskus zapiranja in zavarovanja religije pred vplivi zahodne moderne. Povedano drugače: religiozni razum muslimana mora na neki način odstraniti sekularno (svetno) polovico zahodne moderne, ki je že postala del njegovega sveta. S tem pa temu razumu grozi usodna shizofrenija: delitev resničnosti na religiozno-kulturno in tehnično-gospodarsko. To pa je že podleganje fundamentalistični skušnjavi, želji, da se vera osami in loči od razmišljanja.

3. Specifično teološko-filozofski razlogi za islamski fundamentalizem

3.1 Razumevanje razodetja (verbalna inspiracija)

Islam je za razliko od krščanstva v posebnem pomenu »religija knjige« (»religija svetih spisov«) v ožjem smislu te besede. Koran je dobesedno »vknjižena Božja beseda«, oblika javljanja Boga na zemlji ali »vknjiženje Boga«.

Za kristjane velja drugače: učlovečena Božja beseda je za nas oseba Jezusa iz Nazareta. Sveto pismo stoji na drugem mestu. Za krščanstvo je odločilnega pomena določen zgodovinski dogodek, namreč

³ Prim. Bassam Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt 1992, 12–27; Isti, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, Berlin 1999, 154–164. Bassam Tibi je musliman in najbolj znan poznavalec islama v Nemčiji.

Jezusovo življenje, ki je tudi prvenstveni predmet Svetega pisma Nove zaveze. Krščanska teologija je od prvih začetkov nastajanja spisov Nove zaveze usmerjena v to, da s človeškimi sredstvi ubesedi zgodovinski dogodek učlovečenja Boga in ta dogodek potem vedno na novo izraža in razlaga.

Za muslimane pa je Bog v Koranu sam spregovoril o sebi, brez človekovega sodelovanja. Zato v islamu ne more biti nikakršnega razlikovanja med človeškim in Božjim »deležem« pri razodetju. Islamska teologija si zato nikoli ni prizadevala, da bi razlikovala to, kar je bistveno Božje, od tega, kar je človeško in s tem časovno pogojeno. Zato je islamska teologija vse od svojih začetkov in po svojem samorazumevanju pozitivistična. To pomeni, da se orientira po črki, ne po duhu Korana in je komaj kaj inovativna. Pri njih se je izoblikovala izrazita pravna znanost in - v primerjavi z judovskim in krščanskim razmišljanjem - zelo preprosta teologija, ki prinaša malo izvirnih tem.⁴

Seveda morajo kristjani vzeti na znanje, da je tudi krščanska, natančneje katoliška Cerkev še pred nekaj več kot sto leti zagovarjala stališče, ki je zelo blizu temu, kar danes označujemo kot fundamentalistično. V mislih imamo trditev, da je Sveti Duh svetopisemskim piscem direktno narekoval evangelije in pisma in da zato v Svetem pismu per definitionem ni nobenega ustvarjalnega človeškega sodelovanja in s tem tudi nobene človeške napake.⁵

3.2 Razmerje med filozofijo in teologijo

V obdobju med 9. in 12. stoletjem je islam doživljal kulturni razcvet. Znanost, filozofija in medicina so cvetele po vsem islamskem svetu. Zasluga islamskih mislecev je bila, da je postal Aristotel spet poznan in dostopen znotraj krščanske teologije, še posebej sv. Tomažu Akvinskemu. A tudi v tem času islamski teologiji ni uspelo, da bi v svoj miselni sistem v resnici integrirala filozofsko razmišljanje. Razlog za ta ne-

⁴ Prim. Karl-Heinz Ohlig, *Weltreligion Islam. Eine Einführung, Mit einem Beitrag von Ulrike Stöltzing*, Mainz - Luzern 2000, 299-302.

⁵ »Tradicionalna eksegeza je izhajala iz prepričanja, da je v Svetem pismu vse navdihneno in zato tudi vse resnično. Zgodovinske podatke so eksegeti sprejemali nekritično. Z novim vekom pa se porajajo razlogi za dvom o natančnosti zgodovinskih opisov in podatkov v Svetem pismu. Vse verjetneje se zdi, da je pri presojanju besedil treba upoštevati tudi vlogo simboličnega jezika ter literarne, govorne in pesniške zakonitosti. To pomeni, da ne kaže vsega razumeti dobesedno. (...) Nesporno je postalo, da so temeljni zgodovinski podatki Svetega pisma resnični. Vendar prvenstveni namen piscev ni v tem, da bi prikazovali natančno zgodovino preteklih dogodkov, temveč v teološki interpretaciji zgodovine« (Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Slovenski standardni prevod, Splošni uvod v Sveto pismo, 34-35). Prim. tudi: Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvih*, Cerkveni dokumenti 87, Ljubljana 2000.

uspeh je bil v teološki premisi, da je Koran nastal brez človeškega sodelovanja in da ga zato človek ne more raziskovati in razlagati po razumski poti.

Po tem gledanju filozofija nima navsezadnje nič opraviti s teologijo, razum nič z vero, kajti eno je človeško početje, drugo pa izključno Božja stvar. Bog je o sebi razodel vse. Možno je samo s sklepanjem po analogiji iz črke Korana razjasnjevati nova pravna vprašanja, ki urejajo skupno življenje v islamski skupnosti (*umma*) (npr. sklepanje na podlagi izrečne prepovedi uživanja vina na prepoved alkohola nasploh).⁶

3.3 Teološka vezanost na arabsko kulturo

Kršćanstvo si je od vsega začetka prizadevalo povezati v sintezo judovsko-starozavezne korenine in grško-helenistično misel; semitsko vero je moralo prenesti v svet grškega duha. Za razliko od krščanstva pa je bil islam že načelno najtesneje povezan izključno z arabsko kulturo in jezikom. Zato islamska teologija vse do danes ni doživela nikakršne inkulturacije. Njihove predstave o Bogu, človeku in svetu še niso bile prevedene iz arabskega v kakšen drug kulturni vzorec. V islamu še vedno ni prišlo do kakšnega kreativnega teološkega spoprijetja s »tujstvom« in drugačnostjo drugih kultur in načinov življenja.⁷

4. Pluralizem kot netivo fundamentalizma

V islamu smo odkrili kulturne in specifično teološke vidike, ki podpirajo fundamentalistične težnje znotraj te pomembne in številčno rastoče religije. Fundamentalistično skušnjava pa krepijo tudi nekatere posebne značilnosti zahodne moderne, to pomeni v mnogih pogledih tudi globalne moderne. V mislih imam zelo razširjen relativizem, ki je značilen za naš čas.

Religiozna in svetovnonazorska scena se dandanes podreja neki temeljni »dogmi« radikalnega individualizma in subjektivizma. Resnica je danes nekaj, kar - tako se zdi - srečujemo samo še v pluralu. Vsak ima svojo resnico, podobno kakor ima vsak svoje prepričanje. Smisel ni nekaj splošnega in vnaprej danega, ampak mora vsak sam poskrbeti za smisel svojega življenja in ga nekako »ustvariti«.

V takšnem duhovnem razpoloženju se mora verska trditev islama in enako tudi krščanstva, da zadnji smisel sveta in človeka, vsakega člo-

⁶ Zgodovinski pregled razmerja med filozofijo, teologijo in pravom v islamu daje Karl-Heinz Ohlig, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, 267-299.

⁷ Prim. Karl-Heinz Ohlig, *n. d.*, 301 sl.

veka, najdemo v Bogu, zdeti naravnost nesmiselna. Če rečemo nekoliko priostreno: duhovni položaj našega časa je takšen, da se islam čuti naravnost porinjenega v fundamentalizem, če noče sam sebe razpustiti in se odreči svojemu bistvu. Na fundamentalizem in pluralizem moremo po besedah H. Verweyena, gledati kot na »neenaka dvojčka«, kot na dve plati iste medalje.⁸ V dobi vsenavzočega pluralizma zaide religija, ki razglša resnico in za katero ni vse enako (ne)pomembno, skoraj nujno v vode fundamentalizma.

Povzetek: Bogdan Dolenc, *Zakaj je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem?*

Skušnja fundamentalizma je navzoča v vseh verstvih, svetovnih nazorih in političnih usmeritvah. Gre za prepričanje o izključni posesti resnice in za odklanjanje modernih načel pluralizma, strpnosti, relativizma in sekularizacije. Med vzroki za to, da je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem, navajam specifičen kulturno-družbeni položaj islama (odsotnost procesa razsvetljenstva). Med teološko-filozofski motivi pa so: razumevanje razodetje (verbalna inspiracija; poudarjanje »črke« Korana) ter odklanjanje kritičnega filozofskega premisleka (teologija je v jedru skrčena na pravno znanost). Islam ostaja najtesneje povezan izključno z arabsko kulturo in jezikom. Zato islamska teologija vse do danes ni doživela nikakršne inkulturacije. Netivo fundamentalizma je tudi zahodna temeljna in vsesplošna »dogma« radikalnega individualizma in subjektivizma v dojemanju resnice.

Ključne besede: religija, islam, fundamentalizem, razum, filozofija, inkulturacija, pluralizem, relativizem, sekularizacija

Summary: Bogdan Dolenc, *Why is Islam Specially Susceptible to Fundamentalism?*

The temptation of fundamentalism is present in all religions, world views and political orientations. It is the conviction to be in exclusive possession of truth and the rejection of modern principles of pluralism, tolerance, relativism and secularisation. Among the reasons for the special susceptibility of islam to fundamentalism, the author states the specific cultural-social situation of islam (there has been no process of enlightenment). Among the theological-philosophical motives are: the understanding of the revelation (verbal inspiration; the emphasis on the »letter« of the Koran) and the refusal of any critical philosophical

⁸ Hansjürgen Verweyen, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993, 106. O diagnozi našega časa in o razmerju med fundamentalizmom in pluralizmom gl. zlasti str. 104–113.

reflection (in its core the theology shrinks to legal science). Islam remains closely and exclusively connected to Arabic culture and language. Therefore islamic theology has not experienced any inculturation. Fundamentalism is also inflamed by the western fundamental and general »dogma« of radical individualism and subjectivism in the conception of truth.

Key words: religion, islam, fundamentalism, reason, philosophy, inculturation, pluralism, relativism, secularisation

Avguštin Lah

Kakšen prispevek k globalizaciji nudi krščansko pojmovanje Boga in človeka

Globalizacijo je očitno mogoče opazovati in o njej razpravljati na najrazličnejše načine, glede na to, iz kakšnega zornega kota pristopamo k njej. To pa predpostavlja dejstvo, da je globalizacija pojav, ki določa vse razsežnosti človekovega osebnega življenja in vse oblike njegove družbene dejavnosti. Še najbolj zadenemo vsebino pojma, če ga vežemo na njegovo etimologijo. »Globalen« pomeni univerzalen, vse obsegajoč, svetoven, splošen in tudi celosten¹. Na tem izhodišču je mogoče podati skrajno pozitivne kakor tudi skrajno negativne definicije tega, kar imenujemo globalizacija, pač glede na to, kako želimo vrednoti ta pojav. V zelo splošnem je globalizacija proces poenotenja in povezovanja vsega z vsem in vsakega z vsakim. V temeljih gre vendar za vzpostavljanje razmerij, povezav in odnosov. Globalizacija je proces, ki ga pogojuje komunikacija in katere cilj naj bi bila komunikacija.

Nastaja pa vprašanje, ki ga tukaj ni mogoče obdelati, kaj vse je pripeljalo človeštvo do tega današnjega procesa in v zvezi s tem, ali ta globalizacijski proces ne obstaja že vse od začetka človeštva, morda od začetka stvarjenja. Ali se človeštvo z razširjanjem (ekstenzijo) ni tudi povezovalo ali vsaj težilo k povezovanju; ali ob množenju posameznikov in posameznosti ni hkrati rasla splošnost, skupnost, torej povezanost posameznikov in posameznosti v celoto? In še, ali posameznost (individualnost) in univerzalnost, torej oseba in občestvo ali skupnost nimata istega temelja?

V logiki kozmičnega in naravnega razvoja je, če upoštevamo določen pogled današnje znanosti na razvoj vesolja, da se s širjenjem vesolja razteza množstvo vesoljskih pojavov (zvezd in planetov), ki jih vežejo iste kozmične sile in vse skupaj tvori isto neizmerno kozmično celoto, globalno vesolje.

Če ostanemo pri pogledu na človeštvo v njegovi celoti, potem se nam pokaže v vsej svoji horizontalni in vertikalni številčnosti, množstvenosti, pestrosti in drugačnosti vedno kot eno samo človeštvo. Tisto, kar je človeštvo ali dele človeštva od začetka vezalo med seboj so bili v

¹ Prim. »Globalen« v: *Veliki slovar tujk*, CZ, Ljubljana 200, 401.

prvi vrsti jezik, kultura, religija in gospodarstvo. Do nedavnega so bile te komponente tudi dejavniki relativne izoliranosti med posameznimi deli človeštva, danes pa je prav ta izoliranost in zaprtost sproščena in tako nastaja globalni svet človeškega. Ta sprostitvev pa je prinesla v človeštvo in v njene dele krizo identitete. In zdi se, da se prav danes nahajamo v posebni intenzivnosti tega pojava. Najverjetneje zato, ker se danes dogaja neke vrste renesansa, »človek ponovno išče zaokroženo sliko sveta, ki jo je do začetka novega veka imel, a jo je v novejšem času izgubil. Kaotična izgubljenost današnjega človeka kaže na to, da družbeni podsistemi odpovedujejo in da jih je treba obnoviti«. ² Prav gotovo sodi v ta podsistem tudi religija, za nas predvsem krščanstvo. Kaj ima povedati krščanstvo človeku tega časa, bomo pogledali z vidika razumevanja Boga in človeka.

Preden bom podal nekaj krščanskih vsebin kot možen prispevek za počlovečujočo globalizacijo, bi rad izpostavil par bolj ali manj znanih pozitivnih in nekaj vprašljivih in negativnih dogajanj in trendov v sedanjem poteku globalizacijskega procesa.

1. Nekateri pozitivni vidiki globalizacije

Sodobni globalni procesi podpirajo možnost dostopa vseh do skoraj vseh materialnih dobrin na vseh koncih sveta sočasno. Kar je proizvedeno na enem kraju, se prodaja povsod. To je tako imenovana povosodnost partikularnega. ³ To omogoča deležnost pri sredstvih za reševanje materialnih pogojev življenja kakor tudi njihov razvoj. Globalni procesi nudijo možnost za pretok delovne sile (kapital ljudi). ⁴ Dajejo možnost hitrega dostopa in izmenjave vseh mogočih (pomembnih in nepomembnih) informacij iz vseh delov sveta. Moderna komunikacijska sredstva, predvsem internet, omogočajo virtualno udeležbo delovanje na daljavo. Vzpostavljane stikov med različnimi kulturami in verstvi in njihovimi vrednotami ostri vedenje in zavest o narodih, verstvih, etičnih vrednotah in tradicijah. Globalizacijski proces razkriva njihove individualne posebnosti ter njihovo množstvo. ⁵ Globalizacija deluje v smeri poenotenja vsega človeštva; s tem lahko spodbuja iznajdljivost in terja spodbujanje zavesti o samobitnosti. Globalizacija lahko

² B. Novak, *Šola med nacionalnimi in globalnimi tendencami*, v: *Anthropos* 33 (2001), 136.

³ Prim. U. Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus und Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt 1999, 452.

⁴ Prim. V. Merhar, *Globalizacija gospodarstva in človekove pravice*, v: *Anthropos* 33 (2001), 65.

⁵ Prim. U. Beck, *n. d.*, 452; prim. tudi www.amazon.com/exec/obidos/ASNIN/3418409441 (13.3.2003).

pomeni večjo solidarnost do vseh ljudi in skrb za naravo in preživetje planeta Zemlja.⁶

2. Nekateri negativni vidiki globalizacije

Ob teh pozitivnih ugotovitvah pa ni malo takih, ki opozarjajo na negativnosti, pomanjkljivosti ter nevarnosti, ki jih razkriva dosedanji globalizacijski proces. Globalizacija je posledica tehnološko-gospodarskega razvoja, ki je povzročil prehod iz nacionalnega gospodarstva v globalno in je zasnovan na neoliberalističnem kapitalizmu. Značilnost tega gospodarstva je svobodni trg, ki se izmika nacionalnemu nadzoru in vplivu politike. Sočasno pa ljudje izgubljajo nadzor nad dogajanjem tega, kar tvori neposredne življenjske pogoje.⁷ Tako je postal nekakšna lastni logiki sledeča sila, ki grozi z uničenjem nacionalnega gospodarstva in majhnih trgov. Svobodni trg podpira multinacionalke, ki investirajo vsepovsod z opravičilom, da investicije omogočajo večjo zaposlitev, v resnici pa dolgoročno zmanjšujejo možnost zaposlovanja. Likvidnosti ne rešujejo z investiranjem, marveč prav nasprotno: z odpuščanjem delavcev.⁸

Osnovni cilj, ki ga zasleduje globalna liberalna ekonomija in svobodni trg, je dobiček in kopičenje kapitala v rokah peščice ljudi.⁹ Tako globalizacija, liberalizacija in privatizacija pogloblja prepad ne le med bogatimi in revnimi v državi in med državami, ampak tudi med človekom in stvarstvom. S tem ko vse podreja hlastanju za dobičkom vse in vsakogar na tej zemlji jemlje le kot blago. Vse je blago tudi človek, ki naj služi stopnjevanemu kopičenju kapitala.¹⁰ Prepada med tistimi, ki imajo korist in tistimi, ki zaradi nje izgubljajo je v tretjem svetu še večji. Za mnoge je globalizacija enostavno ogroženost življenja. Ta gospodarska logika uničuje specifično proizvodnjo na posameznih področjih sveta, ker jo izpodrivajo multinacionalke s svojo skoraj neo-

⁶ Prim. I. Štuhec, *Oblikovati družbo ali nasedati tokovom?*, v: *Dialog v službi človeka*, Celovec 2001, 167.

⁷ »Globalizacija v sedanjih pogojih pomeni novo intenzivno in ekstenzivno fazo globalnega kapitalizma, globalizacijo tržnega individualizma in egoizma ter neizprosne konkurenčnosti, selektivnosti in profitnosti. Pri tem se protagonisti globalizacije ne obremenjujejo z vprašanjem za kakšno človeško in ekološko ceno se uveljavlja takšen »napredek«. A. Kirn, *Okoljska in globalna razsežnost globalizacije*, v: *Anthropos* 33 (2001), 92.

⁸ Prim. M. Mies, *Globalisierung von unten. Widerstand und neue Perspektiven*, v: www.globalisierung/arce/osce.843921 (29.2.2003).

⁹ Prim. T. Okure, *Globalisierung und der Verlust kultureller Identität in Afrika*, v: *Concilium* 37 (2001), 591-593.

¹⁰ Prim. M. Mies, *Globalisierung von unten, Widerstand und neue Perspektiven*, v: www.globalisierung/arce/osce.843921 (13.3.2003).

mejeno konkurenco. S tem so prisiljeni, da proizvajajo le tisto, kar terja svobodni svetovni trg, ki ga podpira prefinjena manipulacija reklame. Obenem pa tako izginjajo številni načini človeške ustvarjalnosti pa tudi mnoge rastlinske in živalske vrste v naravi, ker jih spodrivajo monokulture. »Ekonomski globalizaciji je tuja skrb za ohranjanje raznovrstnosti ... Globalna ekonomska zavest objema svet kot homogen prostor, ki je svobodno dostopen in si ga prilašča po mili volji, kot da tukaj ni nobenih različnih prostorov, skupnosti, narodov«. ¹¹ Človek in narava sta osiromašena, ker sta oropana bogastva pestrosti, s tem pa je ogroženo življenje samo. ¹²

Logika po kateri se ravna globalno gospodarstvo neoliberalnega tipa s svobodno trgovino, brezobzirno konkurenco in reklamirano ponudbo, pod pokrovom gole pragmatičnosti in s končnim ciljem, ki je večanje kapitala, vodi le navidez v povezovanje človeštva. V resnici ustvarja pogoje za to, da je med ljudmi (narodi, državami, skupinami) vse več napetosti, nekakšen boj vseh proti vsem, bogatenje enih na račun drugih, praktično izključevanje enih od dobrin drugih. Takšna logika vsiljuje razvrščanje ljudi na uspešne in neuspešne, na zmagovalce in poražence. Prevladujoči stil življenja, ki je zasnovan na teh principih, je kultura učinkovitosti za vsako ceno, kultura trošenja (konzuma) in uživanja. S tem globalizacija votli človeško skupnost od znotraj. ¹³ Enako pa votli človeka, ker ga razoseblja in popredmeti ter ga porablja kot sredstvo interesov. Tako zgublja lastno identiteto. Človek vse bolj postaja funkcija in če ne funkcionira, je nekoristen. Človek postaja izdelek, ki izdeluje druge izdelke. Globalizacija reducira človeka na »homo economicus«. ¹⁴ Kaj storiti?

Upiranje globalizaciji bi bilo nekoristno in kontraproduktivno. Globalizacija nima v sebi niti usodnosti niti vsenavzočnosti; »postala bo tisto, kar bodo iz nje napravile skupine ljudi in njihovi predstavniki. Namesto da ji pritikamo peklenske lastnosti, je bolje, da jo skušamo napraviti bolj človeško«. ¹⁵ Globalizacija postaja izziv tako teologiji kot Cerkvi. Vprašanje je, kaj ima krščanstvo ponuditi kot korekcijo ali kot

¹¹ A. Kirn, *Okoljska in globalna razsežnost globalizacije*, v: *Anthropos* 33 (2001), 84.

¹² Upravnik ene največjih nadnacionalnih firm ABB, Percy N. Barnevik pravi: »Globalizacijo bi opredelil kot svobodo za moje podjetje, da investira, tam kjer želi in kadar želi, da proizvaja, kar hoče, da kupuje in prodaja, kjer hoče in da podpira najnižje možne omejitve, ki sledijo iz zakonov o delu in socialnih pogodb«. v: *Tagesanzeiger* (15. 1. 2001).

¹³ Prim. F. Wilfred, *Religionen in Angesicht der Globalisierung*, v: *Concilium* 37 (2001), 564.

¹⁴ V. Grmič, *Globalizacija in globalni etos*, v: *Anthropos* 33 (2001), 26.

¹⁵ *Rehabilitirati politiko*. Izjava socialne komisije francoskih škofov, CD 90, Ljubljana 2001, 25.

alternativo tem procesom. Gre za vprašanje globalnega v krščanski teološki misli in v verskem sporočilu, s katerim bi krščanstvo moglo narediti sedanjo globalizacijo tako, da bi postala resnično počlovečujoča. Gre za vprašanje, kaj in kako naj krščanstvo v času globalizacije svoje evangeljsko oznanilo, s katerim je sooblikovalo in soustvarjalo svetovno zgodovino (ponekod bolj ponekod manj), posreduje, da bo sooblikovalo prihodnost globaliziranega človeštva. Kje ima krščansko sporočilo svoje možnosti? Na kratko nas zanima vsebina. Vprašanja o načinu puščamo ob strani.

3. Troedini Bog temelj in možni vzor strahu osvobojenega človeštva

Povezovanje, združevanje ustvarjanje povezav in odnosov med osebami, raznimi skupnostmi in narodi v človeštvu ima svoje globoke teološke in antropološke temelje. Osnovni teološki temelj je skrivnost troedinega Boga. Edini Bog, kakor ga razume krščanska teologija na osnovi svetopisemskega izročila, je občestvo različnih in enakovrednih oseb, ki so vse istega božanskega bistva in po specifičnosti medsebojnih odnosov ustvarjajo popolno edinost tako, da ohranjajo svojo drugačnost in enkratnost, svojo svobodnost in samostojnost ob hkratni absolutni prevzetosti vsake osebe z drugačnostjo druge in lastnim prebivanjem v drugi. Osebe Svete Trojice so popoln dar druge drugi in vzor obdaranosti z drugačnostjo drugega, ne da bi s tem katera izgubila svojo edinstvenost in popolnost.

Trojica kot uresničenje popolne komunikacije in odnosov je simbol popolnega ljubečega občestva oseb in uresničene identitete osebe v ustvarjalni komunikaciji. Trojica je tisto, kar lahko imenujemo teološki temelj harmonije sveta, predvsem pa človeštva tako v njegovi zgodovinski, torej relativni in delno uspešni uresničitvi, kakor v njegovi eshatološki dokončnosti.

Iz trinitaričnega temelja, ki je razsežnost stvarstva in človeškega rodu, izhaja skrivnost Božje ekonomije, odrešenja. Vesoljno stvarstvo, ki je delo suverene, svobodne Božje ustvarjalne ljubezni Očeta, je po učlovečenju, delovanju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa, Božjega Sina pritegnjeno v proces sprave z Bogom - in Boga s svetom - ter se po delovanju Svetega Duha prenavlja in posvečuje za tisto popolnoma transparentno občestva z Bogom, za katerega bo veljalo, da »bo Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28).

In če gledamo z vidika Svetega Duha, ki je odnos ljubezni in edinosti v perihoretičnem trinitaričnem občestvu, je On oseba, po katerem je Božja ljubezen izlita v naša srca, ki nas dela Božje otroke in nagiba, da gradimo občestvo odrešenih Božjih otrok, v katerem kličemo »Aba, Oče« (Rim, 8,15). Bog je uresničenje občestva odnosov v sebi in z nami.

V Sveti Trojici kot popolnem občestvu je izvor vsakega občestva in skupnosti ljudi. Zato krščanskega Boga ni mogoče misliti mimo občestva oseb, posledično pa ni človeškega občestva brez oseb ne človeškega občestva brez občestva z Bogom. Boga kot popolno osebno občestvo je mogoče v procesu povezovanja človeštva razumeti kot model, ki vključuje naslednje postavke ali kategorije: 1.) bistvena enakost vseh ljudi sveta ne glede na njihove specifične lastnosti; 2.) deležnost vseh oseb pri vsem dogajanju v občestvu; 3.) spoštovanje različnosti oseb v smislu edinosti v različnosti; 4.) priznavanje in spoštovanje enakega dostojanstva vsake osebe; 5.) solidarnost vseh z vsemi; 6.) enake pravice vseh ob spoštovanju različnosti oseb in skupin.

Poglejmo, kako je s temi kategorijami v sedanji fazi globalizacije. Nobeno povezovanje človeštva, če naj bo počlovečujoče, ne more zaobiti vgrajevanja teh komponent v odnose in povezave. In nobena oblika povezav, ki ne bi upoštevala tega modela kot svoj trajni korektiv, ne more služiti ne skupnosti in ne osebam. Neoliberalistična globalizacija, ki ji je prvenstveni cilj kapital, in ne skupnost in ne človek, ceni vse le skozi prizmo dobička in uporabe. Tisti, ki so bolj donosni in storilni, so bolj cenjeni. Takšen proces grozi z uničenjem drugačnosti drugih, specifičnosti narodov in kultur ter pestrosti narave, ko jim vsiljuje svoj način proizvodnje in proizvode. Globalizacija ali univerzalizacija v krščanskem smislu bi bila v poplemenitvenju obstoječega, in ne v odstranjevanju in ne v poenotenju; je izpopolnjevanje tega, kar je ustvarjeno in tega, ker so ustvarili ljudje v kulturah in verstvih. Je ustvarjanje novega s spoštovanjem in upoštevanjem prejetega.

Ker je trend globalizacije nivelizirati vse in uveljaviti samo eno, ko iztreblja drugačno in posamično, je naloga teologije in delovanja Cerkve, da na vzoru trinitarnega pojmovanja Boga brani, ohranja in razvija drugačnost v edinosti.

Globalizacija gradi na močnih in utrjuje njihovo moč (kapitalkso, podjetniško, politično), ob tem marginalizira majhne in slabotne, tlači uboge na zelo prefinjene načine. Krščanstvo je in po Jezusovem vzgledu mora biti na strani ubogih. Ne le da jim pomaga do znosnega življenja, ampak da jih dvigne skupaj z dostojanstvom tudi v materialnem pogledu.

Neoliberalistična globalizacija ustvarja interesne skupnosti, skupnost proizvajalcev in skupnosti potrošnikov teh proizvodov, ki si slej ko prej nasprotujejo. Tako se vgrajuje konkurenčni boj, ki mnoge vodi v propad.¹⁶ Pravo skupnost oseb je mogoče graditi le na principu solidarnosti in sodelovanja ter zaupanja in ljubezni.

¹⁶ J. Sobrino – F. Wilfred, *Die Globalisierung und ihre Opfer*, v: *Concilium* 37 (2001), 538.

Le tista globalizacija, ki upošteva pravilo udeležbe in odločanja vseh pri vsem, utrjuje demokratičnost in vzpostavlja strukture dialoga na vseh ravneh. Spodbuja samoiniciativo in pospešuje zavzetost za skupno in odgovorno sodelovanje. V nasprotnem primeru postajajo posamezniki in lobiji prevladujoči element, ki odpravlja demokracijo in izključuje večino ljudi iz vzvodov odločanja.

V občestvu Svete Trojice velja v osebnih odnosih ali komunikaciji princip zastonjskega darovanja in sprejemanja, podarjanja in obdarovanja drugega in odprtost za obdarjenost z drugim. Neoliberalistični globalizaciji je tuja zastonjskost in podarjanje iz dobrohotne naklonjenosti, saj temelji na trženju in posojanju za obresti, kar povzroča zadolženost drugega,. V tej klimi je vse, tudi človek tržno blago. Celo ljubezen, ki je najvišja oblika zastonjskosti, postane trgovina. V vzvode svobodnega trga je potrebno vgraditi ne le pravila korektnosti, temveč razsežnost darovanja in svoboščinam postaviti meje, da bi bil trg v službi človeka. Človek in Bog ne smeta postati blago. Bog je osebni dar, in to absolutni dar, je zastonjska ljubezen, ki se podarja. Tudi človek ni blago in ga ni dovoljeno in dopustno spremeniti v tržni artikel, tudi takrat ne, če bi to sam hotel. Tudi če se hoče sam prodajati, se mu tega ne sme dopustiti. Človek je človeku lahko samo dar.

4. Človekova bogopodobnost in Božje otroštvo v procesu globalizacije

Vedno so bili ljudje pretežno prepričani, danes pa še prav posebno, da je vse, kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka (CS 12). Obenem pa še nikoli ni bilo tako očitno kot danes, da je človek naravnat na stvari in na svoj lastni svet, ki ga gradi in mu služi. Kdo je torej današnji človek, in kakšno mnenje goji o sebi? Teh mnenj je zelo veliko in so si nasprotujoča. Ali se povečuje kot avtonomno in neodvisno merilo samega sebe in vsega ali pa se ponižuje in razvrednoti do obupa (prim. CS 12). Zdi se da na splošno prevladuje avtonomistična miselnost in drža, ki pa vodi tudi v razvrednotenje in razočaranje, če odpravi absolutnost Drugačnega.

Krščansko umevanje človeka je povezano z dvema dopolnjujočima se predstavama. Človek je Božja podoba in je Božji otrok.

Ustvarjen je kot dar Stvarnika kot njegova podoba in je od njega tudi absolutno odvisen, ko je nanj naravnat. V osebnem odnosu z njim, v veri, se razodeva in uresničuje najgloblja skrivnost njegovega bitja. V tem odnosu sta utemeljena njegovo dostojanstvo in svoboda. Odnos in občestvo z Bogom, v katero je poklican od vsega začetka, ga usposablja za nalogo, ki mu je zaupana, da kot Božji sodelavec v svetu in v občestvu z drugimi izpopolnjuje stvarstvo. Ustvarjen je po Božji podo-

bi, ki je dejansko Kristus (prim. Kol 1,15). Po Kristusu, ki je Božja ljubezen, je tudi odrešen in tako preustvarjen v Božjega otroka (prim. 1 Jn 3,1) in poklican, da po vstajenju pride v večno občestvo z Bogom.

Iz tega izhaja neodtujljivo dostojanstvo vsakega človeka in njegova neprecenljiva vrednost glede na katero koli ustvarjeno ali proizvedeno stvar (prim. CS 12).

Ker je človek Božja podoba, mu gre spoštovanje in čast. In ga ni dovoljeno imeti in uporabljati in izrabljati kot sredstvo za nikakršne interese. Še najmanj za ekonomske, politične in individualne ali kolektivno egoistične projekte. Ker je ustvarjen in po ljubezni poklican v svobodo Božjih otrok, je povabljen, da se upodablja po Kristusu do vse polnosti Božje (Ef 3,19). Da torej kot dar Božje ljubezni svobodno raste kot oseba v občestvu z drugimi in živi v Božji bližini kot tempelj Svetega Duha (1 Kor 6,19). Človek je torej poklican, da v svobodi in s svobodo razvija in uporablja darove (talente), ki jih odkriva v sebi in mu jih navdihuje Božji Duh, da bi z njimi služil v ljubezni bližnjim in Bogu. Tako človek ni funkcija ničesar. Ne sme služiti stvarem, kapitalu, sistemom, organizacijam, institucijam, te morajo služiti njemu. Človek je dar, ki se lahko le svobodno podarja. Kot dar je poklican, da živi za nekoga, za druge. To je docela osebna kategorija.

Prav v tem pa je velika – globalna – okrnjenost in rana naše dobe. Zdi se, da teološka kategorija služenja nima prostora v globalizacijskem procesu. Človek v tem procesu ne služi drugim, ampak je v službi stvari in lastnih potreb. Toda, če ne služi drugemu, če ne živi »za« drugega, je »za« nikogar, torej »za« nič, ker je le za-se. Takšna drža pa v njem izdolbe brezno nesmisla, odpre polje frustracije, ki jo mora po refleksu zapolniti. Za zapolnjevanje te vrste frustracije se človek navadno obračajo k stvarem, k objektom, k uživanju. V ta namen popredmeti druge in tudi osebe. Odnos z drugimi ni več osebni, ampak predmeten. S tem seveda frustracija deluje naprej, dokler ne pride do katastrofe. Samo pristna osebna komunikacija z osebami in Bogom v smislu služenja je lahko za človeka počlovečujoča in odrešujoča. V globalizacijske procese bo torej potrebno vgraditi kategorijo služenja in pristna osebna srečanja ljudi med seboj in Bogom.

Človek je po gledanju teološke antropologija enota duše in telesa, tako da je telo simbol duha, duhovne osebe, zaradi česar je ves človek dialoški partner Boga, hkrati pa ga ta naravnost na Boga kot posledica Božje poklicanosti (izvolitve) razkriva kot bitje, ki »sam sebe nima le za del narave ali za brezimno prvino v človeškem družbenem življenju« (CS 14). Zaradi te bistvene enotnosti dveh dimenzij je človek kot oseba tudi po telesu določen za dokončno občestvo z Bogom. Obenem pa to stanje zahteva, da se do sebe in do drugega ne vede kot do golega naravnega pojava, temveč kot do osebe z bogastvom notranjega življenja.

Globalizacija, kakršna se uveljavlja danes, gleda na človeka od zunaj in ga instrumentalizira ter na ta način reducira na telo, torej na skupek bioloških, kemičnih in drugih funkcij, ki naj bi bile posledica brezciljne evolucije. Na ta način zgreši njegovo bistvo, saj ga razvrednoti.¹⁷ V gledanju na človeka nudi krščanstvo boljšo vizijo. Človek je več kot to, kar je empirično dosegljivo; je to, kar simbolizira telo. S tako dopolnitvijo gledanja na človeka bi globalizacija lahko postala počlovečujoča.

Sklep

Na prvi pogled je potek dosedanje globalizacije in izhodiščna zasnova tega procesa zunaj dosega krščanskega sporočila, čeprav najbrž brez krščanstva do njega sploh ne bi moglo priti. Ob vsem pozitivnem, kar globalizacija prinaša in pomeni, je veliko takega, kar že na sedanji stopnji njenega razvoja razčlovečuje človeka in uničuje učinke za naravo, od katere je človeštvo bivanjsko odvisno. Vse to pa priča o tem, da globalizacija ni sama v sebi proces odrešenja in še ni odrešen proces, temveč vpije po odrešenju in po odrešenju tistih, ki so njene žrtve. Nerealno bi bilo pričakovati, da bodo akterji globalizacije sprejeli krščansko odrešenjsko vizijo. Vendar to še ne pomeni, da krščansko sporočilo nima perspektive. To namreč lahko deluje po logiki Božjega kraljestva kot kvas (prim. Mt 13,33), kot zrno, vrženo v zemljo (prim. Lk 13,19), se pravi tako, da tisti – osebe in občestva –, ki stopajo v Božje kraljestvo, vnašajo v ta proces globalizacije kali drugačnega in novega. Tisti, ki jim je pri srcu človek v njegovi celovitosti in tisti, ki jih boli nasilje nad Božjim stvarstvom, ne bodo izstopili iz globalizacijskega procesa, temveč ga bodo spreminjali od znotraj. Ob tem sicer lahko doživijo, da so le »glas vpijočega v puščavi« (Mr 1,3), »sveti ostanek« (Iz 4,3), »mala čreda« (Lk 12,32), a jim vseeno velja: »Bodite pogumni: jaz sem svet premagal!« (Jn 16,33). Moč krščanskega upanja tudi v tem pogledu ohranja svojo veljavo. Krščansko pojmovanje Boga in človeka tako ohranja vrednost nepogrešljivega prispevka za nadaljnji proces globalizacije. Le da bodo njegove sadove želi drugi, in ne mi.

¹⁷ Prim. F. Akashe-Böhme, *Zahodno razumevanje telesa kot globalna perspektiva*, v: *Znamenje* 32 (2002), 15-16.

Povzetek: **Avguštin Lah, *Kakšen prispevek k globalizaciji nudi krščansko pojmovanje Boga in človeka***

Globalizacija zajema vse ravni človeškega življenja in delovanja. Je proces, ki je v določeni obliki vedno obstajal. Danes je to način povezave med ljudmi vsega sveta, ki temelji na principih neoliberalnega kapitalizma s svobodnim trgom in reklamo, katerega cilj je ustvarjanje in kopičenje kapitala. Negativnih posledic za človeka in naravo je veliko. Da bi proces globalizacije postal počlovečujoč, lahko krščanstvo prispeva s svojim trinitaričnim pojmovanjem Boga, ki je v popolnosti uresničeno občestvo oseb ter s pogledom na človeka, ki je Božja podoba in Božji otrok, kar je temelj dostojanstva in varovalka pred ekonomsko redukcijo človeka. Možnost uveljavljanja takih pogledov je zaupana skupinam in posameznikom, ki sami živijo iz te resničnosti in jih vgrajujejo v strukture sveta. Uspeh je potem bolj v gotovosti upanja, kakor v hitrem obiranju sadov.

Ključne besede: globalizacijski proces, trinitatično občestvo, Božja podoba, popredmetenje človeka, odrešiti globalizacijo

Summary: **Avguštin Lah, *What Kind of Contribution Can the Christian Conception of God and Man Offer to Globalization?***

Globalization encompasses all levels of human life and activity. It is a process that has always existed in a certain form. Today it is a manner of connecting people all over the world based on the principles of neoliberal capitalism with a free market and advertising, whose aim is to create and accumulate capital. It results in numerous negative consequences for man and nature. Christianity can contribute to the humanization of the globalization process by its trinitarian conception of God, who is a community of persons realized to perfection, and by its view of man as God's image and God's child, which is the basis of man's dignity and the safeguard against his economical reduction. Such views can be carried through by groups and individuals, who themselves live this reality and incorporate them into the structures of the world. And the success lies more in the certainty of hope than in a quick fruition.

Key words: globalization process, trinitarian community, God's image, objectification of man, salvation of globalization

Stanko Gerjolj

Psihologija religiozne vzgoje in oznanjevanja v globalnem svetu

Globalizacija postavlja oznanjevalce v nove okoliščine. Že načelno je pomembno, da jih ne doživljamo in sprejemamo kot nevarnosti, marveč kot izzive, ki iščejo ustrezne odgovore.

Ena izmed temeljnih značilnosti globalizacije je dejstvo, da pri njej ne moremo govoriti o stanju, marveč gre za neprestano dinamiko in aktivnost. Globalizacija je dogajanje in ne prenese pasivnosti. Aktivnost je torej tisti odgovor, ki ga globalizacija najprej zahteva in daje Cerkvi nove možnosti, ki jih je v sodobnem svetu vsekakor sposobna uresničiti. Ne nazadnje je Cerkev že od Jezusovega naročila »Pojdite in učite vse narode!« naprej globalna ustanova. Cerkev ima torej tradicijo in obilo izkušenj.

Če uporabim znano prisposodbo, da je tradicija podobna uličnim svetilkam, ki nam razsvetljuje pot vse do danes, potem pomeni upoštevanje z njo povezanih izkušenj iskanje prostora, kam bomo postavili naslednjo svetilko, da se pot ne bo ponavljala, marveč nadaljevala. Prav v tem kontekstu je Cerkev izzvana, da s svojo dejavnostjo in relevantnimi stališči oblikuje orientacijske točke, ki bodo osvetljevale življenjske odločitve za prihodnost.

1. Skrb za osebno in kolektivno identiteto

Z izgubo ustaljenih vlog in pravil se z globalizacijo vse bolj zamegljuje občutek lastne in kolektivne identitete. Pritiski, ki so povezani s propagando o enakopravnosti, potiskajo dosedanje jasne vloge na obrobje. Zlasti pri spolni identiteti gre marsikdaj za nejasno razlikovanje med enakopravnostjo in enakostjo. Sodobne ideologije še vedno namesto enakopravnosti med moškimi in ženskami vsiljujejo pojem enakosti med njimi. Ne le, da nista več jasni vlogi moža in žene, očeta in matere, marveč pogosto izginja celo moškost in ženskost. V mnogih primerih se moški skuša uresničiti kot ženska in obratno.¹ Srečujemo

¹ Pri tem ne mislim le na pojav transvestitov in travestitov, ki imajo pogosto globlje razloge za svoja dejanja, temveč na marketinško izkoriščanje menjanja vlog. Zgovoren

se torej s tako imenovanim plavajočim pojmovanjem identitete, kjer se osebnost kot oblika biti in komunikacije izgublja.

Na tem področju je Cerkev vsekakor poklicana, naj – kljub kritikam – oznanja, da enakopravnost ne zahteva odpoved lastni identiteti, marveč ima vsakdo pravico biti enakopraven skladno z osebno identiteto in integriteto.

Oznanjevalni izziv za Cerkev je v prizadevanju, da imajo pravico biti moški in ženske enakopravni kot moški in ženske. Medtem ko ima verska vzgoja in oznanjevanje v državah z daljšo demokratično tradicijo na tem področju že kar nekaj izkušenj, pa želja, da bi šel ta kelih mimo Cerkve v Sloveniji, zagotovo ne bo uresničena. Globalizacija namreč na široko odpira komunikacijske poti, po katerih se bodo informacije vse hitreje pretakale. Tako je veliko pomembnejše, da se pripravimo na iskanje spolne identitete v okviru verske vzgoje in oznanjevanja v Cerkvi ter oblikujemo ustrezne in prepričljive odgovore. Če namreč želimo, da bodo moški in ženske sprejemali versko dimenzijo življenja v skladu s svojo spolno identiteto, jo morajo biti deležni tudi pri formalnem poslanstvu za vzgojo in oznanjevanje. Večplastno utemeljena različnost vlog oznanjevalk in oznanjevalcev je v tem kontekstu dobrodošla, saj moremo le tako graditi lastno identiteto ter si prizadevati za enakopravnost oz. enakovrednost pri opravljanju skupnega poslanstva.

Senzibilizacija verske vzgoje za različnost v enakopravnosti pod vidikom spolne identifikacije je za Cerkev tako zunaj kot znotraj sebe prav gotovo velik izziv v kontekstu globalizacije. Naj ob tem pripomnim, da ta izziv ne išče površne in pavšalne agitacije za en ali drug spol, saj je oblikovanje spolne identitete večplasten in kompleksen proces, ki presega biološko razlikovanje in upoštevanje različnosti spolov. Gotovo Cerkev pozna obdobja, ki zaslužijo problematiziranje stališč, praks in strategij v odnosu do vloge različnosti spolov, hkrati pa ima prav kot globalna ustanova, tako v zgodovini kot danes, veliko zgledov biblično-krščanske interpretacije enakopravnosti spolov, moškega in ženske, ki so pomembni za evropsko kulturo in civilizacijo.

Pod vidikom oblikovanja osebne identitete, ki je zaznamovana s spolnostjo, izziv za sodobno versko vzgojo in oznanjevanje ni niti v opravičevanju niti v zavračanju preteklosti, marveč v transformaciji in aktualizaciji izkušenj, na podlagi katerih bo mogoče graditi »novo« prihodnost.²

primer za take poteze je zmaga glasbene skupine Sestre na slovenskem glasbenem tekmovanju Ema 2000 za nastop na evrovizijski prireditvi leta 2001.

² Prim. U. Riegel, H. G. Ziebertz, *Mädchen und Jungen in der Schule*, v: G. Hilger, S. Leimgruber, H. G. Ziebertz, *Religionsdidaktik*, München 2001, 369-372.

Prizadevanje brez dvoma posega na področje družinske politike, kjer je v realnosti ženska vloga marsikdaj manj spoštovana, upoštevana in ovrednotena od moške. Ovrednotenje materinstva je npr. velik izziv in priložnost za oznanjevanje v Cerkvi.

Podoben izziv za oznanjevanje v globalnem svetu je prizadevanje za gojitev kolektivne identitete. Cerkev je po svoji strukturi in tradiciji globalna ustanova, ki gradi na spoštovanju in upoštevanju narodne kulturne identitete.

V Svetem pismu odkrijemo, kako pomembno vlogo je v zgodovini izraelskega ljudstva igral simbol skrinje zaveze. Kot »prostor« oziroma zavest, kjer je »shranjena« kolektivna in individualna zgodovinska, kulturna in verska identiteta, nam taka skrinja zaveze daje orientacijo in moč pri soočanju z vsem, kar ogroža naše življenje. Zavest o uspešno prehojeni poti ter odkrivanje nosilnih osebnosti in orientacijskih točk odrasle in mlade generacije opogumlja, da se bolj zdravo, samozavestno in odgovorno, hkrati pa brez histerične agresivnosti soočajo z izzivi časa, saj ob jasnem in neobremenjenem pogledu v preteklost prav tako jasno in neobremenjeno gledamo tudi v prihodnost.

Kot oznanjevalci smo poklicani, da je v središču našega oznanjevanja stalno navzoča svetopisemska podoba »skrinje zaveze«. Skrinjo zaveze, se pravi: identiteto, zavest, kdo sem in od kod prihajam, kaj želim in kdo me spremlja, potrebuje vsaka skupnost in vsak posameznik. Brez zgodovine in skupnih podob, brez simbolov in vrednot ni skupnosti.³ Prav to »skrinjo kulture«, ki ni ropotarnica brezštevilnih in nepomembnih informacij, marveč skupek izbranih (osebnih in skupnih) spominov, pomeni tisto orientacijo, ki vsaki, tudi narodni in državni skupnosti pomaga presegati krize identitete, katerim smo v informacijski družbi močno izpostavljeni. Kriza identitete se namreč vedno sprevrže v krizo odnosov, kar povzroča konflikte in agresivnost. Takišno oznanjevanje lahko veliko stori za to, da ne bomo živeli drug mimo drugega kot »ptice roparice«, ki pozabljajo svoja dejanja, da jih lahko ponavljajo. Ropanje namreč ne ustvarja zgodovine in tudi odnosov ne.⁴

Seveda v tej »skrinji zaveze« je in mora biti dovolj prostora za pluralnost pogledov in stališč. V postmoderni pluralnost je in bo vedno bolj postajala vrednota, v luči katere bomo lahko odkrivali, prepoznali in dojemali zares skupne vrednote. Na tej stopnji pluralnost prerašča raven strpnosti in začenja prehajati v pozitivno medsebojno ko-

³ Prim. P. Schellenbaum, *Gottesbilder – Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie*, München 1993, 131.

⁴ Roparje povezujeta skupen cilj in pragmatičnost. Ko je cilj dosežen, je pozabljeno dejanje (zgodovina) in so pozabljeni odnosi (prim. M. Buber, *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979, 251).

municiranje, kjer se med seboj ne bomo zgolj »trpeli in prenašali«, ampak v sožitju medsebojno sprejemali, razumevali in bogatili.

Tudi ta komunikacija seveda ne bo prinesla »raja na zemlji«. Komunizem kot najbolj čist poskus uveljavljanja nekonfliktne družbe in s tem »zemeljskega raja« se je sprevrgel v pekel in s tem družbo vsaj za nekaj časa takih poskusov verjetno obvaroval. Ko v globalizaciji hrepenimo po sožitju v različnosti, že vnaprej čutimo in se zavedamo, da tudi prihodnost ne bo brez konfliktov. Upamo pa in se za to tudi vzgajamo, da bomo v prihodnosti znali konflikte bolje in tudi strpneje reševati ter jih po potrebi tudi prenašati.

Cerkev kot oznanjevalka ima v globalizaciji vlogo »multinacionalke«, ki ne razdira nacionalnih identitet, marveč jih goji, spoštuje in upošteva.

2. Poučevanje brez etiketiranja in proizvajanja »sovražnikov«

Dejstvo, da sta pretekla in sedanja verska vzgoja in oznanjevanje obremenjeni s političnimi pritiski in getoizacijo Cerkve v Sloveniji, nas oznanjevalce in vzgojitelje izziva, da s svojimi dejanji to vlogo presežemo. Drugi vatikanski cerkveni zbor pojmovanje resnice osvobaja institucionalnih vezi in jo postavlja v službo nadinstitucionalni ljubezni. To vedenje postaja srž oznanjevalne teologije in verske vzgoje. Z globalizacijo se bo ta izziv še povečeval.

Verska vzgoja in oznanjevanje brez etiketiranja in zavračanja »drugačnih« je seveda zahteven proces, saj v teh primerih neprimerno bolj izstopa lastna kakovost. Veliko preprosteje je namreč krepiti lastno identiteto v zavračanju drugačnosti, kot postaviti lastno kvaliteto na »tržišče« drugih prav tako kakovostnih idej in dejanj. V tem kontekstu se mi zdijo preroška dejanja papeža Janeza Pavla II., ki naravnost išče priložnosti za stike z ljudmi različnih kultur in prepričanj, hkrati pa izpostavi temeljno razsežnost krščanskega veselega oznanila, ki se vedno znova artikulira prav po dimenziji ljubezni. Njegovo iskanje skupnega jezika s protestanti v Nemčiji, s pravoslavnimi v vzhodnih državah ter z vsemi vernimi v ekumenskih in medreligijskih srečanjih v Assisiju brez dvoma nosijo v sebi preroško moč oznanjevanja in verske vzgoje v globaliziranem svetu. S kristološko močjo sprejema nase mnoge grehe zgodovine in sveta ter pri tem vedno znova izstopa kot močan v grešnosti in šibkosti (prim. 2 Kor 12,10).

Učni proces do pravega sožitja v različnosti bo brez dvoma še dolgo trajen in naporen, pa tudi boleč. Učenje, ki presega obdelovalno-faktografski pristop in posega na področja osebne in kolektivne refleksije, sprejemanja in razumevanja sebe in drugačnih, je v očeh psihološke in teološke dimenzije odrešenja vedno povezano s spravo.

Brez sovražnikov lahko sicer živimo na dva načina. Če se med seboj ignoriramo in živimo drug mimo drugega, nas ne bo nihče »sovražil«, vendar nas v takih površnih odnosih tudi »razumel« ne bo nihče.

Drugi način življenja brez »sovražnikov« je ustvarjanje intenzivnih odnosov v sožitju, v katerih nas različnost izziva in bogati.

Če vzamemo za primer starozavezno pripoved o bratih Ezavu in Jakobu, ki sta bila »na smrt sprta« (prim.: 1 Mz 12,41), razberemo, kako dolgotrajen in boleč, hkrati pa tudi osvobajajoč je bil njun proces sprave. Preden se je Jakob lahko vrnil k svojemu bratu, je moral sam sebe sprejeti v vsej svoji resničnosti in spoznanju, da je za konflikt odgovoren tudi sam. Ta proces spoznavanja in sprejemanja sebe kot sokrivega in grešnega, ki ga Sveto pismo opisuje kot »boj z Bogom« (prim.: 1 Mz 32,23-33), Jakoba po eni strani rani, po drugi pa mu spremeni ime. Tu Bog Jakoba, »prevaranta«, spremeni v Izraela, ki simbolizira občestvo. Tako se Jakob vrne k bratu kot »novi« človek in šele z njim se je Ezav pripravljen in sposoben spraviti. Čeprav gre za preprosto človeško spravo, je pri njej stalno navzoč Bog. Tako v pravem objemu Jakoba in Ezava ne jokata le brata, ampak skupaj z njima tudi Bog – vsi seveda od globokega veselja in sreče (prim. 1 Mz 33,5). Zanimivo, kako Sveto pismo izredno globokoumno poudarja, da sprava, ki prerašča v sožitje, vključuje tudi obdarovanje ali medsebojno bogatenje, hkrati pa tudi suverenost, samostojnost, zdravje in poštenost (1Mz 33,11-20).⁵

Zakonitosti vzgoje za sožitje se v večtisočletni zgodovini niso bistveno spremenile. Tudi danes se učimo najprej sprejemati sebe – vključno s svojo grešno preteklostjo – in »spreminjati« ime. Tudi danes je sprava in sožitje možno samo ob spoštovanju in sprejemanju medsebojne različnosti, samostojnosti in suverenosti, hkrati pa tudi v zaupanju v poštenost drugega.

Ta izziv katarze je v naših vzgojnih prizadevanjih vse bolj navzoč. Ne le pri nas, temveč tudi drugod v Evropi, kjer se z njim ukvarjajo že desetletja, ugotavljamo, da je ta učni proces še veliko bolj potreben odraslim kot pa mladim generacijam. Mlade generacije že danes mnogokdaj ne zanima, kaj odrasli vemo, temveč kaj o stvareh, o katerih so mladi pogosto informirani bolje od odraslih, mislimo in kako jih vrednotimo.⁶ V tem kontekstu samovzgoja in vzgoja, ki prežemata vsa vzgojna in izobraževalna področja, potujeta z roko v roki.

⁵ Prim. A. Höfer, *Von der Hoffnung der Liebenden – Beziehungskrisen und biblische Therapie*, DBV, München 2001, 59.

⁶ Prim. T. Shachtman, *The Inarticulate Society*, New York 1995, 77.

3. Celostno učenje

Z zatonom moderne, ki je na pedagoškem področju uveljavljala predvsem razum ter z njim povezano kognitivno in faktografsko učenje in poučevanje, stopa vse bolj v ospredje celostno učenje. S tem, ko je zlasti ameriški psiholog in pedagog H. Gardner v teorijo učenja uvedel pojem sedmih ali celo več inteligentnosti in s tem množstvo poti učenja, je celotnemu kompleksu vzgoje in izobraževanja dal nove razsežnosti. Po njem in mnogih njegovih sodelavcih je vzgoja, ki oblikuje in spreminja človeka, sestavni in celo bistveni del učenja. Odslej strokovnost ni več omejena zgolj na faktografsko in tudi ne le na morebitno posledično vedenje in iznajdljivost, ampak vključuje tudi splošne človeške lastnosti, ki jim v krščanskem svetu tradicionalno pravimo »kreposti«, od poštenosti do sposobnosti v sožitju prenašati in reševati konfliktno situacije.⁷ Tako učenje pa je redno podvrženo svojevrstnemu »prečiščevanju« preteklosti (zgodovine), sedanosti (dejanj) in prihodnosti (namenov). Ker konflikti navadno redno izvirajo iz nepredelane preteklosti, nas prav preteklost oz. zgodovina najbolj »sili« v to katarzo.

Katarza kot osebni in kolektivni (skupnostni) učni proces gradi namreč na osebni in kolektivni zgodovini, zlasti na osebni in kolektivnem spominu. Prepoznavanje, sprejemanje in čiščenje osebne in kolektivne zgodovine so splošne in temeljne poteze celostnega učenja.⁸

Upoštevajoč dejstvo, da v večini primerov zgodovino pišejo »zmagovalci«, ki skušajo svojo skupino z različnimi interpretacijami prikazovati čim bolj čisto, sovražnike pa čim bolj »črno«, spomin v službi celostnega oznanjevanja in vzgoje, ki spreminja človeka in odnose, postaja še bolj pomemben. Varuje nas pred idealiziranjem preteklosti in s tem preprečuje, da bi se zgodovina ponavljala. Predvsem pa udeležencem tega brez dvoma zahtevnega srečevanja z lastnim spominom omogoča, da življenjsko energijo, ki jo brez osvobajajočega procesa »katarze« namenjajo obtoževanju in zagovarjanju »svojih resnic«, uporabijo za ustvarjalno sooblikovanje sedanosti in prihodnosti.

Druga značilnost celostnega učenja je ponovno upoštevanje in uporaba emocionalnosti pri vzgoji in oznanjevanju.⁹ »Srce, roke in razum« je nekakšna »formula« celostnega učenja, k čemur nenazadnje spodbuja že znani švicarski pedagog Heinrich Pestalozzi.¹⁰

⁷ Prim. D. Lazear, *Seven Ways of Knowing*, Illinois 1991, 149 - 150.

⁸ Prim. G. Fatzer, *Ganzheitliches Lernen*, Paderborn 1993, 155.

⁹ Prim. D. Goleman, *Emotionale Intelligenz*, München 1997, 61.

¹⁰ Prim. M. Liedke, *Johann Heinrich Pestalozzi*, v: H. Scheuerl (izd.), *Klassiker der Pädagogik I*, München 1991, 181.

Ena od udarnih potez vzgoje in izobraževanja v moderni dobi je bilo tudi velikokrat nasilno uvajanje laicističnega fundamentalizma. Marsikje so na vernost gledali zgolj kot na moteč dejavnik pri učenju. Tako »osvobajanje od Boga«, ki je produciralo »znanost brez etike in moralne odgovornosti«, je modernega »vsemogočnega« človeka pripeljalo na rob samouničenja. V prihodnosti bo za človeštvo veliko bolj pomembno premagati »kompleks vsemogočnega človeka« kot kompleks odvisnosti od Boga. Zato zlasti zagovorniki celostne vzgoje, ki v vzgojnem procesu nagovarjajo človeka v njegovem konkretnem in kar najbolj celovitem življenjskem kontekstu, vabijo k ponovni refleksiji človekove religiozne razsežnosti in njegovega odnosa do Boga.¹¹

Ponekod - v Sloveniji prav gotovo - je pritiske laicističnega fundamentalizma še vedno čutiti. Gardner in mnogi njegovi sodelavci in nasledniki s svojo izpeljavo celostnega učenja sicer pri učnih procesih religioznosti posebej ne poudarjajo, še manj jo prejudicirajo, pač pa jo upoštevajo in vključujejo, zlasti, ko govorijo o t. i. intrapersonalni inteligenci, kjer se človek v učenju srečuje sam s seboj. Vsekakor je religiozna inteligenca dejavnik, ki učnega procesa ne hromi, marveč ga lahko bogati in izpopolnjuje.

V informacijski ali medijski družbi, ki je značilnost globalizacije, torej ni najbolj pomembna količina informacij. Z malo spretnosti se lahko dokopljem do vseh informacij, ki jih potrebujem. Življenjsko pomembno pa je, da mi ponudba in vsiljivost informatorjev ne zastreta poti do informacij, ki me pozitivno oblikujejo, mi odpirajo vedno novo in lepšo perspektivo ter me hranijo za prihodnost. Tu lahko opravi svojo nalogo edino vzgoja za vrednote, ki je dolžnost in izziv, zlasti pa poslanstvo vseh vzgojnih dejavnikov in institucij - od družine, šole in Cerkve do neformalnih prijateljskih skupin in društev.

V informacijski družbi igrajo posebno pomembno vlogo mediji, saj prav oni v veliki meri določajo meje veljavnosti in krojijo lestvico vrednot. V tej družbi zlasti z vzgojnega vidika ni najpomembnejši dostop do informacij, tega bomo imeli prej ali slej vsi, ampak so bolj pomembni vzvodi in poti posredovanja informacij. Posebej na področju senzibiliziranja za vrednote lahko Cerkev veliko stori in je kot taka postavljena pred zahtevne izzive.¹²

V tem kontekstu se tradicionalni didaktični trikotnik dopolnjujoče transformira v didaktični kvadrat, ki presega dosedanjo populistično mnenje, da je pri učenju učenec najpomembnejši dejavnik. Pri didaktičnem kvadratu kot najpomembnejši dejavnik izstopa učitelj, ki je nosilec

¹¹ Prim. O. A. Burow, *Gestaltpädagogik*, Paderborn 1993, 511-512.

¹² Prim. T. Shachtman, *The Inarticulate Society*, New York 1995, 115 - 116.

učnega postopka. Ko ima učitelj izoblikovane temelje svoje osebnosti, bo tudi učenec od njega lahko v vzgoji prejel »znanje«, ki ga pričakuje od učitelja. Znanje, ki ga učenec išče pri učitelju, je namreč vedno bolj povezano z utemeljenimi mnenji in stališči kot z informacijami, zlasti na moralnem, vrednotnem in verskem področju.

4. Psihoterapevtska razsežnost verske vzgoje in oznanjevanja

Pogled na človeka se neprestano spreminja in pogloblja. Temu se prilagajajo tudi psihološki in pedagoški poudarki religiozne vzgoje in oznanjevanja.

Poleg naštetih izzivov prinaša globalizacija s seboj veliko negotovosti. Mnoge skupnosti in posamezniki so nanjo slabo pripravljeni. »Diktatura trga« neredko poleg možnosti posreduje tudi občutke strahu, ki jih marsikdo le težko premaguje.

Znani psiholog Fritz Rieman je v svojem delu *Grundformen der Angst* že pred leti analiziral nekatere temeljne poteze različnih tipov osebnosti, ko se soočajo z zahtevnimi izzivi v življenju. Značilno za njegovo karakterno razvrstitev tipov osebnosti je, da lahko pri vseh prepoznamo temeljno hrepenenje po celostnem, tudi psihičnem in zlasti emocionalnem odrešenju.

Rieman prepozna štiri skupine ljudi, ki predstavljajo štiri tipe »neodrešenih« osebnosti.¹³ V konkretnih primerih seveda skoraj ne moremo govoriti o čistih tipih osebnosti, saj se karakterne reakcije prepletajo, kar je hkrati tudi že znamenje, da hrepenimo po odrešenju.¹⁴

V prvo skupino spadajo ljudje s pretežno shizoidnimi lastnostmi. Za te je značilno, da v vsakdanjem življenju uspejo svoje osebno čustveno življenje zelo dobro prikriti in obvladati. Radi se pogovarjajo o splošnih zadevah, zmanjka pa jim besed v osebnih pogovorih. Izogibljejo se dolgotrajnim odgovornim osebnim odnosom. Pogosto imajo veliko znancev in prijateljev, težje pa stopajo v dolgotrajne osebne, zlasti partnerske in

¹³ Riemanova analiza osebnosti pod vidikom temeljnih oblik strahu je široka in zahtevna tematika in jo omenjam le kot enega od izzivov za versko vzgojo in oznanjevanje v globaliziranem svetu. Zato so te značilnosti tu predstavljene v skrajšani in poenostavljeni obliki.

¹⁴ Prim. F. Rieman, *Grundformen der Angst*, München 1991, 16.

¹⁵ Z vsem spoštovanjem tu omenjam brata Michaela in Ralfa Schumacherja. Ko jima je letos neposredno pred avtomobilskem tekmovanjem formule ena v Imoli umrla mama, sta brez resnega oklevanja obljubila svojima podjetjema, da bosta tekmovala. Njuna direktorja sta ju na tiskovnih konferencah upravičeno hvalila in izpostavljala njuni močni osebnosti, kar brez dvoma tudi sta. Kljub temu pa je to eklatanten primer, ki v vsej grobosti pokaže, kako shizoidno neusmiljena je logika trga, ki brez zadržkov povozí človeka v stiski.

osebnostno obvezujoče odnose. Po svoji strukturi še najbolj ustrezajo zahtevam tržnih pričakovanj in norm, saj so vedno sposobni in pripravljeni zasebne zadeve potisniti v ozadje in jih »potlačiti«. ¹⁵ Zato je njihova komunikacija navadno uglajena, suverena in prilagojena vlogi, ki jo igrajo v javnosti.

Drugo skupino sestavljajo ljudje z depresivnimi značilnostmi. Ti hrepenijo po dolgotrajnih, zaupnih in gotovih odnosih ter naravnost iščejo človeško bližino. Zato radi govorijo o sebi in svojih težavah. Hitro se počutijo prizadete in iščejo priložnosti, da bi se jih kdo »usmilil« in se jim približal. Čeprav si želijo stalne in dolgotrajne bližine, so neredko v tem prizadevanju neuspešni, saj se jih skupine in posamezniki kmalu naveličajo poslušati in jih »izločijo«. Zato depresivni ljudje sorazmerno hitro menjajo skupine in mesta komunikacije.

Tretjo skupino sestavljajo anankastični ljudje, ki se tudi čustveno stalno počutijo pod najrazličnejšimi notranjimi in zunanji pritiski. Tudi skrupuloznost jim ni tuja, saj Boga najpogosteje doživljajo kot strogega sodnika. ¹⁶ Od okolice se počutijo tako odvisne, da se ji ne morejo upreti. Bojijo se tvegati in izpostaviti, ljubijo ustaljenost in težko prenašajo življenjske spremembe. Znani so po tem, da pedantno izpolnjujejo zadane obveznosti in so zelo disciplinirani. Kljub temu se vedno bojijo »usodnih« napak. ¹⁷

V četrti skupini so »umetniki«, ki neprestano pospravljajo svoje stalno razmetano stanovanje. Iz leta v leto govorijo, kako se bodo začeli držati reda in discipline, a navadno vse življenje ostanejo le pri dobrih sklepih in obljubah. Ti imajo veliko histeričnih značilnosti. ¹⁸

Vse te značilnosti so prežete in v veliki meri celo usmerjane na podlagi čustvenega naboja, ki je v človeku. Vsaka od teh skupin hrepeni po odrešenju, ki ga najpogosteje išče v svojem nasprotju. Včasih ga za nekaj časa celo najde, a kmalu zopet pade v prvotno držo.

Globalizacija torej nudi ljudem obilna bogastvo, vendar jih tudi emocionalno »hendikepira«. S tem Cerkev izziva in vabi, da v svojo versko vzgojo in oznanjevanje vsaj v najširšem smislu integrira tudi terapevtsko dimenzijo. Jezus, ki osvobaja, ozdravlja in uči, je v globali-

¹⁶ Prim. B. Grom, *Religionspsychologie*, München 1992, 128.

¹⁷ Večkrat npr. kontrolirajo, če so ugasnili luč, zaklenili vrata, stalno se umivajo, a kljub temu živijo z občutkom, da so umazani, njihovo stanovanje je skrajno pospravljeno in urejeno, a se kljub temu opravičujejo zaradi »nereda« ipd.

¹⁸ Dejansko res ne poznam umetnika, npr. slikarja, ki bi imel natančno določen delavnik; ne poznam pisatelja, ki bi svoj roman pisal od osmih do dvanajstih, šel na kosilo in svoje delo nadaljeval ob dveh popoldne ter ga za tisti dan končal ob sedmih zvečer. Tudi takih pesnikov ne poznam. Pač pa poznam skladatelja, ki je pred začetkom svojega dela napolnil hladilnik v kletnih prostorih. Ko je delo končal, ni zgrešil le ure ampak tudi datum.

zirani družbi vsekakor aktualnejši kot v homogenih ter normativno urejenih in ustaljenih okoljih. Naj ob tem poudarim, da vzgojitelji in oznanjevalci nismo poklicni terapevti. Prav zavestna drža, da to ne želimo biti, nam bo omogočala, da bo naše oznanjevanje tudi terapevtsko.

Povzetek: Stanko Gerjolj, *Psihologija religiozne vzgoje in oznanjevanja v globalnem svetu*

Globalizacija prinaša poleg mnogovrstnih priložnosti tudi prenekatero izzive, ki so relevantni za vzgojno in oznanjevalno poslanstvo Cerkve v Sloveniji. Po eni strani je poklicana, da v skladu s svojo tradicijo vzgojno in oznanjevalno delovanje povezuje s čutom za osebno in narodno identiteto, hkrati pa tudi k prizadevanju, da presega pritiske, ki jo silijo v getoizacijo in ustvarjanje »sovražnikov«. Opuščanje moraliziranja in graditve lastne identitete brez apologetičnega zavračanja drugačnosti je tudi splošni trend oznanjevanja v sodobne svetu, ki ga vodi papež Janez Pavel II.

Naslednja dva izziva s psihološko dimenzijo sta celostno učenje in iz njega izhajajoča terapevtska razsežnost delovanja, ki je učinkovita zlasti posredno, se pravi takrat, ko stopi v ospredje odrešenjsko sporočilo, ki v veri in upanju zdravi samo po sebi.

Ključne besede: Cerkev, verska vzgoja, oznanjevanje, identiteta, osebnost, strah, odrešenje, terapija

Summary: Stanko Gerjolj, *Psychology of Religious Education and Preaching in the Global World*

In addition to various possibilities globalization also brings numerous challenges relevant for the educational and preaching missions of the Church in Slovenia. On the one hand, the Church is called, in conformance with its tradition, to combine its educational and preaching activity with a sense of personal and national identity, on the other hand, it should endeavor to transcend the pressures pushing it into ghettoization and creation of »enemies«. Renunciation of moralizing and the building of one's own identity without apologetically rejecting everyone and everything that is different also represents the general trend of preaching in the modern world as led by the pope John Paul II. Two further challenges with a psychological dimension are integral learning and the therapeutical dimension of activity issuing from it, which is especially effective in an indirect manner i.e. when the salvation message, which heals by itself in faith and hope, comes to the fore.

Key words: Church, religious education, preaching, identity, personality, fear, salvation, therapy

Mojca Bertancel

Strasti v ekonomiji, politiki in medijih in krščanska teologija

Konferenca COV&R (Innsbruck, 18.-21. junij 2003)

V Innsbrucku je od 18. do 21. junija 2003 potekala konferenca z naslovom *Passions in Economy, Politics, and the Media in Discussion with Christian Theology*, ki jo je pripravila Katoliška teološka fakulteta Univerze v Innsbrucku v sodelovanju s *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R). COV&R je mednarodno združenje strokovnjakov, ki je bilo ustanovljeno leta 1990 in se posveča raziskovanju, kritiki in razvoju mimetičnega modela Renéja Girarda. V njem sodelujejo raziskovalci z različnih področij in teoretičnih usmeritev, ki obravnavajo odnos med nasiljem in religijo in vpliv le-tega na razvoj in ohranjanje kulture. Različne poglede na pomen Girardove mimetične teorije v politiki, ekonomiji in medijih je predstavilo deset predavateljev, poleg skupnih predavanj pa smo udeleženci konference (glede na zanimanja) vsak dan lahko izbirali med šestimi sklopi predavanj, ki so potekala istočasno.

Izhodišče razmišljanj, ki so bila predstavljena na letošnji konferenci COV&R, je mimetična teorija Réneja Girarda, zato bom najprej predstavila nekaj njenih ključnih poudarkov.

René Girard (roj. 1923), profesor francoščine na Stanford University, trdi, da nasilje izvira iz mimetičnosti človeške želje: človek si nekaj želi le zato, ker isti predmet želi nekdo drug. Tekmeca, ki si želita posedovati isti predmet, si ga torej ne želita zaradi njega samega, ampak zato, da ga ne bi dobil tekmeč. Mimetična želja je razlog stalne konkurence med ljudmi in neprestanega nasilja, ki vlada v njihovih medosebnih odnosih in ne odneha, dokler vsega ne uniči. Po Girardu človeška družba v krizi ne more preživeti, če ne regulira recipročnega nasilja tako, da nasilje med tekmeči preusmeri v nasilje nad nedolžno obsojeno žrtvijo, ki pomiri razvnete strasti. Vendar Girard ni pesimist. Žrtvovanjska shema ni neizogibna. Obstaja kultura, ki priznava nedolžnost žrtev, namesto da bi si zatiskala oči, da je njihova smrt za družbo logična ali dobra. To je judovsko-krščanska kultura, ki razkriva

igro nasilja. Girard poudarja, da je prišla ura, ko moramo po Kristusovem zgledu pričeti odpuščati, sicer bo prepozno.¹

Mimetičnost človeške želje obvladuje vsa področja človeških odnosov, zato ne preseneča, da je bil letošnji program konference COV&R zasnovan tematsko zelo široko in je obravnaval področja politike, ekonomije, medijev in teologije.

O temi *Passions in Politics* sta spregovorila Jean Pierre Dupuy in Graham Ward. Jean Pierre Dupuy, profesor družbene in politične filozofije na École Polytechnique, je v predavanju *Panic and Politics* predstavil trojno pojmovanje panike: 1. panika kot mit, 2. panika kot obred in 3. znanost panike. Dupuy opaza, da moderni sociologi zanikajo obstoj panike in trdijo, da je panika mit. Neutemeljenost teh trditev Dupuy dokazuje na osnovi povezave panike in obreda. Obredno pojmovanje panike dobro predstavlja grška trojica Pan, Eho in Narcis. Pan kot inkarnacija želje ljubi Eho, ki poseblja *mimesis*. Eho se zanj ne zanima, saj je zaljubljena v Narcisa, ki paradokсно ljubi samega sebe. Zelo zgovorna je Dupuyeva predstavitev obredne panike na primeru da Mattove analize brazilskega karnevala. Karneval s svojo negacijo običajnega življenja v Braziliji, kjer je družbena diferenciacija zelo pomembna, predstavlja razpuščene in brutalne posameznike, uničenje družbenih vezi in zmedo. Če je za vsakdanje življenje v Braziliji po da Mattu značilen holizem, pa izredna dogajanja, kot je npr. karneval, zaznamuje proces nasilne individualizacije. Karneval je praznik panike. V tretjem delu svojega razmišljanja Dupuy predstavi Freudovo pojmovanje panike. Po Freudu se člani množice identificirajo drug z drugim, zatrejo svoje osebne interese, obenem pa ljubijo isto osebo – voditelja. Voditelj daje vtis, da ljubi le samega sebe, kar je iluzija, vendar je to prepričanje možno le zato, ker ga vsi ljubijo. Ko voditelj izgine, pride po Freudu do vrnitve narcizma v polni moči.

Drugo temo konference, *Passions in Economy*, so predstavili Eric Gans, Paul Dumouchel, Simon Gächter in Wolfgang Palaver, profesor katoliškega družbenega nauka na Leopold-Franzens Universität Innsbruck. Zadnji v predavanju *Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions* poudarja, kako pomembno vlogo v ekonomiji igra zavist, strast, ki vodi v moderni fetišizmu udobja in s tem prispeva k preobrazbi kapitalizma v obliko religije. Zavist je izgubila svoj tradicionalno slabšalen prizvok in postaja vedno bolj zaželena. Italijanska družba Gucci je izdelala parfum z imenom *zavist*, ki zagotavlja, da osebi, ki ga uporablja, ne bodo zavidali le zaradi nekih zunanjih predmetov, ki jih ima, ampak zaradi nje same, utelešene zapeljivosti. V sodobnem svetu je izginilo razlikovanje med »slabo« zavistjo in »do-

¹ Prim. R. Girard, *Le bouc émissaire*, Bernard Grasset, Paris 1982, 1-2.

brim« tekmovanjem. Že Adam Smith je zaslutil, da je moderno ekonomsko razmišljanje podpisalo mirovni sporazum z zavistjo. Toda Smith je živel v družbi, v kateri so bile socialne razlike naravne meje pred popolnim sprejetjem zavistnega tekmovanja. Ko je družba postajala vedno bogatejša in se je vedno več ljudi pridružilo tekmi za dobrine družbenega položaja, se je hierarhija porušila. Palaver zato s Hirschem povzema: Bogatejša kot je družba, bolj nevarna je zavist.

In kakšen pomen ima mimetično razumevanje zavisti in tekmovanja? Tradicionalno razlikovanje med slabo zavistjo in dobrim tekmovanjem je vsaj tako staro kot Aristotelova *Retorika*. Moralna razlika med obema strastema je očitna. Če tekmovanje teži k temu, da skušamo dobrine pridobiti zase, nas zavist sili, da preprečimo drugim, da bi jih posedovali. Mimetična teorija gre še dlje. Zavist in tekmovanje sta strasti, ki izvirata iz mimetične želje in ju označuje trikotna struktura človeških bitij, ki si želijo predmete, ker si jih obenem želijo tudi drugi. Kljub temu mimetična teorija ni pesimistična antropologija, ampak ima mimetično željo za nekaj dobrega in bistveno človeškega. Girard po Palaverju tako ne ignorira nevarnosti, ki so povezane z zavistjo, ampak svojo teorijo razume v povezavi s svetopisemsko zavrnitvijo zavisti, ki se še posebno očitno izraža v desetih zapovedih. To svetopisemsko stališče še zdaleč ne ostane na stopnji prepovedi, gre preprosto za izbiro med resničnim Bogom in lažnimi bogovi. V Novi zavezi je odnos med prvo in zadnjo zapovedjo izražen v povezanosti ljubezni do Boga, sebe in bližnjega. Hrepenenje po Bogu ni za cerkvene očete nič drugega, kot posnemanje Kristusa in ne hudiča. Prvo namreč vodi k Bogu, drugo v zavist. Tudi Tomaž Akvinski trdi, da je gorečnost ali tekmovanje dobro, če gre za prizadevanje za doseg duhovnih dobrin, lahko pa je grešno ali brezgrešno, če gre za časne dobrine.²

O temi *Passions in the Media* so spregovorili Diana Culbertson, Rafael Capurro, Józef Niewiadomski in Raymund Schwager. Józef Niewiadomski, profesor dogmatike na Leopold-Franzens Universität Innsbruck, je predstavil temo *Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis*. Niewiadomski meni, da je vprašanje, kdo bo vodil posameznike in skupine ter usmerjal človeške strasti, eno izmed najpomembnejših vprašanj akademskih in javnih razprav. Gre za vprašanje, ki predstavlja izziv tudi Cerkvi. Ob različnih podobah Cerkve kot Kristusovega telesa, Božjega ljudstva in občestva ne smemo pozabiti, da imajo vse te podobe nekaj skupnega. Odnose med osebami

² Prim. W. Palaver, *Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions (conference paper)*, URL=http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Palaver_paper.rtf (24. 6. 2003).

Svete Trojice in Božjo odrešenjsko voljo lahko opišemo kot »strastne« (passionate) odnose, ki pa po Niewiadomskem ne izvirajo iz mimetično strukturirane želje. Bog komunikacije omogoča komunikacijo med ljudmi. Univerzalna odrešenjska Božja volja se »materializira« v številnih konfliktnih človeških biografijah, še posebno v zgodovini Božjega ljudstva, dokončno pa se inkarnira v Božjem Sinu. Beseda postane meso. Po svojem učlovečenju se je Božji Sin »na neki način združil z vsakim človekom« (CS 22).³ Ta združitev ne teži k izničenju strasti, ampak k njihovi preobrazbi v resnično strast (passion), ki nastane šele, ko želja izgine. Tu postane izjava »posrednik (medium) je sporočilo« brezpogojno veljavna.

Konkretni človek Jezus iz Nazareta v svoji želji po posredovanju Boga in ljubezni do vseh človeških bitij postane utelešenje »dobre novice«. Njegova zemeljska biografija se konča v slepi ulici strastnega zbiranja zoper njega. Vendar ta povzetek jeze in sovraštva, zavisti in duha mimetičnega rivalstva proti prevladujoči odrešenjski Božji volji ne postavlja pod vprašaj ne posrednika ne sporočila. Jezus v svojem umiranju ravna tako, kot je ravnal v življenju. Ljudi dojema kot žrtve mimetične želje, žrtve svojih lastnih strasti in strasti drugih, žrtve greha. Z zavestno identifikacijo z vsemi žrtvami preobraža uničenje, ki je usmerjeno proti njemu, v samodarovanje Bogu in drugim. Ko člani Cerkve komunicirajo med seboj in v to komunikacijo vključujejo vse razsežnosti življenja, vsa družbena področja, vse ljudi vseh ver in kultur, služijo Božji odrešenjski volji. Obenem se Cerkev zaveda, da lahko upanje po univerzalni komunikaciji, ki izvira iz Božje ljubezni do človeka in njegove odrešenjske volje, zapade v greh in malikovanje, če prestopa posebnosti in vodi v družbeni mehanizem izključevanja. Medijska družba se danes predstavlja kot »*electronica et oeconomica Quasi-Catholica*«. Računalniška komunikacija spodbuja zavist in rivalstvo ter obenem ustvarja najdražji produkt človeštva: pozornost. Elektronska religija je postala način redukcije kompleksnosti in čaščenja uničujočih strasti. Medtem ko je globalna družba, ki so jo ustvarili množični mediji, privedla do skupne zgodovine človeštva, je obenem atomizirala njene člane in jih osamila. Naloga teologa v tej situaciji je, da skupaj z Jobom izpove: »*Jaz vem, da je moj Odkupitelj živ*« (Job 19, 25).⁴ To spoznanje razkrinkava uničujoče utopije odrešenja in moderne medije kot prazne prostore komunikacije, v katerih se zrcalijo človeške skrbi in upanja, njihove strasti in dela, ki se mimetično množijo in ki se vračajo k osvobajajočemu ali ponižujočemu

³ *Koncilski odloki*, Družina, Ljubljana 1995.

⁴ *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996.

izvajanju moči nad ljudmi. S tem lahko teologi prispevajo k demitologizaciji medijev. Samo svoboden človek je sposoben ob vstopu v računalniško komunikacijo srečati tam druge človeške osebe. Samo oseba, ki je del skupnosti, je sposobna dojeti besede in podobe, pa tudi dramatične opise medčloveških odnosov kot simbole, ki označujejo človeške osebe iz mesa in krvi in skuša z njimi stopiti v resnično srečanje.⁵

Na nevarnost medijskega izkrivljanja stvarnosti je opozorila tudi Diana Culbertson, profesorica angleščine in primerjalne literature na Kent State University. Culbertsonova v svojem razmišljanju, z naslovom *Sacrificing Reality: Arthur Miller's Resurrection Blues*, obravnava problem osredotočenosti na spektakel, ki gledalca dela neobčutljivega za stvarnost. Informacija tako ne ohranja več niti statusa informacije, ampak preprosto postane to, kar ljudje želijo slišati oz. videti. Po besedah Susan Sontag stvarnost, ki postaja spektakel, predpostavlja, da je vsakdo gledalec in da v svetu ni več resničnega trpljenja. Mediji na splošno, še posebno pa televizija, lahko uničijo naš čut za stvarnost. Elektronske različice sveta so oblikovane tako, da zadovoljijo in vzbujajo naše želje. Gledalci tega sveta so opazovalci brez prisotnosti, ki ne čutijo odgovornosti za to, kaj gledajo in česa ne. Parodijo takšnega dojemanja stvarnosti na izviren način prikaže Arthur Miller v delu *Resurrection Blues*. Dostojevski pravi, da Kristus prinaša svobodo, ki jo ljudje zavračajo, Miller pa trdi, da Mesija prinaša stvarnost, ki je ljudje prav tako ne sprejemajo. Trpljenje postane neresnično, zvestoba nepomembna in sočutje nemogoče. Culbertsonova meni, da nas krščansko branje Millerjevega dela lahko prepriča, da ima spomin odrešenjski pomen in da nas lahko le živi spomin na resnično križanje in vstajenje reši neresničnosti svetega nasilja, nepomembnosti politike in moralne izgubljenosti sodobne kulture. Brez spomina na preobrazbo nasilja v ljubezen, bomo nadaljevali s spreminjanjem nasilja v dobiček, resničnosti v mit in človeških žrtev v zabavo. Ta spomin seveda ni le spomin na mitično pripoved o tem, kaj naj bi se zgodilo, ampak izkušnja resnične prisotnosti in želje po tej resnični prisotnosti. Po Culbertsonovi se kristjani zbiramo okrog telesa žrtve, Jezusa Kristusa, ne da bi vanj strmeli in uživali, ampak, da bi skupaj jokali in se zahvaljevali. Kristjani moramo biti skupnost, ki se je s samodarovanjem in odpuščanjem spremenila v *ecclesiam*, zbor prič.⁶

⁵ Prim. J. Niewiadomski, *Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis (conference paper)*, URL=http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Niewiadomski_Paper.doc (24. 6. 2003).

⁶ Prim. D. Culbertson, *Sacrificing Reality: Arthur Miller's Resurrection Blues (conference paper)*, URL=http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Culbertson_Paper.doc (24. 6. 2003).

René Girard, avtor mimetične teorije, je v predavanju *Shakespeare on Passions* opozoril na kompleksnost medčloveških odnosov, ki jo je Shakespeare odlično prikazal v tragediji *Romeo in Julija*. Klasična interpretacija tega dela po Girardu ne presega romantičnega okvira zgodbe, v kateri pa Shakespeare razkriva veliko več, kot so od nje pričakovali njegovi sodobniki. Ljubezen med Romeom in Julijo ni le romantična ljubezen, mit, ki ga Girard imenuje »jeunisme« ali »youthism« in po katerem mladi ne delajo napak. Ljubezen med Romeom in Julijo bi morala biti po pričakovanju bralcev brez sence vsakega madeža. Toda Shakespeare izvirno pokaže, da medčloveški odnosi niso tako preprosti. Njegov prikaz ljubezni med Romeom in Julijo po Girardu razkriva ujetost glavnih junakov v mimetično željo. Ta privede v mimetičen konec njune zgodbe – mimetično smrt, ki ni nič drugega kot *mimesis*, ponovitev ali posnetek sovraštva obeh družin in njegovih posledic. Zgodba o Romeu in Juliji je s tem zaključena. Za nas zgodba ni končana. Iz nje se moramo naučiti, da mimetična želja ustvarja žrtve, ki jim moramo priznati status žrtve, sicer se bomo med seboj uničili. Vse, kar po Girardu šteje, je resnica, resnica o nedolžnosti žrtev mimitičnega nasilja.

Ann Astell, profesorica angleščine na Purdue University, v svojem izbirnem predavanju *Maternal Compassion in the Thought of René Girard, Emil Fackenheim and Emanuel Levinas*, vidi središče Girardovega razkrivanja žrtvovanjskega mehanizma v materinskem sočutju. Nedolžnost vsake žrtve je podoba nedolžnosti otroka. Po Astellovi Girard v svetopisemski zgodbi o Salomonovi sodbi odlično predstavi trikotnik želje, rivalstvo dvojnikov, mimetično krizo in možnost žrtvovanja. Dve ženi trdita, da sta materi enega otroka, za katerega se borita. Simetrija, ki predstavlja samo bistvo človeškega konflikta, je na dlani. Modri kralj ju preizkusi s predlogom žrtvovanjske rešitve, ki predstavlja parodijo distributivne pravice. Odloči se presekati otroka na dvoje in dati obema ženama enak delež. Ta ukaz razkrije temeljno razliko med ženama. Ena izmed njiju je pripravljena izgubiti otroka, če bo njena tekmica prikrajšana na enak način. »*Ne bo ne moj, ne tvoj, presekajte ga!*« (1 Kr 3, 26). Vse, kar je zanjo pomembno, je njena obsedenost z osovraženo tekmico. Druga se razodene kot resnična mati, ki se svojim materinskim pravicam odpove s presunljivo prošnjo: »*O, moj gospod, dajte njej živega otročička in nikar ga ne umorite!*« (1 Kr 3, 26)⁷. Njena izbira je umreti, da bo otrok živel. Astellova vzpostavlja zanimivo povezavo zgodbe s Fackenheimovo predstavitevijo trpljenja judovskih mater med holokavstom. Ko so nacisti mučili matere z mučenjem otrok, so kaznovali dva zločina obenem: judovsko rojstvo in

⁷ Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod.

judovsko rojevanje. Fackenheim se sprašuje, zakaj so se judovske nosečnice upirale splavu, čeprav jih je judovska pravovernost dovoljevala glede na izjemne okoliščine med holokavstom. Obstajata dva odgovora teh mater: prvi je *ne* nacistom, drugi je *da* življenju. Judovske matere so posnemale željo svojih otrok: *živeti*. Pripravljene so bile dati same sebe, da bi njihovi otroci živeli. Po Astellovi je Levinas naredil še korak naprej od Girarda in Eckenheima. Levinas namreč materinsko sočutje razširja celo na odgovornost do preganjalca in ubijalca, na vidik zadoščevanja za drugega in prevzemanja njegove krivde.⁸

Praktično aplikacijo Girardove teorije v sodobno družbeno situacijo je v izbirnem predavanju *Mercy's Fire: Concern for the Victim* predstavila Rita Brocke. Brockova trdi, da lahko postane zavzemanje za žrtve s krščanskega zornega kota povod za spremembe sistemov, v katerih živimo. Vstali Kristus vabi k svoji mizi vse ljudi, tudi ljudi z obrobja in najmanj zaželene. Brockova se v svojem razmišljanju sklicuje na Girardovo teorijo mimetičnega nasilja. Po Girardu Jezusovo umiranje na križu predstavlja ključni preobrat v človeški zgodovini. Z Jezusovo smrtjo na križu je žrtev dobila ime. Končno smo spoznali nedolžnost žrtve in krivdo preganjalca. Ker smo po Brockovi vsi na nek način žrtve notranjih in zunanjih sil, ki obvladujejo naše življenje, moramo žrtev postaviti v središče družbenih analiz in sistemskih sprememb. To seveda vključuje spreobrnjenje institucij in sistemov, ki ga lahko omogoči samo kritična skupina ljudi, ki delujejo v različnih vlogah na vseh področjih življenja.⁹

Kot je razvidno iz pričujočega poročila, so predavatelji na letošnji COV&R konferenci obravnavali zelo različne teme. Obzorje aplikativnosti Girardove teorije postaja vedno širše, kar ne preseneča, če upoštevamo njeno antropološko izhodišče. To dokazuje, da ima Girardova teorija za sodobni svet zelo pomembno sporočilo, ki ne ostaja le na ravni teorije, ampak dobiva vedno večje praktične razsežnosti.

⁸ Prim. A. Astell, *Maternal Compassion in the Thought of Rene Girard, Emil Fackenheim and Emanuel Levinas (conference paper)*, URL=[»http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Astell_paper.doc«](http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Astell_paper.doc) (24. 6. 2003).

⁹ Prim. R. Brocke, *Mercy's Fire: Concern for the Victim (conference paper)*, URL=[»http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Brocke_Paper.doc«](http://theol.uibk.ac.at/cover/events/innsbruck2003_Brocke_Paper.doc) (24. 6. 2003).

Vladimir Kos

Pripombe k članku Nadje Furlan, *Ženska v različnih religijah: položaj ženske v japonskih verstvih, v: BV 63 (2003), 127.*

Čeprav v prvem stavku beremo: »O japonskih verstvih pred budizmom je zelo malo znanega«, že tretji stavek trdi: »V zgodnjih japonskih verstvih so vse ženske, ne samo šamani, veljale za globoka duhovna bitja.« Problem je v izrazu »vse ženske«. Pod črto je naveden zgodovinski vir za to trditev; toda ne gre za 2. stol. po Kr., ampak za 3. stol. po Kr. Kaj vemo o tem dokumentu? »Da je Japonska postala ena sama dežela šele zgodovinsko pozno, potrjujejo anali kitajske dinastije Han. Beležijo namreč trgovino in diplomatske zveze z japonskimi otoki tja do leta 246 in omenjajo vrste lokalnih kraljev nad otoki. Kar zadeva japonsko pisanje 'zgodovino (Japonske)', ... si lahko prilastimo D. C. Holtomov zaključek¹: '(Japonski knjigi) Kójiki in Nihóngi sta prepojeni s političnimi gibanji, ki so obvladovala čas njunega sestavljanja; to velja prav posebno za dinastično centralizacijo (t. i.) Taika Reforme (640-701), ki je politično poudarjala božji izvor cesarstva, upravno pa se je naslanjala na kitajsko upravljanje.'² Isti avtor svari: Umevanje primitivnega Šinto je problematično, ker ni dosti zgodovinskih virov, a kar jih je, so bili izdani s čisto posebnim namenom.³ Zgoraj omenjena kronika dinastije Han nosi naslov Wei-Chih. O njej ugotavlja Haruko Okano v nemško pisani razpravi: »Wei-Chih sicer poročajo Hímiko (šamanki-vladarici), toda Kójiki in Nihóngi o njej ničesar ne vesta. ... Še danes ni jasno, kdo je ta Himiko ... tudi dežela Jamatái (o kateri kronika govori v zvezi z Japonsko) je bila lahko tako otok Kjúshu kot tudi pokrajina Yámato.«⁴ »Po Wei-Chih je bilo v tisti dobi na Japonskem razširjeno mnogoženstvo. Torej ni žena uživala od moža višji socialni položaj.«⁵ Ista japonska avtorica zapiše tudi to: »Naj opomnim, da so v šintoističnem panteonu – če-

¹ D. C. Holtom, *The National Faith of Japan*, Kegan Paul, London 1938, 19.

² G. C. Ring, *Religion of the Far East. Their History to the Present Day*, The Bruce Publ. Co., Milwaukee 1950, 77 sl.

³ G. C. Ring, *n. d.*, 81.

⁴ H. K. Okano, *Die Stellung der Frau im Schinto. Eine religionsphänomenologische und soziologische Untersuchung* (inavguralna dis.), Rhein F. W. U., Bonn 1975, 264, op. 154.

⁵ H. K. Okano, *n. d.*, 265, op. 155.

prav ljudje drugače menijo – božanstva tako moškega kot ženskega spola: v enakem številu ... Ena in ista funkcija božanstva je često izraz tako moškega kot ženskega božanstva.«⁶ O vlogi japonske žene nasploh ugotavlja naslednje: »Žene, ki so v japonskem verskem življenju igrale izredno vlogo kot svečenice, vedeževalke, čaravnice, šamanke ipd., so se imenovalle Míko. Najprej so pisali to besedo s kitajskim ideogramom ..., ki pomeni 'božjega otroka'. ... Šele v 9. stoletju najdemo ob prvotnem ideogramu še enega, ki pomeni človeka, ki s plesom kliče božanstvo na zemljo. To se pravi, da je tak človek medij med božanstvom in človeštvom. A beseda Míko še danes ni pojmovno jasna; različni učenjaki jo različno tolmačijo. Po mojem lahko razločujemo tri kategorije: 1. Míko v službi hrama, 2. Míko izven službe v hramu; 3. Žene, podobne Míko ... Míko v službi hrama je bila prvotno glavna svečenica za hramove obrede, toda z reorganizacijo hramov na koncu 7. odnosno v začetku 8. stoletja po Kr. je polagoma stopila v ozadje, več ali manj vidno. Lahko pa je ostala pomočnica glavnemu svečeniku.«⁷ »Ni mogoče ugotoviti, katera oblika Míko je izvirna.«⁸ »Žene podobne Míko, že od zgodnje zgodovine (torej pred pojavom hramskega Šinto) pa do danes izvajajo velike verske obrede – na podlagi svoje karizmatične narave ... Večkrat primerjajo Míko s Šamanko, ker ju družijo 'tehnika ekstaze', v katero ju spravljajo z obsedenostjo ali božanstva ali duhovi ... Dosti učenjakov se peča s šamaizmom, toda njihovi pogledi nanj se razlikujejo. Zato ni mogoče reči, da je bil nekoč na Japonskem šamaizem doma ...«⁹ »Japonske inačice z Míko: Ítako, Íchiko, lahko primerjamo s sorodnimi mongolskimi besedami Idogan, Itigan ...«¹⁰ In še nekaj značilnega: Žena v znanih japonskih legendah nastopa le kot medij.«¹¹ »Še zmeraj ni nedvomno ugotovljeno, ali je bil starojaponski družinski sistem matriarhat.«¹² »Ali in kdaj in kako je bila ženska v starodavni japonski družbi odločilno središče vsega, tega trenutno ne moremo znanstveno rešiti.«¹³ »Ustanovitelji novih verskih sekt so često ženske, ki so podobne karizmatičnim voditeljicam v pra-Šinto, in sicer po tem, kako občujejo z božanstvom. Jasno se to vidi pri ... Nakayama Miki (+1887), ... Deguchi Nao (+ 1918), ... Kitamura Sayo, .. Kotani Kimi, ... Naganuma Masa ... Po svojem sinkretizmu so te vere na zunaj nekaj novega, v svojem bistvu pa so dejansko tesno povezane s tradicijo in o s svojimi magičnimi sestavinami in s tem,

⁶ H. K. Okano, *n. d.*, 293.

⁷ H. K. Okano, *n. d.*, 22 sl.

⁸ H. K. Okano, *n. d.*, 24.

⁹ H. K. Okano, *n. d.*, 24-25.247.

¹⁰ H. K. Okano, *n. d.*, 248.

¹¹ H. K. Okano, *n. d.*, 31.

¹² H. K. Okano, *n. d.*, 46.

¹³ H. K. Okano, *n. d.*, 52 sl.

da se sklicujejo na avtoriteto v smislu klasičnega verovanja (v božanstva).«¹⁴ In tudi to je zanimivo, da se že danes »srečujemo v japonskem ljudskem verovanju z različnimi demoni po imenu Ōni in Yōkai. Ōni je ponavadi modkega spola, vendar so Yōmotsu Shōkome, ki služijo boginji Izanami v cesarstvu smrti – ženskega spola. ...Tudi demon Yūkiōna je ženskega spola in v snegu ponoči ubija popotnike ... Japonska boginja predstavlja analogno vse, kar označuje žensko, se pravi deklice, devico, ženo, dostojanstveno gospo, starko, služabnico, ali pa vladarico.«¹⁵ Po vsem tem se mi zdi pretirano trditi, da so v zgodnjih japonskih verstvih vse ženske veljale za globoka duhovna bitja.

Tudi izraz »zgodnja japonska verstva« kličejo po obrazložitvi. Kot nedvomno zgodnejaponsko verstvo nam je znan šintoizem. Za šintoistični panteon je značilno, da so ga »nenehoma bogatila pobožanstvenja ljudi. Pobožanstvena bitja lahko delimo v štiri različne skupine: 1.) vsi umrli; 2.) karizmatično obdarjeni cesarji in cesarice, heroji in učenjaki; 3.) nesrečno umrli; 4.) karizmatične device, ki so po mistični združitvi s kakšnim božanstvom postale matere božjih otrok.«¹⁶ Ta panteon so lahko bogatila tudi ljudstva ki so se bila priselila na Japonsko ali pa so tu bivala od vsega začetka, a tozadevnih virov ni. S hipotezo, da je t. i. japonsko verovanje že pod vplivom konfucianizma ali budizma, si tu ne moremo pomagati. »Budizem in konfucianizem sta sicer kot sistema na višji stopnji kot šintoizem, toda slednjega nista mogla izriniti s položaja narodne vere. Etos moderne Japonske se zdi na videz predanost zahodnjaškemu materialnemu napredku, v resnici pa je to šintoizem višje stopnje.«¹⁷ »Dejstvo, da je Šinto vera, ki harmonizira vsako drugo vero, ne da bi slednji odvzel njeno enkratnost, lahko razumemo tako, da je Šinto lahko gonilna sila za harmonijo med seboj si nasprotujočih in pritisk izvajajočih različnih verskih prepričanj Japoncev. Zdi se verjetno, da bo Šinto tako vplival tudi na prihodnost.«¹⁸

Tudi naslednja trditev je dvomljiva: »Danes obstaja na Japonskem preko sto novih sekt, katerih ustanovitelji so povečini ženske.« Že sama trditev »nova (sekt)« je dvomljiva. Po japonskem Ministrstvu za kulturo razlikujemo danes Šinto »v štirih glavnih oblikah: cesarski šinto Kōshitsu shinto; hramski šinto Jinja shinto; sektaški šinto Kyōha shinto in ljudski šinto Mōkanshinto.«¹⁹ »Sektaški šinto se nanaša na trinajst

¹⁴ H. K. Okano, *n. d.*, 92.

¹⁵ H. K. Okano, *n. d.*, 232 sl.

¹⁶ H. K. Okano, *n. d.*, 234.

¹⁷ G. C. Ring, *n. d.*, 81.

¹⁸ *An Outline of Shinto Teachings. Compiled by Shinto Committee for the IXth International Congress for the History of Religions*, Jinja Honcho, Kokugakuin U., Tokyo 1958, 6.

¹⁹ *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Kondasha Internat. Tokyo and Palo Alto 1972, 29.

verskih skupin, ki nastopajo v zadnjih letih dobe Edo in v zgodnjih letih dobe Meiji ... z izjemo Taikyō Shinto so vse ustanovljene po karizmatičnih osebnostih ... Te sekte temeljijo na globinskih strukturah poljedelskih občestev.«²⁰ Sektaški Šinto lahko delimo v tradicionalne sekte, sekte – častilke gora in sekte, ki se sklicujejo na razodetje.«²¹

Na straneh 174-178 omenjenega dela se vrstijo tradicionalne sekte s svojimi ustanovitelji, ki so vsi moški: Sēnge Takatōmi, Nīta Kunitēru, Hirajāma Shosai, Yoshimūra Masamōchi, Sāno Tsumēhiko. Sekta Taikyō Shinto je brez formalnega ustanovitelja.

Od strani 178-181 se vrstijo sekte – častilke gora s tremi ustanovitelji, ki so vsi moški: Shimoyāma Ōsuke, Shīnshino Nākaba in Hase-negāwa Kākugyo.

Od str. 182-190 so razvrščene sekte, ki temeljijo na razodetju. K tej skupini prišteva Ministrstvo še 29 skupin na str. 230, ki izjavljajo, da je njihovo poslanstvo splošno človečanske narave; iz te skupine Ministrstvo imenoma navaja 7 sekt, ki vsaka šteje nad 200.000 pripadnikov. V tako razvrščeni tabeli je moških ustanoviteljev 13 oziroma 18, če prištejemo ustanovitelje sekt, ki kot takšni veljajo skupaj s svojimi ženami odnosno sorodnicami. Imena moških ustanoviteljev so: Kurōzumi Munetāda, Kāwate Būnjirō, Inōue Masakāne, Nākano Yonōsuke, Ōgura Ryogen, Kūbo Kākutarō, Tanigūchi Masahāru, Okāda Mōkichi, Kānada Tokumītsu, Miki Tokūchika, Fukāda Īchi, Rikihīsa Tātsusaburo in Rikihisa Tātsusai. Ustanovitelji skupno z ženami ali sorodnicami so: Onishi Aījiro, Okāno Shodo, Itō Sh?njō, Kot?ni Yasukīchi in Nīwano Nīkkyo. Imena samostojnih ustanoviteljic sekt so: Déguchi Nāo, Nakayāma Miki in Kitamura Sāyo. Ustanoviteljice skupaj s svojimi možmi odnosno sorodniki so: Okāno Kīmiko, Īto Yāshi, Kotīni Kūmi in Naganoma Myōkō.

Po tej statistiki so moški kot ustanovitelji novih sekt v večini. Zakaj ministrstvo ne navaja podrobno še ostalih 22 novih sekt? Poročilo pravi, da je prenekatera že prenehala obstajati, druge med njimi pa so tako maloštevilne, da jih Ministrstvo trenutno ne jemlje resno.

»Še vedno pa je prisotno prepričanje, da je ženska nečista ...« Čez tri leta bo 50 let, kar živim na Japonskem, v tesnem stiku tudi z navadnimi ljudmi, pa še nisem nikdar slišal od kakšnega japonskega moškega, da je ženska nekaj nečistega. Morda pa je bilo drugače v zgodnji zgodovini Japonske? Na vprašanje odgovarja zgoraj navedena Haruko Okano: »Da predstavlja ženska nekaj nečistega, ni še jasno izrečeno v zgodovinskih virih Kōjiki, Nihōngi in drugod. Pozneje pa o tej nečistosti izrecno pišejo.«²² Toda »pozneje« pomeni japonski šintoizem zmeraj bolj pod

²⁰ *Japanese Religion*, 30 sl.

²¹ *Japanese Religion*, 174 .

²² H. K. Okano, *n. d.*, 269.

vplivom konfucianizma in budizma. Vendar v kolikor poznam slednja, nisem nikjer zasledil trditve o nečistosti ženske. Tudi beseda »nečistost« je problematična: je to fizična ali moralna nečistost ali oboje?

Naj na koncu dodam še nekaj o boginji Amaterasu. »Če bi se bolj osredotočili na (t. i. obred) Dáioo-sái, bi se nam razblinila marsikatera napačna predstava o (Šinto) verstvu, ki jo vsebuje kar precej pisanja zahodnjakov. Čudno, da ta obred (»slovesnega zauživanja hrane«) tako malo poznajo.«²³ Zgodnjejaponski dokument »Yógoto priča, da je starodavna Japonska verovala v cesarjev izvor iz lune, ne sonca.«²⁴ »Dáio-sái sploh ne omenja Amaterasu ... Dvorni obred (ustoličenja) pravzaprav ni pod vplivom Amaterasu kot sončnega božanstva.«²⁵

²³ R. S. Ellwood, *The Feast of Kingship. Accession Ceremonies in Ancient Japan*, Sophia U., Tokyo 1973, 153.

²⁴ R. S. Ellwood, *n. d.*, 60.

²⁵ R. S. Ellwood, *n. d.*, 65 sl.

Ahmed Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Emanet, Sarajevo, 2002, ISBN 117610240.

Delo *Islam in muslimani v Sloveniji* je spisal Ahmed Pašić, diplomirani komunikolog. Študiral je na ljubljanski FDV in, kot je razvidno iz Predgovora je tudi musliman. Knjiga tako obeta, da bo po eni strani strokovna, po drugi strani pa angažirana in bo podala pogled na islam tudi od znotraj. In prav to je po mojem prepričanju glavna kvaliteta Pašičevega dela. V uvodnem poglavju avtor zapiše: »Namen knjige ni analiza razvoja dogodkov s stališča zgodovine, ampak poskus prikazati islam in muslimane slovenski javnosti na drugačen, enostaven in praktičen način« (17). V tem smislu ima delo tudi apologetično, obrambno razsežnost, kar je povsem sprejemljivo, še zlasti, ker je ta namera napovedana in ker je povedana v zgodovinskem, družbenem in kulturnem okolju, ki iz različnih razlogov nima ravno rožnate podobe o islamu.

Delo ima štiri poglavja, z zaključkom ter literaturo in viri in je obogateno s fotografijami. Vsebuje tudi recenzijo mag. Nedžada Grabusa s Fakultete za islamske znanosti v Sarajevu. Ta med drugim poudari pomen Pašičevega dela za sožitje: »Zdi se mi, da bo to delo v času, ko se vse več govori o spopadu civilizacij, vsaj malo pripomoglo k ureditvi skupne, univerzalne vrednosti za vse ljudi. Upam, da bo knjiga prav tako dober izvor tistim, ki imajo predsod-

ke o islamu in bi se tako lahko s pogledom muslimana srečali z določenimi temami, ki se najpogostje napačno interpretirajo in uporabljajo v propagandne namene« (192).

Drugo poglavje predstavi islam, in to najprej zgodovinsko, od njegovih začetkov, prek prvih štirih kalifov, nadaljnjega širjenja vse do danes, ko se na Zahodu srečuje z laično ali sekularno miselnostjo in strukturami. Temu sledi podrobna predstavitev petih stebrov islama (*rukni*) in temeljev vere (*iman*). Poglavje sklene oris Korana in Mohamedov življenjepis.

Kljub avtorjevim naporom pa si pozoren bralec v tem poglavju kakor tudi v vsej knjigi ne pride na jasno, kaj vse obsega pojem islama, oz. kaj je v njem religijska vera in praksa, kaj pa civilizacijski sistem. Večkrat najdemo podobno misel: »Pojem islama je zelo splošen, saj islam ne predstavlja samo religije, ampak celovit način življenja za skoraj tretjino svetovnega prebivalstva. Je celota, ki hkrati vključuje vero, ekonomijo, politiko, pravo, izobraževanje, družbo itd. Vse skupaj se združi v islamski državi imenovali hilafet (kalifat), ki je bil uničen leta 1924 v Turčiji s strani Kemala Atatürka« (18). Je sploh mogoče ločiti oz. priznati določeno samostojnost teh različnih vidikov islama, ali pa se tako prepletajo, da bi se porušila celota, če bi podobno osamosvojili posamezna področja, kot jih je zahodna civilizacija? Če prav razumem avtorja, se nagiba k mnenju, da to ni mogoče. »Ločiti vero od politike je

dejstvo, ki ga skuša sodobna Evropa ohraniti. V islamu je stvar drugačna. V islamu se sekularizacija še ni zgodila. Edina poskusa sta se zgodila v Turčiji in v Libanonu; v Turčiji imajo zaradi tega velike težave, položaj v Libanonu pa je zelo specifičen, saj v tej državi živijo skupaj muslimani (suniti), šiiti in kristjani. Islam je skupek vere in politike, ekonomije in kulture, družbe in vojske. Islamska država obstaja na teh temeljih« (28). Čeprav nekateri zahodni avtorji (B. Etienne, O. Roy, A. Meddeb idr.) mislijo prav nasprotno, stoji Pašić na večinskem (muslimanskem) stališču. V zvezi z Mohamedovo džamijo v Medini Pašić zapiše: »Prva stvar, ki jo je naredil ob prihodu v Medino, je bila gradnja mošeje (džamije), ki ni bila le prostor za molitev. Bila je tudi šola, prostor, kjer so se zbirala različna plemena in reševala medsebojne probleme, ter posvetovalnica« (46).

To celovitost in prepletenost posameznih vidikov islama vidimo tudi, ko avtor govori o temeljih islama in vere: »Temelji islama (erkam) so splošni temelji in obsegajo vse aspekte življenja. Kdor ne veruje v ta načela, ne more biti musliman« (29). »Temelji vere so del temeljev islama« (37). Pri temeljih vere pa bi rad opozoril še na, recimo temu, teološko vprašanje. Že ko govori o pojavu islama, avtor pravi: »Islam se je obnovil in ponovno pojavil v 7. stoletju našega štetja, in sicer na ozemlju današnje Savdske Arabije« (19). Nepoučen bralec se bo gotovo

vprašal, ali je obstajal islam že pred 7. stoletjem po Kr. Po islamskem nauku se je Bog razodel že prej judom in kristjanom, a so oboji zmaličili razodetje, zato se je še enkrat in zadnjič razodel Arabcem prek Mohameda. Gre pa vedno za isto razodetje in isto vero: islam. Po tem razodetju je Bog en sam in je povsem kompakten. »Islam kot tak ne pozna posredništva, trojstva ...« (30). To pomeni, da med ljudmi in Bogom ni nobene Srednika-Odrešenika, torej Jezus ne more biti pravi Bog in pravi človek, ampak je le človek, in potemtakem tudi Bog ni Sveta Trojica, troje čistih odnosov, marveč le kompaktna enota. V pojmovanju Boga se muslimani in kristjani tako močno razlikujemo, da moremo le priznati svojo različnost in se zavedati, da je ni moč ukiniti.

Tretje poglavje obravnava zgodovino islama in muslimanov v Sloveniji, začne pa s širšimi južnoslovanskim prostorom. V prvih podglavjih avtor nekoliko hitro in nekritično postavi Slovence na Balkan in potopi v južnoslovanski, celo slovanski svet. »Balkan je bil skupaj z Bosno in Hercegovino kot centralnim področjem že od nekdaj povezan z islamskimi deželami, zlasti z Bližnjim Vzhodom. K temu področju je bil usmerjen naravno, politično in ekonomsko in obratno« (49). Takšnemu otomanskemu pogledu ne bi ugovarjali le Slovenci, ampak verjetno tudi Hrvati in še zlasti Srbi. Tudi se Slovencev prav nič ne tiče prvi poskus islamizacije Slovanov leta 896, ko so musliman-

ski misijonarji dvorili knezu Vladimirju v Kijevu (prim. 53), saj smo takrat že bili v »evropskih povezavah« in kristjani.

V nadaljevanju avtor predstavi »slovensko ozemlje in islam v letih 1408-1878.« To so časi turških vpadov, ki »so zagotovo eno najbolj mračnih obdobj v slovenski zgodovini,« (59) ugotavlja Pašić. Branje je nadvse zanimivo in - kot laik menim - zgodovinsko točno. Vprašljivo se mi zdi le preveliko ločevanje med temi vpadi in vero: »Ti vpadi so imeli z vero zelo malo stičnih točk« (59). Težko je reči, da ni bil namen poleg širjenja otomanskega cesarstva razširiti tudi islam, če je v islamu vse povezano, kot je bilo že rečeno. Poleg tega pa imamo primere, ki kažejo na izrazito verska protikršćanska dejanja. F. Maglaj npr. poroča, kako so Turki, potem ko so požgali Laško, oskrunili cerkev Marije Snežne na Svetini. »Kljub junaški obrambi prodrejo Turki skozi močna vrata v cerkev, kjer je pošiljalo ubogo ljudstvo goreče molitve proti nebu. Sam turški poveljnik zajaše k oltarju, s katerega je pustil zobati svojemu konju oves.« Oltar, ki simbolizira Kristusa in na katerem se daruje On sam za vse v odpuščanje grehov, kot verujejo katoličani, je turški poveljnik spremenil v jasli za hrano konjem. Težko je trditi, da ni vedel, kaj dela! B. Kolar, ki navaja F. Maglaja doda: »V Topografiji, ki jo je za laško nadžupnijo pripravil župnik Janez Krstnik Gajšnik, je zapisano, da je morala biti cerkev na Svetini ponovno po-

svečena na nedeljo pred praznikom sv. Jakoba, ker so jo turški vojaki v letu 1487 onečastili.«¹

V tem zgodovinskem poglavju še zvemo zanimivo zgodbo, kako so Turjaški financirali gradnjo znamenite mošeje Ferhadije v Banjaluki, pa o črncu v škofjeloškem grbu; kaj so zapisali o muslimanih Trubar, Dalmatin, Prešeren, Aškerc, Jurčič; tu je še Miklova Zala in Ivana Kobilica. Govor je še o islamu pri nas od berlinskega kongresa do konca prve svetovne vojne (1878-1918) z mošejo v Logu pod Mangrtom. Ta zanimiv zgodovinski oris se konča s prikazom prihoda muslimanov v Slovenijo v času komunistične Jugoslavije.

V četrtem poglavju je govor o statusu muslimanov v RS. Potem ko avtor na kratko predstavi Islamsko skupnost pri nas in problem gradnje mošeje, posveti večji del tega poglavja odnosu slovenskih medijev do islama kot vere. Tu zvemo, da pojmuje islam kot vero v okviru tega, kar je predstavil kot »temelje islama in vere« v drugem poglavju (115). V medijih zasledi sedem kategorij predsodkov: »1. globalni strah pred islamom in 'islamskim fundamentalizmom'; 2. širjenje vere z ognjem in mečem ter podpiranje terorizma; 3. zmešnjava z izrazom musliman in 'mohamedanec'; 4. status Isaa a. s. in Muhammeda a. s.; 5. zatiranje žensk; 6. gradnja džamije v Ljubljani; 7. sekte in islam« (123-124).

Te analize so zanimive in poučne, vredne pozornega branja, obenem pa bi zaslužile še dodatna

vprašanja in pojasnila. Naj se ustavim le pri razlikovanju med sekto in islamom. Kakor druga svetovna verstva je tudi islam galaksija in kot takšno jo obravnavajo veroslovcvi, ki ne razlikujejo med pravo in krivo vero. Naš avtor se tu odločno postavi na sunitsko stališče, da je le sunizem pravi islam, vse drugo so sekte. »Islam je vera, ki ima osnovo v Kur'anu in Sunni. Mnoge sekte imajo osnovo le v Kur'anu ali Sunni, ali pa še tega ne. Kot take so pomanjkljive in jih ne smemo označiti kot islamske« (140). S sunitskega zornega kota je mogoče očitati novinarjem, ki poročajo npr. o šiitskem nasilju ali revoluciji, da nasilje napačno pripisujejo muslimanom. Toda novinarji laičnih medijev ne sprejemajo sunitskih kriterijev (niti ne vedo zanje!), ampak religiološke, po katerih sodi šiizem v islamsko galaksijo. Ta primer kaže, da nima islam težav le pri komuniciranju navzen, ampak tudi navznoter, v lastnih vrstah. Nekak islamski »ekumenizem« bi muslimanom povečal verodostojnost glede pripravljenosti za dialog z drugoverci.

To poglavje si še zastavi vprašanje, »zakaj slovenski mediji o islamu pišejo na takšen način« in ga konča s podpoglavjem »Primerjava dogodkov po napadu v Oklahomi leta 1995 in napadih 11. septembra 2001« (180). Bralec bo tu izvedel marsikaj o komunikologiji in analizah, ki kažejo na položaj islama v zahodnih medijih. Te strani so nastale v okviru diplomskega dela in so zanimive za

človeka, ki se prvič srečuje s komunikologijo. Sam bi pa rad videl, če bi avtor za to knjigo vključil v te analize več slovenskih avtorjev in naredil še dodatno primerjavo, kako isti mediji obravnavajo po eni strani npr. njej številčno primerljivo Srbsko pravoslavno Cerkev, po drugi strani pa večinsko katoliško Cerkev. V tem primeru bi ugotovil vsaj dvojje. Da je odnos slovenskih medijev do muslimanov veliko bolj prizanesljiv kot zahodni in da je kritična in predvsem ideološka ost (kulturni boj) medijev naperjena proti katoliški Cerkvi, kar je bilo več kot enkrat temeljito strokovno analizirano.² Avtor ima še kako prav, ko pravi za Normanom Faircloughom, da so mediji »del globalnega sistema in niso neodvisni« (122). Panike med slovensko politično in kulturno retencijsko elito pa ne povzroča islam, marveč katoliška Cerkev. Zato mediji, prenosniki te panike na množice, obdelujejo Cerkev in ne islama. Ta v zaznavah retencijske elite zanjo še dolgo ne bo nevaren, zato ga bo še naprej obravnavala pravno in administrativno, kakor sicer poskuša tudi Cerkev, kadar je nima v medijski obdelavi. Nenazadnje to ugotavlja tudi Pašić: »Poročanje o muslimanih v Sloveniji je marginalnega pomena« (186).

Zadnja, a zelo pomembna so vprašanja v zvezi s slovenščino. Imel sem priložnost, da sem avtorju osebno omenil slab jezik v knjigi. S temeljitim lektoriranjem bi ta zanimiva knjiga samo pridobila na privlačnosti in če bo izšla v drugi

izdaji, naj ne gre mimo lektorja. Poglejmo: »Odgovor papeža Nikolaja I. implicira na delovanje muslimanskih misijonarjev v južno-slovanskih deželah v prvi polovici 9. stoletja« (54). »Petkrat na dan se molijo tudi muslimani« (57). »Oljna gora« (99) je Oljska gora. Drugo pomembno vprašanje pa je versko izrazje. V slovenščini pravimo: Koran, ne Kur'an, Jezus ne Isaa, Alah, ne Allah, Mohamed, ne Muhammed, Mojzes ne Musa itd. Ustrezno bo potrebno odgovoriti tudi na vprašanje, kako se bodo pisali islamski izrazi, ki jih doslej v našem jeziku ni. Bo: šarija ali šerija, tavid ali tewhid, Abu Bekr ali Ebu Bekr ... Vodstvo Islamske skupnosti bo napravilo sebi in našemu jeziku uslugo, če bo verske izraze slovenilo in se bo pri tem posvetovalo z dobrimi slavisti. Upam, da se tega vprašanja zavedajo tudi pri prevajanju Korana, ki bo kot prvi prevod zagotovo postavil dolgoročne standarde v islamskem izrazoslovju in tako naredil jezik Korana domač ali tuj in s tem privlačen ali odbijajoč.

Drago K. Ocvirk

¹ B. Kolar, *Pod varstvom Marije Snežne in svetega Lovrenca. Ob 600-letnici prve omembe kraja sv. Lovrenc in Svetina*, Župnijski urad Sv. Lovrenc nad Štorami, Štore, 2003, 81.

² Nazadnje je takšne analize objavila revija *Dignitas, Medijska konstrukcija slovenske realnosti*, 13-14.

Bruno Etienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz, 2003, 177, ISBN 2-227-47090-9

Bruno Etienne vodi *Observateur du religieux* na Institutu za politične študije v Aix-en-Provence. Njegovo raziskovanje obsega religijski pojav v Franciji v povezavi s širšo družbo in politiko. Napisal je največ študij v zvezi z islamom v Franciji, njegova bogata bibliografija pa obsega tudi dela, v katerih obravnava budizem in sekte. Prav to dvoje je skupaj z islamom najbolj viden in vroč del religijske navzočnosti v Franciji.

Delo *Islam, vprašanja, ki spravljajo v slabo voljo*, izdala ga je katoliška založba Bayard, želi osvetliti nekaj vprašanj, ki se v zadnjem času pojavljajo v zvezi z islamom in temeljijo v glavnem na nezavednih predsodkih. Čeprav ima delo tudi pedagoški namen, je zastavljeno temeljito in zahteva od bralca precejšnje predznanje. Delo je sestavljeno iz Uvoda, štirih poglavij in Sklepa. V Dodatku sledijo najprej koranski citati o džihadu, nato mali leksikon, ki je zelo koristen za ne preveč uvedenega bralca. Sledi še mala kronologija islama in nazadnje še pomembnejša dela, ki so na to témo izšla v zadnjem času.

Islam je v Uvodu postavljen v širši evropski in svetovni kontekst zadnjih 30-tih let. Po koncu kolonialne dobe se muslimani napotijo v nekdanje kolonialne prestolnice s trebuhom za kruhom, tam ostanejo in zahtevajo manjšinske pravice.

Končana je tudi hladna vojna, v spominu je še zalivska vojna, odprto ostaja palestinsko vprašanje, tu je islamistični domači in mednarodni terorizem. Negativna podoba islama v Franciji in širše v Evropi se je izoblikovala v tem svetovnem kontekstu, zgodovinsko gledano pa se oblikuje vse od križarskih pohodov dalje. Legitimnost islama so porušili trije dogodki: afera Rudhie, vprašanje položaja žensk (simbol tega vprašanja je obvezna nošnja rute) in 11. september 2001. Na islam zato ne moremo gledati le kot na religijo v zahodnem pomenu besede, marveč kot na izjemno kompleksen civilizacijski, kulturni in religijski sistem. Etienne ga zato obravnava s treh vidikov: 1. Kaj o njem pravijo temeljna besedila; 2. Kaj je razvila poznejša zakonodaja v soočanju z resničnostjo; 3. Kaj dejansko počnejo muslimani danes tu in drugod. Tako zastavljena problematika je osvetljena v štirih poglavjih.

Prvo poglavje - *Islam in religija/ e* - predstavi pestrost islama, njegovo arabsko zakoreninjenost in različnost razlaganja Korana. Kaj je pravzaprav vera ali religija v tem sistemu? Ta ni lahko določljiva in je predvsem določena praksa, ne pa razmišljanje. Središče religije je vera v enega Boga, ki je določil Mohameda za svojega poslanca: en Bog, ena sama nedeljena islamska skupnost (*uma*). Musliman je dolžan izpolnjevati »pet stebrov« in se držati 70-tih predpisov. »Ni mogoče zanikati, da je 'trdo jedro' islamske vere tudi v

moči zakona. Predpisi so zadnja instanca, na katero se lahko človek sklicuje. To ustvarja kulturo pokorščine, celo podrejenosti. (...) Islam se predstavlja kot razodeta resnica enkrat za vselej! To daje izjemno moč muslimanski veri« (42). V razmerju do drugih verstev se ima islam za superiornega, kot zadnje in dokončno božje razodetje.

Drugo poglavje obravnava odnos med islamom in zgodovino. Islam je zgodovinska religija, vendar se postavlja na večnostno raven, tako da je njegovo razmerje do dogodkov zelo zapleteno. Če judje in kristjani danes brez težav sprejemajo zgodovinsko kritiko in druge kritike svojih svetih knjig, jo islam zaenkrat odločno zavrača. V svojih prvih treh stoletjih je bil islam odprt za novo in za kritiko, v 10. in 11. stoletju po Kr. pa se je zaprl in okostenel. »Ščasoma je sholastika zamenjala razmišljanje: teologi so se odtlej zadovoljili s suženjskim posnemanjem, sledenjem (*taqlid*). Ponavljali so stare razprave, kot da bi imele magično moč. Muslimani imenujejo ta prelom 'zaprtje vrat *idžtihada*', t. j. osebne napore pri razlaganju« (64). Ta vrata poskušajo spet odpreti nekateri islamski misleci v Evropi, npr. Souheib Bencheikh, Tariq Ramadan, Abdelwahab Meddeb, vendar jih zaenkrat drugi ne sprejemajo.

Gotovo je danes najbolj pereče vprašanje odnosa med islamom in politiko. O tem govori Etienne v tretjem poglavju, kjer dokazuje, da je tudi v islamu mogoče ločeva-

ti med verskim in političnim in da je islam kot vera sposoben živeti v laični državi. Ni edini avtor, ki zagovarja tezo, da je v islamu prav vera ves čas vse od Omajadov (661) dalje podrejena politiki in ne obratno. »Imam, razen v šiizmu, je samo voditelj molitve in se ni vmešal v politiko, ne da bi bil deležen jeze oblastnikov. Najbolj znameniti mislec, na katerega se sklicujejo islamisti, Ibn Taymiyya, je prav zato preždel polovico svojega življenja v zaporu« (77-78).

Islam ne ločuje med zasebnim in javnim, tako da bi v prvem veljala šarija, v drugem pa državno pravo. »Islamsko pravo intervenira včasih prav dramatično le v družinskih zadevah, pri položaju ženske in otroka, rodnosti, bioetiki. Toda tudi tu so velike razlike med državami in glede na konkretne okoliščine. Danes zelo malo držav aplicira klasične kazni zaradi prestopanja meja (*al-hudud*) v kazenskem pravu, kot so sekanje rok tatovom (V, 38) in kamenjanje prešuštnic ...« (71). Islam vsaj v večinski sunitiski izvedbi nima vrhovne verske avtoritete, ki bi mogla pretendirati na duhovno oblast in jo postavljati nad svetno. »Gotovo, obstajajo 'možje religije', ulemi, fukahi, muftiji, talibani, imami, mujezini, šiuhi itd. Vendar so relativno samostojni v tem smislu, da niso odvisni od kakšne osrednje oblasti, razen pri šiitih, kjer je hierarhija bolj trdno postavljena« (74).

Etienne se zaveda, da so zadeve, ki smo jih pravkar omenili, bolj teoretične kot praktične. Danes

prevladuje namreč v praksi politizacija islama, islamizem, ki ima islam v svoji verski razsežnosti za podlago vsega družbeno-političnega delovanja. Takšno branje islama seveda ni edino možno, je pa danes najbolj glasno in tudi najbolj razširjeno. »Sodobni islamizem je nastal iz naslednje teoretične postavke: 'Transcendentalni red stvari je: religija, svet, politična oblast; religija (*din*) ima premoč nad posvetnim svetom (*dunja*) in vrsta politične oblasti (*davlat*) je drugotna'« (79). Toda islamizem ni edino možno branje islama in tudi ne izhaja neogibno iz njega, tako »kot dež iz oblaka« (87-88 in 112). Etienne polemizira ob tem vprašanju s tistimi evropskimi analitiki, ki so nasprotnega mnenja in ne upoštevajo dovolj zgodovinske in sociološke perspektive.

Kljub vsemu pa dejstva prisilijo B. Etienna, da v zadnjem poglavju *Islam in modernost* vendarle prizna, kako je sodobna politizacija islama dejstvo, ki ga ni moč utajiti. Med razlogi, ki so privedli do te politizacije, našteva: nacionalizacijo verskega premoženja v številnih arabskih deželah, sekularizacijo, ukinitvev šarije in uvajanje državne (človeške) zakonodaje, dostop do tujih televizijskih kanalov (satelitsko anteno, krožnik, imenujejo 'paradiabolična' namesto parabolična) in inteligenco, ki je sprejela te in druge »novotarije«. »Pojav političnega islama se da v veliki meri razložiti z vdorom evropskega in tehnološkega Zahoda na Bližnji in Srednji vzhod in s

kolonizacijo nekaterih arabskih dežel. Muslimanski kler se je na to situacijo odzval najprej negativno. Drugi arabski intelektualci in preprosti muslimani pa so hitro uvideli, da jim lahko tuje moderne pridobitne tudi koristijo. Razprava in boj o tem še vedno poteka« (114-115).

V zvezi z nasiljem naš avtor meni, da je po eni strani bistvena sestavina islama, kolikor je islam večna resnica, ki jo treba povsod razširiti, po drugi strani pa ne sodi vanj, ker je Mohamed vedno dajal prednost dogovarjanju pred spopadanjem. Razkorak med idealom in resničnostjo je velik tudi pri ženskem vprašanju. Sploh ko gre za vprašanje odnosov med islamom in modernostjo, nam Etienne ne da zadovoljivega in prepričljivega odgovora. Ko po eni strani zavrača substancialni pogled na islam, mu sam podlega, ko hoče islam oprati krivde za nasilje ali zapostavljanje žensk, češ da v Koranu in Suni ni tako. Islam postavlja Evropo pred nove izzive, a je pred nji tudi islam sam. Med drugim se bo moral odpovedati klasični teoriji delitve sveta, po kateri je islamski svet »hiša miru in podvrženosti« (*dar al-islam*), ki jo obdajajo (možni) sovražniki. V prvem krogu so »dežele sprave ali pregovorov« (*dar al-suhl*), še dalje pa je »svet vojne« (*dar al-habr*). Se bo v novih okoliščinah uveljavil nov pogled na neislamski svet, kjer so muslimani manjšina? Tariq Ramadan si je pri katoličanih sposodil pojem »hiša pričevanja« (*dar al-*

šahada), kar pomeni, da manjšinska skupnost živi versko-etično tako zgledno, da se drugi začenjajo zanimati zanjo in stopati vanjo (prim. 138).

Sklep knjige z naslovom *Islam na Zahodu* je, da so Arabci in z njimi islam doma na Zahodu, če drži Levinasova misel, da je Zahod »Biblija in Grki«. Islam namreč povzema oz. reinterpreterira Biblijo, Arabci pa so prevedli grške filozofe in jih prinesli v krščanski svet. »Za vsako ceno je treba prenehati postavljati Zahod in islam drugega proti drugemu: imata namreč skupne vire in njuni usodi sta povezani. V tem smislu so Arabci zahodnjaki, kajti njihov miselni sistem je grško-bibličen. Muslimani so dobro razumeli kapitalistični sistem v nekakšni islamski 'protestantski etiki', kar dokazuje njihovo upravljanje naftne rente! (...) Osebnostno mislim, da Zahod ni v vojni proti islamu, ampak proti stranpotem tistih, ki s petrodolarji izkoriščajo ljudstva, pri tem pa se odvajajo v islamske vrednote, predstavljene v duhu neo-fundamentalistov. (...) Priče smo vedno trdnejši zavezi med amerškimi in savdskimi puritanci« (142-143). Vodilno misel tega dela ponovi avtor še čisto na koncu: »Ne bi se smelo zgoditi, da bi bil sam islam, brez konkretnih muslimanov, razglasili za glavnega sovražnika in zlo. In to zato, ker so milijoni muslimanov človeška bitja, ki so tako kakor mi sami v sebi polni nasprotij« (148).

Delo *Islam, vprašanja, ki sprašujejo v slabo voljo*, je koristno štu-

dijsko branje za vsakogar, ki hoče kaj razumeti v zvezi s težavami, ki jih ima islam sam s seboj in z Zahodom. Bruno Etienne je nekoliko bolj šibek predvsem v teoloških, čisto verskih vprašanjih, ko npr. primerja tri monoteistične religije: judovstvo, krščanstvo in islam. Pusti se zapeljati skupnemu imenovalcu: monoteizmu in zato prezre, po mojem prepričanju, bistvene poteze judovsko-krščanskega Boga. Če že govorimo o monoteizmu, ko gre za judovsko-krščanskega Boga, potem ga moramo nujno opredeliti kot relacijski, odnosni monoteizem, kar pa islam gotovo ni in to izrecno zavrača. Medtem ko je odnosnost »temelj« krščansko-judovskega Boga, pa je islamski Bog monoliten, enoten, neodnosen (tavhid!). Na teološki ravni so to pomembne razlike, ki imajo tudi praktične, antropološke, sociološke in politološke razsežnosti. Tu je Etienne prevzel islamski doktrinalni pogled, po katerem islam sam preprosto še enkrat poda prvotno razodetje, ki sta ga judovstvo in krščanstvo zmaličila. Zato tudi ta dva nista bila v začetku, dokler se nista spridila, nič drugega kot islam, in tudi Bog je vedno isti, islamski Bog. Mislim, da si bomo morali onstran nekega dobrikavega ekumenizma priznati, da se judovsko-krščanska podoba Boga in islamska bistveno razlikujeta in da ni to nič narobe. Naučiti se bomo morali živeti tudi s to razliko, ne pa poskušati drugega za vsako ceno zreducirati na sebe v

smislu: drugi so »anonimni kristjani« ali drugi so »anonimni muslimani«.

Drago K. Ocvirk

Holderegger Adrian - Wills Jean-Pierre (ur.), *Intedisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, slavnostni zbornik ob 60-letnici Dietmarja Mietha (89. zv. serije *Studien zur theologischen Ethik*), Universitätsverlag, Freiburg/Švica 2001, 490 str., ISBN 3-7278-1323-7

Med avtorji, ki izraziteje poosebljajo specifično nihanje zahodne etične misli med izročilom in sedanjostjo, je gotovo tudi Dietmar Mieth, moralni teolog in etik in Tübingena. Najbrž prav tako ni veliko avtorjev, ki bi bili za svojo 60-letnico življenja deležni toliko pozornosti kolegov in prijateljev kot Dietmar Mieth, in prav tako ne zbornikov, ki bi združevali tako mnogovrstno plejado avtorjev. To je treba povedati že zaradi naslova zbornika.

Dietmar Mieth ni enostavno predstavnik kontinuitete tübinške teološke šole, pa tudi ne njene diskontinuitete, tudi ni zmes enega in drugega. Morda je zanj značilna poteza, da misli sam in da ga ravno ta značilnost določa, ko je radoveden in ne toliko drugačen od drugih, da bi prožil dileme in netil polemiko. Ko gre za kontinuiteto, se uvršča na črto, ki jo je zarisal

Theodor Steinbüchel in sta jo vsak na svoj način nadaljevala Bernhard Häring in Alfonz Auer. Značilni *telos* misli, ki jo Mieth razvija, je sila preprost: spremembo je lahko zaznati le na nečem, kar se ne spreminja. Kolegi ga imajo za neprofesionalnega profesorja in za mojstra ironične distance, za plesalca in ljubitelja družabnosti. To je tisti tip moralnega teologa, ki je kljub najvišji strokovni pristojnosti preprost in ljubezniv ter razorožujoč. Adrian Holderegger in Jean-Pierre Vills v predgovoru zbornika pišeta, da je to na Miethovi osebi izraz zanesljivega in nepodkupljivega čuta pravičnosti in zmernosti, ki se v konfliktnem primeru skoraj instinktivno natančno in brez sledu nečimrnosti postavi v bran stvari, ki zasluži obrambo. To je dediščina, ki jo je prejel, in verjeti je, da njegovi dediči, če bodo le hoteli, ne bodo na slabšem.

Če značaja in zahtev temeljnih kreposti ni težko prepoznati, jih je težje sintetizirati, preprosto povezati z vsakdanjim življenjem in uresničiti v dinamičnem smislu. Dietmar Mieth je v tem pogledu »pokoncilski« teolog, ki načelno ne verjame tistemu tipu »posvečene« moralne teologije, ki se boji neteoloških elementov in soočenja z drugimi oblikami etičnega razmišljanja. Teološka etika – ta izraz se je začel najprej uprabljati v Tübingenu – se je postopoma razvila v disciplino etične refleksije in disciplinirano refleksijo, ki je ni bilo mogoče spregledati. Kot taka je po-

stala dialoški partner podobnih disciplin in je pomembno prispevala k razumevanju svobode v sekulariziranem svetu. Iz zgodovinskega zornega kota morda bode v oči podatek, da se je tako imenovana »avtonomna etika« razvijala preveč po svoje zlasti tam, kjer se je pretirano ukvarjala z racionalizacijo etičnih dilem in skoraj prezrla element razodetja. Toda resonančno ozadje avtonomne etike je bilo krščanstvo. Posebnost tübinske šole je bila, naj bi teologija etiki pustila pojasniti, da moralna teologija ni le orodje teologije oziroma njena priložnostna predstavnica ali prižnica. Osnovna značilnost avtonomne teološke etike je razvoj na novo odkritega Tomaža Akvinskega in sholastike nasploh. Še več: pokazalo se je, da je sledi tega nenavadno rodovitnega samostojnega obravnavanja etičnih vprašanj v zgodovini več, kot se zdi na prvi pogled. V nemškem prostoru je odmevala zlasti mistično obarvana hermenevtična metoda Mojstra Ekharta, in sicer kako moralna vprašanja odkriti, jih opisati in razumeti, in kako se etike sploh učiti. Visoka sholastika je nenadoma postala zelo sodobna, ker je v človeku odkrila značaj učenca in raziskovalca. Na isti črti je odkrila pomen besed in izkušenj. Ščasoma je maksima, da je teološka etika brez pojmov slepa, brez izkustva pa prazna, odprla neizmerno število novih področij. Mnogi so obžalovali minule čase. Pojavilo se je nešteto področij specializacij in mnoge od njih so bile podobne od-

krivanju kontinentov. Dietmar Mieth je pravzaprav začel svojo pot v tej eksplozivni dobi, ki se je tudi na teološko etiko zgrnila kot nevihta nalog. Med kolegi se je zato – tako počez – ustalilo prepričanje o pomenu petminutnega kinkanja (dremeža) pred pomembnim predavanjem ali pomembno temo, kot da bi šlo za ustvarjalni počitek. Res je mogoče reči, da je novo obdobje pred moralne teologe stopilo z zahtevo, da so tudi kot učitelji najprej in predvsem ustvarjalni učenci. Če si smem ob tem sposoditi podobo, da je razmerje med telesom in dušo podobno razmerju med konjem in jezdecem, je za Dietmarja Mietha mogoče reči, da so bile njegov konj dileme praktičnega življenja in da je bil velikokrat res podoben jezdecu, saj si skoraj ni mogoče predstavljati, da bi to pot napravil »pešč«. To dokazuje zbornik o interdisciplinarni etiki.

Vsebina dokaj obsežnega zbornika je razdeljena na tri dele, na *temelje* (11-147), na *metode* (149-308) in na *področja* (309-457); sledi 30 strani dolga Miethova bibliografija (459-488) in seznam avtorjev, ki so sodelovali pri zborniku – vseh je bilo 21 (489-490). Na koncu je seznam vseh še dosegljivih del, ki so izšla v seriji *Študije teološke etike* od leta 1979 naprej. Naj omenim, da je to znanstveno serijo, ki jo izdaja Inštitut za moralno teologijo Univerze v Freiburgu v Švici, tako rekoč začel Dietmar Mieth, in sicer z delom *Morala in izkustvo* (2. zvezek serije, 1979).

Ker skoraj ni mogoče navajati podrobnosti iz tako obsežnega zbornika, naj na kratko predstavim vsebinsko zasnovo posameznih delov. Šest *temeljnih* razprav v prvem delu so kot mejniki Miethove teološke etike: moralna epistemologija in hermenevtika (Jean Pierre Wils), odnos med antropologijo in etiko (Reiner Wimmer), razprava o moralni avtonomiji (Eric Gaziaux), krščanska družbena etika (Christoph Hubenthal), Kantov osnutek moralne filozofije (Klaus Steigleder) ter razmerje med moralno teologijo in koralno filozofijo, ki ga Christof Mandry predstavi kot razmerje med zapovedjo ljubezni in zlatim pravilom. Drugi del – *metode* – obsega sedem tekstov: Elisabeth Schüssler Fiorenza se vprašuje o teološki retoriki in etiki interpretacije, skratka, o duhu razlikovanja, Marcus Düwell predstavi tako imenovano aplikativno oziroma »praktično« etiko, in sicer kot skico ali profil znanstvenega delavca. Tudi Maureen Junker-Kenny obravnava podobno témo (Etika in praksa). Hille Haker se vprašuje, kakšna je ljubezen in spolnost v dobi reproduktivnih tehnik. Walter Haug predstavi narativno etiko. Tudi Regina Ammicht-Quinn govori o narativni etiki, in sicer na primeru Saramagovega romana *Mesto slepih*. Paul van Tangeren pa predstavi milenijsko témo odpuščanja in »pokopa« preteklosti. V tretjem delu – *področja* – je osem razprav. Edward Schillebeeckx govori o ponovnem odkrivanju kr-

ščanskih zakramentov. Walter Lesch predstavlja (napeto) razmerje med ekologijo in ekonomijo, Eve-Marie Engels poskuša določiti, kje je bioetika »doma«, Lisa Sowle Cahill predtavi značilno ameriško pojmovanje razmerja med individualizmom in skupnim blagom, in sicer z vidika genetike. Alebrto Bondolfi gleda na medicinsko etiko s družbeno-etične perspektive, in sicer zlasti pod vidikom invazivnih ukrepov na duševno bolnih ljudeh. Warren Thomas Reich govori o tako imenovani etiki skrbi, ki ni etika zaskrbljenosti. Adrian Holderegger razmišlja o dejanskih in še virtualnih problemih presaditev. Günter Virt pa se vprašuje, če bi lahko teološko etiko videli v vlogi političnega svetovalca.

Komur so imena sodelujočih avtoric in avtorjev znana, zbornika ni potrebno posebej pripočati. Gre za odlične avtorje in tudi pomembne vsebine na meji med antropologijo in etiko. Pomembno se mi zdi zlasti vse tisto, kar odpira vrata narativni etiki, izkušnji in pričevanju. Mislim predvsem na razpravo Christopha Mandryja, ki primerja med seboj zapoved ljubezni in zlato pravilo. Obe pravili presegata družbeno diferenciacijo ter zaradi svoje preproste in neposredne povezave z ravnanjem predstavljata »kruh« kakršnekoli globalne etike. Zelo pomembno je razmišljati o hermenevtiki v etiki in hermenevtični etiki. Čeprav je več sodelujočih, ki niso Nemci oziroma Nemke, sta le

dve besedili v nenemškem jeziku. V našem okolju bi lahko zato sklepali, da je verjetnost, da bo zbornik dobil bralce, manjša. Najbrž pa je v zborniku nekaj stvari, ki mu bodo dajale trajnejšo vrednost: mislim predvsem na nekakšen milenijski pečat, ki ga poleg narativnih elementov – oziroma sredi njih – predstavlja zlasti besedilo Paula van Tangerena *O (ne)možnosti odpuščanja* (288-308). Avtor odpuščanje predstavi kot naporno pot etike, ki se uči, ki ni negotova glede lastne vednosti, celo nasprotno, ki je postala učenka zaradi gotovosti, ki ji ga ponuja izkustvo odpuščanja. Na prelomu tisočletja je bilo organiziranih tudi nekaj mednarodnih kongresov, ki so govorili o odpuščanju kot načinu učenja zgodovine. V času »potem«, ko je rožljanje orožja glasnejše, je to morda iluzija. Toda na drugi strani ni mogoče spregledati tistih, ki so pripravljali in pripravljajo tudi danes teren za to, da bi lahko skozi čas in prostor potegnili rdečo nit – nit – in na človeka zares začeli gledati kot na zgodovinsko bitje, bitje zgodbe.

Anton Mlinar

Mieth Dietmar (izd.), *Erzählen und Moral, Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, Attemto, Tübingen 2000, 286 str., ISBN 3-89308-328-6

Glede na to, da postaja ime Paula Ricoeurja bolj znano tudi v slovenskem jeziku, bodo vedno bolj dobrodošli tudi komentarji njegove filozofije oziroma njegovega pionirskega dela v iskanju sledi etike v literaturi. Delo, ki ga nameram predstaviti tukaj, je zbirka razprav, v katerih avtorji uporabljajo Ricoeurjevo metodo iskanja narativne etike, se pravi etike izkušnje. Delo, ki ga je uredil Dietmar Mieth, sodi med značilne primere postpersonalistične filozofije in etike. Knjiga je na eni strani rezultat vrste interdisciplinarnih dogodkov in srečanj, ki jih je Univerza v Tübingenu organizirala na témo literatura in etika, na drugi pa povabilo raziskovalcem, naj se ne prestrašijo nekonvencionalne govorice umetnikov besede. Morda je potrebno posebej poudariti, da pobudniku ni šlo za instrumentalizacijo literature oziroma za obup nad tradicionalnimi viri etike in morale, pač pa za postpersonalistično streznitev, da personalizem kot filozofsko-etični pojav kljub svoji vzvišenosti ni mogel ustvariti pogojev za vsestransko in učinkovito etično razpravo, ker se ni znal osvoboditi apriorizmov. Toda četudi je personalizem nastal in obstajal predvsem kot opozicija totalitarnim ideologijam in sistemom 20. stoletja, je ponujal nekaj, kar je

značilno za danes morda modni izraz interdisciplinarnega dialoga. Če gre na eni strani za ugotovitev o nujnosti interdisciplinarnega dialoga, je na drugi strani mogoče z veliko verjetnostjo trditi, da je zavest o tem pognala najgloblje korenine v literaturi. Etična angažiranost literature sicer ni od včeraj, nedvomno pa je interes sodobnika, da odkrije moralo/etiko v zgodbi in zgodovini, postal danes bolj diferenciran in subtilen kot v preteklosti. Paul Ricoeur je eden tistih sodobnih mislecev, ki je iskanju etičnih/modrostnih vsebin v literaturi posvetil svoje življenje.

Dietmar Mieth, ki je v *Erzählen und Moral (Pripoved in moral)* uredil aktualizirane prispevke s tega področja, se s tem ukvarja že več kot dvajset let. Prvi zvezek njegovega obsežnega dela *Morala in izkustvo* je izšlo že leta 1979. D. Mieth, ki je eden od urednikov in izdajateljev znanstvene serije *Etika v znanostih* (od 1991), meni, da je estetski element v etiki nekaj podobnega, kot je etični element v spoznanju, in da se je s tem zahodna etična misel odločno osredotočila na moralni dejavnik, ne da bi se s tem kakorkoli oddaljila od deontoloških, teleoloških, teleonomnih in drugih tradicionalnih moralnih vzorcev, ki tako ali drugače temeljijo na »moraš« oziroma »treba je«. Estetski vidik, ki ga v jezikovni analizi predstavlja moralni glagol »smem«, integrira elemente dejanja in ciljev v dejavni osebi in jih ne nadomesti. Pripoved ni le zbiralka znanja. Na področju

etike /morale je to skoraj edinstvena točka, ko ugotavljamo, da se človek z etiko in moralno ne le razlikuje od preostalega sveta, temveč je zgodovinsko bitje, in sicer v smislu notranjega procesa dozorevanja. Če povem še drugače: ne vprašujemo po formalni razliki med človekom in živaljo, moralno in nemoralno in podobno, pač pa vprašujem *kot* tisti, ki sem bil spoznan kot človek (prim. 1 Kor 13,12). Tako imenovana narativna etika, ki je etika zgodbe, zgodovine, pripovedi in izkušnje, hoče o etiki povedati, da je *ratio cognoscendi* sveta (tudi sebe): človek je dolžan svet ne le spoznati kot »svet«, marveč v njem dopustiti subjektivnost oziroma intelegibilnost sveta, vsekakor nekaj, s čimer bo svet (in sebe) »rešil« nemilosti dualizma. V knjigi *Pripoved in morala* o tem govori/piše enajst avtorjev.

Zanemarljivo ni niti dejstvo, da je zbirka besedil orientirana »bioetično«. Nekateri avtorji, zlasti Warren Thomas Reich, sicer urednik *Enciklopedije bioetike*, to nedvomno dokazujejo. To D. Mieth omenja že v uvodu, ko na kratko predstavi avtorje in njihove prispevke (str. 7-10). Z izrazom »bioetična orientacija« nameravam najprej izraziti nenavadno prepletenost med človekovim spoznanjem in ravnanjem – človek je »v stanju rojevanja«, nepopoln, nedokončan in podobno –, nato pa tudi, da etika ni zgolj normativna, ampak da je »vabilo« in izkušnja. Bioetike seveda ne razumem kot etike, ampak kot filozofijo življenja, kot

»živeto« življenje, ki poraja modrost. Podnaslov dela *Pripoved in morala* – namreč *Narativnost na meji med etiko in estetikom* – pravi, da normativni model morale, ki ga seveda lepota dejanja ne zanima, ni le brezčasen (absoluten), ampak zunaj časa in prostora, nezgodovinski. Pripovedovana etika namreč nekako naroča razdreti determinizem normativnih modelov, v katerih človek le pogojno nastopa kot človek.

Marcus Düwell je napisal razpravo o estetskem doživljanju in moralni (*Ästhetische Erfahrung und Moral*, 11-35). S tega področja je objavil že nekaj samostojnih del. Poudarja, da estetski vidik v moralni preseže golo moralno potreb (vase zagledana morala) in jo odpre za druge. Hille Haker (*Narativna in moralna identiteta*, 37-65) si je – kot tudi drugi – postavila vprašanje o vlogi literature pri človekovem soočenju z resničnostjo, in ugotovila, da lahko refleksija o literarnih modelih temeljito oblikuje tudi etični čut osebe. Dietmar Mieth, sicer urednik, je analiziral roman Milana Kundere, *Identiteta* (*Identiteta – kako jo pripovedujemo?*, 68-82). Jürgen Brümmer (... *ravnanje je duša sveta*, 83-109) je analiziral Lenzove *Vojake*. Christian Schenk (*Estetika in morala pri Friedrichu Schillerju*, 111-141) je analiziral »prihodnost v preteklosti« (sedanjost) z literaturo kot moralnim instrumentom. Warren Thomas Reich (*Skrb v Gothejevem Faustu: Goethe kot moralist*, 143-165) je v analizi Goe-

thejevega Fausta predstavil morda najbolj značilno »novost« v sodobni etiki, tako imenovano etiko skrbi (*care ethics*). Dominik Pfaff je s podobnega zornega kota obravnaval Heinricha Heineja (*Heinrich Heine v ogledalu poetike Martina Deutingerja*, 167-184). Hub Zwart si je z vprašanjem, Kaj je kit? (*What is a Whale?*, 185-214) dal nalogo predstaviti epistemologijo samoizpostavljanja versus epistemologiji samocenzure. *Moby-Dick* je metafora, kako človek postane filozof: kit je sesalec in potemtakem tako podoben človeku, da si človek lahko ob njem postavi vprašanje o lastni identiteti. Regina Ammicht-Quinn (*Etika, odprtost in zavezanost*, 215-236) je obdelala Franza Kafko (*V kazenski koloniji*) in Aleksandra Tišme (*Šola brezbožnosti*), in sicer pod vidikom vprašanja, koliko časa je potrebno, da človek/človeštvo zazna resničnost neke (nove) zgodovine, na primer zgodovine izključevanja. Karl-Josef Kuschel pa je v razpravi »*Moj Bog, ljudje ...*« *Problemi vzgoje za humanost pri Thomasu Mannu ob noveli o Mojzesu* »Postava« (237-257) govor Thomasa Manna o Nietzschejevi filozofiji v luči izkušnje ljudi, ki so doživeli vojno. Avtor zadnje razprave (*Modrost, umetnost in umetnost življenja*, 259-281) je Christoph Gellner. V svoji razpravi je

predstavil Hermanna Hesseja in Bertolda Brechta, in sicer pri njunem (edinem) srečanju v Montagnoli (1933).

E. Levinas je v delu *Od sakralnega k svetemu* zapisal, da človek kako stvar razume šele takrat, ko jo lahko pove naprej s svojimi besedami. To je bil njegov ključ k tako imenovani inspiraciji svetopisemskih avtorjev. Veličina pripovedi je v tem, da jo je nekdo povedal na koncu, ne na začetku, in v njej prebral in zajel vse dogodke. Ker se ob besedah »morala« in »etika« še vedno najprej spomnimo na apriorne trditve (normativna etika) in pričakovanje rezultatov (konsekvencialistična etika), je s tem že sama po sebi izražena največja ovira, da bi etiko pripovedovali, namreč neučakanost in zameglitev razmerja med cilji in sredstvi, in hkrati tudi največja ovira interdisciplinarnosti, namreč dejstvo, da potrpežljivo poslušanje ne gre s tokom, temveč k izviru. Branje literature z vidika etike predstavlja ne-naivno in težko nalogo, ki spremlja pripovedovalca k etično pomembnim virom – proti toku. To spoznanje, da gre pripoved proti toku – k izviru – in ne s tokom, daje posebno barvo zavezujočnosti tako rekoč nezavezujočega »živetega« življenja.

Anton Mlinar

Navodila sodelavcem

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanj normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenem srečanju, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in tudi recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki.

Vsak rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki (ali na disketi). Elektronska verzija naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word, pisava Times New Roman). Na vsakem rokopisu naj sodelavec na prvi (posebni) strani navede naslov članka svoje ime in priimek ter ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma natančen naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov). Tudi povzetek je na posebni strani.

Uporabljene literature v člankih praviloma ne navajamo posebej, pač pa v sprotnih opombah (pod črto). Ko navajamo uporabljeno literaturo, obsega opomba naslednje: (okrajšano) ime in priimek avtorja, *naslov dela*, založbo, mesto in letnico izida ter stran. Če se opomba nanaša na članek v periodični publikaciji, obsega naslednje: (okrajšano) ime in priimek avtorja, *naslov članka*, v: *ime* in letnik (volumen) revije, letnico volumna, številko zvezka (če se vsaka številka revije številči na novo), stran; če se nanaša na geslo v leksikonu ali na članek v zbirki, obsega naslednje: (skrajšano) ime in priimek avtorja gesla, *geslo*, v:, urednika in *naslov* leksikona/zbirke, založbo, mesto in letnico izida, številko volumna (rimske številke), stran. Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so znane in priznane.

Rokopis izvirnega znanstvenega članka naj ne presega ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave ne obsegajo več kot 10 strani (20.000 znakov), poročila ne več kot 5 strani (10.000 znakov), ocene knjig ne več kot štiri strani (8.000 znakov).

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo.

V načrtu je »online« verzija *Bogoslovnega vestnika*, na kateri bo mogoče objaviti tudi članke/dokumente, ki jih ne bo mogoče v celoti objaviti v tiskani različici, če bodo na primer besedila predolga. Objave na spletni strani bodo sledile s časovnim zamikom ene številke. Elektronska verzija ne bo nadomeščala tiskane, pač pa bo mogoče v dogovorjenem času uporabljati elektronske pripomočke in si napraviti separate za osebno rabo.

Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: *Bogoslovni vestnik*, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov: **anton.mlinar@guest.arnes.si**

Letnik 63 leto 2003

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

»Salus animarum« (kan. 1752)
Ob dvajsetletnici zakonika cerkvenega prava

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Izdajatelj / Publisher: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik/ Anton Mlinar

Editor in Chief:

Pomočnika glavnega urednika/ Edvard Kovač OFM
Editorial Assistants: in Vinko Potočnik

Uredniški svet/ Metod Benedik OFM^{Cap},
Scientific Council: Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Uredniški odbor/ Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Editorial Board: Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut

Lektoriranje: Jože Kurinčič

Oprema: Lucijan Bratuš

Priprava: Družina

Tisk: Forma tisk d. o. o.

Založnik: Družina, Ljubljana

Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana

Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport RS

Letna naročnina: 6000 SIT, za tujino 40 USD, posamezna številka 1500 SIT

Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljubljana, številka: 02014-0015204714
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Letnik 63 leto 2003

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Kazalo BV 63 (2003)

Razprave Articles

- 89 **Zvonko Bergant, Ivan Tavčar** – kritik slovenskega katoliškega združenja
Ivan Tavčar Criticising Slovenian Catholic Cooperative System
- 7 **Moja Bertoncele**, *New Age in zahodna kultura*
New Age and Western Culture
- 67 **Bogdan Kolar**, *Misijonska akcija Nikolaja Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem*
N. Olivieri's Missionary Action and Its Echoes in Slovenia
- 217 **Borut Košir**, *Uprava cerkvenega premoženja in škofijski gospodarski svet*
Administration of Ecclesiastical Goods and Diocesan Finance Committee
- 165 **Jože Krašovec**, *Prepisovanje ali prevajanje lastnih imen v prevodih Svetega pisma*
Transliteration or Translation of Proper Names in Bible Translations
- 347 **Ulrich G. Leinsle**, *Dr. Norbert Bratiz O-Praem. (ca. 1599-1656)*.
Thomistischer Philosoph und Reformabt aus Ljubljana
Dr. Norbert Bratiz O. Praem. (about 1599-1656), Thomist Philosopher and Reformist Abbot from Ljubljana
- 41 **Anton Mlinar**, *Razprava o evtanaziji v Sloveniji*
Discussion on Euthanasia in Slovenia
- 193 **Mari Jože Osredkar OFM**, *Un retournement dans la pensée du salut. L'oeuvre du Guy Lafon*
Preobrat misli o odrešenju. Delo Guya Lafona
Reversal of Thinking of Salvation. Works of Guy Lafon
- 237 **Loredana Peteani**, *Pravice narodov kot posebna oblika človekovih pravic*
Rights of Nations as a Special Form of Human Rights
- 29 **Tadej Strehovec OFM**, *Človek med genskim in evgeničnim zapisom. Dedne informacije in kriteriji za komercialno in socialno opravičevanje rojstva*
Man between Genetic and Eugenic Codes. Hereditary Information and Criteria for Commercial and Social Justification of Birth

Bloki Blocks

Teološka fakulteta 1952-2002

- 255 **Aleš Gabrič**, *Ozadje izključitve Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani leta 1952*
- 293 **Bogdan Kolar**, *Teološka fakulteta ponovno članica univerze*
- 281 **Rafko Valenčič**, *Prvi koraki zблиževanja med univerzo in Teološko fakulteto*
Teološki tečaj 2003: Cerkev pred izzivi globalizacije
- 395 **Metod Benedik**, *Globalizacija, trajna sestavina krščanskega izročila*
Globalization – Permanent Element of Christian Tradition
- 537 **Bogdan Dolenc**, *Zakaj je islam še posebej dovzeten za fundamentalizem?*
Why is Islam Specially Susceptible to Fundamentalism?
- 507 **Silvester Fabijan**, *Globalizacijske zahteve v liturgičnih obredih*
Globalization Demands in Liturgical Rites
- 555 **Stanko Gerjoli**, *Psihologija religiozne vzgoje in oznanjevanja v globalnem svetu*
Psychology of Religious Education and Preaching in the Global World
- 375 **Janez Juhant**, *Cerkev in globalizacija in postmoderna Church, Globalization and Postmodernism*
- 371 **Slavko Kranjc**, *Cerkev pred izzivi globalizacije (spremna beseda)*
Church Facing the Challenges of Globalization (introduction)
- 413 **Borut Košir**, *Vesoljna Cerkev kot primer globaliziranega pravnega reda*
Universal Church as Example of Globalized Legal Order

- 479 **Jože Krašovec**, *Ontološke osnove globalizacije in etike*
Ontological Foundations of Globalization and Ethics
- 545 **Avguštin Lah**, *Kakšen prispevek k globalizaciji nudi krščansko pojmovanje Boga in človeka?*
What Kind of Contribution Can the Christian Conception of God and Man Offer to Globalization?
- 499 **Maksimilijan Matjaž**, *Kristusova enkratnost in univerzalnost – temelj globalizacije*
Jesus' Uniqueness and Universality – Basis of Globalization
- 437 **Drago Ocvirk**, *Krči islama zaradi globalizacije*
Convulsions of Islam Due to Globalization
- 463 **Vinko Škafar**, *Globalizacija in eklezijska gibanja*
Globalization and Ecclesiastical Movements
- 533 **Miran Špelič**, *Ali so cerkveni očetje vedeli za globalizacijo?*
Did Church Fathers Know of Globalization?
- 447 **Ivan Janež Štuhec**, *Ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo?*
Is the World Ethos a Solution to Globalization?

Ob dvajsetletnici zakonika cerkvenega prava (1983)

- 603 **Borut Košir**, *Prejem obhajila za ločene in ponovno poročene*
Admission to Communion for Divorced and Remarried Persons
- 677 **Mitja Leskovar**, *Univerza - katoliška ali navadna?*
University – Catholic or Ordinary?
- 617 **Viktor p. Papež**, *Razveza nezakramentalnega zakona »in favorem Fidei«*
Divorce of Non-sacramental Marriage »in favorem Fidei«
- 635 **Andrej Saje**, *Izredna oblika poroke (kann. 1116 CIC in 832 CCEO)*
Extraordinary Form of Marriage (cann. 1116 CIC and 832 CCEO)
- 597 **Stanislav Slatinek**, *»Salus animarum« (kan. 1752). Ob dvajsetletnici zakonika cerkvenega prava (spremna beseda)*
»Salus animarum« (can. 1752). On the 20th Anniversary of the Code of Canon Law (introduction)
- 655 **Stanislav Slatinek**, *Žgoči problemi krsta in mešanih zakonov*
Important Problems of Baptism and Mixed Marriages
- 693 **Aleš Weingerl**, *Mednarodnopravna osebnost Svetega sedeža: elementi in izhodišča za njeno presojo*
International Legal Personality of the Holy See: Elements and Points of Departure for the Consideration Thereof

Tomaževa proslava Festivity of St. Thomas

- 155 **Marjan Turnšek**, *To delajte v moj spomin. Teološka refleksija o spominu – novi Evropi na rob*

Jubilej Jubilee

- 343 **Avguštin Lah**, *Ob 80-letnici prof. dr. Vekoslava Grmiča*
Pregledi Reviews
- 119 **Nadja Furlan**, *Ženska v različnih religijah. Jean Holm, Women in Religion, London, Printer 1994*
- 251 **Vladimir Kos**, *Še ena možna razsežnost pete prošnje Očenaša*
- 573 **Vladimir Kos**, *Pripombe k članku Nadje Furlan, Ženska v različnih religijah: položaj ženske v japonskih verstvih, v: BV 63 (2003), 127*
- 107 **Alojzij Slavko Snoj**, *Ekumenska usmeritev teološkega študija*
- 113 **Jože Krašovec**, *Evropska merila citiranosti za humanistične vede*

Izjava *Statement*

- 133 *Učitelji, uslužbenci in študenti Teološke fakultete v Ljubljani kot žrtve totalitarnega režima* (Bogdan Kolar)

Poročila *Reports*

- 565 **Mojca Bertonec**, *Strasti v ekonomiji, politiki in medijih in krščanska teologija*, Konferenca COV&R, Innsbruck, 18.-21. junij 2003
- 139 **Jože Krašovec**, *Vrnitev k virom teologije*. Ob srečanju predavateljev teoloških fakultet Univerze v Gradcu in Univerze v Ljubljani (Seggauburg, 19. Oktober 2002)
- 303 **Alojzij Slavko Snoj**, *Umetnost v verski kulturi in pedagogiki*
- 711 **Mateja Tominšek**, *Aleš Ušeničnik – čas in ideje*. Poročilo o simpoziju ob 50. obletnici smrti Aleša Ušeničnika

Ocene *Book Reviews*

- 143 **Bogdan Kolar**, Leonard Holtz, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2001, 398 str.
- 719 **Borut Košir**, Saje Andrej, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, doktorska teza, Serie Diritto Canonico, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, 265 strani
- 322 **Maksimilijan Matjaž**, Špelič Miran, *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2002, 197 str., ISBN 961 6138-46-4
- 145 **Anton Mlinar**, Kohnen P. – Schumacher G. (ur.), *Euthanasia and Human Dignity*, A Collection of Contributions by the Dutch Catholic Bishops' Conference to the Legislative Procedure 1983-2001, Uitgeverij Peeters, Utrecht 2002, 166 str., ISBN 90-429-1153-0
- 330 **Anton Mlinar**, Beauchamp Tom L. – Childress James F., *Principles of Bio medical Ethics*, Oxford University Press, Oxford etc. 2001 (peta izdaja), 454 str., ISBN 0-19-514332-9
- 333 **Anton Mlinar**, Oduncu Fuat S. – Schroth Ulrich – Vossenkuhl Wilhelm (izd.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 311 str., ISBN 3-525-45707-3
- 587 **Anton Mlinar**, Holderegger Adrian – Wills Jean-Pierre (ur.), *Intedisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, slavnostni zbornik ob 60-letnici Dietmarja Mietha (89. zv. serije *Studien zur theologischen Ethik*), Universitätsverlag, Freiburg/Švica 2001, 490 str., ISBN 3-7278-1323-7
- 591 **Anton Mlinar**, Mieth Dietmar (izd.), *Erzählen und Moral, Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, Attemto, Tübingen 2000, 286 str., ISBN 3-89308-328-6
- 579 **Drago Karl Ocvirk**, Ahmed Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Emanet, Sarajevo 2002, 213 str. ISBN 117610240
- 583 **Drago Karl Ocvirk**, Bruno Etienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz, 2003, 177 str., ISBN 2-227-47090-9
- 323 **Rafko Valenčič**, Häring Bernhard, *Svobodni v Kristusu. Moralna teologija za dejavno vsakdanje krščansko življenje*, 3 zv. (405 + 484 + 488 str.), Mohorjeva družba, Celje 2001, ISBN 961-218-308-2 (zv. 1), 961-218-356-2 (zv. 2), 961-218-357-0 (zv. 3)
- 315 **Terezija s. Snežna Večko**, Steck Odil Hannes, *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology* (izvirni naslov: *Exegesis des Alten Testaments*, prevedel J. D. Nogalski), Society of Biblical Literature SBL, Atlanta/Georgia 1998, 202 str., ISBN 0-7885-0465-7

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 63 leto 2003

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2003

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Blok *Block*

Ob dvajsetletnici zakonika cerkvenega prava (1983)
On the 20th Anniversary of the Canon Law Code

- 597 **Stanislav Slatinek**, »*Salus animarum*« (kan. 1752). *Ob dvajsetletnici zakonika cerkvenega prava* (spremna beseda)
»*Salus animarum*« (can. 1752). *On the 20th Anniversary of the Canon Law Code* (introduction)
- 603 **Borut Košir**, *Prejem obhajila za ločene in ponovno poročene*
Admission to Communion for Divorced and Remarried Persons
- 617 **Viktor p. Papež**, *Razveza nezakramentalnega zakona »in favorem Fidei«*
Divorce of Non-sacramental Marriage »in favorem Fidei«
- 635 **Andrej Saje**, *Izredna oblika poroke (kann. 1116 CIC in 832 CCEO)*
Extraordinary Form of Marriage (cann. 1116 CIC and 832 CCEO)
- 655 **Stanislav Slatinek**, *Žgoči problemi krsta in mešanih zakonov*
Important Problems of Baptism and Mixed Marriages
- 677 **Mitja Leskovar**, *Univerza – katoliška ali navadna?*
University – Catholic or Ordinary?
- 693 **Aleš Weingerl**, *Mednarodnopravna osebnost Svetega sedeža: elementi in izhodišča za njeno presojo*
International Legal Personality of the Holy See: Elements and Points of Departure for the Consideration Thereof

Poročilo *Report*

- 711 **Mateja Tominšek**, *Aleš Ušeničnik – čas in ideje*. Poročilo o simpoziju ob 50. obletnici smrti Aleša Ušeničnika

Ocena *Book Review*

- 719 **Borut Košir**, Saje Andrej, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, doktorska teza, Serie Diritto Canonico, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, 265 strani

Sodelavci te številke:

Prof. dr. Borut Košir, predstojnik Katedre za cerkveno pravo na TEOF UL; naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net

Dr. Mitja Leskovar, diplomat Svetega sedeža, drugi sekretar apostolske nuncijature v Bangladešu; e-mail: mitja.leskovar@rkc.si

Prof. dr. Viktor p. Papež OFM, doktor civilnega in cerkvenega prava, odvetnik pri Metropolitanskem cerkvenem sodišču v Ljubljani, duhovni pomočnik pri narodnem svetišču Marije Pomagaj na Brezjah; naslov: Brezje 72, 4243 Brezje

As. dr. Andrej Saje, pri Katedri za cerkveno pravo na TEOF UL, sodnik metropolitanskega cerkvenega sodišča v Ljubljani, naslov: Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana, e-mail: andrej.saje@rkc.si

Doc. dr. Stanislav Slatinek, pri katedri za cerkveno pravo na TEOF UL; naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor; e-mail: stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Mateja Tomišek, študentka magistrskega študija na TEOF UL; naslov: Andraž nad Polzelo 85 a, 3313 Polzela; e-mail: matejatominsek@pinkponk.com

Aleš Weingerl, univerzitetni diplomirani pravnik, magistralni vitez, suvereni malteški viteški red, Trinkova ulica 8, 2000 Maribor, e-mail: Ales.Weingerl@law.oxford.ac.uk

Stanislav Slatinek

»Salus animarum« (kan. 1752)

Ob dvajsetletnici zakonika cerkvenega prava

Datum razglasitve novega zakonika cerkvenega prava, 25. januar 1983, je že dolgo za nami. Novi zakonik cerkvenega prava je po razglasitvi začel veljati na prvo adventno nedeljo, 27. novembra 1983. Takrat smo dobili tudi slovenski prevod. Le bežno smo se spomnili prve desetletnice izida novega zakonika.¹ Prav je, da se ob dvajsetletnici, ko je začel veljati novi zakonik cerkvenega prava, spomnimo na to zbirko cerkvenih zakonov.

Izid novega zakonika cerkvenega prava je izredno dragocen za vso Cerkev. Nastal je zato, da prenove krščansko življenje.² Škofje in posebni izvedenci v bogoslovni vedi, zgodovini in predvsem v cerkvenem pravu so nov zakonik sistematično uredili, da bi bil na voljo »pastirjem in vernikom«,³ da bi imeli tako vsi »varne določbe«⁴ za svoje krščansko življenje.

Novi zakonik cerkvenega prava razodeva, da je cerkveno pravo življenjsko in da se skupaj s Cerkvijo in pravno znanostjo hkrati razvija in da soustvarja življenje v Cerkvi kot vidni skupnosti. Cerkev pravo je bilo vedno znova deležno kritike, ker brani poslanstvo Cerkve. V zadnjem času pa se tudi med civilnimi pravniki veliko bolj utrjuje prepričanje o pomembnosti cerkvenega prava.

Če pomislimo na zakonik iz leta 1917 in ga primerjamo z novim, potem moramo priznati, da je novi zakonik prinesel v cerkveno življenje veliko svežine in novosti. Na to je opozoril takratni ljubljanski nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar. V spremnem pismu, ob izdaji slovenskega prevoda novega zakonika je zapisal, da je novi zakonik »izrazito pastoralno usmerjen«,⁵ kar je bila seveda tudi želja vseh, ki so sodelovali pri njegovi izdaji.

¹ Prim. S. Slatinek, *Zakonik cerkvenega prava: ob desetletnici*, v: *Slovenec* 77 (1993), 9.

² Prim. Janez Pavel II., apostolska konstitucija *Sacrae disciplinae leges*, v: *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, 13.

³ *Uvod*, v: *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, 40.

⁴ *Prav tam*, 43.

⁵ A. Šuštar, *Novemu cerkvenemu zakoniku na pot*, v: *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, 5.

Novosti, ki jih je v cerkveno življenje prinesel novi zakonik, so razveselile vernike in še posebej strokovnjake cerkvenega prava. Novi zakonik je v življenje Cerkve prinesel pobude II. vatikanskega koncila, prevedene v pravni jezik. Danes, po dvajsetih letih, vemo, kako koristne so bile novosti v pogledu na Cerkev, na vernike, na premoženje Cerkve in kako dobre so številne spremembe glede sodelovanja laikov pri službi duhovnikov.⁶ Pobude, ki jih je dal novi zakonik cerkvenega prava so kanonisti in drugi strokovnjaki cerkvenega prava spretno komentirali v svojih študijah, razpravah in učbenikih. V dvajsetih letih se je tudi v slovenskem prostoru nabralo veliko koristne pravne literature, kajti »vsak duhovnik mora poznati svoje kanone«, kakor je spodbujal že papež Celestin v pismu škofom v Apuliji in Kalabriji.⁷

Novosti, ki so najbolj razgibale kanonsko pravno znanost, so na področju zakonske zveze. Če primerjamo število razprav, ki jih domači in tuji avtorji namenjajo temi »De matrimonio« (zakon), ugotovimo, da gotovo presegajo vse ostale. Tudi zbrane razprave v pričujoči številki Bogoslovnega vestnika, s katero želimo v slovenskem prostoru zaznamovati dvajsetletnico izida novega zakonika, so v glavnem usmerjene v problematiko zakramenta svetega zakona. S tem so avtorji hoteli na novo osvetliti nekatera žgoča vprašanja, ki se pojavljajo med nami. Namenjene so ne samo zakoncem, ampak čim širšemu krogu bralcev.

V prvi razpravi skuša avtor (B. Košir) odgovoriti na zapleteno vprašanje, kako je s prejemom obhajila ločenih in ponovno poročenih. Debata o tem vprašanju se je med kanonisti na poseben način razvnela po letu 1993, ko je velik odmev dobila pobuda treh škofov gornjerenske cerkvene pokrajine: Oskarja Sauerja, Karla Lehmana in Walterja Kasperja. Vprašanje prejetanja obhajila vnovič poročenih ločencev so hoteli urejati na način »strpnosti«. Navajali so primere, ko ne gre za uradno pripustitev k obhajilu, temveč za osebno pristopitev, ki je duhovniki ne odobravajo, ampak jo le dopuščajo. Na njihovo pismo se je odzvala tudi Kongregacija za nauk vere. Načela škofov gornjerenske cerkvene pokrajine in odgovor Kongregacije za nauk vere so imele velik odmev med biblicisti, moralisti, teologi in kanonisti. Čeprav so pisci med seboj različnih mnenj, je očitno, da so se hoteli spoprijeti s pomembnim izzivom današnje pastorale zakoncev.⁸ Zdi se, da sta kljub prizadevanjem za boljše rešitve vendarle najboljšo ponudila Kongrega-

⁶ Prim. CD 74.

⁷ Prim. *Uvod*, 23.

⁸ Literaturo in mnenja kanonistov navaja: S Slatinek, *Ločeni in znova poročeni*, v: *Communio*, Kristjanova obzorja 46 (1996/4), 341-354. Novejše razprave po letu 1996 so: *Pontificio consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi*, *La comunione ai divorziati risposati*, v: *Il regno-documenti* 15/2000, 487-488; K. Lüdicke, *In der Sackgasse? Das*

cija za nauk vere in papež Janez Pavel II. v *Pismu družinam*. Temu nauku ostaja zvest tudi avtor prvega članka, ki podaja nauk Cerkve o tem zelo žgočem vprašanju brez kakršnega koli spogledovanja z drugimi možnimi rešitvami.

Čeprav je nerazveznost ena izmed bistvenih lastnosti krščanskega zakona, novi zakonik cerkvenega prava pozna tudi ločitev zakoncev. Primeri, ki jih zakonik navaja, so povezani s prešuštvom, zaradi katerega ima nedolžni zakonec pravico, da razdre zakonsko skupnost. Gre za fizično ločitev zakoncev, čeprav njun zakon še traja. Da je v posameznih primerih, ko gre za korist vere, mogoče celo razvezati kakšen veljavno sklenjen zakon, spregovori naslednja razprava. Gre za mešane zakone, od katerih je samo ena stran krščena. Avtor (V. Papež) odpira za marsikoga popolnoma novo vprašanje razveze nezakramentalnega zakona »in favorem fidei«. Razvezo mešanega zakona različne vere lahko podeli samo papež v moči svoje najvišje oblasti. Posebne norme za razvezo takega zakona je izdala Kongregacija za nauk vere 30. aprila 2001 in jih razposlala vsem ordinarijem. Cerkev želi namreč na ta način pomagati vernikom, da bi pred Cerkvijo uredili svoje neurejeno zakonsko stanje in našli mir svoje vesti.

V tretji razpravi nam avtor (A. Saje) predstavi izredno obliko poroke. V slovenskem prostoru najbolj poznamo poroke, ki se sklenejo pred župnikom in dvema pričama v domači župnijski cerkvi. Zakonik tako poroko preprosto imenuje redna oblika poroke. Da pa je v posameznih primerih mogoče veljavno in dopustno skleniti zakonsko zvezo le pred dvema pričama, ne ve veliko ljudi. Novi zakonik cerkvenega prava tako obliko poroke imenuje izredna oblika poroke. O tem se ne govori veliko in verjetno že dolgo ni bila nobena poroka sklenjena na tak način. Ko beremo Sajeovo razpravo, bolj razumemo, da novi zakonik cerkvenega prava ni knjiga trdih predpisov, brez posluha za človeka, ampak je prav nasprotno vsa v službi človeka in prav zanj hrani še veliko neodkritih zakladov.

Proces združevanja evropskih držav prinaša bodočim Evropejcem velike ugodnosti, pa tudi težave. Ena izmed težav bo vsekakor večje število mešanih zakonov. Cerkev pozna mešane zakone že dlje časa in jim ne nasprotuje. Zaveda pa se, kako težko je katoličanu, če živi s sozakoncem druge vere ali pa z nekom, ki je brez vere, izpolnjevati vse zakonske dolžnosti in obveznosti. Največja težava mešanih zakonov je za katoliško stran krst in vzgoja otrok v katoliški veri. O tem nam go-

kirchliche Lehramt und die wieder verheirateten Geschiedenen, v: H. Zapp, A. Weiß, S. Korta (izd.), *Ius canonicum in Oriente et Occidente, Festschrift für C. G. Fürst zum 70. Geburtstag*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2003, 695-718.

vorijo številne razprave in študije.⁹ V razpravi »Žgoči problemi krsta in mešanih zakonov« avtor (S. Slatinek) zelo odkrito opiše nevarnosti in pasti, s katerimi se bo v prihodnosti moral spoprijeti katoličan. Nova Evropa prinaša v majhen slovenski prostor vse več nove duhovnosti in vedno več novih verskih skupnosti. Vernik ob tem ne bo mogel ostati ravnodušen. Še posebej takrat ne, ko bo sklepal zakrament svetega zakona. Če smo doslej v Cerkvi poznali samo nekaj vrst mešanih zakonov, se s pojavom novodobskih verskih skupnosti v prihodnosti obeta še več vrst mešanih zakonov različne vere. Zato avtor svari vernike, ki se bodo podali v tako zakonsko avanturo in duhovnike, ki bodo takim zakonom prisostvovali, naj bodo pozorni na vprašanje krsta, da bodo mešani zakoni zares veljavno sklenjeni.

Zadnji dve razpravi obravnavata širšo problematiko. V razpravi »Univerza – katoliška ali navadna« nam avtor (M. Leskovar) temeljito predstavi apostolsko konstitucijo papeža Janeza Pavla II. *Ex corde Ecclesiae* (v prevodu: Iz srca Cerkve), ki je stopila v veljavo s prvim dnevom akademskega leta 1991/1992. Danes so katoliške univerze in druge visokošolske ustanove razširjene po vseh kontinentih, najštevilnejše pa so v ZDA in na Filipinih. Statistika za leto 2000 prinaša podatke, da so imele katoliške univerze po vsem svetu preko štiri milijone in pol študentov. Da bi se ohranile krščanske in občečloveške vrednote, je še kako potrebno, da se ustanavljajo katoliške univerze. Ko avtor razprave navede vse prednosti in norme, ki so potrebne, da se takšna univerza lahko ustanovi, v sklepu še ugotavlja, da bi bila tudi pri nas zelo koristna ustanovitev katoliške univerze. Seveda bi bilo za izvedbo takšnega projekta potrebno vložiti veliko navora. Morda pa niti ne bi bilo tako težko, če bi imeli ministra za šolstvo, ki bi razmišljal takole: »Danes na Slovenskem, zlasti na področju humanistike, bolj potrebujemo katoliško univerzo, ki bi dala mlademu rodu in Sloveniji nova obzorja in nova zrenja, ki bi nas resnično peljala naprej bolj kot razne humanistične študije v vsaki večji vasi, posebno še, če gre pri njih za slabe kopije slabega originala v Ljubljani.«¹⁰

V zadnji razpravi nam avtor (A. Weingerl) predstavi še mednarodnopravno osebnost Svetega sedeža. »Apostolski sedež ali Sveti sedež v novem zakoniku označuje ne le rimskega papeža samega, ampak tudi državno tajništvo, svet za javne zadeve Cerkve in druge ustanove rimske kurije« (kan. 361). Danes ima Sveti sedež pomembno mesto v

⁹ Prim. A. E. Hierold, *Eheschließungen zwischen Katholiken und Ungetauften als pastorales und kirchenrechtliches Problem*, v: DMP 8 II, 2001, 33-45; *Il matrimonio tra cattolici ed islamici*, Città del Vaticano 2002 (*Studi giuridici* 58).

¹⁰ S. Pungertnik, *Dileme naše šole. Pogovor z dr. Hubertom Požarnikom*, v: *Vzgoja* 19 (2003), 20.

mednarodnopravnem redu. Svojo suverenost uveljavlja v mednarodni skupnosti in nad mestom Vatikan. Avtor ugotavlja, da Sveti sedež zagotovo danes uživa mednarodnopravno osebnost in se vključuje v mednarodne odnose kot mednarodnopravni subjekt na enakem nivoju kot države, čeprav ga ne moremo enačiti ne z državo in ne z mednarodno organizacijo. Zato je pravni položaj Svetega sedeža v mednarodni skupnosti nekaj posebnega. Za Sveti sedež zagotovo lahko rečemo, da je mednarodnopravna oseba »sui generis«.

Skratka, vse razprave v tem bloku Bogoslovnega vestnika želijo ne samo zaznamovati dvajsetletnico, ko je začel veljati novi zakonik cerkvenega prava, ampak želijo na poseben način služiti *salutem animarum*, ki mora v Cerkvi vedno biti najvišji zakon, kot beremo v kan. 1752.

Borut Košir

Prejem obhajila za ločene in ponovno poročene

Uvod

Predvsem v pastoralni praksi se vedno znova pojavljajo vprašanja v zvezi z obhajilom tistih, ki so cerkveno poročeni, civilno ločeni in ponovno civilno poročeni. Ta, vsekakor nelahka življenjska situacija Cerкви ni tuja, zato se ji v svojih dokumentih vedno znova posveča. Kljub zavesti o težavnosti položaja, v katerem se znajdejo tisti, ki so ločeni in ponovno poročeni, Cerkev vztraja pri svojem učenju, da takim, ki so formalizirali stanje ločenosti in ponovne poročenosti – čeprav samo na civilnopravnem področju – ni mogoče dovoliti prejemanja svetega obhajila. V tej zvezi je Kongregacija za nauk vere leta 1994 izdala posebno pismo škofom, v katerem ta nauk utemelji in ga tudi daje v izpolnjevanje v praktičnem pastoralnem delu.¹ Pismo je bilo izdano v letu, ki je bilo v Cerкви na poseben način posvečeno misli na družino in tudi na probleme, ki se v družinskem življenju pojavljajo v sodobnem času. Omenjena Kongregacija v tem pismu povzame dokumente ap. sedeža v tej zadevi in nauk, po naročilu papeža Janeza Pavla II. vernikom posreduje v izpolnjevanje.

1. Skrb Cerkve za družino

Cerkev se je vedno na poseben način ozirala k družini, skrbela za napredek družinskega življenja in posredovala nauk, ki naj družini pomaga notranje utrditi tiste, ki se odločajo za zakon in oblikovanje družine. Papež Janez Pavel II. je v Pismu družinam zapisal, »da je pomembno znova odkriti pričevanja ljubezni in skrbi Cerkve za družino: ljubezen in skrb, ki ju izkazuje od začetka krščanstva, ko so družino pomenljivo pojmovali kot »domačo Cerkev«² V tem kontekstu Cer-

¹ Prim. Kongregacija za nauk vere, *Pismo škofom katoliške Cerkve v zvezi s prejemanjem sv. evharistije vernikov, ki so ločeni in ponovno poročeni*, Rim, 14. septembra 1994.

² Janez Pavel II, *Pismo družinam*, v: *AAS 74 (1982)*, 3; *Cerkveni dokumenti* 54, Ljubljana 1994.

kev s posebno skrbjo spremlja tiste, ki so se zaradi posebnih življenjskih okoliščin znašli v položaju, da so razdrli svoj zakon in oblikovali nov civilni zakon in v tej novi zvezi tudi oblikovali družino. O takšnih primerih govori papež v ap. pismu »Familiaris consortio« in se posveča predvsem pastoralni skrbi tistim, ki so se znašli v omenjenih okoliščinah. Primerov neurejenih družin je v sodobnem času vedno več, ker tudi čas, v katerem živimo, urejenemu družinskemu življenju ni preveč naklonjen. Pri tem omenja več oblik zakonov, ki jih Cerkev kljub temu, da so vedno bolj razširjeni, ne more sprejeti in odobravati:

1.1 Poskusni zakon

Nekateri se odločijo za zakon z mislijo, da ga bodo razdrli, če se bo zgodilo kaj, kar niso načrtovali oziroma, kar ni po njihovih željah ali pričakovanjih v teku njihovega zakona. Zakonsko življenje hočejo na določen način vzpostaviti kot »eksperiment«. Seveda Cerkev ne more pristati na takšen način eksperimentiranja, saj gre v primeru zakona za ljubečo podaritev brez kakršne koli časovne ali katere druge omejitve.

Takšen model zakona ne more biti model krščanskega zakona. Telesna podaritev v zakonskem spolnem življenju je namreč znamenje podaritve celotne osebe. Takšno podaritev je mogoče uresničiti le iz moči nadnaravne ljubezni, ki jo zakoncem podarja Kristus. Zakon med dvema krščenima je tudi znamenje edinosti med Kristusom in njegovo Cerkvijo, edinstvo, ki ni omejena v času ali bi bila le preizkus. Pomeni namreč večno zvestobo.

Do takšne zveze lahko pride le med ljudmi, ki so jih za pravilno zakonsko življenje vzgajali že od malega in so bili sami deležni polnosti ljubeče skrbi v domači družini. Urejena družina je tudi vzgojiteljica otrok za njihove bodoče zakone in družine, ki jih bodo sami oblikovali.³

1.2 Svobodne zveze

V primeru svobodnih zvez gre za skupno življenje moškega in ženske, ki nima nobene institucionalne vezi, bodisi civilnopravne bodisi cerkvenopravne. Tudi ta pojav je vedno bolj pogost, zato se mu morajo pastoralni delavci posvetiti z vsemi močmi, prav tako morajo spoznavati vzroke, ki do takšnih zvez pripeljejo, da bodo mogli preprečiti iz takšnih zvez izhajajoče posledice.

Ljudje navajajo različne vzroke, ki jih silijo k takšnim zvezam. Ti so lahko gospodarske, socialne ali politične narave. Nekateri zakon in družino kot urejeno skupnost preprosto prezirajo in jo odklanjajo. Marsikje

³ Prim. Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 79-80.

pa se takšne skupnosti oblikujejo zaradi skrajne revščine, v kateri se ljudje znajdejo. Zato menijo, da nimajo temeljnih pogojev, da bi oblikovali takšne družine, ki bi bile zares kraj prave ljubezni in miru, ki mora vladati med družinskimi člani. V nekaterih deželah pa je navada, da se zakon sklene bodisi po določenem času skupnega bivanja zaročencev ali po rojstvu prvega otroka.

Vse te okoliščine postavljajo Cerkev pred resen izziv in pastoralna vprašanja, in sicer zaradi posledic, ki so verske, naravnopravne ali socialne narave. Seveda morajo pastoralni delavci najprej okoliščine, v katerih se oblikujejo takšne zveze, spoznati, razumeti vzroke, ki posameznike navajajo k takšnemu načinu skupnega življenja, prav tako pa tudi iskati rešitve, da bi se stanje, ki za zdravo družinsko življenje ni dobro, popravilo.

Marsikje se tudi civilna družba s temi in podobnimi pojavi ne ukvarja dovolj; s svojo zakonodajo jih celo podpira. Kristjani, ki hočejo delovati v svetu kot oznanjevalci božjega razodetja, so dolžni s svojim vplivom doseči, da veljavne civilne zakonodaje neurejenih družinskih stanj ne bodo podpirale ali jih celo vzpodbujale.⁴

1.3 Razvezani in ponovno poročeni

Vedno več je primerov med katoličani, ko se civilno razvezani tudi ponovno civilno poročijo. Papež imenuje takšno stanje zlo, ki se ga je treba lotiti z vso zavzetostjo in narediti vse potrebno, da bi se čim bolj zmanjšalo. Cerkev je poklicana, da k zveličanju vodi vse ljudi. Zaradi tega čuti globoko skrb tudi za tiste katoličane, ki so svojo prvotno zvezo razklenili in se ponovno poročili. Cerkev bo še naprej tudi tem ljudem nudila potrebna sredstva za zveličanje.

Razlogi za ponovne poroke so zelo različni. Pastoralni delavci morajo te dobro ločevati. So primeri, ko se kdo ponovno poroči, ker je njegov zakon razpadel brez njegove krivde; in so taki, ki imajo veliko krivdo za razpad zakona. Zopet drugi so sklenili novo zvezo zaradi otrok in njihove vzgoje. Ti so velikokrat v vesti prepričani, da je njihova prejšnja zveza neveljavna in se je torej ne da ozdraviti. Vsem tem je treba stati ob strani. Za to naj se trudijo verniki in dušni pastirji. Nihče se ne sme počutiti zapostavljen in v Cerkvi nezaželen. Treba jih je vzpodbujati, naj redno poslušajo božjo besedo in se udeležujejo maše. Otroke naj vzgajajo v krščanski veri, prav tako naj gojijo dela usmiljenja in se posvečajo molitvi. S tem bodo klicali nase božjo milost.⁵

⁴ Prim. Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 81.

⁵ Prim. Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 84,1.

2. Cerkev oznanja resnico

Pravo pojmovanje usmiljenja in tudi razumevanja človeka v različnih okoljih, v katerem se znajde, seveda ne pomeni, da bi s tem krnili tisti zaklad vere, ki ga mora Cerkev vedno čuvati, saj varuje resnico, ki ji jo je Bog zaupal. Ljubezen se kaže v tem, da nikdar ne okrnimo nauka, ki ga je Kristus zaupal Cerkvi. To svojo odlično nalogo mora Cerkev opravljati v strpnosti in ljubezni, za kar ji Gospod sam daje zgled z načinom, kako je pristopal k ljudem v času svojega zemeljskega življenja in javnega delovanja. Prišel je, ne da bi svet obsodil, pač pa zato, da bi se mogli po njem zveličati.⁶ Do ljudi je bil usmiljen. Oznanjati resnico in biti prizanesljiv, razumevajoč in usmiljen so torej razsežnosti, ki druga drugo podpirajo in izpolnjujejo.⁷

Zaradi tega so pastirji Cerkve vernikom vedno dolžni oznanjati resnico. Tudi v primerih, ko je morda ta za posameznike neprijetna, ali pa tudi tedaj, ko celotne skupnosti ne živijo v skladu z resnico. To se na duhovnem področju še posebej nanaša na obhajanje zakramentov in na pogoje, ki jih morajo verniki izpolnjevati, če jih želijo biti deležni. Prav tu pa velikokrat naletimo na ločene in ponovno poročene, ki jim Cerkev prepoveduje pristop k svetemu obhajilu, ker zaradi svojega stanja ne izpolnjujejo pogojev za prejem tega zakramenta.

3. Različni položaji razvezanih in ponovno poročenih

So primeri, za katere posamezniki, ki se znajdejo v takšnem položaju ali celo njihovi predstojniki sodijo, da lahko naredijo izjemo. Gre za primere, ko je zakonca sozakonec zapustil popolnoma brez njegove krivde. Prav tako so primeri, ko so se mnogi, ki so se, preden so se civilno ločili in ponovno civilno poročili, trudili, da bi ohranili svoj prvi zakon in zopet drugi so v svoji vesti prepričani, da je bil njihov cerkveni zakon sklenjen neveljavno. Veliko je tudi primerov, ko so ločeni in ponovno poročeni dolga leta skrbeli za svoje duhovno življenje, pravilno vzgojo otrok in so tudi naredili vse, kar je bilo potrebno, da so opravili primerno pokoro zaradi stanja, v katerem so se znašli.

Nekateri pastoralni delavci so prepričani, da bi se morali izkušeni duhovniki s takšnimi ljudmi izčrpno pogovoriti, vendar bi morali kljub vsemu končno upoštevati prepričanje, ki so si ga verniki izoblikovali v skladu s svojo vestjo. Če bi torej ti skladno s svojo vestjo bili prepričani, da jim osebno nič ne brani pristopiti k obhajilu, jim tega ne bi

⁶ Prim. Jn 3,17.

⁷ Prim. Pavel VI., Okr. *Humanae vitae*, 29, v: AAS 60 (1968), 501.

smeli preprečiti. Osebnoprepričanje po vesti naj bi torej v opisanem posebnem primeru prevladalo nad uradnim stališčem Cerkve.

Vsekakor je prav se z ločenimi in ponovno poročenimi o vseh teh razsežnostih njihovega položaja pogovarjati, vendar se je treba vedno zavedati, da nihče ne more biti razsodnik v svoji lastni zadevi, če gre za nauk, ki ga uči in od vernikov zahteva Cerkev. Tega Cerkev ne dela iz kake samovolje, pač pa zato, ker je varuhinja nauka, ki ga je prejela od Boga, da ga razlaga in predlaga v verovanje in izpolnjevanje.

4. Cerkev učiteljica vere in morale

Kljub temu da so bile v Cerkvi predlagane določene rešitve oziroma olajšave glede prejemanja obhajila razvezanih in ponovno poročenih in da se je takšna praksa marsikje tudi uveljavila, takšne rešitve niso bile nikdar potrjene s strani cerkvenega učiteljstva. Samo cerkveno učiteljstvo je pristojno razlagati nauk, ki je del zaklada vere. Pri tem upošteva razodetje in izročilo. Verniki, kleriki in laiki, pa so dolžni ta nauk sprejeti in ga prenašati v vsakdanjo življenjsko prakso. Zaradi zgoraj povedanega Cerkev vedno znova čuti dolžnost, da ta nauk ponovno in ponovno razglša in ga predlaga v verovanje in izpolnjevanje. Pri tem upošteva nauk, ki ga je učil Jezus Kristus: »Kdor se loči od svoje žene in se oženi z drugo, prešuštvuje z njo; in če se ona loči od svojega moža in se omoži z drugim, prešuštvuje (Mr 10, 11-12). Cerkev tako ne more pristati na to, da bi ob obstoječi zakonski zvezi priznala novo skupnost, ki jo sklenejo tisti, ki so se od svojega zakonskega druga ločili in se na novo poročili. Kdor se civilno loči in se ponovno poroči, se znajde v stanju, ki je nasprotno božjemu zakonu. Zato takšnim ne more dovoliti pristopiti k evharistični mizi. Navedeni nauk vsebuje tudi Katekizem katoliške Cerkve: »Številni so danes v mnogih deželah katoličani, ki se zatečejo k razporoki po civilnih postavah in civilno sklenejo novo zvezo. Cerkev v zvestobi do Jezusa Kristusa ... trdi, da takšne nove zveze ne more priznati za veljavno, če je bil prvi zakon veljaven. Če sta se ločenca civilno ponovno poročila, sta v položaju, ki objektivno nasprotuje božji postavi.«⁸

5. Zapora za prejem zakramenta svete evharistije

Ločencem, ki so se ponovno poročili torej Cerkev zaradi božje postave, kot smo navedli v citatu iz Katekizma katoliške Cerkve, ne more dovoliti prejemati sv. obhajila. Pri tem je treba poudariti, da ne gre

⁸ KKC, 1650; prim. tudi Tridentinski koncil, sess. XXIV: DS 1797-1812.

za kazenski ukrep, s katerim bi hotela Cerkev vernike, ki so v takšnem stanju, kaznovati. Gre namreč za objektivno okoliščino, ki vernika naredi nesposobnega prejemati obhajilo: »... Cerkev potrjuje svojo prakso, oprto na sveto pismo, da namreč tistih, ki so bili razvezani in nato ponovno poročeni, ne pripušča k evharističnemu obedu, se pravi k svetemu obhajilu. Ni jih mogoče pripuščati, kajti njihovo življenjsko stanje in življenjski položaj sta v objektivnem protislovju s tisto ljubezensko zvezo med Kristusom in Cerkvijo, ki jo evharistija napravlja vidno in navzočo. Razen tega obstaja še poseben pastoralni razlog: če bi take ljudi pripuščali k svetemu obhajilu, bi to vernike zavajalo v zmote in zmedenost glede cerkvenega nauka o nerazvezljivosti zakona.«⁹

Sveto obhajilo smejo prejeti samo tisti, ki so se očistili v zakramentu svete pokore. »Spravo v zakramentu pokore, ki odpira pot k evharističnemu zakramentu, je mogoče podeliti samo tistim, ki obžalujejo prekršitev znamenja zaveze s Kristusom in zvestobe do njega ter so odkritosrčno pripravljeni živeti tako, da to ne bo v protislovju z nerazvezljivostjo zakona.«¹⁰

Vernikom, ki so v takšnem položaju, je mogoče podeliti zakramentalno odvezo samo tedaj, »kadar mož in žena iz resnih razlogov – na primer zaradi vzgoje otrok – ne moreta izpolniti doložnosti ločitve – a se obvezeta živeti povsem vzdržno, to je, da se vzdržita dejanj, ki so pridržana zakoncem.«¹¹ Kadar zakonci sprejmejo in so pripravljeni izpolnjevati omenjene zahteve, lahko prejmejo zakramentalno odvezo. To pa pomeni, da lahko prejmejo tudi sv. obhajilo. Seveda pa so dolžni skrbeti, da med ostalimi verniki ne pride do pohujšanja. Na to jih mora opozoriti tudi spovednik. Pastoralne potrebe in okolje, iz katerega izhajajo, bo pokazalo, ali ne bi bilo pametno tudi tedaj, ko izpolnjujejo vse zahtevane pogoje, k sv. obhajilu pristopati drugje, in ne v župniji, kjer imajo pravo domovališče. Če gre za okolja, v katerih živi malo ljudi in se zato med seboj dobro poznajo, s tem pa tudi položaj, v katerem se posameznik nahaja, so zaradi možnega pohujšanja dolžni prejemati obhajilo drugje.

6. Dolžnosti pastoralnih delavcev

Nauk in disciplina Cerkve v tej zadevi je zelo temeljito predstavilo ap. pismo papeža Janeza Pavla II. »Familiaris consortio«, ki smo ga v tej razpravi že navajali. Tam je rečeno, da morajo pastoralni delavci tem vernikom vlivati upanje, da božja milost nikogar ne zapusti in da

⁹ Prim. Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 84,4.

¹⁰ Prim. Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 84,5.

bodo po tej milosti, če vztrajajo v molitvi, pokori, dobrih delih in ljubezni, mogli doseči spreobrnjenje in večno zveličanje.¹²

Po drugi strani pa imajo duhovniki težko dolžnost paziti, da ne bi z različnimi dejanji takšnim kristjanom napačno utrjevali kakršno koli prepričanje, da je njihovo življenje v skladu z naukom in hotenjem Cerkve: »Tisto spoštovanje do zakramenta zakona, ki se zahteva od zakoncev samih in do njihovih svojcev, pa tudi do občestva verujočih, prepoveduje vsakemu duhovniku, da bi iz kakršnega koli razloga ali pretveze, naj bo tudi pastoralne narave, opravljal za razvezane, ki so se ponovno poročili, kakršna koli liturgična dejanja. Vzbudila bi namreč vtis nove zakramentalno veljavne poroke in torej vodila v zmoto glede nerazvezljivosti zakona.

S tem ravnanjem izpoveduje Cerkev svojo lastno zvestobo Kristusu in njegovi resnici; hkrati se z materinskim srcem obrača k tem svojim sinovom in hčeram, predvsem k tistim, ki jih je brez njihove krivde zapustil njih pravi zakonski drug.¹³

Vernik, ki z drugo osebo biva »more uxorio«, ki ni zakonita žena ali zakoniti mož, ne more pristopiti k svetemu obhajilu. Če tudi bi sam mislil, da je to mogoče, morajo spovedniki in drugi duhovniki zagotoviti, da se to ne bo dogajalo, saj bi ga v tem primeru vodili naravnost k temu, da bi zapadel obsodbi, kakor jo navaja sveto pismo: »Kdor bo torej nevredno jedel ta kruh in pil ta Gospodov kelih, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo. Naj torej vsak sebe presodi in tako je od tega kruha in pije iz keliha, kajti kdor je in pije, je in pije svojo obsodbo, če ne razpozna telesa«. (1 Kor 11, 27-29)

Pri tem ima posebno odgovornost duhovnik spovednik. Ta mora pri spovedovanju upoštevati nauk Cerkve in skrbeti, da ga bo spovedancu temeljito in pravilno predstavil. V spovednici ne predstavlja sebe in svojega prepričanja, ki je morda drugačno od učenja Cerkve. Predstavlja Cerkev, zato je dolžan od spovedancev zahtevati tisto, kar od njih zahteva Cerkev: »Spovednik naj se kot služabnik Cerkve pri delitvi zakramenta zvesto ravna po nauku cerkvenega učiteljstva in po določbah, ki jih je izdala pristojna cerkvena oblast« (kan. 978, §2 ZCP 1983). Seveda pa bo moral prav spovednik presoditi okoliščine, v katerih se vernik nahaja, prav tako pa tudi resničnost kesanja in verodostojnost obljub spovedanca, ki se nahajajo v položaju, ki ga obravnavamo. Le tako se bo spovednik mogel odločiti, ali naj podeli zakramentalno odvezo in s tem spovedancu omogoči prejem svetega obhajila ali ne. To je velika odgovornost spovednikov, na katero ne morejo in ne

¹¹ Prim. Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 84,5.

¹² Prim. Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 84,8.

¹³ Prim. Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 84,6-7.

smejo nikdar pozabiti, ker kot spovedniki predstavljajo Cerkev, njen nauk in disciplino, ki so jo dolžni vernikom predlagati v izpolnjevanje.

7. Cerkev naklanja ločenim in ponovno poročenim svojo posebno skrb

Vse, kar smo povedali, seveda ne pomeni, da Cerkev nima skrbi za vernike, ki so se iz različnih razlogov znašli v zgoraj opisanem neugodnem položaju; da jim je namreč iz različnih razlogov razpadel zakon, potem pa so se civilno ponovno poročili z drugo osebo. Ti na noben način niso izključeni iz cerkvenega občestva. Nasprotno, Cerkev si prizadeva, da bi jih kar najbolj vključila v eklezialno dogajanje, vendar tako, da s tem ne krši božje postave, ki govori o svetosti krščanskega zakona in nad katero sama nima nobene oblasti: »Zakonsko vez vzpostavi torej Bog sam, tako da sklenjeni in izvršeni zakon med krščenima ne more biti nikoli razvezan. Ta vez, ki izhaja iz svobodnega dejanja poročencev in iz izvršitve zakona, je stvarnost, ki je odslej nepreklicna in pričinja zavezo, za katero jamči božja zvestoba sama. In ni v moči Cerkve, da bi se izrekla proti tej ureditvi božje modrosti.«¹⁴ Prav isto poudari tudi Zakonik cerkvenega prava: »Iz veljavnega zakona nastane med zakoncema vez, ki je po svoji naravi trajna in izključna; poleg tega krščanski zakon zakonca s posebnim zakramentom utrjuje in nekako posvečuje za dolžnosti in dostojanstvo njunega stanu« (kan. 1134 ZCP 1983).

Sodelovanje vernikov v cerkvenem življenju je različno. Tako je treba povedati prizadetim, da njihovo sodelovanje v Cerkvi ni samo v tem, da prejemajo zakrament sv. evharistije. Utrditi jih morajo v zavesti, da s tem, ko se udeležujejo daritve sv. maše in pri njej dejavno sodelujejo, na poseben način deležijo pri Kristusovi odrešenjski daritvi na križu; da so z njim združeni pri duhovnem obhajilu. Posvečajo naj se branju božje besede in jo tako premišlujejo, da bo vplivala na njihovo splošno človeško in posebej krščansko življenje. S svojim zgledom krščanskega življenja bodo deležni milosti, o kateri smo govorili zgoraj. Bog jim bo naklonil moč pravega spreobrnjenja in večno zveličanje.

8. Človekova vest in izpolnjevanje zapovedi Cerkve

V posameznih primerih je lahko eden od zakoncev v svoji vesti pričran, da je bil njegov prvi zakon sklenjen neveljavno. Vest je zares merilo za človekovo ravnanje in notranje »sredstvo«, ki človeku pomaga sprejeti odločitve, ki se jih mora držati pri svojem ravnanju. Na tem

¹⁴ KKC, 1640.

mestu ni naša naloga, da razpravljamo o pomenu vesti za človekovo odločanje; to spada v področje moralne teologije. Vendar je treba reči, da človek ne more sam razsojati o veljavnosti svojega zakona tako, da bi mogel skleniti nov zakon, če je po svoji vesti prepričan, da je bil njegov prvi zakon sklenjen neveljavno. Zakon namreč ni samo osebna zadeva dveh, ki ga skleneta, pač pa temeljno posega v področje širše skupnosti. Družina je namreč temeljna celica človeške družbe. Tako je od dobrih zakonov in družin odvisno »zdravje« celotne skupnosti. Ta skupnost, cerkvena in tudi civilna, imata torej pristojnosti, da zakon in družino urejata tako, da tudi sama oblikujeta takšne pogoje, da bosta v svojem jedru zdravi in s tem v oporo posameznikom, ki ju sestavljajo.¹⁵ Zakon (matrimonium) je torej po bistvu javna skupnost in zato ima tudi javna oblast pravico urejati njegovo sklenitev ali morebitno razdružitev.

Za veljavno sklenitev cerkvenega zakona se med drugim zahteva tudi kanonična oblika. To postavlja Cerkev kot skupnost, ki je Kristusovo skrivnostno telo. Ko nekdo prejema zakrament sv. evharistije, se na poseben način združi s Kristusom in tudi z njegovim skrivnostnim telesom. Ne more se torej v zakramentu združiti s Kristusom in biti po drugi strani ločen od njegovega telesa zaradi nelegitimnega stanja, ki ga je povzročil z razporoko in ponovno poroko. V takšnem primeru bi šlo za temeljno notranjo razdeljenost. Zato Cerkev ob obstoječem nelegitimnem stanju ponovno civilno poročenega, ne more dovoliti prejema sv. evharistije, ker niso izpolnjeni (eklezijski, linearni) pogoji osebe, ki bi kljub nelegitimnemu stanju, v katerem se nahaja, hotela prejemati sv. obhajilo.

Iz povedanega je jasno, da nihče ne more sam odločati o tem, ali je bil njegov zakon sklenjen veljavno ali ne. Problemi, ki se pojavljajo v zvezi za zakonom, se ne nanašajo samo na notranji odnos človeka do Boga, pač pa gre v tem primeru za človekov odnos do celotne skupnosti, v kateri živi. Če tako na podlagi osebnega prepričanja sklene nov zakon, je ta drugi zakon neveljaven, ker njegovo privatno prepričanje o veljavnosti ali neveljavnosti zakona nima pravnih učinkov. O tem od-

¹⁵ Podobna dilema se pojavlja tudi na področju zakonskih zadržkov na eni strani in temeljne človekove pravice, da sklene zakon (*Ius conubii*). Ali imata namreč Cerkev in država pravico z zakoni (*leges*), kar zakonski zadržki so, v določenem primeru omejiti sklenitev zakona. Zakonski zadržki v določenem primeru zakon prepovedo (prepovedujoči zakoni) ali osebo napravijo za nesposobno za sklenitev zakona (onesposabljaljoči zakoni). Skupno mnenje je, da imata tako Cerkev kot država v določenih primerih pravico prepovedati sklenitev zakona, ker zakon ni samo intimna zadeva dveh, ki ga skleneta, pač pa takšni ali drugačni zakoni vplivajo na življenje celotne cerkvene in civilne družbe.

loča pristojna cerkvena oblast, v tem primeru cerkvena sodišča, ki jim je posameznik dolžan predložiti svoj primer v presojo.¹⁶

Pastirji Cerkve, kot smo že povedali, naj bodo pozorni na različne situacije, v katerih se nahajajo ločeni in ponovno poročeni. Če gre za primer, v katerem je vsaj ena stran trdno prepričana, da je bil njen zakon sklenjen neveljavno, naj jih napotijo na pristojno cerkveno sodišče, ki bo stvar raziskalo in na koncu postopka izreklo sodbo. Izjava prizadete strani ima gotovo posebno težo, seveda pa nihče ni »iudex in causa propria«, tako, da je treba v skladu s procesnimi pravili trditve pred sodiščem s pravnimi sredstvi dokazovati.¹⁷

9. Cerkev z ljubeznijo spremlja vsakega vernika

Želja Cerkve je, kar je ob različnih priložnostih posebej poudaril papež Janez Pavel II., da stoji ob strani vsem vernikom, ne glede na to, v kakšni življenjski situaciji se znajdejo. Še posebej takrat, ko je zanje življenje zaradi preizkušenj težko, jim je treba nuditi vsa, vendar samo legitimna sredstva, da so, kolikor je le mogoče, deležni milosti, ki človeku prihaja od zgoraj; milosti, ki mu pomagajo k spreobrnjenju in večnemu zveličanju.

Vernikom, ki so v iregularnem položaju z ozirom na lastno zakonsko življenje, je torej treba nuditi pomoč, da bodo znali odkriti pravi in globoki pomen krščanskega zakona. Po drugi strani jim je treba pokazati, da na noben način niso diskriminirani ali oddaljeni od Cerkve. Cerkev je s svojim naukom le zvesta učenju Jezusa Kristusa, ki je učil, da je zakon v zvestobi dosmrtna skupnost moža in žene. To je Cerkev dolžna učiti in tudi opozarjati, da drugačne življenjske drže nasprotujejo božji postavi. Zaveda pa se težav, v katerih se znajde človek v svojem vsakdanjem življenju, zato, kolikor more in sme, stoji ob strani in duhovno podpira tudi tiste, ki žive protipostavno. Tega stanja ne more priznati kot pravilnega, more pa jim nuditi druga zveličavna sredstva, da bi svoje življenje popravili in dosegli polnost življenja z Bogom.

¹⁶ »Neveljavno skuša skleniti zakon, kogar veže vez prejšnjega zakona, čeprav ni bil izvršen. Čeprav je bil prejšnji zakon iz kakršnega koli razloga ničen ali razvezan, ni dovoljeno skleniti drugega, dokler se zakonito in z gotovostjo ne dokaže ničnost ali razveza prejšnjega«. Kan. 1085, §§1-2 ZCP 1983.

¹⁷ »V pravadah, ki se tičejo javnega blagra, pa morejo sodno priznanje in izjave strank, ki niso priznanje, imeti dokazno moč, ki jo mora sodnik presoditi skupno z drugimi okoliščinami zadeve, moči polnega dokaza pa jim ne more dati, razen če se pridružijo druga dejstva, ki jih povsem utrdijo« (kan. 1536, §2 ZCP 1983). »Dokaze, ki v zahtevku ali odgovoru niso predloženi ali zahtevani, more sodnik dopustiti samo po določbi kan. 1452; ko pa je bila zaslišana vsaj ena priča, more sodnik odrediti nove dokaze samo po določbi kan. 1600« (Kan. 1665 ZCP1983).

Seveda pa je treba vedno znova opozarjati vsakega vernika, da je življenje predstavlja tudi preizkušnje in da je treba prositi Boga, da bi te mogli sprejeti in jih nositi: »kajti moj jarem je prijeten in moje breme je lahko« (Mt 11, 30).¹⁸

Zaključek

V uvodu smo zapisali, da se mnogi verniki znajdejo v težkem življenjskem položaju, ko jim morda tudi brez lastne krivde razpade zakon, ki so ga veljavno sklenili v Cerkvi. Mnogim se to zgodi, ko so še zelo mladi ali že imajo številno družino. Predvsem zaradi pravnih določil in prakse, ki se je uveljavila v civilni družbi, po civilni ločitvi sklenejo nov civilni zakon. S tem pa se znajdejo v protipravnem položaju z ozirom na pravni red v Cerkvi, iz česar sledijo posledice, ki jih za navedene primere predvidevata tako moralna teologija kot kanonsko pravo. Za mnoge, ki so ločeni in ponovno civilno poročeni, je morda najhuje sprejeti dejstvo, da se ne morejo dejavno udeleževati zakramentalnega življenja, ker zanje velja, da ne smejo prejemati zakramenta sv. evharistije.

To težavo svojih vernikov še posebej občutijo pastoralni delavci, ki so v neposrednem stiku z ljudmi, in jim želijo na različne načine pomagati.

Tudi glede prejemanja svetega obhajila za takšne vernike so bili dani številni predlogi, ki naj bi prinesli določene rešitve ali olajšave za ločene in ponovno poročene. Veliko se je govorilo o tem, da bi samo prejemanje obhajila za takšne ne bi bil problem, če bi se izognili javnemu pohujšanju; da bi jim bilo treba dovoliti sprejem obhajila v posebnih primerih, npr. ko njihovi otroci pristopajo k prvemu svetemu obhajilu. Prav tako so verniki sami zagovarjali prepričanje, da so mnogi v vesti prepričani, da je bil njihov cerkveni zakon sklenjen neveljavno ali da je razpadel brez njihove krivde – kar je v mnogih primerih sicer lahko tudi popolnoma resnično –, in zato prepovedi Cerkve zanje ne morejo veljati. Ker so se k takšnim rešitvam nagibali tudi nekateri pastoralni delavci in so se omenjene olajšave že prakticirale, je cerkveno učiteljstvo večkrat jasno povedalo, kako je treba ravnati v omenjenih primerih. Pri tem se je učiteljstvo sklicevalo na božji zakon, ki ga je Cerkev dolžna odkrivati in razlagati. Nikakor pa nima pravice, da bi od božje postave odvezovala in s tem postopala samovoljno in mimo božje volje.

¹⁸ Prim. Kongregacija za nauk vere, *Pismo škofom katoliške Cerkve v zvezi s prejemanjem Sv. Evharistije vernikov, ki so ločeni in ponovno poročeni*, 1-10.ČšČ}

Cerkev je učiteljica resnice. Resnica je ena sama in to je tista, ki prihaja od Boga. Cerkev nima moči nad to resnico. Dolžna jo je spoznavati in jo učiti. V zvezi z zakonom ravna v skladu z voljo Stvarnika, ki jo je Kristus ponovno potrdil v znani razpravi s farizeji o »ločitvenem listu«: »Prišli so k njemu farizeji in da bi ga skušali, so mu rekli: 'Ali je dovoljeno možu iz katerega koli vzroka odsloviti ženo?' Odgovoril je: 'Ali niste brali, da ju je Stvarnik na začetku ustvaril kot moža in ženo in rekel: Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta oba eno meso. Tako nista več dva, ampak eno meso. Kar je torej Bog združil, tega naj človek ne ločuje.' Rekli so mu: 'Zakaj pa je potem Mojzes zapovedal dati ločitveni list in jo odsloviti?' Dejal jim je: 'Zaradi vaše trdosrčnosti vam je Mojzes dovolil ločiti se od vaših žena, od začetka pa ni bilo tako. Jaz pa vam pravim: Kdor se loči od svoje žene, in se oženi z drugo, prešuštuje'« (Mt 19, 3-9).

Cerkev je torej dolžna z vsemi sredstvi braniti nauk, ki prihaja od Boga. Prav tako je dolžna dati navodila za ravnanje v takšnih primerih. Tako spovednikom naroča, da smejo zakramentalno odvezo podeliti ločenim in ponovno poročenim le v posebnih primerih, kadar gre npr. za dobro otrok in njihovo vzgojo. Pri tem morajo obljubiti, da bodo v novi zvezi živeli tako, da se bodo vzdržali spolnih dejanj, ki so lastna zakonu. Samo pod temi pogoji lahko podelijo zakramentalno odvezo in jim omogočijo pristopiti k sv. obhajilu. Drugim, ki tega ne morejo ali nočejo obljubiti, morajo odreči zakramentalno odvezo in jim onemogočiti pristop do obhajila. Pastoralnim delavcem naroča, da so se tega nauka v praksi dolžni držati. Ob tem pa tudi, da so mnoga sredstva milosti, ki so jih deležni tudi takšni verniki. Ta sredstva jim lahko pomagajo, da dosežejo pravo spoznanje o krščanskem zakonu, s tem pa tudi milost spreobrnjenja in dosego večnega življenja.

Cerkev je poklicana tudi, da v moči svoje oblasti razsoja o zadevah vernikov, ki se nanašajo na njihovo življenje v Cerkvi. Tako so se verniki dolžni v primeru, da so prepričani, da je njihov zakon, ki jih veže, neveljaven, obrniti na pristojno cerkveno sodišče, ki bo stvar raziskalo in izreklo sodbo. Če bo na ta način tudi pred Cerkvijo ugotovljeno in s sodbo pristojnih sodišč neveljavnost zakona potrjena, potem bodo verniki lahko sklenili nov veljaven zakon in na ta način uredili svoj položaj pred Bogom in pred Cerkvijo. Zakramentalne in druge prepovedi bodo s tem prenehale, ker bo njihov položaj v Cerkvi urejen in bodo živeli v veljavnem zakonu.

Povzetek: Borut Košir, Prejem obhajila za ločene in ponovno poročene

Problem ločenih in ponovno poročenih je Cerkev obravnavala v več dokumentih, ker je v praksi prihajalo do zlorab ali napačnih pogledov glede možnosti za prejem sv. obhajila v primeru takih oseb. V praksi so tudi mnogi pastoralni delavci zagovarjali mnenje, da je mogoče v posebnih primerih takšnim dovoliti prejem sv. obhajila, le da se prepreči pohujšanje. Cerkev ponovno poudarja, da je po božji določitvi zakon nerazvezen in da civilna ločitev veljavno sklenjenega cerkvenega zakona in ponovna civilna poroka vzpostavita stanje, v katerem je verniku prepovedan pristop k obhajilu. Za prejem obhajila je potrebna spoved z zakramentalno odvezo. Zato Cerkev spovednikom naroča, da lahko odvezo podelijo tako poročenim le v posebnih primerih, npr. če gre za dobro otrok, ki so se v tej zvezi rodili, in ko spovedanec obljubi, da se bo v takšnem novem zakonu vzdržal spolnega življenja, ki je lastno zakonu. Verniki, ki so v vesti prepričani, da je bil njihov zakon sklenjen neveljavno, so se dolžni obrniti na pristojno cerkveno sodišče, ki bo po končanem sodnem postopku izreklo sodbo. Ta bo to prepričanje potrdila ali ovrгла.

Ključne besede: obhajilo, ločeni, ponovno poročeni, razvezani, družina, vernik, civilna družba, veljavni zakon, cerkveno sodišče, sodni postopek

Summary: Borut Košir, Admission to Communion for Divorced and Remarried Persons

The Church has dealt with the problem of divorced and remarried persons in several documents because frequent misuses and false opinions concerning the admission to Communion of such persons have occurred in practice. Also many pastoral workers were of the opinion that in special cases such persons could receive Communion if only scandal was avoided. The Church has repeatedly emphasized that God determined marriage to be indissoluble and that a civil divorce of a validly contracted marriage and a civil remarriage provide for a state in which the believer is prohibited to take Communion. For receiving Communion a confession with a sacramental absolution is necessary. Therefore the Church orders the confessors to grant absolution to remarried persons only in special cases, e.g. for the benefit of the children born in this bond and when the confessant promises that he will give up the sexual life proper for marriage. The faithful who are convinced in their conscience that their marriage had been inva-

lidlly contracted are obliged to turn to the church court that will conduct legal proceedings and issue a decision. Thereby their conviction will be confirmed or refuted.

Key words: Communion, divorced persons, remarried persons, family, believer, civil society, valid marriage, church court, court proceedings

Viktor p. Papež

Razveza nezakramentalnega zakona »in favorem Fidei«

Nove norme Kongregacije za nauk vere z dne 30. 4. 2001

Uvod

Papež Janez Pavel II. je 16. februarja 2001 potrdil nove norme, ki urejajo razvezo zakonske vezi nezakramentalnega zakona »in favorem Fidei«, in določil, da se objavijo in zvesto spolnjujejo. Norme, ki jih je po dolgotrajnem in temeljitem študiju teologov in pravnikov (pri pripravi sem sodeloval) pripravila Kongregacija za nauk vere, so bile objavljene 30. aprila 2001 in so takoj stopile v veljavo.¹ Zaradi občutljivosti predmeta, ki ga te »Normae« obravnavajo, niso bile objavljene v uradnih oziroma poluradnih dokumentih Svetega sedeža,² temveč jih je Kongregacija za nauk vere poslala vsem škofom, da bi se zvesto držali navodil, ki urejajo pravni postopek razveze nezakramentalnega zakona.³

Problem razveze nezakramentalnega zakona, ki ne spada v kategorijo t.i. »pavilinskega privilegija«, so v preteklosti za posamezna področja katoliške Cerkve urejevale apostolske konstitucije papežev Pavla III., Pija V. in Gregorija XIII.,⁴ ki so bile v veljavi do ZCP iz leta 1917, ko je zakonik omenjene papeške konstitucije razširil na vso

¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, »Potestas Ecclesiae«, 30. 4. 2001, Normae de confi-ciendo Processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem Fidei, E Civitate Vati-cana 2001.

² Acta Apostolicae Sedis; L' Osservatore Romano.

³ »...sedulo curent Episcopi ut casus pro dissolutione vinculi in favorem Fidei, si qui in cuiusque ditione occurrerint, antequam acceptentur diligenti examini subiiciantur ad comprobandum utrum iuxta annexas Normas reapse admitti possint; quodsi admitten-di esse videatur, curent etiam Episcopi ut processus in dioecesi iuxta easdem Normas fideliter ac diligenter ita instruat ut acta ad hanc Congregationem mittenda undequaque completa ac recte confecta sint«: Normae, Praefatio.

⁴ Pavel III., ap. konst., »Altitudo divini concilii«, 1. 6. 1537, v: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996, 1497. Pij V., ap. konst., »Romani Pontificis«, 2. 8. 1571, v: H. Denzinger, *Enchiridion*, 1983. Gregorij XIII., ap. konst., »Populis ac nationibus«, 25. 1. 1585, v: H. Denzinger, *Enchiridion*, 1988.

Cerkev.⁵ Naraščajoči in zapleteni novi primeri razveze nezakramentalnih zakonov »*in favorem Fidei*«, ne le v misijonskih, temveč tudi v krščanskih deželah, so zahtevali določeno prilagoditev cerkvene zakonodaje na tem področju. Kongregacija sv. Oficija je zato leta 1934 izdala posebna navodila, ki določajo pogoje za razvezo nezakramentalnega zakona in urejujejo postopek.⁶ Dokument ni bil objavljen v uradnih glasilih Svetega sedeža, pač pa so ga prejeli vsi škofje. V dokumentu je poudarjen princip po katerem so zakoni, od katerih je ena stran nekrščena, sicer veljavni, vendar jih je mogoče iz upravičenega razloga in pod določenimi pogoji razvezati »v dobro vere«. Ta pristojnost pripada samo rimskemu papežu. Pogoja za veljavno razvezo pa sta dva: odsotnost krsta pri enem zakoncu in neizvršitev zakona (*non consummatio*) potem, ko je nekrščena stran prejela krst. Za dopustnost pa se zahteva odsotnost pohujšanja oziroma začudenja med ljudmi in da ni mogoče vspostaviti skupnega življenja.

Z uvedbo civilne razveze v mnogih deželah in s številčnim naraščanjem t.i. »mešanih zakonov« so nastale nove okoliščine, ki so zahtevale prilagoditev omenjenega dokumenta sv. Oficija iz leta 1934. Poleg tega pa je papež Pij XII. razlog za razvezo zakona »v dobro vere« (*in favorem Fidei*) začel razlagati bolj široko, in sicer v smislu zveličanja duš »*salus animarum*«, kar je pomenilo, da razveza nezakramentalnega zakona ni nujno povezana z vero v ozkem pomenu, temveč obsega duhovno dobro, in sicer ne le tistega zakonca, ki prejme krst, temveč tudi otrok, tretje osebe, cerkvene skupnosti.⁷

Tudi papeža Janez XXIII. in Pavel VI. sta večkrat poudarila, da zakon nekrščenih, oziroma če je samo ena stran krščena, ni absolutno nerazvezljiv. Vse te spremembe in dokumenti drugega vatikanskega cerkvenega zbora so zahtevali, da se »*Normae*« iz leta 1934 pregledajo in dopolnijo. Kongregacija za nauk vere je zato leta 1973 izdala po navodilu papeža Pavla VI. posebno »*Instructio*« in »*Normae*« za razvezo zakona »*in favorem Fidei*«. ⁸ »*Normae*« vsebujejo nekatere novosti za veljavno in dopustno razvezo nezakramentalnega zakona in se nanašajo na primere, ki jih ZCP iz leta 1917 ni predvideval. V bi-

⁵ ZCP 1917 kan. 1125.

⁶ Congregatio Sancti Officii, *Instructio: Normae pro conficiendo processu in casibus solutionis vinculi matrimonialis in favorem Fidei per supremam Summi Pontificis auctoritatem*, 1.5.1934, v: Ochoa X., *Leges Ecclesiae*, vol. II (1942-1958), Roma 1969, 3354-3355, n. 1220.

⁷ Pij XII., govor prelatom Rimske Rote, 3. 10. 1941, v: AAS 33 (1941), 421-426. Tudi papež Janez XXIII., govor prelatom Rimske Rote, 13. 12. 1961, v: AAS 53 (1961), 816.

⁸ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Instructio pro solutione Matrimonii in favorem Fidei. Normae procedurales pro conficiendo Processu dissolutionis vinculi matrimonialis in favorem Fidei*, 6. 12. 1973, Prot. N. 2717/68.

stvu obsegajo »*Normae*« tri oblike nezakramentalnega zakona: 1. zakon, sklenjen med dvema nekrščena, od katerih se eden krsti, vendar pa primer iz določenih razlogov ne spada v »*pavlinski privilegij*«; 2. zakon dveh nekrščenih, ki ostaneta nekrščena skozi vse zakonsko življenje; 3. zakon, sklenjen in izvršen med nekrščeno in krščeno stranjo. Te zakone iz upravičenih razlogov in pod določenimi pogoji in v »korist vere« oziroma »*salus animarum*« lahko razveže samo rimski papež.

Ker je leta 1983 izšel nov ZCP za latinsko Cerkev⁹ in leta 1990 še Zakonik kanonov vzhodnih Cerkva,¹⁰ se je vedno bolj čutila potreba, da se omenjene »*Normae*« iz leta 1973 prilagodijo novim določbam obeh zakonikov in pravni praksi Svetega sedeža oziroma Kongregacije za nauk vere. Omenjena kongregacija je pripravila nove norme, ki so bile objavljene 30. aprila 2001 in so takoj stopile v veljavo.

1. Zakonik cerkvenega prava

Leta 1983 je izšel nov Zakonik cerkvenega prava. Osnutek kanona 1104¹¹ je povzemal pravno prakso, ki jo je uvedel predvsem papež Pij XII., da so vsi zakoni »*non rati*«, pa čeprav so izvršeni (*consummati*), razvezljivi »*in favorem Fidei*«, pa naj gre za zakone dveh nekrščenih ali pa za zakon, pri katerem je samo ena stran krščena, ne glede na to, ali so bili izvršeni ali ne. Besedilo je bilo potrjeno na plenarnem zasedanju komisije 1981. V zadnji redakciji besedila zakonika pa je papež Janez Pavel II. presodil, da se omenjeni kanon črta in se na ta način ljudem ne daje vtisa, da tudi Cerkev pozna razvezo.¹²

ZCP izrecno ne omenja in ne daje definicije nezakramentalnega zakona, vendar pa se ta oblika zakona lahko povzame iz nekaterih kanonov, ki se posredno ali neposredno nanašajo na nezakramentalni zakon, npr. da »zakon katoličanov, tudi če je samo ena stran katoliška, ureja ne samo božje, ampak tudi cerkveno pravo« ob upoštevanju civilnih učinkov takega zakona.¹³ Zakonik določa razdiralni zadržek za zakon med katoliško in nekrščeno stranjo, ki naredi takšen zakon »neveljaven«.¹⁴ Prav tako se je treba držati kanonične oblike sklenitve zakona, če je »vsaj eden od zaročencev krščen v katoliški Cerkvi«.¹⁵ Več

⁹ Janez Pavel II., ap. konst. »*Zakoni svetega pravnega reda*«, 25.1.1983, kan. 1148-1149.

¹⁰ Janez Pavel II., ap. konst., »*Sveti Kanoni*«, 18. 10. 1990, kan. 859-860.

¹¹ Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Reconoscendo, *Relatio complectens syntesim animadversionum*, Typ. Pol. Vaticanis 1981, 265.

¹² Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae*, 30. 4. 2001, Praefatio, 6.

¹³ kan. 1059.

¹⁴ kan. 1086.

¹⁵ kan. 1117.

opredelitev, ki se nanašajo na nezakramentalni zakon, pa najdemo tudi v devetem poglavju ZCP, ki govori o »ločitvi zakoncev«, oziroma o »razvezi zakonske vezi«. ¹⁶

Prvi, ki je uporabil izraz »nezakramentalni zakon«, je bil papež Pij XII. ¹⁷ Po papeževih besedah je »nezakramentalni zakon« tisti, ki ga skleneta dve nekrščeni osebi, oziroma če je samo ena stran krščena. Samo zakonska zveza dveh krščenih je »od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta«. Zato med »krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki ne bi bila hkrati zakrament«. ¹⁸ Bistveni lastnosti vsakega zakona sta »enost in nerazveznost«, ki v krščanskem zakonu zaradi zakramenta dobita posebno »trdnost«. ¹⁹ Zakon krščenih »postane stvarno znamenje nove in večne zaveze, sklenjene v Kristusovi krvi«; je skupnost, »dvignjena in povezana s Kristusovo ženitovanjsko ljubeznijo« in »stvarno ponavzočevanje odnosa med Kristusom in Cerkvijo«. ²⁰ Nerazveznost pa ni vedno absolutna, saj je mogoče razvezati neizvršeni zakramentalni zakon (*ratum et non consummatum*) in nezakramentalni zakon med dvema nekrščenima (*pavliniski privilegij*) oziroma zakon med krščenim in nekrščenim zakoncem. ²¹ Absolutno nerazvezljiv je le veljavno sklenjeni in izvršeni zakon med krščenima; tak zakon razveže le smrt, zato ni podvržen nobeni človeški oblasti. ²² Pri tem pa ni pomembno, ali gre za krst v katoliški Cerkvi ali pa za veljavni krst v drugih krščanskih skupnostih. V sredstvih družbenega obveščanja se v zadnji letih večkrat pojavljala mnenja nekaterih teologov in pravnikov, da bi papež lahko razvezal tudi veljavno sklenjeni in izvršeni zakramentalni zakon med dvema krščenima, in sicer v posebnih primerih in če bi to bilo v dobro vernikov. Sveti sedež je tako možnost zavrnil, sklicujoč se na stalno cerkveno učiteljstvo, na zgodovinske, biblične, teološke in pravne razloge. ²³

2. Opredelitev nezakramentalnega zakona

Vsaka zakonska skupnost – zakramentalna ali nezakramentalna – temelji na »globoki skupnosti življenja in ljubezni med zakonci«, ka-

¹⁶ kan. 1142-1148.

¹⁷ Pij XII., nagovor mladoporočencem, 22. 4. 1942, v: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. 4, Tip. Pol. Vaticana 1955, 47.

¹⁸ kan. 1055.

¹⁹ kan. 1056.

²⁰ Janez Pavel II., ap. pismo »O družini«, 22. 11. 1981, CD 16, št. 13.

²¹ kan. 1142-1143.

²² kan. 1141; 1061.

²³ Il potere del Papa e il matrimonio dei battezzati, v: *L'Osservatore Romano*, 11. 11. 1998. KKC 1640; ZCP kan. 1141. Pij XII., nagovor Rimski Roti, 6. 10. 1946, v: *AAS* 38 (1946), 396. Pij XI., okrož., »*Casti connubii*«, 31. 12. 1930, v: *AAS* 22 (1930), 539-592.

tere začetnik je sam Stvarnik; vzpostavi pa se »ta skupnost z zakonsko zvezo«, to je z »osebno nepreklicno privolitvijo«. ²⁴ Z zakonsko privolitvijo, ki je »dejanje volje«, nastane med možem in ženo »dosmrtna življenjska skupnost«, ²⁵ »nedeljena skupnost celotnega življenja«, ²⁶ oziroma posebna oblika »zakonske pogodbe«. ²⁷ ZCP na več mestih vsaj posredno govori tudi o nezakramentalnem zakonu. Prejšnji zakonik iz leta 1917 je takšen zakon imenoval »zakonit« (*legitimum*), ²⁸ kar pa sedanji Zakonik opušča.

Sedanja zakonodaja pozna dve vrsti nezakramentalnega zakona:

1. zakon, sklenjen med dvema nekrščena in
2. zakon, sklenjen med krščeno in nekrščeno osebo.

Prvega lahko razveže po »pavlinsem privilegiju« (1 Kor 7,12-15) pod določenimi pogoji krajevni ordinarij, ²⁹ v posebnih primerih pa tudi papež s spregledom »*in favorem Fidei*«, kadar ta oblika nezakramentalnega zakona nima vseh tistih pogojev, ki jih zahteva »pavlinski privilegij«; drugo obliko nezakramentalnega zakona, tudi če je bil sklenjen s podelitvijo spregleda od razdiralnega zadržka različne vere, ³⁰ pa lahko pod določenimi pogoji in iz upravičenega razloga razveže samo najvišja cerkvena oblast, to je papež. V tem primeru gre za t.i. »petrinski privilegij«, izraz, ki ga uporabljamo bolj v pogovornem jeziku kot pa pravnem; ta izraz se namreč ne nahaja v uradnih dokumentih Svetega sedeža. Izraz pa želi poudariti oblast, ki jo je Kristus izročil apostolu Petru in njegovim naslednikom, in da ta spregled lahko podeli samo papež.

Razveza zakona v moči »petrinskega privilegija« se nanaša na veljavno sklenjeni nezakramentalni zakon s podeljenim spregledom od razdiralnega zadržka različne vere, pri katerem je le ena oseba katoliška, druga pa ni krščena, in na zakon, sklenjenem brez omenjenega spregleda med krščeno nekatoliško in nekrščeno osebo. Za to obliko zakona sedanji zakonik ne zahteva spregleda, ker krščeni nekatoličani niso več podvrženi »čisto cerkvenim zakonom«, ³¹ kamor spada razdiralni zadržek različne vere, ki veže katoliško stran in Cerkev štiti njeno vero in versko vzgojo otrok. ³² Cerkev se zaveda številnih težav, ki jih v zakonsko in družinsko skupnost vnaša t.i. »mešani zakon«, kjer sta

²⁴ CS 48; kan. 1055; 1057.

²⁵ kan. 1055.

²⁶ CS 50.

²⁷ kan. 1055,2.

²⁸ ZCP 1917 kan. 1015,3.

²⁹ kan. 1143-1147.

³⁰ kan. 1086, 2; 1125-1126.

³¹ kan. 11; 1117.

³² kan. 1086; 1129.

zakonska zakonca različne vere in pogleda na svet, na življenje, na vzgojo otrok in na druge vrednote skupnega življenja,³³ zato ni naklonjena takim zakonom, vendar jih ne prepoveduje, ker spoštuje naravno pravico vsakega človeka do zakonskega življenja in do izbire zakonskega partnerja. Zakon, ki sta ga sklenili krščena in nekrščena oseba, ni zakramentalni, kajti za zakramentalni zakon se zahteva, da sta obe osebi veljavno krščeni. Če pa se nekrščena stran v času zakonskega življenja spreobrne in prejme krst, se nezakramentalni zakon v trenutku krsta spremeni v zakramentalnega, ne da bi zakonca morala obnoviti zakonsko privolitev. Če sta zakonca po krstu nekrščene strani imela zakonske odnose »na človeku primeren način, ki je sam po sebi primeren za roditev otrok«, imamo »trden in izvršen zakon« (*ratum et consummatum*),³⁴ ki ga »ne more razvezati nobena človeška oblast in noben razlog.«³⁵ Enost in nerazveznost takšnega zakona dobiva zaradi zakramenta »posebno trdnost.«³⁶ Med zakoncema pa nastane vez, ki je »po svoji naravi trajna in izključna« in zakonca »s posebnim zakramentom utrjuje in nekako posvečuje za dolžnosti in dostojanstvo nju-nega stanu.«³⁷

Nerazveznost zakona je bistvena lastnost tako zakramentalnega kot nezakramentalnega zakona; ni mogoče skleniti veljavnega zakona, ki ne bi bil istočasno tudi nerazvezljiv. Vendar pa dobi nerazveznost zaradi zakramenta »posebno trdnost.«³⁸ Nerazveznost zakona izhaja iz naravnega prava in ne toliko iz zakramenta. Če bi en zaročenec ali oba s pozitivnim dejanjem volje izključila nerazveznost, je tak zakon neveljaven.³⁹ Nerazveznost ščiti zakonsko skupnost, dostojanstvo, trdnost, mir in blagor družine same in vse človeške družbe, blagor otrok in zakoncev.⁴⁰

3. Različne stopnje nerazveznosti zakona

Čeprav vsi zakoni vsebujejo bistveno lastnost nerazveznosti, pa ta nima pri vseh enake »trdnosti«. Glede na »trdnost nerazveznosti« obstajajo razlike med trdnim in izvršenim zakonom,⁴¹ in med neizvršenim

³³ Pavel VI., ap. pismo »*Matrimonia mixta*«, 30. 5. 1970, v: AAS 62 (1970), 257-258.

³⁴ kan. 1061

³⁵ kan. 1141.

³⁶ kan. 1056.

³⁷ kan. 1134.

³⁸ kan. 1056.

³⁹ kan. 1101; 1125,3.

⁴⁰ CS 48. Pavel VI., govor kardinalom in prelatom, 22. 12. 1970, v: AAS 63 (1971), 87-88.

⁴¹ kan. 1141.

zakonom dveh krščenih, oziroma kjer je samo ena stran krščena,⁴² in med zakonom dveh nekrščenih oseb.⁴³ Absolutno nerazvezljiv zakon imamo samo pri trdnem in izvršenem zakonu dveh krščenih,⁴⁴ ki je tudi znamenje edinosti med Kristusom in Cerkvijo in doseže v zakramentalnosti in izvršitvi (*consummatio*) polno popolnost.⁴⁵ Cerkev je vedno učila, da trdnega in izvršenega zakramentalnega zakona ne more razvezati nobena človeška ali cerkvena oblast; prav tako pa je tudi učila, da nezakramentalni zakon ni absolutno nerazvezljiv in ga je mogoče razvezati iz upravičenih razlogov in pod določenimi pogoji v moči »pavlinškega privilegija« oziroma s podelitvijo papeškega spregleda (*petrinski privilegij*). Odsotnost zakramentalnosti ima za posledico tudi odsotnost absolutne nerazveznosti. Razveznost nezakramentalnega zakona pa ni prepuščena zakoncema, temveč Cerkvi, ki ji je Kristus zaupal »*potestas clavium ligandi et solvendi*«⁴⁶ (Mt 16,18-19) in ki jo Cerkev izvršuje na tem področju vedno kot »*favor Fidei*«, »*privilegium Fidei*«, »*salus animarum*«, oziroma »*ex motivo virtutis fidei suscipiendae, confirmandae vel intra societatem coniugalem familiae communicandae*«.⁴⁷

»*Favor Fidei*« oziroma »*salus animarum*« je tisti temeljni motiv cerkvene oblasti, da razveže izvršen ali pa neizvršen nezakramentalni zakon bodisi po »*pavlinškem privilegiju*«,⁴⁸ bodisi s posebnim spregledom rimskega papeža (»*petrinski privilegij*«).⁴⁹ Vendar pa je treba poudariti, da se izraz »*in favorem Fidei*« na pravnem področju nanaša le na nezakramentalne zakone, ki ne spadajo pod naslov »*pavlinškega privilegija*« in ki jih pod določenimi pogoji razveže samo rimski papež. Pri tem gre za spregled, ki ga podeli rimski papež in do katerega prosilec nima pravice, temveč je to dejanje »*actus gratiae seu favor*« rimskega papeža.⁵⁰ Zato pravno ni natančno govoriti o »*petrinskem privilegiju*«, saj pri razvezi nezakramentalnega zakona ne gre za »privilegij« oziroma »ugodnost«, ki se podeli v korist določeni osebi.⁵¹ Medtem ko pri »*pavlinškem privilegiju*« gre za pravico tistega, ki se je spreobrnil in prejel krst, da sklene nov zakon, potem ko je izpolnil določene pogoje,⁵² pa pri razvezi nezakramentalnega zakona »*in favorem Fidei*« ne gre

⁴² kan. 1142.

⁴³ kan. 1143,1.

⁴⁴ kan. 1141.

⁴⁵ Pij XI., okrož., »*Casti connubii*«, 31. 12. 1930, v: *AAS* 20 (1930), 552.

⁴⁶ Pij XI., okrož., »*Casti connubii*«, 552. Pavel VI., okrož., »*Humanae vitae*«, 30. 9. 1968, v: *AAS* 60 (1968), 843.

⁴⁷ M. Zabba, *Favor Fidei an salus animarum*, v: *Periodica* 58 (1969), 737-738.

⁴⁸ kan. 1143-1147.

⁴⁹ kan. 1142; 1148; 1149.

⁵⁰ kan. 85.

⁵¹ kan. 76.

⁵² kan. 1143-1147.

za pravico, temveč za milost, ki jo pod določenimi izpolnjenimi pogoji podeli prosilcu najvišja cerkvena oblast. Bistvena pogoja pa sta: nezakramentalnost zakona (samo ena stran je krščena) in upravičen razlog. Rimski papež v tem primeru podeli spregled od obveznosti naravnega zakona nerazveznosti zakonske skupnosti. Cerkev namreč ni le zaupano v varstvo božje, naravno in pozitivno pravo, temveč ji je dana oblast, da ga razlaga. Cerkev pri razvezi nezakramentalnega zakona deluje v božjem imenu in je orodje v božjih rokah. Nekateri pravniki so mnenja, da papež s spregledom poseže v samo privolitev zakoncev in jo razveže s tem, da odpravi njene učinke, ki je tudi nerazveznost. V uradnih dokumentih pristojne rimske kongregacije pa izstopa trditev, da papež razveže zakonsko vez, ko podeli spregled od obveznosti božjega prava o nerazveznosti. S tem pa zakoncema odvzame dolžnost »ostati vse življenje skupaj«, h kateri sta se zavezala pri sklenitvi zakona. Zakonska vez je odpravljena s spregledom od obveznosti božjega prava o nerazveznosti, zakonca pa sta svobodna in nista več vezana na obveznost trajnosti zakonske zveze. Spregled se podeli v dobro zakoncev, otrok, njihovega verskega življenja oziroma »*in favorem Fidei*« – v dobro vere v najširšem pomenu besede, ki jo izraža teološki pojem »*salus animarum*«, ki mora biti v Cerkvi vedno najvišji zakon.⁵³

Razvezo nezakramentalnega zakona »*in favorem Fidei*« podeli rimski škof kot Kristusov namestnik, kateremu je Kristus izročil »*potestas clavium*«. ⁵⁴ Rimski papež bi lahko to oblast poveril tudi škofom, ki »kot Kristusovi namestniki in odposlanci«, in ne namestniki papeža, »vodijo njim zaupane delne Cerkve z vso redno, lastno in neposredno oblastjo«. ⁵⁵ Razveza nezakramentalnega zakona v moči »*pavlinškega privilegija*« je po sedanjem pravu poverjena krajevnim ordinarijem »*ipso iure*«. Papež Pavel VI. poudarja, da škofje ne morejo podeliti spregleda od božjih, naravnih in pozitivnih zakonov, in tudi ne »*accidit in dispensatione a matrimonio rato et non consummato, ab iis quae circa privilegium fidei versantur*«; v nekaterih primerih v preteklosti pa je Sveti sedež poveril pravico tudi krajevnim škofom, da so razvezali nezakramentalni zakon »*in favorem Fidei*«. ⁵⁶ Vendar pa je iz pastoralnih razlogov razveza nezakramentalnega zakona »*in favorem Fidei*« pri-

⁵³ kan. 1752. E. Baura, *La dispensa canonica dalla legge*, ed. Giuffrè, Milano 1997. A. Abate, *Lo scioglimento del vincolo coniugale nella giurisprudenza ecclesiastica*, Napoli 1970, 13-17.

⁵⁴ C 22. kan. 330-333; 1142.

⁵⁵ C 27. kan. 381.

⁵⁶ A. Abate, *Lo scioglimento del vincolo coniugale*, Napoli 1970, 27-29. Kongregacija za disciplino zakramentov, odlok »*Catholica doctrina*«, 7. 5. 1923, v: AAS 15 (1923), 289. S.C.S.Officii, 28.5.1955, Prot. N. 2784/54; 2.1.1959, Prot. N. 4082/59. Pavel VI., »*De Episcoporum muneribus*«, 15. 6. 1966, št. 5, v: AAS 58 (1966), 469.

držana rimskemu papežu; krajevnemu škofu je poverjena naloga, da v konkretnem primeru zbere v pripravljalnem postopku vso potrebno dokumentacijo in pričevanja prič, končna odločitev pa je v pristojnosti papeža.

4. Norme in pravna praksa Svetega sedeža

Po letu 1947 sta se dokončno ustalila nauk in pravna praksa Svetega sedeža v odnosu do razveznosti nezakramentalnega zakona. Absolutno nerazvezljiv je le zakon:

1. ki je bil veljavno sklenjen in izvršen med dvema krščenima katoličanoma ali krščenima nekatoličanoma;
2. ki je bil sklenjen med veljavno krščeno in nekrščeno stranjo, in je bil tak zakon tudi izvršen po krstu nekrščene strani;
3. ki je bil sklenjen med dvema nekrščenima, potem ko sta obe strani prejeli krst in zakon izvršili.

Vse druge oblike zakonov so nezakramentalne in kot take so razvezljive iz upravičenih razlogov in pod določenimi pogoji. Papež v moči svoje najvišje in polne oblasti v Cerkvi lahko razveže nezakramentalne zakone v dobro vere, »*in favorem Fidei*«, in sicer:

1. zakon dveh nekrščenih od katerih se je eden spreobrnil in prejel krst, vendar pa primer ne spada pod »*pavlinški privilegij*«;
2. zakon veljavno krščenega in nekrščenega;
3. zakon dveh nekrščenih, ki sta ostala nekrščena ves čas zakonskega življenja.

Če so bili nekateri mešani zakoni sklenjeni s spregledom od razdiralnega zadržka različne vere, pa to dejstvo ne spreminja narave nezakramentalnega zakona in ne preprečuje njegove razveze pod določenimi pogoji. Tudi ni pomembno ali so bili ti zakoni izvršeni ali ne, razen v primeru, da je bil zakon izvršen, potem ko sta bili obe strani krščeni. »*Favor Fidei*«, ki odpira pot razvezi nezakramentalnega zakona, pravna praksa Svetega sedeža zadnjih desetletij razlaga široko in v smislu »*salus animarum*«, ki se lahko nanaša na zakonskega partnerja, otroke, tretjo osebo ali versko skupnost. Ne zahteva se več, da se nekrščeni prosilec (ka) spreobrne in prejme krst, temveč je dovolj kakršno koli nadnaravno dobro, ki bi ga podeljeni papeški spregled prinesel: poveljavitev novega zakona s katoliško stranjo, duhovne dobrine, ki jih bodo deležni otroci, rojeni v prejšnjem in v tem zakonu (krst, katoliška vzgoja), preprečitev konkubinata ali svobodne zakonske skupnosti itd. V pravni praksi Svetega sedeža lahko zasledimo določen razvoj v pojmovanju in aplikaciji pojma »*favor Fidei*«. Če se je v preteklosti pri podelitvi spregleda od nezakramentalnega zakona dveh nekrščenih zahteval kot pogoj krst vsaj enega zakonca, pa se je

ščasoma uveljavila praksa, da se spregled podeli za nezakramentalni zakon krščene in nekrščene pod pogojem, da nekrščena stran sprejme krst, oziroma da krščena nekatoliška stran želi prestopiti v katoliško Cerkev, med tem ko druga stran ostane nekrščena. »*Favor Fidei*« ni toliko upošteval krsta samega, ampak sprejem v katoliško Cerkev. Še vedno pa se je zahteval krst nekrščene strani v primeru, da je bil prvi zakon sklenjen s spregledom zadržka različne vere. »Duhovno dobro«, ki ga prinese podeljeni spregled katoliški strani, prevladuje nad zahtevo po prejemu krsta nekrščene strani. »Duhovno dobro« oziroma »*salus animarum*« ne postavlja v ospredje kot pogoj sprejeti krst in z njim tudi vero nekrščene strani, temveč zadostuje že, da bo katoliški zakonec lahko živel po svoji veri, jo ohranjal in jo naredil rodovitno, oziroma da ga bo podeljeni papeški spregled obvaroval pred sklepanjem samo civilne poroke, pred življenjem v konkubinatu, ki preprečuje prejem zakramentov in pred nevarnostjo nezdržnosti, oziroma zaradi krsta in verske vzgoje otrok iz prejšnjega in novega zakona. Tudi nekrščena stran lahko prosi za razvezo prejšnjega zakona, čeprav se ne misli spreobrniti in prejeti krst, želi pa skleniti zakon s katoliško stranjo. Katoliški zakonec bi v tem primeru lahko pozitivno vplival na nekrščene in ga pripeljal na pot spreobrnjenja in krsta. Spregled se podeli tudi v primeru, da prosilec (ka) ne želi skleniti novega zakona, temveč želi samo urediti prejšnje zakonsko stanje, ki je razpadlo in ga ni mogoče več obnoviti; prosilec (ka) pa želi stopiti v redovno ustanovo ali pa poskrbeti za urejeno stanje svoje vesti.

Nove »*Normae de conficiendo Processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem Fidei*«, ki so stopile v veljavo 30. aprila 2001, so razdeljene v dva dela.

a) V prvem delu, ki obsega deset členov, so določeni pogoji pod katerimi je mogoče prositi in dobiti razvezo nezakramentalnega zakona »*in favorem Fidei*«, to je s posebnim spregledom najvišje cerkvene oblasti.

»*Conditio sine qua non*« je, da je samo ena stran krščena in da zakon po krstu nekrščene strani ni bil izvršen (čl. I, 1). Krajevni škof je pristojen, da opravi pripravljalni pravni postopek in vso dokumentacijo v treh izvodih pošlje Kongregaciji za nauk vere v Rim, ki bo zadevo proučila in jo izročila v odločitev papežu (čl. I, 2-3; II, 25). Zahteva se tudi, da zakonskega življenja ni mogoče več obnoviti, da prosilec (ka) ni vsaj glavni krivec za razpad zakonske skupnosti in da novi partner ni odgovoren za ločitev zakoncev (čl. I, 4).

Če katoliška stran sklepa ali poveljavlja zakon z nekrščeno stranjo ali s krščeno nekatoliško, se zahtevajo t.i. »*cautiones*«, zagotovila, ki jih določa kan. 1125, in sicer: da katoliška stran izjavi, da je pripravljena odvracati nevarnosti za odpad od vere, da nekatoliška stran izjavi, da

katoliškemu zakoncu daje vso svobodo, ki je potrebna za izpovedovanje vere, in da bodo otroci, rojeni v tem zakonu, krščeni in vzgojeni v katoliški veri. Razveze zakona ni mogoče dobiti, če ta zagotovila niso dana pisno in če jih ne podpišeta oba zakonca (čl. I, 5).

Za razvezo nezakramentalnega zakona pa ni mogoče prositi in in ne začeti pravnega postopka, če je bil predhodno že podeljen spregled »in favorem Fidei« (čl. I, 6).

Pogoji, ki se zahtevajo za veljavnost podelitve spregleda »in favorem Fidei« in ki morajo biti istočasno navzoči kot enota, so torej trije:

- da je samo ena stran bila krščena v času zakonskega življenja,
- da zakon ni bil izvršen, potem ko je nekrščena stran prejela krst,
- da obe strani v pisni obliki dajeta zagotovila (»cautiones«) glede verskega življenja katoliške strani in krsta ter katoliške vzgoje otrok, rojenih v tem zakonu. Brez prvih dveh pogojev je zakon »*ratum et consummatum*« in je zato absolutno nerazvezljiv; tretji pogoj pa je cerkvenopravna značaja.

Za razvezo nezakramentalnega zakona, ki je bil sklenjen s podeljenim spregledom od razdiralnega zadržka različne vere, lahko katoliška stran prosi papeža v primeru, da sklepa nov zakon s krščeno stranjo; prav tako tudi v primeru, da nekrščena stran prejme krst in želi skleniti nov zakon s krščeno stranjo. Postopek pa naj se ne začne, če krajevni ordinarij upravičeno dvomi v iskrenost spreobrnjenja prosilca (ke), oziroma druge strani, kadar ena ali obe strani prosita za krst (čl. I, 7). V primeru, da se sklepa zakon s katehomonom, naj se poroka opravi po prejemu krsta; če temu nasprotujejo zelo težki razlogi, je potrebno imeti moralno gotovost, da bo katehumen prejel krst (čl. I, 8).

Če obstajajo posebni problemi in dolžnosti, ki jih ima prosilec (ka) do prejšnjega partnerja oziroma do otrok, in če bi podelitev spregleda povzročila pohujšanje med ljudmi, naj se krajevni škof posvetuje s pristojno kongregacijo (čl. I, 9). Dobro skupnosti ima namreč prednost pred dobrim posameznikom. Krajevni škof mora priti do moralne gotovosti, da podelitev spregleda ne bo povzročila pohujšanja med ljudmi. So tudi primeri, ko se s podelitvijo spregleda pohujšanje prepreči ali celo odpravi. V dokumentaciji je potrebno omeniti tudi obstoj pozitivnega dvoma o veljavnosti zakonske zveze, ki je verjetno neveljavna iz drugih razlogov (čl. I, 10).

b) Drugi del dokumenta je namenjen izpeljavi pripravljalnega pravnega postopka na »škofijski ravni«.

Krajevni škof je pristojen, da sam izpelje pripravljalni postopek ali pa z dekretom za vsak primer posebej določi sodnika, notarja in branilca vezi. O tem imenovanju oseb, ki vodijo postopek, mora obstajati v dokumentaciji pisni dokument (čl. II, 11). Postopek se začne v škofiji,

kjer je bil zakon sklenjen, ali kjer ima prosilec (ka) domovališče, oziroma v škofiji kjer je večina prič in dokazov.⁵⁷ Krajevni škof ne potrebuje nobenega dovoljenja pristojne kongregacije za začetek postopka. V posebnih primerih in okoliščinah lahko krajevni škof delegira tudi župnika, da zbere vse potrebne informacije in dokumentacijo, ki jo potrebuje sodišče. Prosilec (ka) naslovi tožbeni spis (*libellum*)⁵⁸ na svetega očeta in ga predloži krajevnemu škofu. V tožbenem spisu je potrebno navesti čim več bistvenih podatkov o prosilcu (ki) in drugi strani, na kaj prosilec (ka) opira svoje prošnjo, kakšen je trenutni pravni položaj obeh in kakšni so načrti za prihodnost, ter navesti vsaj nekaj verodostojnih prič. Zaslišana morata biti oba zakonca in verodostojne priče (*čl. II, 12*). Iz zaslišanja in drugih dokumentov mora sodnik priti do moralne gotovosti⁵⁹ o treh pogojih, ki so določeni za veljavnost: da ena stran ni bila krščena, da zakon ni bil izvršen, potem ko sta obe strani prejeli krst, in da so bila dana zagotovila (*cautiones*). Moralna gotovost sicer izključuje vsak utemeljen in pameten dvom, dopušča pa absolutno možnost nasprotnega.⁶⁰

Zaslišanje prič opravi preiskovalni sodnik ob navzočnosti branilca vezi, če se le-ta ni opravičil, in notarja. Vse osebe, ki bodo pričevale, prisežejo, da bodo govorile resnico; če kdo odkloni prisego, ker pripada drugi veri ali je neveren, (nekrščen), se ga kljub temu lahko zasliši, omeniti pa je treba, da je priča prisego odklonila. Preiskovalni sodnik zasliši stranke in priče po vprašalniku, ki ga je prej pripravil branilec vezi. Sodniku je dana možnost, da pri zaslišanju zastavi osebam dodatna vprašanja, če je to potrebno. Zapisnik o zaslišanju morajo podpisati stranka, preiskovalni sodnik in notar (*čl. II, 14*). Če stranka ali priča noče pričevati pred sodnikom, naj notar njihove izjave zapiše, da je le gotovo, da so te izjave pristne in verodostojne. Iz dokumentov mora biti tudi razvidno, da druga stran (obtožena stran) kljub uradnemu povabilu sodnika ni hotela priti na sodišče, da bi pričala (*čl. II, 15*).

Pri postopku za podelitev spregleda od nezakramentalnega zakona »*in favorem Fidei*« je odločilno dejstvo, da ena stran ni bila krščena. O odsotnosti krsta mora obstajati moralna gotovost. O tem dejstvu je potrebno zaslišati priče, starše in sorodnike nekrščene strani, oziroma tiste, ki nekrščeno stran poznajo od otroštva dalje. Priče je potrebno izprašati ne le o odsotnosti krsta, temveč tudi o okoliščinah in razlogih, zakaj oseba ni bila krščena. Potrebno je pregledati tudi krstne knjige

⁵⁷ kan. 1673.

⁵⁸ kan. 1501-1504.

⁵⁹ kan. 1608, 1-3.

⁶⁰ Pij XII., nagovor prelatom Rimske Rote, 1. 10. 1942, v: AAS 34 (1942), 338-343. Janez Pavel II., nagovor Rimski Roti, 4. 2. 1980, v: AAS 72 (1980), 172-176.

(katoliških in drugih krščanskih župnij in bolnic če je bila oseba krščena v sili) krajev, kjer je nekrščena stran živela, sklenila zakon, obiskovala župnije itd. Iz dokumentacije mora biti razvidno, ali je bil zakon sklenjen s spregledom od razdiralnega zadržka različne vere; dodati pa je treba tudi kopijo poročnega zapisnika (čl. II, 16).

Če je nekrščena stran v času preizkovalnega postopka bila krščena, je treba stranki in priči izprašati, če sta po krstu stranki živeli skupaj in če sta imeli zakonske odnose (čl. II, 17). Preizkovalni sodnik skuša ugotoviti, kakšno je pravno stanje druge stranke in če je poskušala skleniti nov civilni zakon. Stranki in priče je treba izprašati po vzrokih ločitve in civilne razveze in kdo je odgovoren za razpad zakonske skupnosti (čl. II, 18). Dokumentaciji je treba dodati civilni ločitveni list oziroma kopijo civilne rzsodbe o ničnosti zakona in cerkvenopravno sodbo o ničnosti kanonično sklenjenega zakona (čl. II, 19). Iz dokumentov mora biti tudi razvidno, kako je oziroma misli prosilec (ka) poskrbeti za otroke iz prvega zakona, njihovo vzdrževanje in vzgojo. Preizkovalni sodnik izpraša prosilca (ko) o njegovih (njenih) moralnih in civilnih dolžnosti do prejšnjega zakonca oziroma do otrok (čl. II, 20).

Nekrščeno stran je treba izprašati o času krsta in njenih motivih za prejem krsta. O razlogih za krst in o poštenih namenih stranke naj se zasliši tudi pristojni župnik (čl. II, 21). Izrecno je treba v dokumentih omeniti vernost prosilca (ke) in zaročenke (ca) in jim priložiti dokument o krstu oziroma o izpovedovanju vere (čl. II, 22).

Ko je preiskovalni sodnik zaključil svoje delo, mora branilec vezi podati svoje mnenje in izjaviti, da so bili upoštevani vsi določeni predpisi in pogoji in da zato ne nasprotuje podelitvi papeškega spregleda »*in favorem Fidei*« (čl. II, 23).

Zelo pomembno je tudi mnenje »*votum*« krajevnega škofa, ki ne sme nikoli manjkati in ga mora škof osebno podpisati. Ta dokument je informativnega in ne odločujočega značaja. Z njim krajevni škof zagotavlja, da so bile izpolnjene vse zahteve in pogoji za podelitev spregleda, posebno še glede danih zagotovil (*cautiones*) in odsotnosti nevarnosti pohujšanja ter da priporoča ugodno rešitev primera. Povedati mora, ali je prosilec (ka) že sklenil (la) nov civilni zakon oziroma ali že živi v konkubinatu (čl. II, 24).

Vso zbrano dokumentacijo, pričevanja strank in prič, mnenje branilca vezi in »*votum*« krajevnega škofa, je potrebno poslati v treh izvodih na Kongregacijo za nauk vere. Če so bili dokumenti prevedeni v drug jezik, ki je bolj razširjen v uradih rimske kurije, je treba dodati podpisano prisego o natančno opravljenem prepisovanju in prevajanju (čl. II, 25).

S tem je preiskovalni pravni postopek na škofijski ravni zaključen in se začne drugi del postopka, ki je v pristojnosti Kongregacije za nauk

vere. Po določbah ap. konst. »*Pastor Bonus*« papeža Janeza Pavla II., s katero je reformiral rimsko kurijo, je Kongregacija za nauk vere tudi pristojna za pregled dejanskega in pravnega stanja primerov, ki se nanašajo na spregled »*in favorem Fidei*«. ⁶¹ Komisija, ki jo sestavljajo predsednik, trije komisarji in branilec vezi, natančno pregleda vso dokumentacijo, ki jo je zbral v preiskovalnem postopku krajevni škof in oceni razloge, ki priporočajo, ali pa tudi ne, podelitev spregleda. Komisija lahko zahteva manjkajoče dokumente. Če je komisija prišla do moralne gotovosti, da obstajajo vsi razlogi in da so bili izpolnjeni vsi pogoji, ki se zahtevajo za podelitev spregleda, potem primer izroči papežu v dokončno odločitev. Papež podeli spregled v obliki reskripta, ⁶² ki ga Apostolski sedež pošlje krajevnemu škofu; ta pa bo reskript o spregledu priobčil strankama in pristojnim, ki bodo podeljen spregled zaznamovali v krstnih oziroma poročnih knjigah. ⁶³ Prvi zakon je razvezan v trenutku podelitve papeževega spregleda. Reskript o podeljenem spregledu stopi v veljavo v trenutku podelitve in strankama daje možnost in svobodo, da skleneta nov zakon, upoštevajoč predpise o obliki sklepanja zakona. ⁶⁴

Sklep

Drugi vatikanski cerkveni zbor poudarja, da je »zdravje osebe in človeške ter krščanske družbe globoko povezano z uspevanjem zakonske in družinske skupnosti«, ki ju vedno bolj »zatemnjujejo mnogoženstvo, kuga razporok, tako imenovana svobodna ljubezen in še druge zablode«. ⁶⁵ Značilno za zakonsko skupnost ni le njena enovitost, marveč tudi njena nerazveznost, ki jo zahteva dobro zakoncev in blagor otrok. Nerazveznost zakona »hoče in podarja Bog kot sad, znamenje in zahtevo absolutne zveste ljubezni, ki jo ima Bog do človeka in Kristus do svoje Cerkve«. ⁶⁶ Zakonsko zvezo med krščenimi je Kristus povzdignil v dostojanstvo zakramenta, zaradi katerega dobita enost in nerazveznost še »posebno trdnost«. ⁶⁷

Temeljna dolžnost Cerkve je, da »vedno znova poudarja in podčrta nauk o nerazveznosti zakona«, ki je za krščanska zakonca »hkrati poklicanost in zapoved, da ostaneta zvesta v vseh preizkušnjah in

⁶¹ Janez Pavel II., ap. konst., »*Pastor Bonus*«, 28. 6. 1988, čl. 53: »Eiusdem pariter est conoscere, tum in iure tum in facto, quae privilegium fidei respiciunt«.

⁶² kan. 59.

⁶³ kan. 1706.

⁶⁴ kan. 1124-1129; 1108.

⁶⁵ CS 47.

⁶⁶ Janez Pavel II., ap. pismo »*O družini*«, 22.11.1981, št. 20, CD 16.

⁶⁷ kan. 1055.

težavah«. ⁶⁸ Poleg zakramentalnih zakonov med dvema krščenima pa so vedno bolj v porastu nezakramentalni zakoni med nekrščenimi oziroma katoličani z nekrščenimi. V mnogih primerih nekrščeni pripada drugemu verstvu ali pa se sploh ne prišteva k nobenemu. Cerkev sicer spoštuje svobodno izbiro sozakonca, vendar pa takim mešanim zakonom ni naklonjena, ker ščiti svobodno življenje katoličanov in njihovo dolžnost, da krstijo in vzgojijo otroke v katoliški veri. ⁶⁹ Zanimivo je, da tega danes tako perečega pastoralnega in pravnega problema mešanih zakonov dokumenti Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem sploh ne omenjajo.

Cerkev je vedno v nauku in pravni praksi razlikovala zakramentalni zakon dveh krščenih od nezakramentalnega, pri katerem je samo ena ali pa nobena stran krščena. Taki nezakramentalni zakoni pa niso absolutno nerazvezljivi. Cerkev iz upravičenih razlogov in pod določenimi pogoji razveže t.i. »naravni zakon« po »pavlinškem privilegiju«. Zaradi novih okoliščin in primerov je Cerkev v skladu z oblastjo, ki ji je izročil Kristus, v prejšnjem stoletju začela razvezovati nezakramentalne zakone »in favorem Fidei«, sklenjene med krščeno in nekrščeno stranjo. Gre za t.i. »petrinski privilegij« oziroma za razvezo nezakramentalnega zakona s podelitvijo spregleda najvišje cerkvene oblasti. Za ta postopek je Sveti sedež izdal leta 1934 posebne pravne norme, ki so bile leta 1973 nekoliko prirejene novim razmeram; leta 2001 pa so stopile v veljavo nove norme, ki urejajo ta postopek.

K pastirski službi duhovnikov spada tudi njihova skrb in zanimanje za primere nezakramentalnih zakonov, sklenjenih tudi s spregledom od razdiralnega zadržka različne vere, ki so razpadli in je katoliška stran sklenila nov civilni zakon ali pa živi v svobodni zakonski skupnosti. Tudi tem vernikom je treba pomagati, da bodo uredili pred Cerkvijo svoje neurejeno zakonsko stanje in našli mir svoje vesti.

Povzetek: Viktor p. Papež, *Razveza nezakramentalnega zakona »in favorem Fidei«*

Zakonska skupnost temelji na globoki skupnosti življenja in ljubezni med zakonci, katere začetnik je sam Stvarnik; vzpostavi pa se ta skupnost z zakonsko zvezo, ki je v svojem bistvu osebnostna, svobodna in premišljena nepreklicna privolitev. Med krščenima je ta zakonska pogodba oziroma zveza povzdignjena v zakramentalno stvarnost in skriv-

⁶⁸ Janez Pavel II., ap. pismo »O družini«, št. 20.

⁶⁹ Prav tam, št. 78. S. Slatinek, *Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavniimi, s protestanti in muslimani*, v: *Bogoslovni vestnik* 56 (1996), 311-350. V. Papež, *Problematika mešanege zakona med katoličani in muslimani*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 28 (1994), 136-142.

nost. Trdnega in izvršenega zakona med krščenimi zato ne more razvezati nobena človeška oblast. Poleg zakramentalnega zakona poznamo še nezakramentalne zakone med dvema nekrščenima oziroma med krščenim in nekrščenim partnerjem. Cerkev takih zakonov sicer ne priporoča, vendar pa spoštuje temeljno pravico človeka do svobodne izbire zakonskega druga. Ker gre za nezakramentalni zakon, ga je pod določenimi pogoji mogoče tudi razvezati. Kongregacija za nauk vere je na temelju novega ZCP prilagodila posebne »*normae*« iz leta 1973, ki so urejevale postopek za razvezo nezakramentalnega zakona »in favorem Fidei« in ki po svoji naravi spada v »pavlinški privilegij«. Gre za t.i. »petrinski privilegij« oziroma za razvezo nezakramentalnega zakona s podelitvijo spregleda najvišje cerkvene oblasti, pa četudi je zakon bil sklenjen s spregledom od razdiralnega zadržka različne vere in je katoliška stran po razpadu zakona sklenila nov civilni zakon. Tudi tem neurejenim zakonskim skupnostim je potrebno pomagati, da bodo uredile pred Cerkvijo svoj pravni položaj in našle mir svoji vesti.

Ključne besede: zakramentalna zakonska zveza, razveza nezakramentalnega zakona v dobro vere, »pavlinški privilegij«, »petrinski privilegij«, pristojnosti najvišje cerkvene oblasti, postopek razveze

Summary: Viktor Papež OFM, Divorce of Non-sacramental Marriage »in favorem Fidei«

The matrimony is based on a deep community of life and love between the spouses started by the Creator Himself. This community is established by marriage that, in its essence, is a personal, free and well-considered consent. This marriage contract or covenant between two baptized persons is raised into a sacramental reality and mystery. Thus, a consummated valid marriage cannot be dissolved by any human authority. Besides the sacramental marriage, there are also non-sacramental marriages between two non-baptized persons or between a baptized person and a non-baptized one. The Church does not recommend such marriages, yet it respects man's fundamental right to freely choose his spouse. Since this is a non-sacramental marriage, it can also be dissolved under certain conditions. On the basis of the new Code of Canon Law, the Congregation for the Doctrine of the Faith adapted the special »*Normae*« of 1973 regulating the procedure for dissolving a non-sacramental marriage »in favorem Fidei«, which by its nature belongs to the »Pauline privilege«. It is the so-called »Petrine privilege« i.e. the dissolution of a non-sacramental marriage by conferring a dispensation of the highest church authority although the marriage was entered into with a dispensation from the impediment of

disparity of worship and the Catholic party, after the disintegration of the marriage, entered into a new civil marriage. Also these irregular marriages have to be helped in regulating their legal state before the Church and in finding peace in their conscience.

Key words: sacramental marriage, dissolution of non-sacramental marriage in favour of the faith, »Pauline privilege«, »Petrine privilege«, jurisdiction of the highest Church authority, dissolution procedure

Andrej Saje

Izredna oblika poroke (kann. 1116 CIC in 832 CCEO)

Uvod

Prvi kristjani so izšli iz judovskega in grškega sveta in niso imeli posebne, njim lastne oblike poroke. Pri poročnih obredih so se ravnali po običajih posameznega kraja, kjer so živeli. Cerkev prvih stoletij je videla v zakonski zvezi med možem in ženo ustanovo, ki izhaja iz naravnega prava, po katerem poleg veljavno izrečene privolitve niso potrebni posebni obredi.¹

Med kristjani se je ponekod ohranila judovska navada, da je oče ob poroki svojih otrok blagoslovil novoporočenca. Ta običaj se je iz domov počasi selil v cerkve, kjer se je od četrtega stoletja dalje postopoma uveljavila poročna liturgija pod vodstvom duhovnika. Sklenitev zakonske zveze presega zgolj zasebne interese in ima velik pomen za celotno družbo, zato je Cerkev javno obliko poroke pred občestvom priporočala, ne pa zahtevala za veljavnost.

Medtem ko je zahodna, latinska Cerkev, po vzoru rimskega prava videla tvorni vzrok zakonske zveze v privolitvi zaročencev, je vzhodna Cerkev od četrtega stoletja dalje poleg privolitve vedno bolj priporočala poročno liturgijo in duhovnikov blagoslov novoporočencev. Poročna liturgija se je v vzhodni Cerkvi vse bolj širila in postala obvezna za civilno in cerkveno veljavnost s cesarskim dekretom Leona VI. (886-912) leta 895.²

Od četrtega stoletja naprej so se tudi v latinski Cerkvi praviloma poročali pred cerkvenim občestvom, veljavni pa so bili tudi drugi, sicer odsvetovani, zasebno sklenjeni zakoni. Zaradi vse večjega števila tajnih zakonov je Tridentinski koncil leta 1563 določil pravno obliko

¹ Naravno pravo ne zahteva posebne oblike poroke, pač pa zahteva, da si zaročenca izmenjata privolitev s pozitivnim dejanjem volje. Prim. V. De Paolis, »Forma canonica«, v: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo 1993, str. 516-524;

² P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio* II, Città del Vaticano 1932², št. 998, str. 134.

² Prim. *Novella* 89, v P. Zepi - J. Zepi, *Ius grecoromanum* vol. I, Atene 1931, str. 156.

poroke,³ ki je bila odslej pogoj za veljavnost in pravno učinkovitost izražene privolitve.⁴ Od tega časa naprej si morata zaročenca izmenjati zakonsko privolitev vpričo župnika ali njegovega zakonitega zastopnika, ki je pred sklenitvijo preveril legitimnost njune zveze, in v navzočnosti dveh prič. To obliko poroke sta z manjšimi spremembami prevzela Zakonik kanonskega prava iz leta 1917 [CIC/17], sedaj veljavni Zakonik kanonskega prava iz leta 1983 [CIC] (kann. 1108-1115) in Zakonik kanonov vzhodnih Cerkva iz leta 1991 [CCEO] (kann. 828-831).⁵

Kadar verniki zaradi višje sile na noben način ne morejo slediti tej predpisani pravni obliki poroke, se lahko zaročenca pod posebnimi pogoji veljavno poročita samo pred dvema pričama.⁶ Zametki te uredbe segajo v leto 1602. Tega leta je bil v Rimu izdan dekret za primere, ko je bil dekret *Tametsi* na nekem področju razglašen in s tem obvezujoč, ni pa ga bilo mogoče spoštovati zaradi nepredvidljivih okoliščin.⁷ V teh primerih je bilo pod posebnimi pogoji dovoljeno poročiti

³ Prim. Tridentinski koncil, 24. zasedanje, dekret *Tametsi*, 11. november 1563, v *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, str. 755-759. Glede razmer, ki so tridentinske koncilске očete spodbudile za sprejem tega dekreta, gl. S. Acuña, »La forma del matrimonio hasta el decreto *Ne Temere*«, *Ius Canonicum* 13 (1973), str. 165-168; I. Riedel -Spangenberg, »Die Bedeutung der kanonischen Formpflicht für das Sakrament und den Vertrag der Ehe«, *Trierer theologische Zeitschrift* 104 (1995), str. 149; S. Demel, *Kirchliche Trauung - unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?*, Stuttgart 1993, str. 71.

⁴ »Illa enim forma est solummodo sollemnitas extrinseca, ut conditio essentialiter requisita, sine qua consensus sponsorum non est iuridice efficax ad producendum vinculum matrimonii« (F.X. Wernz - P. Vidal, *Jus canonicum ad Codicis normam exactum*, vol. V, *Jus matrimoniale*, Roma 1946, št. 531, str. 673).

⁵ Zakon katoličanov, tudi če je samo ena stran katoliška, ureja ne samo božje, temveč tudi kanonsko pravo (kann. 1059 CIC, 780 CCEO). Prim. A. Tanasini, »Forma del matrimonio«, v: *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Quaderni della Mendola III, XXI Incontro-Studio, 4-8 luglio 1994 Passo della Mendola - Trento, Milano 1996, str. 116; J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Roma 1992, str. 200.

⁶ »Si forma substantialis iure praescripta pro matrimonii celebratione de qua huc usque, servari non potest sine gravi incommodo, cessat obligatio eadem servandi« (P. Gasparri, n.d., št. 998, str. 134).

⁷ Dekret je bil dan za področje Nizozemske in Flamske. Izredno obliko poroke določa naslednji predpis: »§ 4. Ubi etiam constat decretum Concilii esse publicatum vel aliquo tempore in parochia tanquam decretum Concilii observatum, sed parochialis ecclesia utpote vacans proprio parochio careat et cathedralis itidem episcopo atque capitulo habentibus a Concilio facultatem alium sacerdotem ad id delegandi nullusque alius ibi sit, qui vices parochi vel episcopi suppleat, matrimonium valere absque praesentia parochi, servata tamen in eo, in quo potest, forma Concilii, nempe adhibitis saltem duobus testibus. § 5. Si extent quidem parochus et episcopus, sed nullo constituto vicario, uterque metu haereticorum lateat, ita ut vere ignoretur ubinam sit vel eodem metua diocesi absit nec ad alterutrum sit tutus accessus, validum esse matrimonium contractum absque forma, adhibitis tamen, ut dictum est, duobus testibus« (S. Congregatio del Concilio, dekret, 26. september 1602, v: J.D.M. Cornelissen, *Romeinsche bronnen voor*

se samo pred dvema pričama. Zakon o izredni obliki poroke je bil v naslednjih stoletjih dodatno razložen in večkrat dopolnjen,⁸ danes pa te primere v katoliški Cerkvi latinskega obreda ureja kan. 1116 CIC, v katoliških Cerkvah vzhodnega obreda⁹ pa kan. 832 CCEO.

Poglejmo najprej avtentično besedilo zakonskega predpisa o izredni obliki poroke, nato pa se bomo v primerjalni študiji ustavili pri razlagi besedila s posebnim poudarkom na podobnostih in razlikah vzhodne in zahodne prakse.

Kan. 1116 CIC

§ 1. Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo assistens ad normam iuris competens, qui intendunt verum matrimonium innire, illud valide et licite coram solis testibus contrahere possunt: 1° in mortis periculo; 2° extra mortis periculum, dummodo prudenter praevideatur earum rerum condicionem esse per mensem duraturam.

§ 2. In utroque casu, si praesto sit alius sacerdos vel diaconus qui adesse possit, vocari et, una cum testibus, matrimonii celebrationi adesse debet, salva coniugii validitate coram solis testibus.

den kerkelijken toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen 1592-1727, vol. 1, 'S-Gravenhage, 1932, str. 91).

⁸ Avtentične razlage na zastavljene dvome so objavljene v zbirki: *Collectanea S.C. de Propaganda Fide* (odsl. Coll.) vol. I, Roma 1907. Navajam nekaj primerov: S. Congregazione di Propaganda Fide, Resp. *Matrimonia Iaponiae coram duobus testibus tantum*, 13. junij 1625, št. 15, str. 7; *De validitate matrimoniorum sine parrocho in Iaponia contractis*, 27. junij 1625, št. 17, str. 8; Resp. ad Ep. Tunkin., 7. julij 1670, št. 190, str. 64; Resp. ad Vic. Ap. Tunk. Orient., 1. marec 1784, št. 567, str. 349; Istr. ad Praef. Mission. Curaçao., 1785 (datum nejasen), št. 571, str. 358; Istr. ad Vicarios App. Sin., 23. junija 1830, št. 816, str. 481; S. Congregazione del Concilio, Istr. ad Ep. Tricariceni., 18. januar 1663, št. 149, str. 51; S. Congregazione del S. Officio, Resp. ad Ep. Sutchuen., 15. januar 1784, št. 566, str. 348; Istr. ad Praef. Mission. Martinicae, 6. julij 1817, št. 725, str. 425; Resp. ad Miss. Quebec., 17. november 1835, št. 842, str. 488-490; Istr. ad Ep. Vallispratensem, 1. julij 1863, št. 1240, str. 684. Izredna oblika poroke je dobila novo podobo v času priprave na CIC/17; najprej leta 1907 (S. Congregazione del Concilio, Dekret *Ne Temere*, 2. avgust 1907, *Acta Apostolicae Sedis* 40 [1907], str. 525-530), nato pa v kan. 1098 CIC/17. Za katoliške Cerkve vzhodnega obreda je bila izredna oblika poroke prvič določena leta 1949. Prim. Pij XII., motu proprio (odsl. m.p.) *Crebrae allatae*, kan. 89, 22. februar 1949, *Acta Apostolicae Sedis* 41 (1949), str. 109.

⁹ Katoliških obredov v vzhodni Cerkvi je pet: aleksandrijski, antiohijski, armenski, kaldejski in bizantinski (kan. 28 § 2; prim. kan. 59 § 2 CCEO); podobredov pa enaindvajset. Prader obrede in podobrede razvrsti takole: »Rito alessandrino: Copti e Etiopi; Rito antiocheno: Siri, Maroniti e Malankaresi; Rito armeno: Armeni; Rito costantinopolitano: Bielorusi, Bulgari, Greci, Italo-Albanesi, Melliti, Romeni, Ruteni, Slovacki, Ucraini, Ungheresi, Russi, Jugoslavi e Albanesi; Rito caldeo: Caldei, Malabaresi« (J. Prader, »Differenze fra il diritto matrimoniale del Codice latino e quello del Codice orientale che influiscono sulla validità del matrimonio«, *Ius Ecclesiae* 5 (1993), str. 469-470).

Kan. 832 CCEO

§ 1. Si haberi vel adiri non potest sine gravi incommodo sacerdos ad normam iuris competens, celebrare intendentes verum matrimonium illud valide ac licite coram solis testibus celebrare possunt. 1° in periculo mortis; 2° extra periculum mortis, dummodo prudenter praevideatur earum rerum condicionem esse per mensem duraturam.

§ 2. In utroque casu, si praesto est alius sacerdos, ille, si fieri potest, vocetur, ut matrimonium benedicat salva matrimonii validitate coram solis testibus; eisdem in casibus etiam sacerdos acatholicus vocari potest.

§ 3. Si matrimonium celebratum est coram solis testibus, coniuges a sacerdote quam primum benedictionem matrimonii suscipere ne neglegant.

Oba kanona v § 1 določata, da se tisti, ki nameravajo skleniti resnični zakon, lahko veljavno in dopustno poročijo le pred dvema pričama, če pristojnega poročitelja (CIC) ali duhovnika (CCEO) ni mogoče dobiti ali priti k njemu brez velike težave. Predpis velja za primer smrtne nevarnosti in za primer zunaj smrtne nevarnosti, kadar se po pametni presoji predvideva, da bodo take okoliščine trajale en mesec.¹⁰

¹⁰ Za dodaten študij zgodovinskega nastanka in zorenja izredne oblike poroke gl. A. Saje, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003. Za komentar k izredni obliki poroke gl. predvsem str. 174-189. Prim. H.G. Alwan, »La forma di celebrazione del matrimonio«, v: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, izd. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, str. 706-714; L. Bender, »Forma matrimonii extraordinaria (c. 1098)«, *Monitor Ecclesiasticus* 81 (1956), str. 657-672; »Matrimonium coram solis testibus«, *Monitor Ecclesiasticus* 82 (1957), str. 455-460; F.M. Cappello, *Tractatus canonico moralis de sacramentis*, vol. V, *De matrimonio*, Roma 1961, str. 622-629; B. David, »La forme extraordinaire du mariage«, *Esprit et Vie* 109 (1999), str. 404-407; J. De Reeper, »The history and application of canon 1098«, *The Jurist* 14 (1954), str. 162-173; E. A. Fus, *The extraordinary form of marriage according to canon 1098*, Washington 1954, str. 65 sl.; F. Firmansyah Halim, *La forma canonica straordinaria nella celebrazione del matrimonio*, Romae 1987, 72 sl.; J. Hendriks, »Matrimonii forma extraordinaria (c. 1116)«, *Periodica* 84 (1995), str. 687-709; *Diritto matrimoniale. Commento ai canoni 1055-1165 del Codice di diritto canonico*, Milano 1999, str. 247-250; Coram Jullien, razsodba 7. december 1931, RRDec, vol. 23, št. 2-4, str. 272-474; B. Košir, *Zakonsko pravo*, Priročniki Teološke fakultete 11, Ljubljana 1997, str. 325-327; I. Martínez de Alegría, *La forma extraordinaria del matrimonio canónico. Origen histórico y régimen vigente*, Madrid 1994, str. 253 sl.; J. Martínez Torrón, »La valoración del consentimiento en la forma extraordinaria del matrimonio canónico«, *Revista Española de Derecho Canónico* 40 (1984), str. 433-457; K. Mörsdorf, »Die Noteheschließung, c. 1098«, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 124 (1950), str. 78-91; A. Stankiewicz, »La forma della celebrazione del matrimonio«, v: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, izd. Pinto, Città del Vaticano 2001, 664; J.B. Wu, *De forma canonica extraordinaria celebrationis matrimonii (can.1098)*, Romae 1956, str. 71 sl.

V § 2 so predvideni primeri, ko je na voljo drug duhovnik ali diakon, ki bi mogel prisostvovati poroki. Duhovnika ali diakona je glede na dano možnost treba poklicati v obeh primerih, da skupaj s pričama prisostvuje sklenitvi zakonske zveze. Treba je poudariti, da veljavnost poroke ni odvisna od poročiteljeve navzočnosti oz. odsotnosti. Zakon je veljaven tudi v primeru, če poročitelj ni bil poklican in je zakon sklenjen samo pred pričama.

Medtem ko predpis za latinsko Cerkev predvideva navzočnost duhovnika ali diakona, določba za vzhodne katoliške Cerkve pravi, da je treba poklicati duhovnika, lahko tudi nekatoliškega, da blagoslovi novoporočenca. Diakon v vzhodnih Cerkvah nikoli ne more prisostvovati poroki. V danem primeru se za veljavnost sklenitve zakonske zveze samo pred pričama zahteva pravi namen in predvidena odsotnost poročitelja,¹¹ to je uradne priče Cerkve, pooblaščen za prisostvovanje pri poroki, za obdobje enega meseca. Za veljavnost poroke se vedno zahteva navzočnost dveh prič.

Predpisa obeh zakonikov glede izredne oblike poroke se v vsebinsko bistveno ne razlikujeta.¹² Edina razlika je v določilu, kdo je pristojni poročitelj. Duhovnikov blagoslov (*ritus sacer*) ima na Vzhodu zelo velik pomen, zato je zakonodajalec v kan. 832 CCEO dodal še § 3, ki ima zgolj pastoralni namen.¹³

1. Velika težava

O veliki težavi govorimo takrat, ko gre bodisi za veliko fizično razdaljo med zaročencema in poročiteljem bodisi ko gre sicer za fizično bližino, pa zaradi višje sile, bolezni, nasilja ali preganjanja¹⁴ poročitelja ni mogoče dobiti ali priti k njemu.¹⁵

¹¹ Izraz »poročitelj«, ki ga uporablja slovenski prevod Zakonika kanonskega prava, ni najbolj posrečen. Beseda lahko bralca zavede, da je duhovnik tisti, ki podeli zakrament svetega zakona. Latinski izraz »*assistens ad normam iuris competens*« pomeni tisto osebo, ki po določbi prava prisostvuje poroki kot uradna priča Cerkve. Zakrament si zaročenca podelita sama, zato sta v tem smislu poročitelja mož in žena.

¹² Skladnost §§ 1-2 kann. 1116 CIC in 832 CCEO je posledica izrecne odločitve zakonodajalca. Odločitev je bila sprejeta v juniju 1981 in potrjena v januarju 1982. Prim. Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale, »*Denua recognitio dello schema dei canoni sul Culto divino e Sacramenti*«, *Nuntia* 15 (1982) 5, str. 84-85.

¹³ Cf. J. Abbass, »Marriage in the Codes of Canon Law«, *Apollinaris* 68 (1995), str. 546-547; F.R. McManus, »Marriage in the Canons of the Eastern Catholic Churches«, *The Jurist* 54 (1994), str. 65.

¹⁴ Prim. Coram Masala, rzsodba 14. december 1982, RRDec., vol. 74, št. 5, str. 628.

¹⁵ Prim. J. De Reeper, n.d., str. 169.

Na svetu so tudi danes področja z velikim pomanjkanjem duhovnikov, v nekaterih primerih pa je duhovnikom prepovedano prisostvovati poroki. V prvem primeru govorimo o fizični odsotnosti poročitelja, v drugem pa o moralni.¹⁶

Zaročenca se lahko poročita samo pred pričama, če zaradi velike težave ni mogoče dobiti poročitelja ali priti k njemu z normalnimi sredstvi in po običajni poti, to je brez velikega tveganja. Priča je lahko kdorkoli, tudi mimoidoči, zato se velika težava v večini primerov nanaša na duhovnika oziroma na njegovega zakonitega zastopnika. Za sklenitev zakonske zveze je dovolj, da gre za subjektivno ocenjeno veliko težavo v odnosu do določene osebe, ki se namerava poročiti, oziroma do duhovnika, ki naj bi prisostvoval poroki.¹⁷ Hendriks poudarja, da lahko velika težava zadeva tudi neko tretjo osebo, skupno dobro, dobro ime nekega človeka, zdravje, svobodo ali materialne dobrine.¹⁸ Kot veliko težavo ne pojmujejo primera sklenitve mešanega zakona, kjer ordinarij ne dovoli poroke zaradi pomanjkanja predpisanih obljub (kan. 1125 CIC). Prav tako ne gre za veliko težavo v našem pomenu besede, kadar bi nekdo z običajno poroko izgubil pokojnino, razen v primeru, ko bi šlo za edini in bistveni vir prežvljanja.¹⁹

Ocena, kdaj gre za zares veliko težavo, mora izhajati iz pametne presoje oziroma iz poizvedovanja.²⁰ Če zakoniti poročitelj ne more biti navzoč pri sklenitvi zakonske zveze in se zato zaročenca poročita samo pred pričama, je zakon z upoštevanjem navedenih predpisov veljaven.²¹ Pravica do poroke je namreč človekova naravna pravica, ki

¹⁶ Prim. Pontificia Commissione per la Interpretazione Autentica del Codice, Risp. *Ad proposita dubia*, 25. julij 1931, *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931), str. 388. Prim. A. M. Abate, »La forma della celebrazione del matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico«, *Apollinaris* 59 (1986), str. 155.

¹⁷ »Impossibilitas sacerdotem competentem habendi vel adeundi non debet esse communis vel regionalis, existens pro omnibus incolis vel pro maiore parte eorum in aliqua regione, sed sufficit personalis« (S. Sipos, »Forma celebrationis extraordinaria matrimonii extra mortis periculum«, *Jus Pontificium* 20 [1940], str. 96).

¹⁸ Prim. J. Hendriks, »Matrimonii forma extraordinaria (c. 1116)«, *Periodica* 84 (1995), str. 692-693.

¹⁹ Avtor piše: »Pensionis amissio non constituit grave incommodum, nisi quid plus accedit, v. gr. si haec amissio vere iniusta esset vel aliquem victu privaret« (J. Hendriks, »Matrimonii forma extraordinaria (c. 1116)«, *Periodica* 84 [1995], str. 697). V primeru izgube edinega vira prežvljanja oziroma če gre za drug tehten razlog, lahko ordinarij dovoli tajno obliko poroke (kann. 1130-1133 CIC), ki je bistveno drugačna od izredne oblike.

²⁰ Prim. Coram Jullien, razsodba 7. december 1931, RRDdec, vol. 23, št. 3, str. 473.

²¹ »Eadem non servata, matrimonium est validum et licitum, quia in casu forma substantialis opponetur iuri naturali ad matrimonium, in quo conflictu ius naturale praevaleat debere« (P. Gasparri, n.d., št. 998, str. 134).

je v lestvici pravic više kot pozitivni cerkveni zakoni.

2. Pristojni poročitelj

V § 1 kann. 1116 CIC in 832 CCEO je določeno, da se lahko sledi izredni obliki poroke, kadar ni mogoče imeti ali priti do pristojnega poročitelja po določbi prava. Kdo je poročitelj v latinski Cerkvi, je določeno v kan. 1108 § 1 CIC. Predpis pravi, da so veljavni le tisti zakoni, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem ali župnikom ali pa pred duhovnikom ali diakonom, ki ju je pooblastil eden od njiju. Na območjih velikega pomanjkanja duhovnikov lahko krajevni škof na priporočilo škofovske konference dobi dovoljenje Svetega sedeža in pooblasti za to službo usposobljene laike (kan. 1112 CIC).

V katoliških Cerkvah vzhodnega obreda je za veljavno obliko sklepanja zakonske zveze v kan. 828 CCEO predpisano posebno poročno bogoslužje, *ritus sacer*, z blagoslovom duhovnika. Pristojna oseba, ki po pravu lahko opravi ta obred in blagoslovi novoporočenca, je škof ali duhovnik, v nobenem primeru pa ni mogoče pooblastiti diakona ali laika.²² Blagoslov v vzhodnih Cerkvah je brez izjeme pridržan duhovniku in je obvezen za veljavnost redne oblike poroke.

Težave nastopijo, kadar verniki vzhodnega obreda nimajo dostopa do svojega škofa. Po Praderjevem prepričanju lahko ordinarij latinskega obreda v moči koncilске določbe C 29 in kan. 1111 § 1 CIC pooblasti diakona, da blagoslovi novoporočenca, v nobenem primeru pa ne more pooblastiti laika.²³ S to trditvijo se ne strinja Salachas, ki trdi, da diakon ne more podeliti blagoslova v nobenem primeru, tudi če gre za mešani zakon med katoličanoma latinskega in vzhodnega obreda. Po avtorjevem prepričanju bi podelitev takšnega dovoljenja nasprotovala tradiciji vzhodnih Cerkva, kjer samo duhovnik lahko blagoslovi novoporočenca. Ordinarij vzhodnega obreda lahko ob pomanjkanju svojih duhovnikov na podlagi kan. 828 CCEO pooblasti duhovnika latinskega obreda, nikakor pa ne diakona ali laika. Salachas svojo trditev utemelji z naslednjo razlago. V latinski Cerkvi pristojna oseba, ki ima pravico prisostvovati poroki, izvršuje svojo službo v imenu Cerkve, v

²² Prim. kann. 302 § 2, 789, 828 § 1, 830 §§ 1 in 2, 832, 833, 834 § 2, 839, 840 § 1, 841 §§ 1 in 3 CCEO. Prim. J. Prader, »La forma di celebrazione del matrimonio«, v: *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Studi Giuridici 32, Città del Vaticano 1994, str. 298.

²³ Prader poudarja, da je mogoče v smislu kan. 1112 § 1 pooblastiti laika samo v latinski Cerkvi; kadar pa gre za zakon med katoličanom latinskega ali vzhodnega obreda in vzhodnim nekatoličanom (npr. pravoslavnim), bi bila takšno pooblastilo neveljavno. Prim. J. Prader, »La forma di celebrazione del matrimonio«, str. 298.

vzhodnih Cerkvah pa duhovnik ali škof pri sklepanju zakramenta svetega zakona izvršujeta vodstveno službo, ki je pridržana svetemu redu prezbiterata.²⁴ Abbass tehta mnemji obeh avtorjev in ugotavlja, da diakon v vzhodnih Cerkvah ne more veljavno prisostvovati sklepanju zakonske zveze brez spregleda apostolskega sedeža (kan. 835 CCEO) zaradi napačne oblike²⁵ (kan. 828 §1 CCEO).

Medtem ko CIC uporablja izraz »pooblastiti« (kann. 1108 in 1111), CCEO govori o podelitvi dovoljenja za blagoslavljanje novoporočencev (kann. 828 in 830 CCEO). *Ritus sacer* je v vzhodnih Cerkvah v redni obliki poroke bistveni element, ki se zahteva za veljavnost zakramenta svetega zakona. Kadar gre za izredno obliko poroke, se ta obred ne zahteva za veljavnost, kakor se ne zahteva v primeru mešanega zakona, npr. med katoličanom in pravoslavnim (kan. 834 § 2 CCEO). V tem primeru zadostuje preprost blagoslov, podeli pa ga lahko tudi pravoslavni duhovnik.²⁶

Služba poročitelja, ki ima v imenu Cerkve pravico prisostvovati poroki in v vzhodnih cerkvah blagosloviti novoporočence, se v konkretnem primeru kaže v tem, da ta oseba z vprašanjem ali na drug ustrezen način vpraša zaročenca, če se res želita poročiti. Zaročenca morata z besedami ali na drug razviden način²⁷ izraziti svojo privolitev, ki jo poročitelj sprejme v imenu Cerkve. Tisti, ki prisostvuje poroki v imenu Cerkve, mora imeti splošno ali posebno dovoljenje (kann. 1111 § 1 CIC, 830 CCEO).

3. Skleniti »resnični zakon«

Kot pogoj za veljavno sklenitev zakona morata zaročenca imeti namen skleniti *verum matrimonium* – resnični zakon (§ 1, kann. 1116 CIC, 832 CCEO). Zdi se, da je izrecno zahtevani namen novost seda-

²⁴ »Nel diritto orientale la facoltà di benedire i matrimoni è un atto di potestà di governo, esercitata ordinariamente da colui che è costituito nell'ordine sacro del presbiterato. Diverso è il parere quasi unanime della dottrina canonica latina, secondo il quale la facoltà di assistere ai matrimoni non è un atto di giurisdizione, ma solo una funzione che il ministro sacro esercita in nome della Chiesa« (D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma - Bologna 1994, str. 199).

²⁵ Cf. J. Abbass, n.d., str. 533-534.

²⁶ H.G. Alwan, n.d., str. 708.

²⁷ »Sufficit omnis modus agendi qui petitionem et acceptationem consensus clare significat« (A. Vermeersch, - I. Creusen, *Epitome iuris canonici* II, Paris-Bruxelles 1940⁶, št. 394, str. 276).

²⁸ Prim. Pij XII., m. p. *Crebrae allatae*, 22. februar 1949, *Acta Apostolicae Sedis* 41 (1949), str. 109.

nje zakonodaje, kajti kan. 1098 CIC/17 in kan. 89 m. p. *Crebrae allatae* Pija XII. iz leta 1949²⁸ nimata te zahteve.

Izredna zahteva po omenjenem namenu je bila dodana v shemi iz leta 1977,²⁹ da bi tako razjasnili dvom glede veljavnosti porok, sklenjenih samo pred pričami oz. pred civilnim uradnikom. Nekateri pari, ki niso mogli priti do župnika in so si v stiski izmenjali privolitev samo pred pričami, so živeli v prepričanju, da je njihov zakon veljaven samo civilno in zato razvezljiv. Dodani besedi »resnični zakon« jasno povesta, da je v izrednih razmerah, predpisanih z zakonom, s pravim namenom dana privolitev veljavna tudi pred Bogom, zato je tak zakon zakramentalen in nerazvezljiv.³⁰ Iz razprave ob shemi iz leta 1977 sledi, da je za poroko v izrednih okoliščinah potreben enak namen, kakor ga morajo imeti zaročenci ob sklepanju zakonske zveze v redni obliki.

O potrebnem namenu je tekla živahna razprava že po objavi Zakonika kanonskega prava iz leta 1917.³¹ Glede na to, da zakrament svetega zakona ni dodatek k zakonski pogodbi in krščena zaročenca ne moreta veljavno sprejeti zakonske pogodbe brez zakramenta, Jullien in Bender menita, da za sklenitev zakonske zveze v okoliščinah, ki jih določa zakon, zadostuje zgolj privolitev, čeprav par ne bi imel izrecnega namena skleniti krščanskega zakona.³²

Po prepričanju Mörsdorfa in Rymarza je zakon v danih okoliščinah veljaven samo v primeru, če imata zaročenca izrecni namen skleniti

²⁹ Prim. Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico, »Coetus studiorum 'De matrimonio'«, *Communicationes* 10 (1978), str. 95-96.

³⁰ Glede nerazvezljivosti zakonske zveze gl.: S. Slatinek, »Napetosti v družinah razvezanih in znova civilno poročenih«, *Bogoslovni vestnik* 62 (2002), str. 235 sl.

³¹ Prim. F. Firmansyah Halim, n.d., str. 78-80; I. Martínez de Alegría, n.d., str. 372-376.

³² Glede veljavnosti zakona, sklenjenega pred civilnim uradnikom, Jullien meni: »Aut nupturientes volunt [...] praestare ac manifestare consensum matrimoniale; ita, si non obstat aliquid impedimentum dirimens, validum est matrimonium, non ratione quidem actus civili positi, sed ratione consensus naturalis praestiti et legitime manifestati coram solis testibus, seu servata forma in casu requisita a lege ecclesiastica« (Coram Jullien, razsodba 7. december 1931, RRDec, vol. 23, št. 4, str. 474). Bender piše: »Validitas actus autem non dependet a certitudine subiectiva, sed statu obiectivo rerum. [...] Etiam si nesciant hoc matrimonium esse validum seu se sic valide celebrare posse matrimonium; imo etiam si subiectivam habeant certitudinem matrimonium sic celebratum esse invalidum. Sufficit ut praebeant verum consensum« (L. Bender, »Valor actus, ut aiunt, civilis in casibus qui a can. 1098 reguntur«, *Monitor Ecclesiasticus* 80 [1955], str. 110-111).

³³ »Eine kirchliche Noteheschließung läge nur dann vor, wenn die Eheberber die Absicht hätten, eine kanonische Ehe zu schließen, und wenn die Zeugen beabsichtigen, einer solchen Eheschließung zu assistieren« (K. Mörsdorf, n.d., str. 89). Scrisse Rymarz: »Unde logica necessitate in casu formae extraordinariae, nupturientes sibi conscii esse debet se coram duobus testibus contrahere matrimonium canonicum, sed praeter hanc cognitionem requiritur intentio, voluntas celebrandi matrimonium canonicum« (L. Rymarz, »Matrimonia catholicorum coram magistratu civili vel ministro acatholico ad normam can. 1098 codicis inita«, *Laurentianum* 6 [1965], str. 406).

kanonični zakon, ki bi ga sicer v normalnih okoliščinah sklenila v cerkvi pred pristojnim poročiteljem.³³ Cappello, Szentirmai in Fus zatrjujejo, da za veljavnost zadostuje namen skleniti »resnični zakon«,³⁴ Navarrete pa pravi: »Chi intende efficacemente contrarre valido matrimonio, *ipso facto* ha l'intenzione completa necessaria per mettere in atto il segno sacramentale, giacché questo non è altro che lo stesso contratto naturale assunto da Cristo a sacramento«.³⁵

Vsi avtorji so si edini, da je za sklenitev zakonske zveze potreben določen namen, ki mora biti izražen v obliki privolitve. Brez skupne volje po sklenitvi zakona poroka ne more biti veljavna v nobenem primeru. V trenutku izmenjave privolitve v posebnih okoliščinah morata imeti zaročenca vsaj vključno tak namen, ki ga ima Cerkev.³⁶

Kakšen je namen Cerkve pri sklepanju zakonske zveze, razberemo iz nekaterih drugih določb. Kanoni 1012 CIC/17, 1055 CIC in 776 CCEO povzemajo tradicionalni nauk Cerkve, da je zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost, po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev, roditev in vzgojo otrok. Ta zveza je med krščenima povzdignjena v dostojanstvo zakramenta, ki ga ni mogoče prejeti brez pogodbe, in obrnjeno: krščeni se ne morejo veljavno poročiti, ne da bi bila njihova zakonska zveza hkrati tudi zakrament.³⁷

Kanoni 1081 CIC/17, 1057 CIC in 776 CCEO določajo, da zakon nastane s privolitvijo, ki jo pravno sposobni osebi zakonito izrazita. Privolitev je pozitivno dejanje volje, s katerim se mož in žena nepre-

³⁴ »Sufficit intentio contrahendi verum matrimonium« (F.M. Cappello, n.d., št. 32, str. 29); »Ad validitatem matrimonii [...] nihil ultra id requiritur quam ut nubentium intentio dirigatur in contractum veri matrimoni, seu si matrimonium verum, insolubile, christianum inire voluerint« (A. Szentirmai, »De applicatione c. 1098 in peculiaribus quibusdam adjunctis«, *Periodica* 52 [1963], str. 169). »All that is required, then, of the parties as minister of the sacrament is to intend a true marriage« (E. A. Fus, n.d., str. 122).

³⁵ U. Navarrete, »Matrimonio cristiano e sacramento«, v: *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976, str. 72.

³⁶ »Ratio est, quia ad sacramentum valide conficiendum sufficit intentio saltem implicita faciendi quoa facit Ecclesia« (F.M. Cappello, n.d., št. 32, str. 28). »Es handelt sich um eine reine und einfache Intention, die Ehe gemäß dem Projekt Gottes und wie sie von der Kirche präsentiert wird zu schließen« (V. Papež, »Die Ehe der getauften Nichtglaubenden, ein theologisch-juristisch-pastorales Problem in der Kirche heute«, *Folia Canonica* 2 [1999], str. 306).

³⁷ Gasparri pravi: »Quod si pars mentali intentione excludat tantum rationem sacramenti, dicens positive in mente sua 'volo matrimonium, sed nolo sacramentum', valet matrimonium et est verum sacramentum. Ratio est quia intentio ministri est necessaria ad ritum sacramentalem ponendum in caso nostro contractum matrimoniale; sed hoc posito, quod ille ritus habeat sacramenti rationem et effectus sacramentales producat, non pendet ab intentione ministri, sed ab institutione Christi« (P. Gasparri, n.d., št. 827, str. 46).

klicno izročita drug drugemu in drug drugega sprejmeta. Privolitve ne more nadomestiti nihče.

Kanoni 1082 CIC/17, 1096 CIC in 819 CCEO določajo, da je za veljavno sklenitev zakona potrebno vedeti vsaj to, da je zakon trajna skupnost med moškim in žensko, naravnana na rodno otrok.

Zaročenca, ki poznata ta nauk Cerkve in imata vsaj vključno namen skleniti zakon, ki bi ga sicer sklenila pred domačim župnikom, skleneta veljaven, »resničen« in zakramentalen zakon, čeprav bi si izmenjala privolitev samo pred pričama oz. pred civilnim uradnikom. Veljavnost takšne poroke izhaja iz dejstva, da sta si zaročenca izmenjala privolitev pred pričami in tako izpolnila predpisane zahteve. Za veljavnost takšne poroke niti ni potrebno, da je par seznanjen z obstojem izredne oblike poroke, kajti vednost ali mnenje, da je zakon ničn, ne izključuje nujno privolitve v zakon (kan. 1100 CIC). Tisti zaročenci torej, ki si v predpisanih okoliščinah izmenjajo privolitev pred dvema pričama, sklenejo resnični zakon.³⁸

Predpisani pogoj glede pravega namena v resnici ni nov. Zakonodajalec je tudi v preteklosti za veljavno sklenitev zakonske zveze vedno zahteval pravi namen, kakor se pravi namen zahteva za veljavno sklepanje vseh pravnih poslov.³⁹ Novost sedanje zakonodaje glede izredne oblike poroke je samo v tem, da se namen skleniti »resnični zakon« zaradi večje jasnosti zahteva izrecno.⁴⁰ Večja natančnost onemogoča, da bi zaročenca, ki si v predpisanih okoliščinah izmenjata privolitev samo pred pričami oz. civilnim uradnikom, zaradi neznanja dvomila glede veljavnosti svojega zakona pred Bogom.

³⁸ Prim. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma - Milano 2000³, št. 452, str. 365; U. Navarrete, »'Consensus naturaliter sufficiens, sed iuridice inefficax'. Limiti alla sovranità del consenso matrimoniale«, *Periodica* 88 (1999), str. 365-369. Hendriks piše: »Necesse non est ut contrahentes sciant in Ecclesia extraordinariam matrimonii formam existere. Qui consensum emittunt naturaliter sufficientem, canonis codicis condicionibus adimpletis, valide contrahant forma extraordinaria« (J. Hendriks, »Matrimonii forma extraordinaria (c. 1116)«, *Periodica* 84 [1995], str. 704).

³⁹ Prim. U. Navarrete, »Matrimonio cristiano è sacramento«, v: *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976, str. 71-73; F.M. Cappello, n.d., št. 32, str. 29.

⁴⁰ »Il matrimonio celebrato nella forma straordinaria è valido e lecito, sempre che da parte degli sposi ci sia l'intenzione, esplicita o implicita, di contrarre un vero matrimonio« (L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990, št. 840, str. 291). Prim. Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico, »Coetus studiorum 'De matrimonio'«, *Communicationes* 10 (1978), str. 95-96.

4. Navzočnost prič

Za redno obliko poroke se zahteva navzočnost pristojnega poročitelja in dveh prič (kann. 1108 § 1 CIC, e 828 § 1 CCEO). V izrednih razmerah se lahko par poroči brez pristojnega poročitelja, nikakor pa ne brez navzočnosti dveh prič, ki se vedno zahtevata za veljavnost.⁴¹

Vloga prič se razlikuje od službe poročitelja. Poročitelj mora vprašati zaročenca, ali se želita poročiti, in sprejeti njuno privolitev ter ju v katoliških Cerkvah vzhodnega obreda tudi blagosloviti. Naloga prič pa je v tem, da pričata pred cerkvenim občestvom o izmenjavi zakonske privolitve ter poskrbita, da je poroka zaznamovana v poročno knjigo določene župnije (kann. 1121 § 2 CIC, 841 § 3 CCEO).

Priči ne sprašujeta po privolitvi in ne vodita poročne slovesnosti. Dovolj je, da sta navzoči na kraju poroke, da slišita besede ali vidita druga ustrezna znamenja, po katerih je mogoče sklepati, da sta si zaročenca izmenjala privolitev. Priči morata biti umsko sposobni razumeti, za kaj gre, biti pa morata tudi verodostojni. Zahtevata se dve priči, ki morata biti na kraju poroke hkrati fizično navzoči.⁴² Dosegljivost prič samo po telefonu ali internetu ne zadostuje.⁴³ Ni potrebno, da sta priči določeni formalno, v skrajnem primeru sta lahko izbrani izmed mimoidočih ali naključnih obiskovalcev poročne slovesnosti.⁴⁴ Zakon je veljavno sklenjen tudi v primeru, če sta priči privedeni pod prisilo ali s prevaro in nimata namena pričati. Medtem ko mora biti poročitelj primerno izobražen in pooblaščen, za priči ni posebnih zahtev. Dovolj je, da določeni osebi razumeta, za kaj gre, da nista umsko moteni in sta sposobni pričati o izmenjavi zakonske privolitve.⁴⁵

V skrajnem zgolj teoretičnem primeru bi bila sklenitev poroke veljavna tudi brez prič, če jih nikakor in na noben način ne bi bilo mogo-

⁴¹ »Quando agitur de probando aliqui facto iuridico, de eo praesertim quod potest praeiudicium alteri afferre, non sufficit, ex generali iuris principio, unus testis, sed plures requiruntur, i.e. saltem duo« (F.M. Cappello, n.d. št. 692, str. 624). Prim. Coram Masala, rzsodba 14. december 1982, RRDec, vol. 74, št. 10, str. 632.

⁴² »Testis requiritur praesentia: 1. *simultanea* cum teste autorizabili; 2. *moralis*, qua de contrahentium personis et de inito inter eas contractu postea carto testari possit; 3. *formalis*, sc. ita ut aliquo modo qua testes fuerint adhibiti. Huic ergo conditioni satis est factum, dummodo testimonium certum duorum ex astantibus haberi possit« (A. Vermeersch, - I. Creusen, n.d., št. 397, str. 278).

⁴³ Prim. A.M. Abate, n.d., str. 154; L. Chiappetta, n.d., št. 798, str. 279; K. Mörsdorf, n.d., str. 90; J. De Reeper, n.d., str. 170.

⁴⁴ V rzsodbi *coram* Sebastianelli beremo: »Finis praesentiae testium est, ut matrimonium probari possit, quare testium praesentia moralis esse debet, testes nepe aliquo sensu sponsos matrimonium voluisse contrahere, et de facto contraxisse percipere debent« (rzsodba 17. februar 1917, *Acta Apostolicae Sedis* 9 [1917], str. 504).

⁴⁵ Prim. J. Hendriks, »Matrimonii forma extraordinaria (c. 1116)«, *Periodica* 84 (1995), str. 698; F.X. Wernz - P. Vidal, n.d., št. 540, str. 685.

če dobiti. Razlog za to veliko posebnost izhaja *ex epikeia* in iz naravnega prava, ki daje človeku pravico do poroke tudi takrat, ko bi se sicer zaradi skrajno težkih razmer ne mogel poročiti po pozitivni zakonodaji.⁴⁶

5. Smrtna nevarnost in primer zunaj smrtne nevarnosti

Izredna oblika poroke je možna v dveh primerih: v smrtne nevarnosti in zunaj smrtne nevarnosti, če se po pameti predvideva, da bodo posebne z zakonom določene okoliščine, v katerih po normalni poti ni mogoče imeti in z običajnimi sredstvi ne dobiti pristojnega poročitelja, trajale en mesec (kann. 1116 § 1 CIC e 832 § 1 CCEO).

Smrtna nevarnost – *periculo mortis* – lahko nastane iz različnih razlogov, v njej pa se lahko znajde eden ali oba zaročenca kakor tudi pristojni poročitelj. Zaročenca se lahko poročita samo pred pričama, če je vsaj eden od naštetih v smrtne nevarnosti, to je v položaju, kjer je smrt verjetna. Ni potrebno prepričanje, da je smrt zelo blizu – *imminente mortis periculo*⁴⁷ ali, da bo zagotovo prišlo do smrti – *articulo mor-*

⁴⁶ Shema o izredni obliki poroke iz leta 1905 v kan. 21, § 1 določa, da je zakon v danem primeru veljaven; »immo etiam coram uno vel absque ullo teste si eadem impossibilitas impediatur ut duo testes vel saltem unus haberi possint« (Commissione Pontificia per la codificazione del Diritto Canonico, Archivio segreto Vaticano, škat. 55, f. 523r). Piše Cappello: »Si desit, qui super forma dispensare valeat, probabile est, matrimonium ex epikeia etiam sine testibus posse celebrari in gravissimis rerum adiunctis, ex. gr. si quis secus semper aut diutissime a matrimonio contrahendo abstinere deberet, vel in proximo aeternae damnationis periculo versaretur« (F.M. Cappello, n.d., št. 659, str. 627). Prim. Congregazione di Propaganda Fide, Istr. ad Vicarios App. Sin., 23. junij 1830, v: *Coll.*, I. št. 816, str. 480-481.

⁴⁷ Za razliko od sedanje določbe, kjer se zahteva »*periculo mortis*«, dekret *Ne Temere* iz leta 1907 kot pogoj za veljavno poroko v izrednih okoliščinah zahteva »*imminente mortis periculo*«, to je, da je smrt zelo blizu. Prim. S. Congregazione del Concilio, dekret *Ne Temere*, 2. avgust 1907, *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907), str. 529.

⁴⁸ Avtorja Pezzani in Ojetti razlagata *periculum in articulum mortis*: »Periculum enim mortis non intelligitur solum quando contrahens animam agit, quod proprie dicitur *in mortis articulo*, sed quando aliquis lethali morbo correptus praevideri potest quod proximus sit morti, licet postea aliquantulum convalescat« (E. M. Pezzani, *De celebratione sponsalium et matrimonii seu commentarium in decretum Ne Temere s. Congr. Conc. diei 2 augusti 1907*, Romae 1908, str. 134). »Ubi probe notandum, non de articulo, sed de periculo mortis agit. Quare non est necesse, ut infirmus videatur morti proximus aut intra paucos dies moriendus; sufficit de morbo agi, qui in discrimen eius vitam adducat« (B. Ojetti, *In ius antepianum et pianum ex Decreto Ne Temere S.C.C. 2 augusti 1907 de forma celebrationis sponsalium et matrimonii commentarii*, Romae 1908, str. 132). Prim. A. Saje, n.d., str. 123.

⁴⁹ Fus piše: »It is not necessary that death be imminent, that one of the parties is at the point of death, i.e., 'in articulo mortis'« (E. A. Fus, n.d., str. 105).

tis.⁴⁸ Zadostuje trezna ugotovitev, da obstaja verjetnost smrti.⁴⁹ Zaročenca se lahko znajdetata v smrtni nevarnosti v primeru vojne, hude bolezni, pred nevarno operacijo ali zaradi nevarnosti obsodbe oz. kazni.⁵⁰

Smrtna nevarnost mora biti resna in bližnja času poroke, presojeti pa jo je treba z zdravim razumom. Dovolj je, da taka nevarnost obstaja v času odločitve za zakonski stan, čeprav bi se pozneje po poroki pokazalo, da nevarnost ni bila smrtna ne za par ne za poročitelja.⁵¹ V smrtni nevarnosti zaročencema ni potrebno tehtati, koliko časa bo trajala taka nevarnost, dovolj je, da si zaradi tehtnih razlogov izmenjata zakonsko privolitev pred dvema pričama.

Zaročenca se lahko poročita samo pred pričama tudi zunaj smrtne nevarnosti, če se po pametni presoji predvideva, da bodo razmere, v katerih z normalnimi sredstvi ni mogoče priti do pristojnega poročitelja oz. njegovega zakonitega zastopnika, trajale en mesec. Ni potrebno, da težke in nevarne razmere že trajajo en mesec,⁵² ampak je dovolj, da se po pametni presoji predvideva fizična oz. moralna odsotnost poročitelja za to časovno obdobje,⁵³ čeprav bi se po poroki pokazalo, da bi bil poročitelj lahko navzoč pred pretekom tridesetih dni. Kar se zahteva, je, da imata zaročenca pravi namen in moralno gotovost, da v

⁵⁰ »In mortis periculo; quod oriri potest vel ex causa intrinseca et individuali, e.g., morbo, partu difficili [...] vlex causa extrinseca sive individuali sive communi, e.g., praelion imminente, tempestate in mari, proxima capitis executione [...] et sufficit ut immineat alterutri contrahenti. Gravitas vero periculi moraliter aestimanda est et si error adfuerit in aestimatione periculi mortis, non ideo nuptiae coram solis testibus invalidae erunt, dummodo periculum prudenter aestimatum fuerit grave, non autem imprudenter et prorsus fucatum« (P. Gasparri, n.d., št. 1007, str. 137).

⁵¹ »Vale la valutazione prudente del caso nel momento della celebrazione in modo che si scopre nel futuro che non c'era effettivamente pericolo di morte, o che il caso è stato soprastimato, ma non senza la dovuta prudenza, questa realtà non avrà nessuna incidenza sulla validità del matrimonio celebrato in modo straordinario« (H. G. Alwan, n.d., str. 713). Prim. J. De Reeper, n.d., str. 163.

⁵² Tako je bilo določeno leta 1907: »*aeque rerum conditio a mense iam perserveret*« (S. Congregazione del Concilio, dekret *Ne Temere*, 2. avgust 1907, *Acta Sanctae Sedis* 40 [1907], str. 529).

⁵³ »It does not matter how long or how short ago the priest was present. All that matters is: that at the moment of the contracting of the marriage it is prudently estimated that he will not return within a month. The canon directs us to look at the future, not at the past« (J. De Reeper, n.d., str. 164).

⁵⁴ Prim. Pij XII, Alloc. ai Prelati della Rota Romana, 1. oktober 1942, *Acta Apostolicae Sedis* 34 (1942) št. 3, str. 340. Bender poudarja: »Haec certitudo subiectiva necessaria est ut quis licite procedat; validitas actus autem non dependet a certitudine subiectiva, sed a statu obiectivo rerum« (L. Bender, »Valor actus, ut aiunt, civilis in casibus qui a can. 1098 reguntur«, *Monitor Ecclesiasticus* 80 [1955], str. 110).

predpisanim časovnem obdobju pristojni poročitelj po normalni poti in z običajnimi sredstvi ne bo dosegljiv.⁵⁴ Do moralne gotovosti je treba priti s presojo okoliščin, poizvedovanjem, opazovanjem in preko drugih dosegljivih možnosti.⁵⁵

6. Drug duhovnik ali diakon, ki ga je treba poklicati

Če je na voljo drug duhovnik ali diakon, ki sicer ni pooblaščen, bi pa lahko prisostvoval poroki, ga je treba poklicati v obeh primerih, to je v smrtni nevarnosti in zunaj nje, da bi skupaj s pričama prisostvoval poroki (kan 1116 § 2 CIC).⁵⁶

Za razliko od predpisov latinske Cerkve zakonik vzhodnih katoliških Cerkva v kan. 832 § 2 določa, da mora biti poklicani poročitelj duhovnik, poklicati pa ga je treba, da bi blagoslovil novoporočenca. Diakon po praksi vzhodnih Cerkva ne more veljavno prisostvovati poroki, ker nima pravice blagosloviti zakoncev. Zaradi tega katoličanom vzhodnega obreda diakona ni potrebno klicati, četudi bi bil v bližini.⁵⁷

V § 2 kan. 832 CCEO je izrecno poudarjeno, da je poklicani duhovnik lahko tudi nekatoliški, npr. iz pravoslavne Cerkve.⁵⁸ V primeru, da bi se poklicani nepooblaščen poročitelj ne odzval in bi ne hotel prisostvovati poroki, bi bila privolitev zaročencev v navzočnosti samo dveh prič vseeno veljavna. Navzočnost drugega duhovnika ali diakona je potrebna samo za dopustnost, ne pa za veljavnost.⁵⁹

⁵⁵ Prim. Pontificia Commissione per la Interpretazione Autentica del Codice, *Risp. Ad proposita dubia*, 10. novembra 1925, *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925), str. 582-583.

⁵⁶ Hendriks in Cappello poudarjata, da mora biti pristojni poročitelj ali njegov zastopnik dosegljiv z običajnimi sredstvi, drugače ga ni treba iskati. «Invitandus est sacerdos vel diaconus qui adest in loco, non autem qui difficiliter praesens esse potest» (J. Hendriks, »Matrimonii forma extraordinaria (c. 1116)«, *Periodica* 84 [1995], str. 706). »Ad liceitatem eius assistentia necessaria est, nisi excuset aliqua iusta causa. [...] Dicitur 'si praesto sit alius sacerdos qui adesse possit'; proinde si facile haberi nequit, non urget obligatio eum inquirendi» (F.M. Cappello, n.d., št. 696, str. 628).

⁵⁷ Navarrete piše: »Cum in CC diaconus delegari non possit ad benedicendum matrimonium, congruenter nulla obligatio habetur eum vocandi etiamsi praesto sit in casu formae extraordinariae« (U. Navarrete, »Ius matrimoniale latinum et orientale. Colatio Codicem latinum inter et orientalem«, *Periodica* 80 [1991], str. 624).

⁵⁸ Na ta način je zakonodajalec podčrtal veliko novost. Po določbi za kristjane vzhodnega obreda iz leta 1949 je bilo namreč v kan. 89 § 2 predpisano, da mora biti poklicani duhovnik katoliški. Prim. Pij XII., m. p. *Crebrae allatae*, 22. februar 1949, *Acta Apostolicae Sedis* 41 (1949), str. 109. Do sedaj veljavne novosti je prišlo v shemi iz leta 1977. Prim. Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale, »Labor Consultorum Commissionis circa canones de matrimonio«, *Nuntia* 8 (1979), str. 26.

⁵⁹ Prim. A.M. Abate, n.d., 159; J. De Reeper, n.d., str. 171.

Vloga drugega poklicanega duhovnika ali diakona je v tem, da pri poroki poskrbi za primeren obred in v primeru, da gre za kristjane vzhodnega obreda, novoporočence tudi blagoslovi. Poklicani nepristojni poročitelj mora poskrbeti, da se v skladu s predpisi (kann. 1121 § 2 CIC, 841 § 3 CCEO) poroka zaznamuje v poročno knjigo določene župnije, nenazadnje pa je njegova navzočnost primerna zaradi svetosti trenutka sklenitve zakramenta zakonske zveze.

Smisel določbe, da je treba poklicati duhovnika ali diakona, je tudi v tem, da v skladu z določbami kan. 1079 CIC in kan. 796 CCEO poklicani lahko podeli spregled od vseh zadržkov, razen od zadržka, ki izhaja iz svetega reda prezbiterata.⁶⁰ Ta duhovnik ali diakon lahko v skrajnem primeru nastopi tudi kot ena od prič, če druge priče ne bi bilo mogoče dobiti. V vzhodnih katoliških Cerkvah lahko v danem primeru podeli spregled od zadržkov tudi katoliški duhovnik latinskega obreda, nikakor pa ne diakon.⁶¹

7. Prejem blagoslova (kan. 832 § 3 CCEO)

Oba sedaj veljavna zakonika ponavljata predpis kan. 1098 CIC/17 in kan. 89 m. p. *Crebrae allatae*, da je zakon v izrednih okoliščinah veljaven, če sta si zaročenca izmenjala privolitev pred dvema pričama. Kljub tej določbi zakonodajalec v kan. 832 § 3 CCEO spodbuja novoporočenca vzhodnega obreda, ki sta se poročila samo pred pričama, naj poskrbita, da čim prej prejmeta še duhovniški blagoslov. Predpis ne določa, da mora biti duhovnik vzhodnega obreda, blagoslov lahko v skladu s predpisom § 2 kan. 832 CCEO podeli tudi pravoslavni duhovnik ali katoliški duhovnik latinskega obreda.

Predpis v § 3 je bil dodan na izrecno željo zakonodajalca v shemo iz leta 1977.⁶² To dopolnilo temelji na odločitvi, da se mora bodoči Zakonik kanonov vzhodnih Cerkva čim bolj ujemati z izročilom svetih

⁶⁰ Cappello poudarja: »Assistentia sacerdotis merito praecipitur: 1. ut dignitati et sanctitati matrimonii consulatur; 2. ut sponsi benedictionem accipiant; 3. ut dispensetur impedimentis, quae forte obstant valori nuptiarum; 4. ut maior securitas praestetur contractus rite initi« (F.M. Cappello, n.d., št. 696, str. 629). Glej tudi: A. Vermeersch, – I. Creusen, n.d., št. 406, str. 283.

⁶¹ Prim. D. Salachas, »Il 'Ritus sacer' nella forma di celebrazione del sacramento del matrimonio secondo la tradizione delle Chiese orientali«, *Euntes Docente* 47 (1994), str. 26-27.

⁶² Prim. Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale, »Labor Consultorum Commissionis circa canones de matrimonio«, *Nuntia* 8 (1979), str. 26.

⁶³ Prim. »Prefazione«, v: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, izd. V. Pinto, Città del Vaticano 2001, L; J. Abbass, n.d., str. 547.

kanonov in s tradicijo vzhodnih Cerkev,⁶⁵ kjer ima duhovniški poročni blagoslov izjemno velik in bistven pomen. Določba o blagoslovu ostane nespremenjena v kan. 168 § 4 v shemi iz leta 1980,⁶⁴ v *denua recognitio* iz leta 1982 pa je bil predpis ponovljen *ex officio*.⁶⁵ Določba je bila z majhnimi redakcijskimi spremembami znova objavljena v naslednji shemi kot kan. 827 § 3⁶⁶ in kot končna verzija v kan. 832 § 3 CCEO.

Spodbuda, naj novoporočenca čim prej prejmeta blagoslov, ni čisto nova. Po mnenju velikega poznavalca vzhodne tradicije Cousse najdemo podoben predpis v kaldejski Cerkev že konec 8. stoletja.⁶⁷ Pozneje je bilo dano podobno navodilo za področje Kitajske.⁶⁸ Iz obeh navodil je razvidno, da je zakon v danem primeru veljaven, če je bila dana pravilna privolitev pred dvema pričama. Spodbuda, naj novoporočenca obiščeta duhovnika in ga prosita za blagoslov, temelji predvsem v večji gotovosti, da je njuna zveza legitimna, da bosta poučena o zakonskih pravicah in dolžnostih in da bo njun zakrament zaznamovan v poročni knjigi določene župnije. V tem smislu blagoslov nima tvornega vzroka zakonske zveze, temveč ima izključno pastoralni

⁶⁴ Prim. Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale, »Schema canonum de Culto Divino et praesertim de sacramentis«, *Nuntia* 10 (1980), str. 52.

⁶⁵ Prim. Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale, »Denua recognitio dello schema dei canoni sul Culto divino e Sacramenti«, *Nuntia* 15 (1982), str. 85.

⁶⁶ Prim. Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale, »Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis«, *Nuntia* 24-25 (1987), str. 150.

⁶⁷ Prim. A. Coussa, *Eptiome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. III. *De Matrimonio*, Roma 1950, št. 171, str. 204.

⁶⁸ »In tali casu, parentes duos testes eligant, qui una cum sponso et sponsa, eorumque propinquis ad ecclesiam loci se conferentes, flexis genibus, consuetos fidei, spei, charitatis, et contritionis actus in communi recitent, sicque sponsus et sponsa ad contrahendum matrimonium rite se disponant. Post haec surgentes sponsus et sponsa coram praedictis testibus per verba de praesenti mutuum expriment consensum, et post gratias Deo actas domum revertantur. Si autem ad ecclesiam ire nequeant, in privatis domibus praedicta observentur; postea vero, data opportunitate, et novi coniuges et testes missionarium adeant, ut ipsi de matrimonio rite inito legitime constet, et ab eodem benedictionem accipiant« (S. Congregazione di Propaganda Fide, Istr. ad Vicarios App. Sin., 23. junija 1830, v *Coll.*, I. št. 816, str. 481).

⁶⁹ Prim. L. Chiappetta, n.d., št. 845, str. 292.

⁷⁰ Prim. H.G. Alwan, n.d., 714; D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma - Bologna 1994, 208; V.J. Pospishil, *Eastern catholic church law according to the »Code of Canons of the Eastern Churches«*, Brooklyn, NY 1993, str. 484-485; V. Papež, n.d., str. 306.

pomen⁶⁹ in se podeli za blagor duš.⁷⁰

Povzetek: Andrej Saje, Izredna oblika poroke (kan. 1116 CIC in 832 CCEO)

Cerkvena določba glede na veljavnost obvezne kanonične oblike poroke lahko v primeru odsotnosti pristojnega poročitelja težko prizadene naravno pravico do poroke. Uporaba izredne oblike poroke (kan. 1116 CIC in kan. 832 CCEO) je legitimna v primeru, ko pooblaščen priča Cerkve – poročitelj – ni dosegljiva brez velike težave.

V odsotnosti poročitelja zakon opravičuje izredno obliko v smrtni nevarnosti in zunaj smrtne nevarnosti, če se po pametni presoji predvideva, da bo pooblaščen poročitelj odsoten en mesec. Za izredno obliko ni potrebno, da je gotovost smrti velika in bližnja. Dovolj je, da je smrt enega od zaročencev zaradi notranjega ali zunanjega vzroka verjetna. V takem primeru lahko par veljavno sklene zakon tudi samo pred dvema pričama.

Zaročenca morata imeti namen skleniti zakon, kakor ga razume Cerkev. Ni potrebno, da poznata obstoj in učinek izredne oblike poroke. Če je na voljo drug duhovnik ali po zakoniku latinske Cerkve tudi diakon, ki nima pooblastila za prisostvovanje poroki, ga je treba poklicati, da bi prisostvoval izredni obliki poroke, »ampak zakon je veljaven, če se sklene samo pred pričama«.

Čeprav je veljavno sklenitev zakonske zveze brez duhovniškega blagoslova težko uskladiti z vzhodno teologijo, je kan. 832 Zakonika kanonov vzhodnih Cerkva v bistvu enak kan. 1116 Zakonika kanonskega prava latinske Cerkve. Zaročenca iz vzhodne Cerkve, ki sta se poročila samo pred pričama, dodatek (can. 832 § 3) spodbuja, naj ne odlašata in čim prej prejmeta še duhovniški blagoslov.

Ključne besede: izredna oblika poroke, kanonična oblika poroke, zakonska zveza, pravo

Summary: Andrej Saje, Extraordinary Form of Marriage (cann. 1116 CIC and 832 CCEO)

The requirement of the Church that the canonical form should be observed as a condition for the validity of marriage could unduly curtail the exercise of the natural right to marry when authorized witnesses are lacking or rarely available. Resort to the extraordinary form of marriage (can. 1116 CIC, can. 832 CCEO) is legitimate only when those authorized to witness marriages in the name of the Church are unavailable because access to them is impossible »without grave inconvenience«.

The law foresees two situations in which the inaccessibility of authorized witnesses justifies resort to the extraordinary form: danger of death and, outside the danger of death, when it can be prudently judged that an authorized witness will be unavailable for a month. Death need not be imminent or certain. It is sufficient that the death of one of the parties from internal or external causes is at least probable. In this cases the couple contracts marriage validly by exchanging consent before two witnesses.

The couple must intend marriage as understood by the Church, but they need not grasp all implications of the extraordinary form. If a priest, or deacon according to Latin code, who has no authorization to assist at marriages is available, he should be asked to participate in the extraordinary form celebration »without prejudice to the validity of marriage in the presence of the witnesses alone«.

Although a valid celebration of marriage without the priestly blessing is hard to reconcile with the Eastern theology of marriage, can. 832 of the Eastern code provides for an extraordinary form for the celebration of marriage that is substantially the same as that prescribed in can. 1116 of the Latin code. In addition (can. 832 § 3), the spouses who marry according to the extraordinary form are admonished to seek the priestly blessing of their marriage as soon as possible.

Key words: extraordinary form of marriage, canonical form, marriage, law

Stanislav Slatinek

Žgoči problemi krsta in mešanih zakonov

Slovenski človek se na novo versko prebuja. Ne izbira več med vero in nevero, ampak tudi med vero in njenimi nadomestki. Ta drugače verujoči človek je žejen sreče, hrepeni po pristni človeški ljubezni, do katoliške Cerkve pa je zadržan in kritičen. V svoji vernosti je pogosto mlačen in večkrat premalo pokončen. Zaradi potrebe po duhovnih doživetjih se zateka v nove oblike religioznosti.¹

Cerkev posluša hrepenenja mladih in jim skuša pomagati pri uresničevanju njihove želje po srečnem zakonu in družini. Ker javno mnenje ponuja vzorce, ki so nasprotni krščanskemu pojmovanju zakona in družine, nas skrbi življenje v zunajzakonskih skupnostih, naraščanje ločitev in protizakonska miselnost.

Zaradi ljubeče skrbi za zakonce in njihovo poslanstvo pri vzgoji otrok je imela Cerkev vedno skrb tudi za mešane zakone. Gre za pristno človeško pomoč krščenim, da bi mogli rasti v veri v Jezusa Kristusa, kadar sklepajo zakon z nekrščenim ali krščenim zunaj katoliške Cerkve. Ker imajo tudi druge Cerkve ali cerkvene skupnosti krst, je danes vprašanje krsta zelo pomembno. Vse več različnih Cerkva namreč uporablja podobna verska znamenja, kot jih pozna katoliška Cerkev, vsebina pa je pri njih popolnoma druga. Za mešane zakone je zato danes zelo velik problem veljavni krst.

Za katoliško Cerkev imajo veljavni krst vse vzhodne katoliške Cerkve in nekatere nekatoliške krščanske skupnosti, ki so registrirane v Sloveniji: Srbska pravoslavna Cerkev, Evangeličanska Cerkev augsburške veroizpovedi, Makedonska pravoslavna skupnost »Sveti Klemen Ohridski«, Reformirana krščanska ali Kalvinistična Cerkev. Sem spadajo tudi adventisti, baptisti in binškoštniki.² Menoniti in metodisti imajo podobno kot kalvinisti zakrament krsta, vendar v Sloveniji nimajo svoje skupnosti. Prav tako imajo veljavni zakrament krsta tudi starokatoličani, ki pa ga razlagajo podobno kot evangeličani.

Judovska skupnost in islam krsta ne poznata. Prav tako so pri nas brez krsta tudi nekatere novodobne verske skupnosti: Skupnost za

¹ Prim. *Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, 18.

² Prim. *Münsterischer Kommentar zum CIC* (23. Erg.-Lfg. CODEX, Oktober 1994), kan. 869.

zavest Krišne, Svobodna Katoliška Cerkev, Bela gnostična Cerkev, Mednarodna šola Zlatega rožnega križa, Univerzalno življenje, Združitevna cerkev, Nacionalna bahajska skupnost, Red vzhodnega templja, Šri Radhakunda – Skupnost za zavest Šri Gourange, Buddha Dharma – Zveza budistov, Krščanski center, Mednarodna krščanska skupnost, Scientološka cerkev in Sakrament prehoda.

1. Krst v katoliški Cerkvi

Sveti krst predstavlja vrata, ki vernim odpirajo pot do drugih zakramentov, še posebej do zakramenta svetega zakona. Ta zakrament izpopolni človeško ljubezen zakoncev, da se ljubita z ljubeznijo, s katero je Kristus ljubil Cerkev. V Svetem pismu je zelo jasno opisana Jezusova postavitvev krsta. S krstom se izpolnjuje Jezusovo naročilo: »Kdor bo krščen, bo zveličan«. S krstom se odpustijo vsi grehi, izvorni greh in vsi osebni grehi kakor tudi vse kazni za greh. Krst v katoliški Cerkvi pomeni »očiščenje grehov in novo rojstvo v Svetem Duhu« (KKC 1262).

Redni delivci krsta v katoliški Cerkvi so škof, duhovnik in diakon. Krščevanje je posebj zaupano župniku. Lahko krsti tudi katehist ali kdo drug, ki ima pooblastilo krajevnega ordinarija. Če je redni krstitelj oviran in če je nevarnost smrti, lahko krsti tudi nekatoličan. Krst se v nujnih primerih lahko opravi tudi zunaj katoliške Cerkve. Če pa je otrok krščen zunaj katoliške Cerkve, se pričakuje, da ga starši čim prej prinesejo v cerkev, da ga skupnost sprejme medse.

Za katoliško Cerkev so potrebni štirje pogoji, da je krst veljavno podeljen: materija (voda), oblika (oblivanje ali potapljanje), pravi namen krščevalca in pravilna pripravljenost novokrščenca.³ Cerkev je vedno učila, da more krst prejeti samo človek, ki še ni bil krščen in je za krst sposoben (kan. 864). Pri tem se izgovarjajo krstne besede: »Jaz te krstim v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« (Mt 28, 19). Pomembno je, da krstitelj jasno izgovarja besede in da ima namen Cerkve. Brez tega je krst zgolj igra. Apostol Pavel v pismu Korinčanom namreč omenja razvado, da so se ljudje dajali krstiti tudi v korist mrtvih (1 Kor 15,29). V prvih stoletjih so tak krst poznale nekatere cerkvene ločine. Danes pa je tak krst navzoč pri Krščanski skupnosti, ki jo je ustanovil Rudolf Steiner. Katoliška cerkev je tako obliko krsta prepovedala že na sinodi v Hiponu leta 393.⁴

³ Prim. A. Mostaza, *Battesimo*, v: C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo 1993, 80-91.

⁴ Prim. A. Longhitano, A. Montan, J. Manzanares, V. De Paolis, G. Ghirlanda, *I sacramenti della chiesa*, EDB, Bologna 1989, 40-41.

Apostolska tradicija na Vzhodu in na Zahodu je zagovarjala krst otrok. Čeprav otroci še ne morejo grešiti se jim krst podeli v odpuščanje grehov. Rimski papeži in prvi koncili so nalagali kristjanom dolžnost, da svoje otroke čim prej krstijo v veri Cerkve. Zato so v 3. stoletju krstili otroke drugi ali tretji dan po rojstvu.⁵ Danes pa je primerno, da se otroci krstijo nekaj tednov po rojstvu.⁶

Za katoliško Cerkev je bil vedno problem krst otrok nekatoliških staršev. Že Tomaž Akvinski se je spraševal, ali se smejo krstiti otroci judov proti volji svojih staršev. Učil je, da bi bil tak krst krivičen.⁷ Zato se je ohranila praksa, da je krst dopusten, če vsaj eden od staršev v to privoli. Podoben problem srečujemo danes, ko želijo svoje otroke krstiti praktično neverni starši. Edino poročstvo za dopusten krst je katoliška vzgoja otrok.

V preteči smrtni nevarnosti sme krstiti vsak človek, tudi nekrščeni, samo da ima pravi namen. To pomeni, da hoče storiti to, kar dela Cerkev, ko krščuje, in da pri tem izgovarja predpisane krsne besede. Tako je učil že Tridentinski koncil. Glavni razlog, da more v nujnih primerih vsakdo veljavno krstiti, je vsezveličavna Božja volja in potrebnost krsta za zveličanje (prim. KKC 1256). Tudi Zakonik cerkvenega prava pove, da lahko v izrednih primerih krsti kdorkoli, samo da ima pravi namen (prim. kan. 861 par. 2). Če je otrok v smrtni nevarnosti, je dopustno krstiti tudi proti volji staršev. Izven smrtne nevarnosti pa se krst odloži, če temu nasprotujejo starši, oziroma ni zagotovljena katoliška vzgoja otroka (prim. kan. 868, par. 2).

Kdor je krščen v katoliški Cerkvi, lahko prejme tudi druge zakramente, še posebej sveti zakon. Za prejem zakramenta svetega zakona pa je potrebno, da sta oba zaročenca krščena v katoliški Cerkvi, lahko pa je le eden, drugi pa je veljavno krščen zunaj katoliške Cerkve.

2. Krst zunaj katoliške Cerkve

Najstarejši zapisi o veljavnosti krsta zunaj katoliške Cerkve so iz 3. stoletja v sklepih Afriške sinode. Na te sklepe se je skliceval tudi papež Štefan I., ki je učil, da se mora ohraniti navada katoliške Cerkve, ki ne zahteva ponovnega krsta za tiste, ki so krščeni zunaj katoliške Cerkve in kasneje vstopijo vanjo. Kdorkoli je krščen v Kristusovem imenu, je dosegel Kristusovo milost. Isto načelo se je ohranilo na sinodi v Arsu leta 314. Znan je tudi Avguštinov boj z donatisti. Kot škof v Hiponu je izjavil, da veljavnost zakramenta krsta ni odvisna od svetosti delivca

⁵ Prim. Kongregacija za nauk vere, *Instructio pastoralis actio ad baptismum parvulorum*, 20 octobris 1980, v: *EV* 7, 591.

⁶ Prim. Kongregacija za nauk vere, *n. d.*, 622.

krsta, niti od njegove pripadnosti Cerkvi. Avguštín je zagovarjal, da morejo tudi nekatoličani veljavno podeliti krst. Tudi če nekatoličani krstijo s pravim namenom, gre za krst katoliške Cerkve. Krst ne pripada tistim, ki se od Cerkve ločijo, ampak pripada Cerkvi, od katere so se ločili. Veljavnost takega krsta je možna zato, ker je Kristus prvi delivec zakramenta. Kristus je edini, ki v resnici krščuje, pa čeprav krščujejo različni ljudje. Zato je Tridentinski koncil potrdil staro učenje Cerkve, da veljavno krstijo tudi nekatoličani, če krstijo »v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha« in z namenom, da storijo to, kar dela katoliška Cerkev.⁸

Katoliška Cerkev je v preteklosti priznala krst ariancev, čeprav je bilo njihovo razumevanje Svete Trojice drugačno. Potrebno je bilo samo to, da so imeli pravi namen krsta, da se oseba zveliča. Podobno je ravnala Cerkev tudi v 17. stoletju, ko je kristjanom na Japonskem, ki so zaradi preganjanja ostali brez duhovnikov, priznala njihov krst.

Tudi zakonik cerkvenega prava ne zahteva, da bi bilo potrebno ponovno krstiti tiste, ki so prejeli krst od nekatoličanov, če ni dvoma glede materije, oblike in namena, ki ga je imel delivec krsta. Če pa obstaja resen dvom o veljavnosti krsta v nekatoliški verski skupnosti, je treba krstiti pogojno (prim. kan. 869).

2.1. Veljavni krst zunaj katoliške Cerkve

2.1.1. Krst Adventistične cerkve 7. dne

Med ustanovitelja Adventistične cerkve 7. dne spadata William Miller in Ellen G. White. Adventisti sedmega dne, kakor se poimenujejo sami, so začeli delovati leta 1863 v ZDA, ko so ustanovili svojo cerkev. Adventisti poznajo krst odraslih, od 16. leta starosti dalje. Krst je, kot pri baptistih, mogoče sprejeti le po spreobrnjenju in izpričani veri, in sicer s potopitvijo.⁹

2.1.2. Krst Baptistične cerkve

Baptisti so ena izmed smeri protestantizma in so nastali dobrih sto let po reformaciji. Leta 1612 je v Londonu nastala prva baptistična skupnost pod vodstvom Thomasa Helwysa. Roger Williams pa je leta 1639 ustanovil prvo baptistično občino. V 18. stoletju so se baptisti razširili po celem svetu. Danes spadajo skupaj z binkoštniki, adventisti in

⁷ Prim. Tomaž Akvinski, *Summa Theologica*, II-II, q. 10, a. 12.

⁸ Prim. L. Ladaria, *Commento teologico*, v: *Periodica* 90 (2001), 639-640.

⁹ *Tko su Adventisti i što uče*, Zagreb 1930, 47-48; G. Utenkar, *Pripravljene na Kristusov ponovni prihod*, v: *Delo* 44 (16. 8. 2002), 187, 2.

Kristusovo cerkvijo bratov med cerkve svobodnega protestantizma. So najštevilnejša protestantska skupnost. V Združenih državah Amerike živi približno 100 milijonov pripadnikov. V Sloveniji obstajata dve baptistični skupnosti. Prva je Zveza baptističnih cerkva v Republiki Sloveniji, druga pa Evangelijska baptistična skupnost.¹⁰

Beseda »baptist« izhaja iz latinske besede »baptizare« in pomeni »krstiti«. Baptisti pravijo, da so »krščeni v Kristusu«. Krstijo samo odrasle, ki se lahko za to sami odločijo in ne priznavajo krsta otrok. Tiste, ki so bili krščeni kot otroci v katoliški, evangeličanski ali pravoslavni Cerkvi, krstijo še enkrat s potapljanjem v vodo. V nekaterih skupnostih v Ameriki krstijo otroke potem, ko so izpolnili 10 let. Za krst uporabljajo tradicionalni obred. Krščenec, oblečen v belo obleko, stopi v vodo, kjer ga čaka krstitelj. Ta ga trikrat potopi v vodo in pri tem izgovarja obredne besede. Po krstu krstitelj krščenca še blagoslovi in ga tako sprejme v skupnost baptistov. Za baptiste krst ni zakrament, ampak je zunanje znamenje svobodne odločitve in verske zrelosti.

2.1.3. Krst Binkoštna cerkve

Binkoštna gibanja so se začela v 19. stoletju v Ameriki. Iz Stockholma so okrog leta 1920 prvi binkoštni pridigarji, med njimi Alwin Christensson, Georg Steen, Elisabeth Phil, Thure Ross in Elof Hannsson-Rytterfeldt, svojo vero začeli širili po Evropi. Naglašali so darove Svetega Duha in delovanje teh darov v posameznih vernikih. Pionir in animator binkoštnega gibanja v Sloveniji je bil Jožef Novak.

Binkoštna cerkev deli krst odraslim. Zbere se cela občina in novokrščenega krstijo s potapljanjem v zato posebej pripravljenih bazenih, da bi se tako čim bolj približali delitvi krsta v apostolski Cerkvi. Kandidat za prejem krsta se mora skesati svojih grehov in izpovedati vero. Majhne otroke ne krstijo, ker še niso sposobni izpovedati vere in obuditi kesanja. Ponovno krščujejo vse, ki so bili krščeni kot otroci ali pa niso prejeli krsta s potapljanjem. Krst jim pomeni samo zunanje znamenje pripadnosti binkoštni skupnosti. S krstom se pokoplje stari grešni človek. Vsi, ki verujejo v Kristusa, kot odrešenika in Gospoda, se morajo krstiti. Krst z vodo je znamenje očiščenja od grehov in obenem odgovor na Božji klic. Binkoštnim vernikom veliko pomeni tudi krst v Svetem Duhu. Kdor je krščen v Svetem Duhu prejme dar jezikov in

¹⁰ Prim. E. Wieser, F. Graf-Stuhlhofer, *Die Baptisten. Zahlreich in der Welt, kaum präsent in Österreich*, v: J. Hirnsperger, C. Wessely, A. Bernhard, *Wege zum Heil?, Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Selbstdarstellung und theologische Reflexion*, ThKD 7, Graz 2001, 25-42; G. Utenkar, *Sledi Kristusovemu zgledu*, v: *Delo* 44 (13. 8. 2002), 185, 2.

druge darove. Zato mora vsak vernik hrepeneti po tem krstu in po darovih Svetega Duha.¹¹

2.2. Dvom o veljavnosti krsta zunaj katoliške Cerkve

Obstaja resen dvom o veljavnosti krsta nekaterih Cerkva ali cerkvenih skupnosti. Tak dvom obstaja za Cerkev Jezusa Kristusa živa voda, za Cerkev večne zaveze in za Kristusovo cerkev bratov.¹² V javnosti te tri Cerkve niso preveč navzoče. Zato je težko presoditi, kakšen je krst, ki ga delijo svojim članom. Prvi dve Cerkvi sta bili registrirani leta 1995. V njunem nauku je veliko prvin Binkoštene cerkve. Cerkev Jezusa Kristusa živa voda, poudarja krst v Svetem Duhu. Cerkev večne zaveze pa zagovarja krst odraslih. Verska skupnost Kristusova cerkev bratov ima po svetu več imen. Je neke vrste anglikanska ločina. Svojim članom delijo krst s potapljanjem v vodo, če to želijo. Krščenc mora pred krstom izpovedati vero. Krstijo samo odrasle, ki se lahko za ta korak svobodno odločijo.¹³

Klaus Lüdicke meni, da je za katoliško Cerkev dvomen tudi krst, ki ga svojim članom deli Novoapostolska cerkev.¹⁴

Kako ravnamo v primeru, ko resno dvomimo o krstu? Če kljub skrbnemu poizvedovanju ostane dvom, da je bil krst veljavno podeljen, se krsti pogojno. Pravno določilo »sub condicione conferantur« (kan. 845 par. 2) razumemo, da se nekrščeni mora krstiti. Pri tem se izgovarjajo besede: »Jaz te krstim pod pogojem, da še nisi bil veljavno krščen«. Od tega trenutka naprej je krščeni včlenjen v Kristusa in je del Božjega ljudstva (prim. kan. 204). Paziti je treba, da udeleženci krsta ne dobijo vtis, da katoliška Cerkev drugič krščuje.¹⁵

2.2.1. Krst Novoapostolske cerkve

Novoapostolska cerkev ali Novoapostolska skupnost je nastala leta 1863 v Hamburgu, v Nemčiji in se razširila na Nizozemsko. Njen ustanovitelj je bil Heinrich Geyer, ki je okrog sebe zbral apostolsko skup-

¹¹ Prim. K. Winter, *Freie Christengemeinde-Pfingstgemeinde (FCGÖ)*, v: J. Hirnsperger, C. Wessely, A. Bernhard, *Wege zum Heil?*, 80-81; W. A. Caldwell, *Krst v Svetem Duhu*, Ljubljana 1976, 20-21.

¹² Prim. *Münsterischer Kommentar zum CIC* (23. Erg.-Lfg. CODEX, Oktober 1994), kan. 869/4.

¹³ Prim. G. Utenkar, *Križ je simbol mučenja, ne vere*, v: *Delo* 44 (12. 8. 2002), 184/2.

¹⁴ Prim. *Münsterischer Kommentar zum CIC* (23. Erg.-Lfg. CODEX, Oktober 1994), kan. 869/5.

¹⁵ Prim. *Münsterischer Kommentar zum CIC* (25. Erg.-Lfg. CODEX, April 1996), kan. 845.

nost. Njegovi nasledniki so bili Fridrich Krebs (1895-1905), Hermann Niehaus (1905-1930) in Johann Gottfried Bischoff (1930-1960). Člani Novoapostolske cerkve širijo svojo vero pod geslom »pridi in poglej«. ¹⁶

Člani izpovedujejo apostolsko vero, ki je sestavljena iz desetih členov. Boga imenujejo »vsemogočnega«, vendar je ta naziv samo pridevnik in ne pomeni Božje lastnosti. Kristus je Božji Sin, vendar mu ne priznavajo, da bo prišel soditi žive in mrtve. ¹⁷ V svoji veroizpovedi naglašajo vero v »eno, sveto, apostolsko Cerkev«. V osmem členu novoapostolske veroizpovedi piše, da bodo tisti, ki jih bo apostol krstil, prejeli darove Svetega Duha. Po krstu pa se vsak vzida v Kristusovo telo. ¹⁸

Novoapostolska cerkev je ena redkih, ki krsti tudi otroke. Krst z vodo lahko delijo duhovni služabniki Novoapostolske cerkve. Otroke krstijo z vodo v imenu Svete Trojice. Pri krstu morajo starši izpovedati vero v učenje apostolov in prevzeti odgovornost, da bodo otroke vzgajali v apostolski veri. Poleg krsta z vodo poznajo tudi krst s Svetim Duhom. Ta krst prejmejo odrasli. Krstijo jih apostoli Novoapostolske cerkve. ¹⁹ V skladu z njihovim katekizmom pomeni krst s Svetim Duhom sklenitev zaveze z Bogom. Zato učijo, da je »nemogoča pravilna sklenitev krstne zaveze brez pomoči Božjega sla«. ²⁰ Ker se učenje Novoapostolske cerkve zelo razlikuje od učenja katoliške Cerkve, obstaja resen dvom, da je krst Novoapostolske cerkve veljaven tudi za katoliško Cerkev.

2.3. Neveljaven krst zunaj katoliške Cerkve

Neveljaven krst zunaj katoliške Cerkve delijo Jehovove priče in mormoni. Prav tako ima neveljaven krst za katoliško Cerkev tudi Nova Cerkev (*The New Church*), ki jo je ustanovil Emmanuel Swedenborg ²¹ in Krščanska skupnost (*Christian Community* ali *Die Christengemeinschaft*), ki jo je ustanovil Rudolf Steiner. ²² Krst jim je le simbol, znamenje odgovora na Božji klic. V večini krščujejo le odrasle, in to s poplajanjem. Zakrament krsta, kot ga pozna katoliška Cerkev, pa na splošno zavračajo.

¹⁶ Prim. F. W. Haack, *Neuapostolische Kirche*, München 1976, 16-18; G. Ferrari, *Come orientarsi nel multiforme mondo delle sette*, v: *Sette e religioni* 1 (1991), 25.

¹⁷ Prim. Naša družina, *Časopis Novoapostolske cerkve*, 12 (2002), 2, 9.

¹⁸ Prim. F. W. Haack, *n. d.*, 4-8.

¹⁹ Prim. A. Buchard, *Pomembno sporočilo*, v: *Naša družina, Časopis Novoapostolske cerkve*, 12 (2002), 3, 7.

²⁰ Prim. F. W. Haack, *n. d.*, 26-27.

²¹ Kongregacija za nauk vere, *Notificatio Quaesitum est de validitate baptismi* (9. 3. 1991), v: *AAS* 83 (1991), 422.

²² Kongregacija za nauk vere, *n. d.*, (20. 11. 1992), v: *AAS* 85 (1993), 179; H. Zander, *Rudolf Steiner, Uno schizzo biografico*, v: *Religioni e Sette nel mondo* 3 (1997), 58-83.

2.3.1. Krst Jehovovih prič

Jehovove priče je 1878 ustanovil ameriški trgovec Charles Taze Russell. Njegovi starši so pripadali prezbiterijanski Cerkvi. Russell se je po smrti svojih staršev najprej pridružil adventisom in tam postal ognjevit pridigar. Kasneje pa se je od njih ločil in ustanovil versko skupnost Jehovovih prič.²³

Jehovove priče poznajo krst, ki sestoji iz pokorščine Jehovi in njegovi vladarski organizaciji »Stáraznemu stolpu«, in to brez ugovora. Krst je samo zunanje znamenje izročitve Božji volji in ni zakrament. Na kongresih Jehovovih prič krščujejo odrasle s potapljanjem. Poznajo še krst v Svetem Duhu, ki pa je namenjen samo izbranim 144.000, ki se bodo zveličali. Ker Jehovove priče ne krstijo otrok in ne krščujejo v imenu troedinega Boga, krščanske cerkve ne priznavajo njihovega krsta. Jehovove priče za katoličane niso kristjani, čeprav svojo družbo nazivajo »krščanska verska skupnost Jehovovih prič«. Sami se imajo za kristjane, v svojih spisih pa premišljeno trdijo, da Jezus Kristus ni Bog in da ni vstal od mrtvih. Učijo, da je Jezus Kristus ustvarjena in druga največja osebnost v vesolju. Tajijo tudi Jezusovo vstajenje in učijo, da je bil Jezus samo obujen od mrtvih kot duhovno stvarjenje.²⁴

Razlaga Božjih oseb je v nauku Jehovovih prič popolnoma drugačna kot v katoliški Cerkvi. Zato je nemogoče, da bi bil krst Jehovovih prič za katoličane veljaven.

2.3.2. Krst mormonov

Skupnost mormonov sta ustanovila leta 1830 Joseph Smith in Oliver Cowdery.²⁵ V 19. stoletju je njuna skupnost imela zadostno število članov in v Ameriki dobila status Cerkve. Za katoliško Cerkev so bile ves čas nesprejemljive zmote Josepha Smitha glede Svete Trojice. Klicanje Svete Trojice pri krstu pa je za katoliško Cerkev pogoj za veljavnost zakramenta. Zato je katoliška Cerkev vedno dvomila o veljavnosti njihovega krsta. Kongregacija za nauk vere je naročila Ameriški škofovski konferenci, naj poglobljeno razišče to vprašanje. Na podlagi raziskave je Kongregacija za nauk vere 17. julija 2001 v dnevniku *L'Osservatore Romano* objavila odgovor na vprašanje o veljavnosti krsta Cerkve Jezusa Kristusa svetnikov zadnjega dne ali Cerkve mormo-

²³ Prim. *Praktiziertes Christentum Jehovas Zeugen in Österreich*, v: J. Hirnsperger, C. Wessely, A. Bernhard, *Wege zum Heil?*, 104; R. Sprung, *Zapor brez zidov. Jehovove priče*, Družina 1997, 84. 112-117.

²⁴ Prim. G. Marinelli, *Perché i Testimoni di Geova non hanno una teologia ma seguono una ideologia*, v: *Sette e religioni* 15 (3/1994), 110-120; G. Crocetti, *Esegesi fondamentalista dei Testimoni di Geova*, v: *Sette e religioni* 4 (1991), 561-570.

nov. Kongregacija za nauk vere je odgovorila, da krst mormonov za katoliško Cerkev ni veljaven. Razlogi za to so predvsem v zmotnem razlaganju Svete Trojice.

Mormoni krstijo s potapljanjem. Ta način je sprejemljiv tudi za katoliško Cerkev. Veliko bolj vprašljiva je vsebina besed pri krstu. Mormoni pri krstu izgovarjajo podobne besede, kot se izgovarjajo v katoliški Cerkvi: »Jaz te krstim v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha.«²⁶ Podobnost s katoliško Cerkvijo je velika, vendar gre samo za videz. V bistvu pa te besede pri mormonih ne zaznamujejo tistega, kar izgovarja krščevalec v katoliški Cerkvi. Za mormone Oče, Sin in Sv. Duh sploh niso tri Božje osebe, v katerih je navzoč en sam Bog. Mormoni učijo, da so v Sveti Trojici trije bogovi. Vsak je po nauku mormonov različen od drugega, čeprav so povezani v odlično skupnost. Po njihovem nauku so trije bogovi sklenili, da se združijo in da skupaj tvorijo božanstvo, ki služi odrešenju človeka. Bog Oče je popolno bitje, ki je videti kot smrten človek, vendar ima vstalo telo iz mesa in kosti. Je oče naših duhov, h kateremu molimo. Svojo božansko naravo si je pridobil s podobno smrtjo, kot je človeška. Za ženo ima nebeško mater, s katero si delita odgovornost za stvarjenje. V duhovni svet sta porajala otroke. Prvorojeni sin je Jezus Kristus, ki je popolnoma enak vsem ljudem in je pridobil svoje božanstvo s svojim bivanjem pred smrtjo. Tudi Sveti Duh je sin nebeških staršev. Je duhovna oseba, ki nima fizičnega telesa in priča o tem, kar Oče in Jezus govorita in delata. Sin in Sveti Duh sta bila rojena v začetku stvarjenja sveta, ki ga poznamo. Tako so za stvarstvo neposredno odgovorni trije bogovi.²⁷

Zelo hitro se vidi, da je nauk katoliške Cerkve in mormonov v imenih svetih oseb podoben, še zdaleč pa ne gre za isto vsebino. Besede Oče, Sin in Sveti Duh imajo pri mormonih popolnoma drugačno vsebino kot jo poznamo v katoliški Cerkvi. Razlike so tako velike, da je nemogoče zaključiti, da je mormonski nauk zgolj napačno razumevanje

²⁵ Leta 1830 se je v New Yorku, v hiši Petra Whitmerja zbralo šest moških. Skupaj so odločili, da ustanovijo cerkev Jezusa Kristusa svetih iz poslednjih dni. Za predsednika cerkve so izbrali Josepha Smitha in Oliverja Cowderya. Drug na drugega sta položila roke in se tako postavila za starešine cerkve. Glej: A. Contri, *Cenni sugli orientamenti teologici di alcuni «movimenti religiosi alternativi»*, v: *Sette e religioni* 15 (3/1994), 143-145.

²⁶ Prim. J. Smith, *Mormonova knjiga*, 392. Podobno formulo uporabljajo mormoni pri obredu krsta v korist umrlih: »Brat, sestra (sledi ime krščenca), jaz te krstim v korist (sledi ime umrlega), ki je umrl, v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Amen«. Glej: M. Fuss, *Aggiornare l'ecumenismo a regno celeste? La cristianità resa mormone con la pratica dei battesimi plurimio*, v: *Religione e sette nel mondo* 3 (1998), 145.

²⁷ Prim. V. Papež, *Problem krsta verske skupnosti mormonov*, v: *CSS* 36, 9/10 (2002), 190-193; D. Salachas, *I matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle chiese orientali cattoliche*, v: *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, 88; J. Smith, *n. d.*, 16: »Glej devica, ki jo vidiš, je mati Božjega Sina«.

katoliškega nauka. Upravičeno zato dvomimo o veljavnosti njihovega krsta. Z ozirom na razlago Božjih imen gre pri mormonih za krivoverško in ne zgolj za eno od nekatoliških skupnosti, katerim katoliška Cerkev priznava krst v skladu s kan. 869 par. 2.²⁸

Razlike v nauku so tako velike, da je nemogoče, da bi mormoni delili krst tako, kot ga deli katoliška Cerkev. To je toliko bolj jasno če upoštevamo tudi njihovo razlago krsta. Mormoni razlagajo, da krsta ni postavil Kristus, ampak da izvira od Adama. Če pa mormonski krst izvira od stvarjenja, potem tak krst ne more biti krst kristjanov. Delivec krsta pri mormonih je mormonski duhovnik. Njegov namen gotovo ni drugačen, kot ga oznanja skupnost kateri pripada.²⁹

Mormoni ne priznavajo izvirnega greha, zato krstijo otroke šele ko pridejo k pameti, ko imajo osem let.³⁰ Razumsko prizadetih otrok sploh ne krstijo. Ker katoliška Cerkev deli krst otrokom, mormoni zakramentov katoliške Cerkve ne priznavajo. Če kdo prejme mormonski krst, pa izstopi iz njihove skupnosti in se potem želi vrniti, mora ponovno prejeti krst. Na podlagi tega je jasno, da mormonski krst za katoliško Cerkev ne more biti veljaven. Kajti delivec mormonskega krsta še zdaleč nima namena krstiti tako, kot krsti katoliška Cerkev.

Odgovor Kongregacije, da krst mormonov ni veljaven, ima velike pastoralne in pravne posledice. Ravnanje katoliške Cerkve glede tega vprašanja je ves čas jasno in enotno. Še posebej ko gre za vstop v katoliško Cerkev nekoga, ki je prejel mormonski krst, oziroma, ko gre za sklenitev zakonske zveze. Odgovor Kongregacije je pomemben posebej za področje zakonskega prava. Kdor je prejel mormonski krst, za katoliško Cerkev ni krščen.

2.3.3. Krst Krščanske skupnosti («Christian Community»)

Pomembno vlogo pri ustanovitvi Krščanske skupnosti (*Christian Community* ali *Die Christengemeinschaft*) je imel Fridrich Rittelmeyer (1872-1938), ki je kasneje postal njen prvi voditelj. Kot protestanski pridigar v Nürnbergu in Berlinu si je želel nove reformacije. Ko se je leta 1911 srečal z Rudolfom Steinerjem (1861-1925), je skupaj z njim začel ustanavljati novo Krščansko skupnost. Njuno delo sta nadaljevala dr. Rudolf Kohler in dr. Rudolf Frieling. Z njuno pomočjo se je leta 1949 ustanovila skupnost v Salzburgu, leta 1988 pa še v Gradcu in na Dunaju.

²⁸ J. Smith, n. d., 127/8: »Jezus Kristus je Božji Sin, Oče neba in zemlje, stvarnik vsega od začetka. Njegova mati je Marija.«

²⁹ Prim. J. Smith, n. d., 93; »Duhovnikova dolžnost je ..., da krsti.« Glej: *Nauk i savezi*, 32-33.

³⁰ Prim. J. Smith, n. d., 482/10.

Rudolf Steiner je bil v 19. stoletju med vodilnimi teozofi v Nemčiji. Kot ognjevit antropozof je postal član ezoterične šole in leta 1905 še proustozidar. V teozofsko gibanje so v glavnem vstopali protestanti. Njegove ideje so se najbolj udomačile v novi Krščanski skupnosti (*Christian Community*).³¹

Krščanska skupnost Rudolfa Steinera je v svoj nauk sprejela sedem zakramentov. Zagovarjajo krst otrok. Krst z vodo povzroči obnovo povezanosti z živim Božjim vrelcem. Krščanska skupnost pri krstu poleg vode uporablja še sol in pepel. Sol spominja novokrščenca, da mora biti sol zemlje, medtem ko pepel spominja, da se bo nekoč telo novokrščenca spremenilo v pepel. Človek more kljub temu s Kristusovo pomočjo dospeti v nebesa. Člani gibanja za duhovno prenavo delijo krst v imenu Svete Trojice, ki vrne padlega človeka zopet nazaj v občestvo z Bogom.³²

Kongregacija za nauk vere je leta 1991 na vprašanje ali je veljaven krst, ki ga deli skupnost *Christian Community*, odgovorila negativno.³³

3. Žgoči problemi mešanih zakonov

V zadnjih desetletjih je slovenska družba izpostavljena močni sekularizaciji. Slovenci smo v večini verni, vendar je veliko takih, ki težko verujejo v Jezusa Kristusa. Predvsem mlajša generacija se odpira novodobnim verskim skupnostim. Nekdanje tradicionalno katoliško okolje se je močno spremenilo. Javnomnenjska raziskava iz leta 1991 je ugotovila, da je bilo v Sloveniji 1.394.180 (71,03%) katoličanov, 46.634 (2,37%) pravoslavnih, 29.586 (1,51%) muslimanov, 18.915 (0,96%) evangeličanov in 195 pripadnikov judovske vere. Kar 84.984 (4,2%) Slovencev je bilo nevernih in 301.291 (15,35%) takih, ki niso vedeli, kateri veri pripadajo.³⁴

Spremembe v verovanju močno vplivajo tudi na miselnost človeka in na njegov odnos do zakona. Svetovni statistični podatki zadnjih trideset let kažejo na velik porast mešanih zakonov. V svetovnem merilu je bilo leta 1980 sklenjenih 335.800 mešanih zakonov. Leta 1990 je

³¹ Prim. H. Zander, *n. d.*, 58-83.

³² Prim. M. Kaiser, *Die Christengemeinschaft. Bewegung für religiöse Erneuerung*, v: J. Hirnsperger, C. Wessely, A. Bernhard, *Wege zum Heil?*, 45-52.

³³ Kongregacija za nauk vere, *n. d.*, 179: »Quaesitum est ab hac Congregatione pro Doctrina Fidei, ultrum baptismus collatus apud communitatem vulgo dictam »Christian Community« vel »Die Christengemeinschaft« Domini Rudolphi Steiner validus sit an non. Haec Congregatio, diligenti examine expleto, respondendum decrevit: Negative«.

³⁴ Urad vlade RS za verske skupnosti, *Verske skupnosti v Sloveniji*, Ljubljana 1994, 5-10.

število naraslo za 8,7%. Največ, kar 34% mešanih zakonov se sklene v Severni Ameriki.³⁵

Statistični podatki mešanih zakonov v mariborski škofiji kažejo, da je bilo v zadnjih desetih letih največ mešanih zakonov v dekaniji Murska Sobota. V desetih letih je bilo sklenjenih 305 mešanih zakonov in 78 zakonov z nekrščenimi. V dekaniji Maribor je bilo sklenjenih 114 mešanih zakonov in 48 zakonov z nekrščenimi. V dekaniji Lendava pa 59 mešanih zakonov in 17 zakonov z nekrščenimi.³⁶

Za katoliško Cerkev mešani zakon pomeni, da katoličan sklene zakon z nekatoličanom, ki je krščen in je član Cerkve ali cerkvene skupnosti, ki ni v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo. Tak zakon je brez dovoljenja pristojne oblasti prepovedan (prim. kan. 1124). Kadar pa katoličan sklene zakon z nekrščeni ali neveljavno krščeni, govorimo o mešanem zakonu različne vere. Zakon z nekrščeno ali neveljavno krščeno osebo je za katoličana ne samo prepovedan, ampak tudi neveljaven. Za veljavnost takega zakona potrebuje katoličan dovoljenje in spregled pristojne cerkvene oblasti (prim. kan. 1186).

Zakon katoličana z nekom, ki je krščen in brez vere in ne pripada nobeni Cerkvi ali cerkveni skupnosti, ne spada med mešane zakone. V tem primeru gre za odpadnika, ki je javno zavrgel katoliško vero. Razen v nujnem primeru, ko se za dopustno sklenitev takega zakona zahteva dovoljenje krajevnega ordinarija (prim. kan. 1071 par. 1,4).³⁷

Dovoljenje za sklenitev mešanih zakonov lahko podeli krajevni ordinarij, če je za to upravičen in pameten razlog. Švicarska škofovska konferenca je to oblast poverila vsem župnikom. Hkrati je podelila to pristojnost tudi vsem duhovnikom in diakonom, ki imajo splošno pooblastilo za prisostvovanje poroki.³⁸ Podobno je ravnala tudi nemška škofovska konferenca. Pooblastila je župnike, župnijske upravitelje, duhovnike, ki so začasno prevzeli vodstvo župnije brez duhovnika, in kaplane, če so bili pravilno pooblašeni. Drugi duhovniki in diakoni pa lahko podelijo spregled samo v primeru, da imajo splošno pooblastilo, da prisostvujejo porokam.³⁹

³⁵ Prim. S. Slatinek, *Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnicami, s protestanti in z muslimani*, v: *BV* 56 (1996), 3, 311-350.

³⁶ Statistični podatki so iz arhiva Pastoralne službe Rimskokatoliške škofije v Mariboru.

³⁷ Prim. *Münsterischer Kommentar zum CIC* (11. Erg.-Lfg. CODEX, November 1989), kan. 1124/3.

³⁸ Prim. *Münsterischer Kommentar zum CIC* (11. Erg.-Lfg. CODEX, November 1989), kan. 1124/5.

³⁹ Prim. H. Heinemann, *Die konfessionsverschiedene Ehe*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999, 974.

⁴⁰ Prim. VC 14.

3.1. Mešani zakoni katoličanov z evangeličani, anglikanci in vzhodnimi kristjani

Katoliška Cerkev je vedno zelo skrbela za mešane zakone. Problem mešanih zakonov ni samo vprašanje veljavnega krsta, ampak tudi vprašanje vere. Cerkev je s posebnimi pravnimi normami za mešane zakone hotela predvsem katoliško stran obvarovati nevarnosti odpada od vere.

Najbolj pogosto sklepajo mešane zakone katoličani z evangeličani, anglikanci in vzhodnimi kristjani. Za katoliško Cerkev veljaven zakrament krsta imajo evangeličani in anglikanci. Vzhodni kristjani pa še birmo, evharistijo, sveti red in sveti zakon. Vsi duhovniki vzhodnih katoliških Cerkva pa tudi katoliški duhovniki latinskega obreda lahko nekatere zakramente (spravo, evharistijo in bolniško maziljenje)⁴⁰ veljavno podeljujejo vsem vernikom katerega koli obreda, če so za to izpolnjeni pogoji (prim. kan. 844 par. 1-3; ZVC, kan. 671 par. 1-3).

Do 2. vatikanskega koncila je bila redna oblika sklenitve zakona potrebna za zakon med dvema kršenima osebamama in v primeru mešanih zakonov različne vere, ko eden od zaročencev ni bil krščen. Kadar so katoličani sklepali mešane zakone z evangeličani (luterani, kalvinisti, valdežani, baptisti, metodisti) in anglikanci, so se morali držati redne oblike sklenitve zakona, ki je bila obvezna. Po koncilu pa se redna ali kanonska oblika ne zahteva več za veljavnost mešanih zakonov, ampak le za dopustnost sklenitve zakona.⁴¹

Problem mešanih zakonov katoličanov z evangeličani je predvsem v drugačnem gledanju na zakon. Za evangeličane zakon ni zakrament. Zato dopuščajo tudi ločitev in ponovno poroko.⁴²

Popolnoma drug problem je pri mešanih zakonih katoličanov z anglikanci. Anglikanska smer zagovarja, da se naj zaročenca (katoličan in anglikanec) sama odločita, pred kom bosta izrekla privolitev, pred katoliškim ali anglikanskim duhovnikom, in v kateri Cerkvi se bo obhajala poroka. Obenem zagovarjajo, da jima mora katerakoli pristojna oblast (katoliška ali anglikanska) to dovoliti in tako sklenjen zakon priznati za veljavnega. To vprašanje so pogosto reševale mešane mednarodne teološke komisije in ponujale različne rešitve.⁴³

⁴¹ Redna ali kanonska oblika pomeni, da so veljavni le tisti zakoni, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem ali župnikom ali pa pred duhovnikom ali diakonom, ki ju je eden od njiju pooblastil, in pred dvema pričama. ZCP, kan. 1108 par. 1-2; ZVC, kan. 828 par. 1-2. Glede izredne oblike poroke glej: A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003, 135-206.

⁴² Prim. D. Salachas, *n. d.*, 40-41.

Katoliška Cerkev anglikanskega predloga ni sprejela. Glavni razlog za to je drugačno razlaganje razodete resnice⁴⁴ in pomanjkanje zakramenta svetega reda v anglikanski cerkvi.⁴⁵ Zato more katoličan dopustno skleniti zakon z anglikancem samo, če sklenitvi zakona prisostvuje krajevni ordinarij ali župnik ali drug pooblaščen duhovnik ali diakon (prim. kan. 1108). Za veljavnost takega zakona pa se zahteva še sodelovanje posvečenega služabnika.

Podobni predpisi veljajo za mešane zakone katoličanov z vzhodnimi kristjani. Če želi katoličan skleniti zakon z vzhodnim kristjanom v eni od obeh Cerkva, potrebuje za dopustno sklenitev zakona dovoljenje svojega ordinarija. Za veljavnost zakona pa se zahteva sodelovanje posvečenega služabnika⁴⁶ oziroma navzočnost škofa ali duhovnika ene od obeh Cerkva. Za katoliško Cerkev bi lahko bil navzoč tudi pooblaščen diakon.

Nekoliko drugače določa Zakonik za vzhodne cerkve. Pri vsaki sklenitvi zakona in tudi pri mešanih zakonih mora biti navzoč duhovnik. Navzočnost diakona za vzhodne cerkve ne zadošča. Zakonik za vzhodne cerkve namreč določa, da nihče razen duhovnika ne more blagosloviti zaročenca. Zakon brez duhovnikovega blagoslova je za vzhodne kristjane neveljaven. Zato je pri mešanih zakonih nujno potrebna navzočnost duhovnika, ki si ga zaročenca lahko sama izbereta. Duhovnik lahko opravi sveti obred in zato ne potrebuje nobenega pooblastila. Navzoči duhovnik sodeluje pri poroki tako, da zaročenca blagoslovi. S tem opravi obred poroke. Zato krajevni ordinarij, tudi če so velike težave, katoličanu latinskega obreda ne more spregledati navzočnosti duhovnika (prim. kan. 1127 par. 2), ker v tem primeru zakon za katoličana vzhodnega obreda ne bi bil veljaven.

Podobno je tudi takrat, ko se vzhodni kristjani poročajo z evangeličani in anglikanci. Vzhodni kristjan lahko z evangeličanom ali anglikancem dopustno sklene zakon šele takrat, ko škof ali duhovnik opravi sveti obred in zaročenca blagoslovi (prim. ZVC, kan. 828 par.

⁴³ Prim. Commissione Internazionale Anglicana – Cattolica Romana, *Rapporto Il matrimonio tra anglicani e cattolici romani sulla teologia del matrimonio e la sua applicazione ai matrimoni misti*, v: EO 1/254; Commissione Internazionale Anglicana – Cattolica Romana, *Dichiarazione congiunta Vivere in Cristo: la morale, la comunione e la Chiesa*, v: EO 3/125; Commissione di studio nominata dalla federazione luterana mondiale dell'alleanza riformata mondiale e dal segretariato per l'unione dei cristiani, *Rapporto finale del dialogo su: La teologia del matrimonio e i problemi dei matrimoni interconfessionali*, v: EO 1/1758; Commissione mista Chiesa cattolica – Consiglio metodista mondiale, *Rapporto degli anni 1967-1970*, v: EO 1/1943; D. Salachas, n. d., 76.

⁴⁴ Prim. VC 19.

⁴⁵ Prim. E 22.

⁴⁶ Prim. D. Salachas, n. d., 79-82.

2). Za veljavnost poroke pa se zahteva navzočnost posvečenega služabnika. Spregled blagoslova lahko v nujnih primerih podeli samo Apostolski sedež, patriarh ali višji nadškof (prim. ZVC, kan. 835; kan. 152).

Za katoličane katerega koli obreda so mešani zakoni z evangeličani in anglikanci velika nevarnost za vero in vzgojo otrok. Zato katoliška Cerkev in vzhodne Cerkve te zakone prepovedujejo. Dovolijo jih samo takrat, ko so izpolnjeni splošni pogoji za mešane zakone.⁴⁷

3.2. Mešani zakoni katoličanov s člani verskih ločin, ki imajo dvomen krst

Danes imajo nekatere Cerkve ali cerkvene skupnosti krst, o katerem upravičeno dvomimo, da je za katoliško Cerkev veljaven. Za katoliško Cerkev je dvomen krst, ki ga imajo: Cerkev Jezusa Kristusa »živa voda«, Cerkev večne zaveze, Kristusova cerkev bratov in Novoapostolska cerkev.

Kadar želi katoličan skleniti zakon s članom ene od verskih ločin, ki imajo dvomen krst, je potrebno upoštevati predpise, ki veljajo za mešane zakone različne vere. Zaradi dvomnega krsta se je potrebno ravnati, kakor da druga stran ni krščena. Za sklenitev zakona v katoliški Cerkvi je potrebno dovoljenje in spregled pristojne oblasti. Katoliška stran mora izpolniti vse pogoje, ki so potrebni za mešane zakone. Nekatoliška stran pa mora biti pravočasno obveščena o obljubah katoličana, in sicer tako, da so ji resnično znane obljube in obveznosti katoliške strani (prim. kan. 1125, toč. 2).

Če bi katoličan rad sklenil zakon s članom verske ločine, ki imajo dvomen krst v njegovi Cerkvi, bi za veljavnost potreboval spregled kanonične oblike. Krajevni ordinarij katoličana bi se v tem primeru moral posvetovati z ordinarijem kraja, kjer se bo poroka obhajala, in za veljavnost zahtevati neko javno obliko poroke (prim. kan. 1127, par. 2). Za veljavnost spregleda bi bilo potrebno tudi vedeti, ali se v Cerkvi, o kateri dvomimo, da ima veljavni krst, sploh lahko sklene zakon in izreče privolitev. Če take Cerkve ali cerkvene skupnosti poznajo samo blagoslov, bi bilo katoličanu kanonsko obliko nemogoče spregledati.

⁴⁷ Prim. D. Salachas, *n. d.*, 88.

⁴⁸ Prim. *Dovoljenje mešanega zakona in spregled zadržka različne vere, v: Sporočila 4* (1996), 45-46.

⁴⁹ Prim. H. Heinemann, *n. d.*, 972.

3.3. Mešani zakoni katoličanov s člani novodobskih verskih gibanj

Novodobska verska gibanja bi lahko razdelili v dve skupini. V prvo skupino spadajo tisti, ki ne poznajo krsta. Navedel sem jih v začetku razprave. V drugo skupino pa tisti, ki imajo krst, vendar za katoliško Cerkev neveljaven. Neveljaven krst imajo Jehovove priče, mormoni, Nova cerkev Emmanuela Swedenborga in Krščanska skupnost Rudolfa Steinerja. Teh dveh cerkva pri nas ne poznamo. Bolj pa poznamo Jehovove priče in mormone. Z njimi se srečujemo na ulici. Včasih pa celo potrkajo na hišna vrata.

Mešani zakoni katoličanov s člani novodobskih verskih gibanj so zelo vprašljivi in nevarni. Katoličan, ki bi se podal v tak zakon, bi svojo vero postavljal v veliko nevarnost. Za zakonca bi si izbral ne samo nekrščeno osebo, ampak človeka, ki drugače razlaga Kristusa.

3.3.1. Mešani zakoni katoličanov z Jehovovimi pričami ali z mormoni

Ker Jehovove priče in mormoni za katoliško Cerkev nimajo veljavnega krsta, so nekrščeni. Kadar hoče katoličan skleniti zakon s katerim od njih, se mora tega zavedati. Ker ne gre za navadne mešane zakone, ne veljajo norme, ki so določene za zakone, od katerih je eden krščen, drugi pa je član Cerkve ali cerkvene skupnosti, ki ni v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo (prim. kan. 1124). Pri mešanih zakonih katoličanov z Jehovovimi pričami ali mormoni veljajo norme, ki so določene za mešane zakone različne vere.

Jehovove priče in mormoni razlagajo zakon drugače kot katoličani. Tudi ne poznajo bistvenih lastnosti zakona, kot sta enost in nerazveznost. Zaradi tega nimajo mešani zakoni Jehovovih prič ali mormonov s katoličani nobene trdnosti in jih tudi ne moremo imeti za trdne (prim. kan. 1061). Kdor bi prisostvoval mešanemu zakonu katoličana s članom ene od teh verskih skupnosti, bi moral biti na vse to pozoren.

Pred sklenitvijo zakona s katoličanom bi bilo potrebno člana Jehovovih prič in mormona povabiti, da vstopi v katoliško Cerkev. V tem primeru bi postal katehumen. Pravila glede vzgoje takega katehumenta bi dala škofovska konferenca. Ona bi določila, kakšne so njegove pravice in dolžnosti (prim. kan. 788). Kateheza takih katehumenov bi morala biti veliko bolj skrbna, še posebej če bi bilo potrebno izkoreniniti zmote o Kristusu in Cerkvi. Kljub temu bi tak katehumen ne mogel postati krstni boter (prim. kan. 874 par. 1, toč. 2). Če bi Jehovova priča ali mormon, še preden bi se poročil s katoličanom, umrl kot katehumen, bi imel pravico do cerkvenega pogreba in bi se tudi smatral za vernika (prim. kan. 1183 par. 1).

Za mešani zakon z Jehovovo pričo ali z mormonom, ki ne želi vstopiti v katoliško Cerkev, bi katoličan potreboval dovoljenje in spregled svojega škofa. Zakon, ki bi se sklenil brez dovoljenja in spregleda krajevnega ordinarija, bi bil nedopusten in tudi neveljaven. Krajevni ordinarij lahko podeli dovoljenje in spregled šele potem, ko so izpolnjeni vsi pogoji za sklenitev mešanega zakona različne vere (prim. kan. 1125-1126). Kanonska oblika je obvezna samo za dopustnost in se v posebnih primerih lahko celo spregleda. Za veljavnost takega zakona pa je potrebna neka javna oblika poroke (prim. kan. 1127 par. 2), na primer civilna poroka.

Poroka katoličana z Jehovovo pričo ali z mormonom se lahko sklene v kakšni cerkvi ali na primernem kraju (prim. kan. 1118 par. 3). Za tako poroko ni obvezen kraj župnijska cerkev. V cerkvi ali kapeli pa se lahko sklene z dovoljenjem krajevnega ordinarija ali župnika (prim. kan. 1118 par. 1).

Preden se hoče katoličan poročiti s članom Jehovovih prič ali z mormonom, se mora prepričati, če ta ni že s kom poročen. Če je poročen, pa čeprav samo civilno, se z njim ne more poročiti, ker poroki nasprotuje predhodna zakonska vez, ki je za katoličana razdiralni zadršek.

V posebnih primerih se lahko tak naravni zakon razveže s pavlinskim privilegijem. To se zgodi, če se eden od obeh spreobrne in sprejme krst (tisti, ki se odloči za krst, tako postane katehumen), drugi zakonec pa ga zaradi tega sramoti in z njim noče živeti v miru. Seveda ga je treba vprašati, če se je tudi on pripravljen krstiti ali vsaj živeti s zakoncem v miru brez sramotenja Stvarnika (prim. kan. 1144 par. 1). Če na obe vprašanji odgovori negativno, ima krščenim (prej član Jehovovih prič ali mormon) pravico skleniti nov zakon s katoličanom (prim. kan. 1146). Krajevni ordinarij lahko dovoli, da se na novo krščenim poroči tudi z nekrščenim (prim. kan. 1147).

Če katoličan sklene samo civilni zakon s članom Jehovovih prič ali z mormonom, ki je prejel krst svoje Cerkve, živita v neveljavno sklenjenem zakonu. Če zakon skleneta v dobri veri in dane privolitve nikoli ne prekličeta, se njun zakon lahko ozdravi v korenini. Če pa privolitve pri obeh ali pri enem zakoncu ni, se zakon ne more ozdraviti v korenini, ampak je potrebna navadna poveljavitev zakona (prim. kan. 1156).

4. Namesto sklepa odprta vprašanja in izzivi za prihodnost

V razpravi sem hotel pokazati, kako resna vprašanja se nam odpirajo, ko gre za mešane zakone. Gre za vprašanja vere in zakramentov. Doslej smo poznali klasične mešane zakone med člani različnih krščanskih cerkva. Kljub temu da te Cerkve prav razlagajo Sveto Tro-

jico in poznajo zakramente, mešani zakoni nikoli niso bili z navdušenjem sprejeti.

Danes pa je vedno več novih Cerkva in cerkvenih skupnosti, ki prinašajo v naš prostor nove vere. Imenujemo jih verske skupnosti, ločine in novodobna verska gibanja. S seboj prinašajo veliko nejasnosti in zmede. Uporabljajo iste besede, ki so navzoče tudi v krščanskih cerkvah in jim dajejo različno vsebino. Tako imamo vse polno Cerkva, ki zelo pogosto uporabljajo naslednje besede: krst, posvetitev, bogoslužje, duhovnik, škof, Sveta Trojica. Vse te besede katoličan pozna in predpostavlja, da imajo isto vsebino, kot je v katoliški Cerkvi. V bistvu pa te nove Cerkve tem besedam dajejo čisto drugačno vsebino. Zato je za mešane zakone zelo pomembno vprašanje, kako kdo razlaga krst in Sveto Trojico.

Kongregacija za nauk vere je doslej v nekaterih primerih jasno opozorila na nevarnost krive vere. Ker pa so novodobna verska gibanja v velikem razcvetu, je pričakovati, da se bo seznam Cerkva in cerkvenih skupnosti, ki nimajo veljavnega krsta, povečal. Želeli je, da bi pristojne Kongregacije čim bolj jasno povedale, kdaj in v katerih primerih gre za zmotni nauk, oziroma za napačno razlago krsta ali Svete Trojice. Vse to bo zelo koristilo tistim, ki pripravljajo zakonce na sklenitev mešanega zakona.

Škofovske konference so pristojne, da določijo način, kako katoličan izjavi, da je pripravljen odvrčati nevarnosti za odpad vere in kako obljubi, da bo storil vse, kar je v njegovi moči, da bodo vsi otroci krščeni in vzgojeni v katoliški Cerkvi. Prav tako škofovska konferenca določi, kako obvestiti nekatoliško stran. Od vsake škofovske konference se pričakuje, da bo za svoje izdala norme, ki bodo primerne za vse vrste mešanih zakonov, ki se sklepajo na njenem območju. Slovenska škofovska konferenca je leta 1986 izdala zelo splošne norme za mešane zakone.⁴⁸ Veliko bolj poglobljene norme so okrog leta 1990 za svoje območje pripravile berlinska, švicarska in avstrijska škofovska konferenca.⁴⁹ V teh normah namenjajo več pozornosti nekatoliški straniki. Švicarska škofovska konferenca je izdala tudi obrazec, kako je treba nekatoliško stanko poučiti o namenih in bistvenih lastnostih zakona.

Prošnjo za dovoljenje mešanega zakona ali za spregled zadržka različne vere pripravi župnik. V prošnji mora zelo natančno opisati vzrok za mešani zakon. Lahko je nevarnost, da se bosta zaročenca drugače poročila samo civilno ali da se bosta drugače udeležila kakšnega tradicionalnega blagoslova za novoporočence ali množične poroke, kar danes ponujajo različne nove verske skupnosti ali pa, da bosta ostala neporočena. V prošnji mora župnik navesti tudi razloge in okoliščine, zaradi katerih meni, da za katoliško stran ni nevarnosti odpada od vere in da je jena obljuba glede krsta in vzgoje otrok v katoliški Cerkvi iskrena.

Dovoljenje in spregled za mešane zakone redno dajejo krajevni ordinariji. To oblast lahko poverijo tudi drugim. Nekateri škofovske konference so to oblast poverile župnikom. Pri nas še vedno dovoljenja in spreglede daje krajevni ordinarij. Če se bo tudi pri nas število mešanih zakonov zelo povečalo, bi lahko župniki v večjih mestih, kjer je veliko mešanih zakonov, prejeli takšno pooblastilo. Za dober mešani zakon je potrebna tudi temeljita priprava. Na pripravo prihajajo pari z različno versko izkušnjo, zato priprava ne more biti za vse enaka. Tudi sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem svetuje, da naj bo na voljo več oblik. V večjih krajih bi bilo potrebno ponuditi tudi posebne priprave za mešane zakone.

Bližnja priprava mora mladim osvetliti vprašanja, ki se nanašajo na vero, na zakramentalno razsežnost zakona in zdravo vzgojo otrok. Predvsem zaročencem, ki so različnega verskega prepričanja je potrebno omogočiti resno in poglobljeno pripravo na krščanski zakon. K tej dejavnosti je dobro pritegniti strokovnjake z različnih področij, ki znajo nagovoriti tako neverne kakor tudi drugače verne zaročence. Prav je, da oba zaročenca slišita, da njuna različna vera ali nevera prinaša v njuno življenje veliko odprtih vprašanj in zahteva veliko strpnosti in premagovanja. Hkrati pa je potrebno zelo jasno povedati, kako veliko odgovornost sprejema katoličan, ko sklepa zakon z nekom, ki drugače veruje ali pa je navdušen pripadnik ene od novodobskih verskih skupnosti.

Veliko je še drugih vprašanj v zvezi z mešanimi zakoni: Kakšen namen imajo neverni ali nekrščeni zaročenci, ko sklepajo zakon v katoliški Cerkvi? Zakaj katoličane privlačijo partnerji, ki izpovedujejo drugačno vero? Se katoliški zaročenci zavedajo, da bodo problem mešanega zakona najbolj občutili njihovi otroci? Se zakoni katoličanov s člani novodobskih verskih gibanj še vedno lahko imenujejo katoliški?

Veliko teh vprašanj bo ostalo še dolgo odprtih. Zaradi versko vse bolj pisane Slovenije se bodo tem odprtim vprašanjem v prihodnosti pridružila še nova.

Povzetek: Stanislav Slatinek, Žgoči problemi krsta in mešanih zakonov

Klasični mešani zakoni med katoličani, evangeličani in vzhodnimi kristjani so danes že vsakdanji pojav. Vedno več je mešanih zakonov, kjer se katoličan poroča s članom ene od novodobskih verskih skupnosti, ki so registrirane v Sloveniji. Če je pred desetletji vera veljala za čisto zasebno stvar, je danes drugače. Za mlade je vernost postala nekakšen simbol pripadnosti. Na svoj način hočejo mladi pripadati nekemu duhovnemu gibanju in izpovedujejo svojo vero. Verski sinkretizem je močno zaznamoval tudi odločitve za cerkveno poroko. Za

katoličana, ki se poroča z nekatoličanom, je zelo pomembno, ali je njegov zaročenec prejel veljaven krst. Za člane judovske skupnosti in islama vemo, da ne poznajo krsta. Prav tako so pri nas brez krsta tudi nekatere novodobne verske skupnosti. Druge pa imajo bodisi dvomen ali pa neveljaven krst. Dvomen krst imajo Cerkev Jezusa Kristusa »živa voda«, Cerkev večne zaveze, Kristusova cerkev bratov in Novopostolska cerkev. Neveljaven krst pa imajo Jehovove priče in mormoni. Kadar dvomimo o veljavnosti krsta, krstimo še enkrat pogojno. Kadar pa gre za neveljaven krst, pa je potrebno prejeti od škofa dovoljenje in spregled za poroko. Samo tako je lahko mešani zakon veljaven in dopustno sklenjen. Veliko težje vprašanje pa je, kako bo katoličan sploh lahko živel z nekom, ki drugače veruje ali celo drugače razlaga Kristusa in kako bosta tako različno verujoča zakonca vzgajala svoje otroke. Upamo lahko, da bodo katoličani temeljito razmislili preden bodo sklenili tak mešani zakon.

Ključne besede: mešani zakon, cerkvena poroka, civilna poroka, krst, katoličan, evangeličan, vzhodni kristjan, novodobna verska skupnost, ločina, verska gibanja, cerkveno pravo, civilno pravo.

Summary: Stanislav Slatinek, Important Problems of Baptism and Mixed Marriages

Classic mixed marriages between Catholics, Protestants and the Orthodox have become everyday occurrences. On the increase, however, are mixed marriages between Catholics and members of different New Age religious communities registered in Slovenia. During the communist time religion was considered a purely private matter, but this has changed. For young people religion has become a symbol of belonging. In a way, young people want to belong to a spiritual movement and to bear witness to their beliefs. Also the decisions to marry in the church have been strongly marked by such religious syncretism. For a Catholic marrying a non-Catholic it is very important whether his partner has been validly baptized. For the members of Jewish and Islamic communities it is well-known that they do not have baptism. Some New Age religious communities are without baptism as well. Others, however, have a dubious or an invalid baptism. The baptism in the Church of Jesus Christ »Living Water«, in the Church of Eternal Covenant, in Christ's Church of Brethren and in the New Apostolic Church is dubious. Jehovah's Witnesses and the Mormons have an invalid baptism. When in doubt about the validity of the baptism, the baptism should be conferred conditionally. In the case of an invalid baptism, a permission and dispensation from the bishop have to be obtained. Only in such a manner a mixed marriage can be validly

and allowably entered into. It is a far more difficult question, however, how a Catholic will be able to live with somebody who believes differently or even interprets Jesus Christ in a different manner and how these spouses with such different beliefs will educate their children. One can only hope that Catholics will consider it well before entering into such a mixed marriage.

Key words: mixed marriage, church marriage, civil marriage, baptism, Catholic, non-Catholic, Orthodox Christian, New Age religious community, sect, religious movement, church law, civil law

Mitja Leskovar

Univerza - katoliška ali navadna?

Uvod

Razglasitev Zakonika cerkvenega prava pred dvajsetimi leti je bil prav gotovo dogodek izrednega pomena, seveda pa ne predstavlja konca razvoja kanonskega prava. Med področji, ki so v času po izidu zakonika doživela bistvene premike, je zakonodaja o katoliških visokošolskih ustanovah. Te se po študijskih smereh in po svoji organizaciji skoraj ne razlikujejo od drugih (npr. državnih univerz), pač pa pri svojih dejavnostih upoštevajo in uveljavljajo krščanski pogled na človeka. V sodobni družbi se zaradi vse večje specializacije dostikrat zanemarljivo celostni razvoj osebe, pa tudi dosežki posameznih znanosti nemalokrat spregledajo občečloveške, družbene in med njimi še zlasti duhovne vrednote. Poleg tega so sodobne univerze zelo drage in bistveno odvisne od svojih ustanoviteljev, pa naj bo to država ali kakšna druga organizacija. To univerzam nemalokrat onemogoča potrebno kritičnost do sodobnih kulturnih (pa tudi gospodarskih in političnih) tokov, v katere so tudi same vpete. Osnovno poslanstvo katoliških univerz je, da se v svojih raziskovalnih in izobraževalnih dejavnostih zavzemajo za krščanske vrednote ter tako prispevajo k celostnemu razvoju posameznika in družbe. Prepričan sem, da je to področje še kako aktualno tudi v slovenskem prostoru.

V pričujoči razpravi povzemam izbrana poglavja svoje doktorske dizertacije, napisane v italijanščini, ki sem jo spomladi l. 2001 obranil na Fakulteti za kanonsko pravo Papeške univerze Gregorijane v Rimu. Njen naslov je »Posebne značilnosti katoliške univerze. Zgodovinsko-pravna študija apostolske konstitucije *Ex Corde Ecclesiae*«. ¹

¹ Od štirih poglavij (Zgodovina univerz na splošno, Zgodovina katoliških univerz, Zakonodaja o katoliških univerzah pred *Ex corde Ecclesiae*, Apostolska konstitucija *Ex corde Ecclesiae*) sta objavljeni zadnji dve: M. Leskovar, *Che cosa rende cattolica un'università? Studio storico-giuridico della costituzione apostolica Ex corde Ecclesiae*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Romae 2001.

1. Visokošolske ustanove skozi zgodovino

Da bi bolje razumeli aktualnost predpisov Zakonika cerkvenega prava in omenjene apostolske konstitucije, razglašene l. 1990, kaže nekaj pozornosti posvetiti najprej zgodovini katoliških univerz, pa tudi univerz na splošno.

1.1 Srednji vek

Prve univerze, tako imenovana »studia generalia« (npr. v Parizu in Bologni), so se postopoma oblikovale kot nadaljevanje šol, delujočih večinoma v okrilju samostanov ali stolnih cerkva. V XII. in XIII. stol. so pridobile priznanje bodisi s strani Cerkev bodisi s strani svetnih oblasti. Podroben zgodovinski študij pokaže, da so bile univerze, ki so nastale v obdobju *societatis hristianae*, tudi same krščanske (kajpak ne brez napetosti in odklonov). Niso se le navdihovale iz krščanstva, ampak so postale – nekatere že od prvih začetkov, druge pa v času svojega razvoja – specifično cerkvene ustanove.² To potrjuje najprej dejstvo, da je bila *licentia ubique docendi* (dovoljenje za poučevanje povsod) največkrat podeljena s strani papeža ali njegovega pooblaščenca, včasih soglasno s svetnim vladarjem, in le poredkoma zgolj s strani svetnega vladarja. Pomenljiva je tudi pravna pristojnost cerkvenih oblasti za reševanje raznih disciplinarnih in doktrinalnih sporov. Poleg tega je bilo ustanavljanje in nadzor teoloških fakultet v izključni pristojnosti Svetega sedeža.

Pregled razvoja univerz v prvih stoletjih kaže na njihov rastoči pomen in ugled, saj so se do konca srednjega veka razširile že skoraj po vsej Evropi. Nove ustanove, nastale bodisi spontano bodisi z odločbami cerkvenih ali svetnih oblasti, so se v svoji organiziranosti zgledovale po univerzah v Parizu in Bologni. Predmeti, ki so jih poučevali in raziskovali, so bili »artes« (jezik in retorika s prvinami filozofije), teologija, civilno in cerkveno pravo ter medicina. Akademsko življenje na univerzah prvih stoletij nikakor ni bilo le ponavljanje že znanega – aristotelizem, avguštinizem, nominalizem in humanizem so imeli dovolj zagovornikov in nasprotnikov, ki so vneto skrbeli za pestrost dogajanja. Preko njihovih, včasih kar ostrih soočanj, so se oblikovali vedno novi filozofski in kulturni tokovi.

² Prim. M. Fois, *La Chiesa e le Università. Lineamenti storici del rapporto tra Chiesa e Università*, v: *Seminarium* 35 (1995), 51.

1.2 Novi vek

Z nastopom protestantizma v XVI. stol. se je dotlej dokajšnja enotnost evropskega prostora začela krhati. Prvič v zgodovini so se pojavila vseučilišča, ki niso bila katoliška, ne po vsebini ne po pravnih vezeh s Cerkvijo: protestanti, sprva nenaklonjeni univerzam, so kmalu spoznali njihov pomen in so si začeli bodisi podrejati že obstoječe bodisi ustanavljati nove. Tridentinski koncil in njemu sledeča prenova katolištva v tem oziru nista dosegla vseh zadanih ciljev. Katoliška Cerkve je, kakor na drugih področjih, izgubila vpliv tudi nad mnogimi univerzami, močno pa se je povečal vpliv svetnih oblasti, s katerimi je bil protestantizem v tesni navezi.

Preden nadaljujem pregled dogajanja v Evropi, velja omeniti prve univerze Novega sveta, ustanovljene sredi XVI. stol. v Santo Domingu, Mexicu in Limi. Čeprav je imel španski kralj velika pooblastila za urejanje cerkvenega življenja, je bila sleherna izmed teh ustanov formalno priznana tudi s strani papežev. V naslednjih dobrih dveh stoletjih je bilo v Latinski Ameriki ustanovljenih preko dvajset univerz.³

V Severni Ameriki so v XVII. stol. različne skupnosti začele ustanavljati prve visoke šole (colleges), na čelu katerih so bili upravni odbori. Angleške oblasti so ustanovile prve univerze šele v drugi polovici XVIII. stol.

V Franciji je galikanizem, zlasti kjer je njegova radikalnejša veja prevladala tudi politično, vseučilišča podredil civilnim oblastnikom, ki so jim nemalokrat kratili svobodo delovanja in jih izrabljali za svoje interese.

Še širše spremembe v temeljnih usmeritvah univerz je prineslo razsvetljenstvo XVIII. stoletja. S svojo vero v razum in zaupanjem v človeka je gojilo velik optimizem glede prihodnosti, obenem pa malo spoštovalo preteklost. V tem antropocentričnem sistemu je bilo za Božje razodetje in njegovo posredovalko Cerkev bolj malo prostora. Na začetku je še bila navzoča nekakšna naravna vera, ki pa se je sčasoma zreducirala na slabo utemeljeni deizem. Odsotnost Boga in človekova samozadostnost sta v mnogih ozirih postali idejna os zahodne civilizacije. To je bil tudi čas pomembnih tehničnih odkritij, vendar tehnika še ni postala del kurikuluma univerz. V nemških deželah, v Rusiji in na Portugalskem so ideje razsvetljenstva našle svoj odraz v politični ureditvi razsvetljenskih monarhij. Za časa Jožefa II. (vladal od 1765 do 1790) so univerze v cesarstvu postopoma postale državne ustanove. Podobno se je zgodilo v Franciji po tamkajšnji revoluciji l. 1789.

³ Prim. J. Roberts – A. M. Rrodríguez Cruz – J. Herbst, *The foundation of colonial universities*, in W. Rüegg, *A History of the University in Europe*, Vol. II, Cambridge 1996, 262.

Za XIX. stol. je značilen razmah naravoslovnih in tehničnih ved, ki so počasi prevzemale vodilno mesto v visokem šolstvu. XX. stol. je zaznamovano z več totalitarnimi sistemi, ki so si - vsi po vrsti - podrejali univerze in jih zlorabljali za svojo propagando. Nič čudnega, saj je bil vpliv univerz na študentsko populacijo in tudi na širšo družbo vedno velik. Tako je tudi v našem času, ko je visoko šolstvo doseglo neslutene razsežnosti - statistika za ves svet za leto 1997 omenja preko 88 milijonov študentov⁴. Med splošne značilnosti sodobnih visokošolskih ustanov sodijo predvsem vse večja specializacija, prilagodljivost trgu delovne sile, pa tudi velika odvisnost od finančnih virov. S. Muller piše: »Sodobna univerza ima takšne razsežnosti in je tako potratna, da je njena odvisnost od zunanjega pokroviteljstva precej večja kot nekoč. Iz tega razloga je ustanova dokaj previdna kadar gre za zavzemanje stališč, tveganih z ozirom na javno mnenje.«⁵ Hote ali nehote, s svojo aktivnostjo ali pasivnostjo, s svojim vplivom na študente in tudi sicer so univerze pomemben dejavnik v oblikovanju kulture (v najširšem pomenu te besede).

1.3 Ponovno rojstvo katoliških univerz

Iz zgornjega prikaza zgodovine univerze je razvidno, da so bile številne univerze predvsem od XVIII. stol. naprej ne le odtujene Cerkvi in njenim vrednotam, ampak nemalokrat prežete z racionalizmom, antiklerikalizmom ter drugimi ideologijami, nasprotnimi krščanstvu⁶. Kakšnih pozitivnih sprememb tega stanja ni bilo na vidiku. Zato je Cerkev iskala možnost za ustanovitev lastnih, katoliških univerz in drugih visokih šol, za kar je bilo najprej potrebno uveljaviti svobodo izobraževanja v civilnih pravnih sistemih. To se je najprej uresničilo v Združenih državah Amerike, kjer je bil l. 1789 ustanovljen Georgetown College, nekaj desetletij kasneje pa tudi v Evropi, točneje v Belgiji (Louven, 1834), zatem na Irskem, v Franciji, Španiji, Švici in drugod. Danes so katoliške univerze in druge visokošolske ustanove razširjene in se še širijo po vseh kontinentih, najštevilnejše pa so v ZDA in na

⁴ Podatek objavljen na spletni strani UNESCO, [http://www.uis.unesco.org/en/stats/statistics/yearbook/tables/Table-II-S-3-Region\(Enrolment\).htm](http://www.uis.unesco.org/en/stats/statistics/yearbook/tables/Table-II-S-3-Region(Enrolment).htm), 19. maja 2002.

⁵ »L'università odierna ha dimensioni tali ed è così dispendiosa che la sua dipendenza dal patrocinio esterno è decisamente maggiore di un tempo. Per questa ragione l'istituzione è piuttosto cauta quando si tratta di assumere atteggiamenti rischiosi rispetto all'opinione pubblica«, S. Muller, geslo *Università*, v: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, *Enciclopedia del Novecento*, vol. VII, Roma 1984, 928.

⁶ Prim. M. Fois, *La Chiesa e le Università. Lineamenti storici del rapporto tra Chiesa e Università*, v: *Seminarium* 35 (1995), 58.

Filipinih. Statistika za leto 2000 prinaša podatek, da so imele katoliške visokošolske ustanove skupaj preko štiri milijone in pol študentov (pri tem niso všteti študentje cerkvenih ved, ki jih je sicer nekaj čez 200.000).⁷

Poleg teh so številne univerze katoliške ali vsaj v mnogih ozirih katoliške, čeprav to ni zapisano v njihovih statutih in se morda niti nočejo razglašati kot takšne. Vendar je pravna določitev te njihove posebne narave, če to okoliščine dopuščajo, zelo umestna, saj bolje zagotavlja njeno uresničevanje, ohranjanje in krepitev.

Poudariti velja, da je bilo in je ustanavljanje katoliških univerz potrebno zlasti tam, kjer druge univerze zanemarjajo krščanske oz. občečloveške vrednote ter se prepuščajo splošnim tokovom imanentizma in tehnicizma.

2. Posebne značilnosti katoliške univerze – pravni vidik

Da bi se izognil nepotrebnemu ponavljanju sintagme »univerze in druge visokošolske ustanove«, bom od tu dalje izraz »univerza« uporabljaj bodisi za prave univerze bodisi za druge visokošolske ustanove (samostojne fakultete, akademije ipd.), saj je zakonodaja enaka za ene in druge. Kratico CIC uporabljam za Zakonik cerkvenega prava iz l. 1983, ECE pa za apostolsko konstitucijo *Ex Corde Ecclesiae* (v prevodu: Iz srca Cerkve)⁸, ki je stopila v veljavo s prvim dnem akademskega leta 1991–1992.

2.1 Različne kategorije katoliških univerz

Pri obravnavanju zakonov v zvezi s katoliško naravo ustanov, je potrebno najprej predstaviti različne kategorije katoliških univerz, kakor jih opredeljuje ECE. Ta kategorizacija je velikega pomena, saj imajo univerze posameznih kategorij različne obveznosti v zvezi z ECE (za vse brez izjeme pa veljajo predpisi CIC-a).

V prvo skupino sodijo tiste univerze, ki so ustanovljene ali potrjene s strani Svetega sedeža, Škofovske konference ali posameznega krajevnega škofa. Pri tem je vseeno, ali so bile ustanovljene oz. potrjene pred začetkom veljavnosti predpisov ECE ali po njem. Iz praktičnih razlogov bom to skupino odslej omenjal kot »skupino A«.

V drugo skupino sodijo univerze, ustanovljene s strani kake redovne skupnosti ali druge cerkvene javne pravne osebe.⁹ Te univerze

⁷ Prim. *Secretaria Satus - Rationarum Generale Ecclesiae, Annuario Statisticum Ecclesiae 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2002, 280.

⁸ Janez Pavel II., apostolska konstitucija *Ex Corde Ecclesiae*, v: AAS 82 (1990), 1475-1509.

⁹ Prim. kan. 116.

niso potrjene od cerkvene oblasti (v tem primeru bi prešle v »skupino A«), vendar jo nanjo lahko vežejo nekatere druge pravne vezi. To kategorijo poimenujem »skupina B«. Znotraj te skupine je včasih potrebno razlikovati med univerzami, ustanovljenimi pred začetkom veljavnosti ECE, in tistimi, ki so nastale kasneje. Prve označujem z izrazom »skupina B-stare«, druge pa z izrazom »skupina B-nove«.

Tretjo kategorijo univerz predstavljajo tiste, ki so jih ustanovile zasebne pravne ali fizične osebe (pa naj bodo kleriki, redovniki, redovnice, laiki ali laikinje) in ki niso bile potrjene s strani cerkvenih oblasti, vendar hočejo uporabljati ime »katoliška« v svojem imenu oz. se hočejo predstavljati kot katoliške. To kategorijo poimenujem »skupina C«. Tudi zanjo velja podobna nadaljnja razdelitev kot v prejšnji skupini, torej »skupina C-stare in »skupina C-nove«.

Poleg omenjenih obstajajo še druge katoliške univerze, ustanovljene s strani zasebnih pravnih ali fizičnih oseb, ki pa nočejo uporabljati oznake »katoliška« v svojem imenu, se nočejo predstavljati kot katoliške in nimajo pravnih vezi s cerkvenimi oblastmi. Te ustanove lahko poimenujemo »dejansko katoliške«, vendar to ne more biti njihov uradni naslov ali oznaka. Cerkevno pravo (niti CIC niti ECE) se nanje ne nanaša; lahko bi rekli, da so katoliške na podoben način, kot so to npr. državne univerze v nekaterih katoliških okoljih.¹⁰ Pričujoča predstavitev pravnih obveznosti torej ne obravnava teh ustanov.

2.2 Razni načini ustanovitve ali potrditve ter posledice za statute in druge dokumente, ki urejajo delovanje univerze

Univerze, ustanovljene s strani različnih subjektov, imajo različne pravne obveznosti v zvezi s statuti in drugimi dokumenti, ki urejajo njihovo delovanje.

Ustanove iz »skupine A« morajo vključiti norme ECE (kakor tudi zadevno krajevno in regionalno izvedbeno zakonodajo) v dokumente, ki se nanašajo na njihovo upravljanje. Statute kot temeljne dokumente morajo odobriti pristojne cerkvene oblasti.¹¹

Drugače je z univerzami »skupine B-stare«. Te nimajo pravne dolžnosti, so pa pozvane, naj vključijo norme ECE (kakor tudi zadevno krajevno in regionalno izvedbeno zakonodajo) v dokumente, ki se nanašajo na njihovo upravljanje, in naj prilagodijo – kolikor mogoče – tudi svoje statute. Če se lotijo prilagajanja dokumentov in po možnosti tudi statotov, morajo sodelovati s krajevno cerkveno oblastjo, čeprav

¹⁰ Tako npr. Univerza v Dublinu velja za katoliško, medtem ko »Trinity College« štejejo za protestantsko ustanovo.

¹¹ Prim. ECE, art. 1 §3 in art. 3 §4.

ne potrebujejo njene izrecne odobritve. Tukaj naj pripomnim, da Navodila za aplikacijo ECE, ki jih je izdala Kongregacija za katoliško vzgojo,¹² niso povsem natančna, ker ne razlikujejo med ustanovami »skupine B-stare« in »B-nove«.

Do slednjih, torej do univerz »skupine B-nove«, je zakonodaja zahtevnejša: da bi sploh lahko bile ustanovljene, je najprej potrebno pridobiti dovoljenje krajevnega škofa,¹³ potem pa pri pristojni cerkveni oblasti (navadno bo to isti krajevni škof) doseči odobritev statutom.¹⁴ Dovoljenje za ustanovitev univerze je vključeno v dovoljenje za ustanovitev redovne hiše, če tovrstni apostolat sodi k običajnim dejavnostim redovne ustanove. Če hoče krajevni škof izključiti dovoljenje za ustanovitev univerze, mora to izraziti v samem dovoljenju za ustanovitev redovne hiše.

Univerze »skupine C« nimajo pravnih dolžnosti v zvezi z ECE, so pa pozvane, da naj vključijo njene norme v svoje dokumente in prilagodijo statute pod pogoji in na način, kakor je opisano za »skupino B-stare«.

2.3 Naslov »katoliška«

Uporabo naslova »katoliška« opredeljuje kan. 808, ki določa kot pogoj soglasje pristojne cerkvene oblasti. Pravica do takšnega poimenovanja je lahko pridobljena tudi z zastaranjem, ob upoštevanju predpisanih pogojev: da je univerza uporabljala ta naslov vsaj trideset let pred nastopom veljavnosti CIC-a, in da pristojna cerkvena oblast v tem času ni nikoli izdala pravne uredbe, ki bi bila temu poimenovanju nasprotna.

Če univerza iz skupine »C-nove« nima besede »katoliška« v svojem imenu, pa se vendar hoče predstavljati kot takšna, se mora glede pogojev uskladiti s pristojno cerkveno oblastjo in pridobiti njeno soglasje.¹⁵ Pri tem in, če gre za ustanavljanje nove univerze, tudi glede same ustanovitve, je obvezno upoštevati navodila Svetega sedeža oz. škofovske konference.¹⁶

¹² Kongregacija za katoliško vzgojo, *Directives to assist in the formulation of the ordinances for the apostolic constitution «Ex Corde Ecclesiae»*, Prot. N. 1485/90, 21.1.1991, v: J. Ammer, *Zum Recht der »Katholischen Universität«, Genese und Exegese der Apostolischen Konstitution »Ex corde Ecclesiae« vom 15. August 1990*, Würzburg 1994, 411-413.

¹³ Prim. ECE, art. 3 §2.

¹⁴ Prim. ECE, art. 3 §4.

¹⁵ Prim. ECE, art. 3 §3.

¹⁶ Prim. ECE, art. 3 §3, opomba 48. Naj pripomnim da gre tukaj za zelo nenavaden način predpisovanja pravnih dolžnosti, namreč v opombi apostolske konstitucije. Vendar je misel zakonadajalca izražena nedvoumno: »debent respondere«.

2.4 Javno predstavljanje katoliškega značaja

Seveda sta poimenovanje »katoliška« in javno predstavljanje tega značaja univerze v tesni povezavi, vendar ne sovpadata vedno. Univerza je namreč lahko katoliška in se predstavlja kot takšna tudi, če to ni razvidno iz njenega imena.

Vse univerze »skupine A« so dolžne javno izraziti svoj katoliški značaj, razen če jim je pristojna cerkvena oblast podelila spregled te dolžnosti.¹⁷ Univerze, ki sodijo v katerokoli drugo skupino, niso dolžne javno izraziti svojega katoliškega značaja, so pa k temu pozvane.

Tu se postavlja vprašanje, ali se morajo ustanove opredeliti kot katoliške tudi v svojem predstavitvenem materialu, na svoji internetni spletni strani in v publikacijah, s katerimi si delajo reklamo. Iz ECE, art. 2 §3, je razvidna volja zakonodajalca predpisati učinkovito in trajno predstavljanje katoliškega značaja. Gre torej za to, da bi bila ta posebna narava ustanove znana javnosti, ne pa da bi jo opravili na bolj ali manj prikrit in preveč diskreten način (npr. na dan ustanovitve univerze in potem nikoli več). Vendar pa je lahko izražanje katoliškosti tudi implicitno, to je z opredelitvijo za ustrezne vrednote, ne da bi pri tem uporabljali besedo »katoliška«. Kadar pa bi se zaradi posebnih okoliščin hoteli povsem izogniti javni predstavitvi katoliškosti, bi bilo za to potrebno pridobiti spregled pristojne cerkvene oblasti.

2.5 Katoliški značaj na splošno

Iskanje definicije o bistvenih lastnostih katoliške univerze je bil precej živahen proces. Še najširše sprejeta opredelitev je tista, ki je nastala v Rimu leta 1972 med kongresom predstavnikov katoliških univerz z vsega sveta.¹⁸ Ob njej se navdihuje velik del zakonodaje, o kateri teče beseda.

Za katoliškost univerze sta bistvena njeno navdihovanje in izvajanje raziskovalnih projektov, poučevanja in drugih dejavnosti v skladu s katoliškimi ideali, principi in stališči.¹⁹ Z drugimi besedami – zagotovljen mora biti vpliv katoliškega nauka in meril obnašanja na vse dejavnosti, ob hkratnem spoštovanju svobode vesti posameznikov.²⁰ Vsako uradno dejanje univerze mora biti v skladu z njeno katoliško naravo.²¹

¹⁷ Prim. ECE, art. 2 §3.

¹⁸ Prim. *L'Université Catholique dans le Monde Moderne*, v: *Periodica* 62 (1973), 625-657. Splošna definicija katoliške univerze je tam na straneh 627 in 628, njeno besedilo pa navajam tudi v objavljenem delu svoje doktorske dizertacije (glej opombo 1) in sicer na str. 34.

¹⁹ Prim. ECE, art. 2 §2.

²⁰ Prim. ECE, art. 2 §4.

²¹ Prim. ECE, art. 2 §4.

Ohranjati in krepiti to naravo je dolžnost najprej univerze same,²² da bi tako prispevala h globlji kulturi, k polnejši uresničitvi človeške osebe in k izpolnjevanju učiteljske službe Cerkve.²³

Univerze »skupine A« se morajo zavzeti, da bodo njihove strukture in pravila zagotavljala izražanje in ohranjanje katoliškosti, kot je opisana v prejšnjem odstavku.²⁴ Konkretno to zahteva bodisi pravno vez s Cerkvijo, bodisi ustrezno uradno opredelitev odgovornih (npr. upravnega odbora).²⁵ Univerze, ki sodijo v katerokoli drugo skupino, nimajo te pravne dolžnosti, so pa pozvane k istemu.

2.6 Avtonomija in svoboda raziskovanja in poučevanja ter njune meje

Katoliška univerza ima potrebno avtonomijo za razvoj svoje specifične narave in za opravljanje lastnega poslanstva. S to avtonomijo je tesno povezana svoboda raziskovanja in poučevanja v skladu z načeli in metodami posameznih znanosti.²⁶ Iz zgodovine je razvidno, da je to pravzaprav pravica sleherne univerze in da je nespoštovanje avtonomije vselej imelo negativne posledice bodisi za ustanove same bodisi za širšo družbo. Vendar to ne pomeni, da naj bo avtonomija podvržena neodgovorni samovolji tistih, ki trenutno vodijo univerzo, ali da pri raziskovanju in poučevanju ni treba spoštovati pravic posameznikov in skupnosti ali da se ni treba ozirati na resnico in skupno dobro.²⁷ Avtonomija katoliške univerze vključuje dolžnost ohranjati se znotraj meja katoliškega; odgovorni posamezniki se morajo zavedati te (samo)omejitve ustanove v katere službi so. Zato je logična in potrebna določba, da morajo biti posamezniki ob nastopu dela na katoliški univerzi seznanjeni z njenim posebnim značajem in njegovimi implikacijami.²⁸

2.7 Posebne dolžnosti univerzitetnih oblasti

Dolžnosti univerzitetnih oblasti so predvsem tiste, ki jih mora izpolnjevati univerza kot ustanova.²⁹ Vendar poleg tega najdemo še nekatere druge predpise, ki se nanašajo eksplicitno na vodstva univerz, npr. na velikega kanclerja in/ali na upravni odbor v zvezi z imenovanjem docentov. Tozadevne dolžnosti morajo biti opredeljene v

²² Prim. ECE, art. 4 §1.

²³ Prim. kan. 807.

²⁴ Prim. ECE, art. 2 §3.

²⁵ Prim. ECE, art. 2 §§2 in 3.

²⁶ Prim. kan. 809 in ECE, art. 2 §5.

²⁷ Prim. ECE, art. 2 §5.

²⁸ Prim. ECE, art. 4 §2.

statutih univerze, konkretno pa gre za skrb vodstva, da so na univerzo imenovani docenti, ki zadoščajo znanstvenim in pedagoškim kriterijem in ki se odlikujejo po zdravem nauku in urejenem življenju. Dolžnost istih oblasti je poskrbeti, da so docenti, ki ne zadoščajo omenjenim kriterijem, odstranjeni iz službe po postopku, določenem v statutih.³⁰ Izraz »znanstvena in pedagoška primernost« je razmeroma jasen, več pozornosti pa velja posvetiti izrazu »zdravi nauk«. Le-ta ni identičen z izpovedovanjem oz. pripadnostjo veri, ampak ga gre razumeti kot spoštovanje celotnega katoliškega nauka. Lahko postanejo docenti na katoliški univerzi tudi nekatoličani in celo neverni, če le sprejmejo dolžnost spoštovati katoliški značaj ustanove ter pri svojem znanstvenem in pedagoškem delu upoštevati katoliški nauk in moralna načela.³¹ Vodstvo univerze mora pri tem skrbeti, da docenti nekatoličani ne postanejo v profesorskem zboru večina,³² ter da je tudi administrativno osebje univerze pripravljeno in sposobno spodbujati njen katoliški značaj.³³

2.8 Posebne dolžnosti profesorjev in docentov

Dolžnosti profesorjev in docentov se nanašajo zlasti na ohranjanje in krepitev katoliškega značaja ustanove. Z ozirom na to, da med njimi niso nujno vsi katoličani, so tudi njihove dolžnosti različne. Katoličani so pri svojem raziskovalnem in pedagoškem delu dolžni zvesto sprejemati katoliški nauk in moralo.³⁴ Še zlasti katoliški teologi morajo biti zvesti cerkvenemu učiteljstvu³⁵ in morajo imeti, da lahko poučujejo, mandat pristojne cerkvene oblasti. Ta lahko že podeljeni mandat tudi odvzame.³⁶ Profesorji in docenti nekatoličani raznih znanosti, pa naj bodo pripadniki drugih Cerkva, cerkvenih skupnosti, nekrščanskih religij ali neverni, so dolžni priznavati katoliški značaj ustanove in pri svojem raziskovanju in poučevanju spoštovati katoliški nauk in moralo.³⁷

²⁹ Prim. ECE, art. 4 §1.

³⁰ Prim. kan. 810 §1 in ECE, art. 4 §1.

³¹ Prim. ECE, art. 4 §3.

³² Prim. ECE, art. 4 §4.

³³ Prim. ECE, art. 4 §1.

³⁴ Prim. ECE, art. 4 §3.

³⁵ Prim. kan. 812 in ECE, art. 4 §3.

³⁶ Prim. kan. 812.

³⁷ Prim. ECE, art. 4 §3.

2.9 Posebne dolžnosti administrativnega osebja

Tudi administrativno osebje je soodgovorno za ohranjanje in krepitev katoliškega značaja univerze³⁸ in ga je zato dolžno spodbujati ali vsaj spoštovati.³⁹ Podrobnejših predpisov glede tega ni.

2.10 Dolžnosti študentov

Tudi študentje so soodgovorni za ohranjanje in krepitev katoliškega značaja univerze, saj so njeni člani.⁴⁰ Njihova pravno opredeljena dolžnost je ta njen značaj priznavati in spoštovati.⁴¹ Kaj to pomeni, ni posebej razloženo, vendar lahko uporabimo analogijo v zvezi z dolžnostmi docentov-nekatoličanov: študentje so dolžni pri svojem raziskovanju in drugih dejavnostih, ki so povezane z univerzo, spoštovati katoliški nauk in moralo. Nekoliko nenavadno je, da pravo ne nalaga študentom-katoličanom večjih dolžnosti, torej ne le spoštovanja, ampak tudi pospeševanja katoliškega značaja univerze. V tej zvezi lahko govorimo o njihovi moralni dolžnosti, čeprav ta ni uzakonjena.

2.11 Dolžnosti univerze do študentov

Univerza ima do študentov več dolžnosti. Njihova formacija mora vključevati ne le akademski vidik in pripravo za poklic, ampak tudi vzgojo za verske in moralne vrednote, vključno z družbenim naukom Cerkve.⁴² Univerza mora zagotoviti tudi predavanja o teoloških vprašanjih, ki so povezana z znanstvenimi disciplinami posameznih fakultet.⁴³ V študijske programe vseh usmeritev mora biti vključena ustrezna etična formacija za poklic, za katerega posamezni program usposablja. Poleg tega mora biti vsem študentom dana možnost izobraževanja v katoliškem nauku (razna predavanja, tečaji ipd.).⁴⁴

2.12 Dolžnosti univerze do Cerkve

Preden nadaljujem velja poudariti, da katoliške univerze niso izven Cerkve, ampak so njen del. Zato bo v tej točki govora pravzaprav o dolžnostih katoliške univerze do preostalega dela Cerkve.

³⁸ Prim. ECE, art. 4 §1.

³⁹ Prim. ECE, art. 4 §§1 in 4.

⁴⁰ Prim. ECE, art. 4 §1.

⁴¹ Prim. ECE, art. 4 §4.

⁴² Prim. ECE, art. 4 §5.

⁴³ Prim. CIC kan. 811 §2.

⁴⁴ Prim. ECE, art. 4 §5.

Poleg tega je treba reči, da so dolžnosti, ki so bile predstavljene v prejšnjih točkah, v nekem smislu dolžnosti do Cerkve. Vendar pa obstajajo še druge obveznosti univerze, ki jih ima ta do Cerkve v bolj neposrednem smislu in jih predstavljam v nadaljevanju. Prva med njimi je dolžnost katoliške univerze ohranjati občestvo s Cerkvijo.⁴⁵ To občestvo vključuje skladnost s krščanskim naukom ter priznavanje in sprejemanje cerkvenega učiteljstva v zadevah vere in morale.

Dalje je katoliška univerza dolžna prispevati k cerkvenemu prizadevanju za evangelizacijo.⁴⁶ V tem primeru sicer ne moremo govoriti o pravni dolžnosti, pač pa o močnem priporočilu (oblika glagola, kot jo tu uporablja ECE, je prihodnjik, in ne velelnik). Prispevek univerze k evangelizaciji je lahko zelo raznolik, predvsem pa gre za dejavnosti, po katerih je krščansko sporočilo prisotno v univerzitetnem okolju in v kulturi.⁴⁷

Vse univerze, ne glede na to, v katero skupino sodijo, so dolžne redno pošiljati pristojni cerkveni oblasti posebno poročilo o ustanovi in njenih dejavnostih. Za univerze iz »skupine A« je pristojna oblast tista, ki jih je ustanovila ali potrdila; za univerze iz »skupine B-nove« je pristojna oblast krajevni škof, ki je dal dovoljenje za ustanovitev, za vse ostale univerze (torej za »skupino B-stare« in za »skupino C«) pa je pristojna oblast škof kraja, kjer ima ustanova svoj sedež.⁴⁸

2.13 Dolžnosti in pravice cerkvenih oblasti in ustrezne dolžnosti univerz

Škofovska konferenca ima dolžnost in pravico bedeti nad katoliškimi univerzami svojega ozemlja v zvezi z upoštevanjem načel katoliškega nauka.⁴⁹ Pravo sicer ne opredeljuje sredstev, ki jih ima škofovska konferenca pri tem na razpolago, zato gre predvsem za neformalna sredstva.

Krajevni škofje imajo dolžnost pospeševati dobro delovanje katoliških visokošolskih ustanov v svoji škofiji. Obenem je njihova dolžnost in pravica bedeti, da se načela katoliškega nauka tam zvesto upoštevata ter da se ohranja in krepi katoliški značaj teh ustanov.⁵⁰ Ta dolžnost-pravica krajevnih škofov je enaka tisti, ki jo imajo škofovske konference, in jo je treba razumeti kot kumulativno. Njej ustrezni sta pra-

⁴⁵ Prim. ECE, art. 5 §1.

⁴⁶ Prim. ECE, art. 5 §1.

⁴⁷ Prim. ECE, točki 48 in 49.

⁴⁸ Prim. ECE, art. 5 §3.

⁴⁹ Prim. kan. 810 §2.

⁵⁰ Prim. kan. 810 §2 in ECE, art. 5 §2.

vica univerze prejeti od škofa ustrezno pomoč, pa tudi dolžnost sodelovati s škofom pri izvrševanju te njegove dolžnosti. Pomemben del tega sodelovanja predstavljajo poročila, ki jih mora univerza redno pošiljati pristojni oblasti, ki je največkrat prav krajevni škof. Če je pristojna oblast druga, je primerno, da univerza pošlje kopijo poročila tudi krajevnemu škofu, čeprav to ni njena pravna dolžnost. Učinkovito sredstvo, ki ga imajo na voljo krajevni škofje, so tudi kanonične vizitacije.⁵¹ Tudi glede teh morajo univerze ter posamezniki nuditi škofu potrebno sodelovanje.

Če se pojavijo težave v zvezi s katoliškim značajem ustanove, je krajevni škof dolžan lotiti se njihovega reševanja skupaj z univerzitetnimi oblastmi in v skladu z vnaprej predpisanimi postopki.⁵² Univerze »skupine A« in »skupine B-nove« morajo te postopke določiti v statutih, za vse druge univerze pa jih določa škofovska konferenca.⁵³ Skrajno sredstvo, ki ga omenja zakonik in ga gre uporabiti šele, če so bila vsa druga sredstva neučinkovita, je odslovitev docenta oz. profesorja.⁵⁴ Ta ukrep ni v pristojnosti krajevnega škofa, ampak (univerzitetne) oblasti, določene v statutih. Krajevni škof lahko tak ukrep zahteva, ne more pa ga izvršiti sam (razen če je tako določeno v statutih, npr. kadar je škof tudi veliki kancler univerze). Če okoliščine to zahtevajo, se lahko škof pri reševanju težav glede katoliškosti univerze obrne tudi na Sveti sedež, točneje na Kongregacijo za katoliško vzgojo.⁵⁵ Če problemov ni mogoče rešiti na noben način, krajevni škof lahko razglasi (in je najbrž to moralno dolžan storiti), da določena univerza ni več katoliška.⁵⁶

Pristojna cerkvena oblast je dolžna poskrbeti, da je na katoliški univerzi ustanovljena teološka fakulteta oz. inštitut oz. vsaj katedra, na kateri so predavanja tudi za študente laike.⁵⁷ Če univerza takšne ustanove še nima, je seveda dolžna sodelovati s cerkveno oblastjo tako, da do ustanovitve pride.

2.14 Dolžnosti v zvezi s pastoralo

Dolžnosti v zvezi s pastoralo so porazdeljene med različne subjekte, med katerimi sta potrebna sodelovanje in usklajevanje. Pristojnost krajevnega škofa je tozadevne dejavnosti voditi oziroma odobriti.⁵⁸

⁵¹ Prim. kann. 396 §1 in 397 §1 ter ECE, art. 5 §2.

⁵² Prim. ECE, art. 5 §2.

⁵³ Prim. ECE, art. 5 §2, opomba 52.

⁵⁴ Prim. kan. 810 §1.

⁵⁵ Prim. ECE, art. 5 §2.

⁵⁶ Prim kan. 808 in okrožnico *Veritatis Splendor*, t. 166, v: AAS 85 (1993), 1224.

⁵⁷ Prim. kan. 811 §1.

Krajevni škof mora študentom posvečati veliko pastoralno skrb. Zanje mora ustanoviti (personalno) župnijo ali poskrbeti vsaj za univerzitetno pastoralno središče z duhovniki, ki so tja za stalno dodeljeni.⁵⁹

Spodbujati pastoralno svojih članov je tudi dolžnost katoliške univerze same, pri čemer mora biti še posebej pozorna glede duhovnega razvoja katoličanov. »Prednost mora biti dana tistim sredstvom, ki spodbujajo prepletanje občečloveške in profesionalne formacije z duhovnimi vrednotami v luči katoliškega nauka, tako da bo intelektualno doseganje združeno z religiozno razsežnostjo življenja.«⁶⁰

Pastoralni delavci so lahko duhovniki, redovniki, redovnice, laiki ali laikinje. Za to svoje delo morajo biti usposobljeni in ga opravljati v soglasju in sodelovanju s krajevno Cerkvijo.⁶¹ Njihovo število mora biti zadostno, vendar splošno pravo ne določa, kdo naj jih imenuje;⁶² še najprimerneje bi bilo to vprašanje opredeliti v statutih univerze. Obenem je očitno, da je za imenovanje škofijskih in redovnih duhovnikov za mesto župnika ali kaplana pristojen krajevni škof; če tako določajo statuti, mora le-ta pridobiti soglasje ali vsaj mnenje univerzitetnih oblasti, ki imajo ponekod lahko celo pravico predstaviti svojega kandidata.⁶³ V primeru redovnih bratov in sester je za imenovanje pristojen bodisi njihov predstojnik/predstojnica, bodisi vodstvo univerze, kakor pač zahtevajo statuti.

Pastoralna dejavnost ne sme izključevati nikogar: vsi člani univerze, torej profesorji in docenti, študenti ter upravno osebje morajo biti povabljeni k sodelovanju.⁶⁴

2.15 Sodelovanje univerze z drugimi ustanovami

Vse katoliške univerze so dolžne gojiti sodelovanje bodisi med njimi samimi bodisi s cerkvenimi univerzami in fakultetami.⁶⁵ Cilj tega sodelovanja je, da bi boljše odgovarjale na težave današnje družbe in da bi krepile svojo katoliško naravo. To sodelovanje, ki naj se izvaja na regionalni, narodni in mednarodni ravni, mora zajemati raziskovalne, pedagoške ter druge dejavnosti univerze. Kot primerne načine CIC omenja npr. pripravo kongresov ter usklajene raziskovalne projekte.⁶⁶

⁵⁸ Prim. kan 813 in ECE, art. 6 §2.

⁵⁹ Prim. kan. 813.

⁶⁰ ECE, art. 6 §1.

⁶¹ Prim. S. Slatinek, *Ženske v cerkvenih službah*, v: J. Juhant (ur.), *Teologija na prelomu časov*, Zbornik ob 80-letnici Teološke fakultete, Ljubljana 2000, 141-155.

⁶² Prim. ECE, art. 6 §2.

⁶³ Prim. kan. 523.

⁶⁴ Prim. ECE, art. 6 §2.

⁶⁵ Prim. kan. 820.

⁶⁶ Prim. kan. 820.

Takšno sodelovanje naj bo razširjeno tudi na druge univerze in raziskovalne ustanove, bodisi državne bodisi zasebne.⁶⁷

Dolžnost katoliških univerz sodelovati pri javnih programih ter pri projektih narodnih ali mednarodnih organizacij je pogojena z realnimi možnostmi (»cum id fieri poterit«) ter s skladnostjo z načeli katoliškega nauka.⁶⁸

Sklep

Ti so torej pravni elementi, ki se nanašajo na posebni značaj katoliških univerz in so ga le-te dolžne ohranjati ter spodbujati. Kot je razvidno iz gornje predstavitve, so dolžnosti nekaterih tipov univerz večje, spet druge pa jih imajo manj in so v večih točkah nanje naslovljena le močna priporočila. V tem lahko vidimo ne toliko kompromis zakonodajalca z zgodovinsko resničnostjo in konkretnimi možnostmi sedanjega trenutka, ampak izraz priznanja ter zaupanja do katoliških univerz. Brez dvoma so te veliko prispevale k celostnemu razvoju mnogih posameznikov, družb ter človeštva nasploh, pa tudi k evangelizacijskim naporom Cerkve. Sedanja zakonodaja nikakor noče zanikati tega njihovega prispevka – ravno nasprotno: hoče ga zaščititi in zagotoviti njegovo nadaljevanje tudi v prihodnje.

Slovenskemu bralcu se bo najbrž porodilo vprašanje glede morebitne katoliške univerze v našem prostoru. Za takšen projekt bi bilo seveda potrebno pripraviti temeljito študijo razmer in konkretnih možnosti, toda zamisel sama je že nekaj časa navzoča in je vredna pozornosti.

Povzetek: Mitja Leskovar, Univerza – katoliška ali navadna?

Pričujoča razprava je povzetek izbranih delov doktorske disertacije z naslovom »Katere so bistvene značilnosti katoliške univerze? Zgodovinsko-pravna študija apostolske konstitucije *»Ex corde Ecclesiae«*, ki jo je avtor obranil na Papeški univerzi Gregorijani v Rimu leta 2001.

Razprava je razdeljena na dva dela. Prvi del povzema zgodovino razvoja visokega šolstva v svetu od prvih začetkov do danes. Del tega zgodovinskega pregleda je posvečen posebej katoliškim visokošolskim ustanovam in njihovem poslanstvu.

Drugi del razprave je posvečen posebnim značilnostim katoliških visokih šol in univerz, in sicer pod pravnim vidikom. Poglavje doktorske disertacije, v katerem avtor govori o zgodovini zakonodaje za to

⁶⁷ Prim. ECE, art. 7 §1.

⁶⁸ Prim. ECE, art. 7 §2.

področje, je tukaj sicer izpuščeno, podan pa je pregleden seznam veljavnih pravnih norm, ki določajo pravice in dolžnosti katoliških univerz ter drugih visokih šol, njihovih članov in cerkvenih oblasti. Te norme so bile uzakonjene z Zakonikom cerkvenega prava (1983) in z apostolsko konstitucijo *Ex corde Ecclesiae* (1990). Zakonodajalec je z njimi hotel zaščititi in povečati prispevek obravnavanih ustanov k skladnemu razvoju posameznika in družbe.

Ključne besede: Zgodovina univerze, katoliška univerza, katoliške visoke šole, *Ex corde Ecclesiae* (iz srca Cerkve), katoliškost, ustanovitev katoliške univerze, kategorije katoliških univerz, zakonodaja o katoliških univerzah

Summary: **Mitja Leskovar**, *University - Catholic or Ordinary?*

The article is a summary of chosen parts of the doctoral dissertation entitled »Which are the Basic Characteristics of a Catholic University? Historical-Legal Study of the Apostolic Constitution *Ex corde Ecclesiae*« defended by the author at the Pontifical University Gregoriana in Rome in 2001.

The article is divided into two parts. The first part summarizes the development of higher education in the world from the beginnings up to now. A portion of this historical review is dedicated to Catholic institutions of higher education and their mission.

The second part of the article deals with special features of Catholic universities and other Catholic institutes of higher studies under the legal aspect. The chapter of the doctoral dissertation concerning the history of legislation in this field has been left out, yet there is given a list of valid legal norms defining the rights and duties of Catholic universities and other Catholic institutes of higher studies, of their members and of Church authorities. These norms were laid down in the Code of Canon Law (1983) and in the Apostolic Constitution *Ex corde Ecclesiae* (1990). Thereby, the legislator wanted to protect and increase the contribution of these institutions to a harmonious development of individuals and societies.

Key words: history of university, Catholic university, Catholic institutes of higher studies, *Ex corde Ecclesiae* (From the Heart of the Church), catholicity, foundation of Catholic university, categories of Catholic universities, legislation about Catholic universities.

Aleš Weingerl

Mednarodnopravna osebnost Svetega sedeža: elementi in izhodišča za njeno presojo

1. Uvod

1.1 Aktualizacija vprašanja mednarodnopravnega statusa Svetega sedeža¹

Ko so ZDA leta 1984 po 117 letih ponovno navezale diplomatske odnose s Svetim sedežem (v nadaljevanju: Sv. sedež),² je ta odločitev

¹ Mednarodnopravni status Sv. sedeža: 'The Papacy in International Law' (1914) 8 *AJIL* 864-867; 'Vatican City: Declaration of Continued Neutrality of the Holy See' (1944) 38 *AJIL* [Supplement: Official Documents] 201; Y. Abdullah, 'Holy See at United Nations Conferences: State or Church?' (1996) 96 *CLR* 1835-1875; J. Andrassy, B. Bakotić, B. Vukas, *Medunarodno pravo: 1. dio* (Školska knjiga, Zagreb, 1995) 145-148; G. Arangio-Ruiz, 'On the Nature of the International Personality of the Holy See' (1996) 29 *Revue belge de droit international* 354-369; R. J. Araujo, 'The International Personality and Sovereignty of the Holy See' (2001) 50 *CULR* 291-360; M. N. Bathon, 'The Atypical International Status of the Holy See' (2001) 34 *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 597-632; Brownlie, I., *Principles on Public International Law* (5th edn, Clarendon Press, Oxford, 1998) 64; H. E. Cardinale, *The Holy See and the International Order* (Gerrards Cross, C. Smythe, 1976); J. Crawford, *The Creation of States in International Law* (Clarendon Press, Oxford, 1979) 152-160; M. Falco, *The Legal Position of the Holy See before and after the Lateran Agreements* (OUP, London, 1935); P. Fischer, H. F. Köck, *Allgemeines Völkerrecht* (IV. edn, Linde Verlag, 1994) 160, 179, 201, 205, 213, 243; Gore-Booth, Lord, *Satow's Guide to Diplomatic Practice* (5th edn, Longman, London, New York, 1979) 21, 27, 29, 31, 68, 86-87, 152-153, 255-256; W. G. Grewe, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte* (II edn, Nomos, Verlagsgesellschaft Baden-Baden, 1988); W. G. Grewe, *The Epochs of International Law* (Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000); R. Jennings, A. Watts, *Oppenheim's International Law. Volume I: Peace, Introduction and Part I* (9th edn, Longman, London, New York, 1996) 21, 327 op. 3, 325-9, 1060; H. F. Köck, 'Holy See' (1992) *Encyclopedia* 866-869 [(1987) 10 *Encyclopedia* 230]; H. F. Köck, *Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls* (Berlin, Duncker&Humblot, 1975); J. L. Kunz, 'The Status of the Holy See in International Law' (1952) 46 *AJIL* 308-314; L. Le Fur, *Le Saint-Siège et le droit des gens* (Paris, 1930); M. Leich Nash, 'Contemporary Practice of the United States relating to International Law. International Status of States. The Vatican (Holy See)' (1984) 78 *AJIL* 427; T. Maluwa, 'The Holy See and the

administracije predsednika Reagana sprožila tudi nekaj nasprotovanja.³ In vendar so prav ZDA, ki so bile glede diplomatskih odnosov s Sv. sedežem dolgo časa zadržane,⁴ 11. julija 2000 v svojem Kongresu sprejele *Resolucijo 253*, s katero Kongres »močno nasprotuje vsem naporom, da se Sv. sedež kot državo udeleženko (*sic!*) z odvzemom statusa stalnega opazovalca izključi iz ZN«.⁵

Tako resolucija kot tudi aktivnosti raznih skupin pritiska, lobijev in mednarodnih nevladnih organizacij, ki so ob nasprotovanju prizadevanjem Sv. sedeža za svetost življenja in družino kot temeljno družbeno enoto zahtevali, da se mu odvzame status stalnega opazovalca,⁶ ponovno – po mnogih letih zatišja – aktualizirajo vprašanje mednarod-

concept of international legal personality: some reflections' (1986) XIX *Comparative and International Law Journal of Southern Africa* 1-26; S. M. Marottoli, *La Santa Sede nel Diritto Internazionale* (Foggia, 1998); H. Mosler, 'Subjects of International Law' (1984) 7 *Encyclopedia* 442-459; H. Oechslin, *Die Völkerrechtssubjektivität des Apostolischen Stuhls und der Katholischen Kirche* (1974); N. Quoc Dinh, P. Daillier, A. Pellet, *Droit international public* (7^e edn, L.G.D.J., Paris, 2002) 118, 168, 455-457, 741, 834, 867; H. J. Schlochauer, *Wörterbuch des Völkerrechts* (Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1960) 780-783; S. Talmon, *Recognition of Governments in International Law: With Particular Reference to Governments in Exile* (OUP, Oxford, New York, 1998) 166, 280, 168, 150, 193, 168, 285, 30, 47; A. Verdross, 'Die Stellung des Apostolischen Stuhls in der internationalen Gemeinschaft' (1952) 3 *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 54; A. Verdross, B. Simma, *Universelles Völkerrecht* (III edn, Duncker&Humblot Berlin, 1984); J. H. W. Verzijl, *International Law in Historical Perspective* (1969, 1973) 1-61, 295-302, 308-338.

² S. R. Weisman, 'U.S. and Vatican Restore Full Ties After 117 Years' (11th January 1984) *New York Times* A1. Prim. Gore-Booth, Lord (ed.), *Satow's Guide to Diplomatic Practice* (1979) 68.

³ Skupina 20 verskih organizacij, 12 uslužbencev le-teh in 71 klerikov različnih veroizpovedi je po formalni najavi ponovne vzpostavitve diplomatskih odnosov med Sv. sedežem in ZDA 10. januarja 1984 in nominaciji veleposlanika ZDA pri Sv. sedežu vložila tožbo zoper predsednika Reagana zaradi domnevne kršitve USTAVE ZDA. Sodišče je njihovo tožbo zavrglo zaradi pomanjkanja aktivne legitimacije in ker za odločanje o sporu, *i.e.* točnosti predsednikove karakterizacije narave Vatikana oziroma Sv. sedeža kot države, ne pa kot cerkve, ne obstaja sodna pristojnost (»non-justiciable«). *Americans United for Separation of Church and State, et al. v. Ronald W. Reagan, et al.* [United States District Court, E.D. Pennsylvania.: Civ. A. No. 84-4476] (May 7, 1985) (v nadaljevanju: *zadeva Americans United*).

⁴ Glej: povzetek zgodovine diplomatskih odnosov med ZDA in Sv. sedežem: *zadeva Americans United*.

⁵ *Congress of the United States of America, H. CON. RES. 253 (Expressing the sense of the Congress strongly objecting to any effort to expel the Holy See from the United Nations as a state participant by removing its status as a Permanent Observer.)*; glej tudi: (19.VII.2000) *L'Osservatore Romano* [Weekly Edition in English] 7. *Resolucija* je bila sprejeta skoraj enoglasno; 416 glasov za in en glas proti.

⁶ Podrobneje o omenjenih skupinah pritiska, lobijih in mednarodnih nevladnih organizacijah: R. J. Araujo, 'The International Personality and Sovereignty of the Holy See' (2001) 50 *CULR* 291-360, 353-359.

nopravnega statusa Sv. sedeža, Apostolskega sedeža, rimskega papeža, katoliške Cerkve (v nadaljevanju: KC) in Države vaticanskega mesta (v nadaljevanju: DVM). Ta opredelitev različnih nosilcev mednarodnopravnega statusa kaže na potencialne nejasnosti in potrebo po natančni mednarodnopravni terminološki opredelitvi nosilcev in njihovih medsebojnih odnosov, vendar pa ta problem presega okvirje tega prispevka.

1.2 Elementi in izhodišča za presojo mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža

Naj uvodoma poudarim, da je prav problematičen metodološki pristop največkrat razlog za zgrešene zaključke glede mednarodnopravnega statusa Sv. sedeža in njegovega mesta v mednarodnem pravu in mednarodni skupnosti. Glede na to je ključnega pomena opredelitev relevantnega mednarodnopravnega okvira, znotraj katerega je možno in potrebno presojati mednarodnopravni status Sv. sedeža.

V tem prispevku me zato zanimajo izključno elementi in izhodišča za presojo mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža. S tem po eni strani mislim na tiste mednarodnopravne elemente, ki omogočajo odgovor na dilemo glede obstoja mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža in na druga z mednarodnopravno osebnostjo Sv. sedeža povezana vprašanja, t. j. podrejenost Sv. sedeža mednarodnopravnemu redu, njegova mednarodnopravna identiteta in sposobnost ter drugi temelji njegove mednarodnopravne osebnosti. Po drugi strani pa mislim na izhodiščna vprašanja, v okviru katerih je v sodobnem sistemu mednarodnega prava potrebno obravnavati mednarodnopravno osebnost Sv. sedeža, t. j. dilema glede njenega obstoja, vprašanje njenih pravnih temeljev, pravnih učinkov in morebitnih omejitev. Gre torej za metodološki oris relevantnih pravnih dejstev in relevantnega pravnega okvira, kar je ključnega pomena za presojo mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža.

Ker pa se problem mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža ne postavlja *in abstracto*, ampak *in concreto* v različnih zgodovinskih kontekstih, bom v tem prispevku najprej izpostavil poskuse problematiziranja mednarodnopravnega statusa Sv. sedeža in jih na kratko komentiral ter v njih identificiral pravna vprašanja, ki se nanašajo na izpostavljeni problem.

Slednjemu se bom nato v nakazanem metodološkem okviru posvetil podrobneje, ga postavil v ustrezen kontekst ter natančneje opredelil. Pri tem bom izpostavil prej omenjene elemente in izhodišča za presojo mednarodnopravne osebnosti, vendar pa se bom moral omejiti od neposredne obravnave njihove splošne utemeljenosti v mednarodnem pravu in aplikacije na konkretni primer Sv. sedeža. Taka podrobna analiza

bi namreč terjala poglobljeno obravnavo, ki pa presega okvire tega prispevka.

Temeljni prispevek tega dela je torej primarno metodološki in zadeva pristop k obravnavanju problematike mednarodnopravnega statusa Sv. sedeža. Prispevek torej neposredno ne odgovarja na dilemo, ali ima Sv. sedež mednarodnopravno osebnost ali ne, prav tako neposredno ne odgovarja na vprašanje, na podlagi katerih pravnih temeljev jo ima in na vprašanje njenih pravnih učinkov, ampak zgolj izpostavlja mednarodnopravni okvir, na podlagi katerega je tak odgovor šele mogoč. Gre torej za postavitev ustreznega metodološkega temelja za presojo mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža in ne za izogibanje pravi odgovorom, ki jih je možno podati šele na podlagi poglobljene analize pravnega in dejanskega stanja Sv. sedeža, ki pa povsem presega tukaj začrtane okvirje. V luči številnih metodološko problematičnih obravnav Sv. sedeža tako v doktrini kot tudi v mednarodnopravni praksi se zdi tak pristop še posebej utemeljen.

2 Kratek pregled poskusov problematiziranja mednarodnopravnega statusa Svetega sedeža

2.1 Okupacija Rima in Papeške države

Po francoski revoluciji, v času afirmacije nacionalne države, je bilo vprašanje mednarodnopravnega statusa Sv. sedeža prvič resno izpostavljeno. To je bilo leta 1870, ko je italijanska vojska, potem ko je francoski cesar Napoleon III. zaradi izbruha francosko-pruske vojne umaknil francoske čete iz Rima, 20. septembra okupirala Rim in preostanek Papeške države.⁷ Zaradi tega dejanja, ki je bilo rezultat italijanskega *risorgimenta*,⁸ t.j. gibanja za italijansko združitev, neuspeh pogajanj z grofom di Cavourjem in nesposobnosti evropskih katoliških sil zaščititi Papeško državo ter razglasitve Viktorja Emanuela II. za italijanskega kralja, Sv. sedež ni mogel več izvrševati svoje oblasti nad Papeško državo.⁹ Papež se je, sklicujoč se na nespremenljive pravice Sv. sedeža, razglasil za vatikanskega ujetnika, ekskomuniciral italijanskega kralja, protestiral po diplomatski poti in apeliral na evropske katoliške sile.¹⁰

⁷ Glej kratek zgodovinski povzetek razvoja Papeške države: V. Cvrle, *Vatikanska diplomacija. Pokoncilski Vatikan u medunarodnim odnosima* (Školska knjiga, Zagreb, 1992) 5-20. V obdobju pred 1870 je tudi obstajala nevarnost avstrijskega vpliva na Papeško državo, ki pa se ni realizirala, *inter alia*, ker so temu nasprotovali Francozi.

⁸ Prim. 'risorgimento' *Encyclopaedia Britannica*.

⁹ Prim. V. Cvrle, *Vatikanska diplomacija. Pokoncilski Vatikan u medunarodnim odnosima* (1992) 17.

¹⁰ Prav tam, 18.

Res je sicer, da je že Napoleon I. Bonaparte leta 1797, v obdobju, v katerem gre iskati izvor *risorgimento*, okupiral severni del Papeške države, vendar je to dejanje Sv. sedež sprejel s t.i. Tolentinskim mirom (19. februar 1797);¹¹ ta okupacija torej ni sprožila vprašanja mednarodnopravnega statusa Sv. sedeža. Januarja 1798 je Napoleon I. Bonaparte okupiral Rim in nato 15. marca razglasil Rimsko republiko, ki jo je novembra istega leta po njegovem odhodu v Egipt na pritisk Anglije neapeljski kralj Ferdinand IV. poskušal zasesti in obnoviti oblast Sv. sedeža nad Papeško državo. To mu ni uspelo, tako da je Rimsko republiko prenehala obstajati šele septembra 1799 po burnih dogodkih, v katerih sta med drugim sodelovali avstrijska in ruska vojska. Vendar pa tako stanje ni trajalo dolgo in Napoleon I. Bonaparte, tedaj že kot okronani in maziljeni francoski cesar,¹² je leta 1809 ponovno okupiral Papeško državo in jo anketiral.¹³ To stanje je prenehalo leta 1814 oziroma z dunajskim kongresom (9. junija 1815),¹⁴ ki je glede Papeške države vzpostavil (bolj ali manj) teritorialni *status quo ante*.¹⁵ S tem dejanjem je bil po neuspešnih francoskih poskusih mednarodnopravno obnovljen in priznan položaj Sv. sedeža *vis-à-vis* Papeški državi. Na novo ustanovljena Sveta Aliansa je Sv. sedežu dodelila posebno vlogo in mu priznala moralno avtoriteto, s katero naj bi se v Evropi ponovno vzpostavila red in mir.¹⁶

¹¹ Prim. Italy: History - Revolution, restoration, and unification - The French Revolutionary period - The early years - French invasion of Italy' *Encyclopaedia Britannica*.

¹² V. Cvrnje, *Vatikanska diplomacija. Pokoncilski Vatikan u medunarodnim odnosima* (1992) 14.

¹³ Prav tam.

¹⁴ *Austria, France, Great Britain, Portugal, Prussia, Russia, Spain, Sweden: Final Act of the Congress of Vienna* (9th June 1815) 2 *British and Foreign State Papers* 3; 64 *Consolidated Treaty Series* 453:

Dispositions relatives au Saint-Siège

Article 103 : Les Marches avec Camerino et leurs dépendances, ainsi que le duché de Bénévent et la principauté de Ponte-Corvo, sont rendus au Saint-Siège. Le Saint-Siège rentrera en possession des légations de Ravenne, de Bologne et de Ferrare, à l'exception de la partie du Ferrarois située sur la rive gauche du Pô. Sa Majesté Impériale et Royale Apostolique et ses successeurs auront droit de garnison dans les places de Ferrare et Comachio. Les habitants des pays qui rentrent sous la domination du Saint-Siège par suite des stipulations du congrès, jouiront des effets de l'article XVI du traité de Paris du 30 mai 1814. Toutes les acquisitions faites par les particuliers en vertu d'un titre reconnu légal par les lois actuellement existantes, sont maintenues, et les dispositions propres à garantir la dette publique et le paiement des pensions, seront fixées par une convention particulière entre la cour de Rome et celle de Vienne. Glej: *Diplomska zgodovina Dunajskega kongresa*: H. A. Kissinger, *A World Restored. Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-1822* (Houghton Mifflin Company, Boston, s.d.).

¹⁵ Prim. 'Vienna, Congress of'; 'Papal States'; 'Italy: History - Revolution, restoration, and unification - The Restoration period - The Vienna settlement' *Encyclopaedia Britannica*.

¹⁶ Prim. V. Cvrnje, *Vatikanska diplomacija. Pokoncilski Vatikan u medunarodnim odnosima* (1992) 14.

Potem ko so leta 1830-1831 v Rimu izbruhnili upori in je bila 5. februarja 1849 razglašena Rimska republika, ki se prav tako ni dolgo obdržala, pa je Papeška država leta 1859 po porazu Avstrijcev, ki so na Dunajskem kongresu dobili del Severne Italije, utrpela izgubo Emilije (1859), Umbrije in Marche (1860). Te pokrajine so se pridružile Piemontu.¹⁷ S tem je bila Papeška država zreducirana zgolj na Rim z okolico, vendar pa to dejanje – četudi je močno zarezalo v obseg Papeške države – ni sprožilo vprašanja mednarodnopravnega statusa Sv. sedeža.

V izhodišču omenjeno stanje, ki je nastalo leta 1870 – po neuspelem Garibaldijevem poskusu leta 1867 – z okupacijo Rima in preostanka Papeške države, je trajalo vse do 11. februarja 1929, ko sta Sv. sedež in Kraljevina Italija sklenila t.i. lateranske sporazume, tj. lateransko pogodbo,¹⁸ skupaj s finančno konvencijo,¹⁹ konkordat²⁰ in *procès-verbalom*.²¹ Z lateranskimi sporazumi je bilo rešeno *rimsko vprašanje*, ki je nastalo, ker Sv. sedež po letu 1870 ni sprejel novega stanja in je vztrajno zavračal zakon o garancijah.²²

Okupacija Rima in Papeške države je pomenila resno grožnjo t.i. *patrimonium Sancti Petri*, tj. teritorialnemu temelju Sv. sedeža in posvetni avtoriteti papežev, ki ima svoj izvor v konsolidaciji in ustanovitvi Papeške države s strani papeža sv. Gregorija I. Velikega (cca. 540-604).

Naj poudarim, da se je to grožnjo pod vplivom izrazito laicističnih in etatiističnih pojmovanj razširilo na sam mednarodnopravni status Sv. sedeža. Ta razširitev problema je bila v mednarodnopravnem smislu povsem predimenzionirana z ozirom na dejstvo resne grožnje predvsem za t.i. *patrimonium Sancti Petri*, ne pa neposredno zoper sam status Sv. sedeža. Potrebno je namreč vedeti, da italijanska vojska ni okupirala papeškega dvora, čeprav je bila papeška vojska razpuščena in so

¹⁷ Prim. 'Papal States'; 'Italy: History – Revolution, restoration, and unification – The Restoration period – The Vienna settlement'; 'Italy: History – Revolution, restoration, and unification – The Restoration period – The rebellions of 1831 and their aftermath'; 'Italy: History – Revolution, restoration, and unification – The Restoration period – The revolutions of 1848' *Encyclopaedia Britannica*. Kraljevina Italija je bila uradno razglašena 17. marca 1861 v Torinu.

¹⁸ *Santa Sede-Italia: Trattato fra la Santa See e L'Italia* (Roma, 11 febbraio 1929) (1929) XXI *Acta Apostolicae Sedis* 210-221.

¹⁹ *Santa Sede-Italia: Convenzione finanziaria* (Roma, 11 febbraio 1929) (1929) XXI *Acta Apostolicae Sedis* 273-274.

²⁰ *Santa Sede-Italia: Concordato fra la Santa Sede e L'Italia* (Roma, 11 febbraio 1929) (1929) XXI *Acta Apostolicae Sedis* 275-294.

²¹ *Santa Sede-Italia: Processo verbale*, (Roma, 7 giugno 1929) (1929) XXI *Acta Apostolicae Sedis* 295.

²² Legge delle guarentigie (13. 5. 1871) N^o 214. Prim. abrogacija Zakona o garancijah: 26.(3) člen lateranske pogodbe, v: Guarantees, Law of' *Encyclopaedia Britannica*.

papežu ostale le švicarska, viteška in palatinska garda.²³ Kljub temu pa o namenih italijanske okupacije Rima in Papeške države ne smemo imeti iluzij in se moramo zavedati, da je to bil verjetno le prvi predvideni korak za ukinitve ne le papeške posvetne, ampak verjetno tudi duhovne avtoritete, kar bi v končni fazi pomenilo podreditev Sv. sedeža italijanski posvetni oblasti, do česar pa ni prišlo.

2.2 Članstvo v OZN

Drugič se je to vprašanje izpostavilo leta 1944²⁴ glede članstva Sv. sedeža (oziroma DVM) v OZN, ki je nato leta 1964 pridobil status države nečlanice, ki pri ZN vzdržuje stalne opazovalne misije (*Non-Member State Maintaining Permanent Observer Missions at UN Headquarters*).²⁵

Leta 1944 je namreč Sv. sedež poizvedoval o članstvu v OZN, vendar ni nikoli formalno zaprosil za sprejem v članstvo. Na poskusne poizvedbe Sv. sedeža pa se je odzval ameriški državni sekretar Cordell Hull in v svojem odgovoru²⁶ izpostavil naslednje razloge glede nezazelenosti članstva DVM, ne torej Sv. sedeža, v OZN:

prvič, kot majhna država bi DVM ne bila sposobna izpolnjevati obveznosti članstva v organizaciji, katere primarni namen je vzdrževanje mednarodnega miru in varnosti, zaradi česar nekatere države niso bile sprejete v Društvo narodov;

drugič, članstvo DVM v OZN se ne zdi v skladu s 24. členom lateranske pogodbe,²⁷ še posebej glede duhovnega statusa in sodelovanja pri možni uporabi vojaške sile;

tretjič, nečlanstvo v OZN ne bi prekludiralo sodelovanja DVM v socialnih in humanitarnih aktivnostih in ne bi poslabšalo njene tradicionalne vloge pri uveljavljanju miru z običajnim vplivom; in

²³ Prim. V. Cvrle, *Vatikanska diplomacija. Pokoncilski Vatikan u medunarodnim odnosima* (1992) 17, op. 31.

²⁴ Prim. J. Crawford, *The Creation of States in International Law* (1979) 156.

²⁵ Glej podrobneje: B. Simma, *The Charter of the United Nations. A Commentary* (OUP, Oxford, 1995) 168-169, 218, 363. Trenutno je samo Sv. sedež uvrščen v kategorijo držav nečlanic s stalno opazovalno misijo pri OZN.

²⁶ (1944) *I Papers Relating to the Foreign Relations of the United States* 960-963. Prim. J. Crawford, *The Creation of States in International Law* (1979) 156.

²⁷ Art. 24:

La Santa Sede, in relazione alla sovranità che le compete anche nel campo internazionale, dichiara che Essa vuole rimanere e rimarrà estranea alle competizioni temporali fra gli Stati ed ai Congressi internazionali indetti per tale oggetto, a meno che le parti contendenti facciano concorde appello alla sua missione di pace, riservandosi in ogni caso di far valere la sua potestà morale e spirituale./ In conseguenza di ciò la Città del Vaticano sarà sempre ed in ogni caso considerata territorio neutrale ed inviolabile.

četrtič, zaščita integritete DVM se s članstvom v OZN ne bi povečala.

Kljub temu pa je Sv. sedež sodeloval pri aktivnostih OZN po njeni ustanovitvi in leta 1964 pridobil status, ki ga v OZN uživa vse do danes.

2.3 Ponovna vzpostavitev diplomatskih odnosov med Svetim sedežem in ZDA

Tretjič se je, kot je že bilo omenjeno uvodoma, to vprašanje izpostavilo v ZDA leta 1984, pri čemer je potrebno poudariti, da je glavni argument nasprotnikov ponovne navezave diplomatskih odnosov treba iskati v njihovi interpretaciji 1. amandmaja k ustavi ZDA, ki govori o ločitvi Cerkve in države. Diplomatski odnosi obstajajo še danes; ZDA imajo pri Sv. sedežu diplomatsko misijo v rangu veleposlaništva, ki jo vodi pri Sv. sedežu akreditirani izredni in pooblaščen veleposlanik, Sv. sedež pa ima v ZDA apostolsko nunciato, ki jo vodi pri ZDA akreditirani apostolski nuncij.

2.4 Poskus odvzema statusa države nečlanice s stalno opazovalno misijo pri OZN

Zaradi stališč, ki jih je Sv. sedež zagovarjal na IV. svetovni konferenci o ženskah v Pekingu, so razne skupine pritiska, lobiji in mednarodne nevladne organizacije zahtevali, da se Sv. sedežu odvzame status stalnega opazovalca.²⁸ Pri utemeljevanju te zahteve so se sklicevali na domnevno problematičen mednarodnopravni status Sv. sedeža in DVM, vendar pa OZN oziroma države članice na te zahteve niso odreagirale.

2.5 Drugo

Naj omenim še (relativno nekonsistentne) poskuse²⁹ sovjetskega problematiziranja tega vprašanja, pri čemer pa, kot je dejal tedaj še nadškof Jean-Louis Tauran,³⁰ sekretar za odnose z državami v državnem sekretariatu, Sovjeti niso problematizirali mednarodne legitimnosti Sv. sedeža,³¹ ampak – in ta komentar je avtorjev – bolj navezavo rednih

²⁸ R. J. Araujo, 'The International Personality and Sovereignty of the Holy See' (2001) 50 *CULR* 291-360, 353-359.

²⁹ Prim. J. Crawford, *The Creation of States in International Law* (1979) 157 op. 78.

³⁰ Ob pisanju tega besedila bodoči, a še ne kreirani oziroma razglašeni kardinal Svete Rimske Cerkve. Prim. Kan. 351-§2, ZCP.

³¹ J. L. Tauran, 'The Holy See's Presence in International Organisations' (22.V.2002) *L'Osservatore Romano* 8.

diplomatskih odnosov in mednarodnopravno osebnost Sv. sedeža ter DVM; še danes Ruska federacija, tako kot PLO, pri Sv. sedežu vzdržuje misijo posebne narave.³² Vprašanje, kdaj bo Rusija, tako kot druge države, svoje diplomatsko predstavništvo prekvalificirala v veleposlaništvo, ostaja zaenkrat odprto.

Poskusi problematiziranja mednarodnopravnega statusa Sv. sedeža so se pojavili tudi v Sloveniji, vendar v literaturi – kolikor vem – niso doživeli resne mednarodnopravne utemeljitve.³³

3 Problem

3.1 Identifikacija vprašanj

V zgoraj navedenih kontekstih je možno identificirati številna mednarodnopravna vprašanja, vendar pa me na tem mestu zanimajo izključno tista, ki se nanašajo na mednarodnopravno osebnost Sv. sedeža. Kot sem že napovedal uvodoma, nameravam v nadaljevanju identificirati ta vprašanja in problem mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža postaviti v ustrezen kontekst ter ga natančneje opredeliti.

Zgodovinsko najstarejši sta vprašanji glede posvetne jurisdikcije Sv. sedeža in njegovih odnosov z državo ter vprašanje glede *patrimonium Sancti Petri*, tj. vprašanje, ali ima Sv. sedež pravico do teritorialnega temelja. Ta vprašanja po eni strani izhajajo še iz prednapoleonskega obdobja, po drugi strani pa so tesno povezana z dogodki okoli okupacije Rima in Papeških držav.

Najaktualnejša pa ni toliko dilema glede obstoja mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža, ampak vprašanje njegovega mesta v medna-

³² Sovjetsko izpostavljanje tega problema je potrebno postaviti tudi v kontekst njihovega vztrajnega odklanjanja navezave diplomatskih odnosov z Evropskimi skupnostmi oziroma z EU. Kot epilog takšnim odklanjanjem naj dodam, da je ZSSR propadla, EU pa je pred eksplicitno navedbo mednarodnopravne osebnosti v Pogodbi o ustavi za Evropo. Ruska federacija ima danes pri EU stalno diplomatsko misijo. Mednarodnopravne osebnosti EU: glej podrobneje: A. Weingerl, 'Mednarodnopravna osebnost Evropske unije' v: *Prihodnost Evropske unije – Zbornik Državnega zbora Republike Slovenije* (2003) 146-179.

³³ Zanimivo je, da se domnevni argumenti tistih, ki v Sloveniji problematizirajo že samo možnost sklenitve mednarodnega sporazuma med Sv. Sedežem in Republiko Slovenijo v veliki meri pokrivajo z argumenti tistih komunističnih in socialističnih držav, ki so bili pripravljene urejati pravni položaj KC izključno v okviru državne suverenosti in *domaine réserve* z lastno interno, nacionalno zakonodajo ter o vprašanju odnosov s KC niso bili pripravljene sklepati mednarodnih sporazumov. Prim. S. Y. Ehler, 'The Recent Concordats' (1961) 104 *RdC* 1-68, 31. Res pa je tudi, da se omenjeni domnevni argumenti delno pokrivajo tudi z argumenti tistih, ki so *e.g.* nasprotovali ponovni navezavi diplomatskih odnosov med Sv. sedežem in ZDA.

rodni skupnosti in članstva v mednarodnih organizacijah, o čemer pričajo nedavni neuspešni poskusi odvzema pridobljenega statusa v OZN.³⁴

Prav tako pa je pomembno vprašanje pravne narave Sv. sedeža ali, povedano drugače, vprašanje, kaj pravzaprav je Sv. sedež v mednarodnem pravu, če ni država. To vprašanje ima širše implikacije za sistem mednarodnega prava in se je izpostavilo pri ponovni navezavi diplomatskih odnosov med Sv. sedežem in ZDA ter pri poskusu odvzema pridobljenega statusa v OZN, prisotno pa je tudi pri več ali manj vseh razpravah o položaju Sv. sedeža v mednarodnem pravu. Odgovor na vprašanje pravnih temeljev, na podlagi katerih je potrebno presojati mednarodnopravno osebnost Sv. sedeža, ima zato širše mednarodnopravne implikacije; pove namreč, katere interese ščiti mednarodno pravo.

In končno je tukaj še vprašanje, katere konkretne mednarodnopravne pravice in dolžnosti ima Sv. sedež. To vprašanje je bilo aktualno npr. pri navezovanju diplomatskih odnosov s Sv. sedežem in sklepanju bilateralnih in multilateralnih mednarodnih sporazumov. V ta kontekst sodi tudi vprašanje pravnih učinkov in morebitnih omejitev mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža.

3.2 Kontekst

Izpostavljeni problem mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža je del širše problematike njegovega mednarodnopravnega statusa. Ta problematika zajema celovito obravnavo pravnih odnosov Sv. sedeža in je preobširna, da bi jo lahko v tem prispevku obravnaval na ustrezen način.

Z izpostavljenim problemom pa so povezana naslednja vprašanja:

1. mednarodnopravna osebnost DVM,³⁵ o kateri je bilo v slovenski literaturi že govora,³⁶

³⁴ Glej podrobneje: R. J. Araujo, 'The International Personality and Sovereignty of the Holy See' (2001) 50 *CULR* 291-360; Y. Abdullah, 'Holy See at United Nations Conferences: State or Church?' (1996) 96 *CLR* 1835-1875.

³⁵ Mednarodnopravna osebnost DVM: 'Treaty between the Vatican and Italy' (1929) 23 *AJIL* [Supplement: Official Documents] 187-195; *Constitutions of Nations* (2nd edn) 'Vatican City' 666-699; Y. de la Brière, 'La condition juridique de la Cité du Vatican' (1930) 33 *RdC* 113-165; J. Duursma, *Fragmentation and the international relations of Micro-States: Self-determination and statehood* (Cambridge, CUP, 1996) 374-419; C. G. Fenwick, 'The New City of the Vatican' (1929) 23 *AJIL* 371-374; A. L. Georeno, A. P. Blaustein, 'Vatican City State' v: A. L. Georeno, A. P. Blaustein, *Constitutions of Dependencies and Special Sovereignties* (Oceana Publications, New York) 1-22; M. M. Gunter, 'What Happened to the United Nations Ministate Problem?' (1977) 71 *AJIL* 110-124; G. Ireland, 'The State of the City of the Vatican' (1933) 27 *AJIL* 271-289; H. Wright, 'The Status of the Vatican City' (1944) 38 *AJIL* 452-457. Glej tudi: Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano (2000).

³⁶ G. Kušej, 'O pravnem položaju Vatikanskega mesta' (1943) 19 *Zbornik znanstvenih razprav* 102-138.

2. pravni odnosi med Sv. sedežem in DVM;³⁷
3. pravna narava lateranske pogodbe;³⁸
4. *ius tractandi*³⁹ in *ius legationis*⁴⁰ Sv. sedeža;
5. mednarodnopravni status Sv. sedeža v mednarodnih organizacijah;⁴¹
6. mednarodnopravni status KC (*sic!*);⁴²
7. ustavnopravni vidiki odnosov med KC in državo;⁴³
8. cerkvenopravne, teološke in ekleziološke dimenzije Sv. sedeža, Apostolskega sedeža in rimskega papeža⁴⁴ ter njihovi medsebojni odnosi.

³⁷ Glej: pravni odnosi med Sv. sedežem in DVM: J. Crawford, *The Creation of States in International Law* (1979) 157-160.

³⁸ Pravna narava lateranske pogodbe: M. Falco, *The Legal Position of the Holy See before and after the Lateran Agreements* (OUP London 1935) 23-46.

³⁹ *Ius tractandi*: J. T. M. De Agar, *Raccolta di concordati 1950-1999* (Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000) [Introduzione. I concordati] 1-39; *I concordati del 2000* (Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001); Y. de la Brière, 'Le droit concordataire dans la nouvelle Europe' (1938) 63 *RdC* 371-464; S. Y. Ehler, 'The Recent Concordats' (1961) 104 *RdC* 1-68; D. M. A. Jaeger, 'Symposium. The Fundamental Agreement Between the Holy See and the State of Israel: A New Legal Regime of Church-State Relations' (1998) 47 2 *CULR* 427-440; H. F. Köck, 'Concordats' (1984) 7 *Encyclopedia* 44; H. F. Köck, 'Lateran Treaty (1929)' (1987) 10 *Encyclopedia* 285; R. Minnerath, 'Position of the Catholic Church regarding Concordats from a Doctrinal and Pragmatic Perspective' (1998) 47 *CULR* 467-476.

⁴⁰ *Ius legationis*: Gore-Booth, Lord (ed.), *Satow's Guide to Diplomatic Practice* (1979) 68, 86-87, 152-153; 'The British Mission to the Vatican' (1915) 9 *AJIL* 206-208; 'Diplomatic Privileges and Immunities' (1932) 26 *AJIL* [Supplement: Research in International Law] 15-192.

⁴¹ Sv. sedež in mednarodne organizacije: G. Goldrin, *La Santa Sede e le Organizzazioni Internazionali* (s.d.); H. F. Köck, 'Rechtsfragen der Teilnahme des Heiligen Stuhls an internationalen Institutionen (Am Beispiel des Vertrags über die Nichtweiterverbreitung von Kernwaffen vom 1. Juli 1968 dargestellt)' (1974) 25 *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 156; J. Lucien-Brun, 'La Saint-Siège et les institutions internationales' (1964) 10 *Annuaire français de droit international* 536-542; J. L. Tauran, 'The Holy See's Presence in International Organisations' (22.V.2002) *L'Osservatore Romano* 8; S. Verosta, 'International Organisations and the Holy See' (1972) 23 *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht und Völkerrecht* 205.

⁴² Mednarodnopravni status KC: J. T. M. De Agar, *Raccolta di concordati 1950-1999* (2000) [Introduzione. I concordati] 22; G. M. Moran, 'The Spanish System of Church and State' (1995) *BYULR* 535-549. KC kot transnacionalni akter: I. Vallier, 'The Roman Catholic Church: A Transnational Actor' (1971) 25 *International Organization* [Transnational Relations and World Politics] 479-502.

⁴³ Ustavnopravni vidiki odnosov med KC in državo: G. Robbers, (ur.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union* (Nomos, Baden-Baden, 1995); G. M. Moran, 'The Spanish System of Church and State' (1995) *BYULR* 535-549.

⁴⁴ Papeštvo: *The Future of Papacy: A Symposium* (2001) 111 *First Things* 28-36; G. Weigel, 'Papacy and Power' (2001) 110 *First Things* 18-25.

Vprašanji pod točko 2. in 3 sta posredno relevantni za izpostavljeni problem, vendar predstavljata samostojni pravni vprašanji v okviru mednarodnega in ustavnega prava. To velja tudi za točko 4., ki je nikakor ni možno ignorirati, pri tem pa je potrebno vedeti, da predstavlja v njej izpostavljena instituta samostojni pravni vprašanji v okviru mednarodnega pogodbenega in diplomatskega prava. To velja tudi za točki 5. in 6, ki se po eni strani nanašata na vprašanje mednarodnega prava mednarodnih organizacij in po drugi strani na vprašanje mednarodnopravne narave kanonskega in konkordatnega prava. Točko 8. je potrebno upoštevati pri opredelitvi pravnega temelja mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža. V zvezi z njo pa se je potrebno zavedati, da v pravnem smislu spoznanja cerkvenopravne, teološke in ekleziološke znanosti spadajo v mednarodnem pravu med relevantna pravna dejstva in so lahko normativna le, če so zanjo podane predpostavke, ki jih priznava samo mednarodno pravo.

Če k vsem tem vprašanjem dodam še vprašanje pravnih odnosov med Sv. sedežem in Suverenim malteškim viteškim redom,⁴⁵ lahko ugotovim, da so mednarodnopravna (in druga) vprašanja glede Sv. sedeža ne le kompleksna, ampak tudi precej številna.

3.3 Natančna opredelitev problema

3.3.1 Splošno

Pri obravnavi problema mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža je potrebno ločevati med (a) dilemo glede njenega obstoja, (b) vprašanjem pravnih temeljev te osebnosti in (c) vprašanjem pravnih učinkov in morebitnih omejitev te osebnosti. Vse to pa je možno (in potrebno) obravnavati (i) v sedanjem pravnem okviru ter v obstoječem sistemu mednarodnega prava in (ii) v zgodovinskopravnem okviru ter v konkretnih zgodovinskih sistemih mednarodnega prava. Menim, da mora vsaka analiza mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža imeti pred očmi ta analitični vzorec in podati odgovore na tako zastavljena vprašanja.

Če je glede obstoja mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža v mednarodnopravni literaturi zelo visoka stopnja soglasja,⁴⁶ pa obstajajo

⁴⁵ A. Weingerl, *The International Legal Status of the Order of Malta in view of its Special Legal Relations to the Holy See* (LL.M. Paper, University of Cambridge, 1998) [neobjavljeno; v avtorjevi knjižnici]. SMVR: H. F. Köck, 'Der Souveräne Malteser-Ritter-Orden als Völkerrechtssubjekt' v: C. Steeb, B. Strimtyer, *Der Souveräne Malteser-Ritter-Orden in Österreich* (Leykam, Graz, 1999).

⁴⁶ Prim. S. Y. Ehler, 'The Recent Concordats' (1961) 104 *RdC* 1-68, 7-8.

Profesor Ehler je že leta 1961, torej še pred pridobitvijo statusa stalnega opazovalca države nečlanice v OZN, Sv. sedežu oziroma rimskemu papežu mednarodnopravno

pomembne razlike med avtorji glede njenega pravnega temelja in glede pravnih učinkov ter morebitnih omejitev mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža. Te razlike so, med drugim, botrovale nejasnostim, zaradi katerih se je poskušalo problematizirati mednarodnopravni status Sv. sedeža, npr. s strani prej omenjenih skupin pritiska, lobijev in mednarodnih nevladnih organizacij. Ta vprašanja zato presegajo zgolj akademske okvire, ampak imajo tudi pomembno praktično oziroma politično dimenzijo.

3.3.2 Obstoje mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža

V kontekstu dileme glede obstoja mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža mednarodno pravo v prvi vrsti zanima dejanski obstoj njegovih mednarodnopravnih pravic in dolžnosti do tretjih subjektov in še posebej do Republike Italije ter DVM. Ta opredelitev vsebuje tudi vse tri ključne indice, na podlagi katerih je potrebno sklepati o mednarodnopravni osebnosti Sv. sedeža. Pri vprašanju mednarodnopravne subjektivitete gre namreč v prvi vrsti za presojo konkretnega pravnega in dejanskega statusa nekega subjekta z vidika indicev, ki omogočajo utemeljeno sklepanje na obstoj omenjene te osebnosti.⁴⁷

Ti indici pa so:

- prvič, podrejenost Sv. sedeža mednarodnopravnemu redu;
- drugič, mednarodnopravna identiteta Sv. sedeža;
- tretjič, mednarodnopravna sposobnost – mednarodnopravne pravice in dolžnosti Sv. sedeža.

osebnost pripoznal kot nesporno, in sicer tako v mednarodnopravni praksi, kot tudi v doktrini.

⁴⁷ Prim. R. Higgins, *Problems & Process: International Law and How We Use it* (Clarendon Press, Oxford, 1995) 46; I. Brownlie, *Principles on Public International Law* (1998) 57, 68; M. N. Shaw, *International Law* (4th edn, CUP Cambridge 1997) 138, 171; Sir R. Jennings, Sir A. Watts, (ur.), *Oppenheim's International Law. Volume 1: Peace, Introduction and Part 1* (1996) 117. *Reparation for Injuries Suffered in the Service of the United Nations*, Advisory Opinion of April 11, 1949 (1949) *ICJ Rep* 174; *Interpretation of the Agreement of 25 March 1951 between the WHO and Egypt*, Advisory Opinion of December 20th, 1980 (1980) *ICJ Rep* 73; *Case concerning the Frontier Dispute (Burkina Faso/Republic of Mali)* Judgement of December 22, 1986 (1986) *ICJ Rep* 554; *South West Africa Cases (Ethiopia v. South Africa; Liberia v. South Africa)* Preliminary Objections, Judgment of 21 December 1962 (1962) *ICJ Rep* 319; *Western Sahara*, Advisory Opinion of 16 October 1975 (1975) *ICJ Rep* 12; *Case concerning Certain Phosphate Lands in Nauru (Nauru v. Australia)* Preliminary Objections, Judgment of June 26, 1992 (1992) *ICJ Rep* 240. Glej tudi: A. Weingerl, 'Mednarodnopravna osebnost Evropske unije' v: *Prihodnost Evropske unije – Zbornik Državnega zbora Republike Slovenije* (2003) 146-179, 147.

3.3.3 Pravni temelji mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža

V kontekstu vprašanja pravnih temeljev mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža pa mednarodno pravo ob prej navedenih indicij zanimajo tudi drugi potencialni pravni temelji, na podlagi katerih je možno presojati ne le obstoj, ampak tudi obseg in pravne učinke njegove mednarodnopravne osebnosti ter njegov siceršnji mednarodnopravni status.

Drugi potencialni pravni temelji so predvsem:

- prvič, zgodovinski naslov;
- drugič, duhovna suverenost;
- tretjič, univerzalno izvrševanje vrhovne cerkvene oblasti nad KC;
- četrtoč, suverenost pravnega reda;
- petič, mednarodnopravna praksa, priznanje in samoumevna privolitev tretjih;
- šestič, mednarodnopravno priznana suverenost nad DVM;
- sedmič, poslanstvo v mednarodni skupnosti.

Vsi ti potencialni pravni temelji govorijo dodatno v prid obstoja norm mednarodnega običajnega prava glede mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža. Vprašanje, v kolikšni meri te predstavljajo veljavne mednarodnopravne temelje, pa terja poglobljeno obravnavo, ki presega okvirje tega prispevka.

3.3.4 Pravni učinki in morebitne omejitve mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža

Vprašanje pravnih učinkov in omejitev mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža se primarno nanaša na (a) vprašanje pravnih učinkov pripoznanja mednarodnopravne osebnosti Sv. sedežu in sekundarno na (b) dilemo, ali le-ta učinkuje objektivno oziroma *erga omnes*, tj. ne glede na priznavanje mednarodnopravne osebnosti Sv. sedežu, ali samo relativno oziroma *inter partes*, tj. samo v zvezi s tistimi državami in drugimi subjekti mednarodnega prava, ki mednarodnopravno osebnost Sv. sedežu priznavajo.

Primarno vprašanje (a), ki je v tesni zvezi z vprašanjem pravnih temeljev, zadeva po eni strani (i) druge mednarodne pravice in sposobnosti, ki izhajajo iz pripoznane mednarodnopravne osebnosti, tj. konkretne mednarodnopravne odnose, v katere je Sv. sedež upravičen vstopati, npr. pogodbeno sposobnost, privilegiji in imunitete, sposobnost uveljavljanja mednarodnih zahtevkov, *locus standi*, mednarodnopravna odgovornost, teritorialna in personalna jurisdikcija, *ius legationis*, sprejem v članstvo sestavljenega mednarodnopravnega subjekta ali priznan mednarodnopravni pogodbeni status. Po drugi strani pa primarno vprašanje zadeva (ii) vprašanje, kaj pripoznana mednarodnopravna

osebnost pomeni za državnost Sv. sedeža, pri čemer naj takoj poudarim, da je tako zastavljeno vprašanje problematično. Nadalje pa primarno vprašanje posega (iii) v problem odnosa med mednarodnopravnimi in cerkvenopravnimi pravicami in obveznostmi Sv. sedeža ter (iv) v problem plenarne in kontingentne mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža, tj. v vprašanje ali je mednarodnopravna osebnost Sv. sedeža omejena in v abstraktnem smislu obsega vse kategorije mednarodnopravnih pravic (plenarna) in obveznosti ali samo nekatere (kontingentna).⁴⁸

Sekundarno vprašanje (b), ki je prav tako v tesni zvezi z vprašanjem pravnih temeljev, zadeva dilemo, ali je pripoznanje mednarodnopravne osebnosti Sv. sedežu stvar objektivne presoje, ali pa je kakorkoli odvisno od volje držav in je s tem po eni strani odvisno od koncepta mednarodnopravne osebnosti na splošno, po drugi strani pa od razumevanja pravnih učinkov priznanja v mednarodnem pravu.

4. Sklep

Menim, da je samo tako izpostavljeni metodološki pristop k problemu mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža primeren in obsega najpomembnejše elemente mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža ter predstavlja ustrezno izhodišče za njeno presojo. Drugi pristopi se zdijo z vidika koncepta mednarodnopravne osebnosti, če niso utemeljeni v relevantni mednarodnopravni judikaturi, problematični in utegnejo pripeljati do neustreznih zaključkov glede mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža oziroma njegovega mesta v mednarodnem pravu.

V sklepu naj glede na zgoraj navedene elemente in izhodišča – in ne da bi se spuščal v njihovo konkretno presojo – *prima facie* potrdim, da Sv. sedež zagotovo uživa mednarodnopravno osebnost in se vključuje v mednarodne odnose kot mednarodnopravni subjekt na enakem nivoju kot države, pri čemer ga ni mogoče enačiti ne z državo in ne z mednarodno organizacijo, kar pomeni, da ne pripada nobeni izmed tipičnih kategorij mednarodnopravnih subjektov. Opredelitev, da je Sv. sedež mednarodnopravna oseba *sui generis*, pomeni samo to; iz te opredelitve torej ni mogoče izvajati neposrednih pravnih posledic za mednarodnopravni status Sv. sedeža. Od drugih implikacij mednarodnopravne osebnosti Sv. sedeža pa se moram tukaj omejiti.

Naj sklenem z ugotovitvijo, da je bilo poskusov problematiziranja mednarodnopravne osebnosti in statusa Sv. sedeža v preteklosti veliko in lahko se pričakuje, da jih tudi v prihodnje ne bo malo, še posebej pri

⁴⁸ Menim, da je bil omenjeni problem večkrat neupravičeno izpostavljen in je tudi sicer konceptualno vprašljiv.

večjih spremembah mednarodnih okoliščin. Kljub temu pa Kristusova obljuba prvaku apostolov – *non praevallebunt*⁴⁹ – stoji. Praksa držav kaže, da je Sv. sedež v sodobni mednarodni skupnosti nepogrešljiv, še posebej v luči njegovih prizadevanj ne le za mednarodni mir in varnost, ampak tudi za pravičnost v mednarodnih odnosih.

Kratice

<i>AJIL</i>	<i>American Journal of International Law</i>
BYULR	Brigham Young University Law Review
CLR	Columbia Law Review
<i>CULR</i>	<i>Catholic University Law Review</i>
Encyclopedia	Encyclopedia of Public International Law
<i>ICJ Rep</i>	<i>Reports of Judgements, Advisory Opinions and Orders of the International Court of Justice</i>
RdC	Recueil des cours de l'Académie de droit international

Povzetek: Aleš Weingerl, Mednarodnopravna osebnost Svetega sedeža: elementi in izhodišča za njeno presojo

V prispevku najprej izpostavljam konkretne zgodovinske okoliščine, ki so pomembne za identifikacijo vprašanj glede mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža, in sicer: okupacija Rima in Papeške države, članstvo v OZN, ponovna vzpostavitev diplomatskih odnosov med Svetim sedežem in ZDA in poskus odvzema statusa države nečlanice s stalno opazovalno misijo pri OZN. V nadaljevanju se podrobneje posvečam problemu mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža in ga postavljam v relevantne metodološke in analitične okvirje, ki so glavni predmet prispevka. Kot izhodišče za presojo mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža izpostavljam dilemo glede njenega obstoja, znotraj nje pa kot ključne elemente podrejenost Svetega sedeža mednarodnopravnemu redu, njegovo mednarodnopravno identiteto in sposobnost, vprašanje njenih pravnih temeljev, znotraj njega kot ključne elemente: zgodovinski naslov, duhovno suverenost, univerzalno izvrševanje vrhovne cerkvene oblasti nad katoliško Cerkvijo, suverenost pravnega reda, mednarodnopravno prakso, priznanje in samoumevno privolitev, mednarodnopravno priznana suverenost nad Državo vaticanskega mesta in poslanstvo v mednarodni skupnosti, ter vprašanje pravnih učinkov in morebitnih omejitev mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža, ki ga podrobneje analiziram. Prispevek sklenem z ugotovitvijo, da je *prima facie* možno potrditi obstoj mednarodnopravne osebnosti Svetega sedeža.

⁴⁹ Prim. Mt 16, 18.

Ključne besede: mednarodno pravo, Sveti sedež, Vatikan, katoliška Cerkev, Papeška država, mednarodnopravna osebnost, diplomatski odnosi, Organizacija združenih narodov.

Summary: Aleš Weingerl, International Legal Personality of the Holy See: Elements and Points of Departure for the Consideration Thereof

In the introduction, the article briefly discusses concrete historical contexts that are important for the identification of questions regarding the international legal personality of the Holy See, *viz.* the occupation of Rome and the Papal States, the membership in the UNO, the re-establishment of diplomatic relations between the Holy See and the USA and the attempt to deprive the Holy See of its status of a non-member state maintaining a permanent observer mission at the UNO. In the continuation, the author concentrates on the problem of the international legal personality of the Holy See and places it within the relevant methodological and analytical frameworks, which are the main object of the article. As a point of departure for the consideration of the international legal personality of the Holy See, the dilemma about its existence is discussed and, within it, the submission of the Holy See to the international legal order, its international legal identity and capacity are mentioned as key elements. Further, the author discusses the question of the legal foundations of the international legal personality of the Holy See and within it there are mentioned its historical title, its spiritual sovereignty, the universal exercise of the supreme ecclesiastical authority over the Catholic Church, the sovereignty of the legal order, the international legal practice, recognition and acquiescence, the internationally recognized sovereignty over the State of the Vatican City and the mission of the Holy See in international community. Finally, the question of legal effects and of possible limitations of the international legal personality of the Holy See is analysed. The article is concluded by the observation that a *prima facie* affirmation of the existence of the international legal personality of the Holy See is possible.

Key words: international law, the Holy See, the Vatican, the Catholic Church, the Papal States, international legal personality, diplomatic relations, United Nations Organisation.

[The text in this section is extremely faint and illegible. It appears to be a series of paragraphs, possibly containing a list or a detailed discussion, but the content cannot be discerned.]

Mateja Tominšek

Aleš Ušeničnik – Čas in ideje

Poročilo o simpoziju ob 50. obletnici smrti Aleša Ušeničnika

Slovenska akademija znanosti in umetnosti in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani sta 25. in 26. februarja 2003 v Veliki dvorani SAZU priredili simpozij ob 50. obletnici smrti dr. Aleša Ušeničnika (1868-1952), največjega slovenskega neosholastičnega filozofa in vodilnega ideologa katoliškega gibanja prve polovice dvajsetega stoletja na Slovenskem.

Simpozij so s pozdravnimi besedami odprli predsednik SAZU, akad. prof. dr. Boštjan Žekš, rektor Univerze v Ljubljani, prof. dr. Jože Mencinger, in slovenski metropolit, veliki kancler Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, msgr. dr. Franc Rode.

Uvodnim besedam so sledila predavanja, ki so potekala po različnih vsebinskih sklopih. Na simpoziju je sodelovalo petindvajset predavateljev iz Teološke fakultete, Filozofske fakultete, ZRC SAZU in založba Jutro, ki je v sodelovanju z dr. Marijanom Smolikom v Prešernovi dvorani SAZU pripravila razstavo Ušeničnikovih del in predstavila ponatis Ušeničnikovih del *Knjiga o življenju in Filozofski slovar*.

V prvem sklopu predavanj z naslovom *Ušeničnik in njegov čas* je imela uvodno predavanje Mateja Tominšek, ki je predstavila življenje in delo dr. Aleša Ušeničnika. Sledilo je predavanje Staneta Grande z naslovom *Ušeničnikov pogled na socialne in gospodarske razmere njegovega časa*, v katerem je odgovarjal na vprašanja, kako je Aleš Ušeničnik kot vodilni katoliški ideolog zaznaval ideološka, socialna in politična vprašanja, se na njih odzival, pisal, vendar katoliških množic ni uspel prepričati, da bi te sprejele njegova stališča za svoja, da bi posamezniki iz množice po teh načelih delovali in odklonili boljševiski totalitarizem. Primerjava med ogromnim publicističnim delom in številnimi javnimi prireditvami, kakor so bila različna predavanja, tečaji in manifestativna zborovanja na eni strani ter rezultatom medvojnega in povojnega dogajanja na drugi strani kaže namreč na to, da je bilo vse skupaj dokaj neuspešno.

Janez Juhant je v predavanju z naslovom *Ušeničnik in moderna doba* predstavil Ušeničnikov kulturni princip oz. njegovo utemeljitev na

neosholastiki, s katerim je skušal reševati problem integralno katoliško, da bi tako, kakor vsa tedanja Cerkev, sistemsko kljuboval modernim sistemom. Avtor meni, da se je Ušeničnik – za razliko od mnogih takratnih slovenskih družbenih in kulturnih krogov t.i. »moderne« zavedal, da je treba kulturno in sploh vse narodnostno delovanje postaviti na metafizične temelje.

V nadaljevanju je Jožko Pirc v predavanju z naslovom *Ušeničnikov kulturni princip in kulturni boj v Sloveniji* predstavil Ušeničnikovo naziranje »kulturnega boja«, v katerega se je vključil in postal za Antonom Mahničem njegov glavni zagovornik in usmerjevalec. Po Pirčevem mnenju se globalna vizija Ušeničnikove misli razkrije kot nekakšna novodobna krščanska utopija popolnoma pokristjanjenega človeka in sveta po zgledu srednjeveške »corpus christianum«. Pri Ušeničnikovih sodobnikih je ta vizija imela – odvisno od njihove verske zavesti – ali pozitivni značaj spodbujajoče simbolične utopije ali pa negativni značaj totalitarne integristične ideologije. V tem se kažejo tudi vrednost in meje Ušeničnikovega kulturnega principa ter klic k dialoškemu preseganju »ločitve duhov« in »kulturnega boja« med Slovenci.

Zvonko Bergant je v predavanju z naslovom *Aleš Ušeničnik in načelno vrednotenje političnega delovanja* poudaril Ušeničnikov pomemben vpliv na določitev »pristnih kriterijev« političnega delovanja katoličanov. Ob njegovi genialnosti in obsežnosti področij filozofskega snovanja si avtor zastavlja vprašanje, koliko je šlo pri njegovem načelnem vrednotenju političnega delovanja res za lastno, torej izvirno politično-filozofsko misel in koliko je bil le »prenašalec« tujih idej oziroma smernic dokumentov cerkvenega učiteljstva, zlasti papeških okrožnic, v slovenski prostor. Ali je Ušeničnik pri tem upošteval realnost konkretnega političnega položaja, v katerem se je v različnih obdobjih znašel slovenski narod? Koliko je pri političnih delavcih upošteval njihovo pristno, intimno vero v troedinega Boga kot izhodišče njihovega javnega udejstvovanja in koliko je v njegovem poudarjanju katoliškosti mogoče prepoznati ideološkost v smislu vere kot zgolj ideologije.

Janez Markeš je v predavanju z naslovom *Soočenje Ušeničnikove metafizike s slovenskimi nacionalnimi in družbenimi premiki* predstavil Ušeničnikovo soočenje s slovenskimi nacionalnimi premiki, ki se začnejo v teoriji, v njegovem filozofskem spopadu z izzivalci klasične metafizike. Najprej s Kantom, nato pa še s filozofi nemškega idealizma Fichtejem, Schellingom in Heglom. Nato pa še s sociologi, pozitivisti, agnostiki, imanentisti, relativisti itn. Ko brani metafizični princip, brani Aristotel – Tomaževo družbeno paradigmo. S tem pokaže na družbeni zlom predmodernosti in tako skuša družbo kakor vero (Cerkev) zavarovati pred pastmi modernosti. Avtor meni, da je v tej luči treba razumeti tudi njegovo soočenje z modernostjo v slovenskem družbenem prostoru.

ru. Zgodilo se je na osi predmoderno-moderno, konservativno-napredno.

V drugem sklopu predavanj z naslovom *Odnos do družbenih tokov*, ki so potekala 25. februarja 2003 popoldan, je predavalo šest predavateljev.

Andrej Rahten je v predavanju z naslovom *Ušeničnikovi pogledi na avstrijski državni problem* govoril o Ušeničnikovih razmišljanjih o avstrijskem državnem problemu, v katerih je izhajal iz slovenske tradicije avstrodinastičnega patriotizma, ki pa je bil pri njem kot katoliškem mislecu še toliko bolj izrazit. Habsburška monarhija je namreč veljala za katoliško velesilo in zadnji obrambni zid papeškega Rima. Vse do razpada avstro-ogrske monarhije je Ušeničnik ostal zvest tradicionalnemu geslu »Vse za vero, dom, cesarja«, slovensko narodno vprašanje pa je obravnaval v tesni zvezi z avstrijsko državno idejo.

Jurij Perovšek je v predavanju z naslovom *Ušeničnik in jugoslovanstvo* razpravljal o pogledih dr. Aleša Ušeničnika na slovensko narodno vprašanje, ki so temeljili v zamisli o jugoslovanskem narodnokulturnem integralizmu, ki ga je zagovarjal kot najustreznejšo narodnostno usmeritev Slovencev. Svoje poglede nanj je oblikoval v letih neposredno pred prvo svetovno vojno, ko se je misel o jugoslovanskem narodnokulturnem zlitju (hrvaško-slovenskem ali širšem) na programsko politični ravni uveljavila v vseh treh slovenskih idejnopoličnih skupinah.

Igor Grdina je v predavanju z naslovom *Tradicionalisti in novatorji* ovrednotil Ušeničnikovo delo, saj je s svojimi kritičnimi in filozofskimi spisi skozi več desetletij odločilno oblikoval predstave katoliškega pola slovenske kulture. Njegove refleksije so v tem okviru vse do konca 2. svetovne vojne predstavljale standard vrednotenja, pa tudi teoretskega mišljenja.

Albin Kralj je v predavanju z naslovom *Ušeničnikov odnos do Gosarja in mladinskega gibanja* predstavil Ušeničnikov odnos do Andreja Gosarja in slovenskega mladinskega gibanja oz. njegovo soočenje njegovih socialnih načel z Gosarjevo družbeno vizijo in pogledi predvojne katoliške levice. Za Ušeničnika je družbena doktrina Cerkev že izdelan vzorec, ki bi ga morali kristjani kar najbolj natančno prevzeti, za Gosarja pa na drugi strani predstavlja skupek načel in smernic, na katerih je treba družbeno reformo v konkretnih okoliščinah in s podporo stroke šele začeti.

France M. Dolinar je v predavanju z naslovom *Ušeničnik in Katoliška akcija* ugotavljal, da trenutno še ni mogoče z gotovostjo odgovoriti na vprašanje, če in v kolikšni meri je Ušeničnik sodeloval pri nastanku Katoliške akcije na Slovenskem v času ljubljanskega škofa Antona B. Jegliča (1898-1930) in kakšna je bila njegova vloga pri njenem modelu, ki je bila tako pri srcu papežu Piju XI. (1922-39). Nedvomno

pa so tako vodstvo kakor posamezni člani Katoliške akcije imeli Ušeničnika za svojega ideologa. Vlogo Katoliške akcije v sodobni družbi utemeljuje Ušeničnik iz poslušnosti vrhovni avtoriteti papežu.

Vinko Potočnik je v predavanju z naslovom *Ušeničnik in sociologija* osvetlil Ušeničnikovo razumevanje sociologije, predvsem v kontekstu takratnega razvoja in statusa relativno mlade vede v svetu in pri nas. Na katere avtorje se naslanja, jih citira? Kaj meni o predmetu in metodi ter o poslanstvu sociološkega proučevanja? Vendar, ali Ušeničnika sploh moremo imenovati sociologa? Kaj je bistvo njegovega prizadevanja za katoliško sociologijo? Ali zato, ker se ni zadovoljil s tem, da nova družbena znanost družbeno dogajanje le proučuje – ampak naj pomaga spreminjati od tega, kar »je«, k tistemu, kar »naj bo« – lahko govorimo o angažirani ali kritični sociologiji? Kakšna je potemtakem njegova podoba družbe?

Naslednja dva sklopa predavanj sta potekala 26. februarja 2003.

V tretjem sklopu predavanj z naslovom *Idejne osnove in estetski pogledi* so se predavatelji ukvarjali z Ušeničnikovim odnosom do marksizma oz. do komunizma, z njegovim izključevanjem iz javnosti, z Ušeničnikovim odnosom do filozofije, Ušeničnikovimi estetskimi pogledi in njegovim odnosom do literature.

Janko Kos je v predavanju z naslovom *Aleš Ušeničnik in kritika marksizma* raziskoval Ušeničnikov pogled na marksizem, oziroma na socializem in komunizem, ki se v njem utemeljujeta. Obenem skuša opozoriti na premike, ki jih je ta pogled doživljal od začetka stoletja do druge svetovne vojne. Osrednja teza referata je ta, da je v razvoju Ušeničnikovega pojmovanja in kritike marksizma mogoče razlikovati dvoje obdobj – prvo med leti 1910-1920, drugo obsega trideseta leta in začetek druge svetovne vojne. Ušeničnik se ne ukvarja več s podrobno kritiko marksistične ekonomske teorije, ampak razume marksizem predvsem kot ateizem. nasproti mu namesto solidarizma postavlja korporativizem, pojmovan v duhu Pija XI., pri tem kritično predstavlja fašistični korporativizem in zlasti nacionalsocialistični totalitarizem. V ozadju te kritike pa še zmeraj kot njen odločilni impulz ostaja Ušeničnikov ambivalentni odnos do kapitalizma – aktualen še danes.

Tamara Griesser – Pečar je v svojem prispevku z naslovom *Odnos Aleša Ušeničnika do komunizma in komunistične revolucije* izhajala iz Ušeničnikovega obširnega prikaza okrožnice Pija XI. o komunizmu »*Divini Redemptoris*«, v katerem je posebno podčrtal obsodbo: »Komunizem je nekaj bistveno slabega, zato prav v nobeni reči ne bo z njim sodeloval, komur je mar krščanske kulture.« (»Iz okrožnice Pija XI. o komunizmu«, Čas 1936/37, str. 325-334). Komunizem odklanja iz verskih razlogov. Prispevek analizira dilemo vojnega časa na Sloven-

skem, vprašanje državljanske vojne in revolucije – in vprašanje stališča katoličanov ter prikaže Ušeničnikov pogled na ta vprašanja.

Aleš Gabrič je v svojem predavanju z naslovom *Izključevanje Ušeničnika iz javnosti* opozoril na probleme, ki so nastali s prihodom Komunistične partije Jugoslavije na oblast, ki je zelo omejila možnosti ustvarjanja katoliških intelektualcev, še zlasti tistih, ki so v prejšnjih desetletjih soustvarjali konservativno katoliško kulturnopolitično usmeritev in izkazovali jasno protikomunistično opredeljenost. Med takšne intelektualce, ki jih je nov kulturnopolitični sistem pahnil v pozabo, je sodil tudi Ušeničnik.

Tine Hribar je v predavanju z naslovom *Zakoni bitja in mišljenja* izpostavil dve osnovni značilnosti, ki jih lahko opazimo, ko začnemo brati Ušeničnikove spise. Prva značilnost je ta, da se srečujemo skoraj izključno s slovenskimi izrazi, druga pa ta, da so ti izrazi povezani v zelo strnjene, na središčno misel osredotočene stavke. Ušeničnik je prvo načelo izmed prvih načel, se pravi prvih »zakonov bitja in mišljenja«, zapisal takole: »*Kar je, je.*« To je po Ušeničniku tako samo po sebi umevno in tako vidno in resnično, da še nikdar nihče ni o tem najmanj posumil. Dvomiti je mogoče o čem, ali je. Toda če je, je; in če duh vidi, da je, ne more trditi drugega in drugače reči, kakor, da je.

Matija Ogrin je v predavanju z naslovom *Ušeničnikova estetska misel in vrednotenje slovenske literature* prikazal razvoj Ušeničnikovega pojmovanja razmerja med etičnim in estetskim v umetniškem delu v treh stopnjah. Prva je bila njegova polemika s slovenskim naturalizmom, t.i. »novo strujo« v letih 1897 in 1898. Ušeničnik je tu zavračal literarni naturalizem kot izraz idejnega »naturalizma«, oprtega na pozitivizem. Druga stopnja je bila Ušeničnikova polemika z Izidorjem Cankarjem l. 1916. Tu si je prizadeval podrobneje izrisati meje veljavnosti etičnega nad estetskim, hkrati pa je podal tudi izrecne argumente za relativno avtonomijo umetniškega ustvarjanja. Tretja stopnja je Ušeničnikov polemični spoprijem z Josipom Vidmarjem okrog l. 1930, ko je proti Vidmarjevi tezi »ali kristjan – ali umetnik, eno ali drugo«, zagovarjal idejo, da krščanske verske in moralne resnice umetniku ne zmanjšujejo ustvarjalne svobode.

Kajetan Gantar je v predavanju z naslovom *Aleš Ušeničnik in antična literatura* ugotavljal, da Ušeničnikova humanistična izobrazba presega raven takratnih slovenskih izobražencev; vseskozi nas presežeča s temeljitim poznavanjem obeh klasičnih jezikov in z afiniteto do antične književnosti. Ušeničnikovi oceni dveh Sovretovih prevodov (Platonov dialog *Phaidon*, Avguštinove *Confessiones*) sodita med najizčrpnjše, najbolj poglobljene ocene kakega filozofskega prevoda, kakršnih prej nismo bili vajeni in kakršnih tudi danes ne srečamo. V svojih ocenah kritik ne zahaja v skrajnosti, ne omejuje se npr. samo na

poplaho ali pa samo na negativne opazke, ampak od primera do primera z izostrenim jezikovnim posluhom navaja svoje izboljšane in bolj smiselne variante prevodov kritiziranih odlomkov. Njegove ocene so nam lahko še danes vzor, kako ocenjevati in vrednotiti ne samo prevode filozofskih besedil, ampak prevodne umetnine nasploh.

V zadnjem, četrtem sklopu predavanj z naslovom *Filozofski in teološki pogledi* so predavatelji predstavili Ušeničnika kot neosholastičnega filozofa in teologa, njegov pomemben prispevek v slovenski filozofski terminologiji in njegov odnos do Franceta Vebera oziroma do njegove filozofije.

Branko Klun je v predavanju z naslovom *Neosholastične osnove Ušeničnikove ontologije* želel osvetliti Ušeničnikovo (često nezavedno) bližino Suárezovi misli, ki je bila v tedanjem času splošna značilnost neosholastike oziroma neotomističnih avtorjev, iz katerih je Ušeničnik črpal. V njegovih spisih o ontologiji in teodiceji lahko izpostavimo poglobitve suarezijanske poteze in njihove posledice za celovito Ušeničnikovo filozofsko misel.

Bojan Borstner je v svojem predavanju z naslovom *Problem individualnosti in Ušeničnikova »rešitev«* o Ušeničnikovem pojmovanju individualnosti oziroma problemu individualnosti. Po Ušeničniku je bitje individualno po svoji bitnosti. Splošno kot splošno more bivati samo v mislih, kar je realno, je nujno individualno. Ušeničnikov problem: V nasprotju z navadno rabo bi kazalo določiti pomen besede bitnost. Navadno pomeni isto kar bistvo. Besedo bitnost je najbolje porabiti v nekakem nedoločenem smislu, da bi nam označila to, kar skolastikom beseda »entitas«. Ušeničnikova rešitev: Ako bi se poedinke ločile samo po realnem bivanju, se zdi, da ne bi bila umljiva tista različnost, ki je med njimi. Zato bo morda treba reči, da je možna bitna razlika dejev in substanc, ki pa vendarle še ni specifična.

Dean Komel se je v predavanju z naslovom *Aleš Ušeničnik in slovenska filozofka terminologija* najprej zadržal ob problemu slovenske filozofske terminologije sploh in njenem razvoju v drugi polovici 19. stoletja. Na podlagi tega je oblikoval tezo, da je Ušeničniku uspelo dvigniti filozofsko tvorbo pojmov v slovenščini na raven, ki presega okvirje splošne filozofske izobrazbe in pomeni poseben duhovnozgodovinski dosežek filozofiranja v lastnem jeziku. Obravnaval je tudi nekaj konkretnih primerov Ušeničnikovega ukvarjanja s filozofskimi termini.

Bojan Žalec je v predavanju z naslovom *Ušeničnik in Veber* obravnaval odnos med najpomembnejšima filozofskima figurama na Slovenskem v prvi polovici 20. stoletja. Med obema izrednima sistematikoma je obstajala pomembna razlika: Veber je bil bolj filozof neposrednega, intuitivnega zora, Ušeničnik pa vendarle mož velike logiške kapacitete in razumskega premisleka, ki je sicer izhajal iz trdne katoliške vere. To

dejstvo ni irelevantno pri obravnavi nekaterih pomembnih prispevkov obeh mislecev.

Avguštin Lah je v predavanju z naslovom *Ušeničnik in teologija* pokazal na to, da analiza najpogosteje obravnavanih teoloških tem pokaže, da je Ušeničnik neizprosno zvest tomističnemu teološkemu sistemu, ki ga zagovarja in brani pred vsako drugačnostjo. S takšno držo pa ga je mogoče umestiti v katoliško in krščansko teološko misel 20. stoletja, ki je ponovno pripravljala prostor teološkemu pluralizmu in ekumenski odprtosti tako znotraj krščanstva samega kot odprtosti do znanstvene in filozofske sodobnosti na drugem vatikanskem koncilu in po njem.

Kot zadnji je svoj prispevek predstavil Anton Jamnik. V predavanju z naslovom *Ušeničnik in vprašanje Boga* je obravnaval Ušeničnikov odnos do Boga. Pri vprašanju Boga Ušeničnik izhaja iz klasične metafizike oziroma tomizma, ki pa ga v marsičem dopolni in poda na nov način. Tako je Tomaževe dokaze za božje bivanje oziroma Tomaževe petere poti povsem predelal, osnovne misli drugače razvrstil ter jim dodal še sodobne poglede na to vprašanje. Po Ušeničniku je človek »stvar božja, ki jo je Bog s spoznanjem in ljubeznijo ustvaril in ki jo s spoznavanjem in ljubeznijo nase priteguje. Ako človek spozna to svoje razmerje do Boga in ako odpre temu spoznanju svojo dušo, se spočne v njegovi duši religija« (A. Ušeničnik, *Izbrani spisi IX*, 198).

V sklepnem govoru sta soproedsednika organizacijskega odbora, ki je pripravil simpozij, akademik prof. dr. Kajetan Gantar in prof. dr. Janez Juhant ovrednotila pomen proučevanja izjemnih slovenskih osebnosti, kot je dr. Aleš Ušeničnik za zgodovino in razvoj slovenstva ter pomen prirejanja takšnih simpozijev – to je namreč priložnost za odkrivanje in pretresanje različnih strokovnih mnenj, ki smo jim bili priča v bolj ali manj burnih razpravah starejših in mlajših udeležencev simpozija, hkrati pa tudi najboljša pot, da se obvarujemo enostranskostim in tako povrnemo mesto tistim ljudem, ki so bili v času komunističnega režima obsojeni na pozabo.

Andrej Saje, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, doktorska teza, Serie Diritto Canonico, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, 265 strani

Za veljavno sklenitev zakona se zahteva odsotnost razdiralnih zadržkov, pravilna privolitev v zakon in upoštevanje kanonične oblike. Veljavnost oziroma neveljavnost sklenitve zakona moramo iskati v območju treh opisanih sklopov.

Kanonična oblika predstavlja pravno obliko sklenitve zakona. Deli se na redno in izredno kanonično obliko. Redno kanonično obliko opredeli kan. 1108 ZCP 1983: »Veljavni so le tisti zakoni, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem ali župnikom ali pa pred duhovnikom ali diakonom, ki ju je eden od njiju pooblastil, in pred dvema pričama ...«

Izredno kanonično obliko opredeli kan. 1116 ZCP 1983: »Če po določbi prava pristojnega poročitelja brez velike težave ni mogoče dobiti ali priti k njemu, se tisti, ki nameravajo skleniti resnični zakon, lahko veljavno in dopustno poročijo le pred dvema pričama: 1. v smrtni nevarnosti; 2. izven smrtno nevarnosti, če se po pameti predvideva, da bodo take okoliščine trajale en mesec. (§1) Ako je na voljo drug duhovnik ali diakon, ki bi mogel prisostvovati, ga je treba v obeh primerih poklicati in mora skupaj s pričama prisostvovati poroki, toda

zakon je veljaven, če se sklene samo pred pričama (§2).«

Avtor doktorskega dela se je posvetil študiju izredne kanonične oblike in pokazal zgodovinsko-pravni razvoj tega instituta, ki je svojo obliko dobil že v zakoniku iz leta 1917 (kan. 1098) in v kan. 116 Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983, ki je sedaj v veljavi.

Avtor je doktorsko delo razdelil na tri poglavja: 1. Zgodovinski razvoj oblike sklenitve zakona do Tridentinskega koncila; 2. Od dekreta Tametsi do Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917; 3. Izredna kanonična oblika v Zakoniku iz leta 1917, 1983 in Zakoniku vzhodnih katoliških Cerkva. Sledi Zaključek, šest dodatkov in Bibliografija.

Doktorsko delo je z vidika metodologije znanstvenega dela izdelano brezhizno. Upošteva posebnosti kanonskopravne metodologije znanstvenega dela, kakor je uveljavljena na fakultetah za kanonsko pravo na rimskih cerkvenih univerzah. Avtor se te dosledno drži. Metodologija je enovita skozi vse delo in bralca nazorno navede na vire in bibliografijo, ki jo je moč v zvezi z zapisanim uporabiti. Posebej pomembno je, da je avtor upošteval vire predvsem v zvezi z nastankom Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917, ki doslej znanstveno niso bili predstavljeni v tej obliki. V tem delu je naloga izvirna in predstavlja velik prispevek pri študiju enega izmed institutov cerkvenega prava, kar izredna kanonična oblika gotovo je.

Avtor s pravno-zgodovinsko metodo pokaže razvoj kanonične oblike za sklepanje zakona kot tako in predvsem začetke uvajanja izredne kanonične oblike, kakor se končno pokaže v sedaj veljavni cerkveni zakonodaji.

Kristjani v prvi Cerkvi niso upoštevali posebne pravne oblike pri sklepanju zakona. Ozirali so se na navade krajev, v katerih so se nahajali. Zakon so imeli za institut naravnega prava, ki za sklenitev ne zahteva nobene posebne oblike. Šele od IV. stoletja dalje se je kot neobvezna oblika uveljavila določena poročna obredna slovesnost, med katero je škof ali duhovnik blagoslovil zakon. Na Zahodu prisotnosti duhovnika niso dajali posebnega pomena, saj je veljalo, da je bistvena prvina zakona medsebojna privolitev zaročencev. Na Vzhodu pa so v nasprotju s prakso Zahoda bolj poudarjali mistične in duhovne razsežnosti zakona in so zato kmalu začeli poudarjati, da se za veljavnost sklenitve zakona zahteva poročni blagoslov zaročencev. Duhovnik tako pridobi položaj uradne priče pri sklepanju zakona.

Tudi na Zahodu so se posebno pod papežema Aleksandrom III. (1159-1181) in Inocencom II. (1198-1216) vnele živahne razprave okrog sklepanja zakona. Rezultat teh razprav je bila sinteza, da je edino privolitev zaročencev tvorni vzrok zakona. Sam duhovnikov blagoslov nima nobenega vpliva na veljavno sklenitev zakona. Iz tega je razvidno, da so že takrat imeli

zaročenca tudi za delivca zakramenta sv. zakona.

Do 16. stoletja na Zahodu niso zahtevali nobene posebne kanonične oblike za veljavno sklenitev cerkvenega zakona. Kanonično obliko, ki se je zahtevala za veljavnost sklenitve zakona, uvede šele tridentinski koncil leta 1563, ki se je na ta način zoperstavil tajnim sklenitvam zakonov (*matrimonium clandestinum*).

Po izidu dekreta *Tametsi* se je pojavilo vprašanje, kaj storiti, kadar zaročenca ne moreta priti do pristojnega duhovnika, katerega prisotnost je bila v krajih, kjer je bil dekret razglašen, zahtevana za veljavno sklenitev zakona. Rezultat različnih poskusov rimskih kongregacij, ki so odgovarjale na vprašanja v zvezi z veljavnostjo zakonov brez prisotnosti duhovnika, se v letu 1602 uvede nova oblika sklenitve zakona samo pred pričami.

Dekret *Ne Temere* iz leta 1907 zahteva aktivno prisotnost duhovnika pri sklepanju zakona. V smrtni nevarnosti lahko vsak duhovnik prisostvuje sklenitvi zakona. Prav tako se smejo zaročenci poročiti samo pred dvema pričama v primeru, če je mogoče pričakovati da v tridesetih dneh pristojni duhovnik ne bo dosegljiv.

To je bila določba, ki je z določenimi modifikacijami prišla tudi v Pij-Benediktov zakonik iz leta 1917. Tudi omenjeni zakonik določa, da se lahko zaročenca poročita samo pred dvema pričama, če v določenem predpisanem času brez večjih težav ni mogoče priti

do pristojnega duhovnika. Dekret *Ne Temere* kot motiv za sklenitev zakona zgolj pred pričami navaja umiritev vesti in pozakonitev otrok, kan. 1098 Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917 pa ne navaja nobenega posebnega motiva za aplikacijo kanonične oblike. Prav tako ne zahteva nujne prisotnosti kakšnega drugega (nepooblaščenega) duhovnika, če pooblaščenega ni mogoče dobiti. Prav tako zakonik za razliko od dekreta *Ne Temere* ne zahteva, da bi bila smrtna nevarnost neposredna. Dekret zahteva, da se lahko aplicira izredno kanonično obliko v primeru, da je že pretekel mesec, ko ni bilo mogoče dobiti pooblaščenega duhovnika, Zakonik pa pravi, da se izredno kanonično obliko lahko aplicira, če se upravičeno sumi, da bo takšno stanje trajalo mesec dni.

Izredna kanonična oblika je bila predmet številnih razprav in tudi nejasnosti v obdobju po zakoniku iz leta 1917 in v času II. vat. koncila. Vprašanja, ki so se najbolj pogosto pojavljala, so bila: čas, ki mora preteči, da se lahko uporabi izredno kanonično obliko; natančnejša določitev fizične ali moralne odsotnosti duhovnika; natančnejša določitev vloge duhovnika kot kvalificirane priče in v zvezi z drugim duhovnikom, ki ga je treba poklicati, če ni na razpolago pooblaščenega duhovnika.

Vzhodne katoliške Cerkve so dobile prvo skupno normativo v zvezi z redno in izredno kanonično obliko v motupropriu *Crebrae allatae* iz leta 1949. Pred izidom tega

motuproprija v skladu z določbo Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917 (kan. 1099) niso bili subjekt kanonične oblike in ji za veljavno sklenitev zakona niso bili zavezani. Kanonično obliko so bili dolžni upoštevati le tisti vzhodni katoličani, ki so sklepali zakon z osebo, ki je bila katoličan zahodnega obreda.

Sedaj veljavna zakonodaja v zvezi z izredno kanonično obliko je vsebovana v kan. 1116 Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 in v kan. 832 Zakonika cerkvenega prava vzhodnih Cerkva iz leta 1990. Ta predvideva aplikacijo izredne kanonične oblike v primeru smrtne nevarnosti in če je po predvidni presoji moč predvidevati, da pristojni duhovnik ne bo dosegljiv mesec dni.

Dr. Andrej Saje je s svojo doktorskou nalogo pravno znanstveno do podrobnosti preštudiral in obdelal enega izmed institutov zakonskega prava, ki je izredna kanonična oblika pri sklepanju zakona. Preučil je dolgo zgodovinsko pot te uredbe in pokazal njeno smiselno tudi v sodobnem času. Za odlično izdelano doktorskou nalogo mu iz srca čestitamo.

Borut Košir

Navodila sodelavcem

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenem srečanju, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in tudi recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki.

Vsak rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki (ali na disketi). Elektronska verzija naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word, pisava Times New Roman). Na vsakem rokopisu naj sodelavec na prvi (posebni) strani navede naslov članka svoje ime in priimek ter ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma natančen naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov). Tudi povzetek je na posebni strani.

Uporabljene literature v člankih praviloma ne navajamo posebej, pač pa v sprotnih opombah (pod črto). Ko navajamo uporabljeno literaturo, obsega opomba naslednje: (okrajšano) ime in priimek avtorja, *naslov dela*, založbo, mesto in letnico izida ter stran. Če se opomba nanaša na članek v periodični publikaciji, obsega naslednje: (okrajšano) ime in priimek avtorja, *naslov članka*, v: *ime* in letnik (volumen) revije, letnico volumna, številko zvezka (če se vsaka številka revije številči na novo), stran; če se nanaša na geslo v leksikonu ali na članek v zbirki, obsega naslednje: (skrajšano) ime in priimek avtorja gesla, *geslo*, v.: urednika in *naslov* leksikona/zbirke, založbo, mesto in letnico izida, številko volumna (rimске številke), stran. Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so znane in priznane.

Rokopis izvirnega znanstvenega članka naj ne presega ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave ne obsegajo več kot 10 strani (20.000 znakov), poročila ne več kot 5 strani (10.000 znakov), ocene knjig ne več kot štiri strani (8.000 znakov).

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo.

V načrtu je »online« verzija *Bogoslovnega vestnika*, na kateri bo mogoče objaviti tudi članke/dokumente, ki jih ne bo mogoče v celoti objaviti v tiskani različici, če bodo na primer besedila predolga. Objave na spletni strani bodo sledile s časovnim zamikom ene številke. Elektronska verzija ne bo nadomeščala tiskane, pač pa bo mogoče v dogovorjenem času uporabljati elektronske pripomočke in si napraviti separate za osebno rabo.

Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov: anton.mlinar@guest.arnes.si

