

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

---

LETNIK 56 (1996)

ŠTEVILKA 2

---

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

---

E. Kovač, Modrost o ljubezni Janeza Dunsca Scota

S. Slatinek, Kanonsko pravo in Sveto pismo nove zaveze

A. Šverc, Perspektive religijskega pouka v novi Evropi

M. Matjaž, Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung

---

**BOGOSLOVNI VESTNIK**  
*Theological Quarterly*

**Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana**  
*Published by Theological Faculty, University of Ljubljana*

**Glavni in odgovorni urednik:** France Oražem

**Uredniški odbor:** Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marjan Smolik, Ciril Sorč,  
Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec

**Lektor:** Jože Kurinčič

**Oprema:** Tone Štrus

**Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

**Naslov uprave:** Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

**Ministrstvo za znanost in tehnologijo** je sodelovalo pri financiranju  
Bogoslovnega vestnika

**Letna naročnina:** 3000 SIT, posamezna številka 750 SIT, za tujino 45 USD;  
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5  
Poština plačana pri pošti 1102.

**Tisk:** Ljudska pravica, Ljubljana

Edvard Kovač

## Modrost o ljubezni Janeza Dunsca Scota

### 1. Začetki evropske univerze

V trenutku, ko evropska univerza preko programov Erasmus, Socrates in drugih išče svojo novo enotnost in širino, je prav, da pomislimo na evropsko univerzo v njenih začetkih, v času Janeza Dunsca Scota, skorajda sodobnika Tomaža Akvinskega. V kakšen svet je vstopal Doctor subtilis, Janez Duns Scot?

#### 1.1. Univerza kot skupnost

Prva značilnost univerze je bila »universitas«, kar v srednjeveški latinščini pomeni »skupnost«, ki so jo hkrati razumeli kot družbo (societas) in združenje (consortium). To je bila živa skupnost učiteljev in učencev katedralnih, samostanskih, kanoniških in zasebnih šol. Univerza je torej pomenila živeti in delati skupaj. Učitelji so skupaj s študenti delili stanovanje, hkrati tudi znanje in razum, kar pomeni vaje v razumnosti, govorjenju, poti k znanju in seveda iskanje resnice. Zato se ne smemo čuditi, da nihče ni mogel pridobiti višjih akademskih naslovov, postati magister regent ali zasesti samostojno stolicco, če ni že prej po izdelanih predlogah, sentencah Petra Lombardijskega poučeval in bil deležen študentskih in učiteljevih vprašanj, kritik in vzpodbud. Poučevanje torej ni pomenilo enosmernega razkrivanja ali enostranskega podajanja naukov, ampak dialoško predstavlanje in komentiranje že znanih klasičnih spisov. Mlad kandidat za magistra je moral biti kos študentski iskrivosti, znanjaželjnosti in, če pozorno beremo ugovore k tezam v Tomaževi Sumi, tudi študentski nagajivosti in duhovitosti. Položaj slušatelja ni bil v pasivnem zrenju in poslušanju, ampak v dejavnem razmišljanju, ki je zahteval tudi izkaz. Učitelj je preverjal pridobljeno znanje in opravljeno delo po sintetičnih zapiskih predavanj vsakega študenta. Skripta so torej pisali študentje, ne profesorji.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Prim. B. Laboire, *La théologie franciscaine dans le contexte théologique du moyen-âge*, Ecole franciscaine, Paris-Orsay 1988.

## 1.2. Pluralnost univerze

Druga značilnost začetkov »univerzitas« je njena pluralnost. Pluralnost je bila zagotovljena z navzočnostjo različnih redov in narodnosti na univerzi. Tako je imela pariška univerza leta 1255, ko je tam predaval Tomaž Akvinski, dvanajst stolic, od katerih jih je šest pripadalo svetnemu kleru, tri uboštvnim redovom, ostale pa skupnosti kanonikov Notre-Dame. Leta 1290, tri leta preden je prišel Janez Duns Scot v Pariz, so imeli manjši bratje tam 140 študentov iz vse Evrope in eno samo katedro. Prinesel jim jo je 70 let poprej Aleksander Haleški, ki je bil leta 1231, ko je stopil v Frančiškov red, že magister regent pariške univerze.<sup>2</sup>

Različni redovi, samostani in svetni kler so bili torej zagotovilo pluralnosti znotraj univerze; večkrat tudi vir zgočih polemik in nasprotovanj, vsekakor pa vir živahnega intelektualnega življenja. Če je Bonaventura izhajal iz avguštinizma in platonizma in se je na trenutke popolnoma predal mistični teologiji, se je Tomaž preko Alberta Velikega ogrel za racionalizem Aristotelove smeri. Njegovo navdušenje nad Aristotelom je bilo tolikšno, da so nekateri v njem zmotno prepoznavali Averroesov nauk. Vsekakor je Tomaž v nasprotju z averoizmom znal združiti grško filozofsko tradicijo s krščanskim izročilom in ni pristal na sprto stališče dveh vzporednih in nekomunikabilnih miselnih svetov.

Janez Duns Scot je ubral vmesno pot med aristotelizmom in avguštinizmom. Ni zavračal Aristotela, še manj Tomaža in ni se vrnil k platonizmu avguštinske oblike. Duns Scot je miselno suveren. Svoje krščanske miselne drže noče podrediti avtoriteti grškega filozofa, ampak skuša pokazati na izvirni delež, ki ga lahko daje krščanska »amor benevolentia« filozofskemu svetu.

V času Scotovega poučevaja v Parizu, torej še pred nastankom nominalizma, so bili na univerzi trije miselni tokovi: aristotelo-tomistični, neoplatonsko-avguštinski ter skotistični, ki je med prvima vzpostavljaj dialog. Obstajal je seveda tudi četrti, averoizem, ki pa so ga univerzitetniki zavračali.<sup>3</sup>

## 1.3. Evropska univerzalnost univerze

Tretja značilnost začetkov univerze je bila njena evropskost ali univerzalnost. Primer evropskosti takratne univerze je ravno akademska pot Janeza Duns Scota. Po rodu je bil z južne Škotske, študiral je v Angliji na Oxfordu, študij nadaljeval in nato začel predavati v Parizu, vmes predaval v Angliji na Cambridgu in Oxfordu in slednjič končal svojo akademsko pot v Kölnu.

<sup>2</sup> Prim. A. Calleebaut, *Les séjours du B. Jean Duns Scot à Paris, Son milieu universitaire, v: France Franciscaine* 12 (1929), 3.

<sup>3</sup> Prim. D. M. de Basly, *Duns Scot et le statut catholique de la pensée à l'Université de Paris*, Bonne Parole, La Havre 1909.

Takšno univerzalno povezanost je takratni univerzi omogočala latinščina ali še boljše latinska kultura. Latinščina torej ni bila zgolj komunikativni in strokovni jezik evropske univerze. Latinščina je hkrati bila miselni svet, ki je sprejemal formalno logiko in preko svoje dovršene slovnice uzakonal racionalna načela. V tem smislu se pojem in simbol latinščine približuje pojmu grškega jezika, ki je ustvaril filozofski pojmovni svet. Latinščina je torej praktični prevod grščine ali grške misli in pomeni univerzalno racionalno govorico. V tem smislu tudi na današnji univerzi govorimo grško, kar pomeni, da pristajamo na razum in na doslednost, koherentnost znanstvene govorice, pa naj gre za izkustveno znanost, filozofijo ali teologijo. Z izmenjavo profesorjev in študentov današnje evropske univerze znova iščemo svoj začetni vir univerzalnosti in občestvenosti.<sup>4</sup>

Univerzalnost evropske univerze je bila v svojih začetkih vzpostavljena tudi zaradi povezave s svetim sedežem. To je pomenilo neodvisnost univerze od krajevnih cerkvenih oblasti, kakor tudi od svetne gospode. Kako je rimski sedež zagotovil avtonomijo univerzi, kaže usoda Tomaževega nauka. Kot vemo, ga je skupaj z averoizmom obsodil pariški škof, toda po rimski kanonizaciji Tomaža za svetnika je morala biti takoj naslednje leto obsodba preklicana.

Lahko rečemo, da je papeževa potrditev in zaščita prvotne univerze pomenila predvsem neodvisnost od svetne oblasti. Pritiski monarhov na univerzo se se čutili že zelo zgodaj. Včasih je univerza tudi klonila. To se je zgodilo npr. pod pritiskom Filipa Lepega 21. junija 1302, ob njegovem sporu z Bonifacijem VIII. Janez Duns Scot se je znašel med 27 učitelji, ki so odklonili podpis peticije in Scot je v treh dneh moral zapustiti »kraljestvo«. Tako je naslednje leto znova predaval v Oxfordu.<sup>5</sup>

In končno je še tretji razlog za univerzalnost začetkov evropske univerzitetne znanosti. Ta razlog so ubožtveni redovi. Dominikanci in Frančiškovi redovi, v manjši meri tudi avguštinci in drugi, so s svojo mobilnostjo povzročali pretakanje idej in izmenjavo razmišljanj, izkustev in spoznanj iz enega univerzitetnega središča v drugo. Presegali so zemljepisne omejitve držav in škofij, saj so ob univerzah ustanavljali svoja mednarodna študijska središča. Poleg tega so bili »eksemptni« od krajevne cerkvene oblasti, s tem pa tudi manj ranljivi in bolj smeli in svobodni v svojih filozofskih in teoloških razmišljanjih. Tomaž in Bonaventura poudarjata tudi prednost materialnega ubožtva, ki ju je osvobodilo za intelektualno in duhovno delo.

To je zgodovinski okvir začetkov evropske univerze, v katerega vstopa Janez Duns Scot. Poglejmo si sedaj, kaj je bistvo Scotovega nauka, ki je to univerzo zaznamoval z novim zagonom duha in razuma in ki je utrdil njeno občestvenost, pluralnost, univerzalnost in neodvisnost.

<sup>4</sup> Prim. E. Kovač, *Latinski pravni reki*, v: *Celovski Zvon* 48 (1995), 84-85.

<sup>5</sup> M. A. Santaner, *Jean Duns Scot un penseur de la liberté*, v: *Evangile aujourd'hui* 160 (1993), 63-70.

## 2. Modrost o ljubezni kot temelj Scotovega nauka

Dunsa Scota so pogosto predstavljali kot velikega nasprotnika njegovih predhodnikov, zlasti Tomaža Akvinskega.<sup>6</sup> Takšno poenostavitev prinašajo filozofski priročniki in slovarji tudi na Slovenskem do današnjih dni. V tak vzorec o skotizmu je šel celo veliki slovenski filozof France Veber.<sup>7</sup> Vendar je že leta 1935 p. Angelik Tominec zavrnil poenostavljanje Scotovega nauka in opozoril na ključna Scotova besedila.<sup>8</sup> Izredno intelektualno poštenost je pokazal do Dunsa Scota tudi naš profesor France Lukman, ko je leta 1935 v Bogoslovnem vestniku ocenil Balićevo tezo o Dunsu Scotu.<sup>9</sup> Svojo intelektualno intuicijo je v Scotovih tezah in izrazju že zelo zgodaj prepoznal tudi profesor Anton Trstenjak.<sup>10</sup>

Kdor je bral Scotova besedila, je uvidel, da so daleč od polemčnosti.<sup>11</sup> Res je, da se Scotov sijajni um zelo redko zadovolji z dotakratnimi miselnimi rešitvami in rad pokaže na njihovo šibkost, toda hkrati zastavi nov miselni tok in tako kot vsaka velika filozofija tudi njegova ustvarja nove pojme in nove izraze. Zato je daleč od tega, da bi kritiziral jasnost Tomaževih idej in distinkcij. Raje Doktorja Angelicusa dopolni z novimi odtenki filozofske in teološke misli. Od tod tudi Scotov vzdevek *Doctor subtilis*, kar prevajajo z Doktor ostroumnosti in kar bi lahko mi izrazili z imenom Učitelj pretanjene misli.

### 2.1. Prvenstvo volje pred razumom

Poglejmo si, kako Doktor *subtilis* niansira Tomažev nauk o soodvisnosti volje in razuma. Tomaž uči, da je um tisti, ki človeku zastavlja njegov cilj, volja pa mu pomaga ta cilj tudi doseči. Um je torej tisti, ki osvetli resnico, zato je prvenstven, volja je le v njegovi službi, kadar se odloča za resnico.

Duns Scot najprej soglaša s Tomažem in tudi sam trdi, da intelekt odkriva in osvetljuje resnico. Toda ker resnico dosežemo šele zaradi odločitve volje, je po

<sup>6</sup> E. Bréhier, *L'opposition au thomisme au XIII. siècle*, v: *La philosophie du Moyen Age*, Albin Michel, Paris 1971, 301-314.

<sup>7</sup> F. Veber, *Uvod v filozofijo*, Ljubljana 1921, 28; *Sistem Filozofije*, Ljubljana 1921, 372; to mnenje Veber nekoliko popravi v *Knjigi o Bogu*, Celje 1934, 442.

<sup>8</sup> A. Tominec, *Filozofija Janeza Duns Scota pri sodobnih filozofih Slovencev, Hrvatov in Srbov*, v: *Acta primi congressus Zagrebiae 25-29 sept. 1935*, *Collectanea franciscana Slavica*, Šibenik 1937, 245-262.

<sup>9</sup> F. Lukman, *Joannis Duns Scoti, doctoris Mariani, Theologiae Marianae elementa*, edidit P. Carolus Balić, v: BV 15 (1935), 163-166.

<sup>10</sup> A. Trstenjak, *Zgodovina filozofije*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996, 114-116 (to je natis Trstenjakovega tipkopisa Zgodovine filozofije, ki ga je za svoje študente pripravil ob koncu druge svetovne vojne).

<sup>11</sup> Prim. Jean Duns Scot, *Commentaire du premier livre des Sentences* (dis. 3, par. 3, qu. 1-2), Introduction od A. de Muralt, v: *Philosophes médiévaux des XIII. et XIV siècles*, Générale d'Édition, Paris 1986, 167-206.

Scotu človekova volja prvenstvena. Zanimivo, podobna analiza, ista presoja, toda zaključek ravno obraten! Kako naj ga razumemo?

Razlog za obrat k primarnosti volje so pri Scotu prehitro poimenovali voluntarizem. Rekli smo, da je za odločitev volje tudi po Scotu intelekt nujno potreben. Zato tudi ne gre za odklanjanje ali podcenjevanje razuma. Potrebno pa se je vprašati, kaj Duns Scot pojmuje pod izrazom »voluntas«, volja.

Za Tomaža in tomiste predstavlja volja predvsem učinkovitost dejanja ali odločitev za dejanje. Zato voljo lahko predstavljajo kot tisto silo, ki se sproži, kadar jo um izzove ali ji zapove. Duns Scot pa razlikuje med voljo kot učinkovitostjo, kar pomeni dejanje, in voljo kot stremljenjem po dobrem. Teženje ali hrepenenje po dobrem Duns Scot imenuje ljubezen. Ko Scot uvidi prvenstvo ljubezni v odnosu do spoznanja, se vključuje v serafinsko izročilo, ki ga je za Frančiškove sinove oblikoval že Bonaventura.<sup>12</sup>

Smiselnost prvenstva ljubezni vidi Duns Scot tudi v zagotavljanju svobode kot ene temeljnih vrednot. Zato je Hannah Arendt lahko zapisala: »V zgodovini filozofije je Duns Scot edini, ki se lahko primerja s Kantom v brezpogojni zavezanosti svobodi.«<sup>13</sup> Za Scota je edino svobodna volja zmožna obrniti človeka k dobremu. Seveda pa njegov pojem volje ne temelji na slepi, nesmiselni in nasilni volji, ampak je njegov pojem volje istoveten z ljubeznijo, ki stremi k dobroti. Svobode po Scotu torej ne smemo pojmovati individualistično, ampak kot razsežnost največje darežljivosti, ki je možna samo v ljubezni. Zato je po Scotu najprej um odvisen od svobode in ljubezni in ne obratno.

Scot torej v soglasju z Avguštinom in Bonaventuro dokončno utrdi frančiškansko filozofsko in teološko šolo, ki postavlja dobroto nad resnico, kar pomeni, da v imenu dobrega zahtevamo in se trudimo priti do spoznanja resnice.

Za utemeljitev takšnega prvenstva volje, to je ljubezni, je moral Duns Scot seči po Svetem pismu. Tam je v Prvem Janezovem pismu našel stavek: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4, 8). In ker je Bog ljubezen, je tudi teologija najprej praktična veda, kar pomeni, da je povezana s svobodno odločitvijo in hrepenenjem po ljubezni. Šele v naslednji stopnji, ko ji pomaga filozofija, lahko postane reflektivna znanost s svojimi pojmi in idejami.

Rekli smo, da volja pri Dunsu Scotu ni ne slepa ne nasilna. Volja kot ljubezen že nosi v sebi svojo pomenskost ali inteligibilnost. Ljubezen je torej s svojo smiselnostjo utemeljena v sebi. Človekov razum ji pride na pomoč šele na drugi stopnji, ko se želi izraziti, pojmiti ali opredeliti z jasnostjo konceptov.

S prvenstvom volje ali ljubezni pa Scot nakazuje naš, sodoben obrat v filozofiji, ki je v »postmetafizični metafiziki« priznal prvenstvo etiki in ne ontologiji.<sup>14</sup> Zato bi zaradi Scotovega pojmovanja ljubezni lahko rekli, da

<sup>12</sup> L. Veuthey, *Jean Duns Scot, Pensée théologique*, Editions Franciscaines, Paris 1967, 34.

<sup>13</sup> H. Arendt, *La Vie de l'Esprit II*, Puf, Paris 1983, 170.

<sup>14</sup> E. Lévinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, v: *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951), 88-98.

njegova metafizika ni nauk o bitju, ampak je agatologija, nauk o dobrem. Zaradi prvenstva ljubezni se prvi hip zdi, da je Duns Scot voljo in razum oddaljil drug od drugega. Natančnejši pogled pa pokaže, da gre za novo sožitje in dopolnjevanje, če je le razum pripravljen odstopiti prvenstvo svobodi in ljubezni.

## 2.2. Prvenstvo svobode in ljubezni

Zgodovinarji filozofije so vedno znova obžalovali Scotovo zgodnjo smrt in z njo tudi pojasnjevali, zakaj Doctor subtilis ni napisal svoje Velike Sume. Danes pa se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da Duns Scot tega nikoli ni nameraval narediti. Suma bi bila nov sistem, ki bi razčlenil in uokviril njegova razmišljanja o modrosti in svobodi. S tem pa bi bili hkrati ukinjeni odtenki njegovih spoznanj o ljubezni in svobodi. Prizadeta bi bila tudi njegova govorica o Bogu.

Ker Scot pojmuje Boga najprej kot ljubezen in šele potem kot bitje, lahko poimenuje Boga z jasnim enopomenskim pojmom. Zato se tudi odreče Tomaževi analogiji bitja.<sup>15</sup> S tem Boga noče zožiti na svojo pojmovno predstavljalnost. Hoče le reči, da tudi jasen pojem o Bogu, ki je v filozofiji in teologiji nekaj legitimnega, ne izraža zadnje resničnosti o Bogu. Resnica o Bogu je lahko le neskončna ljubezen. Neskončnost pa, vemo, uhaja še tako jasnemu konceptu. S svojo idejo neskončnosti je Duns Scot predhodnik Renéja Descartesa, danes bi dodali tudi Emmanuela Lévinasa.<sup>16</sup>

In kako Duns Scot v pojmovanju Boga dopolnjuje Tomaža? Skladno s sholastiki in po analogiji psihologije človeške duše je tudi Tomaž učil, da Oče rojeva Sina, ko spoznava sam sebe. Scot s svojo subtilnostjo tega ne zanika, pač pa opozarja, kaj za Boga pomeni spoznanje. Bog sicer rojeva sina z dejanjem uma, toda to dejanje je »pospremljeno z ljubeznijo, ki pripada volji«. <sup>17</sup> Z drugimi besedami, Bog spoznava z ljubeznijo. Če bi Bog spoznaval samo z razumom, se Sin ne bi rodil. Kajti Sin je različen od Očeta, umno spoznanje pa je univerzalno, kar pomeni povsod identično in takšno, ki ukinja razliko. Bog torej spoznava z ljubeznijo, ki je zmožna razlikovati med osebami. Scot pri razlagi Boga in Svete Trojice že nakazuje svoje pojmovanje človeške osebe, ki ne ostaja zgolj na univerzalni abstraktni ravni. Prav pri pojmovanju posameznika in njegove osebe hoče Duns Scot uzakoniti razliko.

Zato tudi subtilna misel: spoznanje ima pred voljo samo logično prednost. V dejanskosti, v čistem deju pa ostaja prvenstvo volje, to je ljubezni.

<sup>15</sup> Prim. O. Boulnois, *La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique*, v: *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Puf, Paris 1988, 11-81.

<sup>16</sup> Prim. E. Lévinas, *Visage et infini*, v: *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, 168-171.

<sup>17</sup> *Opera Omnia Ioannis Duns Scot*, Rep. Par. 1 d. 6 q. 2 n. 5, Ed. L. Vives, Paris, 1891-95, XXII, 141-142; prim. L. Veuthey, n. d. 62.



### 2.3. »Heccitas« kot enkratnost posameznika

Subtilnost Scotovih analiz se kaže tudi v njegovem pojmovanju človekove posamičnosti. Kot vemo, se po Tomažu individualizacija odvija zaradi različnosti snovi ali zaradi telesnosti. Vrste živali, rastlin in stvari imajo isto bistvo, toda med njihovimi predstavniki so razlike, ker so udejanjeni v posamični snovi ali telesu. Duns Scot vidi v konkretnosti in posamičnosti večji pomen, zato uči, da je vsak posameznik individuuum že zaradi svojega posamičnega bistva. Tako je prišel za sholastike do nezaslišanega pojma individualnih form.<sup>18</sup>

Duns Scot izhaja iz človeka kot posameznika in je pred nalogo, da mu zagotovi individualno svobodo. Res je, da lahko svoboda v polnosti zaživi le v osebnem odnosu ljubezni. Ta nauk razvija Scot v pojmovanju Svete Trojice.<sup>19</sup> Toda tudi v osebnem odnosu razlika med osebami ne izgine. Človek, ki vzpostavlja osebni odnos, ne neha biti posameznik, zato lahko tudi ta odnos prekine. Kako mu zagotoviti takšno izjemno svobodo? Čeprav Scot izhaja iz konkretnosti individuuma in tudi poudarja telesno izkustvo, mora vendarle najti za svobodo notranji temelj. Od tod torej zahteva po individualnem bistvu ali formi.

Konkretnost in enkratnost človeka kot posameznika pa Scot zagotavlja tudi s svojim novim pojmom »heccitas«. V slovenščini do danes nismo našli boljšega izraza, kot so nam ga ponudili Štajerci, zato po Francetu Kovačiču »heccitas« prevajamo kot »totost«.<sup>20</sup> Gre za posameznikovo enkratnost ali za izjemnost osebe, tisto izvoljenost, ki jo človek dožame in pojmi šele ob ljubljeni osebi. Ob njej lahko vzklikne: samo ta, tukaj pred menoj in ne drugi!<sup>21</sup>

Jean Luc Marion s skotističnim pojmom heccitas razlaga Lévinasov pogled obličja. Obličje zre vame in me izvoli za preroško službo. S tem mi daje identiteto in izoblikuje v meni temeljno enkratnost. Ob pogledu obličja se zavem svoje heccitas, svoje totosti ali posamične konkretnosti, svojega enkratnega preroškega poslanstva, iz katerega ne morem uiti v splošno univerzalnost.<sup>22</sup>

Iz ljubezni, ki za Dunsca Scota ni čustvo, ampak je stremljenje in hrepenenje, Doktor subtilis razvije tudi pretanjeno misel o formalni ali vmesni razliki. Te razlike, ki je manj kot realna in več kot razumska, niso razumeli tudi izjemni intelektualni duhovi, kot je bil naš profesor Janez Janžekovič. Morda lahko

<sup>18</sup> E. Bréhie, *La pluralité des formes*, v: n. d. 306-308.

<sup>19</sup> L. Bréhie, *Dieu trine*, v: n. d. 37-58.

<sup>20</sup> Izraz »totost« prevzema tudi P. Simoniti v svojem prevodu: K. Vorländer, *Zgodovina filozofije I.*, Slovenska matica, Ljubljana 1968, 251.

<sup>21</sup> Prim. E. Kovac, »Heccéité«, *Election pour un avenir*, v: *Evangile aujourd'hui*, 160 (1993), 57-61.

<sup>22</sup> J. L. Marion, *L'intentionnalité de l'amour*, v: *Les Cahiers de la Nuit Surveillée 3*, Verdier, Paris 1984, 241.

formalno razliko primerjamo z eidetično redukcijo ali z idealnimi bistvi Husserlove fenomenološke šole. Zunanji, tvorni svet damo po Husserlovih besedah »v oklepaj«, vendar se zaradi tega ne potopimo zgolj v človekovo psihološko doživljanje, tudi ne v abstraktno analizo. Pomembno je konkretno bistvo stvari v naši zavesti.<sup>23</sup> To bistvo pa nam podobno kot skotistična vmesna ali formalna razlika odkriva globljo resničnost, ki je ne najdemo zgolj v realnem, zunanjem čutnem izkustvu.

V ljubezni torej vidimo in spoznamo več, kot pa je sprva možno videti in spoznati v stvari sami. Konkretna prijateljska oseba, do katere nismo vzpostavili posesivne ljubezni (*amor concupiscentiae*), ampak darežljivo ali dobrohotno ljubezen (*amor benevolentiae*), nam omogoča spoznanje enkratnosti in izjemnosti druge osebe. S takšno miselno držo je mogoče tudi v refleksiji vzpostaviti spoštljiv ljubeč odnos (*amor honesti*), ki Duns Scoti vodi v največjo srečo in ki jo imenuje blaženost.<sup>24</sup>

### 3. Veselje kot bistrournost in darežljivost

Naj nam bo ob koncu dovoljeno za Walterjem Kaufmannom ponoviti nietzschejansko vprašanje: Zakaj se filozofi ne znajo smejeti?<sup>25</sup> Nietzsche ni bral ne Tomaža in ne Scoti. Skotistična besedila je kasneje prebiral Martin Heidegger<sup>26</sup> in nad njimi se je navduševala že omenjena judovska filozofinja Hannah Arendt. Lahko rečemo, da sta bili tako sholastična filozofija kot tudi teologija »vesela znanost«. Na začetku smo omenili, da so si sholastiki v svobodi razuma in duha zastavljali tudi duhovita vprašanja. Žal kasneje zgodovinarji v teh vprašanjih niso več opazili iskrivosti in bistrournosti.

Priljubljena sholastična tema je bilo tudi vprašanje angelov. Danes sprejemamo, da je razprava o njih pomagala izoblikovati formalno logiko, v zadnjem času pa smo preko Scoti uvideli pomen takšne duhovite razprave tudi za filozofijo jezika. Na to sta nas opozorila filozof Jean Luis Chrétien in teolog Guy Lafon.

Eno takšnih hudomušnih vprašanj je bilo, ali angeli govorijo. Odgovor Tomaža in tomistov je jasen. Angeli nimajo telesa, torej tudi individualnosti ne. Njihova misel se ne more skrivati v telesu, zato je transparentna, saj drug v drugem vidijo vsebino svojih misli. Nimajo potrebe, da bi govorili med seboj in

<sup>23</sup> A. Dartiques, *La réduction phénoménologique et son résidu*, v: *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Privat, Toulouse 1972, 26-32.

<sup>24</sup> Prim. E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses propositions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.

<sup>25</sup> W. Kaufmann, *Why most philosophers cannot laugh*, v: *Critique of religion and philosophy*, Harper Torchbooks, New York 1972, 13-14.

<sup>26</sup> Prim. M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1916; *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, (Fran. prev.) Gallimard, Paris 1970.

si povedali že znane stvari. In Janez Duns Scot? Subtilno najprej pritrdi Tomažu, da angeli res nimajo potrebe govoriti med seboj. Toda govorijo vseeno, govorijo iz veselja.<sup>27</sup>

Veselje v znanosti in misli, ne samo potreba, je dediščina skotistične šole. Veselje nad mislijo in govorico izraža tisto gratuitivno razsežnost filozofije in tisto dimenzijo podarjenosti v teologiji, ki je v službi srečevanja posameznikov in oseb. Vrača nas k izvoru evropske univerze, torej k zavesti, da smo najprej univerzitas, skupnost.

Scotov nauk prvenstva volje ali še bolje ljubezni nam lahko razkrije modrost, brez katere je vsaka znanost brezupna, saj brez te modrosti lahko pozabi, zakaj je nastala. Rodila se je zaradi posameznika v vseh njegovih razsežnostih, tudi sreče in veselja, ne zgolj zaradi intelektualne radovednosti. Scotov smisel za konkretnost nas pripelje do vrednotenja izkustva, pripelje pa nas tudi do drugega človeka, pri katerem bomo opazili njegovo izjemnost in neponovljivost, njegovo *hecceitas*, totost. Drugi človek je ta pred nami, ki nas gleda in nas prebuja k naši miselni poti in morda tudi k naši lastni modrosti o ljubezni.

#### Povzetek: **Edvard Kovač, Modrost o ljubezni Janeza Dunsca Scota**

Univerza je bila v svojih začetkih *universitas*, skupnost učiteljev in študentov. Odlikovala jo je pluralnost miselnih tokov, ki so imeli za podlago različno duhovno redovno usmerjenost. Evropsko univerzalnost začetkov univerze pa je pomenila neodvisnost misli in duha, ki jo je univerzi zagotavljala uporaba latinščine, sklicevanje na rimski sedež in mednarodnost ubožstvenih redov. V to evropsko univerzo je vstopil Janez Duns Scot, ki je s svojo mislijo in življenjem utrdil njene zgoraj našete značilnosti. Razvil je nauk o prvenstvu volje v odnosu do razuma. Volja pa mu pomeni predvsem ljubezen, ne kot čustvo, ampak kot stremljenje. V luči svoje modrosti o ljubezni Duns Scot razvije tudi svoj nauk o svobodi in o enkratnosti posameznika. Zato vpelje tudi nove pojme v filozofijo, kot so *individualna forma* in *hecceitas*. Ob koncu avtor omeni sholastično duhovitost kot primer filozofske bistrournosti in darežljivosti.

---

<sup>27</sup> Prim. St. Thomas, *Summa Theologica*, De Angelis, Quest. 58, art. 5; na razliko med Tomažem in Dunsom Scotom glede angelov in njihovega spoznavanja ter govorice opozarja v svojih opombah tudi A. Ferrié, *La vie quotidienne des anges avant la chute*, Atoine Ferrié - 31310 Rieux, Toulouse 1993, 187-204.

---

**Summary: Edvard Kovač, Duns Scotus' Wisdom about Love**

In its beginnings the university used to be a *universitas*, a community of teachers and students. It distinguished itself by a plurality of schools of thought based on different spiritual trends in different religious orders. The beginnings of universities in Europe were universal due to the independence of thought and spirit guaranteed by the use of Latin, reference to Rome and the international character of mendicant orders. Duns Scotus entered this European university and consolidated its above-mentioned characteristics. He developed the theory of priority of will over intellect. However, for him will was primarily love, not as an emotion but as striving. In the light of his wisdom about love Duns Scotus also developed his theory of freedom and uniqueness of every individual. Thus he introduced new terms into philosophy like *individual form* and *hecceitas*. In the conclusion the author mentions scholastic wittiness as an example of philosophical acumen and generosity.

Stanislav Slatinek

## Kanonsko pravo in Sveto pismo Nove zaveze

Za vsakega kanonista je Sveto pismo področje, ki ga raziskuje z veliko radovednostjo, v upanju, da bo tudi v njem odkril temelje za kanonskopravno znanost. Dejstvo je, da se pravo v Svetem pismu ne predstavi, kot nekaj originalnega, ampak izhaja iz izročila, kar zasledimo tudi pri angleškem pravu (common law), kjer je vsaka sodba zgrajena na predhodnjih sodbah. Podobno je tudi Hamurabijev zakonik zbirka starih pravnih elementov. Skratka, to pomeni, da je tudi Palestina pripadala kulturi vzhodnega Sredozemlja in je v pisani obliki ohranila bogastvo svojega izročila.

V Svetem pismu Stare zaveze so navzoče ne samo pravne, ampak tudi dogmatične in moralne norme. Posebne pozornosti so bile v Stari zavezi deležne pravne norme, sestavljene iz zakonov in zapovedi. Med civilnimi in obrednimi zakoni ni bilo dejansko nobene razlike. Vsak civilni zakon je bil hkrati obredni in prav tako je tudi vsak obredni veljal na civilnem področju. Preziranje zakonov je bilo strogo kaznovano. Zelo pogosta kazen je bila izključitev iz skupnosti. Najstrožja kazen pa je bila smrtna obsodba. Vse to kaže, da je starozavezno pravo izrazilo človeško in antično, je pravo duhovnikov in svetih, je pravo »ad tempus«,<sup>1</sup> pravo, ki po besedah apostola Pavla ni dalo življenja (prim. Gal 3, 21).

Starozavezni judovski zakonik<sup>2</sup> je po obliki zelo podoben drugim starim pravnim kodeksom z Bližnjega vzhoda, vendar ima nekaj svojih potez. Sestavljen je iz dveh pravnih elementov: iz strogih zakonov ali sodb in lažjih zapovedi ali določb. Posebno pozornost zaslužijo kazni, ki so natančno določene za vsak prekršek ali zločin posebej in določbe, ki ščitijo sužnje, sirote, vdove in tujce. Celotni judovski zakonik temelji na oblasti Boga in ne človeka.

Dobro je vedeti, da judovski zakoni, kljub vsej strogosti, niso bili tako trdni, kot so zakoni danes v moderni pravni državi. V antičnem Izraelu je imelo vsako ljudstvo svoje pravo in svoje zakone. Judovski zakoni, na primer, niso vezali

<sup>1</sup> Prim. G. D'Ercole, *Esegesi biblica e problematica giuridica*, Roma 1966, 9-10.

<sup>2</sup> Judovski zakonik se v Svetem pismu imenuje Postava, ki jo je Bog dal Izraelcem. Postava so vsi predpisi Stare zaveze. Judje so Sveto pismo delili na tri dele: na Postavo (Mojzesove knjige), Preroke in Pisce.

sosejnih ljudstev, ampak so veljali samo za Jude, ne glede na socialni položaj. Prav tako tudi kanaanski zakoni niso vezali drugih narodov, ampak samo Kanaance, pa čeprav so kot narod živeli skupaj z drugimi ljudstvi.

Deset zapovedi, zapisanih na kamniti plošči in spravljenih v skrinji zaveze, je bilo temelj izraelske postave. Po obliki so podobne pogodbam, ki so bile v 13. stoletju pred Kristusom razširjene na Bližnjem vzhodu. Zapovedi kažejo, da Bog bedi nad vsakim življenjem. On določa norme, s katerimi se ureja življenje posameznika, družinsko življenje, spolnost, lastnino, govorjenje in mišljenje. On narekuje spoštovanje do človeka in njegovega življenja.

Ker je bil judovski zakonik od Boga, ga ni bilo mogoče z ničemer zamenjati ali odpraviti. Tudi Jezus ni obsojal postave, ampak samo strogo juridični način razlaganja. Hotel je osvetliti notranjo utemeljitev zapovedi, ki so jo razlagalci spregledali. Zato je judovski zakonik Jezus postavil v novo luč. Starozaveznemu pravu je odtisnil novo eshatološko razsežnost. Kot zakonodajalec je postavil nove pravne norme. Namenjene so bile novozaveznemu Božjemu ljudstvu. Zvestoba tem normam je bila pogoj za doseg cilja v sedanjem in prihodnjem življenju. Novozavezno pravo se zato razlikuje od starozaveznega, katerega cilji so bili vse preveč tostranski.

Novozavezno pravo je veliko bolj eshatološko. Namenjeno je novozavezni skupnosti, tistim, ki po veri in krstu postanejo Božji otroci. Cilje te skupnosti je postavil Jezus, ko je rekel: »Prišel sem, da bi imeli življenje, in ga imeli v izobilju« (Jn 10, 10). Tisti, ki sprejmejo evangelij, prejmejo življenje in postanejo otroci novozaveznega Božjega prava.

## 1. Metodologija in hermenevtika

Če iščemo kanonskopravne temelje v Svetem pismu NZ, trčimo ob metodološke in hermenevtične težave.<sup>3</sup>

Metodološki problem je v tem, da svetopisemska besedila NZ lahko primerjamo s tistimi, ki so v kumranski knjižnici. Za razliko od kumranskih tekstov zelo stara svetopisemska besedila ne vsebujejo niti enega dokumenta, ki bi ga lahko opredelili kot pravilo za življenje v prvi krščanski skupnosti. Ni se še odkril tekst, ki bi ga lahko z gotovostjo opredelili kot novozavezno knjigo pravil.<sup>4</sup>

Kako bi lahko izgledala knjiga pravil, nam lahko osvetlijo kumranski teksti.<sup>5</sup> V 11 stolpcih kumranskega teksta 1QS so se ohranila nekatera pravila za

<sup>3</sup> Prim. E. S. Fiorenza, *Richten und Gericht in den Gemeinden des Neuen Testaments*, v: *Concilium* 8/9 (1977), 426-430.

<sup>4</sup> Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 426-427.

<sup>5</sup> Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 426-428; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I-II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966. V II. delu sta pomembni predvsem dve poglavji: § 12. *Gesetzlichkeit und Gesetzesfreiheit*, 229-235; § 19. *Fragen der Kirchenordnung und Disciplin*, 326-343; M. Delcor, *Qumran. Sa piété, sa théologie et son*

življenje v prvi skupnosti. Na samem začetku je odlomek Liturgičnih pravil za tiste, ki se želijo priključiti skupnosti. V tem odlomku beremo o vsakoletnem prazniku zaveze (I, 1 - III, 12). Naslednji odlomek je namenjen razlikovanju med resnico in lažjo (III, 13 - IV, 26). Sledijo skrbno izdelana Pravila za red v prvi krščanski skupnosti kot izrazito kazensko pravo (V, 1 - IX, 24). Dokument se zaključuje s hvalospevom Božji pravičnosti (IX, 24 - XI, 22).<sup>6</sup>

Z ozirom na kumransko besedilo se je (pra)skupnost morala strogo držati vseh predpisanih pravil. V omenjenem kumranskem besedilu obstajajo zelo natančna disciplinska navodila, predpisi in pravila pri pripravi mesijanske gostije. Kljub temu je dejstvo, da je Sveto pismo NZ le drugačno in se z ozirom na kumranska besedila ne smatra za zbirko pravnih pravil.<sup>7</sup> Zato je vprašanje o kanonskoprvnih temeljih v Svetem pismu NZ pravzaprav veliko bolj hermenevtičen problem in ne toliko metodološki. Gre za problem razlaganja starih svetopisemskih besedil.

Hermenevtika, kot jo opredeli slovar tujk, je »nauk o razlaganju starih tekstov, zakonov ipd., zlasti biblije.«<sup>8</sup> Rudolf Pesch zagovarja mnenje, da služi hermenevtika raziskavi in predstavitvi temeljev za razumevanje vsaki razlagi ustreznih osnovnih stavkov in načel.<sup>9</sup> Hermenevtika še zdaleč ni eksegeza, niti alternativa eksegezi. Je nauk, kako razumeti in razlagati besedila; je teoretična osvetlitev besedil z ozirom na razumevanje, na pripoved in na razlago.<sup>10</sup>

## 2. Cerkev, kanonsko pravo in NZ

Heinz Eduard Tödt je zapisal, da si danes ni mogoče zamisliti teologije brez prava.<sup>11</sup> Potemtakem smemo reči, da sta Sveto pismo in pravo med seboj povezana in da se v Svetem pismu lahko najdejo pravni temelji. H. E. Tödt celo meni, da so v NZ navzoče sledi poganškega prava. Kadar je v NZ govor o zakonih, pravi H. E. Tödt, ne gre v prvi vrsti za norme, ampak predvsem za življenjske pravice.<sup>12</sup>

---

*milieu*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Loveniensium, 46, Leuven 1978, 257-265.

<sup>6</sup> Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 426-427.

<sup>7</sup> H. Braun navaja stališča različnih publicistov in opozarja na razliko med kumranskimi teksti in Novo zavezo. Kumranska (pra)skupnost je veliko bolj strogo vojaško organizirana kakor krščanska skupnost v Novi zavezi; prim. H. Braun, n. d., II, 336-337.

<sup>8</sup> F. Verbinc, *Slovar tujk*, Ljubljana 1979, 260.

<sup>9</sup> R. Pesch, *Hermenevtika*, v: A. Grabner - Heider in J. Krašovec s sodelavci, *Biblični leksikon*, MD, Celje 1984, 313.

<sup>10</sup> Prim. L. A. Schökel/J. M. B. Aragon, *Apunti di ermeneutica*, Studi biblici, EDB, Bologna 1994, 10-16.

<sup>11</sup> Prim. H. E. Tödt, *Wege zur Identifizierung und Auslegung von Biblischen Recht*, v: K. Schlaich (ur.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie*, I, Heidelberg 1987, 145; G. D'Ercole, n. d., 20: »Qui è necessario che il giurista diventi teologo.«

<sup>12</sup> Prim. H. E. Tödt, n. d., 146-150.

O povezanosti prava in Svetega pisma opazimo skozi zgodovino zelo različna mnenja. Rudolf Sohm<sup>13</sup> sicer priznava, da je med pravom in Svetim pismom povezava. V Svetem pismu so navzoči elementi, ki bi bili lahko temelji prava. On veliko bolj nasprotuje dejstvu, da bi bila Cerkev pravna ustanova. Cerkev je predvsem karizmatična skupnost, zato je sama kot taka nesposobna pravne organizacije. Edini, ki lahko ustvari pravni red, je Božja beseda.

Da Cerkev kljub temu ni samo karizmatična skupnost, je zagovarjal Adolf von Harnack.<sup>14</sup> Zanj je Cerkev izrazito pravna organizacija. Bistvena je oblika, struktura in pravni red, za kar skrbita predvsem pravo in Sveto pismo.

Srednjo pot med njima je zagovarjal K. Holl.<sup>15</sup> Zelo jasno je razlikoval med pravnim pojmom Cerkve, kar pomeni skupnost v Jeruzalemu, in karizmatičnim pojmom, ki se nanaša na Pavlovo skupnost.

Tudi Rudolph Bultmann<sup>16</sup> je pritrjeval R. Sohmu, da je pravni red v nasprotju z bistvom Cerkve, še posebej kadar pravni temelji pomenijo ustavno značilnost Cerkve.

E. Käsemann<sup>17</sup> je videl, da takšen spor ne vodi nikamor. Posebej je poudaril, da so kanonskopravni temelji novozavezne skupnosti uresničeni po Duhu. Duh in pravo sploh nista med seboj različna. E. Käsemann poudarja, da je potrebno ločiti tako imenovano karizmatično pravo, ki je v bistvu Božje pravo, od cerkvenega prava. Zato ostaja pri tej dvojnosti, pri dvopolnih trditvah, ki jih Adolf von Harnack in Rudolf Sohm izključujeta.

V Svetem pismu NZ skratka ne najdemo kanonskoprnih norm, ki bi jih tudi lahko izrazili v popolnoma kanonskoprnem jeziku. Zato se upravičeno lahko postavi vprašanje, ali NZ nima nobene zgodovinske povezave s kanonskim pravom, ki ga poznamo danes. Vsekakor bi bilo sedaj prehitro odgovoriti na to vprašanje tako pozitivno kakor negativno. Nadaljnja raziskava pa bo pokazala, da je Sveto pismo NZ zares zelo bogat vir za kanonskopravno znanost.

---

<sup>13</sup> R. Sohm, *Kirchenrecht I.*, Leipzig 1892.

<sup>14</sup> A. von Harnack (1851-1930) je morda eden največjih protestantskih teologov prejšnjega stoletja. On je bil prvi, ki je pri raziskovanju novozaveznih svetopisemskih tekstov uporabljal zgodovinsko kritično metodo. Zanimivo je njegovo geslo: »Nazaj k tradiciji.« Prim. R. E. Brown - J. J. Castelot - J. J. McKenzie in dr., *Biblijska teologija staroga i novoga zavjeta*, KS, Zagreb 1980, 236.

<sup>15</sup> Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 426-427.

<sup>16</sup> R. Bultmann (1884-1976) je eden najpomembnejših raziskovalcev NZ v 20. stoletju. Bil je velik zagovornik zgodovinske metode oblik (Formgeschichte). Prim. R. E. Brown - J. J. Castelot - J. J. McKenzie in dr., n. d., 248-249.

<sup>17</sup> Prim. R. E. Brown - J. J. Castelot - J. J. McKenzie in dr., n. d., 257-258. E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament*, v: *New Testament Studies Cambridge*, 1, 1954/55, 248-260; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964.



### 3. Zgodovinskokritična metoda

Znanstveni metodi raziskovanja Svetega pisma NZ, ki je nastala na podlagi racionalizma in razsvetljenstva, je v 19. stoletju sledila zgodovinskokritična metoda, katere glavni zagovorniki so bili biblicisti tübingške šole.<sup>18</sup>

Zgodovinskokritična metoda je pomenila zgodovinskokritično osvetlitev svetopisemskih besedil NZ. Za kanonsko pravno znanost je to pomenilo nov pristop, kako novozavezna besedila laže razumeti in kako v njih odkriti vsaj kakšno sled kanonskega prava. Potrebno je bilo, da se uporabi metoda, ki bo pomagala razumeti novozavezna besedila v njihovem okolju, prostoru, času in zgodovini.

Dejstvo je, da svetopisemska besedila niso nujno nastala po delovanju kakih fizičnih sil, ampak so nastala svobodno. Zaradi določenih okoliščin je prišlo do dogodkov, sodb in nasvetov. Okoliščine so se potem spreminjale glede na čas, prostor in kulturo. Zgodovinskokritična metoda je zato bila metoda, ki je hotela zaobjeti vse to in se ni dotaknila samo določenih besedil v svojem času.

Zgodovinskokritična metoda je znanstvena in popolnoma upravičeno, saj pojasnjuje zgodovinske okoliščine besedila. Omenjeno metodo je med prvimi preizkusil Thomas S. Kuhn.<sup>19</sup> Hotel je odkriti, kakšna je povezanost med kanonskim pravom in besedili Svetega pisma NZ. Zgodovinskokritična metoda je za strokovnjake kanonskega prava namreč v tem, da kanonist v Svetem pismu NZ ne išče nujno pravnih norm, ampak sprejema svetopisemske primere in jih razčleni take, kot so, z globoko svetopisemsko in duhovno vsebino. Pomeni, da odstopa od tega, da nujno povsod išče pravne norme, predpise, navodila in uporablja novo izhodišče, to je zgodovinskokritično metodo, ki vodi k boljšemu razumevanju Svetega pisma.<sup>20</sup> Kanonist, ki tako pristopa k Svetemu pismu, odkriva neizmerno veliko bogastvo. Zgodovinski okvir postane dobra podlaga za razumevanje pravnih temeljev v odlomkih Svetega pisma NZ.

### 4. Pravo in postava v NZ

Tam, kjer je človek svoboden in ga Bog izbere za svojega sodelavca, je navzoče tudi pravo, pravičnost in ljubezen. Vsak Jud dobro ve, da ljubezen brez prava in pravičnosti vodi v anarhijo, pravo in pravičnost brez ljubezni pa v tiranijo.

---

<sup>18</sup> Šola je dobila ime po univerzi v Tübingenu in je bila zelo vplivna. Biblicistična odkritja na tej šoli so zelo vplivala na kasnejše raziskovanje Svetega pisma. Pomembna biblicista te šole sta bila D. Strauss (1804-1874) in F. C. Baur (1792-1860). Prim. R. E. Brown - J. J. Castellet - J. J. McKenzie in dr., n. d., 234-235.

<sup>19</sup> Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 427-428.

<sup>20</sup> E. S. Fiorenza zagovarja mnenje, da mora kanonist pri proučevanju Svetega pisma NZ uporabljati novo »paradigmo«. Prim. E. S. Fiorenza, n. d., 427. Beseda »paradigma« izvirja iz gr. para - deigma = primer; v slov. vzorec. Prim. F. Verbinč, n. d., 522.

Za pravo in pravičnost se uporablja v Svetem pismu NZ starohebrejska beseda zedaka. Ta hebrejska beseda dejansko vsebuje tako pojem prava, pravičnosti in ljubezni. Hebrejski zedaka ustreza grška dikaiosyne in latinska iustitia. To, kar se pri prevodu starohebrejske zedaka izgubi, je prav ta Božja ljubezen, ki je vedno tukaj in spremlja pravo in pravičnost.<sup>21</sup>

V Svetem pismu je Bog pravičen, on je zaddik, on uči človeka o pravičnosti, o zedaka. Noben človek ne more biti v judovstvu edini pravičen. Edini pravičen je samo Bog.<sup>22</sup>

Pojem pravo v NZ nima enakega pomena, kot ga zasledimo v sodobnem izrazoslovju. S pojmom pravo lahko v NZ razumemo tudi norme, pravila in zakone, ki so bili potrebni za življenje. Jezus je za svoje učence postavil zelo jasne in izrazite norme: npr. Kdor hoče postati velik, naj bo strežnik, in kdor hoče biti prvi, naj bo vsem služabnik (prim. Mr 10, 42-44).

Za kanonista ostaja odprto vprašanje, ali niso prav te svtopisemske norme eden izmed temeljev kanonskega prava, ki se je skozi stoletja razvijal.

Judovsko postavo torah so sestavljale norme, pravila in zakoni. Starohebrejska torah pomeni nauk ali pravilo. Pravzaprav vsebuje judovska postava več veselega oznanila kakor pa zakonov in predpisov.<sup>23</sup> Kaj je postava pomenila Judom, lahko zaznamo iz dnevne liturgije v sinagogi. Judovski postavi je bolj ustrezal pojem ahawa, kar pomeni ljubezen, kakor pa zakon.<sup>24</sup> Postava je pomenila polnost Božje ljubezni, ki se je razodela in za katero so se Judje vsak dan zahvaljevali.

Jezus<sup>25</sup> se je nekajkrat izkazal kot kritik judovske postave. V odnosu do sobotne postave Jezus zastopa drugačno stališče kot judovski rabini. Njegovo stališče do sobote kaže, da jo hoče postaviti v službo človeka in življenja. V soboto je ozdravljaj zato, da je tako razodel Božjo voljo, kako je potrebno sobotno zapoved prav razumeti (prim. Mr 2, 27; 3, 4).

Vsi sinoptični evangeliji poročajo o Jezusovih učencih, ki so v soboto smukali klasje (prim. Mt 12, 1-8; Mr 2, 23-28; Lk 6, 1-5). Ko so farizeji to videli,

<sup>21</sup> Prim. P. Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?* I, Gerd Mohn, Gütersloch 1986, 55.

<sup>22</sup> Prim. P. Lapide, n. d., 56-57.

<sup>23</sup> Prim. P. Lapide, n. d., 43.

<sup>24</sup> Prim. P. Lapide, n. d., 44.

<sup>25</sup> Emilio Rasco navaja mnenje W. Wittersa o vlogi Kristusa v Novi zavezi: »Il Nuovo Testamento presenta il Christo stesso come la norma ultima, in quanto è lui l'amore, in quanto è donatore della legge d'amore, dell'agape divina, in quanto anche è Lui che istituisce la Chiesa e le assicura la permanenza della sua presenza mediante il dono dello Spirito. E in questo modo che il diritto canonico trova la sua radice e la sua sorgente nel Nuovo Testamento, Vangelo vissuto in e mediante una Chiesa; il diritto avrà dunque perenne necessità di ritornare sempre a questa sorgente, di confrontare le sue posizioni con questa sorgente, di vivere in rapporto vitale con questa sorgente senza trascurare peraltro la tradizione.« E. Rasco, *Teologia biblica: suo rinnovamento e influsso sulla formazione teologica*, v: R. Latourelle (ur.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo* (1962-1987), II, Roma 1987, 1363.

so mu rekli: »Poglej, tvoji učenci počno, kar ni dovoljeno v soboto« (Mt 12, 2). Jezus na tem mestu pokaže oblast, ki jo ima nad postavo, zlasti nad sobotno zakonodajo (prim. Oz 6, 6; Mt 12, 2).<sup>26</sup>

Judovska sobotna zakonodaja je temeljila na starozavezni zapovedi o obveznem sobotnem počitku (prim. Ex 20, 8-10; 31, 14-17). Kdor je ravnal drugače, se je sam izključil iz judovske skupnosti, ker je s tem prelomil zavezo z Bogom. Stroga judovska sobotna zakonodaja je navajala kar 39 del, ki se v soboto niso smela opravljati.<sup>27</sup> Ni bilo dovoljeno zdravljenje (prim. Mt 12, 10; Lk 14, 3) in prenašanje tovorov (prim. Jan 5, 10). Tako so učili judovski rabini. Rabi Chija je učil: »Žeti, spravljati, trgati, brati, vinograditi, obrezovati, izrezovati, obirati olive in fige. Vse to spada k žetvenemu delu in je zato prepovedano.«<sup>28</sup> Rabi Ismael je učil: »Kdor v petek, dokler je dan, obira grozdje in žitni klas, mora svoje delo končati do začetka sobotnega počitka.«<sup>29</sup> Rabi Abaja je učil: »Kdor v soboto zvečer smuka klasje, ga sme stresati samo iz roke v roko, da se odstrani plevel in jesti. Toda ne sme ga stresati v skledo.«<sup>30</sup> Rabi Jehuda pravi: »V soboto je dovoljeno obirati sadje z rokami in ga jesti; toda obirati ga z drugo pripravo je prepovedano.«<sup>31</sup> Nekateri rabini so glede sobotne zakonodaje zagovarjali bolj liberalno smer. Pinchas Lapide<sup>32</sup> zato meni, da so bili ti učitelji Galilejci in da je mednje spadal tudi Jezus, ker je učil, da je za potešitev lakote v soboto dovoljeno smukati klasje. Liberalna smer rabinov je zagovarjala mnenje, da se za rešitev človeškega življenja, čeprav samo enega, sme prelomiti sobotna zapoved. Znan je bil rabinski pregovor, da kdor reši eno samo življenje, reši ves svet. In v primeru, ko je v soboto ogroženo človekovo življenje ali nastopi vojna, se ne samo sme, ampak se naravnost mora seči po orožju, da se ohrani življenje in da se brani domovina. Prav tako so učili, da se smejo zdraviti različne bolezni, celo zobobol.<sup>33</sup> Jezus je tako rabinsko razlago moral poznati, da je lahko učil: »Sobota je za človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27).

Ko je v soboto ozdravil moža s suho roko (prim. Mt 12, 9-14), so se nad njim zgražali tisti, ki so zagovarjali strogo razlaganje sobotne zapovedi. Takrat jim je postavil nenavadno vprašanje: Kaj bi naredili, če bi v vodnjak padel človek ali vol? Ali ne bi ravnali po zdravi pameti in rešili oba iz vodnjaka? Ker pa je stroga judovska kazuistika dovoljevala spregled od sobotne postave, samo če je šlo za pomoč človeku, ni pa dopuščala zdravljenja in reševanja kakšne živali, so farizeji in učitelji postave raje molčali. Jezus pa jim je hotel povedati, da s tem,

<sup>26</sup> Jezus se na tem mestu sklicuje na Staro zavezo.

<sup>27</sup> Prim. P. Lapide, *Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung*, Gerd Mohn, Gütersloh 1980, 58.

<sup>28</sup> P. Lapide, n. d., 60.

<sup>29</sup> P. Lapide, n. d., 60.

<sup>30</sup> P. Lapide, n. d., 60.

<sup>31</sup> P. Lapide, n. d., 60.

<sup>32</sup> Prim. P. Lapide, n. d., 61.

<sup>33</sup> Prim. P. Lapide, n. d., 63.

ko ozdravlja bolezn, ne krši judovske postave, ampak samo pomaga človeku. Tega učitelji postave in farizeji niso hoteli razumeti in so mu nasprotovali tudi takrat, ko je ozdravil vodeničnega (prim. Lk 14, 1-6), sključeno ženo (prim. Lk 13, 10-17) in hromea v Betésdi (prim. Jn 5, 1-18). Njegovo ravnanje je razburjalo farizeje. On pa se je skliceval na ravnanje ljudi, ki so navkljub sobotnemu rigorizmu velikokrat ravnali po zdravi pameti. V soboto so napajali živino in celo živali reševali, če so padle v vodnjak. Zato je zavračal njihove očitke in brezsrčno razlaganje zakonov. Kadar je ozdravljaj, je dajal samo prednost ljubezni do bližnjega. Zato da je ozdravil sleporojenega (prim. Jn 9, 1-41), je v soboto naredil celo blata s slino, kar je bilo po strogem pojmovanju judovske sobotne zakonodaje prepovedano, pomazal z njim sleporojenemu oči, ga ozdravil in mu naročil, naj vzame svoja nosila in hodi.

Jezus je dobro poznal judovsko sobotno zapoved in jo tudi spolnjeval. Ko je govoril o veliki stiski, je celo izrazil željo, da bi ta dan ne bila sobota: »Molite, da ne bi bežali pozimi ali na soboto« (Mt 24, 20). Veliko ljudi je ozdravil ob sončnem zahodu, ko se je začel nov dan, da se je s tem izognil sobotni strogi zakonodaji (prim. Lk 4, 40). Vsako soboto je šel v shodnico, kjer je bral postavo in preroke, kot je velevala judovska zakonodaja glede sobotnega praznovanja (prim. Mt 4, 23; 9, 35; 13, 54; Mr 1, 21; 1, 39; Lk 4, 16-23; 4, 44; Jn 4, 59; 19, 20) in prav tako je vsako leto romal v Jeruzalem (prim. Lk 2, 41).

Vse to dokazuje, da Jezus ni veljal za nasprotnika judovske postave. Ko je veliki zbor odločil, da s sodno obravnavo obsodi Jezusa, so se hoteli držati pravnih predpisov. Za obravnavo so bile potrebne prič, ki bi pričale proti obsojencu (prim. Mr 14, 55). Ko bi bil Jezus res nasprotnik judovske sobotne zakonodaje, bi takih prič ne manjkalo. Tako pa jih niso našli (prim. Mt 26, 59). Zato je o njem rekel apostol Pavel, da je bil »služabnik obreze« (Rim 15, 8) in »podvržen postavi« (Gal 4, 4), »da bi dokazal Božjo verodostojnost ter uresničil obljube, dane očakom« (Rim 15, 8).

Prav tako drugačno je Jezusovo stališče glede umivanja rok pred jedjo (prim. Mr 7, 8-13), glede priseganja (prim. Mt 23, 16-22) itd. Nekatere zakone judovske postave je dopolnil, druge omilil; vsem pa neizmerno dvignil vrednost.<sup>34</sup> Svojim učencem pa je posebej izpostavil dekalog (prim. Mr 10, 19) in zakon ljubezni (prim. Mr 12, 29-31).

V načinu, kako je Jezus zbral svoje učence, je polno znamenj Božjega, to je eshatološkega prava. Jezus ni samo prekinil tradicije starozavezne postave, ampak jo je spremenil in jo postavil na nove temelje.<sup>35</sup> Od tistih, ki jih je poklical, da hodijo za njim, je zahteval, da se ločijo od svojih družinskih vezi in popolnoma zaupajo njemu, ki jih kliče. Jezus zastopa pravo Božjega kraljestva. Zato tiste, ki mu sledijo, obveže, da sledijo temu načrtu.

<sup>34</sup> Prim. F. Crüsemann, *Recht und Theologie im Alten Testament*, v: K. Schlaich (ur.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie I*, Heidelberg 1987, 91.

<sup>35</sup> Prim. F. Crüsemann, n. d., 94.

Po Jezusovem vstajenju se vezi te skupnosti še veliko bolj oblikujejo. Krst postane znamenje pripadnosti, Božjega usmiljenja in odrešenja. Skupnost je temeljila na pravilu, da je sleherni dobil, kar je potreboval. Kdor se je temu uprl, se je sam izločil iz skupnosti (prim. Apd 5, 1-11).

Izreden razvoj doseže apostolska skupnost v prvih dveh stoletjih, še posebej potem, ko je jeruzalemski koncil odprl vrata poganom in tistim, ki judovske postave sploh niso poznali. To zedinjenje sta izoblikovala apostola Peter in Pavel. Kristjanom iz poganstva so se določila pravila z apostolskim dekretom (prim. Apd 15, 19-20). Od njih niso zahtevali, da se dajo obrezati, čeprav so pogani mislili, da bodo z obrezo deležni vseh privilegijev Hebrejcev. Zato jih je apostol Pavel s trudom prepričeval, da jim obreza nič ne koristi: »Ponovno izjavljam vsamomur, ki se da obrezati, da je dolžan v celoti izpolnjevati postavo« (Gal 5, 3).<sup>36</sup> Pravila za sprejem v skupnost so bila bolj obrednega značaja. Tako se je v polnosti izoblikovala cerkvena skupnost.<sup>37</sup>

Poleg krsta (prim. Apd 2, 38) in lomljenja kruha (prim. Apd 2, 42. 46) je obstajal še en pravni temelj, na katerem je temeljila apostolska skupnost. To je oznanjevanje, na kar posebej opozarja Jezusovo naročilo: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal« (Mt 28, 19-20). Jezus se razodene kot prvi učitelj skupnosti. Njegovo zadnje naročilo, pravi Heinz Eduard Tödt, kot beremo pri evangelistu Mateju, prvotno ni bila norma za življenje, ampak gre v tem primeru za pooblastilo,<sup>38</sup> s katerim je Jezus apostole pooblastil, da vse narode naredijo za njegove učence, da jih krstijo in učijo. V kanonskem pravu je pooblastilo zelo pogosta pravna oblika.<sup>39</sup> Vsa pooblastila so učencem podeljena v Jezusovem imenu. Kdor prejme pooblastilo, dejansko odloča, kakšen bo red in kakšno bo pravo v prvi skupnosti. To je velika dediščina, ki so jo prejeli apostoli in s tem neposredno tudi Cerkev.

<sup>36</sup> Sprejem poganov v Cerkev ni samo teološki problem, ampak je veliko bolj problem ustavnega prava Cerkve. S tem problemom se reši vprašanje, kakšno je poslanstvo Cerkve. Če je poslanstvo Cerkve odrešenje in večno življenje, potem je to poslanstvo, ki zanima vsakega človeka. Potem se bodo mogli vsi zveličati. Prim. G. D'Ercole, n. d., 23-24.

<sup>37</sup> Prim. F. Crüsemann, n. d., 101.

<sup>38</sup> Prim. H. E. Tödt, n. d., 173: »Hier geht es nicht primär um Normen für ein Leben, sondern um einen Bevollmächtigungsakt.«

<sup>39</sup> H. E. Tödt uporablja v navedenem delu dva izraza: »Bevollmächtigungsakt« (slov. pooblastilo) in »Vollmächtsübertragung« (Vollmacht = slov. pooblastilo; Uebertragung = slov. prenašanje, prenos). V kanonskem pravu pa se v smislu pooblastila uporabljata dva izraza: lat. facultate (it. facoltà; slov. pravica) in lat. licencia (it. licenza; slov. dovoljenje). Da so dejanja v kanonskem pravu veljavna, se v določenih primerih od nosilca oblasti (svetega reda) zahteva, da ima pravico (lat. facultate) do teh dejanj (npr. pravica spovedovati; kann. 966-977; pravica prisostvovati poroki kann. 1108 & 2-1112; pravica birmovati kann. 883-887; pravica pridigati kann. 764-766) ali dovoljenje (lat. licencia) (npr. kan. 487 & 1, 1226, 1228, 1266).

Jezusovo učenje torej niso pravne norme, ampak je njegov nauk pomenil dopolnitev starozavezne postave. Glavna zapoved postane zapoved ljubezni. Naloga prve skupnosti je, da se uči od Jezusa in v življenju to izpolni. Zato smemo Jezusovo učenje razumeti kot ustavno pravo Božjega kraljestva. Brez tega in brez te zavesti o temeljnih zakonih bi bila prva skupnost po socioloških kriterijih zgolj sekta; tako pa je postala Cerkev.<sup>40</sup>

Za apostola Pavla je Kristus polnost postave (prim. Rim 10, 4). Krst v Jezusovem imenu pomeni za vse, ki mu sledijo osvoboditev od oblasti greha. V Jezusu se začneja novo življenje (prim. 1Kor 10, 6). Močni morajo podpirati slabe, je učil apostol Pavel, ker je Kristus za vse umrl (prim. Rim 14, 15), ker vsi uživajo njegovo telo in pijejo njegovo kri in ker so vsi deležni enakega prava (prim. Gal 3, 28).

Apostolska skupnost je bila tudi institucionalno organizirana s škofi,<sup>41</sup> diakoni (prim. Flp 1, 1), s preroki in učitelji (prim. 1 Kor 12, 28).

Vsa apostolska pisma so primer pavlinske tradicije, primer strogega cerkvenopravnega reda. Povsod je opaziti navzočnost prava, postave in zakona. In »postava je dobra« beremo v Prvem pismu Timoteju, ker postava je »nauk, ki se ujema z evangelijem« (1 Tim 1, 8-11).

Skratka, za Jude je postava to, kar mora biti kanonsko pravo za Cerkev: namreč polna ljubezni, nekaj, ob čemer človek uživa, ob čemer se lahko veseli, nekaj, kar lahko človeku izvabi celo nasmeh.

Človek mora zato imeti spoštljiv odnos do postave, saj mu je zvesta v nesreči, polna upanja in prijetne varnosti. Zato se postava sprejme svobodno, brez prisile, ker človeku pomaga, da postane bolj človek. Z drugimi besedami to pomeni, da brez postave ni življenja, kakor tudi sveta ni brez Boga in ljubezni ni brez zakonov. Ljubezen in zakon se ne izključujeta, ampak sta prav nasprotno v globoki harmoniji. V ljubezni je bila človeku izročena postava, zato je samo v ljubezni lahko uresničena. Skratka, Sveto pismo zelo pogosto uporablja pravne izraze, kot so postava, zakon, norma itd., vendar še zdaleč ne ostane pri hladnem pravnem formalizmu, ampak ga močno presega.<sup>42</sup>

V besedilih NZ se pogosto povezuje postava in ljubezen, karizma in institucija, duh in služba. Wolfgang Huber je prepričan, da med postavo in ljubeznijo ni velike razlike. Ko si postava prizadeva za pravičnost in ureja odnose med ljudmi, se približuje ljubezni.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Prim. F. Crüsemann, *Recht und Theologie im Alten Testament*, 109.

<sup>41</sup> Po H. Braunu je bila novozavezna skupnost podobno organizirana kakor qumranska. V njej so opazni monarhični (vloga apostola Petra v prvi skupnosti), oligarhični (navzočnost enajsterih apostolov in sedmerih diakonov) in demokratični elementi (apostol Peter sredi zbora 120 ljudi; Apd 1, 15). Škof, pravi H. Braun, je varuh skupnosti, varuh duhovnega templja, ki je Kristus. Prim. H. Braun, n. d., II, 328-330.

<sup>42</sup> Prim. P. Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, 40-45.

<sup>43</sup> Prim. H. E. Tödt, *Wege zur Identifizierung und Auslegung von biblischem Recht*, v: K. Schlaich (ur.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie I*, Heidelberg 1987, 159. Avtor na

Ti pojmi v NZ še zdaleč niso med seboj tako ločeni, kot se je poudarjalo zadnji dve stoletji.<sup>44</sup> Ljubezen ni zgolj moralni pojem in tudi postava ni zgolj pravni pojem. V ljubezni in postavi je vedno skrit namen, da se uresniči Božja ljubezen in Božja postava.

### 5. Pravni izrazi: sodnik, sodišče in sodba v NZ

Kanonskopravni izrazi, kot so npr. sodnik, sodišče in sodba,<sup>45</sup> se v Svetem pismu NZ zelo dobro ujemajo z eshatološko Božjo sodbo. Še zdaleč ne pomenijo samo to, kar pomenijo v Zakoniku cerkvenega prava. Bog in Kristus sta edina, ki jima pripada sodba in obsodba (prim. Ps 50, 6). Zato bo tudi človek bistveno drugače sojen, kot bi bil, če bi ga sodil samo človeški sodnik. Vsaka prepoved sodbe in obsodbe človeka s strani človeka je od Kristusa (prim. Lk 6, 37; Rim 2, 1; 14, 4. 10. 12; 1 Kor 4, 5; Jak 2, 4. 12).

Usmiljenje in ljubezen do človeka se začne takrat, ko se nihče ne postavi drugemu za sodnika. Sodba namreč vključuje dve dejanji: nekoga oceniti, presoditi in ga obsoditi. Gre za sodbo v mislih in besedah, ne da bi za to človek prejel kakršnokoli naročilo. Soditi pomeni dejansko razglasiti nekoga za krivega. Vsaka taka sodba je daleč od zgolj moralne etične sodbe. Edina sodba, ki je zares sodba, je Božja sodba. Kdor se postavi drugemu za sodnika, zahteva zase sodbo, ki gre samo Bogu. Zato bo Bog ravnal z nami tako, kot mi ravnamo s svojim bližnjim.<sup>46</sup>

Jezus je zelo poudarjal ljubezen in usmiljenje. Velikokrat je svoje misli izrazil z nasprotnimi pojmi: »Slišali ste, da je bilo rečeno... jaz pa vam pravim...« (Mt 5, 21). Zato dajejo njegovi nastopi vtis, da postavlja novo zakonodajo. S tem, ko je izpostavil novo zapoved ljubezni, ni hotel postaviti nove pravne norme obnašanja, ampak je samo razodeval, kaj je resnična Božja volja. Jezusovi nastopi sicer popolnoma ustrezajo pravnemu izrazoslovju, v resnici pa samo nakazujejo, kakšna je Božja volja.

Pri Mt 7, 3-5 je prepoved soditi bližnjega opisana v prisposodbi bruna v lastnem očesu in iveri v očesu bližnjega. Podobno beremo tudi pri Lk 6, 41-42. S to prepovedjo se Jezus razodene kot edini pravični sodnik. Zato je kriterij, s katerim človek sodi svojega bližnjega, kriterij, po katerem bo tudi sam sojen.

---

tem mestu navaja zelo pomembno delo: W. Huber, *Recht im Horizont der Liebe*. Eine theologischer Versuch, Heidelberg 1987.

<sup>44</sup> Prim. H. E. Tödt, n. d., 157-159.

<sup>45</sup> Prim. J. Corbon - P. Grelot, *Gericht*, v: X. Léon - Dufour (ur.), *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Freiburg - Basel - Wien 1964, 247-252; I. R. Spangenberg, *Grundbegriffe des Kirchenrechts* (Gerichte; Richter), F. Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich, 1992, 120-122; 206-208.

<sup>46</sup> Prim. A. Ströger, *Das Evangelium nach Lukas I*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 185.

Ko Jezus pravi, da vsak, kdor koga ubije, pride pred sodišče, ne pravi, da je tak človek zapisan smrti, ampak razglaša, da ga čaka sodba, kakršno človek doživi na sodišču; s tem pa dejansko misli na Božjo sodbo.

Krajevna Judovska sodišča ali sinedriji, ki so štela po 23 uglednih mož iz shodnice, so reševala manjše spore. Težje primere je bilo potrebno reševati pred velikim sinedrijem v Jeruzalemu, ki je pomenil vrhovno judovsko oblast. Veliki zbor je štel 71 članov. Pred njim se je zagovarjal že vsak, ki je žalil svojega bližnjega s psovki, da je bedak, bebec, prazna glava ali prismoda (prim. Mt 5, 22). Najhujša žalitev v takratni judovski družbi je bila brezverec, kar je dobesedno pomenilo norec in je pri Judih označevala upornika proti Bogu.

Vsak Jezusov učenec je bil dejansko vedno v nevarnosti, da bo sodil napake svojega bližnjega in da ga bo žalil, medtem, ko svojih lastnih napak ne bo niti opazil. Zato je prepoved soditi bližnjega bil le opomin skupnosti, da bi se le-ta zavedala, da je končna sodba pridržana Bogu.

Na podoben način tudi apostol Pavel opominja Rimljane (prim. Rim 14, 1-13). Nihče nima pravice soditi svojega bližnjega. To pravico ima samo Bog. V njegovi roki sta tako sodnik kakor sojeni. »Vsi,« pravi apostol, »bomo vendar stopili pred božji sodni stol« (Rim 14, 10).

## 6. Kazni v NZ

Posebno pozornost zasluži Mt 18, 15-35. Ob tem odlomku se kanonistu postavi vprašanje, ali pomeni nenavadno besedilo opis kazenskega postopka ali pa gre bolj za pastoralno pridigo. Pisec besedila v začetku navaja tradicionalna disciplinska pravila. Tistega, ki krši ta pravila, je mogoče izključiti iz skupnosti. Pričujoče svetopisemsko besedilo ima zelo jasne vzporednice v kumranskem Pravilu (1QS V, 25 - VI, 1),<sup>47</sup> ki nastopa veliko bolj strogo kakor Jezus, ki na tem mestu priporoča bratovsko svarilo. Potem ko bratovsko svarilo res ne zadostuje, Jezus svetuje, da se neposlušen grešnik privede pred versko občestvo, ki ima pravico neposlušnega izobčiti. V Jezusovem času je bilo takšno pravilo med Judi živo in tudi Jezus sam ni mogel mimo njega. Judovstvo je poznalo različne ukrepe, da je utišalo prestopnike, vendar se je šele proti koncu prvega stoletja pojavila kazen izobčenja. Z njo so Judje iz svoje srede izobčevali kristjane (prim. Jn 9, 22; 12, 42; 16, 2).

Pisec Matejevega evangelija je v tem primeru navedel novo, to je Jezusovo pravilo za življenje v skupnosti: najprej naj se grešnik bratovsko posvari in, če se ne spreobrne, šele potem izobči. V kanonskem pravu je izobčenje (lat. *excommunicatio*) ena izmed treh zdravilnih kazni, s katero se storilec kaznivega dejanja izključi iz občestva vernikov (prim. ZCP 1917, kan. 2257; ZCP 1983, kann. 1331-1335).<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Prim. H. Braun, n. d., I., 38-40.

<sup>48</sup> O sankcijah v Cerkvi: R. Sebott, *Das Kirchliche Strafrecht*, Kommentar zu den Kanones 1311-1399 des CIC, Frankfurt am Main, 1992.



Tudi v pismih apostola Pavla je navzoča kazen izobčenja. V 1 Kor 5, 1-13 in v 6, 1-11 apostol Pavel od Korinčanov pričakuje in skoraj naravnost zahteva sodno dejavnost. Njegovo pismo je odlok, ki naj ga skupnost uresniči. Namenjeno je predvsem proti tistim, ki so živeli v nečistosti.<sup>49</sup> Po judovskem<sup>50</sup> in rimskem pravu je bilo prepovedano, da »kdo živi z ženo svojega očeta« (1 Kor 5, 1). Zato apostol Pavel zahteva, da skupnost takega izloči iz svoje srede. Gre za zdravilno kazen izobčenja, ki more grešnika pripeljati do spreobrnjenja. Če ne prej, pa vsaj ob končni Gospodovi sodbi.

Izobčenje iz skupnosti, ki ga je zahteval apostol, se ne smatra toliko za sodni postopek, ampak veliko bolj kot pokora. Takšno ravnanje je bilo nujno, da se ohrani red v skupnosti. Apostolu Pavlu gre za pravičnost nasproti vsem zablodam, za »božjo pravičnost« (Rim 3, 21), ki odpušča hudobijo (prim. Rim 4, 7). Apostol oznanja, da je Bog pravičen, da je zvest sebi in milostljiv v sodbi do grešnega človeka. Način, s katerim Bog uresničuje naše odrešenje, Pavel izraža s pravnimi kategorijami. Da je Kristus naš cilj, pove s pravnim izrazom postava, npr.: »Konec postave je Kristus« (Rim 10, 4). Besedo postava rabi tudi takrat, ko govori o Božjem Duhu, ki prenovi človeka (prim. Rim 8, 2) in ko govori o Kristusu, ki osvobaja človeka (prim. Gal 5, 1).

V 1 Kor 6, 1-11 Pavel kara kristjane, da se v medsebojnih sporih pravdajo pred poganskimi sodniki. Z vso močjo apostol navaja razloge, da bi se sramovali svojega početja. Če že imajo spore, naj ne iščejo poganskih sodnikov, ampak naj si raje izberejo modre može, ki bodo mogli razsojati med svojimi brati. V drugem delu 6. poglavja pa Pavel Korinčane spodbuja, da bi se sploh vzdržali vsakega spora.

Prve krščanske skupnosti so imele težave tudi z učitelji krivega nauka, katere Jezus imenuje »lažnivi preroki« (Mt 24, 11). V Pismu Titu pa jih Pavel odkrito imenuje krivoverce, ker izbirajo določene resnice na škodo drugih in povzročajo razdor v Cerkvi (prim. Tit 3, 10). Zato svetuje kristjanom, da se takih, »ki delajo razprtije in stavljajo ovire nauku« (Rim 16, 17), izogibajo; trudijo pa naj se, da jih vsaj dvakrat opomnijo k spreobrnjenju (prim. Mt 18, 17).

Kanonsko pravo loči med krivoverci, odpadniki in razkolniki. Krivoverce opredeli Zakonik cerkvenega prava v kan. 751; to »so tisti, ki po prejetem krstu trdovratno zanikajo katero izmed resnic, ki jo je treba verovati z božjo in katoliško vero ali trdovratno dvomijo o njej«. Ker s tem zagrešijo kaznivo dejanje proti veri in edinosti Cerkve, jih kakor odpadnike in razkolnike zadene kazen izobčenja (prim. ZCP, kan. 1364 § 1).

<sup>49</sup> Grška beseda porneia (= nečistost) je splošen pojem, ki označuje vse vrste nereda na spolnem področju.

<sup>50</sup> M. Noth smatra, da so Judje sprejeli orientalsko pravo, ko so se naselili v Kanaan, čeprav je mogoče, da so že pred tem imeli lastno pravo, ki je bilo neodvisno od sosednjih narodov. Prim. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, Halle 1940. Tega mnenja, da so Judje imeli tudi svoje lastno pravo, so tudi drugi. Prim. A. Alt, *Die Ursprünge des Israelitischen rechts*, Leipzig 1934, 54-64.

## Sklep

Če gledamo celotno NZ in opazujemo način življenja v prvih krščanskih skupnostih, moremo reči, da kljub vsemu obstajajo trdna in jasna pravna pravila, po katerih se skupnost mora ravnati. Razčlenjevanje posameznih odlomkov NZ kaže na novo paradigmo ali na nov pristop k svetopisemskim tekstom NZ, kar je seveda zelo dragoceno pri odkrivanju kanonskoprnih temeljev v Svetem pismu NZ. Prepoved »ne sodite« in zapoved o nenehnem in neskončnem odpuščanju kaže, da so bile prve krščanske skupnosti ne samo etično in moralno odgovorne, ampak tudi pravno, to je juridično oblikovane. Pri razumevanju novozaveznih besedil in pri odkrivanju v njih kanonskoprnih temeljev pa gre vsekakor velika zasluga tudi zgodovinskokritični metodi 19. stoletja, ki je v veliki meri omogočila, da so se v svetopisemskih besedilih NZ odkrile jasne in trdne pravne prvine, zaradi katerih lahko rečemo, da je NZ bogat in neizčrpen vir kanonskega prava.

### Povzetek: **Stanislav Slatinek, Kanonsko pravo in Sveto pismo Nove zaveze**

Sveto pismo in pravo sta med seboj povezana. V Svetem pismu lahko najdemo kanonskopravne temelje. Predvsem NZ je bogat vir za kanonskopravno znanost. Za pravo in pravičnost se uporablja starohebrejska beseda zedaka. Torah pomeni nauk ali pravilo, ahawa pa pomeni ljubezen in zakon. Jezus v NZ nastopa kot kritik judovske postave. Nekatere judovske zakone je dopolnil, druge omilil. Če tako gledamo celotno Sveto pismo NZ, moremo reči, da je polna ljubezni, prava in pravičnosti in zato neizčrpen vir kanonskega prava.

### Summary: **Stanislav Slatinek, Canon Law and the New Testament**

The Bible and canon law are mutually connected and fundamental principles of canon law can be found in the Bible. Especially the New Testament is an important source for the science dealing with canon law. Thus the old Hebrew word zedakah is used to mean law and justice, torah means teaching or rule, and ahawa means love and marriage. In the New Testament Jesus Christ appears as a critic of Jewish Law. He supplemented some Jewish laws and moderated others. If all New Testament is viewed in such a manner, one can say that it is full of love, law and justice and thus an inexhaustible source of canon law.

Alenka Šverc

## Perspektive religijskega pouka v novi Evropi

V sodobnem procesu evropskega združevanja se ponovno razmišlja o vlogi in mestu religije in s tem povezanega religijskega pouka (RP).<sup>1</sup> Slovenija je v ta proces vstopila na svoj način in ima pri tem nemalo težav.

Proces evropskega združevanja se ne more omejiti le na ekonomske in politične vidike, ampak bo moral premagovati različne konflikte in ustvarjati enotnost, ki je in bo predvsem sad kulturnih procesov. Ob tem se zastavlja vprašanje, ali je današnja »evropska šola« sposobna prispevati svoj delež k oblikovanju evropskih državljanov, ki se zavedajo svojih korenin, svoje zgodovine, svoje identitete in so sposobni sprejeti različnost drugačnih. Vse to odpira probleme na področju vzgoje v evropskem prostoru, ki še posebej zadeva mladi rod.

V ta novo nastajajoči evropski okvir želi vstopiti tudi Slovenija. Ob tem se nujno zastavlja vprašanje, kako organizirati izobraževalni sistem, da bo podpiral celovit razvoj posameznika in demokratične odnose v mladi državi. Ni pa tudi nepomembno, do kakšne mere bo naš šolski sistem združljiv z bodočimi evropskimi sistemi, da nam šolstvo ne bo ovira pri komunikaciji v evropski hiši.

Razvoj vzgoje in izobraževanja po svetu temelji na nacionalnem šolskem programu, na doseženi stopnji razvoja šolstva, na doseženi stopnji razvoja znanosti o šolstvu in na razvitosti struktur, ki upravljajo in financirajo šolstvo. Na osnovi analize tujih šolskih sistemov je mogoče izluščiti tiste izkušnje in značilnosti razvitih držav, ki bi bile koristne tudi za naš družbeni prostor.

V evropskem šolstvu je danes aktualno vprašanje, kakšna naj bo temeljna zasnova šole. Poudarjata se dva vzgojna koncepta tehnološko-znanstveni in neohumanistični. Vsak koncept po svoje razumeva mesto vzgoje in izobraževanja. V teh dveh koncepcijah se zaostri tudi vprašanje, kakšno mesto naj ima religiozna vzgoja in izobraževanje v šolskih sistemih, torej RP.

---

<sup>1</sup> V Sloveniji obstaja pereča diskusija glede razlikovanja med veroukom (katehezo) in RP. Razlika se najprej kaže na ravni cilja, ki je pri katehezi vzgoja v veri in pri RP spoznavanje vere. Druga razlika se kaže v naslovljenosti, ki so pri katehezi krščeni pri RP pa državljeni. Vsebinsko pri katehezi zajema stvarnost vere, pri RP predstavitev vere. Na ravni metode je pri katehezi poudarjeno pričevanje, medtem ko se pri RP poudarjajo kulturna dejstva. Prostor kateheze je vedno skupnost, pri RP pa šola.

Evropska družba temelji na človekovih pravicah. V njih ima svoj temelj tudi RP. Poleg tega je pomembno poznati različne cerkvene dokumente, ki nam pokažejo kako Cerkev razume izhodišča in cilje RP v današnji družbi. Na podlagi teh temeljnih izhodišč se nujno postavlja vprašanje razlogov za RP danes, katere kriterije je potrebno upoštevati pri RP v šoli in katere naloge temu sledijo.

Najprej si zato pogledjmo nekaj splošnih družbenih značilnosti evropskih dežel, ki pogojujejo vzgojo in izobraževanje.

## 1. Družbene značilnosti evropskih dežel v zadnjih letih

Razvoja sodobne šolske pedagogike ni mogoče razumeti brez upoštevanja kulturnih, ekonomskih in političnih sprememb. Naš namen ni obravnavati vseh dejavnikov družbe, ampak le tiste, ki nam lahko pomagajo globlje razumeti aktualni razvoj pedagoških sistemov evropskih šol.

### 1.1. Kulturni dejavniki

Pomemben vidik predstavlja razvoj tehnologije na področju informiranja. Tehnologije uvajajo nov način izražanja, komuniciranja in obnašanja. Računalniki oblikujejo vsakdanjost, spreminjajo vrednote in pomen skupne izkušnje. Tradicionalne drže postanejo neuporabne.<sup>2</sup>

Po drugi strani pa sredstva družbenega obveščanja vplivajo na poenotenje jezika, kulture ter igrajo pomembno vlogo pri kritiki tradicionalnih ideologij.

Sodobna družba je tudi policentrična. To pomeni, da nima več enotnega centra, ampak obstaja pluralnost centrov.<sup>3</sup> To se na človekovi osebni ravni odraža takrat, ko želi najti enoten temelj, na katerega bi postavil svoje življenje, pa v sebi odkrije množico centrov in se ne more odločiti za enega, ki je temeljni.<sup>4</sup>

Sodobni človek teži k uresničenju lastnih projektov, ki jih še posebej propagirajo javna občila. Tako postane samouresničevanje človeka nekakšen imperativ in cilj današnjega časa, h kateremu teži vsak posameznik in tudi šola.

Evropska družba ni le kompleksna in prilagodljiva, ampak je tudi multikulturna. Nobena evropska država nima na svojem območju le ene kulture. Pluralnost evropske družbe vpliva na spremembo pedagoške paradigme, ki tako postane »pedagogika kulturnega oblikovanja, ki daje vsakemu možnost, da postane zgodovinski subjekt, posameznik, ki je drugačen znotraj družbene kulture«.<sup>5</sup> Zato predpostavlja vzgojo za vrednote, človekove pravice, toleranco,

<sup>2</sup> Prim. C. Nanni, *Le domande e le politiche educative nell'Europa degli anni '90*, v: *Pastorale salesiana nell'Europa degli anni '90*, SDB, Rim 1989, 17.

<sup>3</sup> Prim. C. Nanni, *L'interculturalità, prospettiva pedagogica innovativa*, v: *Orientamenti Pedagogici*, 39(1992), 2, 254.

<sup>4</sup> Prim. G. Milanese, *I giovani nella società complessa. Una lettura educativa della condizione giovanile*, Elle Di Ci, Torino 1991, 21-24.

<sup>5</sup> C. Nanni, *L'interculturalità, prospettiva pedagogica innovativa*, 258-259.

solidarnost in religioznost.<sup>6</sup> Pedagogika, ki izhaja iz zapletene kulturno pluralne evropske družbe, je odprta za religiozno področje, kljub temu da se ta ne identificira več s krščanstvom.

## 1.2. Ekonomski dejavniki

Hiter napredek znanosti in tehnologije je motor razvoja. Za sodobno ekonomijo so značilne pogoste spremembe, pa tudi velike mednarodne povezave, ki ne vključujejo le velikih mednarodnih podjetij, temveč tudi srednja in mala. Podjetja vse bolj prodajajo rešitve in ne proizvodov, tako postajajo vse bolj prilagodljiva. Kljub temu, da vsi pijemo kokakolo in jemo hamburgerje, pa »vse-eno želimo kot potrošniki več ekskluzivnosti, individualnosti, izdelke prilagojene svojemu specifičnemu okusu, ne pa samo modni muhi.«<sup>7</sup> Uresničevanje teh želja podjetja dosegajo s prilagodljivostjo in z »mehkobo« reklamnih spotov.

V razvoju znanosti in tehnologije, ki vse bolj določata našo družbo, postaja človeški dejavnik glavna konkurenčna prednost.<sup>8</sup> Zaradi avtomatiziranega dela je vedno več prostega časa, ki postaja eden od pomembnih in tudi problematičnih vidikov človekovega sodobnega življenja.

Razvoj kibernetike in tehnologije ima močan vpliv na razumevanje in uresničevanje vzgoje. Pod tem vplivom se poudarja progresivna pedagogika, ki zagovarja takšen koncept vzgoje, »ki ne daje več na prvo mesto socializacijo in inkulturacijo otroka, ampak oblikovanje inteligence in razvoj znanja.«<sup>9</sup> Ekonomski procesi namreč pričakujejo in zahtevajo visoko profesionalnost, kjer prevladujejo miselni procesi, ki so sposobni teoretičnih spoznanj, prilagajanja in kontrole. Tako ekonomski sistem pričakuje od šolstva, da pri šolajočih oblikuje predvsem znanstveno-tehnološko mišljenje.<sup>10</sup>

## 1.3. Politični dejavniki

Po spremembah leta 1989 je Evropa postavljena pred novo nalogo, kako naj oblikuje skupni prostor Vzhoda in Zahoda. Po teh spremembah lahko človek kot oseba tudi na Vzhodu zaživi svoje dostojanstvo. Moramo pa vedno računati na realnost, ki jo sestavljajo pojavi, kot so fundamentalizem, nacionalizmi in različna alternativna gibanja.

---

<sup>6</sup> Prim. G. Malizia, *Dimensione etico - religiosa e progetti educativi dei sistemi scolastici europei*, v: F. Pajer (ur.), *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, Elle Di Ci, Torino 1991, 54-55.

<sup>7</sup> M. Svetličič, *Mednarodna evropska integracija in politična dezintegracija*, v: *Nova revija* 11 (1992), 119, 87.

<sup>8</sup> Prim. C. Nanni, *Le domande e le politiche educative nell'Europa degli anni '90*, 30-31.

<sup>9</sup> C. Nanni, *Le domande e le politiche educative nell'Europa degli anni '90*, 26.

<sup>10</sup> Prim. G. Malizia, *Le scuole europee: confronto tra sistemi*, v: *Orientamenti Pedagogici*, 38 (1991), 67-70.

Namen evropskega ekonomskega združevanja je ustvariti skupno tržišče po kriterijih odprtih meja, solidarnosti, prostega prehoda ljudi, dobrin in kapitala. Tako je vzgojno-izobraževalni sistem zavezan, da pripravlja državljane za vrednote kot so toleranca, svoboda, solidarnost in soodgovornost.<sup>11</sup> Pri svojih nalogah pa evropski združevalni proces vsak dan doživlja nove težave, ki jih predstavljajo:

1. Naraščajoča birokracija, ki povečuje distanco med državo in državljanom.
2. Težka harmonizacija med individualnimi pravicami državljanov in splošnimi interesi ter skupnim dobrim.
3. Razširitev javne sfere na račun osebne avtonomije.<sup>12</sup>

## 2. Različne vzgojne politike

Zgoraj navedena dejstva kažejo spremembe na področju kulture, politike in ekonomije, ki zelo pomembno vplivajo na vizijo evropske družbe in razumevanje človeka, kar zahteva reforme šolskih sistemov. Nekatere države, kot na primer Španija, se reforme lotevajo celovito, druge pa le na področju zakonodaje. Težave se kažejo tudi zaradi nejasnosti idej in pomanjkanja politične volje.

Poglejmo torej v razviti svet, kjer se k ot odgovor na zgoraj opisane spremembe pojavljata na področju šolske politike dva koncepta. Prvi je tehnološko-znanstveni, drugi neohumanistični.

### 2.1. Tehnološki pogled

Tehnološki pogled izhaja iz krize, ki je zavladata v sodobnem svetu, ki temelji na znanstvenem racionalizmu. Zato zaupa v tehnološko racionalnost, operativnost, učinkovitost in produktivnost.

Temeljni ideal, ki si ga postavlja tehnologija, je ustvariti pot »tehnološke civilizacije«, ki naj bi prispevala k reševanju vseh človeških problemov. Veliko pričakuje od uporabe elektronike in informatike. Človek prihodnosti je tisti, ki bo osvojil logiko racionalnosti, tehnike in informatike.

Ta temeljna ideja vpliva tudi na razumevanje vloge šolstva. To pomeni, da mora razvoj tehnologije in informatike usmerjati individualni in družbeni razvoj. Šola se postavi v službo tega cilja.<sup>13</sup> Vzgoja in izobraževanje se torej presojata po »merilih racionalnosti, sistematičnosti, produktivnosti, visoke učinkovitosti, po delitvi dela, dela v ekipah, uporabi tehnik in tehnoloških instrumentov za analizo in kontrolo«.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Prim. G. Malizia, n. d., 67-70.

<sup>12</sup> Prim. C. Nanni, *Le domande e le politiche educative nell'Europa degli anni '90*, 20-21.

<sup>13</sup> Prim. M. Giacomantonio, *La scuola e la formazione professionale di fronte alle nuove tecnologie della comunicazione*, v: Pellerrey M. (ur.), *Domanda di educazione e nuove tecnologie della comunicazione*, LAS, Roma 1987, 83-98.

<sup>14</sup> C. Nanni, *Educazione e scienze dell'educazione*, LAS, Roma 1986, 124.

Pri vzgoji tako ni več poudarjena socializacija in inkulturacija, ampak razvoj inteligence in spoznanja. Vsa pozornost je usmerjena na mišljenje, nič pa na intuitivni svet. Vzgoja je skrčena na izobraževanje oziroma na tehnologijo učenja: na kakšen način, s kakšnimi sredstvi se lahko učim. Mišljenje se ne uporablja kot sredstvo za delovanje, kakor pravi J. Dewey, ampak se razume kot »aparatus«, ki je sposoben konceptualno organizirati stvarnost. Je kakor računalnik, ki je v največji meri sposoben odgovoriti na spodbude in izzive okolja.<sup>15</sup> Posledica tega pa je ločevanje šole od življenja in družbenega okolja, kajti v šoli se vse dogaja kakor v laboratoriju. Ali bolje rečeno: vse učenje je skrčeno na trening, ki zasleduje jasne cilje, poklicno učinkovitost. Takšna šola vodi v mitologizacijo matematičnega, znanstvenega in tehnološkega mišljenja. V šoli pride do neuravnoteženosti, ker se razvija le en način mišljenja. Končno ta način prodira na vsa področja, tudi v literaturo, razumevanje in vrednotenje zgodovine ter umetnost. Vse je skrčeno zgolj na strukture in procedure.<sup>16</sup>

Vzgojitelj postane »manager« učenja in je tako tisti, ki organizira in posreduje strukture. Nič ni prepuščeno spontanosti. Pedagogika se vedno bolj nagiba k psiho-pedagogiki, ki temelji na strukturalizmu (Piaget, Bruner) in ne več na humanizmu. V ospredju je tako informatika, ki je študij spoznavnih procesov.

Pri takšnem pojmovanju vzgoje postane računalniški način razmišljanja model za razumevanje človekovega bivanja, njegovih pričakovanj in samouresničitve. Ta model daje prednost socio-ekonomskim strukturam pred individualnimi in svobodnimi odločitvami. Če ta koncept postane paradigma šolskega sistema, se vzgoji vzame vsa moč.<sup>17</sup>

## 2.2. Neohumanistični pogled

V osemdesetih letih je prišlo do obnove humanizma, zato se govori o novem humanizmu. V vzgoji se kaže predvsem kot pozornost do »konkretnega človeka v njegovi celovitosti«.<sup>18</sup>

V ospredju je skrb za demokratično sobivanje državljanov, pluralizem, različnost kultur, prizadevanja za razvoj in celovitost osebe, družbenih skupin, narodov in sveta. Zato so potrebni celoviti vzgojni sistemi, ki upoštevajo šolske in zunajšolske dejavnike. Vzgoja je permanentna, osnovana na kulturnih težiščih humanizma, kot so solidarnost, sodelovanje, razvoj, varstvo okolja, spoštovanje človekovih in civilnih pravic ter zavesti o svetovni solidarnosti.<sup>19</sup>

Tako pride do iskanja nove subjektivnosti, racionalnosti in načrtovanja. Poudarjajo se vrednote, ki niso abstraktne, ampak zelo konkretne - zgodovinske,

<sup>15</sup> Prim. C. Nanni, n. d., 115-126.

<sup>16</sup> Prim. C. Nanni, *Tehnologie, Antropologia e educazione*, v: M. Pellerey (ur.), *Domanda di educazione e nuove tecnologie della comunicazione*, LAS, Roma 1987, 48.

<sup>17</sup> Prim. C. Nanni, *Educazione e scienze dell'educazione*, n. d., 124-125.

<sup>18</sup> C. Nanni, *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, LAS, Roma 1990, 150.

<sup>19</sup> Prim. C. Nanni, n. d., 149-150.

kot so človekove pravice in varstvo okolja. Tako ni več pomemben samo človek kot posameznik, ampak tudi narava, ne več ideologije, ampak mir ter kakovost življenja, ki pa ni zgolj v izbiri dobrin. Razvoj se razume v smislu večjega ravnotežja. Tako vidimo, da novi humanizem ni več vezan samo na človeka, ampak tudi na naravo, ne več na abstraktne vrednote, ampak na vrednote kot konkretne naloge.

Na ravni šole se zahteva reforma kurikulov in didaktičnih stilov v demokratičnem, in ne v avtoritarnem smislu.

Tako se izpostavijo sestavine, kot so upoštevanje otrokove logike in ne le logike stroke, spoštovanje razlik med učenci na različnih področjih, ne le intelektualnih. Poudarja se celovitost, življenjskost in smiselnost doseženega znanja. Pomembno merilo pouka je dobro počutje, zadovoljstvo in radovednost otroka. Poudarja se razvijanje sposobnosti celotnega mišljenja, navdiha, domišljije, ki je enako pomembno kot razvijanje sposobnosti analitičnega mišljenja.<sup>20</sup> Cilj šole je celovit in optimalni razvoj vsakega otroka; izhaja iz njegove individualnosti, samostojnosti in odgovornosti, kakor tudi iz odnosa do »polisa«, »kosmosa« in »usode«. Namen vzgoje je utemeljen na novih vrednotah, ki izhajajo iz povedanega. Odnosi in učenje temeljijo na sodelovanju in demokratičnosti, ki sta že sama po sebi vzgojna momenta. Nevarnost, ki se ob tem pojavlja, je, da postane pedagogika le zbirka velikih retoričnih besed.

Na ravni organiziranosti se teži k decentralizaciji in avtonomiji upravljanja državnega šolstva. S tem se želi prerasti državni birokratizem in ustvariti soodgovornost za vzgojno-izobraževalni sistem na ravni lokalne skupnosti. Tak sistem je bolj prilagodljiv in bliže stvarnim potrebam. V ozadje stopi služenje državi, v ospredje pa družbena solidarnost, ki motivira in pospešuje skupno dobro vseh in vsakega. Nosilec takega ideala in vrednote je šolska in zunajšolska kultura.

Minister dr. Peter Vencelj je pred leti naročil skupini slovenskih strokovnjakov (voditeljica skupine dr. Darja Piciga), naj v čim krajšem času pripravi znanstveno podprte predloge za razvoj slovenske osnovne šole (OŠ). To nalogo so izvedenci opravili, kakor je razvidno iz izredne številke revije *Didakta* (marec 1992). Ta skupina je prek raziskav in primerjav prišla do podobnih sklepov o dveh konceptih šolskega sistema. Ob tem si je postavila naslednja vprašanja, ki jih povzemamo: Ali je zarisana podoba morda preveč črno-bela in nobena od obeh skrajnosti ni dobra, ampak bi jo morali nekako kombinirati? Kaj kombinirati in kaj ne? Ali naj na razredni stopnji prevladuje ena, na predmetni pa druga zasnova? Pri razvijanju znanstvenih in strokovnih podlag so se pokazali razlogi le za drugo zasnovo. Ta daje dolgoročno, za preživetje v prihodnosti, boljše uspehe. Utemeljena je z različnimi znanostmi o vzgoji in izobraževanju in z zahtevami sodobnega sveta po demokratični družbi, spoštovanju človekovih pravic, strpnosti in sožitju med narodi. Dokumenti Sveta Evrope in zasnove številnih demokratičnih držav, kot bomo videli, podpirajo odločitve za humano šolo.

<sup>20</sup> Prim. D. Piciga, *Uvodne misli in izhodišča*, v: *Didakta-izredna številka*, marec, 1992, 2-4.



### 3. Mednarodni dokumenti

Najprej pogledjmo, kaj pravijo nekateri dokumenti o človekovih pravicah, ki so temelj za razmišljanje o mestu religiozne vzgoje v šolskem okolju. Vloga pravic je v tem, da posamezniku zagotavljajo vsa tista politična, ekonomska in kulturna sredstva, ki jih le-ta potrebuje za svoj razvoj, napredovanje in povezovanje z drugimi posamezniki.<sup>21</sup>

Človekove pravice, kot so pravica »svobode mišljenja, vesti, religije ali vere, svobode izražanja, svobode združevanja, svobode gibanja«,<sup>22</sup> so temeljne, prirojene pravice vsakega človeškega bitja. Temeljna dolžnost državne oblasti je, da jih zaščiti in izvaja. Zato je konferenca ZN prepričana, da »svoboda religije in verovanja prispeva k uresničitvi ciljev, kot so svetovni mir, socialna pravičnost, prijateljstvo med narodi, nasprotovanje ideologijam in kolonializmu«. <sup>23</sup>

Evropske države priznavajo pravico in dolžnost staršev,<sup>24</sup> da imajo pravico poskrbeti za moralno vzgojo otrok pred vsemi ustanovami. Evropski parlament tako med drugim zahteva priznanje temeljnih načel v Evropski Skupnosti, med katerimi so:

1. Pravica vsakega otroka in mladostnika do vzgoje in izobrazbe, brez diskriminacije glede na spol, raso, filozofsko ali religiozno prepričanje, narodnost ali glede na socialne in ekonomske pogoje.

2. Cilj vzgoje in izobrazbe je celostni razvoj osebnosti kakor tudi spoštovanje človekovih pravic in temeljne svobode.

3. Zagotovljena mora biti svoboda učenja in izobraževanja.<sup>25</sup>

Evropski ministri za vzgojo pa so med drugim priporočali: »Prizadevanje in opogumljanje za razvoj skupne evropske dediščine političnih, kulturnih, moralnih in duhovnih vrednot, ki jih predstavljajo človekove pravice, demokracija, pluralizem, toleranca, solidarnost in pomembnost prava.«<sup>26</sup>

Država, ki ima izvršilno moč, je dolžna dajati možnosti za uresničevanje temeljnih človekovih pravic, med katere spada tudi pravica do religiozne vzgoje in izobraževanja. Šola je tako prostor preverjanja dolžnosti države do ene izmed temeljnih človekovih pravic, ki jo predstavlja svoboda veroizpovedi.

---

<sup>21</sup> Prim. M. R. Unger, *Programska pot leveice*, v: 2000, (1994)75, 76, 77, 2.

<sup>22</sup> Conferenza per la sicurezza e la cooperazione in Europa, *I diritti della persona e dei popoli nella nuova Europa*, Parigi 21. 11. 1990.

<sup>23</sup> Assemblea generale dell'ONU, *Eliminazione dell'intolleranza e delle discriminazioni fondate sulla religione e le convinzioni*, 25. 11. 1981.

<sup>24</sup> »Med drugim je potrebno spoštovati svobodo staršev, da zagotovijo religiozno in moralno vzgojo svojih otrok v skladu s svojim prepričanjem.« Conferenza per la sicurezza e la cooperazione in Europa, *art.16.7. sulle Liberta di religione*, 14. 11. 1986; 19. 11. 1989.

<sup>25</sup> Parlamento europeo, *La liberta di scuola e di istruzione*, 14. 3. 1984.

<sup>26</sup> La Conferenza Permanente dei Ministri Europei dell'educazione, *La dimensione europea dell'educazione*, v: *Orientamenti Pedagogici*, 39(1992)7, 903-908.

Lahko sklenemo, da vsi navedeni dokumenti postavljajo državo pred dolžnost in nalogo, da da možnost za uresničitev osnovnih človekovih pravic in jih tudi zaščititi tako na družbenem kot izobraževalnem področju.

#### 4. Cerkevni dokumenti

##### 4.1. Drugi vatikanski koncil

Drugi vatikanski koncil, ki sprejema laičnost in avtonomijo zemeljskih stvarnosti (prim. CS 55), ima pozitiven odnos do drugih religij in nazorskih sistemov.

V koncilskih in drugih dokumentih, ki so mu sledili: *Dignitatis humanae*, *Evangelii nuntiandi* (EN) Pavla VI., *Catechesi tradendae* (CT) in *Evangelium vitae* Janeza Pavla II., se potrjuje potreba in težnja po navzočnosti RP v šolskih programih javnih šol. Razlog je spoznanje, da kultura in človeške kulture v širšem smislu, kot o njih govori konstitucija *Gaudium et Spes*, izvirajo iz osebe, medčloveških odnosov in odnosa do Boga (prim. EN 20).<sup>27</sup> Tako oznanjevanje ne more mimo človeške kulture, ker bi to vodilo v nasprotje med evangelijem in kulturo. Poklicanost Cerkve je, »da vsadi moč evangelija v srce človeške kulture in posameznih kultur« (CT 53).<sup>28</sup>

Kot sredstvo za posredovanje krščanske kulture se v odloku Drugega vatikanskega koncila *Christus Dominus* poleg kateheze in pridige poudarja »poučevanje krščanskega nuka po šolah, akademijah, na konferencah in zborovanjih vseh vrst« (CD 13). V dokumentu *Catechesi tradendae* pa se poleg možnosti verskega pouka na katoliških šolah apelira tudi na državne šole na podlagi pravice staršev in spoštovanja verske svobode, da omogočijo na šolah vsem, ki to želijo, tudi duhovno oblikovanje, ki se izvaja preko religijskega pouka.<sup>29</sup>

Na sinodi o katoliškem verskem pouku leta 1991 se je papež Janez Pavel II. zavzel za spoštovanje človekovih pravic in nadaljeval, da »uresničenje verskega pouka zagotavlja temeljna pravica vesti, ki bi jih ranila vsakršna oblika zapostavljanja in razvrednotenja. Zato je nujno, da so jasno začrtana takšna zakonska določila in sistemske ureditve, ki zagotavljajo - na ravni navzočnosti, urnikov in šolske ureditve - možnost za učinkovito in dostojanstveno izvajanje verskega pouka v javnih šolah; vse to po načelu njegovega enakega kulturnega in

<sup>27</sup> Prim. Pavel VI., *Evangelii nuntiandi*, v: M. M. Giacomo (ur.), *Documenti su catechesi ed evangelizzazione*, Elle Di Ci, Torino 1988, 206-207.

<sup>28</sup> Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, v: M. M. Giacomo, (ur.), *Documenti su catechesi ed evangelizzazione*, Elle Di Ci, Torino 1988, 299-300.

<sup>29</sup> »Mislim tudi na nekonfesionalne in državne šole. Izražam veliko željo: naj bi bilo skladno z zelo jasno pravico osebe in družine ter v spoštovanju verske svobode vsem katoliškim učencem omogočeno napredovati v njihovem duhovnem oblikovanju; to seveda ob pomoči verskega pouka« (CT 69).

vzgojnega dostojanstva z drugimi predmeti, kar nikakor ni v nasprotju s strogim spoštovanjem svobode vesti vsakogar.«<sup>30</sup>

V vseh naštetih dokumentih gre za služenje življenju in s tem človeku v določeni konkretni kulturi. Zato okrožnica *Evangelij življenja* (EV) pravi, »da smo k služenju življenja poklicani vsi« (EV 79).<sup>31</sup> In nadaljuje, da je to »posebno nujna zahteva v tem času, ko 'kultura smrti' tako močno nasprotuje 'kulturi življenja'« (EV 87). Cerkev se tako zaveda pastoralne nujnosti, da je potrebno kulturi posvetiti posebno pozornost. Zato »Cerkev spodbuja krščanske laike, naj bodo navzoči v spodbujanju poguma in intelektualne ustvarjalnosti na privilegiranih mestih kulture, kot je področje šolstva in univerze, na krajih znanstvenega in tehničnega raziskovanja, na krajih umetniškega in humanističnega razmišljanja.«<sup>32</sup>

Evropska škofovska konferenca in Konferenca evropskih Cerkev sta na ekumenskem srečanju leta 1989 v Baslu zavzeli stališča, ki govorijo o temeljnih pravilih, ki naj omogočajo skupno življenje v evropski hiši. To so:

- »princip enakosti,
- priznanje vrednot svobode, pravičnosti, solidarnosti, tolerance,
- pozitivna drža do drugih verstev,
- svoboden pretok idej.«<sup>33</sup>

#### 4.2. Zakonik cerkvenega prava

Kodeks iz leta 1983 daje med drugim posebno dolžnost in pravico vzgoje Cerkvi.<sup>34</sup> Kot namen vzgoje pa poudarja celostno oblikovanje človeške osebnosti. Vzgoja je usmerjena h končnemu cilju človeka in naravnana k skupnemu blagru skupnosti. Zato je potrebno dati mladim možnost, da bodo mogli skladno razvijati svoje telesne, npravne in umske sposobnosti, pridobivali čut za odgovornost, pravo uporabo svobode in se pripravljali na dejavno udeležbo v družbenem življenju.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: CSS 25(1991), 5-6, 83.

<sup>31</sup> Janez Pavel II., *Evangelij življenja*, Cerkveni dokumenti ?, Družina, Ljubljana 1995, 82.

<sup>32</sup> Kongregacija za katoliško vzgojo, *Navzočnost Cerkve na univerzi in v univerzitetni kulturi*, v: *Cerkev in kultura*, Cerkveni dokumenti ?, Ljubljana 1995, 54.

<sup>33</sup> Assemblea ecumenica di Basilea, *Il diritti della minoranza nella casa comune europea*, Organizzato dal Consiglio delle Conferenze episcopali Europee (CCEE) per parte cattolica, e dalla Conferenza delle chiese Europee (KEK) per parte non cattolica, 15-21. 5. 1989.

<sup>34</sup> »1. Prav posebno dolžnost in pravico vzgajati ima Cerkev, ki ji je Bog zaupal poslanstvo pomagati ljudem, da bi mogli doseči polnost krščanskega življenja. 2. Pastoralni delavci so dolžni vse storiti, da bodo vsi verniki deležni katoliške vzgoje« (Kan. 794).

<sup>35</sup> »Ker mora biti namen prave vzgoje celostno oblikovanje človeške osebnosti, ki je naravnano k njenemu končnemu cilju in hkrati v skupni blagor skupnosti, je treba otroke in mladino tako vzgajati, da bodo mogli skladno razvijati svoje telesne, npravne in umske sposobnosti, si pridobivati ostrejši čut odgovornosti, prav uporabljati svobodo in se pripraviti na dejavno udeležbo v družbenem življenju« (Kan. 795).

Cerkev tako prispeva svoj delež h kulturi in poudarja splošne krščanske vrednote, ne da bi se vezala na pretekle modele. S tem oblikuje most, ki daje možnosti za srečanja, dialog in skupno prizadevanje za razvoj človeštva. Temeljna usmeritev Cerkve tako ni samo prihodnost Evrope, ampak prihodnost sveta kot božjega stvarstva.

## 5. Razlogi za religijski pouk v evropski šoli in njegova vloga

Spremembe na področju kulture, politike in ekonomije zelo pomembno vplivajo na vizijo evropske družbe in razumevanje človeka. Zato so nastale resne potrebe po novem razumevanju šole in njenih nalog.

Kot smo videli, vsi mednarodni in cerkveni dokumenti podpirajo in zahtevajo uresničevanje osnovnih človekovih pravic. Cerkveni dokumenti tako konstruktivno prispevajo k razumevanju današnje kulture in poudarjajo skupno prizadevanje za razvoj človeštva. Ob tem pa ostajajo na področju RP odprta naslednja vprašanja: Kateri so razlogi za RP? Katere ustanove ga zagotavljajo? Zakaj RP v šoli? Razlogi za RP so različni: kulturni, eklezialni, pedagoški, pravni. Začnimo pri prvih treh, ki so temelj njegove zakonitosti.

Različne izkušnje evropskih dežel izhajajo iz različnih razlogov za navzočnost RP v šolskem sistemu. Nastajajo tudi težnje po skupnih iskanjih razlogov za prisotnost RP v šolah. Poglejmo si razloge za RP v evropskem prostoru:

### 5.1. Družbeno-kulturalni razlogi

Potrebno je izhajati iz spoznanja, da sodobna religiozna kultura odklanja stare rešitve indoktrinacije, ki so bile nedialoške in odklonilne do laičnega sveta.

Če je »kultura specifični svet bivanja in obstajanja človeka, če se v izbiri kulture človek igra s svojo usodo, in če je naloga Cerkve utrjevanje človeka v sebi in ne kakšen drug motiv... je upravičen trud Cerkve za človeka, samo za človeka in njegovo kulturo«.<sup>36</sup> To naravnost izraža tudi Drugi vatikanski koncil, ko govori o vrednosti kulture za oblikovanje človekove osebnosti (prim. GS 53) in ko govori o odnosu med vero, Cerkvijo in kulturo (prim. GS 58). Medsebojno bogatitev kultur vrednoti koncil na pozitiven način (prim. GS 56).

Pluralnost kultur zahteva sama po sebi dialog in skupno prizadevanje za človeštvo. Zato je na mestu vprašanje, kaj omogoča srečanje različnih kultur oziroma kateri so razlogi za RP v današnjem pluralnem kulturnem prostoru.

Danes se zdi pomembno poznavanje zgodovinskega razvoja kulture v nekem konkretnem okolju, še posebej povezanost humanističnega sveta s krščanstvom. Tako je potrebno razloge za RP iskati na področju kulture. Saj dediščina vrednot

---

<sup>36</sup> V. Cerbo, *Prospetive di legittimazione dell'insegamento della religione nell'Europa democratica e secolarizzata*, v: *Religione e scuola*, 19(1991), 7, 14; prim. Z. Trenti, *Legittimazione educativa dell'IRC //*, v: *Insegnare Religione*, 2(1989), 1, 4-7.

in krščanskega izročila v Evropi ni privilegij nekaterih, ampak pripada vsem.<sup>37</sup> V vseh evropskih kulturah je krščanstvo dejstvo, tako preteklo kot sedanje. Srečevanje s krščanstvom je neizogibno in zato pomembno. RP se mora tako truditi, da vodi k ponovnemu odkrivanju krščanskih virov Evrope. Zato mora izpostaviti »ne samo zakoreninjenost krščanske vere v pretekli zgodovini celine, temveč tudi njeno trajajočo rodovitnost za razvoj neprecenljivih vrednosti - na duhovnem in etičnem, filozofskem in umetniškem, pravnem in političnem področju, ki se mu odpira na sedanji poti evropske družbe«. <sup>38</sup> Iz tega izhaja dolžnost šole, da omogoči prostor za sistematično, kritično in verodostojno zgodovinsko obravnavanje krščanstva. V krščanski perspektivi je za vse kulture pomembno, da se soočajo z obzorji, ki jih presegajo. Takšno soočanje postane kritični korektiv vsake kulture in tudi religiozne vzgoje. To pa je za sedanji zgodovinski trenutek zelo pomembno, saj se ponovno pojavljajo fundamentalistične in nacionalistične težnje.<sup>39</sup>

## 5.2. Antropološki razlogi

Jasno je, da Cerkev v javnih šolah ne more sama odgovoriti na vprašanje človekovega smisla, ki si ga postavljajo mlade generacije. Svoj predlog »legitimira v demokratični in pluralistični družbi. Pri tem vstopi v dialog z drugimi pomenskimi obzorji. Sprejema spoznanja ved in uporablja različne elemente šole. Posebej pa je pozorna do vprašanj smisla življenja, ki prihajajo s strani učencev. Na ta način je premagana logika privilegija in zaprte profesionalnosti«. <sup>40</sup>

V središču RP je svoboden razvoj človekove osebnosti ob soočanju z različnimi obzorji in še posebej s »spoznavanjem verskih sestavin kot nenadomestljivih dejavnikov za rast v človečnosti in svobodi«. <sup>41</sup> Tako RP spodbuja k razmišljanju in o temeljnih vprašanjih človekovega bivanja pospešuje dialog. <sup>42</sup>

## 5.3. Pedagoški razlogi

S pedagoškimi razlogi se želi poudariti, da RP, »ki se uresničuje na določen način, ni tuj pedagoškim nalogam šole, ampak prispeva k uresničitvi vzgojnih

<sup>37</sup> Prim. V. Cerbo, n. d., 14.

<sup>38</sup> Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: *Cerkev v sedanjem svetu*, 25 (1991), 5-6, 83.

<sup>39</sup> Prim. U. Hemel, *L'insegnamento della religione nel contesto delle culture europee*, v: *Religione e scuola*, 19(1991), 7, 36-37.

<sup>40</sup> Prim. Centro Pedagogico di Verona (ur.), *Insegnare religione in chiave antropologica*, v: *Religione e scuola*, 16(1988), 8, 393-396.

<sup>41</sup> Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, 82.

<sup>42</sup> Prim. Z. Trenti, *Insegnamento della religione cattolica e identità della persona. Stimoli per un approfondimento*, v: *Insegnare Religione*, 2(1989), 3, 6-7.

ciljev moderne šole«. <sup>43</sup> RP prispeva k uresničitvi pedagoškega načrta na ta način, da učenci »pridobijo utemeljeno in vedno širšo versko kulturo«, <sup>44</sup> ki omogoča kritično presojanje in odgovorno odločanje na področju religioznih vprašanj. RP torej vstopa v pedagoški načrt šole na mnoge načine. Še posebej v vzgojnem procesu šole, kjer se »oblikujejo orientativni smotri, določijo vzgojni cilji posameznih disciplin in se na ta način sooblikuje identiteta osebnosti, ki jo šola želi vzgajati«. <sup>45</sup> RP dosega te cilje prek kulturnega pristopa. V to vstopa vzgoja človekove vesti in spoštovanje svobode. <sup>46</sup> V tem smislu lahko rečemo, da je RP prostor promocije človekovih pravic, še posebej pravice svobode vesti in religije.

#### 5.4. Teološki razlogi

Končno se lahko vprašamo, zakaj se mora Cerkev zanimati za vzgojo in šolo. Glavni motiv je v »zakramentalni naravi Cerkve, s posebnim poudarkom na diakoniji, ki nalaga Cerkvi dolžnost služenja vsem ljudem«. <sup>47</sup> Ljubezem do vseh tako ne more ignorirati nobene dimenzije človekovega življenja, tudi vzgoje in šole ne. Prav v šoli mora pospeševati procese verodostojne in kritične rasti osebnosti.

Na podlagi rečenega lahko postavimo trditev, da je RP integralni element šolskih načrtov s tem, ko upošteva merila moderne šole in s svojimi specifičnimi prispevki. Z njimi na svojevrsten način nagovarja svet mladih, jim podaja vsebine, ki jih bogatijo kot duhovna in družbena bitja. RP oblikuje v mladih tudi kritično držo, ki izhaja iz krščanske vere; le-ta se ne omejuje zgolj na politične in družbene vidike, ampak na vse oblike ideologij. RP znotraj obstoječega šolskega sistema igra vlogo neprestanega kritičnega preverjanja obstoječega sistema in tistih, ki se ponujajo. Saj se ob vsakem šolskem sistemu vedno zastavlja vprašanje, kako in v kakšni meri omogoča čim bolj celovit razvoj osebnosti.

#### 6. Pravno-institucionalna osnova religiozne vzgoje in izobraževanja

Izhajamo iz prepričanja, da sodobna država spoštuje temeljno enakopravnost vseh državljanov, ne glede na njihovo versko pripadnost. V odnosu do Cerkva država upošteva tisti status Katoliške cerkve, ki je utemeljen v pravnem redu

<sup>43</sup> J. Gevart, R. Giannatelli, *Didattica dell'insegnamento della religione*, Elle Di Ci, Torino 1991, 19-20.

<sup>44</sup> Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, 82.

<sup>45</sup> Z. Trenti, *L'orizzonte educativo dell'IRC* /1/, 6.

<sup>46</sup> Prim. G. Malizia, *Una nuova identità per l'IRC nella scuola italiana*, v: *Orientamenti Pedagogici*, 37(1990), 3, 256-273.

<sup>47</sup> C. Bissoli, Z. Trenti, *L'insegnamento della religione e professionalità docente*, Elle Di Ci, Torino 1988, 26.

določene države.<sup>48</sup> Tega urejajo v glavnem meddržavne pogodbe ali konkordati in dejstvo, da je Katoliška cerkev subjekt mednarodnega prava.

Glede na pravni status Cerkve lahko razdelimo države na tri skupine:

1. Popolna ločenost države od Cerkve. Primer je laična Francija, ki v svoji ustavi odreka legitimno pravico Cerkvi na področju RP v šolah, mora pa se spoštovati privatne in osebne iniciative.<sup>49</sup> Tako je RP omogočen v privatnih šolah. V javnih šolah prve in druge stopnje pa zakon predvideva prost dan na teden, po navadi sreda. Ta dan daje možnost, da se RP organizira na željo staršev tudi na šoli.

Raziskave na področju francoskega šolstva so pokazale katastrofalno slabo poznavanje religiozne kulture. To je pripeljalo do krize lastne narodne identitete, ki temelji predvsem na bogati krščansko inspirirani kulturi. Na to dejstvo je opozarjal celo sam francoski predsednik Mitterand, ki ni bil naklonjen krščanstvu. V reviji *Joutard* lahko beremo: »Ignoranca 'religioznega' vodi v to, da sedanji mladi, še posebej tisti, ki ne pripadajo nobeni religiozni skupnosti, ne bodo sposobni razumeti velikih del dramatik, literature, filozofije in drugega.«<sup>50</sup> Zato je potrebno minimalno poznavanje kulture za branje zgodovine Francije in Evrope, gre za razumevanje dogodkov v vseh njihovih dimenzijah. Tako se v sekularizirani družbi poznavanje sveta vere ponovno odkriva kot pospeševalni dejavnik kulture in lastne nacionalne identitete.<sup>51</sup>

2. Enost Cerkve in države. Tak primer je nacionalna cerkev v Angliji in na Norveškem. Tako beremo v členu 2/2 norveške ustave: »Prebivalci, ki izpovedujejo (evangelizirano) vero, morajo imeti isto naravnost vzgojnih vsebin za svoje otroke.« To kaže na ujemanje državne in cerkvene politike na področju šolstva.

3. Države, ki imajo zakonsko urejeno sodelovanje med Cerkvijo in državo in določene pristojnosti obeh ustanov.

Nov način legitimnosti vzajemnega sodelovanja izhaja iz novih pobud Drugega vatikanskega koncila in iz mednarodnih dokumentov o vzgoji, ki temeljijo na človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah.

Tako na primer v Španiji, Italiji in na Malti obstaja RP kot učni predmet s konfesionalno vsebino. RP izhaja iz človekove pravice o religiozni vzgoji, kakor pravi španska ustava, člen 27/3: »Državne oblasti zagotavljajo staršem pravico, da se njihovi otoci religiozno in moralno oblikujejo v skladu z njihovim prepričanjem.«<sup>52</sup> V Italiji izhaja legitimnost RP iz vrednote religiozne kulture v šolskem prostoru, ki jo zagotavlja italijanska ustava. Malta pa izvaja legitimnost RP iz globalnega procesa vzgoje in izobraževanja osebe.

Država, ki priznava in jamči pravico kulture vsem državljanom, mora priznati RP enako legitimnost, kot jo priznava drugim predmetom, ki imajo prav tako

---

<sup>48</sup> P. Danuvola, G. Colombo, *Educazione e istruzione religiosa nelle costituzioni europee*, v: *Religione e scuola*, 19(1991)1, 11.

<sup>49</sup> P. Danuvola, G. Colombo, n. d., 12.

<sup>50</sup> V. Cerbo, n. d., 13.

<sup>51</sup> Prim. V. Cerbo, n. d., 13.

<sup>52</sup> P. Danuvola, G. Colombo, n. d., 12.

antropološko in kulturno utemeljenost, ker je to potrditev stvarne demokracije. Torej mora država na ustrezen način pravno urejati status RP v šoli:

1. Samo ustavno in zakonsko jamstvo RP polnopravno vključi v šolski sistem, torej v svoj kurikulum. Iz tega sledi, da ima RP iste pogoje in kriterije kot ostali predmeti.

2. RP, zagotovljen od države, ne zgubi nujno konfesionalnega značaja.

3. Konkordatarni model RP teži k uskladitvi motivacij, ki so lastne državnim in civilnim družbi.

4. Pri oblikovanju legalnosti, ki izvira iz razlogov za RP, odgovorno sodelujejo trije subjekti: država (ali šola), Cerkve in civilna družba (starši).

5. V nobenem primeru ne zadostuje le pravna legalnost RP, če je ne spremlja tudi skladna epistemološka in pedagoška legitimnost.<sup>53</sup>

### 7. Temeljni principi in kriteriji RP

Kljub velikim razlikam posameznih dežel lahko govorimo o temeljnih strukturah in kriterijih RP v Evropi.

1. Odklanjanje diskriminacije - RP mora biti tako organiziran, da se izogne vsem možnim oblikam diskriminacije.<sup>54</sup>

2. Svobodna udeležba - RP mora dajati možnost vpisa ali izpisa od tega predmeta; tako postane RP prostor prakticiranja svobode.

3. Razlikovanje med katehezo in RP - Janez Pavel II. je na avdienci 5. 3. 1981 rekel: »Temeljno načelo, ki mora voditi pastoralo v tem občutljivem prostoru, je razlikovanje in sodelovanje med RP in katehezo. V šoli gre dejansko za integralno formacijo učencev. RP se mora tako nanašati na cilje in kriterije, ki so lastni moderni strukturi šole.«<sup>55</sup>

4. Pedagoška in teološka pravilnost - RP sprejema pedagoško-didaktični proces šole in priznava specifični prispevek RP, ki je v skladu z doktrino Cerkve.

5. Formacija učiteljev RP - Učinkovitost RP je v veliki meri odvisna od učiteljeve osebnosti. Država in Cerkev omogočata učiteljem RP usposabljanje in plačilo, kar jim omogoča varno prihodnost.<sup>56</sup>

6. Enaki pogoji za javne in privatne šole.

Lahko sklenemo, da gre za minimalne kriterije RP, ki naj bi jih upošteval vsak, ki želi uvesti ali pa preoblikovati RP v odnosu do moderne šole.

<sup>53</sup> Prim. F. Pajer, *L'insegnamento della religione in Europa all'inizio degli anni 90'*, v: F. Pajer (ur.), *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, Elle Di Ci, Torino 1991, 442-443.

<sup>54</sup> Prim. U. Hemel, *L'insegnamento della religione nell'Europa di domani*, v: *Religione e scuola*, 19(1991), 7, 41.

<sup>55</sup> U. Hemel, n. d., 42.

<sup>56</sup> Prim. Z. Leonildo, *I docenti e la formazione in servizio*, v: C. Bissoli, Z. Trenti, *Insegnamento della religione e professionalità docente*, Elle Di Ci, Torino 1988, 235-244.



## 8. Prihodnje naloge RP v Evropi

Na podlagi vseh teh spoznanj se za prihodnje oblikovanje RP v evropskem prostoru nakazujejo naslednje naloge:

- oblikovanje zavesti o pomembnosti religiozne kulture in vzgoje;
- utrjevanje legitimnosti in didaktičnih kompetenc RP v šolah;
- etična formacija mladih;
- razvijati zavest vrednot, kot so človekovo dostojanstvo, svoboda mišljenja, solidarnost in strpnost;
- RP mora okrepiti svojo notranjo zgradbo in se bolj organsko povezovati s cerkvenimi ustanovami;
- poglobiti ekumenski in medreligiozni vidik;
- oblikovanje evropske konfederacije združenj učiteljev RP;
- oblikovanje konkretnih projektov v mednarodnem sodelovanju.

Te naloge želijo izpostaviti področja, na katerih naj si prizadevajo vse evropske dežele. Še posebej je izpostavljen vidik večjega sodelovanja in solidarnosti na področju religiozne vzgoje in izobraževanja.

### Sklep

Pogled v slovensko šolsko dogajanje nam hitro razkrije podobne dileme, kot so prisotne v evropskem šolskem prostoru. Očitna razlika je v metodologiji dela. Saj se slovenskim šolskim oblastem ni zdelo potrebno izdelati nacionalnega šolskega programa, ki bi predstavljal minimalno soglasje nacionalne vizije razvoja šolstva.

Razlika se kaže v izbiri temeljne šolske zasnove. Medtem ko mednarodni dokumenti vse bolj podpirajo odločitev za humanistični koncept in s tem za humano šolo, pa zasnova šolstva v *Beli knjigi* vsebuje več elementov tehnicistične koncepcije, za katero je pomembno razvijanje procesov mišljenja in tehnologije poučevanja. Vidik socializacija in inkulturacija se tako ne zdi pomemben. To pa pomeni, da se šola ločuje od življenja in družbenega okolja, kar nazorno razodeva odnos šolskih oblasti do religije okolja.

Glede pravnega statusa religiozne vzgoje in izobraževanja se slovenski liberalni krogi sklicujejo na ustavni člen o ločitvi Cerkve in države. Pri tem gre za neposredno naslanjanje na francoski model, ki ga predvidena zakonodaja do skrajnosti zaostri. Uresničitev predlaganega šolskega koncepta bi tako v srednje-evropskem prostoru z bogato krščansko kulturno tradicijo bila zelo izstopajoča.

Cerkev na Slovenskem si prizadeva za dialoški način reševanja odnosov med Cerkvijo in državo, ki se izraža v sodelovanju in obojestranskem priznavanju pristojnosti, ki naj bi se na ravni zakonodaje urejale z meddržavno pogodbo. Pri svojem prizadevanju se Cerkev na Slovenskem sklicuje predvsem na človekove pravice in pravico staršev, da lahko izberejo vzgojo otrok v skladu s svojim prepričanjem. Ta argumentacija je upravičena, vendar preozka. Premalo se upošteva kulturne razloge, ki jih predstavlja močna zakoreninjenosti krščanske kulture in vrednot v slovenskem prostoru. Krščanska kultura je dejstvo preteklosti

in sedanosti. Srečevanje s krščanstvom je neizogibno in pomembno. Dolžnost šole je, da omogoči obravnavanje teh dejstev na strokovni ravni. Prav tako se premalo poudarjajo antropološki razlogi, ki bi mladim omogočali soočenje z različnimi nazorskimi obzorji v šolskem prostoru, s tem pa pluralnost odgovorov o temeljnih vprašanjih človekovega bivanja. Prav tako pa se zanemari pedagoški razlog, na podlagi katerega bi mladi pridobili večjo usposobljenost za kritično presojanje in odgovorno odločanje na področju religioznih vprašanj. Slednje je danes ob pojavu tako imenovane »nove religioznosti«<sup>8</sup> še posebej pomembno. Pomislimo samo na zadnje pojave sekt na Japonskem in v ZDA.

Med razlogi za RP je še eden: šola bi se morala zavedati, da mora ohranjati nenehen stik s kulturnim okoljem, ne pa iti v ločevanje šole od življenjskega okolja. Tako nima smisla, da se zapira pred velikim delom krščanske kulture, ki ima ob nekaterih praznikih, kot je na primer božič, celo nacionalni pomen.

Pogajanja med državo in Cerkvijo se od vsega začetka nahajajo v slepi ulici, ker ne morejo reševati različnih odprtih vprašanj brez predhodno urejenega pravnega statusa Cerkve v RS. Slednje ima usodne posledice tudi pri urejanju zakonske podlage za RP v predlagani novi šolski zakonodaji.

Zato bi bilo prav, da bi pogajanja med Cerkvijo in državo bolj upoštevala strokovno argumentacijo in ne ideološke. Ideološke diskusije so v evropskem prostoru bolj ali manj stvar preteklosti. Debata je odprta na kulturni in predvsem na antropološki ravni. Cilj ni diskreditacija ene ali druge strani, ampak taka religiozna vzgoja in izobraževanje, ki bo resnično prispevalo k globlji identiteti in razvoju mladostnika. Ta merilo bi morala upoštevati tako država kot Cerkev.

#### **Povzetek: Alenka Šverc, Perspektive religijskega pouka v novi Evropi**

Družbene spremembe kažejo močan vpliv na šolski prostor. To se kaže v dveh vizijah šolstva: tehnološko-znanstveni, ki poudari pomembnost razvijanja mišljenja in neo-humanistični, ki upošteva celovitost, življenjskost in smiselnost. Pri tem so za RP pomembna tri vprašanja. Vprašanje cerkvene vizije vzgoje in izobraževanja v šolskem prostoru. Ali so razlogi za uvajanje religiozne vzgoje in izobraževanja v šolski prostor združljivi s smotrom šole in kakšne so pravne rešitve, ki omogočajo RP enaki status, kot ga imajo drugi predmeti?

#### **Summary: Alenka Šverc, Prospects of Religious Instruction in New Europe**

Social changes strongly influence the school sphere. This can be seen in two educational visions: the technological-scientific one emphasizing the importance of developing the mind and the neohumanistic one considering the completeness, practicality and sensibleness of the knowledge acquired. In connection with religious instruction three questions are important: 1. What is the vision of the Church concerning education in the school sphere? 2. Are the reasons for introducing religious education into the school sphere compatible with the purpose of schooling? 3. What are legal regulations giving religious instruction the same status as enjoyed by other school subjects?

Maksimilijan Matjaž

## Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung

### I. Einführung

Dem Leser des Markusevangeliums sind von dessen erstem Vers an die zentrale Figur und das zentrale Thema des Evangeliums gegenwärtig: Jesus, der Messias, der Sohn Gottes, und seine Heilsbotschaft. Schon die Dichte der Kennzeichnungen Jesu und ihre unmittelbare Verbindung mit dem Titel des Werkes verdeutlichen die Überzeugung des Verfassers, daß die Vollendung der Heilsgeschichte mit dem Auftreten Jesu in ihre entscheidende Phase eingetreten ist. Das gesamte Evangelium intendiert deshalb, den Jünger zur Erkenntnis des Wesens Jesu - seiner göttlichen Herkunft, seiner Menschwerdung und seiner Auferstehung - zu führen. Um sich dieser Erkenntnis zu nähern, muß er sich auf den Weg hinter Ihn begeben, auf den Weg, der an den verschiedensten Herausforderungen des Lebens vorbei führt, bis er letztlich zu der Erkenntnis gelangt, die ihn befähigt, angesichts des Gekreuzigten zu bekennen: »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn« (Mk 15,39). So wird im ganzen Evangelium immer wieder schon auf die Passion hingewiesen. Die Wundergeschichten, die im Gesamttext des Markusevangeliums<sup>1</sup> einen weit größeren Raum einnehmen als bei den anderen

---

<sup>1</sup> Über die verschiedenen Aspekte der markinischen Wundergeschichten wurden in letzter Zeit zahlreiche Forschungen angestellt: K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, StANT 23, München 1970; P.J. Achtemeier, *Gospel Miracle Tradition and the Divine Man*, in: *Interp.* 26 (1972), 174-197; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart 1974; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, StNT 8, Gütersloh 1974; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, BZNW 42, Berlin-New York 1975; X. Léon Dufour (Hg.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris 1977; E. Best, *The Miracles in Mark*, in: *RExp* 75 (1978), 539-554; H. Weder, *Wunder Jesu und Wundergeschichten*, in: *VF* 29 (1984), 25-49; B. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT II/40, Tübingen 1991; E.S. Malbon, *Echoes and Foreshadowings in Mark 4-8*, in: *JBL* 112 (1993), 211-230; F.J.

Synoptikern,<sup>2</sup> spielen bei der Entwicklung der Glaubenskonzeption des Evangeliums und der damit verbundenen Frage nach der Identität Jesu eine entscheidende Rolle. Die folgende Untersuchung will den spezifischen Beitrag der Wundererzählung von der Sturmstillung (Mk 4,35-41) im Wachstumsprozeß des Glaubens der Jünger an Jesus erörtern. Zuerst wird ein kurzer Überblick der Wundererzählungen im MkEv mit ihren typischen Elementen gegeben und gefragt, mit welchen theologischen Absichten Markus die Erzählung in diesen konkreten Rahmen des Evangeliums eingeordnet hat. Dabei soll die Perikope nach inhaltlichen Kriterien strukturiert werden. Vor allem die sprachlich--syntaktische Analyse soll den typisch markinischen Stil der Perikope herausstellen. Ferner soll ein synoptischer Vergleich die Schwerpunkte der markinischen Tradition und somit die Grundrichtung für eine Interpretation dieser Perikope aufzeigen.

### 1. Die Wundererzählungen im Markusevangelium - ein Überblick

Bei Mk finden sich 17 ausgeführte Wundergeschichten<sup>3</sup> und fünf summarische Berichte über die Wundertätigkeit Jesu.<sup>4</sup> Die geographische Verteilung ist offensichtlich: 21 Wunderberichte ereignen sich in den ersten 9 Kapiteln, in denen sich Jesu Aktivität vor allem auf Galiläa erstreckt. Die Heilung des blinden Bartimäus in Jericho (10,46-52) dagegen ist zwar in Judäa lokalisiert, man könnte diese Erzählung aber auch im Zusammenhang der Wunder in Galiläa betrachten, da sie mit ihrer parallelen Gestaltung zu 8,22-26 den zentralen Abschnitt vom Weg, der der Sache nach wohl zur galiläischen Phase zu rechnen ist, abschließt.

Die Hauptfigur aller Wundergeschichten ist Jesus. Seine Wunder, die er wirkt, sind durch menschliche Not provoziert. Jesus begegnet Menschen, die unter der Macht unreiner Geister leiden (vgl. 1,23ff; 5,3ff; 7,25ff; 9,17ff), die von verschiedenen Krankheiten betroffen sind (vgl. 1,30f.40ff; 2,3ff; 3,1ff; 5,23f.25ff; 7,32ff; 8,22ff; 10,46ff), von Naturgewalten bedroht werden (vgl. 4,37ff; 6,48ff) oder Hunger leiden (vgl. 6,34ff; 8,1ff). Im Mittelpunkt der jeweiligen Erzählung

---

Matera, »He Saved Others; He Cannot Save Himself«. *A Literary-Critical Perspective on the Markan Miracles*, in: *Interp.* 47 (1993), 15-26; R. Schmücker, *Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium*, in: *ZNW* 84 (1993), 1-26.

<sup>2</sup> Zwar findet sich bei den Synoptikern etwa die gleiche Zahl von Wundergeschichten (Mt 26, Mk 22, Lk 23), doch muß man den verschiedenen Umfang des jeweiligen Gesamttextes berücksichtigen. Mt umfaßt bei Nestle etwa 2400, Lk über 2600, Mk dagegen nur etwas über 1400 Druckzeilen.

<sup>3</sup> Trotz zum Teil vergleichbarer Terminologie wollen die folgenden Ausführungen nicht die Diskussion um die Gattungsbestimmung in der formgeschichtlichen Forschung referieren, die Bultmann in seiner »Geschichte der synoptischen Tradition« aufgeworfen hat, wenn er die Wundererzählungen in Wundergeschichten und Apophtegmaten einteilt.

<sup>4</sup> Die Erzählung vom verdorrten Feigenbaum 11,12-14.20-25, in der Tradition gelegentlich als Wunder angesehen, ist wohl zu den prophetischen Verfluchungen zu zählen.

steht dabei aber nicht die Wundertat als solche, sondern deren Deutung durch Jesus sowie die Reaktion der Zuschauer und der »Begünstigten«. Die Rezipienten des Wunders sind überwiegend einzelne Personen, Männer und Frauen, nur viermal Gruppen: je zweimal die Volksmenge (6,34ff; 8,1ff) und die Jünger (4,35ff; 6,45ff). Abgesehen von dem »Fernexorzismus« in 7,29 wirkt Jesus das Wunder jeweils durch Berührung (vgl. 1,31; 6,5; 8,23.25), also durch unmittelbaren Kontakt mit den notleidenden Menschen (vgl. 3,10; 5,27ff; 6,56). Bei der Mehrzahl der Wunder wird aber als zentrales und entscheidendes Element das Wort Jesu in den Vordergrund gestellt. Jesus will kein Wundertäter sein, der auf die präzise Ausführung der Wundertat Wert legte. Die Wunder an sich stellen noch keine Beweise dafür dar, daß je mand von Gott gesandt ist (vgl. 13,22). Jesus verweigert sich der Forderung nach Zeichen (vgl. 8,11ff) und müht sich, das Echo auf die Wunder in der Öffentlichkeit gering zu halten (vgl. 1,35ff.45; 3,7; 6,45; 8,10). Dem Ziel, eine falsche Interpretation seiner Wundertätigkeit zu vermeiden, dienen auch die Schweigegebote an Dämonen oder Geheilte (vgl. 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26). Solche »Minimalisierung« der Wundertat will die schöpferische Macht des Wortes Jesu ins Bewußtsein der Jünger, der Zuschauer und der späteren Rezipienten rücken.<sup>5</sup> Ferner wird bei den Wundern nicht zuerst die Macht Jesu hervorgehoben, sondern seine Person und sein Verhältnis zu Gott.<sup>6</sup> Jedes Wunder trägt zur Erhellung der Person Jesu an sich und des Verhältnisses der Jünger zu dieser bei. Die Machttaten Jesu sind dazu angetan, die Bekehrungspredigt zu verstärken (vgl. 1,15).<sup>7</sup> Sie bewirken aber nicht automatisch bei ihren Zeugen ein entsprechendes Glaubensbekenntnis. Sie führen zwar an das Geheimnis der Person Jesu heran (vgl. 1,27; 2,12; 4,41; 7,37), sie überwinden aber nicht vorhandene Widerstände und Vorbehalte (vgl. 3,6.22; 6,2ff). Die Wundererzählungen gestalten ihr Jesusbild dadurch, daß sie sich ständig bemühen, falsche Vorstellungen zu korrigieren.

Ein großer Teil der Aktivität Jesu in Galiläa entfällt auf seine Wundertätigkeit.<sup>8</sup> In Galiläa werden die Fundamente für den Glauben der Jünger, der in der Person Jesu den Gottessohn erkennt, so gelegt, daß diesen Glauben auch das scheinbare Scheitern Jesu in Jerusalem nicht mehr völlig zerstören kann. Und noch mehr: die Erfahrungen in Galiläa bleiben auch nach der größten Machttat Gottes, der Auferweckung Jesu, wirkmächtige

<sup>5</sup> Bei Markus erfährt die Gestaltung des »Wegs Jesu« von Galiläa nach Jerusalem, von Jesu anfänglicher Wundertätigkeit hin zu seiner Passion eine besondere Betonung. Wunder- und Kreuzestheologie erscheinen somit als gegensätzliche Komponenten: die Wundergeschichten werden theologisch relativiert, der irdische Jesus gegenüber dem kerygmatischen Christus zur Geltung gebracht (vgl. R. Schmücker, ebd., 9f).

<sup>6</sup> Vgl. K. Stock, *Die Machttaten Jesu*, in: *Communio* 18 (1989), 199.

<sup>7</sup> Vgl. R. Pesch, *Zur theologischen Bedeutung der Machttaten Jesu*, in: *ThQ* 152 (1972), 208.

<sup>8</sup> In 425 Versen der ersten zehn Kapitel findet sich in etwa 200 explizit die Wunderthematik.

Bezugspunkte, die den Auferstehungsglauben stützen und wachsen lassen (vgl. 14,28; 16,7). Nur vor diesem Hintergrund kann auch die spezielle Funktion der Wundererzählung von der Sturmstillung innerhalb des Gesamttextes des Evangeliums erhellt und somit das Geschehen auf dem See richtig interpretiert werden.

## 2. Mk 4,35-41 im Kontext des Markusevangeliums

Schon durch die Verteilung der Wundererzählungen<sup>9</sup> im Gesamttext des Evangeliums entsprechend seinem theologischen Konzept deutet Markus die adäquate Interpretation des jeweiligen Wunders an. So ist durch die Nennung von Galiläa (1,14) und Jerusalem (11,1) eine Verteilung der Wundererzählungen unter Berücksichtigung geographischer Gesichtspunkte<sup>10</sup> vorgenommen. In diesem ersten Teil des Evangeliums lassen sich deutlich drei geographische Sektoren ausmachen:

- a) um Kapharnaum (1,21ff),
- b) am Galiläischen See (3,7ff) und
- c) auf dem Weg nach Jerusalem (8,27-10,52).

ad a) Einer programmatischen Predigt (vgl. 1,15) und der Berufung der ersten Jünger (1,16-20) folgt das erste, typisch markinisch gestaltete Wunder. Jesus lehrt in der Synagoge, nicht wie die jüdischen Gelehrten, sondern auf völlig neue Weise: mit *exousía*. Die Leute sind bestürzt »über seine Lehre« (1,22). Dieser summarischen Darstellung der Lehrtätigkeit Jesu folgt keine nähere inhaltliche Bestimmung seiner Lehre, sondern deren Macht und die Macht seiner Person werden unmittelbar mit der Macht der Dämonen konfrontiert. Dabei wird deutlich, daß Jesus gekommen ist, diese Mächte zu vernichten (*apólymi*). Der Dämon erkennt Jesus, während dieser ihn anherrscht (*epitimáo*) und ihm zu schweigen befiehlt (*fimóo*). Die Anwesenden staunen. Ihre Fragen nach der Bedeutung dieser neuartigen Lehre (*didahè kainè kat'exousían* - 1,27) aber bleiben provokativ unbeantwortet. Stattdessen

<sup>9</sup> Zur Frage der Sammlungen vormarkinischer Wundererzählungen vgl. ausführlich bei D.-A. Koch, ebd., 8-41.

<sup>10</sup> Die Benutzung verschiedenster Kriterien hatte zahlreiche Versuche zur Gliederung des MkEv zur Folge. Überwiegend wird das geographische Kriterium bevorzugt (vgl. D.-A. Koch, *Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufbau im Markusevangelium*, in: *NTS* 29 (1983), 145-166; L. Schenke, *Der Aufbau des Markusevangeliums - ein hermeneutischer Schlüssel*, in: *BN* 32 (1986), 54-82); daneben werden auch die vormarkinischen Sammlungen als Gliederungskriterium berücksichtigt (vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, HThK II/1, Freiburg 1976, 32-40); immer stärker aber wird das Ev wieder als Ganzes in den Blick genommen, d. h. als eine sinnvolle, syntaktisch-inhaltliche Komposition (vgl. P.J. Achtemeier, *Mark*, Philadelphia 1986, 30-40; F.G. Lang, *Kompositionsanalyse des Markusevangeliums*, in: *ZThK* 74 (1977), 1-24; W. Stenger, *Die Grundlegung des Evangeliums von Jesus Christus*, in: *BibLing* 61 (1988), 7-56) betrachtet.

wird sofort (*euthūs*) von zahlreichen Heilungen erzählt, die Jesus in der ganzen Region bekannt gemacht haben.

ad b) Als Jesus sich mit seinen Jüngern an den See zurückzieht, folgt ihm eine große Volksmenge, Menschen aus allen Gegenden des Landes (vgl. 3,7). Jesus erwählt die Zwölf, und auch seine Verwandten und Gegner befinden sich am See. Sie alle könnte man als Zeugen der großen Lehrrede von 4,1-34 betrachten. An die »Seepredigt« schließt sich die Klimax der zweiten Sektion (»am See«) an: die Sturmstillung (4,35-41). Sie ist in ihrer formalen Gestaltung stark der ersten Wundererzählung (1,23-28) angeglichen, inhaltlich aber gibt es deutliche Unterschiede: jetzt sind die Jünger selbst in Gefahr, zugrunde zu gehen (*apóllymi* - 4,38); Jesus droht dem Wind und dem See (*epitimáo, siopáo, fimóo* - 4,39), und es entsteht eine große Stille; Jesus fragt die Jünger nach ihrem Glauben; diese aber geraten in starke Furcht (*efobéthesan fóbon* - 4,41). Im Gespräch der Jünger ergibt sich eine entscheidende Steigerung: nun fragen sie sich nicht mehr, was das für eine machtvolle Lehre sei, sondern wer dieser ist, dem selbst die Natur gehorcht (*hypakoúo*). Wieder wird der in 1,1.11 eingeschlagene Kurs aufgenommen und die Herkunftsfrage Jesu ins Visier genommen. Die Schlußfrage bleibt aber auch hier ohne direkte Antwort. Einerseits wird die Spannung, die eine Antwort, besser ein Bekenntnis, verlangt, so erhöht, daß eine Fortsetzung der Szene ohne eine Auflösung eigentlich nicht möglich scheint, andererseits aber wird gerade durch diese Spannung die Aufmerksamkeit des Lesers wachgehalten. Zugleich eröffnet diese Perikope eine Reihe von Wundergeschichten, die von einem summarischen Bericht über das Auftreten Jesu in Nazaret (6,1-6) beschlossen wird. Wiederum werden hier die zentralen Themen angegangen: Jesus lehrt in der Synagoge, die Menschen sind erstaunt über seine Lehre und fragen nach seiner Herkunft und seiner Vollmacht, solche Taten zu vollbringen. Indem sie aber meinen, die Antwort schon zu kennen, setzen sie sich außerstande, von Jesu Machttaten begünstigt zu werden. Die letzte Reihe der Wunder, die mit der schrittweisen Heilung des Blinden in Betsaida (8,22-26) endet, wird in gewisser Weise durch die zwei Erzählungen von Brotvermehrungen (6,30-44; 8,1-10) dominiert. Wenn auch in beiden Erzählungen vordergründig die Volksmenge als Adressat der Wunder erscheint, geht es Jesus doch im letzten um den Kontakt zu den Jüngern. Nur diese wären in der Lage, die Macht taten Jesu auch als solche zu verstehen und einzuordnen. Doch selbst die persönliche Begegnung mit dem Herrn (vgl. 6,45-52) läßt die Jünger nicht zur wahren Erkenntnis Jesu gelangen, denn »ihre Herzen waren verhärtet« (6,52; 8,17). Das, was die jüdischen Autoritäten und auch die Jünger mit ihrem Verstand nicht begreifen können (vgl. 7,18), das vermögen notleidende Menschen im heidnischen Land: in Jesus den Träger der Vollmacht zu erkennen, der alle menschenfeindlichen Mächte beherrschen kann.

ad c) Die galiläische Aktivität ändert sich mit dem Bekenntnis des Petrus (8,27-30) grundsätzlich.<sup>11</sup> Der triumphalistische Zug des Messias durch Galiläa ist auf eine ganz neue Realität gestoßen: das Kreuz. Die drei Leidensweissagungen (8,31f; 9,31f; 10,33f) prägen den Weg nach Jerusalem und stellen das inhaltliche Gerüst für die zentrale Etappe des MkEv (8,27-10,52) dar. Jesus widmet sich ganz der Belehrung der Jünger. Trotzdem können sie ihn nicht verstehen und bleiben vor seinem Geheimnis ängstlich verschlossen (vgl. 10,32ff).

## II. Literarkritische Analyse

### 1. Mk 4,35-41 im Kontext des Gleichniskapitels

#### a) Einordnung

Die Stillung des Seesturms bildet mit der großen Gleichnisrede (4,1-34) eine gewisse Einheit. Scheinen auf den ersten Blick Thema und Erzählart zu wechseln, so zeigt die nähere Untersuchung jedoch eine zielstrebige Struktur des gesamten 4. Kapitels, das in 4,35-41 seinen Höhepunkt hat und eine gewisse Illustration erfährt. In der machtvollen Tat Jesu auf dem See erscheint die Kraft des angekündigten und sich nähernden Reiches Gottes (vgl. 1,15; 4,11.26.30). In den der Sturmstillung vorangehenden Gleichnissen zeigt sich die Wirksamkeit der beteiligten Menschen zurückgedrängt; deren Blick wird statt dessen auf das autonome Handeln Gottes gelenkt. Hauptthema ist das rechte Hören und das der gehörten Botschaft vom Reiche Gottes entsprechende Tun. Jesus erwartet vor allem von seinen Jüngern ein tieferes Verständnis seiner Worte und Taten.

Die Ortsangaben *plōion* (4,1.36.37) und *thálassa* (4,1.39.41) bestimmen nicht nur als geographischer Rahmen, sondern auch die matisch - das gesamte Kapitel. Die Eingangsbemerkung 4,1a stellt keine Verbindung zum unmittelbar Vorausgehenden her, sondern nimmt auf 2,13 Bezug: »Wieder« lehrt Jesus am Meer, und ebenso wie damals sammelt sich die Volksmenge um ihn. Schon das Vokabular von 4,1-2 - Einleitung (*kai pálin érxato*), Art der Lehre (*didáskein*), Ort (*parà tèn thálassan, gês*), Anwesende (*óhlos, autóoi*) - weist eindeutig auf den Anfang eines neuen Komplexes hin. Jesus wendet seine besondere Aufmerksamkeit den Jüngern zu. Es wird zwischen ihnen und den »Draußen-Stehenden« unterschieden. Getrennt von der Menge führt er die Jünger in die Geheimnisse des Reiches Gottes ein (vgl. 4,10ff.34). Mk 4,11 parr. ist die einzige synoptische Stelle, die vom Mysterium<sup>12</sup> der Gottesherrschaft spricht. Worin

<sup>11</sup> A. Kuby, *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums* in: ZNW 49 (1958), 52-64 sieht hinter 8,21 die große Zäsur: »Das Nichtbegreifen der Jünger (wer Jesus ist) ist zu Ende, ihr Mißverständnis (d. h. das Nichtbegreifen, daß der Messias leiden muß) beginnt« (58). Vgl. auch E. Best, *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh 1986, 1-4.

<sup>12</sup> »*tò mystérion* ist ein apokalyptisch vorgeprägter Begriff« (R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 238), der in Dan 2 acht Mal vorkommt.



besteht dieses Mysterium? VV 11f deuten an, daß es auch durch die Gleichnisse nicht zu ergründen ist, sondern daß es durch Jesus persönlich aufgelöst werden muß (vgl. 4,34). Um in das Geheimnis des Reiches Gottes einzutreten, reicht es nicht, in Jesus nur den Lehrer und Meister zu sehen, sondern man muß ihn - besonders in seinen Machttaten - als Träger der göttlichen Vollmacht erkennen. Der gesamte Kontext des vierten Kapitels unterstützt die Behauptung, daß das Verstehen des Reiches Gottes an das Verstehen des Geheimnisses der Person Jesu Christi gebunden ist.

## 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Der Abschnitt Mk 4,35-41 wird von 26 *Propositionen* zusammengehalten. Die einzelnen Sätze sind in der Regel durch das für Mk typische koordinierende *kai*<sup>13</sup> verbunden.<sup>14</sup> Es finden sich keine *de* und nur drei andere subordinierende Partikel, die eine gewisse Modalität des Satzes erzeugen:<sup>15</sup> das *hos* in V 36b, das konsekutive Adverbiale *hóste* in V 37c und das *hóti* in den VV 38d.41. Eine Vielzahl direkter Reden, die mit einer finiten Form von *legein* (VV 35.38.41) oder *eipein* (VV 39.40) oder aber mit einem Fragepartikel eingeleitet werden (VV 40.41), trägt zu einer sehr lebendigen und dramatischen Gestaltung der Szene bei.

Zwar wird die *Wortstellung* im klassischen Griechisch viel freier gehandhabt als in den modernen Sprachen; während dort jedoch für den Hauptsatz die Subjekt-Prädikat-Stellung als Normalfall gilt,<sup>16</sup> findet sich im Hauptsatz des NT-Griechisch - wohl semitisch beeinflusst - als meist gebrauchte Stellung: *kai*-Prädikat-Subjekt-Objekt.<sup>17</sup> Das Prädikat wird also gewöhnlich dort vor das Subjekt gestellt, wo es, wie in V 39, um eine besondere Betonung der Handlung geht. In Mk 4,35-41 werden allerdings vier Hauptsätze mit der klassischen Wortstellung *kai*-Subjekt-Prädikat gestaltet (VV 36c.37b.38a.41d); in drei

<sup>13</sup> Diese Parataxe stellt bei Mk den Normalfall dar. Es gibt 591 satzverbindende *kai*, denen 113 satzverbindende *de* gegenüberstehen. Dieser fast regelmäßige Gebrauch des *kai* in der Satzanknüpfung und die häufige Verwendung von Hauptsätzen ohne untergeordnete Sätze belegt in der markinischen Sprache einen gewissen semitischen Einfluß.

<sup>14</sup> *kai* erscheint in der vorliegenden Perikope 17mal. Von diesen 17 *kai* haben 13 eine kopulative Funktion; in V 36b wird es in adverbialen («auch») und in V 37b in konsekutivem Sinn («so daß») verwendet; in V 41c stehen zwei *kai* in Korrelation, d. h. im Sinne einer Verstärkung («und sogar auch»), nebeneinander.

<sup>15</sup> Bei Mk trifft man auf sehr wenige Variationen beim Gebrauch von Partikeln. Er verwendet sie überhaupt nur 156mal, Mt dagegen 496mal und Lk 508mal. Diese variationsarme und sparsame Weise der Verwendung von Partikeln gilt als besonderes Charakteristikum der hellenistischen Volkssprache (vgl. M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markusstil*, Rom 1937, 1).

<sup>16</sup> Vgl. M. Zerwick, ebd., 75.

<sup>17</sup> Daneben gebraucht Markus recht häufig auch die Partizipialkonstruktion *kai*-Part.-Aor.-Subjekt-Prädikat (vgl. 1,26).

weiteren Hauptsätzen wird die *kai*-Prädikat-Subjekt-Stellung verwendet, was zu einer leichter fortschreitenden Erzählung führt. In V 39 wird durch eine asyndetische Parataxe zweier Imperative der dramatische Höhepunkt des Wunders geschildert. Durch die semitische Sprachfigur in V 41, wo das Substantiv im Akkusativ dieselbe Wurzel wie der dieses Substantiv regierende Verbalbegriff besitzt, wird die Aussage noch verstärkt.

Die Analyse der Verbformen ergibt für die Perikope eine aktive, lebendige Sprache. Die *Wahl des Tempus* wird »zum Gradmesser der inneren Anteilnahme des Schriftstellers«<sup>18</sup>. Mit Hilfe entsprechender Temporaverwendung wird einerseits die Einheit dieses Abschnitts erzeugt, andererseits werden die jeweiligen Handlungen verschieden gewichtet. Von 30 Verbformen stehen in der behandelten Perikope 14 im Präsens, 5 im Imperfekt, 10 im Aorist und eine im Perfekt. Darunter finden sich 25 Verba finita und 4 Partizipien, 23 in aktiver, 4 in passiver Form. Eingeleitet wird die Perikope mit einem typisch markinischen Präsens historicum (PH),<sup>19</sup> dem *légei*, das die ganze Erzählung lebhaft vergegenwärtigt. Die Entstehung des Sturmes auf dem See (V 37) wird ebenfalls mit einem Verb im PH, *gínetai*, geschildert, das häufig, wie auch im klassischen Griechisch, den Anfang eines zusammenhängenden Abschnitts bezeichnet. Hier beweist Markus ein feines Gespür für die Eigenheiten der griechischen Wortstellung und ihre Begleiterscheinungen.<sup>20</sup> Dem PH folgt, wie gewöhnlich, ein Imperfekt (*epéballen*). Auch die angstvolle Reaktion der Jünger im Schiff wird im Präsens berichtet (V 38). Das Präsens mit seinem durativen Aspekt beschließt die Perikope; die Macht des Lehrers bleibt stets gegenwärtig (V 41). Mit drei Aoristen wird dann die zentrale Aktion Jesu vorbereitet (V 39): seine Befehle gegenüber Meer und Wind, von denen der eine im Präsens, das auch hier eine vergegenwärtigende Funktion ausübt und einen Höhepunkt bezeichnet, und der andere in der einzigen Perfekt-Form der Perikope erscheint. Der Imperativ im Perfekt passiv kommt nur in energischen und feierlichen Beschwörungsformeln vor und will hier den »resultativen« Aspekt, das Ergebnis der Worte Jesu, unterstreichen. Die Rede Jesu wird dann wiederum mit einem »punktuellen« Aorist eingeleitet. Das Imperfekt hingegen wird in den VV 36.37.38.41 für die Schilderung des Hintergrundes der Handlungen verwendet.

<sup>18</sup> Vgl. M. Zerwick, ebd., 55.

<sup>19</sup> Bei Mk fällt der häufige Gebrauch des PH (151 Stellen, Mt 78, Lk 9) auf, was jedoch seinem Erzählstil entspricht. Dieser häufige Gebrauch des PH gilt nicht nur als Kennzeichen der Alltagsrede und somit als Symptom einfacher Volkserzählung, sondern auch als Mittel der Bezeichnung einer herausragenden Textpassage (vgl. C.D. Osburn, *The Historical Present in Mark as a Text-Critical Criterion*, in: *Bib* 64 (1983), 499f).

<sup>20</sup> Vgl. M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, WUNT II/11, Tübingen 1984, 89 u. 97.

### 3. Der Aufbau von Mk 4,35-41

Ein erster Überblick über den Abschnitt läßt die »klassische« Komposition der Motive der Wundergeschichten erkennen:<sup>21</sup> 1. V 35: die Exposition, die mit einer doppelten Zeitangabe und einer Äußerung Jesu die Situation schildert; 2. V 36: die Vorbereitung der Fahrt (und damit des Wunders); 3. VV 37-39b: die Situation auf dem See und das Ereignis des Wunders; 4. V 39cd: die sich in der Natur zeigende Wirkung des Wunders; V 40: die doppelte Frage Jesu an die Jünger; 5. V 41: die Reaktion der Jünger auf das Wunder mittels Admiration und Akklamation.

Hierbei zeigt sich die Unzulänglichkeit einer solchen Gliederung. Die Strukturierung nach einem festen, vorgegebenen Schema erschwert es, die einheitliche Dynamik und das Spezifikum eines Textganzen zu erkennen; die doppelte Frage Jesu (V 40) überschreitet den Rahmen der Gattung und wird deshalb in der formgeschichtlichen Analyse meist als sekundärer Eingriff eines Redaktors angesehen.<sup>22</sup> Gerade diese spezifischen Elemente der Erzählkunst aber heben noch deutlicher die eigene theologische Intention des Verfassers hervor. Besonders sorgfältige Erörterung verlangen deshalb diejenigen Einheiten, die von bekannten Formen abweichen.

Der Abschnitt 4,35-41 soll als eine Erzähleinheit angesehen und nach den internen narrativen Kriterien<sup>23</sup> gegliedert werden. Der zentrale *Akteur* der ganzen Perikope - in den VV 35.39-40 in aktiver, in den VV 36-38.41 jedoch in passiver Rolle - ist zwar Jesus, durch den das Geschehen auf dem See mit der vorausgehenden Lehrrede am Ufer und der nachfolgenden Heilung in Gerasa verbunden ist. Die besondere Aufmerksamkeit des Erzählers aber ist auf die Jünger gerichtet, obwohl diese nicht einmal ausdrücklich genannt sind.<sup>24</sup> Am

<sup>21</sup> Hier ist die ursprüngliche Form der Wundergeschichten in den synoptischen Evangelien erkennbar: Exposition, Vorbereitung, Durchführung, Demonstration, Reaktion (vgl. H. Conzelmann / A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, UTB 52, Tübingen<sup>10</sup>1991, 87ff); G. Theißen, ebd., 81-89 ordnet die Motive der Wundergeschichten in vier Gruppen: einleitende, expositionelle, zentrale und finale Motive.

<sup>22</sup> Vgl. B.M.F. van Iersel / A.J.M. Linmans, *The Storm on the Lake*, in: T. Baarda u. a. (Hg.), *Miscellanea Neotestamentica*, II/2, Supp. NT 40, Leiden 1978, 20ff; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen*, 97; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 274; L. Schenke, *Die Wundererzählungen*, 33; G. Schille, *Die Seesturmerzählung Markus 4,35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung*, in: ZNW 56 (1965), 32.

<sup>23</sup> Die Veränderungen der Situationen sind durch den Wechsel der Personen, der Themen, der zeitlichen und geographischen Angaben sowie anhand verschiedener literarischer Indizien erkennbar.

<sup>24</sup> Sie sind implizit zweimal durch die Personalpronomina *autois* (VV 35.40) bezeichnet, die sich auf die *mathetais* im vorhergehenden V 34 beziehen. Ferner sind die Jünger noch in den finiten Verben der VV 35.36.38.41 enthalten, von denen schon das am Anfang stehende, von Jesus gesprochene *dielhomen* stark die Verbindung und Familiarität im Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern unterstreicht.

Anfang sind sie ihrem Meister ganz zur Seite gestellt: sie treten im Namen ihres Meisters bevollmächtigt vor das Volk (vgl. V 36); durch ihre vorwurfsvolle Frage stellen sie sich jedoch fast über ihn (vgl. V 38). Am Schluß aber wird deutlich, daß sie ihn letztlich falsch verstanden haben (vgl. VV 40.41). Die Bemerkung bezüglich anderer Boote läßt vermuten, daß die Jünger nicht die einzigen Zeugen des Wundergeschehens waren.<sup>25</sup>

Die doppelte *Zeitangabe*<sup>26</sup> (*en ekeine tê heméra opsías genoménes* - V 35) dient der klaren Abgrenzung gegenüber dem Abschnitt 4,1-34 und bildet eine enge Verknüpfung mit dem Kontext (4,1). Die nächste explizite Zeitangabe folgt erst in 6,2, so daß das zeitliche Kriterium nicht zur Gliederung der Perikope herangezogen werden kann. Anhand der *geographischen Veränderung* läßt sich die Perikope jedoch in zwei Abschnitte teilen: das Geschehen am Ufer und jenes im Boot auf dem See.

Als das am geeignetsten erscheinende Gliederungskriterium für diese Perikope erweist sich eine *thematische Aufteilung*. In der Erzählung sind drei Szenen erkennbar. Die erste Szene (4,35-36) wird durch Jesu *Anordnung*, auf die andere Seite des Sees zu fahren, dominiert. Die kausale Abhängigkeit der Tat der Jünger vom Wort Jesu ist offensichtlich. Das zentrale Geschehen wird so unter Berücksichtigung aller Aspekte eingeleitet. Die zweite Szene (4,37-39) stellt eine gewisse *Komplikation* dar und ist konzentrisch strukturiert. Das Naturgeschehen (V 37/39cd) bildet den Rahmen für das Geschehen im Boot, unterstreicht dieses aber auch. Die Darstellung der plötzlich völlig veränderten Situation (A - V 37) dient als Einleitungsvers. Der sorglose Schlaf Jesu (B - V 38a) wirkt als starker Kontrast zur stürmischen See und zur Todesangst der Jünger. Die konzentrische Struktur der Szene, die durch den Subjektwechsel deutlich wird, stellt das Tun der Jünger (C - V 38bc) in den Mittelpunkt. So zeigt auch die Struktur, wem die besondere Aufmerksamkeit des Erzählers gilt. Den Jüngern droht Lebensgefahr, und sie reagieren zutiefst menschlich.<sup>27</sup> Jesus begegnet dem Vorwurf der Jünger nicht direkt, sondern er wendet sich mit vollmächtigen Worten an die tobenden Elemente (B<sub>1</sub> - V 39ab). Und seine Worte bewirken, was sie aussagen: über dem See entsteht eine große Stille (A<sub>1</sub> - V 39cd). Auch der äußere Rahmen der Szene bildet durch die Wortwahl einen kontrastierenden Parallelismus: dem gewaltigen Wirbelsturm und den Wogen steht eine unheimliche Stille gegenüber. Gleichzeitig formen *megále anémo* (V 37a) und *galéne megále* (V 39d) eine chiasmatische Inklusion. In der dritten Szene schließlich (VV 40-41) wird eine *Interpretation* des Geschehens gegeben. Auf

<sup>25</sup> Vgl. L. Schenke, *Die Wundererzählungen*, 35.

<sup>26</sup> Doppelaussagen gehören zu den charakteristischen Zügen des markinischen Stils und bezeugen die Originalität des Textes (vgl. F. Neyrinck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, BETL 31, Leuven 1972, 45ff).

<sup>27</sup> Wenn J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 197 den Tadel der Jünger an Jesus als einen »egoistischen Vorwurf« bezeichnet, so wird dies wohl der Situation, in der sich diese befinden, nicht gerecht.

die doppelte Frage Jesu nach dem Vertrauen und Glauben der Jünger reagieren diese mit Furcht. Die Aufeinanderfolge der Subjekte der ersten Szene wiederholt sich in der dritten und gliedert diese in zwei Teile. Die Spannung zwischen beiden Handlungsträgern - zwischen den Jüngern und Jesus - wird dadurch auch formal zum Ausdruck gebracht. Die beiden agierenden Subjekte stellen Fragen, die aber unbeantwortet bleiben. Dem Fragen Jesu stehen zumindest die Jünger als Adressaten gegenüber; den Fragen der Jünger jedoch fehlt ein solches Gegenüber. An deren Stelle ist der Hörer/Leser jetzt gefordert, eine Antwort zu geben. Er wird durch diesen - typisch markinischen - offenen Schluß in das Geschehen hineingenommen.

#### 4. Synoptischer Vergleich

##### A) Kontext

Alle Synoptiker berichten über die Stillung des Seesturmes (Mk 4,35-41/Mt 8,18,23-17/Lk 8,22-25). Während Mk und Lk die Perikope an den Schluß der Gleichnisreden und den Anfang der Wundererzählungen stellen, ordnet Mt sie in eine umfangreiche Sammlung von Wundergeschichten (Kap. 8-9) ein, während er die Gleichnisse von Mk 4 in das Kapitel 13 verlegt.

Große Volksscharen folgen Jesus in Galiläa (Mk 4,1; Mt 8,1; Lk 8,4). Sie sind die Adressaten seiner Lehre und die Zeugen seiner Taten. Bei Lk entfällt die Einführungsszene mit dem am See lehrenden Jesus. Bei allen drei Synoptikern aber steht unmittelbar vor der Erzählung von der Sturmstillung eine Art summarische Bemerkung, die den vorhergehenden Abschnitt beschließt, indem sie nochmals das Gewicht der Lehre Jesu hervorhebt (Mk 4,33-34; Mt 8,18-22; Lk 8,19-22). Mk will dadurch vor allem aufzeigen, daß Jesus die Jünger tiefer als das Volk in das Geheimnis des Gottesreiches einführen muß. Diese Bevorzugung der Jünger ist typisch markinisch. Bei Mt dagegen schließt sich die Seesturmerzählung an zwei Nachfolge-Szenen an. Die zwei Dialoge der Nachfolge-Szenen (VV 19-20/21-22) bilden mit dem Dialog der Wundererzählung (VV 25-26) eine Einheit, deren zentrales Thema das Vertrauen ist. Die Wunderhandlung an sich stellt lediglich eine Illustration der Nachfolge-Thematik dar.<sup>28</sup> Um dieses Thema im Blick zu behalten, gestaltet Mt die direkte Rede von Mk 4,35 in indirekte Rede (8,23) um, so daß die Konzentration auf die drei Schlüsseldialoge gewahrt bleibt und der Abschnitt (8,18-27) in VV 25-26 seinen Höhepunkt erreicht. Bei Lk schließt sich die Wundererzählung an die Aussage über die wahren Verwandten Jesu (8,19-21) an. Das einzige Kriterium für die neue Art der Hausgenossenschaft sei die Bereitschaft, Gottes Willen zu erfüllen. So verschieden die Themen auch sind: allen drei Synoptikern gemeinsam ist das Anliegen, auf die Notwendigkeit, der Lehre Jesu mit einer radikalen, vertrauensvollen Antwort zu begegnen, hinzuweisen.

<sup>28</sup> Vgl. B.M.F. van Iersel / A.J.M. Linmans, ebd., 26.

Die bewußte Unterscheidung der Lehrtätigkeit Jesu für das Volk einerseits und die Jünger andererseits wird auch durch die gegensätzliche Verwendung der Begriffe »Land« und »See« unterstrichen. Bei Mk steht die klare Trennung bereits am Anfang des Kapitels: Jesus lehrt vom Boot aus - *en tē thalásse* -, während sich die Volksmenge am Land - *pròs tèn thálassan* - befindet (4,1). In V 36 ist die Trennung von Volkspredigt und Jüngerunterweisung dann konsequent durchgeführt. Ähnlich verfährt Mt in 8,18. Vielleicht könnte man die Volksmenge in Lk 8,19, die zwischen Jesus und seinen Verwandten steht, ebenfalls als ein Zeichen jener Trennung verstehen, die Mk durch die Gegenüberstellung von Land und See ausgedrückt hat.

B) *Perikope Mk 4,35-41 parr.*

Schon aus der Anzahl der Verse (5/7/4), noch mehr aber aus dem inhaltlichen Vergleich ergibt sich, daß Mt und Lk deutlich kürzere Fassungen aufweisen als Mk. Die einleitende Schilderung der Erzählung ist bei Mt und Lk viel glatter gestaltet. Beide ersetzen die stereotype markinische Parataxe *kai* durch die besser anschließende Verknüpfung *dé* und verzichten auf das markinische PH. Bei Mt findet sich die Zeitangabe schon in 8,16 (*opsías dè genoménes*), wodurch die Nachfolge- und Vertrauensfrage unmittelbar neben die Aussage von der Erfüllung der Prophetie des Jesaja in Jesus gestellt ist. Direkter Anlaß für die Überfahrt scheint bei Mt die Menge um Jesus zu sein. Lk benutzt für die Anknüpfung der Wundererzählung an das vorhergehende Geschehen die allgemeine, unpräzise Zeitangabe *en miá tòn hemerôn* (8,22). Bei Mk und Lk spricht Jesus die Jünger direkt an. Während bei Mk die Jünger die Menge entlassen und Jesus im Boot mitnehmen, wodurch sich in der markinischen Erzählung von Anfang an die bevorzugte Stellung der Jünger zeigt, folgen bei Mt die Jünger Jesus nach. Allein Mk erwähnt auch andere an der Überfahrt beteiligte Boote. Seine Beschreibung des plötzlich aufkommenden Sturmes im PH (V 37) und des Schlafes Jesu in einer periphrastischen Konstruktion (V 38a) ist ausführlicher und dramatischer gestaltet als bei den anderen Synoptikern. Mt und Lk illustrieren die Situation weniger aufwendig und konzentrieren sich dadurch stärker auf den lehrhaften Gehalt der Erzählung. Statt *laílaps* verwendet Mt das sonst nur in apokalyptischen Zusammenhängen gebrauchte *seismòs* (Beben)<sup>29</sup>. Lk und Mt wandeln auch die markinische, Dauer und Festigkeit ausdrückende periphrastische Konstruktion *èn katheúdon* in eine finite Verbform um. Die Partizipialkonstruktion mit *prosérhomai* bringt bei Mt (V 25) und Lk (V 24) nicht nur eine stilistische Glättung mit sich, sondern schafft zugleich eine hoheitliche Atmosphäre: die Jünger treten mit ehrfurchtsvollem Respekt an Jesus heran. Ihre unmittelbar folgende Anrede Jesu entspricht bei den synoptischen Varianten der jedem Evangelisten eigenen Akzentuierung: mit *kyrie* bekennt Mt Jesus als den Herrn

<sup>29</sup> Vgl. Mk 13,8; Mt 24,7; Lk 21,11; Offb 6,12; 8,5; 11,13. 19.

der Gemeinde, den Herrn der Kirche;<sup>30</sup> mit der Verwendung von *didaskale*<sup>31</sup> intendiert Mk das besondere Verhältnis des lehrenden Jesus zu den Jüngern; und Lk bezeichnet mit dem für ihn typischen, nur von den Jüngern gebrauchten *epistata*<sup>32</sup> Jesus als Meister und Führer einer Gruppe. Die vorwurfsvolle Frage der Jünger an Jesus bei Mk, die der »Titulierung« folgt, ist bei Mt und Lk nur noch abgeschwächt als einfache Bitte erhalten. Das Verb *sózo* bringt bei Mt ein gewisses »religiös-liturgisches« Element in die Erzählung. Der Tadel Jesu für die Feigheit der Jünger fällt vor allem bei Mk sehr hart aus (»Habt ihr noch keinen Glauben?« - V 40b); die Formulierungen bei Mt (*oligópistoi* - V 26) und Lk (*poú he pístis hymôn* - V 25) dagegen setzen voraus, daß die Jünger zumindest schon ein wenig Glauben besitzen, der jedoch noch wachsen muß. Bei Mk fällt auf, daß Jesus Sturm und Meer direkt, gleichsam als lebendige Wesen, als Dämonen (vgl. 1,25) mit dem doppelten Befehl *siôpa, pefímoso* anspricht. Diese mehrfache und lebendige Anrede ist bei Mt und Lk in einen Bericht über das erhabene Tun Jesu umgestaltet, in dem die direkte Rede fehlt. In V 27 kommt es bei Mt durch einen Subjektwechsel (*ánthropoi*) zu einer Erweiterung des beteiligten Personenkreises. Die Abschlußfrage wird nicht von den Jüngern, sondern von den »*ánthropoi*« gestellt, wodurch sich wiederum die matthäische Betonung der Gemeinde ausdrückt.

Aus dem synoptischen Vergleich ergeben sich für die behandelte Wundererzählung drei inhaltliche Schwerpunkte und Eigenarten der markinischen Tradition:

- die Aufnahme des Kampfes Jesu gegen die dämonischen Mächte, näherhin das Anherrschen von Sturm und See,
- die Kraft des Wortes Jesu,
- die starke Betonung des Verhältnisses zwischen Jesus und seinen Jüngern.

<sup>30</sup> Der Vokativ *didaskale* findet sich sonst bei Mt nur im Reden von Nichtjüngern (8,19; 9,11).

<sup>31</sup> Das Substantiv *didaskalos* kommt im NT 59mal vor. 41mal wird das Wort in Bezug auf Jesus gebraucht. Jesus lehrt und sammelt die Jünger um sich und gleicht so schon rein äußerlich den jüdischen Schriftgelehrten. Das Interesse des Mk am lehrenden Jesus ist offenkundig. Von 12 Belegen des Substantivs *didaskalos* stehen 10 als direkte Anrede im Vokativ; 4mal reden die Jünger Jesus so an (vgl. 4,38; 9,38; 10, 35; 13,1), 3mal geschieht das durch eine unbekannt Person (vgl. 9,17; 10,17.20) und je einmal durch eine der drei wichtigsten Gruppen des Judentums: die Pharisäer (12,14), die Sadduzäer (12,19) und die Schriftgelehrten (12,32). So wird Jesus ausdrücklich von der ganzen Gesellschaft seiner Umgebung als Meister anerkannt, was der im Judentum geläufigen Anrede eines Schriftgelehrten als Rabbi entspricht. Schließlich bezeichnet sich Jesus auch selbst als *didaskalos* (14,14). Deshalb kann diese Anrede Jesu nicht als Würdeprädikat gelten, wie es etwa bei *kyrios* der Fall ist. Aus dem 4. Kapitel als ganzem läßt sich die Zielrichtung des markinischen Denkens ablesen: Jesus lehrt mit Vollmacht (vgl. 1,22.27; 6,2), seine Worte erweisen sich wirkmächtig in seinen Taten (vgl. 4,39).

<sup>32</sup> Dem semantischen Wortsinn nach bezeichnet *epistates* jemanden, der in einer Sache über einem anderen steht.

### III. Die semantische Analyse

#### »Wer ist dieser?«

Das ganze Evangelium hindurch klingt immer wieder die Frage nach der Identität Jesu an, die auch in der Sturmstillungserzählung thematisiert und explizit ausgeführt wird. Die Person Jesu erweist sich als hermeneutischer Schlüssel dieser Perikope. Vor diesem Hintergrund soll die semantische Analyse des in diesem Abschnitt verwendeten Vokabulars im Vergleich zum sonstigen Vorkommen im gesamten Mk durchgeführt werden.

#### 1. Am See von Galiläa (VV 35-36)

Die Überfahrt geschieht am Ende des Tages<sup>33</sup> der großen Lehre am See (4,1). Markus eröffnet einige wichtige Abschnitte seines Ev (vgl. 1,9; 2,1; 8,1; 9,2; 14,1.12) sowie fast alle Wundererzählungen mit dieser konkreten Zeit- und Ortsangabe.<sup>34</sup> Dies belegt u. a. die grundsätzliche, funktionelle Bedeutung der Wundergeschichten im MkEv: Die Wunder sind konkrete Zeichen der rettenden Macht Gottes, sie sind Verifikation der Worte Jesu.<sup>35</sup>

Äußerlich ist kein Motiv oder Anlaß für eine Fahrt über das See gegeben. Es erscheint völlig unwichtig, warum Jesus auf die andere Seite fahren will. Stattdessen lenkt die Erzählung die Aufmerksamkeit direkt auf das zentrale Geschehen zwischen Jesus und den Jüngern im Boot. Immer wieder schildert das MkEv, wie sich Jesus vor dem Volk zurückzieht, um seiner Mission eine neue Tiefe geben zu können.<sup>36</sup> Zugleich ist hier aber auch die große Dynamik des zweiten Ev erkennbar: in seinem ersten Teil wechselt Jesus mehr als 40mal den Aufenthaltsort.

Zwar könnte die Genitivus-absolutus-Konstruktion *opstias genoménes*<sup>37</sup> auch als eine Illustration der bedrohlichen Situation angesehen werden.<sup>38</sup> Vergleicht man aber alle fünf Belege dieser Konstruktion bei Mk miteinander, dann tritt deutlich ein anderer Akzent hervor: am Abend sammelt sich eine Menge von Kranken und Bedürftigen um Jesus, und viele werden von ihm geheilt (vgl.

<sup>33</sup> Das Substantiv *heméra* kommt im NT - in zahlreichen Bedeutungen - 389mal vor, davon 45mal bei Mt, 24mal bei Mk, 83mal bei Lk, bei Joh 31mal und in der Apg 94mal. Eine besondere Prägung erfährt es durch die Verwendung für den Tag par excellence, den dritten Tag nach Jesu Leiden und Tod (8,31; 9,31; 10,34), den Tag der Auferstehung.

<sup>34</sup> Mk 1,21.32; 2,1; 3,1.7; 4,35; 5,1; 6,35.47; 7,24.31; 8,1.22; 11,12.20; 16,1.2.

<sup>35</sup> In den markinischen Wundererzählungen wird immer wieder »die wunderwirkende, weil realitätsstiftende Kraft des Wortes Jesu« (R. Schmücker, ebd., 16) betont.

<sup>36</sup> Vgl. 1,35.36; 1,45; 3,9.13; 4,10ff.34; 6,31.46.

<sup>37</sup> Sie kommt bei Mt 7mal, bei Mk 5mal und bei Joh 2mal vor.

<sup>38</sup> So J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, RNT 2, Regensburg <sup>3</sup>1954, 106; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 269; Gnllka, ebd., 195; R. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 149.



1,32ff); am Abend befinden sich die Jünger im Boot, und Jesus kommt zu ihnen über den See gegangen (vgl. 6,47ff); am Abend sitzt Jesus mit den Zwölf beim Mahl (vgl. 14,17ff); am Abend begräbt Josef von Arimathäa den Leichnam Jesu (vgl. 15,42ff). An all diesen Stellen wird eine intensive Beziehung zu Jesus betont und mittels dieser Zeitangabe stimmungsvoll eine festliche Atmosphäre der Gemeinschaft erzeugt.

Vers 36 betont stark die Aktivität der Jünger. Sie stellen sich als die engsten Mitarbeiter ihres Meisters vor, in dessen Namen sie tätig sind. Sie werden nicht nur gegenüber dem Volk, sondern auch gegenüber dem Meister selbst aktiv. Mit den Verben *afteimi*<sup>39</sup> und *paralambáno* wird im MkEv in der Regel die Aktivität Jesu beschrieben. Das Verb *paralambáno* ist jedoch auch stark vom »Jesus-Jünger-Verhältnis« geprägt: Jesus nimmt die Jünger (vgl. 10,32) oder auch nur Petrus, Jakobus und Johannes (vgl. 9,2; 14,33) zur Seite, um sie in das Geheimnis seines bevorstehenden Leidens einzuführen. Der »privilegierte« Ort des Zusammenseins der Jünger mit Jesus und ihrer Belehrung durch ihn ist das Boot. Im Rahmen des Wirkens Jesu in Galiläa kommt bei Mk 17mal *plōion* vor,<sup>40</sup> wobei jeweils unmittelbar die zentralen Themen des Ev angesprochen sind: die Identität Jesu, der Glaube an ihn und das Ihm-Nachfolgen. Der erste Gebrauch von *plōion* in der Berufungserzählung (vgl. 1,19.20) prägt den Klang der weiteren Verwendung des Wortes im Ev. Das Boot ist das Arbeitsmittel der Fischer schlechthin, es ist der Ort ihres gemeinsamen Tuns, es ist ein wichtiger Teil ihres alltäglichen Lebens, ein Stück ihrer Familien. Deshalb ist es gleichsam zum Synonym all dessen geworden, was die Jünger zurückgelassen haben. Bei den Überquerungen des Sees im Boot bilden die Jünger - wenn sie abgesondert von den anderen auf engstem Raum vereint mit Jesus sind - eine engere Gemeinschaft mit ihm (vgl. 5,2.21; 6,32.45; 8,10). Im Boot versucht Jesus, die Jünger in das Geheimnis seiner Person einzuführen (vgl. 8,14ff); und die Jünger erleben schließlich im Boot nicht nur Angst, Not und Gefahr, sondern vor allem auch die rettende Macht Gottes (vgl. 4,37ff). Das Boot bedeutet für Markus den Ort der intensiven Begegnung zwischen Jesus und seinen Jüngern schlechthin; das Boot wird so zum Symbol einer christlichen Gemeinde, der Kirche.<sup>41</sup> Bedeutende Etappen der Verkündigung Jesu spielen sich bei Mk am Ufer des

<sup>39</sup> Für das Verb *afteimi* gibt es bei Mk 36 Belege, aus denen sich eine Verwendung in verschiedenen semantischen Feldern ablesen läßt. Außer in 4,36 finden sich nur fünfmal die Jünger als Subjekt zu diesem Verb: bei der Berufung, als sie alles verlassen und Jesus folgen (1,18.20; 10,28), sowie in Getsemani, als sie Jesus verlassen und fliehen (14,50).

<sup>40</sup> Mit 17 Vorkommen (dazu noch das Deminutiv in 3,9) findet sich bei Mk in der Verwendung von *plōion* ein deutliches Übergewicht gegenüber den anderen Evangelisten (Mt 13, Lk 8, Joh 8, dazu 4 Deminutive); nur bei Joh taucht *plōion* auch in der nachösterlichen Erzählung auf (vgl. 21,3.6.8). Auffällig ist der Gebrauch des Bootes als Kanzel, von der aus Jesus die Volksmenge lehrt (vgl. Mk 3,9; 4,1).

<sup>41</sup> Vgl. E. Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSNT Supp. 4, Sheffield 1981, 230-234.

Sees Gennesaret ab.<sup>42</sup> Dieser wird jedoch nicht nur als geographische Beschreibung des betreffenden Ortes verwendet, sondern er wird auch zum Symbol: einerseits für die gewaltigen und unbeherrschbaren Dimensionen (vgl. dazu 9,42; 11,23) - in diesem Sinne ist eine Prägung durch die semitische Mentalität und den atl. Hintergrund zu verzeichnen;<sup>43</sup> andererseits für einen »Weg der Nachfolge«, der zwar nicht gefahrlos erscheint, jedoch zur Erkenntnis der Vollmacht und der wahren Identität Jesu führt (vgl. 6,45ff; 8,14ff).<sup>44</sup>

Die Erwähnung anderer, das Boot Jesu begleitender Boote, die in der Erzählung aber kein weiteres Echo findet und so die Frage nach deren Zweck aufwirft,<sup>45</sup> kann in die Reihe markinischer Äußerungen gestellt werden, die die Priorität der Jüngerbelehrung unterstreichen. Für den Handlungsablauf der Wundererzählung an sich ist die Präsenz dieser Boote in der Tat nicht notwendig.

## 2. Der Souverän der Schöpfung (VV 37-39)

Die Schilderung des Seesturms und der Notsituation bezeugen die erzählerische Kunst des Markus. Der gewaltige Seesturm<sup>46</sup> bedroht aufs äußerste das Leben der Jünger. Leicht lassen sich in dieser Schilderung Ähnlichkeiten mit der Jona-Erzählung (Jon 1,4-16) aufzeigen. Die sachlichen und sprachlichen Parallelen legen die Frage nach einer Abhängigkeit der markinischen Seesturmerzählung von der Jonageschichte nahe. Auch dort entsteht ein gewaltiger Sturm, so daß das Schiff in große Gefahr gerät. Die

<sup>42</sup> Das Wort *thalassa* ist unter den Synoptikern am häufigsten bei Mk belegt. Von 91 Vorkommen im NT finden sich bei Mt 16, bei Mk 19, bei Lk 3, bei Joh 9 sowie in der Offb 26. Mk gebraucht dieses Substantiv 14mal im Zusammenhang mit Jesus. Durch die Ortsbezeichnung *thalassa* gestaltet Markus einen einheitlichen geographischen Rahmen für die Aktivität Jesu in Galiläa (vgl. 2,13; 3,7ff; 4,1.35ff; 5,1ff; 6,32ff). Dabei vermutet man eine vor-markinisch gewachsene Sammlung galiläischer Erzählungen (vgl. P.J. Achtemeier, *The Origin and Function of Pre-Markan Miracle Catenae* (4,35-8,26), in: *JBL* 91 (1972), 198-221).

<sup>43</sup> Vgl. P.J. Achtemeier, *Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea*, in: *Interp.* 16 (1962), 169-176.

<sup>44</sup> Vgl. E.S. Malbon, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee*, in: *JBL* 103 (1984), 363-377.

<sup>45</sup> Diesbezüglich sind verschiedene Erklärungsversuche angestellt worden: In den anderen Booten hätten sich heimkehrende Menschen aus dem Ostjordanland befunden (vgl. J. Schmid, ebd., 106); die begleitenden Boote seien im Sturm zerstreut worden, weshalb man später nichts mehr von ihnen höre (vgl. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, New York 1966, 274); und schließlich: es sei hier ein Überbleibsel der Einleitung einer alten Tradition erhalten, die einen größeren Zeugenkreis kannte (vgl. L. Schenke, *Die Wundererzählungen*, 32; vgl. G. Schille, ebd., 31).

<sup>46</sup> Von 7 Belegen des *ánemos* bei Mk finden sich 4 in dieser Perikope, 2 in der zweiten Seewundererzählung (6,45-52). Auch in der apokalyptischen Rede (vgl. 13,27) bezeichnet *ánemos* kosmische Mächte, die für Menschen unbeherrschbar sind.

Seeleute reagieren mit großer Furcht und mit Gebet. Während draußen der Sturm tobt, schläft Jona im Schiff. Man tritt an ihn heran, um ihn zu wecken und zum Gebet aufzufordern. Doch erst als Jona ins Meer geworfen wird, beruhigt sich dieses.<sup>47</sup> Gewiß ist den Jüngern als frommen Juden die Jonageschichte bekannt gewesen. In einer solchen dramatischen Grenzsituation wie auf dem See könnte sie ihnen zur Deutung des Geschehens der Sturmstillung als Eingriff Jahwes verholfen haben. Schon oft hat Jahwe in der Geschichte Israels aus dem Sturm gesprochen (vgl. Job 31,1); noch öfter jedoch brach ein Sturm als Strafe für ungerechte und gottlose menschliche Taten aus.<sup>48</sup>

Dem Toben der Elemente wird die souveräne, von Jesus ausgehende Ruhe gegenübergestellt. Im Unterschied zum trügerischen Schlaf des Jona (vgl. Jon 4,5) gründet die - sein Schlafen<sup>49</sup> ermöglichende - Souveränität Jesu in seinem Vertrauen auf den Vater. Die Ortsbezeichnung *en tē prymne*<sup>50</sup> wirft ein zusätzliches Licht auf die ängstliche Reaktion der Jünger: Jesus, obwohl schlafend, befindet sich an der wichtigsten Stelle des Bootes. Der vorwurfsvolle Anruf Jesu durch die Jünger bereitet die Frage Jesu nach dem Glauben der Jünger und ihrer Zuversicht (V 40) vor.

Das zentrale Geschehen des Wunders wird durch das Verb *epitimáo* («anherrschen, anfahren, zurechtweisen»)<sup>51</sup> in Beziehung zu den Erzählungen über die Dämonenaustreibungen (vgl. 1,25ff) gebracht. Jesus spricht die

<sup>47</sup> Die Reaktion der Seeleute auf die plötzliche Beruhigung des Meeres, »*kai efobéthesan hoi ándres fóbo megálo tòn kyrion*« (Jon 1,16 LXX), zeigt eine erstaunliche Ähnlichkeit zu der Reaktion der Jünger angesichts des wirkmächtigen Tuns Jesu (vgl. 4, 41a).

<sup>48</sup> Vgl. Is 29,6; Job 27,20; Spr 1,27; 10,25; Weish 5,23.

<sup>49</sup> Die einzige Erwähnung des schlafenden Jesus in den Evangelien findet sich in Mk 4,38 parr.; 5 von insgesamt 8 Belegen des Verbs *katheúdo* bei Mk beziehen sich jedoch auf den Schlaf der Jünger: Jesus mahnt sie, wach zu bleiben (13,36); trotzdem findet er sie in der entscheidenden Stunde seiner Passion dreimal schlafend (14,37.40.41). So kann eine rückschauende Einordnung der Sturmstillungserzählung aus Sicht der Passion den Kontrast zwischen der vertrauensvollen Haltung Jesu und dem Zweifeln der Jünger beleuchten.

<sup>50</sup> *prymna* bezeichnet den hinteren Teil des Bootes, wo der Steuermann mit zwei Rudern steht (vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 271).

<sup>51</sup> Über die 27 Belege bei den Synoptikern (Mt weist 6, Mk 9 und Lk 12 Vorkommen auf) hinaus findet sich das Verb *epitimáo* nur in 2 Tim 4,2 und Jud 9. Bei Mk ist 6mal Jesus das zugehörige Subjekt, 3mal sind es die Jünger (vgl. 8,32; 10,13.48). In Mk 1,25 und 9,25 droht Jesus dem unreinen Geist und befiehlt ihm, zu schweigen (*fimóo*) und den besessenen Menschen zu verlassen; er verbietet den Dämonen streng, ihn bekannt zu machen (vgl. 3,12). Die große Bedeutung des Verbes für Mk zeigt sich in der Tatsache, daß es dreimal im zentralen Teil des Ev - im Rahmen der ersten Ankündigung von Leiden und Auferstehung - vorkommt: Jesus »schärfte ihnen aufs strengste ein, niemandem etwas von ihm zu sagen« (8,30); Petrus nahm ihn auf die Seite »und fing an, ihm zu wehren« (8,32); nur hier ist Jesus das Objekt einer durch dieses Verb ausgedrückten derartigen Aktion; Jesus weist Petrus streng zurück und fordert ihn auf, über seine erste Entscheidung zur Nachfolge (vgl. 1,17) und seine jetzige Haltung zu ihm nach zudenken (vgl. 8,33).

tobenden Elemente in einer feierlichen Weise,<sup>52</sup> direkt, als lebendige Wesen an. Gerade im Kampf gegen die dämonischen Mächte durch Taten und Worte Jesu erweist sich seine Identität, die durch ein enges Verhältnis zum Vater geprägt ist. Aus diesem den Dämonen gegenwärtigen Verhältnis Jesu zum Vater (vgl. 1,24; 3,11; 5,7; 9,20) heraus ist er fähig, die Leiden den aus der Gewalt der Dämonen zu befreien und ihnen zu helfen, zu eigener Identität zurückzufinden. Diese »Befreiungstat« Jesu betrachtet Markus als die wesentliche Wirkung des nahegekommenen Reiches Gottes (vgl. 1,15.34.39).

Die souveräne Haltung Jesu gegenüber See und Wind verstärkt die Atmosphäre der Epiphanie; nur einer, nämlich Jahwe, ist es, der die Vollmacht besitzt, so zur Natur zu reden: derjenige, dessen Wort am Anfang steht, der alles ins Leben, in seine Existenz gerufen hat, der allem eine eigene Ordnung, eine eigene Identität gegeben hat. So erweist sich Jahwe auch als Kämpfer gegen die chaotischen Mächte<sup>53</sup>, die in der Antike meist in gewaltigen Unwettern, aber auch in der Wildheit von Feinden und Dämonen gesehen wurden. Dieses Motiv von der souveränen Macht Jahwes gegenüber der Natur findet im AT ein vielfaches Echo, vor allem in den Psalmen und bei den Propheten.<sup>54</sup> Offensichtlich ist in der Sturmstillungserzählung ein schöpferisches Moment präsent. Jesus begibt sich in die Kontinuität des tätigen Schöpfergottes und des Gottes, der durch die Herausführung des auserwählten Volkes aus Ägypten - durch das »chaotische Wasser« des Schilfmeeres hindurch - die neue Gottesgemeinde schafft.<sup>55</sup> Die zahlreichen wörtlichen Anklänge an Jon 1,4-16 sowie an weitere alttestamentliche Traditionen weisen auf die offenkundige Aussageabsicht in Mk 4,35-41 hin, daß die Vollmacht, die im AT Jahwe zusteht, jetzt Jesus zugesprochen wird. Die Worte Jesu erfüllen sich in seinen Taten. Sie beherrschen die menschenfeindlichen Mächte und stellen die ursprüngliche Ordnung und Ruhe wieder her (vgl. 4,39cd).<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Vgl. F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1975, § 346. Eine solch energische Beschwörungsformel mit doppeltem Imperativ ist im NT einmalig.

<sup>53</sup> Dem befehlenden *epitimáo* entspricht das hebräische Verb *r'n* das im AT die Schelte Gottes gegenüber feindlichen Mächten bezeichnet: Jahwe gebietet dem Satan zu schweigen (vgl. Sach 3,2), er droht den Völkern, die toben wie das Meer (vgl. Jes 17,13), er schilt das Meer; so übt er seine Herrschaft über die unheimliche Macht des Sturmes und der Wasserfluten (vgl. Nah 1,4; Ps 68,31; 106,9; 107, 29; 119,21) aus.

<sup>54</sup> Vgl. Ps 18,16; 65,8; 74,13; 77,17; 89,10; 95,5; 104,9; 107,25ff; Job 38,4ff; Jes 40,12; 51,9 f.15; Jer 31,35; Am 5,8; 9,6.

<sup>55</sup> »The story portrays Jesus here in terms of the amazing power of Yahweh. The sea story recalls two mighty works of God: rolling back the chaotic waters of creation and rolling back the seas of the Exodus to create the community of Israel« (E.K. Broadhead, *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark*, JSNT Supp. 74, Sheffield 1992, 96).

<sup>56</sup> Markant ist die Übereinstimmung zwischen Mk 4,39c und der Beschreibung des sich beruhigenden Wassers nach der Sintflut (»*kai ekópasen tò hydor*« Gen 8,1 LXX).

### 3. Die Frage nach der Identität (VV 40-41)

Die dritte Szene wird schon am Beginn durch eine typisch markinische Einleitungsform<sup>57</sup> - ähnlich wie in V 35 - als zweiter Teil der Wundergeschichte gekennzeichnet. Zwei solche typischen Formen in ein und derselben Perikope können als sicheres Zeichen der markinischen Redaktion gelten. Markus gebraucht diese Form oft, wenn er eine Forderung Jesu gegenüber den Jüngern ausdrücken oder die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf das jeweils Folgende lenken will (vgl. 1,17; 9,29; 10,14.2.1.52). In der vorliegenden Perikope leitet er so die bedeutendste Etappe der Erzählung, nämlich die Interpretation nicht nur des Geschehens auf dem See, sondern aller bisherigen Taten Jesu ein. Mit der Doppelfrage (V 40)<sup>58</sup> erreicht die Spannung zwischen Jesus und den Jüngern ihren Höhepunkt. Noch in drei anderen Fällen verwendet Markus dieses rhetorische Mittel (4,13; 7,18; 8,17), wodurch jeweils das Jüngerunverständnis unterstrichen wird. Auch hier kann man im Hintergrund die Frage nach der Verstehensmöglichkeit der Jünger vermuten. Das Thema des »Jüngerunverständnisses« durchzieht das ganze MkEv.<sup>59</sup> Die Lebensgefahr stellte eine existentielle Erprobung des Jünger Glaubens dar, und Jesu Frage - sein schwerer Vorwurf<sup>60</sup> - läßt erkennen, daß die Jünger diese Probe nicht bestanden haben. Zwar zeigten sie ein gewisses Maß an Vertrauen gegenüber Jesus, als sie ihn in ihrer Not riefen, doch konnte Jesus ihr ängstliches Verhalten nicht zufriedenstellen. Die Frage Jesu nach dem Glauben<sup>61</sup> - die hier allerdings noch nicht explizit auf ein Objekt des Glaubens zielt<sup>62</sup> - trifft den Kern des

<sup>57</sup> *légei autoís* als Einleitungsform mit Jesus als Subjekt kommt in Mk 16mal, bei Mt 5mal und bei Lk überhaupt nicht vor.

<sup>58</sup> Der semitische Ursprung dieser Redeweise ist in der Forschung unumstritten (vgl. F. Neirynek, ebd., 56).

<sup>59</sup> Vgl. 4,13; 6,52; 7,18; 8,17ff; 9,6.10.32; 10,24ff.

<sup>60</sup> Die Lesart des Textes in V 40 ist unsicher. Zwei Hauptlesarten tauchen in wichtigen Handschriften auf. Die bei Nestle (27. Aufl.) aufgenommene Leseart ist sehr gut bezeugt (S B D L D O lat u. a.), aber auch die Lesart *tí deilót este hóutos; pós ous* ist in bedeutenden Handschriften vertreten (p<sup>45</sup> A C K u. a.). Auf Grund der äußeren Textbezeugung allein ist also eine Entscheidung nur schwer zu treffen. So muß sie gemäß der internen Textkritik, aus dem Vergleich der »Jünger«-Stellen im gesamten MkEv heraus, gefällt werden. Während die Frage »Habt ihr noch immer keinen Glauben?« vor aussetzt, daß die Jünger schon einen gewissen Glauben besitzen, der aber bezüglich seiner Qualität noch Defizite aufweist, verschärft *pós ous* die Anklage, die dann in dem Vorwurf gipfelt, die Jünger hätten überhaupt noch keinen Glauben.

<sup>61</sup> Unter den 243 Belegen von *pístis* im NT - davon bei Mt 8, bei Lk 11 und keiner bei Joh - kommt das Wort bei Mk relativ selten, und zwar nur fünfmal, vor. Es taucht bei ihm jedoch immer im Kontext zentraler theologischer Kennzeichnungen der Identität Jesu auf. Der Glaube ist die Möglichkeitsbedingung für die Wunderheilung (vgl. 2,5; 5,34; 10,52).

<sup>62</sup> *pístis* steht hier ohne Artikel. Es gleicht sehr der eigenartigen Formulierung in 11,22 (*éhete pístin theou*), wo beide Substantive ohne Artikel gebraucht sind. Das Wort »Gott«

Verhältnisses der Jünger zu Jesus, näherhin ihres Vertrauens zu ihm. Die Jünger sind aufgefordert, in ihrem Glauben einen Schritt weiter zu gehen als das Volk, das in Jesus vor allem einen Wundertäter, lediglich einen Helfer in einer konkreten Not sieht. Sie müssen sich der Frage nach dem Ursprung der Vollmacht Jesu stellen. Jesus will, daß seine Worte und Taten für die ihm Nachfolgenden auf die Offenbarung seines Vaters hin transparent werden. Das *óupo* (»noch nicht«) unterstreicht das Fehlen dessen, was Jesus von seinen Jüngern erwartet. Später wird er sie noch zweimal in dieser Weise nach dem von ihnen erwarteten Verständnis fragen (vgl. 8,17.21). Nach allem bisher Erlebten sollte der Glaube der Jünger deutlich tiefer sein.

Auf die autoritative Haltung Jesu in Tat (V 39) und Wort (V 40) reagieren die Jünger mit großer Furcht. Die semitische Konstruktion *efobéthesan fónon* (V 41) unterstreicht die tiefe Betroffenheit der Jünger und stellt erneut die Verbindung zu atl. Tradition, vor allem zur Jonageschichte, her. Die Furcht der Seeleute drückte dort ihre Anerkennung Jahwes (vgl. Jon 1,10.16) aus. Bei den Jüngern Jesu geht es jetzt aber nicht mehr nur um die Angst vor tobenden Wogen (*deilós* V 40), sondern um ihr Staunen, ihre Ehrfurcht vor einer Sache, die sie überfordert; jetzt kommt die »religiöse Furcht« vor dem Unbegreiflichen, vor der Epiphanie Gottes in den Blick, die in der alttestamentlichen Literatur als Grundhaltung des Menschen erscheint (vgl. Spr 1,7).<sup>63</sup> Das Verb *fobéomai* (»fürchten, erschrecken«)<sup>64</sup> kommt im MkEv 8mal in Bezug auf Jesus vor (4,40; 5,15.33.36; 6,50; 9,32; 10,32; 16,8). Nur in 4,41 wird das Verb mit dem Substantiv *fóbos*<sup>65</sup> näher bestimmt und damit stark betont. Mit genau denselben Worten wird in Lk 2,9 die Reaktion der Hirten beschrieben, als sie vom Glanz des Herrn umstrahlt wurden. Darüber, daß es sich hier um eine Epiphanie handelt, kann nach der geschilderten Reaktion der Jünger kein Zweifel bestehen. Der verstärkte Ausdruck des Furchtmotives verschärft den Kontrast zwischen den Anzeichen der offensichtlichen göttlichen Anwesenheit und der Unfähigkeit der Jünger, diese zu erkennen. »Furcht« wird hier nicht als psychologischer Begriff gebraucht, sondern anhand gerade dieser Reaktion der Jünger wird die sich ereignende Epiphanie, die göttliche Präsenz in Jesus erwiesen. Die folgende Reaktion der Jünger zeigt jedoch, daß sie sich dieser

---

als Objekt des Glaubens (genitivus objectivus) wird unter den 30 Belegen im MkEv nur hier ohne Artikel verwendet. M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1963, N° 165-172 erkennt in diesem Phänomen eine Akzentuierung hinsichtlich der Qualität und der Natur des Glaubens. Somit ist schon die konkrete Zielrichtung des Glaubens aufgezeigt. Auch die imperativische Form spricht für die Notwendigkeit einer radikalen Haltung der Jünger hinsichtlich ihrer Beziehung zu Gott.

<sup>63</sup> Vgl. H. R. Balz, *fobéo*, in: *ThWNT IX* (1973), 194-216.

<sup>64</sup> Unter 95 Belegen in NT findet sich *fobéomai* 58mal in den Evangelien, davon bei Mt 18mal, bei Mk 12mal, bei Lk 23mal und bei Joh 5mal.

<sup>65</sup> Das Substantiv *fóbos* kommt 47mal im NT vor, davon bei Mt 3mal, bei Mk 1mal, bei Lk 7mal und bei Joh 3mal. Bei den Synoptikern begegnet es fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Epiphaniiefurcht (Mt 14,26, Lk 1,13 u. a.).

Präsenz noch nicht deutlich bewußt sind. Daß sie trotzdem mit Ehrfurcht reagieren, kann deshalb nicht in ihren eigenen Erkenntnisfähigkeiten begründet sein, kann nicht als psychische Reaktion gewertet werden, sondern setzt notwendig ein göttliches Handeln voraus. Die »Furcht« stellt aber auch ein deutliches Signal für den Leser dar. Sie bestätigt seine Kenntnis über die Herkunft der Vollmacht Jesu (vgl. 1,1.11), bekräftigt sein Vertrauen, seinen Glauben. Jedoch folgt unmittelbar die staunende Fragestellung der Jünger, die auch eine zentrale Frage des MkEv überhaupt anstößt, wer denn dieser sei (»*Tis ára hütós estin*« 4,41). So kann man annehmen, die Jünger ahnten zumindest in gewisser Weise, daß der Jesus in ihrer Mitte mit der Vollmacht Jahwes auftrat. So erwartete man von ihnen eine ähnliche Antwort, wie sie der Besessene in der Synagoge von Kafarnaum gab (vgl. 1,24). Auch wenn aufgrund des Wundergeschehens die Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu auf der Hand zu liegen scheint, fehlen jedoch deutliche diesbezügliche Aussagen. Der offene Schluß der Perikope richtet den Blick der Jünger weiter auf das Kreuz hin aus. Erst das Kreuz wird letztlich die Erkenntnis der wahren Identität Jesu ermöglichen (vgl. 15,39).

**Povzetek: Maksimilijan Matjaž, Pomiritev viharja kot markovska pripoved čudeža**

Poročila o čudežih zavzemajo v Mr precej več prostora, kakor pri ostalih dveh sinoptikih. Vsak posamezni čudežni dogodek prispeva nek svoj poseben pogled h globalni zasnovi vere, ki je predstavljena po Mr. Različni biblični motivi, ki so prisotni v pripovedi o pomiritvi viharja (Mr 4,35-41), kažejo na tesno povezavo med odrešenjskim dogajanjem, ki je nastopilo z Jezusom Kristusom, in starozaveznim izročilom. V Mr je Jezus v pričujoči perikopi najizraziteje postavljen v kontinuiteto delovanja Boga Stvarnika, ki ima moč ne samo nad demonskimi silami v človeku, temveč tudi nad celotno naravo.

**Summary: Maksimilijan Matjaž, The Calming of the Storm as a Marcan Miracle Story**

Reports on miracles take up much more space in the Gospel of St. Mark than in the other synoptic Gospels. Each miracle story adds a specific component to the development of the concept of faith as presented in the Gospel of St. Mark. The motifs contained in the pericope of the calming of the storm (Mk 4.35-41) show the close connection between the salvational action instituted by Jesus Christ and the Old Testament tradition. In the said pericope of St. Mark Jesus is represented as continuing the action of God the Creator, who has power not only over the demonic forces in man but also over the universe.





Jože Krašovec

## Predstavitev Svetega pisma

Novi prevod in mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma<sup>1</sup>

Sveto pismo ima za seboj dolgo zgodovino; nastajalo je prek ustnega izročila, ki se je prenašalo od najstarejših časov hebrejskega ljudstva skozi vso starozavezno obdobje vse do konca 1. st. po Kr. že v stari zavezi spise, ki so jih imeli za svete, preprosto imenujejo »Knjiga« (hebr. *seper*; gr. *he biblos*, pomanjševalnica *to biblion*) ali množinsko »Knjige« (prim. 2 Mz 24,7; 32,32; Joz 1,8; 2 Kr 22,13; Iz 29,18; Ps 40,8; Dan 9,2; 1 Mkb 12,9; 2 Mkb 8,23). Postopoma se za Staro zavezo uveljavi izraz »Svete knjige« (prim. 1 Mkb 12,9; 2 Mkb 8,23), ki se izredno pogosto pojavlja v spisih znamenitega judovskega razlagalca Svetega pisma Filona Aleksandrijskega (ok. 25 pr. Kr. do 40 po Kr.) in judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija (37-100 po Kr.). Nova zaveza pa Sveto pismo stare zaveze največkrat označuje z izrazom *he graphé*, »Pismo«. Obstaja pa tudi besedna zveza »sveta pisma« (prim. Rim 1,2). V prvem obdobju imamo torej za naš izraz »Sveto pismo« dva naziva: »Svete knjige« in »Sveti spisi«. Iz teh dveh virov se v prvem tisočletju v Evropi uveljavita dva naziva: »Biblia« in »Sacra scriptura«. Tako stanje je ostalo vse do danes. Izraz *Biblia*, »Knjiga«, je postal razpoznavni znak izraelskega naroda kot naroda Knjige. Ko pa je Sveto pismo postalo prva knjiga sveta, je upravičeno dobilo oznako »Knjiga knjig«.

Ob tednu Univerze v Ljubljani danes preglejmo petnajst let trajajoče priprave novega slovenskega prevoda Svetega pisma, ob tem omenimo razočaranja nad lastnim delom in odločenost, da besedila čimbolj prečistimo in približamo izvorniku, in sicer glede besedišča, sloga in retorike, v skrbi za lepoto pri prevajanju v slovenski jezik in v pripravah na veliki mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma, ki dobiva svetovne razsežnosti. Nastanek novega prevoda Svetega pisma in zasnova simpozija odpirata pred nami neslutene razsežnosti Svetega pisma in njegovega odmeva v svetovnih kulturah od začetka do danes.

---

<sup>1</sup> Predavanje na Teološki fakulteti ob tednu Univerze v Ljubljani, 28. novembra 1995.

## 1. Sveto pismo v starih rokopisih in v umetnosti

Samodejna rast Svetega pisma do položaja Knjige knjig je vsestransko zarisala evropsko in v veliki meri svetovno civilizacijo. Najstarejši ohranjeni rokopisi, ki pomenijo osnovni dokument pismenstva vsakega naroda, so zapisi odlomkov iz Svetega pisma. V tem stoletju je posebnega pomena najdba svetopisemskih rokopisov s področja Mrtvega morja; večinoma jih postavljajo v 1. st. pr. Kr. Ti in drugi rokopisi iz prvega tisočletja našega štetja pomenijo neprecenljivo bogastvo, saj so primarni vir za izredno pomembno sodobno znanost tekstne kritike Stare zaveze, tj. preverjanja avtentičnosti izvirnega svetopisemskega besedila. Judje in za njimi kristjani so izvirno besedilo prepisovali z zavestjo njegove božanske avtoritete in zato popolne nedotakljivosti.

Velja pa poudariti, da je bila v stoletjih po Kr. oblika predstavitve svetopisemskega besedila pri Judih in kristjanih različna. Pri Judih je bila značilna oblika rokopisni zvitke na dveh valjih. Zvitki Svetega pisma pridejo posebno lepo do veljave na praznik *šimhat toráh*, »veselje nad postavo«. Pri kristjanih pa že v 2. st. prevlada oblika kodeksa, ki v naslednjih stoletjih postane razpoznavni znak krščanskih rokopisov, med katerimi imajo najpomembnejše mesto svetopisemski kodeksi. Za znanost tekstne kritike so posebno dragoceni najstarejši ohranjeni grški kodeksi, ki zaobsegajo vse Sveto pismo stare in nove zaveze bolj ali manj v celoti. Najstarejši so *papirusi Chester Beatty* v 11 kodeksih, ki jih različno postavljajo v obdobje od 2. do 4. st. Iz 4. st. sta posebej slavna *Codex Sinaiticus* in *Codex Vaticanus*, iz 5. st. pa *Codex Alexandrinus*. Poleg teh velja omeniti dva kodeksa, ki obsegata le del Nove zaveze: *Codex Bezae Cantabrigiensis* iz konca 4. st. in *Codex Claromontanus* iz 5. st. Prvi obsega grško in latinsko besedilo štirih evangelijev, katoliških pisem in Apostolskih del, drugi pa grško in latinsko besedilo Pavlovih pisem.

Odnos do Svetega pisma se na poseben način kaže v umetnosti. Na Vzhodu se v 6. st. začne nova miniaturna umetnost, knjižno slikarstvo. Proti koncu 7. st. se knjižna umetnost razcvete v irskih samostanih in se postopoma razvije tudi drugod po Evropi. Tako pride do mnogih slovityh rokopisov Biblije, psaltrov, evangeliarjev in zakramentarijev. Platnice često krasijo dragoceni umetniški reliefi, besedilo pa bogate slikarske kompozicije iz Stare in Nove zaveze. Knjižna umetnost je ostala izredno živa in bogata vse do našega časa, predvsem pa skozi ves srednji vek. Evropske knjižnice in muzeji hranijo veliko število bogato ilustriranih Biblij. Sveto pismo samo in sorodne knjige, ki zajemajo vsebino iz Svetega pisma, so neprecenljiv zaklad, ki ga obravnava posebna znanost, imenovana kodikologija.

Za Slovence pomeni mejnik Dalmatinova Biblija iz leta 1584. Z njo Slovenci nismo dobili le prvega celotnega prevoda Svetega pisma, temveč tudi prvo ilustrirano Biblijo. V njej imamo 222 lesorezov, ki so delo različnih mojstrov. Podobno tudi *Hišno postilo*, ki jo je Primož Trubar priredil po Luthru, za ilustracijo razlag nedeljskih in prazničnih evangelijev krasil 108 lesorezov. V 19. st. sta bila posebno znamenita mojstra lesorezov Julij Schnorr in Gustav Doré.

Schnorrove in Doréjeve ilustracije svetopisemskih prizorov so zdaj dostopne tudi v slovenskih izdajah. Schnorrove sta Frančišek Lampe in Janez Evangelist Krek skoraj v celoti prevzela za svoje veliko delo *Zgodbe Svetega pisma*, Doréjeva ilustrirana Biblija pa je pri nas izšla leta 1986.

Sveto pismo je navdihovalo literarne ustvarjalce, da so iz njega črpali motive za leposlovje vseh vrst: pesništvo, drame, romane in novele v različnih jezikih. Veliko je del, ki imajo naslov po svetopisemskih osebah oziroma zgodbah, pa tudi druga znana dela, ki se ne nananjajo neposredno na Sveto pismo, imajo tu svojo filozofsko-teološko in etično osnovo, npr. Schakespearjeve drame, Dantejeva *Božanska komedija*, *Zločin in kazen* Dostojevskega itd. Umetniki besede segajo v vse globine razmerja med grehom in kaznijo, med kesanjem in usmiljenjem. V svetni literaturi je Sveto pismo dobilo pomembno mesto šele ob začetkih duhovne drame v srednjem veku. Izoblikovale so se božične, pasijonske in velikonočne igre. Posebna zvrst duhovnih iger so bili mirakli in misteriji, ki so se razvili iz liturgije.

V slovenskem leposlovju svetopisemski motivi najdejo svoje mesto predvsem v pesništvu, do veljave pa pridejo tudi v pripovedništvu in dramatiki. V dušah umetnikov so budili in poglobljali čut za doživljanje skrivnostnih sil ljubezni in sovraštva, svetosti in greha, neskočnosti in končnosti človeškega bitja, ki je razpeto med dva svetova.

Sveto pismo ima posebno vidno mesto v likovni umetnosti: v stavbarstvu, kiparstvu, mozaični umetnosti, stenskem slikarstvu, krilnih oltarjih, ikonah, drugih posamičnih slikah, slikanih oknih, oltarnih prtih, ilustracijah knjižnih izdaj. Do 4. st. so svetopisemske motive zaradi preganjanja večinoma upodabljali v skrivnih prostorih, zlasti v katakombah, in sicer v stenskem slikarstvu in v kiparstvu. Od 4. st. dalje so v raznih deželah gradili veličastne bazilike, ki so služile kot prostor za reprezentativne upodobitve. Njihov namen ni bil samo poučevati, temveč sočasno tudi razodevati. Stavbe so podoba idealnega mesta, ki predstavlja nebeški Jeruzalem. V poznem srednjem veku, v obdobju gotike, pride do razmaha mogočna arhitektura. V katedralah se uveljavijo vse veje umetnosti, vse služi eni sami veliki podobi »neba«, ki predstavlja nebeški Jeruzalem.

Na Vzhodu je bil mozaik značilna oblika umetniškega oblikovanja in je prodrli tudi precej daleč na Zahod. Z renesanso se začne v Italiji nova zlata doba slikarstva, ki doseže vrh v delih Leonarda da Vincija (1452-1519) in Michelangela Buonarottija (1475-1564). Slavno izročilo renesančnega slikarstva se nadaljuje tudi skozi obdobje baroka in rokokoja. Nastane mnogo stropnih fresk po cerkvah in kapelah, pa tudi samostojnih slik na svetopisemske teme. V 19. st. prevladajo svetni motivi, ki imajo za moto zemski paradiz. Ta moto narekujejo nove sekularizirane ideologije in revolucije, ki se začenjajo s francosko revolucijo. Svetopisemske teme ne igrajo več nobene pomembne vloge. V 20. st. je položaj zopet boljši.

Judovsko in krščansko versko izročilo je bistveno povezano z glasbo. Skozi stoletja so prišle do veljave vse zvrsti glasbe in v vseh je Sveto pismo prvi vir glasbenih motivov. Velikokrat so uporabili svetopisemska besedila v nespremenjeni obliki, v večjem ali manjšem obsegu. Prav tako pogosto so jih

svobodno prirejali in povezovali z besedili iz poznejšega izročila. V izbiri svetopisemskih motivov se je posebno jasno pokazalo, kateri svetopisemski simboli, motivi, osebnosti in zgodbe utelešajo univerzalne resničnosti človeškega bitja v njegovi dinamiki razmerja do Boga in človeka. Samo takšne je mogoče organsko aktualizirati v vsakem času in v vseh družbenih razmerah.

Najbolj zgodnja, izrazito svetopisemska glasba je petje psalmov, ki je enako pomembno v judovstvu in krščanstvu. Pozneje so v vseh jezikih samodejno nastajale neštete ljudske verske pesmi, ki se bolj ali manj neposredno naslanjajo na svetopisemska besedila. Veliki umetniki segajo po Svetem pismu, ko v klasičnih glasbenih zvrsteh izražajo Božjo moč v veseljstvu in v velikih zgodovinskih dogodkih, pa tudi najbolj skrivnostne vzgibe človeških src v njihovi neskončni predanosti ali zaslepljenosti.

Sveto pismo je najpomembnejša predloga slovenskih cerkvenih pesmi, do veljave pa je prišlo tudi v umetniških skladbah: v mašah, oratorijih, motetih itd. Prve ljudske pesmi so nastajale po latinskih in nemških predlogah. V Stškem rokopisu (15. st.) imamo najstarejšo ohranjeno kitico velikonočne pesmi *Naš Gospud je od smrti vstal*. Slovenski protestanti so spesnili več psalmičnih pesmi. Izročilo psalmičnih pesmi nepretrgano živi vse do danes. Poleg psalmov je tudi mnogo drugih motivov Svetega pisma našlo svoje mesto v izredno bogatem slovenskem izročilu ljudskih pesmi in umetniških skladb.

## 2. Temeljne teološke postavke Svetega pisma

Če hočemo ustrezno ovrednotiti značilnosti kultur, ki jih oplaja Sveto pismo, je treba začeti s temeljnimi postavkami Stare zaveze, ki pomeni ključ za razumevanje Nove zaveze in vse judovsko-krščanske civilizacije. V Stari zavezi je odločilen tako imenovani »etični monoteizem«, to je harmonično povezovanje vere v Božjo absolutnost in svetost. To povezovanje je razlog za neizmerno dinamiko v odnosih med Bogom in človeštvom, Izraelom kot zaveznim občestvom in posameznikom. Bog je začetek in konec vsega bivajočega, zato je za človeka edina možnost. Iz tega sledi, da avtonomnost ali etična nevtralnost sploh ne prideta v poštev. Kakor se Bog ne more odtujiti svojemu stvarstvu v celoti in še posebej človeku, ki ga vedno nagovarja, izziva in vzgaja za popolnost, tako človek ne more živeti brez svojega Stvarnika. Odtuji se mu lahko le za ceno življenja. Tako je hebrejska postava edina med vsemi pravnimi in etičnimi sistemi antike, ki moralni imperativ postavlja v središče religioznih in narodnih vrednot. Načelo pravičnosti, zvestobe, solidarnosti in ljubezni je temelj osebnega in družbenega življenja. Na mesto kozmoloških in mehanističnih analiz sveta stopa personalistično-preroška dinamika, ki odpira neskončno širino zgodovine in globine duha med dobrim in zlim. Če je pri Grkih ideal pravičnosti kozmična in družbena harmonija, je pri Hebrejcih pomembno le vprašanje svetosti življenja; harmonija in mir sta možna le tam, kjer je svetost življenja začetek in konec zavesti in delovanja. Bistvo človekovega poslanstva je *imitatio Dei*, »posnemanje Boga«. To je posebno govorno izraženo v obljubi zaveze, da bo Izrael »kraljestvo

duhovnikov in svet narod« (prim. 2 Mz 19,6), in v spodbudi Svetostne postave: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (prim. 3 Mz 19,2). Eno najpomembnejših vidikov načela *imitatio Dei* je prepričanje, da je to edina zanesljiva pot do filantropije. Dinamika sedanje napetosti razmerij med Bogom in njegovim ljudstvom po eni strani utemeljuje zgodovinski spomin vse do začetka sveta, po drugi strani pa nezadržno navdihuje slutnjo in upanje v dopolnitev; od tu značilna mesijanska in eshatološka naravnost Svetega pisma.

Načelo *imitatio Dei* razloži, zakaj univerzalnost in demokratičnost etičnega imperativa ne vzpostavljata individualizma, temveč vodita v zavezno razmerje med Jahvejem in Izraelom. Razmerje do Boga, sočloveka in sveta je pravo le, če izkazuje ravnotežje in vzajemnost. Globina osebnega razmerja utemeljuje trdnost občestvenih vezi in njihovo dinamiko. Zato ni naključje, da dve verziji desetih zapovedi (prim. 2 Mz 20,2-14; 5 Mz 5,6-18), obe v kontekstu sklenitve zaveze, zajemata vse temeljne vidike osebnega in občestvenega življenja tako popolno, da te zapovedi veljajo za nesporno formulacijo univerzalnega naravnega zakona, ki ga v bistvu sprejema ves civilizirani svet. Monogamija, ki je v judovstvu in krščanstvu enako pomembna, ter osrednja vloga družine in svetost zakonske zveze po načelu zaveze, so najbolj subtilna posledica teoloških in antropoloških postavk Svetega pisma.

Strahospoštovanje do svetega Boga ima neslutene posledice za vrednotenje človeka. Tu je temelj absolutne enakosti med ljudmi v smislu znamenite izjave, da je Bog človeka ustvaril po svoji podobi (prim. 1 Mz 1,28-27). To pa pomeni vse, kar so kdajkoli filozofi, teologi in umetniki vzvišenega povedali o človeku. Bistvo vsega je v tem, da je človek zaznamovan z Božjo svetostjo in dostojanstvom. V vsakem človeku je zapisano Božje bistvo, zato je vsako človeško bitje sveto; vsi ljudje so enaki v ognjišču Božje ljubezni. To pa pomeni ne le možnost, temveč etični imperativ popolne demokracije: vsi ljudje imajo isti izvor in isti osnovni namen življenja, zato so vsi postavljeni pred iste zahteve pravičnosti in svetosti. Toliko bolj resno je treba obravnavati stranpoti. Ko se človek obrne proti Božji svetosti in sočloveku, se začne seznam zablod vse do neodpustljivih grehov proti Svetemu Duhu. In ko se pred zahtevo pravičnosti potuhnejo vse človeške ustanove, toliko močneje zveni Božji glas v odtujeni duši in družbi, ki nezadržno drvi v propad. »Glas krvi« umorjenega brata vpije k Bogu (prim. 1 Mz 4,10). Vendar tudi največje človeške zablode niso nepopravljive; fatalizem je v popolnem nasprotju z duhom preroštva. Tudi ko je vse okolje porušeno, in ostane le ranjena duša, ki je sprevidela zablodo, ki se zablode kesa in se želi vrniti k izvoru svojega življenja, je možen nov začetek; ta morda celo obeta boljše sadove, kakor so bili predvideni poprej. V tem je paradoks poti do rešitve prek trpljenja, ki ožarja čudovite speve o služabniku v Izaijevi knjigi (prim. 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) in postavlja v ospredje križanje Božjega Sina med razbojnikoma ter vstajenje iz groba tretji dan.

### 3. Napetost med dobesednim in prostim prevajanjem Svetega pisma

Univerzalnost svetopisemskih tem in izraznih sredstev pa ni spodbujala le razlag v okviru ljudskega pripovedništva in v umetnosti vseh vrst, temveč tudi razlago Svetega pisma samega. Prevodi Svetega pisma so najbolj prvobitna razlaga. Najstarejši prevodi Stare zaveze v aramejščino (targumi) kažejo izredno raznolikost glede interpretacije. Nekatera besedila, predvsem pesniška, so prevedena dokaj dobesedno in ohranjajo značilen zgoščen biblijski slog. Druga so mestoma zelo razširjene parafraze. Razlog za večjo točnost prevodov v pesništvu je predvsem osnovna pesniška oblika paralelizma. Pesniške povedi v organsko povezanih in ritmično določenih distihih in tristihih je težko parafrazirati, ne da bi popolnoma uničili pesniško zgradbo besedila. V proznih besedilih pa je ovir za parafraze neprimerno manj, zato so prevajalci, ki so besedilo prirejali za liturgično rabo po sinagogah, nekatera besedila prosto prevajali in vanje vnašali miselni svet svojega časa.

Posebno pozornost zasluži grški prevod (Septuaginta), ker je bil podlaga Nove zaveze in je imel zelo močan vpliv na razvoj evropskih jezikov in kulture na splošno. Ime Septuaginta temelji na izročilu, da je prevod opravilo dvainsedemdeset judovskih starešin v kratkem času. V resnici so prevod pripravljali v dolgem časovnem obdobju, od 3. do 2. st. pr. Kr. V njem se zrcalijo različna prevajalska načela: nekatere knjige so prevedene zelo dobesedno, druge izredno prosto. Novozavezni pisatelji so se mnogo bolj opirali na ta grški prevod kakor na hebrejski izvirnik. Nekateri Judje pa s Septuaginto niso bili zadovoljni, ker se je premalo skladala z izvirnikom. Zato je Akvila v 2. st. po Kr. pripravil skrajno dobeseden prevod. Očitno se zaradi pretirane dobesednosti ni uveljavil, toda ostanki prevoda so zaradi velike skladnosti s hebrejskim izvirnikom izredno dragoceno gradivo za preučevanje hebrejskega besedila v prvih stoletjih po Kr.

Zgodnji latinski prevodi Septuaginte in izvirnega grškega besedila Nove zaveze so bili zelo dobesedni. Hieronim je v 4. st. pripravil celoten latinski prevod (Vulgata) na temelju najboljših ohranjenih grških in hebrejskih rokopisov tako, da je ubral srednjo pot med strogo dobesednostjo in svobodnim parafraziranjem. V celoti je Vulgata vendarle precej v skladu z izvirnim besedilom, ne le glede besedišča, temveč tudi glede slogovnih in retoričnih prvin.

V srednjem veku je pod vplivom Vulgate nastala vrsta prevodov, ki so bili precej dobesedni. Martin Luther je celotno Biblijo prevedel tako, da odraža skladnost z izvirnim svetopisemskim slogom in ustvarjalnost v iskanju ustreznih v prevodnem jeziku. Svoja prevajalska načela je podal v dokumentu pod naslovom *Sendbrief zum Dolmetschen* (1530). Luthrov prevod Svetega pisma je vplival na prevajanje Svetega pisma v druge jezike, med drugim v angleščino in v slovenščino.

V poznejših stoletjih je nastalo zelo veliko prevodov Svetega pisma. Nekateri so izrazito dobesedni, drugi precej prosti. Uveljavili so se tisti, ki so združevali skladnost z izvirnim besedilom in razumljivost povedi v prevodnem jeziku. V novejšem času različno temeljno pojmovanje jezika spodbuja dva različna

pristopa v prevajanju. Na eni strani imamo tiste, ki verjamejo v univerzalnost in zato prevedljivost temeljnih jezikovnih in slogovnih kategorij in se torej zavzemajo ne le za vsebinsko, temveč tudi za formalno ekvivalenco med izvornim in prevodnim jezikom. To je klasično stališče. Na drugi strani so tisti, ki menijo, da jeziki med seboj niso kompatibilni in se zavzemajo za tako imenovano dinamično ekvivalenco v prevodnem jeziku. Po njihovem mnenju je misel treba ustrezno pretvoriti v formalne kategorije prevodnega jezika.

Pregled usode prevodov različnega tipa kaže, da so se zlasti v uradni liturgični rabi uveljavili prevodi, ki so se v bistvu ujemali z izvornikom, čeprav je v njih očitna težnja po razumljivosti v izbiri ustreznic v prevodnem jeziku. V takšnih prevodih prevladuje čudovita skladnost med vsebino in obliko, zato je v njih v zelo veliki meri ohranjeno izvorno sporočilo, obenem pa vzvišenost ali vznesenost biblijskega sloga. V tem je razlog, da se je toliko prevajalcev opiralo na priznane stare prevode in je v novejših prevodih pogosto težko znanstveno ugotavljati razmerje odvisnosti od izvornika in klasičnih starih prevodov. Ne glede na temeljna načela o prevajanju je samoumevno, da dober prevod ni le zadeva znanosti, temveč tudi umetnost, ki je sad naravne nadarjenosti in odgovornega dela.

Napetost med klasičnimi vzori prevodov in zavzemanjem za dinamično ekvivalenco je petnajst let preganjalo vse, ki smo sodelovali pri novem prevodu Svetega pisma. Neštete osebne in skupinske debate, sestanki in preverjanja drugih modelov so zarisali križev pot našega prevoda od začetnih dokaj prostih poskusov do precej točnega standardnega prevoda, ki prinaša izvorno besedilo v formalni skladnosti. Zato je bilo zlasti v zadnji fazi vloženega ogromno napora v revizije, ki so še v teku. Osnovno vodilo pri tem pa je skladnost načela in izvedbe skozi vse Sveto pismo stare in nove zaveze. Posebna skrb velja skladnosti med svetopisemskim besedilom, opombami, uvodi in bogatimi tabelami, ki so v pripravi za priloge na koncu knjige.

Na predvidenem mednarodnem simpoziju o interpretaciji Svetega pisma bodo imeli osrednjo vlogo izvedenci za stare in slovanske prevode Svetega pisma. V številnih pogovorih s slovitimi strokovnjaki za stare prevode je bilo poudarjeno, da je ugotavljanje hermenevtičnih načel izredno težavno, ker za nobenega od starih prevodov Svetega pisma nimamo opisa načel. Pristop in idejno izhodišče je treba razbrati iz narave prevoda. Zato hermenevtične značilnosti prevodov lahko presoja le strokovnjak, ki ima za seboj življenjsko delo primerjalnih raziskav na področju izvornika in prevoda, ki ga preučuje. Namen našega simpozija je, strokovnjake spodbuditi k načrtni presoji hermenevtičnih značilnosti starih in slovanskih prevodov, da bi končno prišli do priručnika, ki bo širokim slojem jezikoslovcev in literarnih kritikov zanesljivo vodilo v presojanju kakovosti in pomena posameznih prevodov.

#### 4. Razmerje med dobesednim pomenom in metaforičnimi pomeni Svetega pisma v interpretaciji

Razmerje med izvirnikom in prevodi je določalo vso zgodovino interpretacije Svetega pisma, v judovstvu in krščanstvu, na sakralnem in svetnem področju. V judovstvu so aramejski prevodi vsaj toliko določali poudarke v interpretaciji kakor v krščanstvu grški in latinski prevodi. Vse do novejšega obdobja kritične eksegeze so judovski pismouki in krščanski cerkveni očetje in teologi Sveto pismo interpretirali v luči poudarkov, ki so bili razvidni iz starih prevodov. Od tod v judovstvu poudarjeno pričakovanje restavracije Izraela in pričakovanje Mesija, v krščanstvu pa izrazito kristološka interpretacija Stare zaveze. Kljub temu med judovskimi in krščanskimi razlagalci zaznamo stične točke v vseh temeljnih postavkah interpretacije. Tako Judje kot kristjani so poudarjali, da imajo svetopisemska besedila več pomenov. Znamenito je vprašanje razmerja med prvotnim, dobesednim pomenom in različnimi metaforičnimi pomeni Svetega pisma. Vsi resni razlagalci so bili prepričani, da je tako imenovani dobesedni pomen (hebr. *pěšat*, lat. *sensus literalis*) odločilen. Toda vsi so se hkrati zavedali, da narava razmerja med vidnim in nevidnim, konkretnim in abstraktnim, sedanjim in prihodnjim, nosi v sebi neomejene možnosti metaforične razlage po načelu analogije med vidnimi simboli in nevidnim zaznavnim svetom. Zato so judovski in krščanski razlagalci na podoben način razvili tri kategorije razlag Svetega pisma v prenesenem pomenu.

Judje so s štirimi pojmi opredelili načelo o večstranskem pomenu svetopisemskih besedil. Mnemotehnično ga označujejo z akronimno tvorjeno besedo »PaRaDiSe«, ki temelji na začetnih črkah hebrejskih pojmov: *pěšat*, »razgrniti«, to je očitni dobesedni pomen; *remez*, »namig«, to je tipološki ali alegorični pomen; *děraš*, »raziskati«, to je pomen, do katerega pridejo z raziskovanjem po ustaljenih pravilih (*middôt*); *sôd*, »skrivnost«, to je mistični pomen. To načelo je značilno za midraše, ki verjetno segajo nazaj vse do dobe izgnanstva in so nastajali tudi v tisočletju po Kristusu.

Za izoblikovanje eksegetične metode med kristjani je bila izrednega pomena ustanovitev katehetske šole v Aleksandriji v Egiptu. Tu je Filon postavil temelje za bogato izročilo v razlaganju Svetega pisma. Posebno znani predstavniki krščanske katehetske šole so bili Panten (Pantaios), ki je šolo ustanovil (pred letom 180), Klemen Aleksandrijski (ok. 150-216) in Origen (ok. 185-254), ki je po razpadu šole nadaljeval svoje delo v sloviti Cezareji v Palestini. Origen je razvil Filonovo alegorično metodo razlage in Filona celo nadkrilil. V nasprotju s Filonovo alegorično eksegezo, ki v podobah Svetega pisma odkriva abstraktne filozofske resnice, je Origen razvil tipološko razlago Stare zaveze: v Stari zavezi vidi predpodobo novozaveznih resničnosti, to pa je neodtujljiva značilnost krščanske eksegeze. Njegov prvenstveni namen je bilo odkrivanje »globljega pomena«, ki pa je povzročilo razlikovanje med različnimi pomenskimi vidiki. Origen je v večini besedil videl tri pomene: »telo« (meso) besedila, njegovo »dušo« in njegovega »duha«. Drugoten pomen označuje tudi s tehničnimi grškimi



izrazi *anagogé*, *allegoría* in *tropología*. Prva dva pojma sta sinonimna, tretji pa je le nekoliko pomensko različen. Včasih se v pomenu *allegoría* uporablja pojem *theoría*. Po vsem tem je jasno, da gre v bistvu vedno le za dva različna vidika: 1. zgodovinski ali dobesedni pomen; 2. duhovni pomen s tremi podvrstami: alegorija, anagogija in tropologija. V sholastični dobi je za dvojni temeljni pomen v štirih členih nastal priljubljeni mnemotehnični stavek:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

V prevodu stavek pomeni: »Črka uči o dogodkih, alegorija, kaj naj bi veroval, morala, kaj moraš storiti, anagogija, kam moraš težiti.«

V sodobni kritični eksegezi starejšo judovsko in krščansko eksegezo označujejo kot tradicionalno. Nekateri menijo, da to pomeni predznanstveno obdobje, drugi pa v njej vidijo tako zanesljive metodološke stalnice, da v svoje jezikovne analize brez predsodkov vključujejo izjave starih, ki razmerje med dobesednim pomenom in prenesenimi pomeni presojujejo v mejah stvarne dialektike med konkretnim in presežnim.

### 5. Značilnosti sodobne svtopisemske hermenevtike

V novejšem času razlago Svetega pisma pogosto označujemo z besedo »hermenevtika«. Ta beseda se je uveljavila najbrž na temelju Aristotelovega dela *Peri hermenéias*, »O interpretaciji«. Aristotel je z njo označeval razmerja logike v izjavah, v 19. st. pa je Friedrich Schleiermacher besedi dal širši in globlji pomen s tem, ko je težišče postavil na medosebno komunikacijo. Njegova temeljna ugotovitev je, da je glavna ovira za zanesljivo razumevanje besedila avtorjeva individualnost. Jezik sicer res predstavlja univerzalne kategorije, s katerimi se posamezniki sporazumevamo, toda enkratnih doživetij in spoznanj avtorjev ni mogoče povsem ustrezno izraziti. Zato Schleiermacher razlikuje med gramatično in tehnično ali psihološko interpretacijo. Wilhelm Dilthey je v razmišljanju o procesu interpretacije poleg individualno-osebne razsežnosti upošteval tudi epistemološki vidik, to je zgodovinsko zavest. Martin Heidegger pa je v teoriji o hermenevtiki izpostavil ontološki vidik, ko je ugotavljal, da se v interpretaciji udejanja sama človekova bit. Besedilo je resničnost, utelešena v jeziku, ki vključuje človekovo eksistenco, zato razumevanje besedila pomeni dinamiko odkrivanja možnosti bivanja. Na tem ontološkem temelju je Heidegger razvil sloviti pojem o hermenevtičnem krogu v razmerju med avtorjem, sporočilom in prejemnikom sporočila. Na teh postavkah je Hans-Georg Gadamer zgradil svoj obsežni opus o hermenevtiki. Njegov osnovni poudarek je, da odkrivanje možnosti eksistence pomeni dialog med sedanostjo in preteklostjo, med besedilom in razlagalcem; oba pa imata vsak svoje obzorje. Namen interpretacije je spoj obeh obzorij ob jeziku, ki je posrednik med obema. Tako se v interpretaciji preteklost in sedanost samodejno spajata.

V novejšem času sta Gadamerju oporekala Jürgen Habermas in Karl-Otto Apel s tako imenovano »kritično hermenevtiko«, češ da interpretacija na temelju

zgodovinskih dokumentov, ki sestavljajo določeno izročilo, ni pozorna na zlorabe, ki so del zgodovinskih dokumentov. Zato kritična hermenevtika nekdanje težišče z avtoritete zgodovine prelaga na prihodnost v smislu kritične ocene preteklosti. Paul Ricoeur opozarja na nevarnost absolutiziranja težišč na preteklosti, sedanjosti ali prihodnosti in skuša uravnovesiti postavke filozofske in kritične hermenevtike s strukturalno eksegezo v luči eksistencialnih postavk. V celostni strukturalni analizi besedila odkriva svet metaforike, ki predstavlja večplastnost vidne in nevidne resničnosti. Ker se v Svetem pismu kljub običajnim jezikovnim izraznim sredstvom vendarle zrcali pomembna posebnost, to je izrazita tesocentričnost, se Paul Ricoeur in za njim nekateri drugi zavzemajo za specifičnost hermenevtike v interpretaciji svetopisemskih besedil.

Specifičnost biblične hermenevtike se odraža le v zavesti posebne narave, to je v posvečenosti svetopisemskih besedil. V formalnem pogledu pa se sodobna biblična hermenevtika ne razlikuje od tako imenovane svetne. Specifično naravo svetopisemskih besedil bi lahko zelo preprosto povzeli kot odkrivanje Božje volje. Posamezniki (npr. preroki), ves izraelski narod, in končno Jezus Kristus, vidijo svoje poslanstvo zgolj v razlaganju Božje volje. Kdor upošteva to temeljno postavko, ga pluralnost metod in različnost poudarkov ne more motiti. Nasprotno, pluralnost se mu zdi samoumevna. Eksistencialna filozofska postavka se lepo sklada s svetopisemskim načelom o živi Božji besedi, ki v procesu interpretacije samodejno prihaja do veljave. Razlaga Svetega pisma postane problematična le, ko ne more iz spon formalnih pravil religioznega izročila ali ateistično-mehanistične ideologije, ki ne dopušča, da bi človekov duh v stiku z Božjim duhom sploh zaživel. Zavest o živi Božji besedi in o neizčrpani eksistencialni dinamiki človekovega bitja pa v formalnem pogledu ne more biti v konfliktu z nobeno hermenevitično teorijo. V resnici bolj ali manj neposredno in samodejno vključuje vse: historično, eksistencialno, strukturalno in pragmatično hermenevtiko. Dejstvo je, da je Sveto pismo zgodovinski dokument. Duhovna kultura človeštva dalje dokazuje, da so vsa zgodovinska pričevanja, utelešena v strukturi najrazličnejših jezikov, prevedljiva, to pa neizpodbitno dokazuje univerzalnost temeljnih jezikovnih struktur in univerzalnost človekovega dožemanja. V jeziku na splošno in posebej v metaforiki, ki se uporablja v različnih vejah literarnih dokumentov historične narave, se torej zrcali temeljna analogija med vidnim in nevidnim svetom. Zato Sveto pismo kot zgodovinski in literarni dokument lahko omogoča živo, eksistencialno srečanje med Bogom in človekom.

Glede prevladujoče strukturalne eksegeze najnovejše dobe te ugotovitve pomenijo neslutene možnosti dialoga med vsemi vejami izkustvenih in humanističnih znanosti, dokler predstavniki znanosti upoštevajo osnovno pravilo odgovornosti in primarno vlogo etike v človekovem zasebnem življenju in v družbi. Sodobna svetopisemska hermenevtika vključuje vse temeljne teze strukturalnih postavk Ferdinanda de Saussura, ruskega formalizma, praške šole, francoskega strukturalizma in raznih drugih lingvističnih tokov. Pri tem je bistvenega pomena vztrajanje na avtonomnosti besedila kot predmeta strukturalne analize. Iz tega sledi, da je treba upoštevati celoto besedila z vsemi

razmerji med konstitutivnimi deli. Nekateri avtonomnost obstoječe zgradbe besedila jemljejo tako strogo, da zavračajo možnost ugotavljanja namena avtorjev iz davnine nastanka besedila. Toliko bolj se v njihovem stališču zrcali postavka o univerzalnosti človekovega dojemanja pomena zgodovinskih dokumentov. Toda v najnovejšem času že prevladuje prepričanje, da natančna analiza besedil nikakor ne izključuje njihove zgodovinske razsežnosti, saj je časovnost osnovni okvir človekovega dojemanja. Torej strukturalna analiza pomeni dialektično napetost v dojetanju razmerij med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo. Tako kakor pri prerokih je tudi pri razlagalcih njihovih govorov odločilno spoznanje imperativa sedanjega trenutka. Toda ta bi bil brez prave osnove, če bi ga odrezali od organizma, ki se napaja iz preteklosti in sedanosti ter se usmerja v prihodnost.

Ta zavest narekuje povezovanje temeljnih metodoloških pristopov sodobnih svetopisemskih znanosti: kritiko oblik, kritiko virov, kritiko redakcij, tekstno kritiko, kanonično kritiko, retorično kritiko in strukturalizem kot posebno metodo. V celostni strukturalni analizi se samodejno ustvarja ravnotežje v vrednotenju sintaktičnih, semantičnih, stilističnih in retoričnih prvin. Danes posebej poudarjamo osrednje mesto retoričnih prvin in njihove prepričljivosti v posredovanju sporočila. Celostna strukturalna analiza predpostavlja večkratno vračanje k branju besedila, da se prvi vtis dopolnjuje, spoznanje širi ter pogloblja in se tako očiščuje ideoloških in drugih usedlin. Interpretacija je pač podoba človeka, ki v krhki posodi svoje mesenosti nosi neustavljivo energijo duha. Nihče izmed nas, in niti vsi skupaj nikoli ne bomo do dna doumeli, kaj šele izrazili, kar čutimo in slutimo o sebi in drugih v razponu med vidnim in nevidnim, med sedanostjo in prihodnostjo. Sveto pismo pa govori predvsem o neslutnem dialogu na najgloblji osebni ravni med Stvarnikom in stvarstvom, med začetkom in koncem. Svoboda duha, načelna pokorščina najvišji resnici, skrivnostni glas vesti so v interpretaciji zgodovinskih dokumentov tiste varovalke, ki preprečujejo možnost zlorabe. Ali bolje rečeno, proces interpretacije pomeni hkrati odkrivanje avtentičnega pomena, eksistencialnih možnosti in deviacij v zgodovini interpretacije. Zato je vsaka interpretacija odkrivanje svobode Duha in eksodus iz objema nevarnih čeri samovolje na poti v prihodnost.

**Povzetek: Jože Krašovec, Predstavitev Svetega pisma**

Avtor predstavlja temeljne teološke postavke Svetega pisma, njegov pomen v evropski kulturi in značilnosti stare in novejšje hermenevtike. Prikaz se deli v pet oddelkov: 1. Sveto pismo v starih rokopisih in v umetnosti; 2. Temeljne teološke postavke Svetega pisma; 3. Napetost med dobesednim in prostim prevajanjem Svetega pisma; 4. Razmerje med dobesednim in metaforičnimi pomeni Svetega pisma v interpretaciji; 5. Značilnosti sodobne svetopisemske hermenevtike. Izbiro tematike so narekovala diskusije, do katerih je prišlo v zvezi s pripravo novega slovenskega prevoda Svetega pisma in mednarodnega simpozija o interpretaciji Biblije, ki bo septembra 1996.

**Ssummary: Jože Krašovec, Presentation of the Bible**

The writer presents fundamental theological presuppositions of the Bible, its impact on the European cultures, and the characteristics of the ancient and modern hermeneutics. The presentation falls in five sections: 1. The Bible in the ancient manuscripts and in arts; 2. Fundamental theological presuppositions of the Bible; 3. The tension between the literal and the approximate ways of translating the Bible; 4. The relationship between the literal and the metaphorical meanings of the Bible in the interpretation; 5. The characteristics of the modern hermeneutics. The choice of the themes was suggested by the discussions arisen in connection with the preparation of the new Slovenian translation of the Bible and of the International Symposium on the Interpretation of the Bible to be held in Ljubljana in September 1996.

France Oražem

## Matanićev Uvod u duhovnost

P. dr. Atanazij J. Matanić je v hrvaščini izdal knjigo *Uvod u duhovnost* (Institut za kršćansku duhovnost KBF i Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1994, 229 str.).

Matanić je bil rojen leta 1922 na otoku Krk, leta 1948 je bil posvečen v duhovnika, tri leta kasneje pa je dosegel doktorat iz teologije. Kot profesor že štirideset let predava duhovnost na raznih institutih in fakultetah v Rimu, zadnja leta tudi na Bogoslovni fakulteti v Zagrebu oziroma na Institutu za kršćansko duhovnost pri tej fakulteti. Na področju duhovnosti se stalno posveča znanstvenemu raziskovanju. Predvsem izstopa kot izreden poznavalec svetovne literature s področja duhovnosti, pa tudi širše teologije. Sad njegovega raziskovanja so številne razprave in samostojna dela, kot npr. *Le scuole di spiritualità nel magistero pontificio* (1964), *Adempire il Vangelo* (1967), *Vocazioni e spiritualità* (1968), *Temi fondamentali di spiritualità scientifica* (1979), *Francesco d'Assisi, Fattori della sua spiritualità* (1984).

*Uvod u duhovnost* je prevod njegove knjige iz italijanščine, ki ima naslov *La spiritualità come scienza, Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana* (Edizioni Paoline, Torino 1990). Kot je iz naslova in podnaslova izvirnika vidno, razlikuje avtor duhovnost kot vedo ali študij in duhovnost kot duhovno življenje. Knjiga je posvečena predvsem duhovnosti kot vedi. Biti hoče nekakšen metodološki uvod v študij duhovnega življenja. Zato govori o osnovnih in splošnih temah in vprašanjih, ki jih mora poznati vsak, ki hoče študirati duhovnost. Gre pravzaprav za uvajanje v znanstveni študij duhovnega življenja in za znanstveno utemeljitev duhovnosti kot vedi. Podaja pravi znanstveni temelj, na katerem je mogoče graditi resnično znanstveni študij duhovnosti. Ta študij kot tudi njegovo poučevanje se običajno znajde pred dvema težavama, in sicer, kako dati duhovnosti znanstveni značaj in kako se za poučevanje le-te primerno pripraviti. Znano je, da nima samo vsaka vrsta vede (filozofija, teologija, zgodovina, jezikoslovje, pravo, naravoslovne znanosti) svoje lastne metode raziskovanja, temveč tudi vsaka disciplina znotraj določene znanosti. Tako duhovnost ali teologija duhovnosti spada med teološke predmete, vendar pa, ker ima svoje posebne značilnosti, ki izhajajo iz njene

narave, se ne poslužuje splošne teološke metodologije, temveč ima svojo lastno metodologijo, ki ustreza njeni naravi.

Knjiga obsega poleg predgovora in pogovora osem poglavij. V začetku vsakega poglavja je navedena obsežna literatura, ki se nanaša na tematiko tistega poglavja. Kratek pregled vsebine posameznih poglavij je naslednji.

Prvo poglavje: *Narav i značaj ovih predavanja* (13-30). Avtor najprej pove, zakaj je dal knjigi podnaslov metodološki uvod in ne posebna metodologija duhovnosti. Res sta izraza sorodna, vendar pa uvod v študij duhovnosti predpostavlja poznanje splošne metodologije in hkrati nudi znanstveni temelj, posebno bibliografski za študij duhovnosti. Potem navaja uvode, ki so jih napisali veliki teološki pisci. Vendar so to uvodi v duhovnost kot krščansko življenje ali uvodi v duhovnost kot vedo, ki proučuje duhovno življenje. Niso pa metodološki uvodi v smislu znanstvenega raziskovanja in poučevanja. V tem smislu imamo samo priročnike štirih teologov: J. Heerinckx, *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam* (Marietti, Torino-Roma 1931); C. V. Truhlar, *Structura theologica vitae spiritualis* (Università Gregoriana, Roma 1965); L. Boyer, *Introduction á la vie spirituelle* (Desclée, Tournai 1960); L. Cognet, *I problemi della spiritualità* (Borla, Torino 1968).

Drugo poglavje: *Što je duhovnost?* (31-57). Tu skuša povzeti večdesetletne razprave o znanstvenem značaju duhovne teologije. Ta je bila samostojna teološka veda s svojim formalnim predmetom, medtem ko je bil materialni predmet v glavnem skupen z ostalimi teološkimi panogami. Še pred petdesetimi leti so razlagali, da je duhovna teologija teološka veda, ki se ne razlikuje samo od dogmatike, temveč tudi od moralke. Ta razlaga, kaj je treba delati, da se človek ne pregreši zoper Božje in cerkvene zapovedi. Medtem ko duhovna teologija uči, kako je treba ravnati, da doseže človek čim višjo krščansko popolnost. Danes med resnimi teologi nihče več tako ne razmišlja in ne piše. Kajti vsi so o odnosu med moralno teologijo in duhovnostjo prepričani, da sta to dve vedi, ki imata isti materialni predmet, to je krščansko življenje ali krščanska svetost, razlikujeta pa se po formalnem predmetu, metodi in po izvoru. Moralna teologija je bolj ontološka, teološka, bolj spekulativna (deduktivna), duhovnost pa bolj pojavna, bolj zgodovinsko izkustvena (induktivna) in praktična. Razlika med tema teološkima vedama je prav v razmerju med dedukcijo in indukcijo, med spekulativnostjo in izkustvom, med čisto teološkimi in bolj ali manj človeškimi elementi (zgodovina). Tako se očitno kaže na duhovnem področju povezanost med teologijo in zgodovino, med teorijo in izkustvom. Tu vidi avtor tudi razlog, da je ime duhovnost bolj primeren za vedo, ki proučuje duhovno življenje, kot pa so izrazi asketična teologija, duhovna teologija ali teologija krščanskega življenja. Za to svoje mnenje navaja še dva razloga:

1. Beseda duhovnost izvira iz besede duh (Duh), ki je bolj krščanski, saj je Sveti Duh počelo vsakega krščanskega življenja. Sv. Pavel pravi: »Če živimo iz duha, tudi delajmo po duhu« (Gal 5, 25).

2. Izraz duhovnost hkrati označuje predmet, ki se proučuje (duhovno stvarnost) in vedo, ki ga proučuje.

Potem ko navede osem definicij duhovnosti različnih teologov, poda svojo: »Duhovnost je znanost o duhovnem življenju, naj si bo to v njegovi teološki razsežnosti ali v vseh njegovih pojavnih (fenomenoloških) razsežnostih.« Prav v teh fenomenoloških razsežnostih je vzrok za več vrst posebnih duhovnosti. Danes se res veliko govori o mnogoterih duhovnostih bodisi kot o duhovnem življenju bodisi kot vedi o duhovnem življenju. Tako govorimo o obči duhovnosti in posebni duhovnosti. Avtor zopet poda svojo definicijo: »Posebna duhovnost je znanost o duhovnem življenju, gledano v njegovi teološki razsežnosti ali v njegovih fenomenoloških razsežnostih, vedno ima pred seboj subjekt (subjekte), na katere se nanaša.« Razumljivo je, da vsaka posebna duhovnost izhaja iz obče krščanske duhovnosti in je z njo povezana. Posebne duhovnosti moremo deliti po več merilih:

1. Narodno-zemljepisno merilo, ko govorimo o zahodni in vzhodni krščanski duhovnosti, francoski, španski, italijanski, irski, nemški, slovenski duhovnosti. Pravzaprav ima vsak krščanski narod svojo duhovnost, kolikor na določen način in v določeni obliki uresničuje svoje krščansko življenje. Vsak narod ima tudi svoje izvire duhovnosti, kakor tudi svojo duhovno literaturo.

2. Teološki vidik, ko so nekatere resnice ali skrivnosti bolj poudarjene. Zato imamo kristološko, pnevmatološko, evharistično, zakramentalno, ekleziološko, svetopisemsko, liturgično duhovnost.

3. Pod asketično-praktičnim vidikom so obsežene duhovnosti, ki se na poseben način posvečajo uresničevanju ene ali več kreposti. Tako govorimo o duhovnosti ljubezni, bratstva, služenja, o misijonarski, ekumenski, trpljenjski itd.

4. Z ozirom na stanove razlikujemo duhovnost laikov, redovnikov in duhovnikov. Pod zgodovinsko-kronološkim vidikom govorimo o starokrščanski, patristični, srednjeveški, moderni, sodobni duhovnosti.

5. Velik pečat so vtisnile v krščansko življenje pomembne redovne skupnosti. Zato imamo tudi različne duhovnosti: bazilijansko, benediktinsko, karmeličansko, frančiškansko, dominikansko, sulpicijansko, salezijansko itd.

Tretje poglavje: *Za i protiv posebnih duhovnosti* (58-72). Tudi danes so nekateri teologi, ki z nezaupanjem gledajo na tako imenovane posebne duhovnosti ali pa jih celo zanikajo. Poudarjajo, da je ena sama krščanska duhovnost in zato ni potrebno govoriti o posebnih duhovnostih, še najmanj pa o laiški, duhovniški in redovniški. Vsi krščani so deležni ene duhovnosti novega duhovniškega Božjega ljudstva.

Razlogi v prid posebnim duhovnostim so:

1. Za to govorijo teološki razlogi in cerkveno učiteljstvo, vključno z Drugim vatikanskim koncilom.

2. Vedno je bila priznana neka različnost v teologiji ali teološke šole s svojimi idejami in osebami, ki nujno vplivajo na duhovnost.

3. V Cerkvi so različni poklici, kar določa tudi različno duhovnost. Treba je priznati in verovati v osebno karizmo, ki je izvor vsake posebne duhovnosti.

Razlogi proti posebnim duhovnostim pa so:

1. Krstno posvečenje in splošna poklicanost k življenju po evangeliju v vsakem pogledu presegata vsako drugo posvečenje in vsak drugi poklic.

2. Cerkveni duhovnosti ali duhovnosti Cerkve se mora dati prednost pred vsemi drugimi duhovnostmi.

3. Posebne ali postranske prvine morejo škoditi splošnim in bistvenim s pojavom partikularizma in rivalstva.

Na koncu se Matanić osebno odločno zavzema za posebne duhovnosti in zavrača nasprotno mnenje kot teološko neutemeljeno.

Četrto poglavje: *Od problema spoznajnosti krščanskega duhovnega života do mističnega problema (73-93)*. Tu gre za vprašanje, ali so pojmi krščansko življenje, notranje življenje, krščanska popolnost, svetost stvarni in v čem je mistični problem. To se pravi, kakšna je povezanost med mističnimi milostmi in svetostjo? Na to moremo kratko odgovoriti. Pojmi krščanskega duhovnega življenja so stvarni in moremo spoznati stvarnost, ki jo označujejo. Sposobni so celo slediti, spremljati razvoj te stvarnosti, jo spoznavati in proučevati. V tem pogledu pomeni velik korak naprej Drugi vatikanski koncil s svojim razmišljanjem o edinstveni svetosti, ki jo je mogoče doseči po različnih poteh, na različne načine in z različnimi sredstvi. K tej svetosti so vsi krščeni enako poklicani. Ta splošna poklicanost pa ne bi bila splošna, če je ne bi mogli v različnih pogojih vsi doseči (prim. C 39). Koncil poudarja, da je krščanska svetost ena in da je njeno bistvo v zedinjajoči ljubezni do Boga, ki se nujno odraža v ljubezni do bližnjega. Nikakor niso nujne za to svetost izredne milosti, ki jih navadno imenujemo mistične ali karizmatične in bi vključevale tudi podarjeno ali mistično kontemplacijo. Tudi če kdo take milosti ima, sodijo te v normalen razvoj krščanskega življenja. Zato so navadne in redne, ne pa nujne. Da duhovno življenje postopno in organsko raste, sta nujno potrebna Božje delovanje - milost in krščenčevo sodelovanje.

Molitev v svojih različnih oblikah pomeni počelo krščanskega duhovnega življenja, ki daje prvenstvo Božjemu delovanju po zakramentih in osebni molitvi. Danes med teologi prevladuje razlikovanje med meditacijo oziroma med pridobljeno kontemplacijo in podarjeno (vlito) kontemplacijo. Vprašanje odnosa med naravno in nadnaravno nekrščansko mistiko je po Drugem vatikanskem koncilu veliko lažje pojasniti, čeprav še vedno ostaja vprašanje o naravi in mejah nekrščanske mistike na sploh. S tem v zvezi je vredno omeniti prepričanje dveh nekatoliških teologov Harnacka in Underhilla, ki pravita, da je treba največje mistike iskati med katoliškimi svetniki. Če rečemo, da prava mistika, to je krščanska, ni možna zunaj stanja milosti, postavljamo pod vprašaj možnost čisto naravne mistike. Vendar pa, če se na drugi strani dopušča možnost dejanskega obstoja stanja milosti zunaj vidne Cerkve in celo zunaj krščanstva, potem je treba dopuščati možnost mističnih milosti bodisi tako imenovanih majhnih (duh molitve ali pokore) bodisi večjih milosti (pravo mistično stanje) zunaj Cerkve in krščanstva. Če mistične milosti delijo na »večje« in »manjše«, potem moramo reči, da so manjše milosti - zunaj



krščanstva - pogostejše kot večje. Te so že v pravi Kristusovi Cerkvi zelo redke, še bolj redke pa so zunaj nje.

Peto poglavje: *Spoznajno-praktički problem: metoda i izvori* (94-115). Duhovnost je zapletena veda, ker po svoji naravi obsega teologijo, zgodovino in psihologijo z vsemi njihovimi praktičnimi zahtevami. Zato je tudi njena metoda zapletena, ker je deloma teološka deloma zgodovinska in deloma izkustveno-praktična. Metodološki problem duhovnosti je praktično v poznanju teh različnih metod, da bi z njihovo pomočjo prišli do čim boljšega, zanesljivejšega spoznanja same duhovnosti in njenih posameznih disciplin oziroma tem. Problem je tudi v tem, da znamo dati vsaki metodi pravo vrednost in rezultate teh metod pravilno povezati. Vzemimo konkreten primer. V duhovnosti je treba nujno govoriti o zatajevanju. V to se moramo poglobiti pod teološkim vidikom: zatajevanje razložiti in utemeljiti s pomočjo razodetja; zgodovinsko: prikazati prakticiranje v določenih zgodovinskih obdobjih v okviru krščanske askeze (zgodovino moremo razumeti tudi kot izkustvo); psihološko: posredujemo si podatke izkustvene psihologije, upoštevajoč pedagoško znanje. Vse to pripelje do sklepa, ki že od nekdaj velja v duhovnosti, da brez zatajevanja ni krščanske svetosti.

Te različne metode v duhovnosti naj upoštevajo tudi zahteve današnjega človeka, ki pričakuje, da bo vse čim bolj utemeljeno. Seveda more pri tem enega bolj zadovoljiti teološki, drugega zgodovinski, tretjega izkustveno-psihološki pristop k reševanju problema.

Šesto poglavje: *Duhovnost i život* (116-129). Duhovnost kot veda in umetnost duhovnega življenja zahteva prav poseben odnos do prakse, izkustva in življenja. Za boljše razumevanje tega problema je potrebno preseči odnos duhovnost - življenje, ker je eden kot drugi povsem odvisen od absolutne stvarnosti, to je Božje besede. Sprejemljivo poslušanje Božje besede ima prednost pred vsako prakso in pred vsakim poučevanjem. Zato moramo govoriti o trojnem odnosu: poslušanje, praksa, poučevanje ali poslušanje, življenje, oznanjevanje. Na vprašanje, kaj ima prednost, nauk ali izkustvo, je odgovor jasen: nauk, ki izhaja iz Božje besede. Od te je odvisna naša veda in naše življenje. O tem je pisal že stari Tanqueray v knjigi *Dogme, vir pobožnosti*. Globoke misli o tem vprašanju je zapisal tudi H. U. von Balthasar v knjigi *Kdo je kristjan*. Na tem prvenstvu Božje besede temelji tudi tradicionalna prednost kontemplacije v odnosu do akcije. Razpravljanje o tem vprašanju je zelo staro in hkrati zelo sodobno, kar dokazuje obsežna strokovna literatura o tem vprašanju. H. U. von Balthasar je zapisal: »Kdor ne želi najprej poslušati Boga, nima kaj povedati svetu. Mučijo se z mnogimi podvigi, kakor to delajo danes mnogi duhovniki in laiki prav do izčrpanosti, pozabljajo pa edino potrebno stvar. Sami sebi lažejo, da bi pozabili in opravičili to nemarnost. Tako opravičevanje je mogoče danes povsod slišati iz ust laikov in duhovnikov« (navaja Matanič, str. 126).

Sedmo poglavje: *Pomočne znanosti duhovnosti* (130-160). Problem pomožnih ved duhovnosti se je pojavil okrog leta 1930. Starejši avtorji (npr.

Tanquerey) se v to vprašanje niso poglobljali. Danes si duhovni teologi niso povsem edini, katere vede sodijo med pomožne vede duhovnosti. Nekateri duhovni teologi uvrščajo celo dogmatično in moralno teologijo. Matanić takšno mišljenje odločno zavrača. Poudarja pa, da sta ti dve teološki disciplini tesno povezani z duhovnostjo, podobno kot zgodovina Cerkve in Sveto pismo. Danes celo radi govorimo o svetopisemski duhovnosti.

Avtor navaja tele pomožne vede duhovnosti:

1. Religiologija (znanost o religijah na sploh). To je zgodovina religij in askeze kot oblika tistega, kar se veruje. Krščanstvo je s svojo askezo del univerzalnega verovanja. Koristno je poznati askezo, mistiko in duhovnost številnih religij.

2. Patrologija z zgodovino krščanske teologije. Mnogi pisatelji duhovnosti so cerkveni pisatelji in teologi. Poleg tega je teološko spoznanje in govor na eni strani tesno povezan z mističnim spoznanjem in govorom na drugi strani.

3. Liturgika, posebno zgodovinska in teološka. O odnosu med liturgiko in duhovnostjo se v zadnjih desetletjih veliko piše. Znano je, da je liturgija s svojo zakramentalno vsebino poseben dejavnik duhovnega življenja. Manj pa je znano, da je liturgika šola duhovnega življenja, saj razlaga mnoge stvari, ki spadajo v to življenje: zakaj in kako moliti, kaj in kako premišljevali, askeza kot srečevanje z Bogom, kako živeti v Božji navzočnosti itd. V teh in podobnih primerih je liturgika pomožna veda duhovnosti. Prav tu se srečujeta liturgika in duhovnost kot dve vedi duhovnega življenja. Veliko bolje moremo razumeti duhovno življenje ob znanju liturgike, to je, če poznamo njen izvor, njeno teologijo, njeno zgodovino in njeno sodobnost. Tako lahko rečemo, da je študij liturgike del študija krščanskega duhovnega življenja oziroma duhovnosti. Kar pa zadeva praktično duhovnost, ima veliko vzgojno vlogo liturgija.

4. Življenjepisi in spisi svetnikov. Življenje svetnikov je ne samo zgled krščanske svetosti, temveč tudi dokaz moči Božje milosti v različnih naravah ljudi. Pomembni so tudi spisi svetnikov, posebno avtobiografije, ali pa če izrečno obravnavajo vprašanja duhovnega življenja.

5. Psihologija je kot ena najnovejših ved o človeku zelo blizu duhovnosti. Psihologijo delimo v več vrst: pedagoška, dinamična, psihiatrijska, religijska, primerjalna, diferencialna, karakterološka itd. Danes je nujno potrebno tako pri študiju duhovnosti kot v življenju upoštevati dognanja psihološke vede povsod, kjer se dotika človekovega duhovnega življenja.

6. Pastoralna teologija, saj se na svoj način pogloblja v duhovno življenje.

7. Sociologija religije je tudi mlada veda. Ta preučuje religiozna dejanja, kolikor so družbena dejanja, to je, da so hkrati notranja in zunanja, vidljiva in nevidljiva, oblikujejo družbo in so od nje tudi odvisna. Za nas je pomembno, da se s pomočjo te vede more ugotavljati in presojeti pravo religioznost in duhovnost od nepristnih in nepravih, in v takih primerih modro posredovati. Vedno moramo imeti pred očmi, da sociologija religije ni teološka veda in zato ne more dajati absolutnih in dokončnih sodb o duhovnih stvarnostih.

Religioznost in duhovnost neke osebe, dobe ali kraja je odvisna od skrivnosti Božje milosti, ki jo človek sprejema, živi ali pa ne.

Osmo poglavje: *Neke večje sinteze sistematske i povijesne duhovnosti* (161-201). Poglavje predstavlja kratko zgodovino duhovnosti kot vede in ne toliko kot življenje. Ima dva dela: sistematična duhovnost in zgodovina duhovnosti.

1. Velike sinteze sistematične duhovnosti. Te sinteze so večinoma priročniki duhovne teologije, ki so se pojavljali v zadnjih sedemdesetih letih, to je od leta 1920 do 1989. Zgoščeno predstavljenih in kratko ocenjenih je 32 priročnikov. Naj navedem en primer. »Adolphe-Alfred Tanquerey (sulpicijanec, umrl 1932) je avtor zelo razširjenega in v mnoge jezike prevedenega dela *Précis de théologie ascétique et mystique* (Desclée, Paris-Rim 1923). S tem Tanquereyevim delom smo dobili prvi pravi šolski priročnik o našem predmetu. To delo ima še danes svojo vrednost, posebno zaradi svoje metode in didaktike. Knjiga je bila hvaljena, cenjena in na široko uporabljana zaradi doktrinalne in znanstvene jasnosti in gotovosti. Glavna piščeva učitelja sta bila sv. Tomaž Akvinski in sv. Alfonz Ligorij. Pred razpravo v pravem smislu je kratka zgodovina asketično-mistične vede, ki je razdeljena na tri obdobja: patristično, srednjeveško in moderno. Nato je izvrsten metodološki uvod, temu sledita dva velika dela razprave. Prvi govori o načelih, drugi o treh potih duhovnega življenja. Delo ima na koncu dva dodatka: duhovnost nove zaveze, študij in narava duhovnosti ali krščanskega duhovnega življenja.«

2. Velike sinteze zgodovine duhovnosti. Kakor ima zgodovinsko-pozitivni študij veliko nalogo v obči sodobni teologiji, tako ima enako nalogo tudi na področju duhovnosti. Zgodovina daje na voljo sistematični duhovnosti kritično preverjene dokumente in teme, da se tako s pomočjo zgodovinskega poznanja večji ali manjši problemi lažje rešujejo. To velja tudi za boljše razumevanje dokumentov cerkvenega učiteljstva. Zgodovina osvetljuje okoliščine in duh časa, v katerem so nastale določene dogmatične opredelitve, okrožnice, obsodbe, odobritve itd. Zgodovina veliko prispeva k spoznavanju posebnih duhovnosti, njihovega nastanka v določenem zgodovinskem trenutku.

Avtor navaja velike zgodovinske sinteze duhovnosti. Najprej vsesplošne, ki se nanašajo na vsa krščanska obdobja, potem našteva zgodovinske sinteze duhovnosti, ki obravnavajo samo določeno obdobje ali določeno stoletje krščanske zgodovine. Vse to je prikazano v kronološkem redu. Prvi pisec velike zgodovine duhovnosti je sulpicijanec Pierre Pourrat (umrl 1957): *La spiritualité chrétienne I-IV.*, (4 zvezki, Gabalda, Paris 1918-1928). Potem ima pregled po obdobjih: svetopisemska duhovnost, doba cerkvenih očetov, srednjeveško obdobje, moderni in sedanji čas. Za vsako obdobje navaja avtor zares izčrpno literaturo. V knjigi je zbrano vse, kar je v različnih jezikih napisanega s področja duhovnosti, od enciklopedij, leksikonov, knjig, razprav in posameznih študij.

Mataničeva knjiga je brez dvoma novost na področju strokovne duhovne teologije. Velika odlika je njena jasnost in doslednost. Strokovni pojmi, s katerimi se danes pogosto srečujemo, a ne vedno dobro razumemo, so v knjigi jasno in nazorno pojasnjeni in opredeljeni.

Povzetek: **F. Oražem, Mataničev Uvod u duhovnost**

Kot je iz naslova in podnaslova izvirnika vidno, razlikuje avtor duhovnost kot vedo ali študij in duhovnost kot duhovno življenje. Knjiga je posvečena predvsem duhovnosti kot vedi. Biti hoče nekakšen metodološki uvod v študij duhovnega življenja. Zato govori o osnovnih in splošnih temah in vprašanjih, ki jih mora poznati vsak, ki hoče študirati duhovnost. Gre pravzaprav za uvajanje v znanstveni študij duhovnega življenja in za znanstveno utemeljitev duhovnosti kot vede. Podaja pravi znanstveni temelj, na katerem je mogoče graditi resnično znanstveni študij duhovnosti.

Summary: **France Oražem, Uvod u duhovnost** (*Introduction to Spirituality*)  
by **Matanič**

As it is evident from the title and subtitle of the book reviewed, the author distinguishes between spirituality as a science and spirituality as spiritual life. The book is primarily dedicated to spirituality as a science. It wants to be a kind of methodological introduction to the study of spiritual life. Therefore it deals with fundamental and general topics and questions to be known to everybody wishing to study spirituality. It gives a scientific basis on which it is possible to build up a really scientific study of spirituality.

Anton Pačnik

### Cerkev v islamu

Cerkev, ki je po naravi misijonska, se pri poslanstvu srečuje tudi s kulturami, ki imajo v svojem verovanju izdelano duhovnost. Ta je velikokrat zelo globoka. Med takšne kulture prištevamo tudi islam, kateremu danes pripada okrog 800 milijonov vernikov muslimanov.<sup>1</sup> Že Drugi vatikanski koncil je močno poudaril, da mora Cerkev pri oznanjevanju evangelija upoštevati in spoštovati vsako kulturo (prim. M 9, 13, 21, 22; CS 53-62), še bolj pa to misel poudarja po koncilu nastala teologija o inkulturaciji.

Henri Teissier je avtor knjige *Cerkev v Islamu*.<sup>2</sup> V njej razmišlja o krščanstvu v Alžiriji. Danes katoliška Cerkev v tej deželi šteje le nekaj tisoč vernikov, ki ima čisto posebno poslanstvo. Zavedati se mora svoje majhnosti, upoštevati islam in njegovo vodilno vlogo v deželi in priznati, kakor pravi avtor, »da živi v islamski hiši«.<sup>3</sup>

Najprej nam avtor v svoji knjigi spregovori o narodnem in verskem voditelju Abd-el-Kaderju, ki je imel pomembno vlogo v alžirski zgodovini. Ob njem nam opisuje duhovnost muslimanskega naroda in zgodovino alžirskega naroda. Nato nas njegovo razmišljanje vodi preko poglavij Svetega pisma in učenja Drugega vatikanskega koncila do vsakdanjega življenja kristjanov, ki s svojimi brati muslimani žive v dialogu, spoštovanju in ljubezni. Svoje krščansko življenje razumejo kot posebni Božji klic. Teissier je prepričan, da Bog kliče vse človeštvo k sebi in da se v tem skupnem klicu Sveti Duh obrača na vsakega

<sup>1</sup> Le petit Larousse, Paris 1994, 565.

<sup>2</sup> Msgr. Henri Teissier se je rodil v Lyonu 21. julija 1929. Ko je v Maroku v mestu Rabat dosegel licenciat, je stopil v bogoslovje za alžirsko nadškofijo Alžer in študiral na Katoliškem inštitutu v Parizu. Svoje študije je nadaljeval na Kairski univerzi in na Dominikanskem inštitutu za orientalsko teologijo. Bil je kaplan v Alžerju (58-62), generalni tajnik ustanove »Organizacija in delo« (66-72), leta 1972 pa je bil imenovan za oranskega škofa in leta 1981 za pomožnega škofa kardinala Duvala v glavnem mestu Alžerju. Od leta 1973 je član Sveta za nekrščanska verstva in od leta 1977 podpredsednik mednarodne Karitas za Sredozemlje in Severno Afriko. Leta 1983 je bil izvoljen za člana v »Svet Sinode«.

<sup>3</sup> H. Teissier, *Eglise en Islam*, Paris, 1984, 19. Od tod naprej bomo strani te knjige navajali v tekstu.

človeka še s posebnim klicem. V njem je načrtana tudi človekova posebna pot, ki jo človek sprejme ali odkloni. Popolna svoboda, ki jo Bog daje človeku, pa je tudi osnova medsebojnega pričevanja med muslimani in kristjani, »ki dopušča, da vsaka skupnost ureja svoje stvari; da oblikuje svoje dogme, svojo etiko in obrede in da prilagaja času in okolju svojo tradicijo in zakone«. Teissier dodaja: »Vendar mi ne odklanjamo skupnega iskanja, ki je: kako živeti naše človeško dostojanstvo« (114).

Da lahko alžirska Cerkev svojo posebno poklicanost živi, so njene, po vsej deželi raztresene krščanske skupnosti, še posebej povezane z doslednim življenjem po evangeliju. Branje Božje besede, razmišljanje o posebni Božji izvolitvi, kontemplacija puščavnikov, duhovno življenje duhovnikov, redovnikov in tudi krščanskih skupnosti, podpirajo skozi vso zgodovino ta krščanska jedra, da vztrajajo vse do danes.

Teissierjeva knjiga, ki je knjiga izkustva in meditacije, poskuša spodbujati vse, ki žive in delajo v alžirski Cerkvi, k pogumu, vztrajnosti in zavzetosti za ta posebni Božji poklic življenja po evangeliju v »islamski hiši«.

Verjetno bi avtor marsikatero poglavje drugače prikazal in »tujčevstva« ne bi toliko poudarjal, če bi bil alžirskega rodu. Tudi bi bolj ostro spregovoril o Francozih in njihovi okupaciji alžirske dežele. Tako pa prelije tragiko »krščanske okupacije« v melanholijo, iz katere odsevata velik pogum za delo v tej muslimanski deželi in ranjeno srce.

Avtor nas gotovo privede do važnih spoznanj. Sicer pa nam odkriva svet, ki nam je tako malo poznan. Zato se mi zdi koristno, če to delo prikažem bolj na široko.

## 1. Kristjani v Alžiriji se srečujejo z drugačno kulturo od svoje

### 1.1. Emir Abd-el-Kader<sup>4</sup>

Alžirsko zgodovino je močno zaznamoval narodni junak emir Abd-el-Kader. Bil je voditelj svojega plemena v Alžiriji in pozneje v Damasku tudi duhovni voditelj islamske skupnosti. Leta 1983, ob stoletnici njegove smrti, je bil razglašen za narodnega heroja Alžirije.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Emir je islamski naslov za prince ali za plemenite poglavarje.

<sup>5</sup> Abd-el Kader se je rodil leta 1807 v mestu Getna blizu Maskara. Njegov oče je bil šejk (verskih poglavar) in je poučeval islamsko tradicijo. Emir se je že v otroštvu uvedel v vse podrobnosti islamskega življenja. Obiskoval je koransko šolo in pozneje šolo »bratovščine«, imenovano »zaouias«. Brati je znal že v petem letu starosti, in ko je bil star 12 let, si je pridobil naslov »taleb«, to je pooblaščen razlagalec Korana in pozneje tudi naslov »hafidh«; ta je bil dan tistim, ki so znali recitirati Koran na pamet. Študiral je islamsko klasiko: arabsko slovnico, Koran, islamsko tradicijo in muslimansko pravo. Iskal je izpopolnitve v verski muslimanski znanosti še na drugih šolah in na romanju v Meko se je srečal z največjimi islamskimi učitelji tistega časa. Ko se je vrnil iz Meke leta 1929, se je 17 let upiral francoskim kolonialnim silam. Nato je bil za 5 let odveden v

Veliko poročil, tudi takšna, ki prihajajo iz rok Evropejcev, poročča, da je bil svet mož, in ga predstavljajo kot »neke vrste preroka«. Duhovnik Suchet, ki se je z njim srečeval zaradi osvoboditve zapornikov, ga primerja »kakšnemu svetemu škofu srednjega veka« (27). O sebi pravi: »Ko mi Bog hoče sporočiti kakšno zapoved ali prepoved, me poučiti ali pa mi odgovoriti na postavljeno vprašanje, ima navado, da me iztrga iz mene, nato me osvetli s tanko, nepretrgano svetlobo tega, kar mi želi povedati, in to preko vrstice Korana. Nato me zopet postavi v mene skupaj s to vrstico Korana, potolaženega in srečnega. Nato mi pošlje zamisel tega, kar mi je hotel povedati preko omenjenega citata. Na ta način - za kar se Bogu zahvaljujem - sem doumel polovico Korana in upam, da ne bom prej umrl, dokler celotnega ne doumem«. (30) Abd-el-Kader je vedno, tudi takrat, ko je bil voditelj svojega klana, imel okrog sebe skupino ljudi, ki jih je poučeval o islamu. Močno je poudarjal bratsko ljubezen in podložnost vsega najvišjemu Bitju. Njegova duhovnost je bila pozneje večkrat opisana in se je nadaljevala v številnih bratovščinah, ki so bile istočasno jedro borbe proti kolonializmu.<sup>6</sup> Predvsem pa je emir pomemben, ker predstavlja ljudi v neki drugi, to je nekrščanski veri, ki se visoko povzpnejo v duhovnosti in k njej vodijo tudi druge.

Abd-el-Kader je dobro poznal krščanstvo in je imel z njim veliko povezav. Kljub temu poznanju je mnogo bolj zanimiv njegov odnos do krščanstva, ki ga zavzema iz svoje islamske vere. »Emir krščanstvo prikaže kot možno pot v Božji skrivnosti, poleg drugih poti: 'Naš Bog in vsi bogovi, ki nasprotujejo naši verski skupnosti, so v resnici en sam Bog. Ta se je proslavil med mohamedanci z mnogoterimi deli. Med kristjani se je proslavil v osebi Jezusa Kristusa in po menihih. Sicer pa nihče ne pozna Boga, kakor se Bog pozna sam. Na koncu: če misliš in veruješ, da je Bog takšen, kot ga oznanjajo in vanj verujejo vse te islamske šole, vedi, da Bog je vse drugačen od tega! Če ti misliš in veruješ kot različne skupnosti - muslimanska, krščanska, judovska, mazdeenska, politeistična in druge - vedi, da je Bog takšen in istočasno čisto drugačen. Nobena stvar ga ne more popolnoma dojeti« (33).

Emir je mnoga svoja gledanja prevzel od svojih učiteljev in drugih učenjakov islama.<sup>7</sup> Ta poglobljena islamska duhovnost kaže, kako blizu je lahko poglobljeni islam poglobljeni krščanski veri.

---

Francijo, od tam pa je na svojo željo odpotoval v Damask, kjer je bil duhovni voditelj muslimanskih verskih skupin.

<sup>6</sup> Bratovščine zbrane okrog El Mokranija, šejka Haddada, Oulada Sisi Shayka.

<sup>7</sup> Mnogo je sprejel od svojega učitelja IBM'Arabija v Damasku, na poti v Meko.

## 1.2. Pogled v zgodovino krščanske in muslimanske skupnosti

### 1.2.1. Krščanska skupnost

Življenje krščanske skupnosti v severni Afriki je različno od drugih. Zgodovina poroča, da je v stari dobi tam cvetelo krščanstvo; saj je bilo za časa rimske Afrike tu šeststo do sedemsto škofij. V 5. stoletju so jih ogrožali vandalski vdori, dokler ga niso popolnoma zrušili muslimani v 7. in 8. stoletju. Močne krščanske skupnosti so ob islamu počasi izginile. Obstala so le majhna krščanska jedra, ki so se v 13. stoletju okrepila z ujetniki, trgovci in nekaterimi delavci na sultanovem dvoru.

Položaj se je spremenil, ko so leta 1830 francoske kolonialne čete vkorakale v Alžirijo. Papež Gregor XVI., za njim pa Pij IX. je tam postavil škofo in ustanovil škofije. Kljub vsemu pa se krščanstvo ni posebno dobro razvilo, ker je bilo preveč povezano s kolonializmom. To se je posebej pokazalo, ko so kolonialisti in z njimi mnogi tujci, ki so živeli v Alžiriji, odhajali. Cerkev se je naenkrat ponovno znašla »kot mala jedra« v muslimanskem svetu, kar je še danes. Krščanstvo pa je v alžirski zgodovini ostalo zapisano kot doba kolonializma in suženjstva.

### 1.2.2. Muslimanska skupnost (1930-1983)

Večina muslimanskih otrok sprejme prve osnove islama od svojih staršev. Ti uvedejo otroke v tradicijo verskih obveznosti, praznikov in obredov. V družini, pozneje v šoli in danes tudi preko medijev se naučijo nekaj citatov Korana in spoznajo zgodovino islama. V dobi odraščanja se priključijo odraslim v mošeji in spoznajo svoje vsakdanje obveznosti in molitve ob petkih.

V dobi Abd-el-Kaderja je bil islam zelo trden, s francosko okupacijo pa se je marsikaj spremenilo. Začela se je profanizacija verskih navad, nov način življenja, vezan na trgovine, francoska kontrola verskih organizacij, razvrednotenje muslimanske vzgoje v šolah. Vse to je klicalo po verski reformaciji. To so večkrat poskušali tudi izvesti nekateri muslimanski misleci.<sup>8</sup> Pojavi se tudi vpliv študentov, ki so študirali v Evropi, in težnje po evropskem načinu življenja, po drugi strani pa tudi upor proti tem težnjam. Vsak izobraženec, posebej še tisti, ki je nekaj časa živel v Evropi, je postavljen pred vprašanja o veri, nacionalnosti, običajih itd. Med kolonializmom naj bi se inteligenca in vse narodne moči usmerile proti kolonializmu. Vendar pri mnogih nad nacionalnimi in verskimi težnjami prevladajo družinske težnje ter želja po uspehu in uveljavljanju.

---

<sup>8</sup> Abd-el-Hamid Ben Badis, muslimanski mislec, ki je bil vzgojen na islamski univerzi v Zitounanu (Tunis), je poskušal ustanovljati »svobodne šole«, kjer je širil muslimanstvo. Tako tudi drugi.



Po osvoboditvi je bilo prvo vprašanje, kako razviti deželo in ne vprašanje islama. Pred ljudmi je bilo geslo: »Kdorkoli si, pokaži svojo zvestobo do sebe, drugega in Boga, ter odgovori na mnoge izzive, ki ti jih postavlja razvoj dežele« (44). Voditelji so poskušali najti stične točke tudi z islamom. Teissier navaja Boumedienove besede »Če se mošeja uporablja za ohranitev krivic, suženjstva in fevdalizma, ni več islamska mošeja, ker ruši islam. Mislim, da islam ni ovira, ki preprečuje napredek in razvoj« (44). V Evropi sta se širila marksizem in ateizem, ki se je po svoje poskušal uveljaviti tudi v Alžiriji, kar je povzročilo ostro kritiko muslimanskih mislecev.<sup>9</sup>

Leta 1976 je bil islam sprejet kot državna vera. Pokazalo se je, da morata razvoj in napredek imeti nek temelj, kajti napredek brez verske osnove ne vodi do pravega zadovoljstva, temveč k razkroju družin in družbe. Islam je ponudil državi stabilnost. Zaradi tega je islam ponovno zaživel, kar se čuti še danes. Sicer je malo avtorjev, ki bi prikazovali podrobno versko stanje. Čuti pa se masovna povezava ljudi z islamom. Verniki gradijo mošeje s svojimi sredstvi in vlada mora vsako leto omejevati sveta romanja. Vse je zgrajeno na starem izročilu. Izredno veliko ljudi obiskuje molitve.

### 1.3. Krščansko življenje v islamskem okolju

Teissier poudarja, da so v alžirski islamski kulturi kristjani tujci. Muslimani imajo v tej kulturi svoje zgodovinske osebe, svojo duhovnost in način mišljenja, predvsem pa svoje praznike in nanje vezane običaje. Posebno je pomemben njihov post »ramadan«, ki spremeni celoten ritem življenja. Kristjan je tedaj čisto izoliran, saj se mora ramadanu prilagoditi celotno muslimansko javno življenje in celo vse ustanove. »Ne ve, ob kateri uri mora jesti, kdaj počivati, kdaj iti na trg in kdaj začeti s svojim delom. Radijski in televizijski programi so spremenjeni. S svoje mize mora pospraviti pijače, ki jih je delil s svojimi muslimanskimi prijatelji. Vprašuje se, ali ni njegova dolžnost, da se kot dober kristjan iz solidarnosti do svojih sobratov posti tudi on« (53). Postavljajo se tudi vprašanja, kako se je treba vključiti v islamska slavlja. Je pri njih treba sodelovati ali oditi, iti voščiti?

### 2. Razmišljanja o Svetem pismu in o Drugem vatikanskem koncilu

V alžirski Cerkvi vsak dan berejo Sveto pismo. Poleg rednih odlomkov, ki jih berejo pri liturgiji, se kristjani vsaj enkrat na teden zbirajo k posebnemu branju

---

<sup>9</sup> Eden od mislecev, ki opozarjajo na nevarnost marksizma, pomešanega z nacionalnimi idejami, je tudi Abd-el-Majid Meziane.

Svetega pisma. Ta zbiranja dajejo občestvom moralno moč. Imenujejo jih »delitev evangelija«.<sup>10</sup>

## 2.1. Razmišljanja o Svetem pismu

Alžirske krščanske skupnosti so kakor oaze v muslimanskem svetu. Teissier poudarja, da se v Svetem pismu vedno najdejo odlomki, ki popolnoma ustrezajo njihovi situaciji. To toliko bolj, ker evangelij večkrat govori o majhni skupini učencev, ki so neznatno gorčično zrno, iz katerega pa bo zrastle mogočno drevo (prim. Mt 13, 31-32; Lk 13, 18-19; Mr 4, 30-32).

Kristusov nauk je za njih še posebej privlačen, saj zagovarja ljubezen do vseh ljudi (prim. Mt 5, 43-48; Lk 6, 27-28). Alžirski kristjani so primorani, da vzamejo muslimane, s katerimi se vsak dan srečujejo, za svoje sobrate in jim izkazujejo ljubezen. Jezus sprejema tudi pogane, gobave in nečiste in se z njimi druži. S tem prelamlja judovsko postavo. Napada rigoroznost pismoukov in farizejev zaradi njihovega odnosa do sobote in zakonov (prim. Mr 7, 24-30; Lk 5, 12-16). Muslimani v času posta ne sprejemajo tujcev, ker bi s tem postali nečisti. Alžirsko krščansko življenje torej postavlja svoje vernike prav v svetopisemske dogodke. Da je Jezus Božji Sin, je za muslimane nesprejemljivo. V Koranu je zapisano: »Bog je eden. Bog je neprediren. On ne spočenja in tudi ni spočet; nobeden mu ni enak« (Koran, sura 112). Sicer pa je to vprašanje božanstva privedlo Jezusa na križ (prim. Mt 26, 65). Vprašanje vere, ki se postavlja pred Jezusove sodobnike, se postavlja tudi vernikom v muslimanskem svetu.

Če kristjan bere Koran, ugotovi, da v islamu ni zgodovine odrešenja. Koran priznava Jezusa za Mesijo, vendar tako, da pozablja na Kristusovo vlogo v judovski zgodovini. Pravi prerok je Mohamed, ki razlaga Koran. Vsi ostali preroki pa oznanjajo vedno isto sporočilo, ki je vedno znova pozabljeno.

Ko v tem muslimanskem okolju kristjan bere Sveto pismo in vidi vlogo prerokov v zgodovini odrešenja, se upravičeno vpraša, kakšna je vloga krščanske vere v tem okolju. Ali ni nekakšen most med drugimi verami, oziroma med islamom in Kristusom? Sicer pa Teissier ugotavlja, da je tudi v Svetem pismu Stare zaveze veliko poročil, ki ustrezajo življenju vernikov alžirske Cerkve.

## 2.2. Drugačno gledanje na oznanjevanje apostolov

Teissier misli, da Jezusove besede: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence« (Mt 28, 19-20) niso naročilo alžirski Cerkvi v tem času. Zaradi tega se mnogi čudijo njeni vztrajnosti in se sprašujejo po njenih načrtih. Kristjani nimajo drugih načrtov, kakor so ti, ki jih podaja Sveto pismo. Teissier primerja alžirsko Cerkev s prvo Cerkvijo po Kristusovem odhodu; ta ni imela

<sup>10</sup> Pri tej metodi branja Svetega pisma vsakdo po prebranjem besedilu pove besede, ki so ga posebej nagovorile. Potek srečanja se lahko poljubno oblikuje.

strogo določenega programa, ampak le zavest, da jo vodi Sveti Duh. Tako misli, da je že samo bivanje kristjanov v tem svetu zelo pomembno. Primerja svojo Cerkev z dogodki, opisanimi v Apostolskih delih. Tamkaj beremo, kako se je prva Cerkev zaradi judovskega pritiska razkropila. To pa je povzročilo, da so bili zaradi nje Božje milosti deležni tudi pogani (prim. Apd 10, 1-47). Tako so muslimani, med katerimi so razkropljeni alžirski kristjani, tudi deležni Božje milosti zaradi njih. Tudi vloge Cerkva in naloge apostolov v Apostolskih delih niso enake. S tem Teissier ponovno podčrta svojo trditev, da je alžirska Cerkev Kristusova Cerkev, ki ima svoje posebno poslanstvo v muslimanskem svetu; mogoče tudi to, da varuje vesoljno Cerkev ozkosti in rigoroznosti. Sprašuje se: »Ostati tukaj in sprejemati udarce muslimanov, ali ni to v prvi vrsti želja po spreobrnitvi, ki vključuje vse poti do še širše univerzalnosti« (87).

Na temelju pisma Rimljanom, kjer apostol Pavel pravi: »Del Izraela se je zakrknil, dokler ne pristopijo k veri množice poganov« (Rim 11, 25). Teissier zaključuje, da bodo krščansko vero sprejeli tudi muslimani. »Brez dvoma gre za narode iz Svetega pisma, posebej še za odrešenjsko zgodovino« (91), in to za narode, ki izvirajo iz rodu Abrahamovega sina Izmaela, ki ni imel dediščine z Izakom in je zaradi tega zaznamovan za pogana (prim. 1 Mz 16, 20). Muslimanska tradicija pa jemlje Izmaela kot svojega prednika.

### **2.3. Razmišljanja o Drugem vaticanskem koncilu v Alžiriji**

Posebej je bila alžirska Cerkev vesela nauka Drugega vaticanskega koncila o Cerkvi. *Lumen gentium* in ostali odloki, prikazujejo Cerkev, vključeno v trinitaren načrt odrešenja, kar pa pomeni, da ima vsaka Cerkev svoj pomen. Vsaka Cerkev je zakrament, ki je znamenje in ima sredstva odrešenja (prim. C 1-5; M 1, 1-5). Teissier dalje razmišlja o koncilskem nauku o »Božjem ljudstvu«, »Božjem kraljestvu«, »o Jezusu Kristusu, ki ga je Oče poslal za vse ljudi«, »o laikih, ki so dolžni Božje kraljestvo širiti z ljubeznijo« itd. Povsod Teissier izlušči nagovor alžirski Cerkvi, ki je razkropljena med muslimane, da tako izpolnjuje svoje poslanstvo in po Kristusu skupaj z verniki odrešuje tudi muslimane. Avtor ugotavlja, da so ti elementi, o katerih je razpravljal Drugi vaticanski koncil, živeli v alžirski Cerkvi že pred koncilom. Cerkev jih je s tem, ko je o njih razpravljala na koncilu, poglobila in jih posredovala tudi drugim.

### **3. Zvestoba evangeliju in življenje z drugače mislečimi**

Islam je imel od vsega začetka stike s krščanstvom. Mohamed je imel stike z arabskimi kristjani Hira. Starši Khadidže (Mohamedove žene) so bili verjetno kristjani. Veliko muslimanov živi danes v krščanskem okolju in so zvesti svojemu verskemu prepričanju; tako tudi kristjani v muslimanskem svetu. Teissier vidi v tem znamenje, da sta ta dva svetovna verska nazora od Boga začrtani poti, po katerih nas Bog odrešuje.

### 3.1. Naši spremljevalci na poti odrešenja

Teissier zelo močno zagovarja versko svobodo. Prepričan je, da imajo muslimani, ravno tako kot kristjani, svoj posebni poklic od Boga. Po njegovem mnenju sta islam in krščanstvo dve paralelni univerzalni poročili Božjega odrešenjskega načrta. Odklanja vsak prozelitizem in tudi to, da se kristjani čutijo poklicane, da »bi muslimanom pomagali bolj zavzeto živeti njihovo versko prepričanje«. Teissier pravi: »Tako gledanje kaže na pomanjkanje spoštovanja do naših nekrščanskih bratov, kakor tudi do nas, ki nas je Bog poklical v krščansko vero« (109). »Naj v današnjem svetu muslimani sami vodijo razvoj islama in tudi alžirski muslimani svojega, v povezavi z muslimani sveta. Sami naj žive islam, kot ga razumejo, in se odločajo o tem, ali nam bodo od koranskega sporočila kaj povedali« (110). Avtor knjige tudi poudarja, da je Cerkev vedno poskušala takoj ustanavljati v vsakem narodu neke krščanske strukture, ki bi zagotavljale katehetizacijo in zakramentalizacijo ter postavljanje cerkvene hierarhije. Nekaj podobnega je predloženo tudi v odloku o misijonski dejavnosti, ki ga je izdal Drugi vatikanski koncil (prim. M 6). Vendar pravi: »Cerkveni dejavnosti je potrebno dati evangeljskega duha. Jezus ni prišel vzpostaviti struktur. Prišel je, da bi razodel Božjo ljubezen; da bi nam oznanil veselo sporočilo, ki je v tem, da smo poklicani živeti to ljubezen. 'Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče'« (117). Bistvo Cerkve je torej v tem, da živi »Božje kraljestvo«, ki se vidi v dejavnosti Cerkve, od del ljubezni do delitve zakramentov.

### 3.2. Bratska ljubezen

Med kristjani in muslimani, ki žive skupaj, je bila vedno navzoča medsebojna pomoč; med ljudmi, ki žive skupaj, se ustvarjajo tudi neka skupna gledanja na svet in bodočnost. Cerkev si prizadeva, da vsega tega ne poruši. Še več kot to, prizadeva si za čim bolj dosledno življenje v ljubezni. Avtor pravi: »Mi smo in hočemo biti misijonarji Božje ljubezni, ki smo jo odkrili pri Jezusu« (122).

Avtor knjige razmišlja o tej ljubezni. Ta je prava le, če je poglobljena. In ravno v poglobljeni ljubezni se srečujejo verniki obeh veroizpovedi kot bratje. Krščanski Bog je Bog ljubezni in krščansko oznanilo je oznanilo ljubezni. Kdor sprejme katerega najmanjših, sprejme Boga (prim. Mr 9, 37), pravi evangelij. Ljubezen ne »išče svojega« (prim. 1 Kor 13, 5). Torej sprejema bližnjega takšnega, kakršen je. Ko živijo kristjani skupaj z muslimani, pravijo: »Mi hočemo živeti kot bratje; v prvi vrsti ne zato, da bi bili nekakšne priče, temveč predvsem zato, ker je ljubezen resnično sožitje in kraj, kjer se živi tista edinost, ki jo občudujemo v Jezusu« (130).

Alžirski kristjani se torej ne sprašujejo, kako »oznanjati«, ampak kako razglašati Božjo moč, ki združuje med seboj različne ljudi.

### 3.3. Obzirnost in služba človeku

Poseben pečat so dali alžirski Cerkvi kooperanti. Ti so po osvoboditvi delali na vseh področjih, posebej še v prosveti. Življenje so organizirali po evangeliju in poleg rednega dela so aktivno delovali na različnih pastoralnih področjih. Pripravljali so duhovne vaje, krščanska srečanja, skupne izlete itd. Po odhodu so njihova mesta zasedli domačini, ki pa težko opravljajo najbolj nujne stvari in še zdaleč ne dosegajo kvalitete njihovega dela.

Svoj pečat je tej Cerkvi dala tudi zveza »neuvršenih držav«. Leta 1973 ji je predsedovala Alžirija in njen predsednik Houari Boumediene. Dejstvo, da je »neuvršenim« predsedovala Alžirija, je pomembno, saj je državi prineslo mednarodni pomen. V Alžiriji so veliko razpravljali o razvoju dežele, Cerkev pa je v tem času preko alžirske škofovske organizacije »Pravičnost in mir« pripravila velike načrte za razvoj, ki pa so žal ostali neuresničeni.

Leta 1962 so na veliko odprli vrata verskim organizacijam. Te so se ukvarjale z različnimi dejavnostmi (mladino, nepismenimi, starimi). To je trajalo le do leta 1968, ko so bile te dejavnosti zopet prepovedane. Cerkev je morala zopet zaživeti v malih skupnostih, kot »gost« pri svojih gostiteljih.

Alžirija ima več kot milijon izseljencev. Največ jih je v Franciji in med njimi je veliko kristjanov. Alžirska Cerkev si prizadeva, da bi jim omogočila čim bolj naravno življenje. Tako je alžirska škofovska konferenca povezana s francosko Cerkvijo in škofovsko konferenco. Na razpolago jim je v Franciji in med obiski doma. Tudi priprave na morebitno vrnitev v Alžirijo, kjer se posebej mladi in otroci srečajo z velikimi težavami zaradi jezika, kulture, pomanjkanja prijateljev, potekajo preko Cerkve.

Vendar je danes delo alžirske Cerkve, kar zadeva socialno in karitativno pomoč, močno omejeno.

### 3.4. Dialog in sodelovanje

Msgr. Rossano, tajnik Papeškega tajništva za neverne, je predložil tri drže kristjanov do muslimanov:

- dialog v iskanju svobode veroizpovedi
- iskanje skupnih točk v islamski in krščanski veri
- predvideno skupno življenje, srečanja, sodelovanje, ki bo zblíževalo Cerkev in islamsko skupnost.

Teissier pravi, da je o teh stvareh bolj pametno govoriti na terenu, kjer muslimani in kristjani živijo skupaj in dobro poznajo drug drugega, kot pa v vatikanskih pisarnah. Cerkev se navadno bolj ukvarja s pojmi in ti velikokrat ne vsebujejo pomena, kakor se uveljavlja v praksi. Beseda dialog ima npr. v muslimanskih deželah slab prizvok. Muslimani so bolj usmerjeni h graditvi muslimanstva kakor k vzpostavljanju stikov z drugimi verami. Ta razpetost je posledica kolonializma. Cheikh Bouamrane, ravnatelj alžirske filozofske Univerze, predstavi dialog takole:

- Spoznati drugega takšnega, kot je, in takšnega, kot hoče biti.
- Najti v obzirnosti in prijateljstvu način govora, ki ga drugi rad sprejme, da s tem odpravimo nezaupanje in predsodke. Zato predloži tri drže:
  - Razložiti stvari, da odpravimo nesporazum.
  - Odkriti in razumeti lastno kulturno dediščino.
  - Začeti skupaj kakšen podvig socialnega značaja, da ne razdvojimo teoretičnega študija in praktičnega dela (prim. 156-157).

Svoj čas (leta 1974-76) so se razcveteli poskusi dialoga o inspiraciji. Prizadevali so si prodreti z mislijo, da sta navdihnjena tako Sveto pismo kot tudi Koran. Ta dialog je bil prekinjen, ker je tematika preveč delikatna. Podobne vrste dialog se nadaljuje v drugih muslimanskih deželah. Toda Teissierju se zdi, da bi takšen dialog v Alžiriji rušil sožitje.

Msgr. Rossano predpostavlja teološki dialog, češ, da tudi Koran govori o Jezusu in Mariji. V tem duhu je tudi papež Janez Pavel II. govoril v Nairobiju pred voditelji muslimanske skupnosti. Teissier pravi: »Kako je to mogoče, saj vendar Cerkev razume, da se vse muslimansko izročilo upira krščanskemu razlaganju Jezusovega poslanstva« (158). Oni čisto po svoje razumejo Kristusovo osebnost. Jezus je zanje samo poslanec Božji (prerok). Aisa, Marijin sin, nima nič opraviti s križem in z vso teologijo, ki izhaja iz tega.

Tudi drugi pojmi, ki jih najdemo v obeh veroizpovedih, velikokrat ne pomenijo isto. Tako »satan« pri muslimanih nima negativne oznake.

So pa seveda druge stvari, o katerih se muslimani in kristjani mnogo lažje pogovarjajo. Med takšne stvari lahko štejemo vprašanje ateizma in kršenje človekovih pravic. Leta 1981 je alžirska komisija »Pravičnost in mir« opozorila na razlike v muslimanski in krščanski tradiciji; posebej na običaje pri sklepanju zakonov, pri katerih je redkost, da se muslimansko dekle lahko poroči s kristjanom. Opozorila je tudi na vzgojo in pravico do otrok v mešanem zakonu in na pravice žene. Med muslimani in kristjani so vedno potekale tudi razprave o človekovih pravicah na splošno in še posebej o smrtni obsodbi odpadnika od islama.

#### **4. Molitev Cerkve in evharistija v »tuji hiši«**

##### **4.1. Molitev**

V Alžiriji je okrog 200 duhovnikov, ki skrbijo za 10 000 kristjanov. Svoj čas morajo deliti na duhovniška opravila in na delo, ki ga delijo z ljudmi in se z njim preživljajo. Nekateri izmed njih se popolnoma posvetijo puščavniškemu življenju.

Avtor poudarja pomembnost duhovnika v življenju ljudi; k duhovnikom se radi zatekajo po nasvete in na pogovore. Že sama navzočnost duhovnika veliko pomeni.

Celibat v Koranu ni predviden. Vsakdo mora življenje, ki ga je sprejel, posredovati naprej. Vendar je v Koranu nekaj tekstov, ki ugodno govorijo o celibatu.

Posebno vlogo imajo tudi sestre redovnice, ki delajo v različnih ustanovah; predvsem pa je pomembno njihovo delo z ženami.

V Alžirijo je iz različnih krajev prišlo mnogo ljudi, ki hočejo živeti puščavniško življenje. Naselili so se v bližini krščanskih skupnosti, ki imajo nanje zelo dober vpliv. Veliko redovnikov pa je odkrilo, da je njihov poklic v tej deželi v tem, da se popolnoma žrtvujejo za življenje med temi ljudmi; v njihovem življenju se mešata kontemplacija in pastorala.

#### **4.2. Evharistija v islamski hiši**

Navadno darujejo mašo v kakšni večji sobi pri duhovniku, kjer se poleg njega zberejo še kakšna sestra, kooperantni delavec in še kdo. Vsega skupaj kakšnih 10 ljudi, v večjih mestih tudi 20. Mogoče v istem času iz stolpa mošeje kličejo muslimanske vernike k molitvi. Ko se začne maša in pride na vrsto kesanje, se zbrana skupina spomni in pokesa tudi vseh grehov, ki jih je storila proti sobratom muslimanom. Boga prosijo predvsem za vesoljno Cerkev, pa tudi za vsakega izmed njih, kakor tudi za njihovo delo.

Liturgija v alžirski Cerkvi se je v nekaterih stvareh prilagodila muslimanskemu okolju. Zato imajo ponekod za oltar nizko mizo, ki v vsakdanjem življenju pomeni prijateljstvo.

Posebej se avtor ustavi pri besedah Korana, ki govorijo o apostolih in Jezusu in za gostijo pripravljeni mizi. »Apostoli pravijo: 'O Jezus, Marijin Sin! ali nam lahko tvoj Gospod pošlje z neba pripravljeno mizo?' Jezus, Marijin Sin odgovori: 'O Bog, naš Gospod v nebesih, pošlji nam z nebes pripravljeno mizo! To bo za nas gostija, - za prvega in za zadnjega med nami - in znamenje, ki prihaja od tebe!« (Koran 5,114). Vidimo, da tudi muslimani čakajo gostijo, ki bo takrat, ko bomo pri njej muslimani in kristjani skupaj obedovali.

#### **4.3. Molitev v srečanjih z muslimani**

»Živeti skupaj pomeni najprej občutiti bližino. Ostati skupaj pomeni počasi odkrivati razlike. Ljubiti brata pomeni ostati skupaj kljub razlikam« (194).

Čeravno so muslimani in kristjani v vsakdanjem življenju precej dobro povezani, je težko pripraviti skupne molitve. Ne le da ne razumejo Kristusove daritve, tudi vse katoliške molitve nasprotujejo njihovi veroizpovedi, ker se obračajo na Boga (skupnost ljubezni) po Jezusu Kristusu. Muslimani se obračajo k Bogu, ki je Edini (edinost bivanja). Vendar skupne molitve obstajajo ob posebnih priložnostih: pogrebih, mešanih porokah, krstih...

## Sklep

Teissier poroča o življenju alžirske Cerkve, ki po njem govori svetu, vrhovni Cerkvi in drugim Cerkvam z bratskim: »As-alam, tahiyata ahl al jannat«, kar pomeni: »Pravi mir je tisti, ki si ga med sabo žele nebeški ljudje« (211).

### Povzetek: **Anton Pačnik, Cerkev v islamu**

Cerkev se srečuje pri svojem misijonskem poslanstvu s kulturami, ki imajo velikokrat izdelano svojo duhovnost. V Alžiriji se srečuje z islamsko kulturo. Katoliška Cerkev v tej deželi šteje le nekaj tisoč vernikov. Zavedati se mora svoje majhnosti in svojega posebnega poslanstva. Bog jo kliče, da se na poti odrešenja priključi ljudem islamske vere in z njihovimi skupnostmi v solidarnosti deli delo, človeške odnose in molitev. Po vsej Alžiriji raztresene krščanske skupnosti to zmorejo le z doslednim krščanskim življenjem po evangeliju, branjem Božje besede, razmišljanjem o posebni Božji izvolitvi, kontemplacijo puščavnikov, pristnim življenjem duhovnikov, redovnikov in laikov.

### Summary: **Anton Pačnik, Church in Islam**

When carrying out its missionary calling the Church encounters other cultures often having elaborate spiritualities of their own. Thus in Algeria it meets with Islamic culture. Catholic Church in this country only counts a few thousand members. It must be aware of its smallness and its special mission. God calls it to walk its way of salvation together with the people of Islamic faith and their communities and to share work, human relations and prayers with them. Christian communities strewn all over Algeria are only capable thereof if they live strictly according to the Gospel, read God's Word and reflect upon their being chosen by God, if their hermits live in contemplation and their priests, the religious as well as the lay people live in a genuine manner.



Janez Šimenc

## Duhovnost kulturnega odpora

Tak podnaslov nosi knjiga ameriškega avtorja Johna F. Kavanaugha, profesorja na univerzi v St. Louisu (John F. Kavanaugh, *Following Christ in a consumer society, The spirituality of cultural resistance*, Maryknoll: Orbis books, New York 1991). Prvič je izšla leta 1981, doživela vrsto ponatisov, leta 1991 pa je izšla prenovljena izdaja.

### Vsebina dela

Avtor se sooča z moderno potrošniško družbo, ki je postala prevladujoči model družbenih odnosov v vseh tako imenovanih razvitih deželah, vzor pa postaja tudi deželam v razvoju in deželam, v katerih je do nedavnega vladala komunistična ideologija. Ob pretresu pojavov, ki so za tako družbo značilni, se avtor sprašuje, kakšne so možnosti, ki jih ima v taki družbi kristjan in krščanstvo. Za boljšo predstavbo pogledjmo na kratko vsebino knjige.

V predgovoru k prvi izdaji knjige pred dvanajstimi leti avtor napoveduje, da je knjiga namenjena bralcem, ki jih je spodbudil paradoks sodobnega časa. Slednji je namreč zaznamovan z mnogimi nasprotji, ki jih ni mogoče razložiti z nikakršno razumno analizo ekonomskih in podobnih odnosov v družbi, ker so se izmuznila vsaki obliki evolucije. Moderni človek čuti, da je zašel v nekakšno slepo ulico potrošniške miselnosti, kamor ga je pripeljal neobrzdani napredek. V prvi izdaji je avtor precej prostora namenil marksistični metodologiji analize družbe, v kateri se je ideologija potrošništva povzdignila v vseobvladujoč sistem. Ta obvladuje vse pore družbe, prisvojiti si hoče tudi človeške duše. To se je pokazalo zlasti v času od prve do sedanje izdaje knjige. V tem času so se v svetu dogodile korenite spremembe, ki so po eni strani vzbudile mnoge nove upe na boljše čase, na boljši svetovni red in tudi na večjo pravičnost za posameznike in narode. A posledica teh sprememb, predvsem padca železne zavese, so povsem nove težave. Tudi znotraj posameznih narodov je prišlo do še večjega razkoraka med bogatimi in revnimi, kapital se še naprej preliva v smeri, ki nasprotuje fizikalnim zakonom, torej od tam, kjer ga ni, na kup. (Pred očmi moramo vseskozi imeti dejstvo, da govori avtor o razmerah v Združenih državah

Amerike, od koder pobira tudi primere in težave. Kasneje bomo poskušali iz njegove konkretne analize izpeljati tudi posledice za naše družbeno okolje.)

V analizi oziroma prebiranju življenja potrošniške družbe je najbolj opazna popolna praznота človeka. Tam, kjer bi morali najti človekovo bistvo, ne najdemo ničesar. Ljudje so izpraznjeni, to praznino želijo napolniti z dobrinami. Ko hlastajo za dobrinami, rušijo odnose z drugimi ljudmi. Vsi odnosi se reducirajo na uporabnost, na koristnost. Kar ni koristno, ni dobro. Človek se ne meri več po tistem, kar je, temveč po tistem, kar ima, kar dela. Pravičnosti in morale ni več. Pravično je, kar je koristno, ne pa, kar je prav. Isto velja za moralno. Ljudje ne znajo morale utemeljiti drugače kot s proizvodnimi in porabniškimi kategorijami. Ob stvareh se počutijo varne. Imeti pomeni, biti neodvisen, neranljiv.

V takih razmerah ateizem izginja, saj vsakdo veruje v Boga. Nekdanje vprašanje »Ali veruješ v Boga?« je zamenjalo sodobno »V katerega boga veruješ?«. Zahodni človek more izbirati med razodetim Bogom in potrošno dobrino, med osebo in proizvodom. Ustvarja se nov evangelij, nova kultura, ki prinaša po eni strani mnogo dobrega in človeku koristnega, po drugi strani pa ustvarja stvari, ki jih sama po sebi ne bi smela. (Dvig življenjskega standarda je na primer prinesel tudi povečano število splavov itd...) Potrošništvo se je povzpelo na raven evangelija, ker ponuja ljudem celoten model življenja, ustvarja svet z lastno resničnostjo. Od pravega evangelija se razlikuje v tem, da na najvišje mesto postavlja stvari, ugodje, ne pa osebe. Oseba se meri in ocenjuje z istimi kategorijami kot stvari. V ozadju je tehnični pristop do stvari, ki v imenu znanosti ne priznava ničesar, kar se ne bi dalo na ta ali oni način izmeriti in uvrstiti v tabelo. V takem okolju ni prostora za vero, za zvestobo, za zastonski medčloveški odnos. Prostora tudi ni za etiko in moralno. Po eni strani ju nadomeščata splošna popustljivost in liberalno gledanje na moralna načela, po drugi strani ju nadomešča etika koristnosti. Pojem osebe postaja prazen. Glavni odnos med osebami je nasilje.

Nasproti temu se postavlja krščanski pojem osebe in osebnostni model odnosov med ljudmi. Seveda osebnostna oblika ni strogo omejena na krščanstvo, tudi ni rečeno, da v kakšni nekrščanski skupnosti ni bolj razvita in razvidna kot v kaki krščanski Cerkvi. Toda tisti, ki je osebnostne odnose razvil do popolnosti, je prav Jezus Kristus. V njem so ti odnosi našli svojo izpolnitev.

Ob tem se Kavanaugh sprašuje o odnosu med vero in kulturo. Najprej opredeli pojem kulture. To je:

1. Kult. Sistem razodetja. Obsega skupne rituale, simbolne oblike, izraze. Kultura nas razodeva nam samim.

2. Kultiviranje. Ljudje svojo naravo oblikujejo v kulturo. Če ima kultura neodvisno vlogo, nas oblikuje. V nekem smislu nas oblikuje v lastno podobo.

3. Prostor skupnih simbolov. Kultura kot tabernakelj človeštva, učlovečen kolektivni duh. Je prostor, napolnjen z izrazi življenja ljudi.

Kultura je tako celota poti in načinov, po katerih skupnost izraža in uteleša svojo realnost. Tudi gospodarski in politični sistem, proizvodni odnosi in mreža

nosilcev moči so del kulturne resničnosti. Duhovna in duševna težava nastaneta, ko kultura, ki je del človeka, postane od njega neodvisna in izraža le del njegove celote. Tedaj ne služi več ljudem, temveč ljudje njej. Težava nastopi tudi za religijo in vero, ker naše kategorije končnega pomena, namena ali izpolnitve narekuje ena oblika kulturnega izražanja (npr. gospodarstvo, javna občila), ne pa človekove potrebe, njegovi nameni ali Božje razodetje. Vera se izraža skozi kulturno okolje. Je zgodovinski, utelešeni nagovor nam v kulturi in po njej, po drugi strani pa naj je ne bi bilo mogoče zreducirati na kulturne zahteve, na kulturno imanenco. To nasprotje vedno ostaja problematično, z njim se je treba vedno znova soočiti. Porabniška družba je namreč tista, ki se kaže kot kultura, ki ne služi več človeku, temveč človek služi njej in se ravna po njenih zahtevah. Zato je vprašanje, s katerim se srečujejo kristjani, vprašanje po izražanju krščanske vere v takem okolju.

V biblični perspektivi stare zaveze je govor o dveh možnih odnosih med Jahvejem in človekom. Prvi odnos je malikovanje materialnih stvari, ki služijo človekovemu ugodju. Te dobrine zameglijo človekov pogled na Boga, postanejo njegovi maliki, Bog pa postane nekaj oddaljenega; človek je do njega neprizadet. Bog v njegovem življenju nima več nobene vloge. Druga možnost je zaveza med Bogom in človekom in po drugi strani zaveza med ljudmi. V perspektivi zaveze z Bogom vladajo med ljudmi pristni, osebni odnosi.

Jezus je izbral tako zemeljsko bivanje, ki je, gledano z našega stališča, skoraj vnaprej izključevalo malikovanje stvari, saj se je rodil kot vsak dojenček nebogljen in v revni družini. Toda tudi njega so napadale skušnjave, ki jim je podvržen vsak človek: materialne dobrine, družbeni status in oblast. Vendar pa je oznanjal kraljestvo, ki je bilo drugačno od vseh znanih. To je kraljestvo, ki ni podvrženo predpisom Postave, temveč prvi in največji zapovedi ljubezni in povezanosti z Bogom Očetom, iz katere sledi nič manjša zapoved ljubezni do bližnjega. Jezus zato zbira svoje učence, ki naj mu sledijo, se navdihujejo ob njegovem zgledu in nadaljujejo njegovo delo. Prvi pogoj, da je nekdo njegov učenec, je, da vzame svoj križ in hodi za njim. To je zahteva po soočenju s svojo ranljivostjo ter nezadostnostjo in je pravo nasprotje sodobnemu teženju, ki išče varnost v stvareh. Najbolj se je to izrazilo v Jezusovem trpljenju in smrti. Tu ni trpel le Jezus - človek, temveč tudi Bog. Bog je sprejel najgloblje ponižanje in ranjenost. Sprejel je človeškost v polnem pomenu besede. Odrešenje človeka je bilo možno, ker je človek priznal in sprejel svojo ranljivost in nepopolnost ter se zaupal Bogu.

Evangelij, ki ga oznanja potrošniška kultura, ni evangelij Jezusa Kristusa. Če pomeni Jezus Kristus polno razodetje Boga ljudem in razodetje ljudi njim samim, je evangelij te kulture ravno njegovo nasprotje. Človeka namreč razčlovečuje, ker razbija temelje njegove identitete. Sili ga, da zanika svojo človeškost in Boga. Ponuja praktično živeti ateizem in antihumanizem, ki sta utelešenje malikovalstva. To zavrača našo ustvarjenost in našo svobodo. Poleg tega zanika, da smo ljubljena bitja. Spodbuja nas le k samouveljavitvi in prevladovanju, k nasilju.

Kako je možno živeti v takšni kulturi? Cerkev in njeni udje na tej nalogi vedno znova padamo. Vedno znova se vdajamo malikom. To ni nič novega, pred tem opozarjajo že prva poglavja knjige Janezovega Razodetja. Za Cerkev je zato pomembno, da je do sebe vedno znova kritična. Znotraj sebe mora odstranjevati težnje po močni instituciji, po svetnem sijaju; veliko nevarnost zanjo predstavlja mit o uspešnosti; vedno mora biti pripravljena na preganjanje. Vedno znova iskati tudi pravo razmerje med notranjim življenjem: duhovnostjo in akcijo: zunanjo dejavnostjo. Socialna dejavnost je imperativ, ki izhaja iz vere. Nadalje je za Cerkev pomembna moralna celovitost. Ne moremo govoriti o veri, obenem pa uporabljati metode izključevanja in nadvlade, pa tudi tržne miselnosti ne. Zahteve evangelija je treba udejanjati v celoti, ne po delih in po trenutnem razpoloženju naslovljencev. To ne izključuje različnih izrazov oznanjanja in udejanjanja vere v različnih okoljih. Ti so lahko in morajo biti različni, saj so tudi vprašanja lahko različna, a po drugi strani morajo težiti k neki enotnosti. Pri tem se mora Cerkev s svojimi člani varovati polarizacije med strukturo in svobodo. V delovanju proti nepravičnim strukturam sta pogosti dve stranpoti. Prva je anarhistično razbijanje vseh struktur, romantiziranje revolucije brez posluha za zgodovinsko rast in razvoj. Druga pa je zatiskanje oči pred resničnim stanjem in beg pred strukturami. V ozadju je vedno odklon od celovitega gledanja na vero. Vpliv »evangelija« potrošniške kulture je vedno večji na posameznika kot na skupino. Zato mora krščanstvo v moderni potrošniški družbi iskati nove oblike skupnega življenja, ob tem pa posegati tudi v zaklad svojega izročila.

V skupnostih in občestvih, ki so se razvila v krščanstvu, je močno občestveno doživljanje vere. Kristjan se mora obrniti k skupnosti, če hoče sploh izzvati kakršnokoli kritiko kulture, ki ga obdaja. Ko skupnost odkrije svojo ranljivost in slabost, se obrne k izviru moči, ki je izven nje. Ta obrat se dogaja v molitvi, ki je socialno in politično dejanje. Kot notranje dejanje molitev sili molilca, da izstopi iz vedenjskih vzorcev, ki mu jih je vsilila potrošniška kultura.

Dva močna načina življenja, ki se postavljata neposredno nasproti popredmetenim odnosom, sta zakon in celibat. Drug drugega omogočata in podpirata. Potrošniška kultura najprej zavrača ali prezira zvestobo. Zvestoba je popredmetena in izražena s kategorijami uporabnosti. Odnos med možem in ženo je zreduciran na fizično bližino. Žrtev je skoraj neznan pojem. Posledica je visoka stopnja zakonskih ločitev. Tudi glede celibata, ki po svoje pričuje, da so življenjska sreča, občutljivost za druge in sočutje možni le, če je življenje napolnjeno z vero in upanjem, velja, da je o njem lažje govoriti kot pa ga živeti. Toda ker je prav spolnost področje, kjer je potrošništvo na nek način najbolj razvidno in kaže svojo globoko vkoreninjenost v zavesti ljudi, sta tudi zakon in prostovoljno samsko življenje dve znamenji, ki pričujeta proti popredmetenju spolnosti ter jo vsak po svoje zavarujeta.

Ob vsem povedanem se kristjan sprašuje, kako živeti v kulturi, ki ga obdaja z vseh strani in ki ga nekako ogroža v njegovi človečnosti. Najprej se mora osebno, zavestno odločiti za svoj življenjski stil. Življenje v veri, upanju in

ljubezni mora postaviti v sredino svojega obzorja, se nanj osredotočiti. To osredotočenje, izbira, se nato kaže tudi navzven. Odločitev se utelesi v konkretnih dejanjih, ki so lahko zelo različna. Tretja stopnja je odločitev za skupnost. Kristjan se mora vsekakor zanimati za skupnost, v kateri živi in ga obdaja ter sodelovati pri reševanju njenih težav ali kako drugače prispevati k njenemu življenjskemu utripu. Kristjan se mora zavedati pomena socialne pravičnosti. V celoti je seveda ne more uresničiti, lahko pa praktično k njej prispeva. Vedno pa mora tudi računati z možnostjo, da sam postane reven, da izgubi, kar ima, in se tako pridruži revnim. Tako in le tako bo lahko kljuboval lažnemu evangeliju, ki ga poskuša oropati njegove človeškosti in Božje podobe, ki jo nosi v sebi. Po drugi strani pa bo - vsaj v majhnem obsegu, v svoji bližini - vzpostavljaj razmere, ki bodo mogle spremeniti obstoječe odnose. To pa je mogoče le, če si kristjan prizadeva za svetost, torej, da svojemu bližnjemu prizna njegovo človeškost, če v njem vidi od Boga ljubljenega grešnika. To pa je svetost, ki postane revolucionarna.

»Ali je tudi pri nas tako hudo?« je bila moja prva misel ob branju prvih poglavij tega dela. Kavanaughov opis se nanaša na razmere v ZDA v osemdesetih in deloma devetdesetih letih tega stoletja. Veliko primerov in tudi metafor nam je zaradi ameriške specifikke manj znanih. Kaj pomeni npr. Madison Avenue? Tudi Donald Trump mi ne bi bil znan, če si njegovega imena ne bi slučajno zapomnil iz Nedeljskega dnevnika. Pa vendar, prav v ZDA se je začelo tisto, kar imenujejo »american dream«, ameriške sanje. Sanje, da bi imel človek družino, avto, hišo, dovolj denarja na bančnem računu, da ima ustrezne kreditne kartice. Sanje pa so, kot vemo, izraz potlačениh doživetij, želja, teženj. V tem primeru človekove težnje po imetju, po tem, da bi imel čim več in s tem čim več veljal. Ameriške sanje so iz Združenih držav naredile velesilo; cena za to pa je visoka, previsoka in nesorazmerna. Trenutno smo priče velikim gospodarskim težavam te države. Te težave niso le notranje, saj je na to gospodarstvo vezano še veliko drugih gospodarstev, zlasti v nerazvitih državah. Neustavljivo hlastanje za materialnimi dobrinami v Ameriki in (tudi) drugih zahodnih državah povzroča pomanjkanje teh dobrin drugod. In če že je teh dobrin dovolj, je premalo denarja, da bi si jih revni lahko kupili.

Potrošništvo je tudi fasada, za katero se skrivajo nerešene mnoge notranje težave ZDA. V ZDA je revežev v pravem pomenu besede več, kot ima Slovenija prebivalcev (3 ali 4 milijone). Tega bleščeče revije in soap opere, s katerimi Američani uspešno izvažajo ideologijo uspeha in potrošništva med široke množice v vseh delih sveta, ne povedo. Seveda nočem reči, da je edini izvor potrošništva le severna Amerika. Toda tam je pojav, vsaj po opisih v tej knjigi, najbolj jasen in razširjen.

In, ali je tudi pri nas tako hudo? Pretekli gospodarski položaj, tako države kot posameznika, ljudem ni omogočal pridobivanja materialnih dobrin v obsegu, kot so si ga vsaj približno želeli. Slovensko tržišče se vedno bolj odpira zunanjim ponudnikom, ki prihajajo seveda predvsem z Zahoda. In ker gre za mojstre ponudbe, bodo v nas poskušali čedalje bolj vzbujati potrebo po

določenih dobrinah, brez katerih da ni mogoče več živeti, to pa pomeni, da bodo oči ljudi vedno bolj uprte v izdelke, v stvari, ki jim bodo prinašale udobje, manjšal pa se bo zorni kot, v katerem bodo videli osebe, svoje bližnje. Toda reklame tega ne bodo povedale.

### **Izziv slovenskim kristjanom**

Stanje, ki se pri nas poraja, od vsakega kristjana in vse Cerkve na Slovenskem zahteva odprte oči, premislek in tudi delovanje. Najprej odprte oči, da bo mogoče spoznavati znamenja časov in njihov pomen. Kot je že omenjeno, se potrošništvo v slovenski prostor vtihotaplja potihem in neopazno. Zaradi njegovega postopnega napredovanja se ljudje na spremembe v svojem okolju odzivajo tako, da se jim prilagajajo in novo stanje sprejemajo kot normalno. To se odraža tudi v človekovem delovanju. Počasi, ne da bi se človek zavedal, se začne ukvarjati z vprašanjem, kako bi prišel do določenih dobrin, ki naj bi mu olajšale življenje. Ker je bilo to v polpretekli dobi težje, ima pozitiven rezultat na tem področju zanj danes značaj uspeha, samopotrditve; to mu lahko vcepi občutek, da je osebnostno napredoval. A obenem je njegov odnos do stvari, ki služijo njegovemu dobremu počutju, postal bolj intenziven. Zaradi občutka varnosti in osebne potrditve, ki mu jo dá pridobitev te dobrine, je le še majhen korak do tega, da bo tako pot nadaljeval, rezultat pa bo potrošniška miselnost v polnem pomenu besede, katere suženj bo postal, ne da bi se tega prav zavedal. Trganje medosebnih odnosov bo le še logična in nujna posledica tega dogajanja. Nekateri pokazatelji nam o tem jasno govore:

- Velik delež ločenih zakonov. Ta je velik v Mariboru, kar osebno povežujem tudi z bližino Avstrije in s tem zahodnega, potrošniško usmerjenega sveta.

- Samomori, ki so v veliki meri klic na pomoč človeka, ki so se mu pretrgale vse vezi s svetom.

- Splav, kjer se lahko po njegovi razširjenosti primerjamo z Japonsko, ki je po številu splavov v samem svetovnem vrhu. (Tako kot pri nas, pride tudi tam približno en splav na tisoč prebivalcev na leto.)

- Naraščanje kriminala in vse večja razširjenost mamil. Kriminal lahko sicer povežujemo s socialno stisko, toda ne smemo pozabiti, da je potrošniška miselnost tudi eden glavnih virov socialnih razlik. Zasvojenost z mamili, prav tako kot samomor, kaže na porušena medčloveška razmerja.

- Sovražno razpoloženje do tujcev, zlasti priseljencev in beguncev z juga. Kavanaugh prikazuje militantni nacionalizem kot enega od simptomov potrošniške družbe, ko ljudje iščejo krivca za svoje neizpolnjene težnje po dobrinah v ljudeh, ki naj bi jim te dobrine odžirali ali jim oteževali pot do njih.

Kristjan, ki želi živeti življenje v zavezi z Bogom in bližnjim, teh pojavov ne bi smel prezreti. Simptomi potrošništva, ki jih kristjan srečuje v vsakdanjem življenju, ga kličejo, da se spusti v premislek o njih. Premislek je potreben, da lahko človek tudi uvidi, kako se pojavljajo težnje, da bi se nekaj vzdignilo nad njega, ga zaslužnilo, mu narekovalo smisel in cilj življenja ter njegove odnose z

drugimi ljudmi. Ko stvari zagospodujejo ljudem, se začne razkrajati njihova osebnost. Nekako postajajo nedejavni, postajajo tudi sami stvari, ki delujejo mehansko, sledeč gonom po stvareh. Človekov premislek o položaju, v katerem je, je tako znamenje, da človek še ni izgubil svoje osebnosti in je sposoben delovati samostojno in odgovorno.

Premisleku mora končno slediti tudi dejavnost. Kavanaugh jo imenuje revolucionarna svetost. V bistvu gre pri njej za to, da človek čim bolj polno zaživi svojo vero. Vedno obstaja skušnjava, da bi to zahtevo prezrli ali si pred njo zatisnili ušesa. Zahteva pa ostaja, in sicer je zelo jasna: če hočemo tudi v potrošniškem okolju živeti kot osebe in ne podleči stanju, v kakršno nas sili popredmeteno mišljenje, moramo sami sebe vedno bolj odpirati Bogu, ki nam po Kristusu razodeva najprej samega sebe, zraven pa nam razodeva tudi naše lastno bistvo. Bog nam razodeva, da smo ljudje, sicer slabotni, podvrženi trpljenju in vsakršnim neprijetnostim, po drugi strani pa edinstvena bitja, ustvarjena za zavezo z njim in s svojimi bližnjimi. Slednje sprejemamo, navezujemo z njimi odnose in gradimo občestvo, ki je živo, v katerem vladajo vera, upanje in ljubezen. V tem občestvu so potrošne dobrine le postranskega pomena, središče je zavezni odnos, v katerem je vsak človek enako pomemben in v katerem more vsak prispevati svoj delež. To občestvo se stalno prenavlja. Svojo življenjsko moč črpa iz zakramentov, ki ne le podeljujejo milost, Božjo pomoč, pač pa tudi kažejo pravo mesto stvari. Slednje se kaže v uporabi različnih snovi, ki so po svoji sestavi sorodne dobrinam, ki v potrošništvu vladajo nad ljudmi, tukaj pa je snov po eni strani neobhodno potrebna za to, da človek prejema neko milost, po drugi strani pa vedno ostaja »ponižno« v ozadju.

Živo občestvo kristjanov more postajati pomembno tudi za širše družbeno okolje. Potrošništvo s svojo tekmovalnostjo, liberalizmom in izključevanjem slabotnih povzroča velike socialne razlike. Zato ima krščansko občestvo veliko vlogo že zaradi svoje karitativne dejavnosti. Ta je le najbolj neposredna pot delovanja v družbi, a ne edina. Najpomembnejša naloga življenja in delovanja krščanskega občestva je gotovo njegovo pričevanje, da namreč življenje v sužnosti materialnim dobrinam ni edina možna oblika človeškega bivanja in da obstaja še kakšna druga, morda na zunaj manj privlačna, a v končni posledici veliko bolj človeška.

## Sklep

Eden od recenzentov je zapisal, da je ta knjiga čakala, da bo napisana. Sam pa bi dodal, da je čakala in čaka vedno znova, da jo tudi preberemo. Problematika, ki jo Kavanaugh obravnava, je vsekakor izjemno aktualna tudi za nas. Gre za stanje, ki more tudi pri nas doseči vso tisto silovitost, ki jo je doseglo v zahodnem svetu, predvsem seveda v ZDA. Zato bo treba tudi odgovarjati z vso resnostjo in svetostjo, ki ju predlaga avtor.

Ko Kavanaugh govori o dejavnosti kristjanov v potrošniški družbi, nagovarja - po mojem občutku - predvsem srednji razred ameriške družbe, torej

ljudi, ki posedujejo nek spodoben standard in si lahko »privoščijo« tudi potrošništvo. Naše, slovenske razmere bi morda zahtevale obdelavo tistega sloja ljudi, katerim standard ne omogoča ne vem kakšnega hlastanja po materialnih dobrinah. Kakšni so simptomi potrošništva pri ljudeh, ki si lahko dobrin le želijo, ne morejo pa do njih? Kaj ima krščanstvo povedati takim ljudem?

Poleg tega so nekoliko zanemarjeni drugi vidiki človekovega osebnega zavzemanja v družbi. Kavanaugh se ukvarja predvsem s socialnim udejstvovanjem. Glede na to, da je bila Slovenija v času komunizma socialno vendarle dokaj dobro urejena država oziroma del države, ni socialno vprašanje zaradi manjše razslojenosti toliko pereče v smislu, da bi imeli neki sloj izjemno revnih ljudi (ker je ta zelo maloštevilen), pač pa je gospodarski položaj velikega števila ljudi na splošno dokaj slab. To pa zahteva konkretno nekoliko drugačno zavzemanje kristjana v družbi. Mislim na njegovo delovanje v politiki kot na širše delovanje in prizadevanje za dobro v družbi. Političnega delovanja kristjana pa se Kavanaugh dotakne le zelo posredno, kolikor so državljani obenem tudi volilci, ki volijo določene bolj ali manj dobre in človeško ustrezne programe. To ni očitek avtorju, pač pa le mnenje glede aktualnosti dela za naše domače okolje. O knjigi pa sem dobil in ohranil najboljše mnenje.

#### **Povzetek: Janez Šimenc, Duhovnost kulturnega odpora**

V slovenski družbi se tako kot v drugih deželah, v katerih je do pred nekaj leti vladala ideologija komunizma, srečujemo s prodorom potrošniške miselnosti. Potrošništvo prežema kulturo in jo zaznamuje. Kultura v potrošništvu ni več tista, ki je izraz soočanja posameznika in celotne družbe z vso realnostjo svojega bivanja, temveč postaja od človeka neodvisna. Človeka razoseblja, ker se pojavlja kot tista, kateri človek služi, ne pa ona njemu. Posledica je predvsem nasilje, ki je usmerjeno na druge družbene skupine, življenjske sopotnike in nerojene. Kristjan je poklican, da v takem okolju deluje proti-kulturno in preroško. Taka mesta so tudi zakon ali odločitev za neporočenost in evangeljske svete.

#### **Summary: Janez Šimenc, Spirituality of Cultural Resistance**

In Slovenia as well as in other countries formerly ruled by communist ideology, materialistic consumer mentality has set in. This consumer mentality has also penetrated culture and left an impression on it. Culture no more expresses a confrontation of the individual and of the society with the reality of their existence but gains an independence of its own. It depersonalizes man because it does not serve him any more but man is supposed to be a servant of culture. This results in violence against other social groups, against partners and against the unborn. In such an environment the Christian is called upon to act in a countercultural and prophetic manner. He can do so by deciding to marry or to live a celibate life and according to evangelical



Janez Juhant

## Govor na Tomaževi proslavi

Z veseljem vas pozdravljam na proslavi ob dnevu našega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega, filozofa in teologa, ki je z združitvijo judovsko krščanskega izročila in grške, predvsem Aristotelove, filozofske dediščine začrtal nadaljnji razvoj zahodnoevropskega duhovnega izročila. Po desetletjih pozitivnoznanstvene evforije in izkustvene zagledanosti, ki ju je spodbudilo prejšnje stoletje, se danes vedno bolj zavedamo pomena srednjeveškega znanstvenega, filozofskega in duhovnega izročila. Novi vek in njegove kulturne pridobitve namreč niso nastale v praznem prostoru, ampak na izkušnjah in študijah, ki so jih napravili v srednjem veku, in 13. stoletje sv. Tomaža pomeni vrhunec tega evropskega izročila

Pozdravljam najprej velikega kanclerja TF, ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Alojzija Šuštarja. Hvaležni smo, gospod nadškof, za vašo intelektualno širino, s katero spremljate naše delo in podpirate naša prizadevanja za utrditev akademske ravni in uveljavljanje teologije v slovenskem družbenem prostoru. Fakulteta je bila in je vaša posebna skrb, saj se zavedate, da od tu prihajajo novi teološki izobraženci, bodoči duhovniki in laiki. Hvala vam za vašo vsestransko gmotno in moralno podporo tej ustanovi.

Pozdravljam vodstvo naše Almae matris na čelu z rektorjem prof. dr. Alojzjem Kraljem, prorektorji: prof. dr. Katjo Breskvarjevo, prof. dr. Janezom Muskom in prof. dr. Antonom Wrabrom. Veseli nas, da je pri odločanju za novo akademsko vodstvo senat Univerze potrdil večino predlogov naše fakultete. Ob tej priložnosti vam zagotavljam, da si prizadevamo za raven akademskega poslovanja. TF je imela tudi kot cerkvena ustanova mednarodno primerljivost, za kar si lahko zaradi ugodnejših finančnih in organizacijskih možnosti še bolj prizadevamo zdaj.

Z veseljem pozdravljam nadškofa dr. Franca Perka, našega dolgoletnega profesorja in prijatelja. Hvaležni smo vam, da ste se v težkih razmerah z modro in odločno besedo kot pričevalec krščanskih načel zavzemali za resnico in pravico. Zato so Vam s spoštovanjem prisluhnili pri nas in po svetu.

Pozdravljam ostala slovenska ordinarija, škofa dr. Franca Krambergerja iz Maribora, kjer ima TF UL svoj popolni oddelek in po gostoljubnosti ordinariata

v upravi njegove prostore in knjižnico. Pozdravljam msgr. Metoda Piriha, ordinarija iz Kopra. Ob tej priložnosti se vam zahvaljujem za spodbudne besede v stolnici. Pozdravljam škofa pomočnika iz Ljubljane msgr. Jožefa Kvasa.

Pozdravljam podsekretarko pri Ministrstvu za šolstvo in šport Majdo Širokovo. Iskreno se vam zahvaljujem za razumevanje za naše delovanje in za vašo pripravljenost, da v skladu z normami in pravili uredimo materialne zadeve naše članice. Pozdravljam glavno tajnico Univerze Marjeto Vilfanovo.

Pozdravljam zastopnika dekana zagrebške fakultete, prof. dr. Marjana Biškupa in asistenta dr. Jureta Zečeviča in oba študenta. Pozdravljam predstojnika bogoslovnega študija Univerze v Padovi, v Vidnu, prof. dr. Marina Qualizzo. Pozdravljam dekana TF v Regensburgu dr. Ulricha Leinsleja in prof. dr. Huga Schwendenweina, ki zastopa dekana TF v Gradcu in prijatelja prof. dr. Maximiliana Liebmana. The Faculty of Theology would like to maintain our friendly relations with Faculties from neighboring countries in order to strenghten our cooperation and deepen our theological research and teaching.

Pozdravljam vodstvo obeh bogoslovij, vse predstavnike redovnih predstojnikov še posebej vodstvo Zveze višjih redovnih predstojnikov in predstojnic Slovenije na čelu s p. Lojzetom Cviklom. Od vas prihajajo bodoči duhovniški in redovniški kandidati, ki bodo ohranjali krščansko kulturno izročilo med slovenskim narodom, redovi pa seveda tudi personalno in materialno sodelujete pri delu TF in hvala vam za to.

Pozdravljam vas, drage študentke in študenti. Upam, da bo slovenska družba znala ovrednotiti vaša študijska prizadevanja in vam nuditi tudi možnosti za ustrezno zaposlitev. Prve korake smo storili s sprejetjem zakona, ki predvideva pouk o religijah in upam, da bomo imeli pogum za tovrstno poglobljanje naše kulture, saj si tako želimo postati evropska družba. Tam pa teološkim fakultetam v okviru državnih univerz samoumevno priznavajo pristojnost za raziskovanje in poučevanje na področju religije. Veseli smo zanimanja za naš študij. V obeh programih skupaj z oddelkom v Mariboru imamo čez petsto študentk in študentov. Želimo, da bi postali teološki izobraženci vez med različnimi tokovi in jamstvo za poglobljeno in neobremenjeno vedenje o temeljnih problemih sveta in človeka.

Pozdravljam vse kolege predavateljice in predavatelje, posebej iz oddelka v Mariboru. Iskren pozdrav vsem uslužbenkam in uslužbencem naše ustanove. Ob tej priliki se vam zahvaljujem za vaše korektno sodelovanje, da moremo speljati vedno bolj zapleteno organizacijsko poslovanje naše članice v Univerzi, v cerkvenem in v civilnopravnem okviru. Naši knjižnici postajata vedno bolj zanimivi ne le za naše, ampak tudi za študente drugih fakultet in za širšo javnost, kar priča, da hočemo poglobljati humanistično kulturo.

Naši profesorji zdaj sodelujejo v univerzitetnih in drugih komisijah in svetih. Uspešno razvijajo programe raziskovalnega in pedagoškega delovanja ter se udeležujejo še na drugih strokovnih področjih. Ministrstvo za znanost in tehnologijo je v sistem financiranja uvrstilo temeljne raziskovalne programe prof. Krašovca, prof. Benedika, prof. Juhanta in prof. Snoja ter aplikativni

program *Primerjalna vrednost religij* profesorjev Juhanta z Majo Miličinski in Dragom Ocvirkom. Samostojna dela so v zadnjem letu objavili prof. Štrukelj: *Življenje iz polnosti vere in Zakon in devištvo*, prof. Smolik, *Liturgika*, prof. Rozman *Razloženi evangeliji*, prof. Oražem *To delajte v moj spomin* in *Govorica bogoslužnih znamenj*, doc. Dolenc disertacijo *Svet in krščanski odnos do njega v govorih Janeza kardinala Newmana*, dr. Večkova pa *Divine and Human Faithfulness*. Tudi ostali kolegi so objavili razprave v naši znanstveni reviji *Bogoslovni vestnik*, ki izhaja štirikrat na leto, ter v drugih domačih in tujih znanstvenih revijah. V tem času je rektor promoviral dva nova doktorja teologije Bogdana Kolarja in Leopolda Grčarja. Diplomo magisterija bosta danes prejela dva diplomirana teologa, diplome 21 absolventov ter 11 diplomiranih teologov diplomo specialističnega programa.

Pozdravljam vse ostale prijatelje in dobrotnike TF. Zavedamo se svoje vpetosti v širši slovenski prostor in povezanosti z najširšimi družbenimi in cerkvenimi dejavniki. Z vašo pomočjo bomo te povezave mogli še bolj utrditi in se vam z zahvalo priporočamo tudi za nadaljnjo naklonjenost.

Pozdravljam predstavnike medijev in se vam zahvaljujem, da boste seznanili javnost z našim delom in našimi prizadevanji ne le ob današnji slovesnosti, in vas prosim, da bi vse naše dobro sodelovanje služilo resnici in objektivnemu obveščanju javnosti tudi naprej.

TF kot del Univerze zdaj izpolnjuje vse formalne pogoje za svoje poslovanje. Pred kratkim je Ministrstvo za šolstvo in šport priznalo petletni program teološkega študija in štiriletni program dvopredmetnega študija, ki ga TF izvaja skupaj s Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani in Pedagoško fakulteto Univerze v Mariboru. S tem se je zaključila integracija teološkega študija v univerzitetni okvir. TF je tako uspešno opravila prilagoditev svojega programa novemu Zakonu o visokem šolstvu. Upamo, da bo vsak čas zaključen tudi postopek za priznanje podiplomskih specialističnih in magistrskih programov. Kot doslej smo tudi v zadnjem letu posvetili veliko pozornost prenovi naših pedagoških programov. Zavedamo se namreč, da je treba težiti k čimvečji kvaliteti študija. Za to potrebujemo tudi usposobljene kadre, ki nam jih tudi zaradi programov v Ljubljani in na oddelku v Mariboru primanjkuje. Vendar bomo kadrovske potrebe z leti zapolnili z novimi močmi, ki se že izobražujejo.

V zvezi s tem moramo izpostaviti, da je teološki študij eden redkejših študijev, ki ima že dolgo mednarodno primerljivost, bodisi da so naši študentje lahko vstopali na katerokoli državno ali cerkveno univerzo bodisi da so tam delovali naši profesorji. Posvečamo se raziskovanju religiologije in razvoju religiološkega pouka, da bo naš študij čimbolj vsestranski. TF že desetletja proučuje in poučuje vidnejše svetovne religije, podrobneje seveda teologijo, ne le katoliško, ampak tudi drugih krščanskih Cerkva. In ker so sedaj ti programi del nacionalnega izobraževalnega programa, ne razumemo, zakaj nekateri še vedno ne upoštevajo, da je TF najbolj usposobljena za poučevanje na tem področju. Tako je to v mednarodnem okviru, kjer so predavatelji predmetov, kot je pouk o religiji ali religijah ter etika in seveda verouk diplomanti teoloških

fakultet, ki so del državnih univerz. Diplomanti naše ustanove torej niso diplomanti Cerkve, ampak diplomanti naše državne univerze, ki absolvirajo nacionalni program, ki obravnava ta področja, torej smemo pričakovati, da bodo ustrezne ustanove to tudi upoštevale. Sicer pa bomo morali zaradi zanemarjanja tega področja v polpreteklosti napraviti še marsikak korak, da bomo dosegli evropsko primerljivost. V dobro naših diplomantov in posredno tudi v dobro slovenskega naroda bi bilo, da čimprej najdemo za to ustrezne rešitve. Spomnimo samo, da Evropska zveza zaradi poplav in nevarnosti najrazličnejših sekt pripravlja obsežne raziskave in razprave, da bi preprečila nevarnosti, ki iz teh omejenosti prežijo sodobni družbi. Odprto, znanstveno pretehtano raziskovanje in uspešno poučevanje bo zagotovilo, da bomo spoznali pravi pomen religije in vrednost drugih religij in preprečili morebitne nevarnosti, ki jih prinaša nepoznavanje, zavajanje, posebno pa omalovaževanje tega področja. TF si bo še naprej prizadevala za tehtno raziskovalno in pedagoško delo, s katerim bo v slovenskem prostoru omogočala zadovoljivo reševanje teh vprašanj.

Še enkrat se vam zahvaljujem za obisk in želim, da se dobro počutite med nami ter da današnji dan še bolj utrdi naša prizadevanja za poglobitev temeljnih vprašanj človeka in sveta, v katerem se nahajamo, nam dal Duha, ki je obilo spremljal naše prednike, da so vztrajno delali na tem področju in tako postavili temelje današnje kulture uma in srca, ki so sestavni del evropske civilizacije in ki so tudi našemu narodu dajali poguma na poti skozi čase in vekove. TF se ob tej priložnosti s hvaležnostjo spominja vseh, ki so v še težjih časih vztrajali pri opravljanju te naloge in prispevali svoj delež k raziskovalni, izobraževalni in predvsem k splošni kulturi slovenskega človeka. V tem duhu naj se nadaljuje tudi današnja slovesnost, ki smo jo pričeli s sveto mašo v ljubljanski stolnici in jo nadaljujemo s to akademijo.

#### **Povzetek: Janez Juhant, Govor na Tomaževi proslavi**

Govor, ki ga je imel dekan prof. dr. Janez Juhant na Tomaževi proslavi v četrtek, 7. marca 1996. Najprej je pozdravil velikega kanclerja dr. Alojzija Šuštarja in druge slovenske škofo ter predstavnike Univerze v Ljubljani z rektorjem prof. dr. Alojzjem Kraljem na čelu. Za pozdravi profesorjev, študentov in uslužbencev TF ter gostov je podal kratek obračun dela v preteklem letu ter načrte in naloge, ki čakajo fakulteto v tem študijskem letu.

#### **Summary: Janez Juhant, Address at the Celebration of Thomas Aquinas**

The speech was held by the Dean of Theological Faculty of Ljubljana on the occasion of the Celebration of Thomas Aquinas on 7 March 1996. He first greeted the Chancellor Archbishop Alojzij Šuštar and other Slovenian bishops as well as the representatives of the University of Ljubljana led by the Rector Alojz Kralj. Having also greeted the Faculty, the students and the employees of the Theological Faculty and the guests, the Dean took stock of the work done in the previous year and presented the plans and tasks of the Faculty in the current academic year.

Edo Škulj

**Bibliografija profesorjev TF v letu 1995****Benedik Metod, redni profesor**

## 1. Monografije:

## 2. Znanstvene razprave:

*Zgodovinski oris Cerkve in redovništva na Slovenskem*, v: *Informativni kulturološki zbornik FF*, Ljubljana 1995, 79-97.

## 3. Strokovni članki:

*Meništvo na Slovenskem, zgodovinski oris*, v: *Slovenec* 22. in 29. aprila 1995.

*Kapucinska knjižnica v Škofji Loki*, v: *Knjižnice na Škofjeloškem*, Škofja Loka 1995, 163-170.

*»La Passione« primo testo drammatico della lingua slovena*, v: *Il teatro e la Bibbia*, Roma 1995, 191-201.

*Prenova v katoliški Cerkvi*, v: *Enciklopedija Slovenije* 9, Ljubljana 1995, 297-298.

*Protireformacija*, v: *Enciklopedija Slovenije* 9, Ljubljana 1995, 392-393.

**Juhant Janez, redni profesor**

## 1. Monografije:

## 2. Znanstvene razprave:

*Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča v življenju našega naroda v obdobju med vojnama*, v: *BV* 55 (1995), 397-412.

*Die Stellung der slowenischen Katholiken zum neuen Staat Königtum SHS bzw. Jugoslawien und Suche nach einem neuen Gesicht der Kirche*, v: *Die Stellung der Römisch-Katholischen Kirche und der Politische Katholizismus in Österreich und in den Nachfolgstaaten*, Graz 1995, 24-28.

*Pomen Drugega vatikanskega cerkvenega zbora za Cerkev*, v: *Teorija in praksa* 32 (1995), 988-996.

*Cerkev in slovenska država*, v: *Slovenci in država*, SAZU, Ljubljana 1995, 143-152.

*Die Aufklärung und ihre Folgen in den Slowenischen Ländern: Die Slowenen zwischen Aufklärung und Katholizismus*, v: *Tolleranza e diritti dell'uomo*, Gorizia 1995, 99-110.

3. Strokovni članki:

*Slowenien zwischen Krieg und Revolution*, v: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (1995), 117-124.

*Humanistično oziroma filozofsko-teološko raziskovanje v državi Sloveniji*, v: *Raziskovalec* 25 (1995), 5-6, 44-49.

**Krašovec Jože, redni profesor**

1. Monografije:

*Divine and Human Faithfulness. General Observations and the Place of the Concept in the Psalms*, v: *Biblische Notizen - Beiheft 10*, München 1995, 133 str. (v sodelovanju z glavno avtorico Snežno Večkovo).

2. Znanstvene razprave:

*Cosmological and Personalistic Foundations of Justice*, v: *Synthesis Philosophica* 19-20 (1995), 261-81.

*Forgiveness and the Call to Repentance in Isaiah 40-66*, v: *BV 55* (1995), 427-49.

*History of Israel's Apostasy and God's Mercy*, v: *Božjo voljo spolnjevati*, SŠK - MD, Ljubljana-Celje 1995, 531-540.

3. Strokovni članki:

*Mesto teologije v humanistiki in družboslovju*, v: *Raziskovalec* 25 (1995), 5-6, 41-43.

*The Unconditional Davidic Covenant within the Unconditional Covenant with Israel*, v: *International Organisation for the Study of the Old Testament. Fifteenth Congress*, Cambridge 1995, 86-87.

**Oražem France, redni profesor**

1. Monografije:

*To delajte v moj spomin*, Družina, Ljubljana 1995, 284 str.

*Govorica bogoslužnih znamenj*, Salve, Ljubljana 1995, 171 str.

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

*Duhovništvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva*, v: *BV 55* (1995), 183-192.

*Odrešenjska vloga Cerkve*, v: *BO 19* (1995), 1-2.

*Cerkev je katoliška*, v: *BO 19* (1995), 41-44.

*Alfonz Marija Ligvorij*, v: *BO 19* (1995), 115-117.

*Poklicanost laikov*, v: *BO 19* (1995), 129-133.

*Sveti Bruno - ustanovitelj kartuzijancev*, v: *BO 19* (1995), 150-156.

*S pastirji pred Kristusom*, v: *BO 19* (1995), 177-178.

**Rozman France, redni profesor**

## 1. Monografije:

*Razloženi evangeliji*, DZS, Ljubljana 1995, 812 str.

## 2. Znanstvene razprave:

*Binkošti in govorenje v jezikih*, v: BV 55 (1995), 519-528.

## 3. Strokovni članki:

*Jezusovo otroštvo*, v: BO 19 (1995), 26-28.

*Naravni vzrok Jezusove smrti*, v: BO 19 (1995), 55-57.

*Jezus v pričevanju zgodovine*, v: BO 19 (1995), 93-96.

*Moč Jezusovih del*, v: BO 19 (1995), 121-124.

*Kako so Jezusove besede Jezusove*, v: BO 19 (1995), 157-160.

*Jezusovo ime*, v: BO 19 (1995), 182-188.

*Markov evangelij v naplavinah qumranskih odkritij*, v: *Božja Beseda danes* 1 (1995), 15.

*Molitev v Svetem pismu*, v: *Naša pastorala* 2 (1995), 28-31.

*G. Molin: Das Geheimnis von Qumran*, v: BV 55 (1995), 111-114.

*C. Tomič: Začetki Cerkve - Peter, prvak apostolov*, v: BV 55 (1995), 115-117.

*C. K. Barrett - C. J. Thornton: Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, v: BV 55 (1995), 117-118.

**Stres Anton, redni profesor**

## 1. Monografije:

## 2. Znanstvene razprave:

*Država in Cerkve po nauku Drugega vaticanskega koncila*, v: *Teorija in praksa* 22 (1995), 1009-1022.

## 3. Strokovni članki:

*Spoštovanje človekovih pravic in pravice manjšin - Pogoj varnosti v Evropi*, v: *Dom in Svet* 8 (1995), 22-33.

**Valenčič Rafko, redni profesor**

## 1. Monografije:

## 2. Znanstvene razprave:

*Strukturalni greh in grešne strukture*, v: *Božjo voljo spolnjevati*, SŠK - MD, Ljubljana - Celje 1995, 685-700.

## 3. Strokovni članki:

*Janez Oražem (1910-1994)*, v: BV 55 (1995), 71-77.

*Nenehno oblikovanje duhovnikov*, v: CSS 29 (1995), 161-163.

*Razsežnost sprave*, v: CSS 29 (1995), 65-66.

*Uvodna beseda*, v: *Janez Pavel II., V zarji tretjega tisočletja*, CD 58, Ljubljana 1995, 5-6.

*Uvodna beseda, v: Cerkev in kultura, CD 59, Ljubljana 1995, 5-10.*

*Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., Evangelij življenja, CD 60, Ljubljana 1995, 5-8.*

*Nagovor ob poroki, v: CSS 29 (1995), 164.*

*Raztrčali smo se po čitavom svijetu, v: Pedeset godina pazinskog sjemeništa, Pazin 1995, 72-73.*

*Trideset let po koncilu, v: Slovenec 9. decembra 1995, 26-27.*

### **Kovač Edvard, izredni profesor**

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

*Rencontre avec l'Autre, Les croyants des autres religions, v: Spiritus 36 (1995), 138, 52-63.*

*Les fondements du discours social de l'Eglise, v: Mélanges offerts à René Coste, Institut Catholique, Toulouse 1995, 263-272.*

3. Strokovni članki:

*Rešimo razum, v: Sestavljanje raztreščenosti, SKM, Ljubljana 1995, 42-55.*

*J. Kranjc: Latinski pravni reki, v: Celovski zvon 13 (1995), 48-49.*

*Ljubezen do modrosti postaja modrost o ljubezni, v: Univerza v Mariboru 2 (1995), 7-8.*

*Perspectives théologiques du temps libre, v: Bulletin du secrétariat de la Conférence des évêques de France 10/11 (1995), 10-11.*

### **Ocvirk Drago, izredni profesor**

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

*Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe, v: BV 55 (1995), 321-336.*

*Nova evangelizacija u novim društvenim okolnostima, v: Bogoslovska smotra 65 (1995), 541-551.*

*Vidiki poslanstva v džaganatu, v: BV 55 (1995), 487-505.*

3. Strokovni članki:

*Bogatejši v medsebojnem spoštovanju, v: Dom in svet 8 (1995), 7-22.*

*Islam: A new religion in a traditional catholic Slovenia, v: Religion in Eastern Europe 15 (1995), n. 5, 11-14.*

*Človek neskončno presega človeka ali šola kot duhovno okolje, v: Zbornik Slovenska šola in njen čas, Ljubljana 1995, 15-25.*



**Snoj A. Slavko, izredni profesor**

## 1. Monografije:

## 2. Znanstvene razprave:

*Perspektive homiletičnega oznanjevanja*, v: BV 55 (1995), 539-553.

## 3. Strokovni članki:

*Valter Bruno Dermota (1915-1994)*, v: BV 55 (1995), 79-81.

*Kongres evropskih predavateljev katehetike*, v: BV 55 (1995), 223-226.

*Življenje in oznanjevanje v postmoderni*, v: BV 55 (1995), 227-232.

*Odkrivajmo umetelnost komunikacije*, v: CSS 29 (1995), 30-32.

*Živeti iz vere*, v: CSS 29 (1995), 200-201.

**Sorč Ciril, izredni profesor**

## 1. Monografije:

## 2. Znanstvene razprave:

*Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju*, v: BV 55 (1995), 555-578.

## 3. Strokovni članki:

*Cerkev v službi sprave*, v: CSS 29 (1995), 86-89.

*Sveti Duh oskrbnik Cerkve*, v: BO 19 (1995), 12-16.

*Kristus da - Cerkev ne?*, v: BO 19 (1995), 79-84.

**Štrukelj Anton, izredni profesor**

## 1. Monografije:

*Življenje iz polnosti vere*, Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju, Ljubljana <sup>3</sup>1995, 384 str.

*Zakon in devištvo*, Ljubljana 1995, 200 str.

## 2. Znanstvene razprave:

*Was die Familie der Kirche bedeutet?*, v: *Familie - ein »Feuerherd der Liebe«*, Wien 1995, 65-74.

*Dalla teologia »seduta a tavolino« alla teologia »prostrata in ginocchio«*, v: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* 143 (1995), 58-69 (tudi v madžarskem prevodu).

*Svetniki in godovni zavetniki*, v: V. Schaubert-M. Schindler, *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1995, VII-XXII.

*Henri de Lubac. Življenje in delo*, v: *Božjo voljo spolnjevati*, SŠK - MD, Ljubljana - Celje 1995, 663-676.

*Dionizij Areopagit*, v: BV 55(1995), 619-624.

## 3. Strokovni članki:

*Okrožnice papeža Janeza Pavla II., v: Sinovom in hčeram slovenskega naroda*, Družina, Ljubljana 1995, 139-146.

*Spremna beseda, v: Bogoslužno čiščenje blažene Device Marije v Karmelu*, Sora 1995, 7-9.

*Dve knjigi o švicarskem ekumenskem pionirju, v: V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1995, 144-146.

**Dolenc Bogdan, docent**

## 1. Monografije:

»World« and the Christian Attitude to it according to the Sermons of John Henry Cardinal Newman (disertacija), Ljubljana 1995, 157 str.

## 2. Znanstvene razprave:

*Sprava kot osebna in skupnostna naloga, v: BV 55 (1995), 303-320.*

*Marianische Bewegungen und ihre Bedeutung, v: Maria in Lehre und Leben der Kirche*, Steyr (Ennsthaler) 1995, 81-103.

## 3. Strokovni članki:

*Ženske in služenje v Cerkvi, v: CSS 29 (1995), 34-36.*

*Pravoslavje, v: Enciklopedija Slovenije 9*, Ljubljana 1995, 244-245.

*Okrožnica Da bi bili eno in apostolsko pismo Luč Vzhoda - dva pogumna in preroška dokumenta o edinosti, v: V edinosti*, Maribor 1995, 11-25.

*Andrej je obiskal brata Petra, v: V edinosti*, Maribor 1995, 26-35.

*Koncilski teolog Yves-Marie Congar, v: V edinosti*, Maribor 1995, 138-143.

*Binkošti in zakrament birme, v: Prenova 6 (1995), 1, 25-28; 6 (1995), 2, 7-13; 6 (1995), 3, 5-9.*

**Košir Borut, docent**

## 1. Monografije:

## 2. Znanstvene razprave:

*Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta kot prilagoditev zakonodaje Jegličevih sinod in Zakonika ljubljanske škofije sodobnim potrebam in zahtevam novega Zakonika cerkvenega prava, v: BV 55 (1995), 3-19.*

*Odnosi med cerkvijo in državo - znamenje urejenosti ali neurejenosti neke sodobne demokratične družbe, v: BV 55 (1995), 413-426.*

*Konkordat zwischen dem Königtum Jugoslawien und dem Apostolischen Stuhl aus dem Jahr 1935, v: Die Stellung de Römisch-Katolischen Kirche und der Politische Katholizismus in Österreich und in den Nachfolgestaaten 1918 - 1938*, Graz 1995, 39-78.

## 3. Strokovni članki:

**Lah Avguštin, docent**

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:  
*Ljubezen, izvirna resnica družine*, v: BV 55 (1995), 59-70.
3. Strokovni članki:  
*Credo. Razluga vere za naš čas*, v: *Znamenje* 25 (1995), 87-89.

**Mlinar Anton, docent**

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:  
*Demografsko vprašanje in krščanska etika*, v: *Vesela znanost*, Ljubljana 1995, 61-81.  
*Splav in etične dileme onkraj splava*, v: BV 55 (1995), 159-176.  
*Teologija miru in pojem »pravične vojne«*, v: BV 55 (1995), 451-486.
3. Strokovni članki:  
*Reinhard Löw (1949-1994)*, v: BV 55 (1995), 83-85.  
*Čas in prostor Cerkve pri Georgesu Bernanosu*, v: BV 55 (1995), 201-224.  
*Stvarjenje in odrešenje v delih Georges Bernanosa*, v: BV 55 (1995), 357-380.  
*Oznanjati večni evangelij*, v: CSS 29 (1995), 174-177.  
*C. Schönborn - A. Görres - R. Spaemann: Zur kirklichen Erbsündlehre*, v: BV 55 (1955), 119-123.  
*A. Avguštin: Zakonski stan in poželenje*, v: BV 55 (1995), 124-128.  
*J. Römelt - B. Hidber: In Christus zum Leben befreit*, v: BV 55 (1995), 244-246.  
*F. Böckle: Ja zum Menschen*, v: BV 55 (1995), 385-387.

**Peklaj Marjan, docent**

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:  
*V materinem naročju (Ps 131)*, v: BO 19 (1995), 29-30.  
*Pred obličjem smrti (Ps 88)*, v: BO 19 (1995), 51-53.  
*To je dan! (Ps 118)*, v: BO 19 (1995), 90-92.  
*Gospod viharja podarja mir (Ps 29)*, v: BO 19 (1995), 118-120.  
*Nova pesem za zmago pravice (Ps 149)*, v: BO 19 (1995), 147-149.  
*Ob babilonskih rekah*, v: BO 19 (1995), 179-181.  
*Kdo je pravzaprav Jezus*, v: *Razgledi*, 22.11.1995 (št. 22), str. 25.  
*Jurij Dalmatin (ok. 1546-1589)*, v: *Dom in Svet* 8 (1995), 209-214.

**Potočnik Vinko, docent**

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
  - »Plešoči Job« - od razbite k celoviti osebnosti, v: *Sestavljanje raztreščenosti*, Ljubljana 1995, 71-94.
  - Oznanjujte in krščujte*, v: *Družina v župniji ob zakramentu krsta*, Ljubljana 1995, 9-26.
3. Strokovni članki:
  - Teologija - sopotnica univerze iz preteklosti v prihodnost*, v: *Univerzitetna revija Maribor*, 4 (1995), 4-5.

**Rojnik Ivan, docent**

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
  - Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji*, v: *BV 55* (1995), 143-157.
3. Strokovni članki:
  - Razsežnosti krščanskega uvajanja v vero*, v: *Znamenje 25* (1995), 70-74.

**Škafar Vinko, docent**

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
  - Katehumenat nekdanj in danes*, v: *BV 55* (1995), 579-600.
  - Klekl in delo za samostojno prekmursko apostolsko administraturo*, v: *Kleklov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1995, 185-197.
  - Zavzet ekumenski delavec*, v: *Božjo voljo spolnjevati*, SŠK - MD, Ljubljana - Celje 1995, 651-662.
3. Strokovni članki:

**Škrabl France, docent**

1. Monografije:
  - Kako versko vzgajati?*, Salve, Ljubljana 1995, 57 str.
  - In priče mi boste*, Salve, Ljubljana 1995, 155 str.
2. Znanstvene razprave:
  - Kateheza odraslih - prvenstvena oblika kateheze*, v: *BV 55* (1995), 601-618.
3. Strokovni članki:
  - Die Lage des Religionsunterrichts an den Schulen in Slowenien*, v: E. J. Korherr (Hg.), *Religiöse Erziehung vor den Herausforderungen der kulturellen Vielfalt in Europa*, Graz 1995, 113-118.
  - Pomen krščanskih navad in običajev v vzgoji*, v: J. Juhant (ur.), *Vzgoja zrele krščanske osebnosti*, Salve, Ljubljana 1995, 66-72.

*Zakaj je religiozna vzgoja potrebna*, v: J. Juhant (ur.), *Vzgoja zrele krščanske osebnosti*, Salve, Ljubljana 1995, 72-76.

### **Škulj Edo, docent**

#### 1. Monografije:

*Iacobus Gallus: Harmoniae morales*, Ljubljana 1995, 195 str.

*Iacobus Gallus: Moralia*, Ljubljana 1995, 225 str.

*Letopis slovenskega glasbenega življenja v Argentini*, Celje 1995, 575 str.

*Uvodne misli za leto A*, Ljubljana 1995, 402 str.

#### 2. Znanstvene razprave:

*Sattnerjev oratorij*, v: *Sattnerjev zbornik*, Ljubljana 1995, 27-49.

*Slovenska cerkvena glasba med vojnama*, v: *Slovenski glasbeni dnevi* 1995, Ljubljana 1995.

*Slovenski frančiškani glasbeniki*, v: *Sattnerjev zbornik*, Ljubljana 1995, 110-126.

*Glasba v Duhovnem življenju*, v: *Kulturno ustvarjanje Slovencev v Južni Ameriki*, Ljubljana 1995, 197-231.

#### 3. Strokovni članki:

*Križmanova slovenska leta*, v: *CG* 88 (1995), 11-16.

*Jakob Aljaž*, Ob 150. obletnici rojstva, v: *NZ* 47 (1995), 7-8.

*Priložnostna raba Gallusovega madrigala*, v: *NZ* 47 (1995), 30-32.

*Sattnerjeva bibliografija*, v: *Sattnerjev zbornik*, Ljubljana 1995, 127-141.

*Frančišek Ksaver Križman (1726-1795)*, *Slowenische Jahre*, v: *Singende Kirche* 42 (1995), 122-126.

*Cerkvene pesmarice*, v: *CG* 88 (1995), 32-44 - posebna priloga.

*Premrl Stanko*, v: *Enciklopedija Slovenije* 9, Ljubljana 1995, 296-297.

### **Štuhec Ivan, docent**

#### 1. Monografije:

#### 2. Znanstvene razprave:

*Današnje labilno razmerje med osebo in naravo*, v: *BV* 55 (1995), 177-182.

*Osebnostni in strukturni greh - osebna in skupna odgovornost*, v: *BV* 55 (1995), 271-285.

*Moralnoteološki pogledi dr. Alojzija Šuštarja*, v: *BV* 55 (1995), 391-396.

*Psihosomatski in socialni vzroki odvisnosti in njihove etične posledice*, v: *Odvisnost družbeni problem*, Obzorja, Maribor 1995, 214-228.

#### 3. Strokovni članki:

*Idee eines Katholischen Kulturzentrums in Slowenien heute und dessen Aufgaben*, v: *Cultures et foi, L'idee d'un Centre Culturel Catholique*, Città del Vaticano 1995, 178-183.

*Die politische Situation und die Kirche in der Slowenischen Republik*, v: I. Gabriel (izd.), *Freiheit und Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft*, Wien 1995, 115 - 120.

*Moža in ženo ju je ustvaril*, v: *Sestavljanje raztreščenosti*, Ljubljana 1995, 125-248.

### **Turnšek Marjan, docent**

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

*Greh in krivda, priznanje in odpuščanje*, v: BV 55 (1995), 287-302.

*Cerkev o identiteti redovnikov*, v: *Communio - Kristjanova obzorja* 10 (1995), 175-184.

3. Strokovni članki:

*Lectio divina: Lectio continua*, SZV-SKŽ, Ljubljana 1995.

*Lectio divina: Brati Sveto pismo kot ga bere Cerkev že vse od prvih stoletij*, v: *Božja beseda danes* 2 (1995), 2, 7-10.

*Rimski škof - glasnik svetosti*, v: *Sinovom in hčeram slovenskega naroda*, Ljubljana 1995, 153-160.

### **Povzetek: Edo Škulj, Bibliografija profesorjev TF v letu 1995**

Bibliografija prinaša seznam vseh prispevkov, ki so jih objavili redni in izredni profesorji ter docenti Teološke fakultete v letu 1995 oziroma so izšli s to letnico. Ti prispevki so razvrščeni v tri skupine: 1. monografije (samostojne knjige), 2. znanstvene razprave (razprave v znanstvenih revijah) in 3. strokovni članki (članki v strokovnih revijah). Seznam ne upošteva objav v dnevnem in tedenskem časopisju, razen v izjemnih primerih zaradi obsega ali pomembnosti članka.

### **Summary: Edo Škulj, Bibliography of Teachers of Faculty of Theology in the Year 1995**

The bibliography brings a list of all contributions that were published by full professors, associate and assistant professors of the Faculty of Theology in the year 1995 or bearing that date. These publications are divided into three groups: 1. monographs (books), 2. scientific treatises (articles in scientific periodicals), and 3. specialist articles (articles in specialist journals). The list does not consider publications in daily and weekly papers unless they are exceptionally extensive or important.

**T. Natalini**, *I diari del Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti, 1916-1922, Città del Vaticano 1994. XVII + 332 str.*

Dnevniki zaradi svojih mnogih značilnosti (neposrednost, osebni pečat, dokumentarnost) in nastajanja predstavljajo priljubljeno branje. Postavljeni v širši kontekst in dopolnjeni z dokumenti objektivnega značaja pomenijo izvirno bogatitev za poznanje določenega zgodovinskega obdobja. Neredko si njihovi avtorji z lepšanjem lastne podobe želijo postaviti spo-menik »ante tempus«. Ob posameznih dogodkih lahko prevlada povsem parcialen pogled. Zato je kritičen pristop nujno potreben.

Dnevniki kardinala Hermenegilda Pellegrinettija (1876-1943), ki jih je v letu 1994 začel objavljati vaticanski arhiv in jih za tisk pripravlja T. Natalini, po svojem značaju in vsebini kažejo zanimiv prispevek o življenju Cerkve med prvo svetovno vojno ter med obema vojnoma. Pellegrinetti je bil duhovnik nadškofije Lucca v Italiji, kjer je bil med drugim tudi profesor v bogoslovnem semenišču, v času prve svetovne vojne mobiliziran ter zaposlen kot sodni prevajalec in uradnik pri vojaški cenzuri, tajnik apostolskega vizitatorja in nato prvega nuncija obnovljene poljske države A. Rattija, nuncij v Beogradu v letih 1922-1937 ter nazadnje kot kardinal član različnih rimskih ustanov. Na vseh delovnih mestih je pisal dnevnik, od katerega se je ohranilo 21 zvezkov; na temelju primerjav in poznejših sklicevanj je z gotovostjo mogoče sklepati, da so se nekateri izgubili. V prvem delu, ki je tu predstavljen, je objavljenih osem zvezkov; obsegajo čas od mobilizacije, prek poljskih let

in do začetka diplomatske službe v Jugoslaviji (julij-november 1922).

H. Pellegrinetti je veljal za razgledanega človeka, za izvrstnega poznavalca klasične in sodobne literature, širokega duha, ki bi uspel kot teološki profesor, prevajalec ali kot novinar. Delo v vaticanski knjižnici in arhivu ga je povežalo s prefektom A. Rattijem; on ga je nato vpeljal v vaticansko diplomatsko službo. Ob koncu prve svetovne vojne, ko je v Evropi zaživela vrsta novoustanovljenih neodvisnih držav in je Sveti sedež z njimi navezal diplomatske odnose, je bilo zato mogoče napredovati hitreje in brez predhodnih stopenj. Poleg klasičnih je dobro poznal vrsto živih jezikov, med temi več slovanskih; vsak prosti trenutek je uporabil za njihovo poglobljanje in sistematično utrjevanje slovnice. Objavil je več odmevnih strokovnih del; med temi je najbolj znana objava listin nadškofije Lucca iz 11. stoletja. Bil je spreten in kritičen opazovalec političnega dogajanja in odločitev, ki so oblikovale Evropo po prvi svetovni vojni; pri tem ni prizanesel niti vaticanski zunanji politiki. Z zanimanjem je spremljal propadanje starih imperijev in nastajanje novih držav, pri čemer je videl nemoč krajevne politike in pomanjkanje sposobnih voditeljev. Druga plat ga kaže kot zelo čutečega in včasih občutljivega človeka, krhkega zdravja, v pomembnejših trenutkih neodločnega, ko na različne načine skuša odkriti željo predstojnikov ali Božjo voljo. Ni mu nerodno priznati, da ni poznal vaticanske himne. Te pomanjkljivosti priznava in v dnevniku pogostokrat govori o njih.

Čeprav je v času, ki ga obsega prvi del dnevnikov, šele nastopil službo v Beogradu, prinašajo objavljene strani tudi za nas zanimive informacije.

Življenjska pot ga je večkrat povezala s Slovenci. Da bi lahko kot duhovnik pastoralno deloval med slovenskimi begunci, ki so v letih 1915-1916 zaradi vojaških spopadov ob odprtju fronte na Soči pribežali iz okolice Gorice (predvsem krajev Sv. Florijan in Cerovo) in so svoje zatočišče našli v bližini Lucche, se je začel učiti slovensko. Jezik je izpopolnjeval tudi pozneje; odprl pa mu je pot še v druge slovanske jezike. Begunci so v njem našli duhovnega očeta in učitelja, sam je delo opravljal z veliko predanostjo. Slovence je poučeval, pripravljaj na praznike in dolge ure poučeval begunske otroke. Tudi v poznejših letih je ohranjal z njimi stike, posredoval zanje pri različnih uradih, si dopisoval, Slovenci pa so mu pošiljali knjige. Z zanimanjem je prebiral Grudnovo Zgodovino slovenskega naroda (koliko današnjih narodnih voditeljev je prebralo to temeljno delo slovenskega zgodovinskega pisja?), ki je v zvezkih izhajala v letih 1910-1916, že dve leti po izidu je temeljito preštudiral Breznikovo Slovensko slovnico (izšla je v Celovcu 1916) in več drugih del. V vojnem obdobju je bil prevajalec za vojaške ujetnike slovenske narodnosti. Znano pa je, da je imel tudi kot nuncij v Beogradu do Cerkve na Slovenskem, njenih ustanov in voditeljev zelo naklonjen odnos.

Nunciatura v Beogradu, kamor je H. Pellegrinetti z ekipo pripotoval 6. julija 1922, je bila ustanovljena po versajski mirovni pogodbi v letu 1920. Že ob prihodu je bil soočen z osrednjimi problemi svojega prihodnjega dela: odnosi med Svetim sedežem in jugoslovansko kraljevino, priprava in sklenitev konkordata (pred vojno so za to ozemlje veljali trije), imenovanja škofov in apostolskih administratorjev, ureditev škofij-

skih sedežev (mnogi so ostali zunaj meja nove države), položaj klera in redovnikov, mesto vernikov v družbi (Kraljevina SHS je bila edina evropska država, kjer nobena verska skupnost ni imela absolutne večine), sedež nunciature in drugo. Objavljeno besedilo vsebuje le zapiske petih mesecev od več kot petnajst let, ki jih je preživel kot nuncij v Jugoslaviji, a že te strani kažejo njegovo zanimanje za življenje Cerkve in hkrati odkrivajo značilnosti politike, ki je potekala predvsem v skladu z interesi beograjskih krogov.

Poleg uvodne študije, predstavitev Pellegrinettijevih del in besedil dnevnikov so objavljena še tri besedila o njegovem delu na Poljskem (za obdobje, ko dnevnik manjka) ter imensko kazalo. Čeprav uredniku ni uspelo razvozlati vseh imen in izrazov iz našega kulturnega kroga, je besedilo razumljivo in skrbno urejeno. Z zanimanjem lahko pričakujemo njegovo nadaljevanje, zlasti še za zgodovino priprav konkordata, ki je bil parafiran v letu 1935, a v beograjskem parlamentu ni bil ratificiran, je pa bil predvsem Pellegrinettijevo delo.

Bogdan Kolar



**E. Škulj**, *Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto A*, Stolni župnijski urad, Ljubljana 1995, 402 str.

Ko sem zvedel iz verskega tednika Družina, št. 44 (1995) str. 16 za knjigo dr. Eda Škulja *Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto A*, sem mislil, da knjiga razlaga uvodne speve (introduktorije) v nedeljske in praznične maše bogoslužnega leta A; tako kot podajajo knjižice Perikopen, ki jih izdaja avstrijska katoliška Svetopisemska ustanova (Bibelwerk) v Klosterneuburgu, uvodne misli v maše za vse dni v letu. Uvod v mašo je namreč eden od štirih delov mašnega obreda (začetni obred, besedno bogoslužje, evharistično bogoslužje, sklepni obred), ki pri mašah z ljudstvom nikakor ne bi smel biti samo to, kar je v mašni knjigi (misalu), temveč mora z opozorili na vsebino ljudi res uvesti v mašno dogajanje in jih pripraviti na pozorno poslušanje Božje besede.

Ko sem odprl zajetno knjigo 402 strani, sem takoj uvidel, da knjiga ni to, naslov pa me je še vedno prepričeval, da gre za uvajanje ljudi v poslušanje beril in evangelija, tako da jih Uvodne misli opozarjajo na njih vsebino. Mislil sem, da knjiga pojasnjuje in s tem razširja naslove, s katerimi lekcionar napoveduje vsebino mašnih beril. Ko pa sem začel knjigo brati, sem ugotovil, da je v resnici veliko več kot samo uvodne misli v mašna berila. Branje me je prepričalo, da knjiga ne vsebuje le uvodnih misli v berila, temveč vsa tri berila, vsake nedelje in praznika bogoslužnega leta A temeljito, poglobljeno, zlasti pa dosledno biblično razlaga in pojasnjuje. To pomeni, da Edo Škulj dosledno pojasnjuje Sveto pismo s Svetim pismom, kar je najboljša razlaga, kajti Božja beseda najbolje razlaga Božjo besedo,

zato se knjiga v skladu z njeno vsebino ne bi smela imenovati Uvodne misli, temveč Razložene ali Pojasnjene misli beril bogoslužnega leta A.

Svetopisemskih besedil Škulj ne povzema po uradni bogoslužni knjigi, lekcionarju, temveč starozavezna po ekumenskem Svetem pismu (Ljubljana 1974), razen psalmov, ki jih povzema po novem prevodu prof. J. Krašovca, novozavezna pa po jubilejnem prevodu Nove zaveze (Ljubljana 1984). S tem omogoča duhovnikom, ki želijo brati berila po novem prevodu, da jim ne bo treba iskati beril po Svetem pismu, jih občrtavati in podčrtavati, temveč jim bo letos služila njegova knjiga za lekcionar. Škoda je bogastvo novega prevoda puščati ob strani. Novi prevod ni samo izboljšava starega, temveč je res nov. Vredno si je enkrat vzeti čas in natančno primerjati samo en odlomek v prevodih. Tako je v kratkem evangeljskem odlomku 1. adventne nedelje, ki obsega le osem vrstic (Mt 24,37-44), kar 21 razlik med jubilejnim in starim prevodom, od teh sta dve precejšnji vsebinski izboljšavi. To pa je ravno tisto, kar sili zavzete oznanjevalce Božje besede, da berejo svetopisemska besedila po novem prevodu, čeprav uradna Cerkev tega še ni določila.

Škuljeva razlaga svetopisemskih besedil je dosledno svetopisemska.

To se kaže najprej v tem, da vsako berilo umesti v sobesedilo. To je sobesedilo, ki ga ima odlomek v Svetem pismu in še globlje: sobesedilo časovno-zgodovinskih okoliščin nastanka besedila. Vsako svetopisemsko resnico razumemo najbolje iz njenega sobesedila. V poznanju tega se Škulj izkaže kot temeljit poznavalec vsega, kar je zdaj dognala svetopisemska znanost, zlasti uvodna (introduktorina). Dobro pozna zgradbo svetopisemskih knjig in njihovih delov, tudi

najbolj zamotanih, kot je Mojzesovo peteroknjžje, nekaj prerokov in - seveda - evangeliji, vendar se ne zgublja v tekstni kritiki ali razčlenjevanju izročil, temveč stvar le toliko nakaže, da dobi odlomek stvarno zasidranost v življenju. To oznanjevanju Božje besede neposredno ne koristi, močno pa pomaga oznanjevalcu, da spozna znanstveno zanesljive okoliščine in tako laže posreduje svetopisemsko sporočilo. V tem se dosledno drži ustaljenega izrazja. Tako prologa v Janezov evangelij nikdar ne imenuje predgovor, temveč uvod, kar resnično je.

Razlaga poteka tako, da ob besedah, mislih ali resnicah navaja vzporedna mesta teh besed, misli ali resnic iz drugih knjig Svetega pisma; to se pravi, da razlaga Sveto pismo s Svetim pismom. Taka razlaga sloni na shemi napoved - uresničenje napovedi, opira pa se na dejstvo, da je vse Sveto pismo navdihnjeno in zato izhaja iz istega vira. Tako razlago omogočajo vzporedna mesta (reference) svetopisemskih knjig, ki so natisnjene v sodobnih izdajah Svetega pisma na robu svetopisemskega besedila; v obilju jih ima tudi jubilejni prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984); nudijo pa jo tudi sodobni, posebno, duhovni komentarji svetopisemskih knjig. Teh pa je Škulj kar precej uporabljal, tako da gre njegova razlaga v korak z današnjim načinom razlaganja Svetega pisma.

Taka razlaga je tudi najbolj naravna osnova za besedno homilijo, ki jo prenovljeno bogoslužje najbolj priporoča. To je razlaganje svetopisemskega besedila od besede do besede, seveda razlage potrebne besede oziroma razlaga od razodete resnice do resnice in obračanje izsledkov nase oziroma na naš čas. (Če zadnjega ne bi bilo, bi se besedna homilija sprevrgla v svoje nasprotje, bila bi goli skripturizem.) Ta način oznanjevanja

Božje besede pa se le težko uveljavlja oziroma nam ne gre najbolje. Navadno se zapičimo v eno resnico in jo naprej razvijamo, poglobljamo in dokazujemo, tako da nastane tématična homilija, ki se lahko sprevrže v apologetiko, če se odmika svetopisemski duhovnosti.

Pri takem razlaganju se Škulj izkaže kot temeljit in vsestranski poznavalec Svetega pisma. Njegovo razlaganje razodeva suvereno poznanje Svetega pisma, saj se v razlaganju dobesedno sprehaja po njem. Rekel bi, da gre kar za računalniško obvladovanje Svetega pisma. Kako ne, če pa ob besedi ali resnici, ki jo pojasnjuje, navaja vzporedna mesta iz najrazličnejših knjig vsega Svetega pisma, tako da starozavezno mesto pojasnjuje zdaj s starozaveznimi, zdaj z novozaveznimi vzporednimi mesti in obratno. V njegovi razlagi je ves čas vse Sveto pismo pred nami. Takšno razlaganje hkrati potrjuje resnico o enotnosti obeh zavez.

Končno naj omenim še izredno lahko in tekoče izražanje. Jezik je lep in sočen. Vse polno je novih besednih tvorb, npr. pridevnik berilno, se pravi, berilno besedilo. Za nekatere se zdi, da so prisiljene skovanke, npr. mirotvorec, kar je dobesedno grško eirenopoios. Veliko bolj smiselno je ohraniti nespremenjene izraze, ki so že del slovenske kulturne dediščine, zato je vsaj za Mesija bolje reči knez miru. Samo nekaj pa je netočnih izrazov. Apostol Pavel ni bil ujetnik in ne v ujetništvu, ker ga niso nikoli ujeli na begu ali na bojišču, temveč je bil vedno jetnik in nekajkrat v jetništvu. No, to pa so že podrobnosti, ki ne skazijo celote, tako da Uvodne misli ostajajo najbolj svetopisemska razlaga svetopisemskih beril.

Francè Rozman

**C. Tomić, *Začetki Cerkve, Pavel - apostol narodov, Provincijalat hrvaških frančiškanov konventualcev, Zagreb 1995, 352 str.***

V knjigah z naslovom *Začetki Cerkve* Celestin Tomić ne pripoveduje zgodovine nastanka Cerkve in njenega širjenja iz Jeruzalema prek Judeje in Samarije do skrajnih mej sveta (prim. Apd 1,8), temveč razlaga novozavezne knjige od evangelijev naprej. To pa je zajetna snov, zato podnaslov pove, katere novozavezne knjige razlaga v njej. Pričujoča ima podnaslov *Pavel - apostol narodov*, kar pomeni, da v njej razlaga Pavlovo književno stvaritev (Corpus Paulinum). Vendar po značaju ta knjiga ni klasična razlaga Pavlovih pisem, še manj zgolj Pavlov življenjepis, temveč nekak romansiran Pavlov življenjepis. To pomeni, da delo lahko uvrščamo med znanost in leposlovje. Knjiga ni klasična razlaga Pavlovih pisem in spet ne klasičen Pavlov življenjepis. Njena vsebina res sloni na najnovejših dosežkih znanstvenega preučevanja Pavlovih pisem, vendar Tomić pripoveduje vseskozi tako lahkotno, tekoče in sproščeno, da je njegovo delo prej književna umetnina kot samo razlaga. S takšno zasnovo dosega knjiga zelo širok krog ljudi. Če bi bila zgolj klasična razlaga, bi bila umljiva samo določenemu krogu ljudi; če pa bi bila leposlovje, bi zgubljala znanstveno prepričljivost. Tako pa Tomić združuje znanost in umetnost. V načinu obravnavanja novozaveznih knjig je njegova knjiga znanost, v načinu pripovedovanja pa leposlovje. Jasno, poučno in prepričljivo pripovedovanje povezuje eno z drugim.

Tomić pripoveduje o začetkih Cerkve tako, da pripoveduje Pavlovo življenjsko zgodbo. To pa opira na dva vira: na Apostolska dela in na to, kar Pavel pripoveduje v svojih pismih sam o sebi.

Apostolska dela posvečajo več kot polovico knjige življenju in delovanju apostola Pavla. Ves drugi del knjige, od 13. poglavja naprej do konca knjige, do 28. poglavja, - torej kar 16 poglavij - je posvečenih Pavlu. Zraven pa moramo prišteti še 9. poglavje, ki poroča o Pavlovem srečanju s Kristusom pred Damaskom. Seveda se takoj postavlja vprašanje, če se to, kar Apostolska dela pripovedujejo o Pavlu, ujema s tem, kar Pavel pripoveduje sam o sebi. Pavel je ena redkih svetopisemskih osebnosti, ki povedo tudi nekaj o sebi. To so avtobiografski odlomki v njegovih pismih (prim. Gal 1,11 - 2,14; 1 Kor 15,8,9; 2 Kor 11,22 - 12,12; Rim 11,1; Flp 3,4-6; 2 Tim 1,5; 3,10,11). Načelno govorjeno pa vsak prej verjame temu, kar kdo sam pripoveduje o sebi, kakor tistemu, kar kdo drug pripoveduje o njem.

Tomić tega načelnega vprašanja sploh ne postavlja, ker primerjava poročil jasno pokaže, da med njimi ni nobenega nasprotja; razlike v pripovedovanju istih stvari pa so prej obogatitev le-teh, ne pa razveljavitev, čeprav je res, da Apostolska dela pripovedujejo o Pavlu tako, kot so ga videli drugi, medtem ko Pavel pripoveduje o sebi tako, da razkriva svoj notranji svet, kaže na vzrok svoje popolne predanosti Kristusu in na vzrok svojega neutrudljivega oznanjevanja Kristusovega odrešenja.

Ker so Apostolska dela temelj za poznanje Pavlovega delovanja navz-

ven, Tomić gradi začetke Cerkve na razlagi tistih delov Apostolskih del, ki se nanašajo na Pavla. Tu se pokaže kot izvrsten poznavalec krajev, vezanih na Pavlova misijonska potovanja, in poznavalec časovno-zgodovinskih ter miselno-verskih okoliščin, v katerih je Pavel oznanjal Kristusovo odrešenje. Pripovedovanje spričuje pravo enciklopedično poznanje vsega, kar je obdajalo Pavla, zato knjiga zažari tako stvarno, doživeto in sporočilno, kot bi se vse dogajalo pred našimi očmi. Pavel je tako postavljen v prostor in čas, da dobiva njegovo oznanjevanje Kristusa polno zgodovinsko veljavo.

To je treba v Tomičevi knjigi posebno naglasiti. Ne zgolj zato, ker se knjiga odlikuje po temeljitem poznanju krajevnih in časovno-zgodovinskih okoliščin, da tudi razlike med tem, kako so Rimljani gradili ceste in kako Perzijci, piscu ne uidejo izpred oči, temveč predvsem zato, ker vse to služi glavnemu namenu knjige. Ta pa je, predstaviti kar najbolj celovito neizčrpno bogastvo Pavlovih pisem. Vsa Pavlova književna stvaritev je tako močno vezana na konkretne krajevne in časovno-zgodovinske okoliščine, da brez poznanja vsega tega ostaja slabo razumljiva. Njegova pisma so dejansko odgovor na konkretne časovno-zgodovinske in verske razmere v določenih Cerkvah, zato odgovor lahko razumemo samo, če poznamo te konkretne okoliščine. Pavlova pisma so v bistvu priložnostne poslanice, zato jih tudi priložnosti, ki so jih priklicale v življenje, najboljše pojasnjujejo.

Kakor moramo za pravilno razumevanje Pavlovih pisem poznati okoliščine, ki so vplivale na njih nastanek, tako moramo poznati tudi Pavla

samega. V Svetem pismu ni knjige, ki bi bila vsebinsko tako vezana na pisatelja, kot so Pavlova pisma. Pavlovo življenje je najbolj verodostojna razlaga njegovih pisem. Njegov nauk je tako povezan z njegovim življenjem, da je Pavlova teologija v resnici Pavlova avtobiografija. Zato si je Tomić zamislil *Začetke Cerkve* kot Pavlov življenjepis. Pri tem se dosledno drži Apostolskih del. Seveda ne piše Pavlovega življenja z besedami Apostolskih del, temveč iz svojega vsestranskega poznanja krajevnih in časovno-zgodovinskih okoliščin tako popisuje Pavlovo življenje, da je njegovo pripovedovanje sonaravno pripovedovanju Apostolskih del. To se kaže mestoma tako, da kar sredi stavka svojega pripovedovanja nadaljuje pripovedovanje z besedami Apostolskih del. Njegovo razlaganje se torej zrašča z besedilom Apostolskih del. To pa hkrati potrjuje verodostojnost Tomičeve razlage Apostolskih del.

Tako postavlja Pavla vedno v čisto določeno krajevno in miselno okolje. To je najprej njegov rodni Tarz v Ciliciji. Tomić tako prikaže njegov življenjski utrip, da ob njem zaslutimo korenine Pavlove širokogrudnosti, odprtosti in evangeljske vseobsežnosti. Nato v tem slogu prikazuje Jeruzalem in Pavlovo zorenje v njem za očetna izročila, s katerimi se je moral kot apostol tako zelo spoprijemati. V tem slogu opisuje vso Pavlovo življenjsko pot, posebno pa njegovo srečanje z Jezusom pred Damaskom.

To je največji dogodek v Pavlovem življenju. Apostolska dela ga omenjajo kar trikrat (9,1-23; 22,1-21; 26,1-19) in Pavel sam se nanj večkrat sklicuje (Gal 1,11-17; 1 Kor 15,8-10; Flp 3,5). Sreča -

nje z Jezusom ni le začetek nove Pavlove življenjske poti, temveč gonilna sila vsega njegovega nadaljnega delovanja.

Tomić pripoveduje o tem srečanju trezno in prepričljivo. Čeprav se je ob njem spletlo veliko razlag, da bi naravno razložile to, kar je v bistvu nadnaravno in je mogoče sprejeti samo v veri, se Tomić ne zgublja v njih. Kratko jih omenja. S tem pokaže, da jih pozna, vendar jih podrobno ne razčlenjuje in ne izreka o njih nobene sodbe. Ker pa bralca ne mara pustiti v negotovosti, se po navedbi teh ugovorov odloči za tradicionalno razlago. Njo tudi najbolj prepričljivo potrjuje vse nadaljnje Pavlovo življenje, posebno pa njegova smrt. Pavel se je zanesljivo srečal s poveljčanim Jezusom, kajti poslej je živel samo zanj. Žar tega srečanja je prisoten v vseh njegovih pismih, tako da brez upoštevanja tega dogodka ni mogoče prav razumeti njegovih pisem.

V takem razgrinjanju notranjih silnic in zunanjih življenjskih okoliščin opisuje Tomić vse Pavlovo življenje. V tako razgrnjeno Pavlovo življenje umešča njegova pisma v zaporedju, kakor so dejansko nastajala. Tomić jih ne obravnava sama zase in zunaj Pavlovega življenja. Tako se v njegovih *Zučetkih Cerkve* stapljajo Apostolska dela s Pavlovimi pismi v eno pripoved. Zato mu ni treba ob posameznih pismih posebej razpravljati o okoliščinah, ki so vplivale na njihov nastanek, temveč je njegovo razčlenjevanje in pojasnjevanje pisem najbolj verodostojna odmevnost okoliščin, ki so jih priklicale v življenje. Tako dobivajo resnice Pavlovih pisem prepričljivo življenjsko zasidranost in s tem tudi močno sporočilno vrednost.

Kadar pa je vezano na nastanek posameznih pisem več tekstnih ali zgodovinsko kritičnih vprašanj, Tomić napravi kratek odmik (ekskurz) in omenja vse ugovore, ki jih postavlja današnja kritična znanost, vendar jih posebej ne presoja. Bralca samo opozarja na problematiko v zvezi z nekaterimi pismi, vendar o vsem tem ne razpravlja, da se ne oddalji od vodilnih misli. Da pa bralec ob navedenih ugovorih ne ostane brez odgovora, se odloči za mnenje, ki je tradicionalno v biblični znanosti in je v razmerju z drugimi mnenji tudi daleč najbolj prepričljivo. Tako pisma iz jetništva (Flp, Kol, Ef, Flm) postavlja v čas prvega Pavlovega rimskega jetništva, med leta 61 in 63 po Kr.; pastoralna pisma (1 Tim, 2 Tim, Tit) pa v čas, ki je zunaj časovnega obsega Apostolskih del. Pripisuje jih Pavlu. Čeprav pozna ugovore zoper to tradicionalno mnenje, jih kljub vidnim vsebinskim razlikam še naprej pripisuje Pavlu.

V zvezi s tem je zanimivo, da Tomić ne omenja Pisma Hebrejcem, čeprav ga klasični Wikenhauser-Schmidov Uvod v Novo zavezo (Einleitung in das Neue Testament, Herder 1973) še uvršča med Pavlovo književno stvaritev. V tem ima Tomić prav, kajti po tem Uvodu ga res nihče več ne uvršča med Pavlova pisma in ker se Tomić dosledno izogiba polemičnim vprašanjem, ostaja zvest sebi, ko Pisma Hebrejcem v tej knjigi ne omenja.

Pisma pa niso samo dobro umeščena v Pavlovo življenje, temveč tudi dobro razložena. K temu pripomore najprej pregledna delitev pisem po vsebini. Ker so Pavlova pisma vsebinsko zelo bogata - Rim 1,3-5 vsebuje na primer vse temeljne kristo-

loške in soteriološke resnice - in često tudi težkoumljiva (prim. 2 Pt 3,16), je smiselna delitev pisem v vsebinske enote prvi korak k dobri razlagi.

Razlaga sama je kratka, kar je spriču zamisli knjige povsem razumljivo. Tomić namreč ne piše komentarjev posameznih Pavlovih pisem, temveč razgrinja vso Pavlovo književno stvaritev. Njegovo razlaganje odlikuje jasnost in življenjska uporabnost. Tudi najbolj zahtevne trditve, na primer, v čem je bistvo opravičenja, razloži jasno in razumljivo. Vsa razlaga je močno kerigmatično naravnana, zato, čeprav kratka, nudi vseeno dovolj spodbud za versko in moralno življenje. V dokaz za to naj navedem razlago Pavlovega gledanja na smrt (313). Pavel je večkrat gledal smrti v oči, vendar je bistvena razlika med njegovim umevanjem smrti in umevanjem ljudi, ki ne verujejo. Pavel gleda na smrt trezno. Tudi zanj je smrt pogubna, vendar ima on proti njej močno orožje. To je upanje v Kristusa, ki je premagal smrt, zato samo popolna povezanost s Kristusom premaga strah pred smrtjo.

V knjigi sta posebno dragocena *Zaključek* (319-24) in *Dodatek* (325-46). V prvem kaže na Pavlov odmev v zgodovini, pri čemer je posebno zanimivo, kako sodobni židovski učenjaki vrednotijo Pavla. V *Dodatku* pa povzema med drugim temeljne Pavlove teološke resnice, tako da z njimi ponovi in zaokroži vse, kar je povedano v knjigi. V tem je knjiga tudi dober učbenik Pavlove teologije in zato velik prispevek biblični znanosti. Toplo jo priporočam vsem ljubiteljem Svetega pisma, in sicer zato, ker nam je Pavel vse premalo znan in ker je v njej

toliko duhovnega bogastva, kolikor ga zlepa ne nudi kaka knjiga.

Francè Rozman

**M. T. Singer - J. Lalich, *Cults in our midst. The Hidden menace in our everyday lives. San Francisco, Jossey-Bass Publishers 1995, XXIV+379 str.***

Kulti, pri nas jim pravimo sekte, so otroci krize evropske civilizacije. Njihova ideološka osnova pa je nova doba (New age). Pravzaprav bi morali reči zloraba ideologije nove dobe. Ta namreč ne uči zapeljevanja, izkoriščanja, gospodovanja in trpinčenja svojih članov. Take zlorabe zaupanja so značilnost sekt, ki so nastale na osnovi krščanstva, vzhodnih verstev, verstev iz človeške zgodovine, tako imenovanih primitivnih verstev ali modernih »pogruntacij« (npr. NLP sekte).

Navadno mislimo, da so člani sekt neuravnoteženi čudaki ali izobčenci, ki ločeno od drugih ljudi živijo nekakšno svoje življenje. Človek povprečne zdrave pameti jim sploh ne nasede. Veliki večini prebivalstva niso nevarne in nikakor ne vplivajo na naše vsakdanje življenje.

Tako mnenje je zgrešeno, da bolj ne more biti.

V preteklih dvajsetih letih se je v ZDA kakih 20 milijonov ljudi vključilo v razne sekte. Večina jih sekte zapusti, vendar naj bi trenutno bilo 3 do 5 milijonov aktivnih članov sekt. Teh naj bi bilo v ZDA kakih 5000. Pogosto se skrivajo za raznimi zakonitimi društvi, organizacijami, podjetji, »terapevtskimi« skupinami itd. Dejansko jim lahko nasede vsakdo, še posebej tisti, ki imajo kakršnekoli težave. Izdelane imajo prefinjene metode pridobivanja članov. Kogar dobijo »v kremplje«, se težko reši.

Večina nas bo rekla, da nas to sploh ne zadeva. Amerika je znano

leglo čudaških gibanj in sekt. Nekaj jih je mogoče v zahodni Evropi, pri nas jih skorajda ni. Že res da imamo jehovce, baptiste, pa tiste komične člane Hare Krišna, ki v spalnih srajcah poskakujejo po Prešernovem trgu... To je pa tudi vse. Do zdaj jih ni bilo in jih poslej tudi ne bo.

Tako mnenje je napačno in nevarno obenem. Ena od redkih blagodati komunističnega režima je bila, da je sektam bolj ali manj uspešno preprečeval širjenje po Sloveniji. Zdaj te omejitve ni več. Dežele, ki so se izvile izpod komunistične oblasti, npr. Poljska, Češka, Slovaška, Ukrajina, Bolgarija, predvsem pa Rusija, doživljajo pravo invazijo sekt. Brezvestno izkoriščajo lakoto prebivalstva po duhovnosti in skoraj vsaka se hvali s tisoči in desetstisoči novih članov. Samo vprašanje časa je, kdaj se bodo vgnezdile tudi pri nas. Ko pa se utrdijo, jih je zelo težko izkoreniniti.

Zato bi morala biti naloga Cerkve in družbe v celoti, da prebivalstvo poučuje in varuje pred sektami, ki iz zdravih ljudi naredijo duševne pohabljenke. Učiti bi se morali od tistih, ki imajo z njimi izkušnje in vedo, kako se moramo boriti proti njim. Prevajati bi morali dobra dela, ki o njih govorijo. Nič hudega, če zaradi tega kaka razkošna snobistična knjiga ali ponatis ne bo izšel.

Margaret Thaler Singer je klinična psihologinja in profesorica University of California/Berkeley v pokoju. Pomagala je kakim 3000 članom raznih sekt, njihovim sorodnikom in prijateljem. Mnogo predava in piše o sektah. Njeno posebno področje je zdravljenje duševnih posledic življenja v sektah. Janja Lalich je bila članica

ene od sekt. Je strokovnjakinja za sekte in o njih mnogo piše.

Delo je razdeljeno na tri dele:

- Kaj so sekte?

- Kako delujejo?

- Kako pomagamo članom sekt, da se jih rešijo in postanejo normalni člani družbe?

Kaj so sekte? Organizacije, v katerih nekdo druge namerno pripravi do tega, da so od njega (nje) odvisni vse življenje in da verujejo, da ima voditelj posebne darove, znanje ali razodetja. Ustanavljajo jih karizmatični voditelji, njihovi pomočniki, nasledniki pa so seveda tudi karizmatični. V njih veljata točno določena hierarhija oblasti in sistem pokorščine med voditelji in navadnimi člani. Poseben program prepričevanja in prevzgoje imenujejo preoblikovanje mišljenja, po domače bi mu rekli »pranje možganov«.

Vsakdo lahko nasede sektam. Avtorici to podrobno razložita. Pred njimi ne varuje ne inteligenca, ne izobrazba, ne družbeni položaj. Vsakdo ima kdaj težave v službi ali doma, išče službo, je potr, osamljen, radoveden itd. Vse to so dobre priložnosti za posebej izurjene lovce na nove člane. Njihove metode pridobivanja, prepričevanja in prevzgoje so pogosto prave mojstrovine uporabne psihologije.

Zaslepljenost članov, ki so jim »oprani možgane«, gre lahko tako daleč, da zapustijo družino, sekti žrtvujejo zakonskega tovariša in otroke, izgubijo službo, sekti predajo vse svoje premoženje in postanejo sužnji, ki delajo za to, da vodji rasteta vpliv in bogastvo. To spominja na

psihološke grozljivke, vendar avtorici utemeljeno trdita, da je žal res.

Kako delujejo? Ta del je nadvse zanimiv, ker podrobno opisuje načine in postopke, kako sekte normalne, razumne ljudi polagoma spremenijo v poslušne duševne zasvojenca ali celo fanatike.

Začne se povsem nedolžno. Z vabilom na predavanje, pogovor, tečaj duševne sprostitve, družabno srečanje... Kjerkoli: v šolah, na univerzah, v bolnicah, podjetjih, oglasih v časopisih, razstavah, na cesti...

Na prvih srečanjih so vsi zelo prijazni. Vsakemu skušajo vzbuditi občutek, da je dobrodošel, da ga imajo radi, da je zanje zanimiv, da ima posebne sposobnosti prav na področju njihovega delovanja, da bi mu z veseljem pomagali itd. itd. S tečaji in metodami sekte si lahko izpolnijo skoraj vse želje. Nihče pa ne pove, kaj jih čaka, kako jih bodo »obravnali«, kakšna sekta v resnici je in kako deluje.

Kdor se pusti prepričati, tone vedno globlje. S pogovori, tečaji, učenjem se njegovo mišljenje in ravnanje vedno bolj prilagajata mišljenju in ravnanju sekte. Poleg tega sekta vsakega novega člana skuša čimbolj osamiti, ločiti od družine, prijateljev, kolegov v službi. Njihov namen je, da član večino časa prebije med drugimi člani sekte in čim manj drugje (npr. v šoli, službi).

Pri tem uporabljajo telesne in duševne postopke preoblikovanja mišljenja (»pranje možganov«). Med telesnimi so najbolj pogoste dihalne vaje, spreminjanje prehrane, pomanjkanje spanja, duševna napetost, »meditacija«. Vse to v zelo pretirani



obliki, kar povzroča nenormalna psihična stanja in »kandidata« omehta, da je dostopen za duševne metode. Med njimi so najbolj priljubljene hipnoza, osebna izpoved in s tem povezano spreminjanje pogleda na lastno življenje, ponavljanje obrazcev, izkoriščanje slabosti značaja ali ravnanja v preteklosti in seveda spretna indoktrinacija. Spominja na razne vojaške in policijske metode? Gotovo. Razlika je le v tem, da ljudje vanje zabredejo prostovoljno; ne vedo, kaj jih čaka.

Posledice so hude. Novopečeni član postane poslušno orodje vodje ali vodij sekte. Od tega, da gara noč in dan ter vodjem krepki oblast in polni blagajno, do raznih telesnih zlorab (predvsem žensk in otrok). V skrajnem primeru član sekte na ukaz vodje postane tudi zločinec (tat, goljuf, morilec).

Za tiste, ki bi se jim vzbudili dvomi ali bi celo hoteli izstopiti iz sekte, obstajajo metode prepričevanja in, če te ne uspejo, tudi zastraševanja. Tudi kdor iz sekte izstopi, je navadno ni rešen. Bolj »blage« sekte ga pač odpišejo. Nasilnejše ga zasledujejo, mu skušajo življenje čimbolj zagreniti in onemogočiti. Nekatere sekte pa odpadnike skušajo tudi pobiti.

Sekte preganjajo in skušajo zastrašiti tudi kritike, znanstvenike, novinarje, psihologe, pisatelje, advokate, ki jih skušajo razkrinkati in opozarjati pred njimi. Pri tem uporabljajo dovoljena in nedovoljena sredstva od osebne grožnje in groženj njihovim sorodnikom, do tožbe pred sodiščem. Po tem so še posebno »znameniti« scientologi. Obenem pa skušajo svoje delovanje prikazati v kar najlepši luči. Sekte,

ki jim denarja ne manjka (in teh ni malo), za to uporabljajo časopise, revije, radio, televizijo, brošure in knjige, ustanavljajo svoje založbe, organizirajo dobrodelne prireditve, darujejo denar za humanitarne namene...

Kako pomagamo članom sekt, da se jih rešijo in postanejo normalni člani družbe? Postopek je težak in dolg.

Avtorici zelo poudarjata, da bi morali reševati predvsem otroke. V sektah najbolj trpijo prav otroci, ker so duševno in telesno najbolj občutljivi. Mnoge sekte otrokom ne dovolijo, da bi se šolali, za njihovo zdravje je slabo poskrbljeno ali sploh ne, izrabljajo jih za njihovo starost in moč neprimerna dela, pretepajo jih za male prekrške in nemalo jih od pretepanja umre. Pri vsem tem dostikrat sodelujejo celo starši in sami na povelje vodje pretepajo in mučijo lastne otroke. Poleg tega jih od malega ali celo od rojstva vzgajajo v duhu ideologije sekte. Od zunanega sveta so ločeni in vzgojeni v odporu ali celo sovraštvu do »onih zunaj«. Če se taki otroci slučajno rešijo ali jih rešijo, traja zelo dolgo, da se prilagodijo običajnemu vsakdanjemu življenju. Potrebujejo mnogo potrpežljivosti, strokovne pomoči izkušenega psihologa, ki pozna ideologijo in metode sekte, v kateri so živeli in mnogo ljubezni tistih, pri katerih ti otroci živijo. Kljub temu jih precej ostane vse življenje duševno prizadetih.

Tudi odrasli, ki dalj časa živijo v neki sekti, se težko ločijo od nje ali pa jim to sploh ne uspe. Avtorici navajata nekaj razlogov:

- prevara: v času prilagajanja in bivanja v sekti;

- šibka volja: zaradi duševnih pritiskov, prisile, obveznosti in tekmovanja med člani;

- odvisnost: posledica duševne in kdaj tudi telesne ločenosti od zunanjega sveta;

- strah: privzgojeno mnenje, da tisti, ki sekto zapusti, zunaj nje ne more normalno živeti;

- neobčutljivost: stvari, ki bi člana prej motile, ga zdaj ne motijo (na primer, da njegovo delo vodi omogoča razkošno življenje, on pa živi v pomanjkanju; izkoriščanje in zloraba otrok itd.)

Kako se torej nekdo lahko loči od sekte? Včasih se član sam prikoplje do spoznanja, da to mora storiti. Rešiti se hoče telesne in duševne odvisnosti. Taki navadno sami poiščejo pomoč pri svoji družini, prijateljih ali psihologih. Druge spet prepričajo sorodniki ali prijatelji, ki se pred tem včasih posvetujejo s psihologi in strokovnjaki za sekte. Okrevanje je dolgotrajno in zahteva dosti potrpljenja in strokovnega znanja. Bivši član mora duševno in čustveno okrevati. Po nekaj letih članstva v sekti pogosto ostane brez denarja, zaposlitve, okolica ga pogosto ne razume, strah ga je prihodnosti... Njegove duševne sposobnosti so oslABLJENE, v družbi se težko znajde, težko komu zaupa... Nekaterim uspe popolno vključenje v družbo, nekateri ostanejo vse življenje nekakšni čudaki, nekateri končajo v umobolnicah.

Mogoče bo kdo, ki bo knjigo prebral, rekel: »Hvala Bogu, pri nas pa tega ni. Slovenija je majhna in Slovenci smo med seboj le povezani,

pa še vera je pri nas dokaj vplivna in močna. Nam se kaj takega ne more zgoditi.«

Pred nekaj leti je gospa Singerjeva predavala v Švici. Psihiater, ki je povedal nekaj uvodnih besed k njenemu predavanju, je med drugim dejal: »Naša družba, naš srednji razred je izobražen in tesno povezan. Sekt pri nas ni. Sekte k nam nikoli ne bodo prodrle.« Po predavanju mu je gospa Singerjeva dala nekaj literature, v kateri so bili navedeni naslovi sedežev številnih sekt v Zürichu in drugih švicarskih mestih.

Ali sploh vemo, koliko jih je v Sloveniji?

Marko Urbanija

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

<b>E. Kovač</b> , Modrost o ljubezni Janeza Dunsca Scota .....	129
<i>Duns Scotus' Wisdom about Love</i>	
<b>S. Slatinek</b> , Kanonsko pravo in Sveto pismo nove zaveze .....	139
<i>Canon Law and the New Testament</i>	
<b>A. Šverc</b> , Perspektive religijskega pouka v novi Evropi .....	153
<i>Prospects of Religious Instruction in New Europe</i>	
<b>M. Matjaž</b> , Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung .....	169
<i>Pomiritev viharja kot markovska pripoved čudeža</i>	
PREGLEDI	
Reviews	
<b>J. Krašovec</b> , Predstavitev Svetega pisma .....	191
<i>Presentation of the Bible</i>	
<b>F. Oražem</b> , Mataničev Uvod u duhovnost .....	203
<i>Uvod u duhovnost (Introduction to Spirituality) by Matanič</i>	
<b>A. Pačnik</b> , Cerkev v islamu .....	211
<i>Church in Islam</i>	
<b>J. Šimenc</b> , Duhovnost kulturnega odpora .....	223
<i>Spirituality of Cultural Resistance</i>	
<b>J. Juhant</b> , Govor na Tomaževi proslavi .....	231
<i>Address at the Celebration of Thomas Aquinas</i>	
<b>E. Škulj</b> , Bibliografija profesorjev TF v letu 1995 .....	235
<i>Bibliography of Teachers of Faculty of Theology in the Year 1995</i>	
OCENE	
Book Reviews	
<b>B. Kolar</b> , T. Natalini, I diari del Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti .....	245
<b>F. Rozman</b> , E. Škulj, Uvodne misli za leto A .....	247
<b>F. Rozman</b> , C. Tomić, Začetki Cerkve, Pavel - apostol narodov .....	249
<b>M. Urbanija</b> , M. T. Singer - J. Lalich, Cults in our midst .....	253

**Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:**

- Juhant J.**, redni profesor na Teološki fakulteti, Rakovnik 64, 1215 Medvode  
**Kolar B.**, asistent na Teološki fakulteti, Ob Ljubljanci 34, 1110 Ljubljana  
**Kovač E.**, izredni profesor na Teološki fakulteti, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana  
**Krašovec J.**, redni profesor na Teološki fakulteti, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana  
**Matjaž M.**, mag. bibličnih ved, Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano  
**Oražem F.**, redni profesor na Teološki fakulteti, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana  
**Pačnik A.**, diplomirani teolog, Šolska 1, 3214 Zreče  
**Rozman F.**, redni profesor na Teološki fakulteti, Partizanska 23, 1000 Ljubljana  
**Slatinek S.**, asistent na Teološki fakulteti, Slomškov trg 20, 2000 Maribor  
**Šimenc J.**, asistent na Teološki fakulteti, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana  
**Šverc A.**, asistent na Teološki fakulteti, Koroška 1, 2000 Maribor  
**Škulj E.**, docent na Teološki fakulteti, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana  
**Urbanija M.**, vodja knjižnice na Teološki fakulteti, Videm 10g, 1262 Dol pri Ljubljani

